

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 28, אדר ראשון תשפ"ב – פברואר 2022

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: אלון שלו, ליאת נטוביץ-קושיצקי

סיוע בעריכה: שמואל מרצבך, יאיר רוטשילד

מנהלת מערכת: דניאל גינזבורג-לויטן

מו"ל: עמיעד כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ונילי דביר // סטודיו דוב אברמסון

דפוס: דפוס העיר העתיקה בע"מ

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

39 התם ירח הדבש של יהדות ארה"ב? • אברהם (ראסל) של"ו
תיאוריית הגזע הביקורתית (CRT) וגורמים נוספים מערערים את הקיום היהודי באמריקה

58 הדרך לחירות עוברת בחברה האזרחית • עדי ארבל
תחרות, מעורבות, בחירה ואחריות: על הימין לטפח את ארגוני החברה האזרחית

85 מעבר לטוב המשותף • אסף מלאך
המדינה הציונית אינה יכולה לחתור ל'טוב משותף' רזה. הכירו את הרפובליקניזם הלאומי

115 לקראת תורת משפט שמרנית • מתנאל בראלי
המשפט הישראלי ראוי שיאמץ את אסכולת המשפט ההיסטורית, המעוגנת בתרבות

140 דרך תכלת: תולדותיו של כתב-עת חלוצי • אהרן אריאל לביא
רטרוספקטיבה על כתב-העת השמרני הראשון בישראל, במלאת 25 שנה להקמתו

קלאסיקה עברית

175 דְּבָרֵי הַיָּמִים וְהַבְּלִי הַסְּפֵלֶה • קלונימוס בן קלונימוס
מחברת-מליצה עברית וירטואוזית, היתולית ומוסרנית מהמאה ה"ד

ביקורת

189 מיתוס קם לתחייה • אדם צחי
'אגדת חורבן' של גידי דר הוא פריצת דרך ביומרתו, בדרכי ביצועו וביחסו לעבר

דעות: יואב שורק על האליטה השוקעת והשולטת 5 | צור ארליך על שבירת הגוש המסורתי-לאומי 8
אברום תומר על הכשל במסרי מערכת החינוך 12 | אלעד מלכא על הרפורמה בחקלאות 17
בנימין לשקאר על המועמד לנשיאות צרפת אריק זמור 20 | ושוקי פרידמן על האתגרים נוכח אמריקה
החדשה 23 | שיחה עולמית 30

קריאה ראשונה 199 | קריאה שנייה על 'מגלן' של שטפן צווייג 211 | זמנים מודרניים 217



יואב שורק

המקרה המוזר של שליטת אליטה שוקעת

במקום להציע מודל של אחדות, ממשלת רק-לא-ביבי מתגלה כניסיון חלול להציל את השמאל הציוני

למודרנה וליומרותיה לתיקון עולם. בני החבורה הזאת, אשכנזים וחילונים ברובם המכריע, הובילו את הפיקוד בצה"ל, את הפקידות הבכירה, את המערכת הפוליטית, והיו קובעי הטעם בחברה הישראלית הצעירה.

אך כבר כמה עשורים שמדברים על "חילופי אליטות". על שקיעתה של האליטה הישנה ועל עלייתם של ציבורים אחרים אל מרכז הבמה היהודית-ישראלית. ביניהם כמונן כל מי שלא היה באליטה הישנה – כמו מזרחיים, מסורתיים, דתיים וחרדים (כאמור, הימין החילוני הקלאסי, נוסח המשפחה

לאורך עשורי הייסוד של המדינה הייתה לחברה הישראלית אליטה לאומית שאי אפשר היה לטעות בה: במוקד עמדו אנשי השמאל הציוני, חוגי ההתיישבות העובדת, עסקני ודוברי תנועת העבודה לגלגוליה השונים – וסביבם מעגל חברתי שלם, ובכלל זה בני-פלוגתא אידיאולוגיים, כמו "המשפחה הלוחמת", שחלק עימם שורה של מאפיינים בתפיסת העולם ובסגנון החיים: מחויבות עמוקה לכלל, להט אידיאולוגי, קידוש הצניעות החומרית, הערכת עמלנות ועשייה 'בשטח', זיקה חזקה להיסטוריה היהודית לצד שייכות מלאה

הלוחמת, היה חלק של האליטה הישנה – גם אם הודר ממנה).

בהמשגות של המחקר הסוציולוגי והפוליטי "חילופי אליטות" הם כותרת פשוטה; במציאות, מדובר בתהליך ארוך, מסובך, ובהכרח גם כואב ופוצע. זהו תהליך כואב, כי לאלה "לקחו את המדינה", הרסו את החלום, ואילו אלה עדיין לא יודעים לנהל אותה כמו שצריך. אין ספק שחלק מהבעיות שהתגלו בממשלות הימין האחרונות נבעו מהמעבר הזה: מסיבות הקשורות בחולשות באליטה החדשה – ומסיבות הנוגעות להתנגדות ולניכור מצד בכירים רבים בעמדות מפתח, אנשי האליטות הישנות, שפעולתם יחד עם המערכת הפוליטית, ולא בצורה לעומתית, חיונית לקידומה של המדינה.

*

כשאני מדבר על אליטה, אני מדבר על שכבה חברתית המצמיחה מתוכה מנהיגים (פוליטיים ותרבותיים) והנושאת דרך אנשיה אתם לאומי. צמיחתה של אליטה כזו זוקקת שילוב בין כלים לאמונה. כלים, כוונות למה שמבדיל את האליטה מהציבור שהיא מובילה: השכלה ורוחב דעת, מיומנויות אישיות גבוהות, הבנה בזירה הציבורית ותודעה עצמית של מנהיגות. אבל מלבד הכלים הללו, כדי להוביל חברה או ציבור, האליטה חייבת להיות חדורה באמונה בצדקת הדרך, בהבנה שהפריקט שהיא מובילה מיטיב לעולם. את האמונה הזאת האליטה חולקת עם הציבור שהיא מנהיגה. במקרה הישראלי, האמונה הזו היא החזון הציוני.

שקיעתה של האליטה הישנה לא נבעה משבירה של הכלים. בניה נותרו עד היום

"טובי בנינו" ו"מלח הארץ". היא נבעה מקריסה של הביטחון בציונות. הרוח הפוסט-לאומית והפוסט-קולוניאלית, שכבשה את האליטות בעולם המערבי, כרסמה בתודעת הצדק של מה שפונה עד אז השמאל הציוני; והעובדה שבינתיים עבר עוד דור של ניתוק מהמסורת היהודית הקשתה על בלימת הכרסום הזה. השמאל הציוני נקלע לעמדה קשה: הוא קרוע בין התמיכה האינטואיטיבית והקיומית שלו בציונות, שעליה מסרו הוא ואבותיו את נפשם, לבין תפיסות היסוד הערכיות והמוסריות שהוא אימץ בהדרגה, אשר התקשו להצדיק את הפרויקט הציוני. אפשר לקרוא לזה דיסוננס קוגניטיבי, אפשר גם לראות בזה מורכבות מבורכת – אבל בסופו של דבר, עם עמדה כזאת אי אפשר להוביל בבטחה חברה לאומית המתמודדת עם שלל איומים מבפנים ומבחוץ. האליטה הישנה שוקעת, כי היא לא יכולה להציע לחברה את החוסן הדרוש לה, ואפילו אינה יכולה לשכנע את טובי בניה למסירות הנדרשת מאליטה משרתת.

ממילא, האליטה הצומחת באה מהמרחב האמוני, המסורתי והלאומי. אלא שכדי להצמיח אליטה נדרשים כאמור גם הכלים, כלים שאינם מוצעים ללומד ברשתות החינוך החרדיות ורחוקים מהאתוס של החברה המסורתית-מזרחית. רוב המרחב הזה אינו מבקש לטפח אליטות (למעט אליטות למדניות של תורה), ומעדיף חינוך שאינו יומרני. אין זה פלא, אפוא, שהאליטה החדשה צמחה בעיקר בחברה הציונית-דתית, חברה מודרנית באופייה שהעריכה את הכלים של האליטה הישנה וחלקה איתה ערכים רבים. לא מדובר כמובן רק



מובילי המהלך, ייתכן שהפנטזיה הייתה על ריכוך המעבר והנאה מהיתרונות של שני הכוחות. בפועל – והשאלה "מי אשם" בכך פחות חשובה כאן – הקול הדומיננטי בממשלה הוא הקול של לפיד, גנץ והורוביץ, המייצגים את האליטות הישנות, כלומר את השמאל הציוני והפוסט-ציוני גם יחד. גם אם חלקם אנשי מרכז בהגדרה, במציאות – כשממשאל להם ניצב מנצור עבאס – הם מביאים לממשלה את הרעב של חוגי השמאל, שהמתינו לשוב לשלטון שנים רבות, ומשתדלים להספיק כמה שיותר במהלך קדנציית שירת-הברבור הזו.

*

מי שמכיר את עולם המכירות המעורבות, העסוקות בטיפוח מנהיגות צעירה, והבנויות לכאורה על שיתוף פעולה בין אנשי תנועת העבודה לאנשי הציונות הדתית, יודע שהמציאות שהתפתחה בה בפועל מעט שונה: מי שמקימים לתחייה טקסטים נשכחים של ברל, אחד העם או גורדון, ומעמידים אותם מול קטעים של הרב קוק, של תלמוד ושל אגדה, הם מורים שבאים ברובם ממרחב הרצף הדתי. הם, ולא הדור הצעיר של ההתיישבות העובדת, המסירים את האבק מ"ערכי תנועת העבודה" ומשתדלים שיהיו חומר רלוונטי לשיח הישראלי והמנהיגותי של ימינו.

אני מספר זאת כאן כי דבר דומה מתרחש, באופן סמלי אולי, בממשלה הנוכחית. גם כאן, מי שמאפשרים לשמאל הציוני להמשיך ולהתקיים הם אנשי האליטה החדשה. בכירים ממעגלי הציונות הדתית והימין המסורתי מעניקים את חבל ההצלה, את ההנשמה המלאכותית, לממשלה שבבסיסה אותה אליטה ישנה. אליטה

באנשי הציונות הדתית הקלאסית: בקרב האליטה החדשה יש רבים שאינם דתיים – והלא-מגזריים אף בולטים בה במיוחד – אך גם הם חלק מהמעגל: לא ניתן להתעלם מהדומיננטיות של הרצף הדתי באליטה החדשה, וגם לא מההתבססות שלה על תפיסות יסוד הרווחות כיום בעיקר בחינוך הדתי ובחברה הדתית.

*

השקיעה של השמאל הציוני כאליטה מובילה היא תהליך היסטורי ארוך טווח ובלתי-הפיך. עם כל הכבוד וההערכה לאחרוני המוהיקנים של השמאל הציוני, המבקשים לאחוז בשאריות אותה רוח שהביאה כל כך הרבה ברכה לארץ הזאת, גם הם מבינים שבטווח הארוך אין לעמדה הזו אפשרות אמיתית לשוב ולהוביל, אלא אם תערוך שידוד ערכים מעמיק.

ממילא, השבתו של השמאל אל הגה השלטון, כשותף מרכזי ובמידה רבה מוביל, אינה אלא חזיון-תעתועים קצר-טווח. עתידה של החברה הישראלית תלוי לא בשמאל אלא בימין, לא באליטה השוקעת אלא בזאת הצומחת: אם האחרונה תצליח להתפתח בצורה טובה ועמוקה, להרחיב את תפיסת עולמה ולאמץ מן הטוב שבמקומות אחרים, להתבגר פוליטית ולטפח מידות טובות של מנהיגות, היא תביא עמה ברכה גדולה. אם לא, ניוותר במשבר מנהיגות מסוכן.

תיאורטית, הממשלה הזאת הייתה יכולה להיות פיוס בין האליטה הישנה לחדשה; פעולה משותפת כדי להחזיר משילות ושפיות למערכת הפוליטית בישראל, שסבלה מסחרור מסוכן ושהתקבעה בדפוסי שלטון שנוקקו לרענון. בעיני רוחם של

שבעצמה נעדרת את החוסן הפנימי והאמונה הנדרשים כדי לקיים כאן, לנוכח כל האיומים הרעיוניים והבינלאומיים, מדינת לאום יהודית משגשגת. מי שאינו יודע להבחין בין אויב לאוהב, מי שאינו יודע להגן רעיונית על הלאומיות והפרטיקולריות, מי שחלומות ה"דמיון" שלו גוברים על חלומות ה"תקווה", אינו יכול להוביל את הפרויקט הציוני, ואינו יכול להעניק לו חוסן. העדר החוסן הזה משתקף במעשים ובמחדלים,

בהחלטות ובתוכניות של הממשלה הזו – והוא מסכן את עתיד כולנו.

האם יש אלטרנטיבה? זו כבר שאלה מסובכת הרבה יותר. כך או אחרת, היא נמצאת בראש ובראשונה במגרש של האליטה החדשה, זו שבקואליציה וזו שבאופוזיציה; אליטה שעדיין אינה מבינה דיה את כובד האחריות המוטל עליה.

צור ארליך

הברית השבורה

הרדיפה המשפטית אחר נתניהו חוללה נזק עקיף כבד: פירוקו של גוש מסורתי-לאומי-שמרני מתון שהתהווה במרכז החברה הישראלית

נטולות הסבירות, נטולות המידתיות, וככל הנראה גם נטולות החוקיות, שנקטה המשטרה לשם צידוק התיק, כגון סחיטת עד המדינה ניר חפץ באיומים ובמניעת טיפול רפואי.

וכששואל המתבונן את עצמו לשם מה כל זה, התשובה ניבטת אליו מהמציאות הפוליטית: אמרו לו לך, ובסוף הוא הלך. נתניהו איננו עוד ראש הממשלה. האישומים והמשפט התישו את הפריפריה הרכה של תומכיו, שמבחירות לבחירות גדל בקרבם שיעור ההימנעות. ובעיקר ניתקו מנתניהו פוליטיקאים שזלגו, עם מפלגותיהם הוותיקות או אלו שנוצרו אד-הוק, לעבר הגוש האחר. אלמלא הוחרד בציבור בהתמדה, יום אחר יום וחודש אחר חודש, הדלפה אחר הדלפה וכותרת אחר כותרת,

מי שענינו לא היו בראשו לאורך שנות חקירות הסרק והפרשיות הקיקיוניות, ואשר האמין שאמות מידה מוחלטות של צדק ומלחמה בשחיתות הן נר לרגליהם של גורמי אכיפת החוק הטווים את קוריהם סביב ראש הממשלה דאז בנימין נתניהו – באו ימי המשפט ופקחו את עיניו. סיפור הבלהות על שוחד בהטבות השוות מיליארדים תמורת רתימת אתר 'וואלה' לצורכי הזוג נתניהו מתכוון לנגד עינינו לכדי ניסיון כושל עד מעורר רחמים של התביעה להוכיח "היענות חריגה", המתגלה כבלתי-חריגה כלל. הציבור נחשף לאיטו למשאבי כוח האדם והכספים העצומים שמדינת ישראל מקצה לניהול משפט ראווה עתיר עדים כדי להרשיע מדינאי בכיר באישומים שהומצאו לכבודו. הוא לומד מן העדויות במשפט על הדרכים



ובינלאומי, אומנם לא בלי פגמים קשים, שלא קהתה עינו ולא נס לחו. החמצנו את המשכו של תהליך היסטורי שהוא החשוב בתולדותיה המדיניות של ישראל והשלכותיו כבירות: תהליך הניתוק בין הסוגייה הפלסטינית לבין אפשרות השלום החם עם מדינות ערב. החמצות גדולות אלו שגרם סילוק נתניהו הן גם פרי גורמים נוספים, ובייחוד הפסדו של דונלד טראמפ בארצות הברית ונזקי מגפת הקורונה. אבל החמצנו, לפחות לעת עתה, דבר גדול נוסף, אך ורק בגלל רדיפת נתניהו: החמצנו את הבשלתו של גוש שמרני-לאומי-מסורתי גדול במרכזה ובימינה של המפה החברתית בישראל, גוש הנושא על גופו את המשך החיבור החיוני בין לאומיות, יהדות ומודרניות.

תכף נדבר עליו. אך לשם כך, קודם, מילה על אב הנזיקין השני, הביקוע. רדיפת נתניהו לא ביקעה מייד את החברה הישראלית, שכן בשלב הראשון המחלוקת סביבה כמעט לא חצתה את קו ההפרדה הישן בין המחנה הלאומי למחנה השמאל. אך התהליך שהוזכר לעיל, זליגת גורמי ימין אל מחנה מתנגדי נתניהו, וחבירתם הפוליטית מתוך כך למחנה השמאל, חולל עם הזמן קו שסע חדש. הישראלים החלו להתחלק בין אנשי ביבי לאנשי רק לא ביבי, וקו השסע הזה החל חותך בתוככי הימין עצמו. תחילה בקווקו קל, אך מעת שהוקמה הממשלה – זהו חתך חד ומדמם.

לגודל התימהון ולמרבה הכאב, דומה שהמחלוקות העקרוניות, הערכיות, הרצויות בחברה דמוקרטית ואופייניות לאומה דעתנית, אותן מחלוקות ידועות בין ימין לשמאל, כופפות עתה את גבן תחת השוט הרוצח של המחלוקת חסרת השחר שגרמה

המסר שנתניהו מושחת ושאינן הוא יכול למלא את תפקידו, לא היו חסרים לו אותם רבבות בודדות של קולות שהיו נותנים רוב לקואליציה שלו גם בבחירות הרביעיות. הקשר המשפטי השיג את שלו. השאלה הבאה היא כמה זה עלה לנו.

כאן כמובן חלוקים הטעמים בין אוהדי ממשלת בנט-לפיד, שימנו את שבחיה, לבין מתנגדיה. אך המחיר ששילמנו בדרך להקמתה הוא בגדר עובדה. תיקי נתניהו עלו למדינת ישראל, כידוע, בשנתיים נטולות ממשל יציב ותקציב. אפשר להאשים בכך גם את נתניהו עצמו, בעקשנותו לדבוק בתפקידו ואף לסכל את הרוטציה עם בני גנץ ולהמשיך לעמוד בראש הליכוד. במונחים המקובלים היום, האשמה זו היא מקרה מובהק של האשמת הקורבן; אך מי אמר שלקורבנות אין אשמה תורמת. תיקי נתניהו עלו לישראל גם בסחרחרת חברתית שבה, בעיצומה של מגפה, התנהלו הפגנות שנאה משולחות רסן ומסכה. הקיטוב הפוליטי בחברה הישראלית הוא כנראה בעיקרו תופעה של קצף על פני המים, הקצף שיוצא מפי קבוצות לא גדולות בהכרח שהפכו בחלקן לכתות ולמועדוני משטמה. אך הקצף הוא הנראה לעין והיוצר אווירה.

לצד מחירים אלה, יש עוד שני אבות-נזיקין של נזקים היקפיים שגרמה הרדיפה המשפטית אחר נתניהו. שניהם מדוברים למדי, אך אזור החפיפה ביניהם מדובר פחות – ובו נדבר כאן. תחילה, מילה על שני אבות-נזיקין אלו. האחד הוא ההחמצות. השני – הביקוע.

*

החמצנו, ראשית, מנהיג בסדר גודל היסטורי

שנאת נתניהו. בשמאל ובמה שמכונה מרכז הדבר לא פגע כלל. המתרס אינו חוצה אותו. אך מבשרו של המחנה הלאומי נחתכו תחת השוט הזה פיסות פיסות אברים מן החי.

בין שני צידי הבקע התוך-ימני, יש צד אחד גדול ופגוע ונבגד על פי תחושתו, הצד ה"ביביסטי". דומה שלא רק חדי העין מבין הקוראים הבחינו כי אהדתו העקרונית של כותב שורות אלו נתונה לצד זה. ובכל זאת, אולי בצדק אך ספק אם בחוכמה, גורמים בולטים במחנה הזה הם השוקדים העיקריים עתה על חידוד קו הבקע שבתוך הימין. הפרקטיקות הננקטות עתה במחנה זה לצורכי סימון שותפים ואויבים, פרקטיקות של סימון והרחקה של חשודים בפקפוק בטוהר האמונה, מזכירות פלגים ציונים-סוציאליסטיים בימיהם הרעים. אם להרחיק מעט את עדותנו – עיתון מקור ראשון, ואפילו עיתון ישראל היום, כבר מסומנים כ"בניסטים" ו"שמאלניים" – מפני שרק 90 אחוז מהעמדות המובעות בהם, ולא 100, הן של מתנגדי בנט, ומפני שמרואיינים בהם גורמי ממשלה.

בייחוד שוקדים גורמים מסוימים במחנה ה"ביביסטי" על הטבעת אות קין שמאלני במצחה של הציונות הדתית (לא המפלגה אלא הציבור) כולה, ואף, באורח ציני במיוחד, בציבור מתיישבי יו"ש, רק משום שמיעוט גדול מדי בתוכם הצביע לימינה. וכך, דווקא כאשר התרקם והלך עמוד השדרה החדש של החברה הישראלית, עמוד השדרה השמרני-מסורתי-לאומי, אירע הביקוע – ושבר את הגב. על ההחמצה הזאת של שעת כושר היסטורית, שיכלה להיות שעתה היפה של הישראליות, נצטער עוד שנים רבות.

*

התהליך שנקטע הוא תהליך שהבשיל ותסס בעשור או שניים האחרונים. כמה וכמה פנים היו לו, ועדיין ישנם. האחד, התחזקות ההכרה הדתית והלאומית בציבור היהודי לגווניו, ובכלל זה הנהירה אל ארון הספרים היהודי וחלחול האמונה והסמלים הדתיים אל הזרם המרכזי של התרבות. פן אחר, בתוך הציבור הדתי, הוא התחזקות ההכרה במציאות ההיסטורית הנוכחית, מציאות של גאולה, קיבוץ גלויות, וקיומה של יהדות חילונית – וההכרה בכך שלמציאות זו צריכות להיות השלכות על ההלכה, ובפרט על הלכות הציבור ועל סוגיות כגון גיור או יצירת אמנות חברתיות של פשרה והרמוניה (כגון אמנת גביון-מדן). פן שלישי הוא התמוססות הבינאריות הדתית-חילונית והיווצרות "הספקטרום", המנעד הרציף והמגוון שבין-לבין ושל גם-וגם. על הספקטרום הזה התיישבו למשל הדתל"שים, כחולייה נבדלת מהחילונים, המשמרת בדרכיה החלקיות את מורשתה הדתית מהבית. עוד פן חשוב בתהליך זה הוא התבססותה של השמרנות הפוליטית בישראל, כאוהל שתחתיו יכולים לחסות כל בעלי הזיקה החיובית ללאומיות ולדת. ולבסוף, פן טרי מכולם, התפתחותה של הגאווה בזהות המסורתית, ובפרט המסורתית-מזרחית; אולי זהו תהליך בעל אופי יוזם מדי, שלא הכה שורשים בשכבות נרחבות, אך הצלחתו התדמיתית מנבאת לו התבססות. המסורתי החדש אינו חרדי-בלב וחילוני-במעשה ודתי-בטקסים, אלא בעל סדר-יום משלו, סדר-יום של יהדות חיה, מתונה ומכילה.

גוש זה, המתפרס על המנעד שמהדתי-



בדלנותה בת הגולה. אם להתנסח בהכללה גסה: המסורתיות, "הבייסטים", החשים נבגדים בידי הציונות הדתית, "דילגו" עליה ברצף הרעיוני, וחברו אל החרדים בסוגיות הדת-ומדינה ובתפיסתם הדתית העקרונית. ההתבטלות בפני האורתודוקסיה בגילוייה הנוקשים ביותר אינה חידוש בעולם ה"מסורתי", אך תמיד היו לה איוונים. עתה מגמה זו השתררה על המחנה, ובלמה את רנסנס המסורתיות בעלת התוכן העצמי והשליחות הממתנת.

אנשים התומכים בהפרטת מערכת הכשרות, למשל, או בגיור ידידותי בידי רבני ערים, או ברענון כלשהו של שירותי הדת בישראל, לא יכלו למצוא את מקומם בהפגנות הימין נגד הממשלה. בהפגנות אלו כיכבו סיסמאות נגד תיקונו של שר הדתות מתן כהנא, נגד "רפורמה" כביכול, סיסמאות והכרזות בדבר מלחמתה-כביכול של ממשלת בנט ביהדות. הגישה החרדית הבדלנית התקבלה על כרעיה ועל קרבה.

במקום ברית רחבה וחזקה, ברית הנהגה לאומית, על פני כל הרצף הדתי-מסורתי-שמרני, קיבלנו מערכת בריתות מקוטבת. בצד אחד חרדים ומסורתיים, תוך דילוג על האורתודוקסיה המודרנית הנמצאת בין החרדיות למסורתיות – ואילו במחנה האחר מוכנסים בכפיפה אחת ליברלים דתיים עם פרוגרסיבים חילונים. מערכת של התנגשות, במקום מערכת של מפגש והסכמות. הנוק הזה רשום על שמם של טופלי התיקים לנתניהו – ועל שמם של אלו מאוהבי נתניהו שנפלו במלכותם.

לאומי, דרך הדתי המודרני, המסורתי והדתל"שי ואינסוף התחנות האחרות שעל הספקטרום, ועד לחילוני הלאומי, הוא כיום לב החברה הישראלית. בכמות ואיכות, באלקטורט ובאליטה. זהו ציבור ציוני המחובר לשורשיו היהודיים המסורתיים ורואה בהם מוקד קיומו, כפרטים וכחברה וכמדינה. ציבור הרואה באהדה את הישגיה של הליברליות, אך משקיף בחרדה על הגזמותיה של הפרוגרסיביות. ציבור המקבל, גם אם לא על עצמו, את קיומו של מוסר שמעבר למוסר ההוגנות: מוסר של קדושה ומוסר של השתייכות. ציבור הזוכר כי חובותיו של האדם קודמות לזכויותיו. ציבור המבקש שיהדותו תכיל יותר ותדיר פחות.

פטיש משפטי הסרק נגד נתניהו היכה בגוש הזה בעודו חם, בעודו מתחשל. היכה ולא חמל, היכה ושבר. הרצף נשבר לחוליות, ואלו חברו לגושים שסביבו – ולא תמיד על פי קרבתן הטבעית להם.

ממשלת בנט-לפיד נטלה חולייה מלב הגוש השמרני-לאומי-מסורתי, החולייה הדתית-ליברלית – והדביקה אותה אל הגוש שמשמאל: הגוש הליברלי-פרוגרסיבי. אומנם, הדבר נכון יותר בדימוי מאשר במציאות, ובעיניים "בייסטיות" יותר מאשר בשטח, שהרי רוב הציבור הדתי-ליברלי אינו נוהג בהכרח אחר הממשלה. אך עדיין, הדימוי חזק והמציאות הפוליטית עושה את שלה.

מנגד, החולייה המסורתית הגדולה, וגם נתח נכבד מהחולייה החילונית-לאומית, חברה לגוש חיצוני שמהעבר האחר: הגוש הריאקציוני, הפונדמנטליסטי, סרבן-הגאולה, המבקש להעמיד את היהדות על

אברום תומך

פוסט-ציונות ופוסט-מציאות

מ"ערכים ציוניים ויהודיים" ל"זהות ישראלית במרחב משותף",
ומ"מציאות" ל"למידה מצמיחה": האבולוציה המזורזת במסמכי
החזון של משרד החינוך בעשור החולף

ואם כן נראה שמטרה זו מקבלת מעמד של ראשונה בין שוות. העובדה שלצד "ציוניים" נכתב גם "יהודיים" הוסיפה למטרה נדבך מסורתי.

מסמך המטרות הראשון של הרב שי פירון כשר חינוך הועתק מזה של סער, אך בשנה שלאחר מכן, לקראת תשע"ה, רפורמת "למידה משמעותית" עשתה חריש עמוק ולא השאירה מהמטרות הקודמות כל זכר. המטרה הראשונה במסמך מתנ"ה (מארו תכנון, ניהול והיערכות) לשנה זו נוסחה כך: "קידום למידה משמעותית שתוביל להישגים לימודיים, למימוש עצמי ולמציאות". לא רק במטרה זו אלא גם בשאר המטרות לא נותר זכר לערכים ציוניים או יהודיים. פירון, כאחד המייצגים הבולטים גם כיום של תפיסת "הטוב המשותף" (שאולי נכון לכנות "הטוב המטושטש"), בחר להרחיק כל מושג פריטיקולרי מהחזון החינוכי.

השר הבא (אם להתעלם מחצי שנה שבה ראש הממשלה דאז נתניהו החזיק בתיק החינוך) היה ראש הממשלה דהיום נפתלי בנט. הוא אומנם החזיר את הציונות למטרות החינוך, אך כבר לא למקום הראשון – אולי משום שהמשרד המשיך ליישם את רפורמת "למידה משמעותית". אם כן, במסמך המתנ"ה לשנת תשע"ז המטרה הראשונה מתקופת פירון נשארה, אך לאחריה נוספה המטרה הבאה: "חיזוק החינוך לערכים

מדי שנה מפרסם משרד החינוך לקראת פתיחת שנת הלימודים מסמך "אבני דרך" ובראשו מטרות משרד החינוך לשנה זו. נדיר לראות דיון ציבורי מתעורר בעקבות פרסום המסמך, אולי משום שאיש אינו מאמין ביכולתו של משרד החינוך להגשים את מטרותיו – ואם כן, לשם מה לטרוח ולדון. עם זאת, חשוב לעיין במטרות-העל של משרד החינוך ולדון בהן, לאו דווקא כדי לדעת מה עשוי להתרחש בשדה החינוך, אלא כדי להבין מהן המגמות שכבר היכו שורשים בשיח החינוכי הרחב, אילו רוחות נושבות סביב משרד החינוך, ומהן האופנות החינוכיות שמטרות אלו משקפות.

עיון בהתפתחות מטרות משרד החינוך בעשור האחרון מגלה שתי מגמות מדאיגות: נסיגה ממציאות ונסיגה מציונות. נדמה כי שורש אחד לשתי הנסיגות – העלאת ערך השוויון הערכי והחומרי אל ראש סולם הערכים על חשבון השתיים הנ"ל.

נסיגה בציונות

נתחיל בציונות. בשנים 2009–2012, שנות כהונתו של גדעון סער, המטרה הראשונה של משרד החינוך הוגדרה בידי המשרד באתרו כך: "מערכת החינוך תחזק את החינוך לערכים ציוניים, יהודיים, דמוקרטיים, וחברתיים". לכאורה אין סדר חשיבות למטרות החינוך, אך תמיד תהיה משמעות להצבת מטרה במקום הראשון,



לה. עיון ביעדי המשנה של מטרה זו מגלה כי לדעת כותבי המסמך הפסקה הראשונה של מגילת העצמאות – זו המזכירה את "דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית" של העם היהודי, ו"נכסי תרבות לאומיים וכללי-אנושיים" שהוא יצר והנחיל לעולם – תפלה, שהרי אין לה כל זכר.

תחת כהונתו הקצרה של הרב רפי פרץ לא התרחש כל שינוי במטרות המשרד. אבואב הוותיק שלט אז במערכת באופן אבסולוטי. תחת השר יואב גלנט והמנכ"ל עמית אדרי בתשפ"א המטרות השתנו לא מעט, אך עדיין לא נמצא מקום לציונות, לא במטרות ולא ביעדים.

והנה הגענו לשנה הנוכחית – שנת תשפ"ב – ולמסמך המטרות הראשון של יפעת שאשא-ביטון כשרת חינוך. הלמידה המשמעותית במטרה הראשונה נוסחה מחדש כ"למידה מצמיחה", עניין של טרמינולוגיה, אך לאחריה נוספה עוד מטרה מאותה משפחה: "חיזוק החוסן ותחושת השייכות באמצעות למידה רגשית וחברתית SEL". המטרה השלישית, הנוגעת לפן הקולקטיבי, נוסחה הפעם כך: "פיתוח זהות ישראלית בתוך מרחב החיים המשותף במדינת ישראל". יעדי המשנה המפרטים מטרה זו פרוסים על עמוד שלם, אך אין בהם זכר לא לציונות ולא ליהדות. הזהות הישראלית נצבעה שם לחלוטין בצבעי הטוב המשותף המטושטש, כולל היעד המרכזי והמעט מגוחך: "פיתוח הזהות העצמית וערכי מורשת ייחודיים". הרי "זהות" היא אף פעם לא "עצמית" אלא נתונה בתוך הקשר קבוצתי, קהילתי או לאומי, ו"ערכי מורשת ייחודיים" – ייחודיים למי? באיזה הקשר? ניתן להעתיק את היעדים הללו לכל

יהודיים, ציוניים ודמוקרטיים ולערכי מורשת ייחודיים ברוח מגילת העצמאות". אומנם, עיון ביעדי המשנה המפרטים מטרה זו מגלה כי היא רוקנה מכל תוכן יהודי וציוני אמיתי. היעדים מלאים בביטויים כמו "מרחב חיים משותף", "מעורבות אישית וחברתית", "קידום סובלנות והכלת האחר", "תפיסה הוליסטית ורצף חינוכי" וכן הלאה – כולם ערכים חשובים, אך הקשר הישיר בינם לבין ערכים יהודיים וציוניים קלוש. זה מזכיר את ההגדרה של אהרן ברק למדינה יהודית ודמוקרטית, כשגם את המונח "יהודית" טען אך ורק בערכים דמוקרטיים. קצת מביך לגלות שאותם יעדי-משנה של תשע"ז הועתקו כמעט מילה במילה מהמסמך המהפכני של פירון בתשע"ה, אך שם הם שכנו תחת הכותרת של מטרה אחרת: "חיזוק החינוך למצוינות ערכית ואזרחית". במילים אחרות, רק כותרת-העל, העטיפה, השתנתה מעט לטובת הנראות הציבורית אך התוכן נותר כשהיה.

התחנה הבאה שלנו היא תשע"ט, עדיין בתקופת כהונתו של בנט. המטרה הראשונה כבר שוריינה באופן קבוע ללמידה המשמעותית, אך המטרה השנייה הרלוונטית לענייננו עברה דיאטה רצינית: "חינוך לערכים ברוח מגילת העצמאות". זה מזכיר את הבדיחה על הרש"ה שביקש מאימו לאכול את הדג השלם שהכינה, אך היא חתכה את הראש ואת הזנב חיברה אותם והגישה לו. מה שעשו בנט ושמואל אבואב, המנכ"ל הדומיננטי, לנוסח המטרה דומה למדי למעשה אימו של הלץ ההוא. הרי מה מאפיין את רוח מגילת העצמאות? בעיקר שכל אחד יכול לבחור איזו פסקה במגילה היא העיקר ואלו פסקאות טפלות

מדינה אחרת מבלי לשנות מילה אחת, שהרי אפילו מגילת העצמאות כבר לא מוזכרת.

אין ספק כי טביעות אצבעותיו של נאום השבטים של ריבלין ניכרות בכל פינה, כולל בשדה החינוך (דנתי בנאום זה ובהשלכותיו בהרחבה במאמרי "לא שבטים ולא יער" בגיליון מס' 3 של כתב עת זה). נציין בקצרה כי על פי חזון הנשיא לשעבר הציונות אינה יכולה עוד לשמש מדורת השבט, בשל המגמות הדמוגרפיות, ובמקומה עולה מעמדו של "הטוב המשותף" המרומם. זהות אזרחית אוניברסלית שאין בה תוכן. הכרות עם המסורת היהודית, גם אם מזווית חילונית, לא מעניינת כבר אף אחד בצמרת משרד החינוך; הנפת דגל השליחות הציונית, הכרת כתביהם ופועלם של האבות המייסדים וההיסטוריה הציונית – כולם נדחקים לקרן זוית; לכל מה שבן-גוריון כלל פעם תחת הכותרת "ייעוד וייחוד" כבר אין שום זכר במטרות החינוך של ימינו, אלא אם מדובר בייעוד וייחוד על מצע אישי – שכל אחד יקבע לעצמו את ייחודו, ייעודו ומורשתו. כולם פתיתי שלג ייחודיים שרק צריכים תמיכה רגשית וחוסן אישי כדי להצליח.

נסיה ממציאות

הקשר בין המונחים ציונות ומציאות איננו רק פונטי. בהגדה של פסח אנו דורשים מדי שנה את הפסוק מפרשת הביכורים בספר דברים: "וְעֵינֶיךָ וְאֶמְרֶתְךָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ: אֲרָמִי אֲבִד אָבִי וַיִּרְדַּם מִצְרִימָה וַיִּגְרֶם שָׁם בְּמִתֵּי מֶעַט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרֹב". חז"ל דרשו כל חלק בפסוק, ואת החלק "וַיְהִי שָׁם לְגוֹי" דרשו כך: "מלמד שהיו ישראל מצוינים שם". דומני כי זהו האזכור הראשון של המונח 'מצוין' במקורותינו, אך

משמעותו שונה מעט מזו המוכרת כיום: מצוין מובנו מובחן ומובדל. הכוונה בדרשה לא הייתה שילדי ישראל השיגו ציונים טובים במערכת החינוך המצרית, אלא "שהיה מלבושם ומאכלם ולשונם משונים מן המצריים. מסומנין היו וידועין שהם גוי לבדם חלוק מן המצריים". כבר במצרים, הסוד שלנו היה הקשר שבין שימור ייחודנו לבין רצוננו להתבלט ולהיות טובים יותר בכל תחום. ציונות ומציאות – שני צדדים של אותו מטבע.

נתחיל שוב ממטרות משרד החינוך ב-2009. המטרה השנייה, לאחר זו שעסקה בערכים הציוניים, הייתה: "מערכת החינוך תחתור לקידום המציאות, לשיפור בהישגים ובאיכות החינוכית ולצמצום הפערים החברתיים". נשמע טריוויאלי: הרי יש פה גם מציאות וגם צמצום פערים כדי שהמטרה לא תישמע אליטיסטית מדי. במסמך מתנ"ה של תשע"ה (2015), זה ששמט את הציונות לראשונה, נותר דווקא מקום לקידום המציאות, ואפילו במטרה הראשונה (לאחר שזו עם הערכים הציוניים נמחקה) אבל בין השורות כבר ניתן לחוש בשינוי קל גם בגזרה זו: "קידום למידה משמעותית שתוביל להישגים לימודיים, למימוש עצמי ולמציאות". המטרה עודנה כוללת מציאות והישגים לימודיים, רק אופן המימוש משתנה. פירון ניסה לצמצם את המדידות החיצוניות כגון מבחני מיצ"ב ובגרורות, הפחית בחשיבות הענקת ידע לתלמידים, והעלה על חשבונם מדידות פנימיות וקידום מיומנויות. המציאות הוזכרה גם במטרה נוספת, "חיזוק החינוך למציאות ערכית ואזרחית", שערערה על הקישור הבלעדי שהיה עד אז בין מציאות לבין הישגים לימודיים בולטים. שינוי זה התבטא לדוגמה



ציוני פיו"ה המשווים בין מדינות, או נתונים הישגיים הרלוונטיים לקבלה לאקדמיה כגון שיעור מקבלי תעודת בגרות, ובפרט במקצועות המזוהים עם השתלבות עתידית בהייטק, זוכים ליחס חם. אינני טוען כאן למגמה גורפת וחד-משמעית נגד ציונות או מצוינות, אלא למגמה זוחלת ובאופן חלקי לפחות גם לא מודעת המחלחלת אט אט אל השטח.

אם כן, גם בימי בנט מטרות המשרד ביטאו את המשך הכרסום. במסמך המתנ"ה של תשע"ט, האחרון שיצא תחת ידו, המצוינות וההישגיות כלל לא מוזכרות: "קידום למידה משמעותית ואיכותית: ידע, מיומנויות וערכים" – כך נוסחה אז המטרה הראשונה של משרד החינוך. המהפך הרעיוני הושלם תחת כהונתו, גם אם לא היה מודע לכך. ביעדי המשנה המצוינות וההישגיות דווקא קיימות, אך גם שם המצוינות הוכנסה לביטוי: "תרבות של מצוינות", הקשר המנטרל את המשמעות המקובלת שלה. לא בכדי המדדים הראשונים שבעזרתם רצה המשרד למדוד את הצלחת קידומה של 'תרבות של מצוינות' הם המדדים הסובייקטיביים: דיווחי תלמידים על עידוד המוטיבציה שלהם ללמוד, על שימוש באסטרטגיות למידה עצמית, על שימוש בפרקטיקות הוראה, למידה והערכה איכותיות, וכן הלאה. רק לאחר מכן מוזכר גם שיעור התלמידים הממוקמים ברבעון הגבוה בתוצאות מיצ"ב ובבגרויות – המדד הפשוט ביותר למדידת הצטיינות לימודית.

גם בתחום זה התרחשה תחת יפעת שאשא-ביטון הידרדרות נוספת. המטרה הראשונה במסמך מתנ"ה שפרסמה אך לפני כמה חודשים מנוסחת כך: "למידה מצמיחה

בכך שלראשונה התנדבות של תלמידים השפיעה על ציוני הבגרות שלהם.

במסמך מתנ"ה תשע"ז, מתחילת כהונתו של בנט, נשארה המטרה הראשונה מתקופתו של פירון כלשונה (ומטרת "מצוינות ערכית אזרחית" נעלמה), אך במסגרת מטרה זו נוסף יעד-משנה שביטא אופנה חדשה בשיח החינוכי בארץ ובעולם: "קידום הישגים לימודיים בדגש על פיתוח תפקודי לומד המותאמים למאה ה-21". אמנם המצוינות וההישגים הלימודיים נשארו בכותרות, אבל בתוכן עצמו ההבנות לגבי מהות ההישגים וההצטיינות בהם התחילו להתערפל. הידע איבד את בכורתו ואת מקומו תפסו היצירתיות, עבודת הצוות והחשיבה הביקורתית כ"תפקודי לומד המותאמים למאה ה-21". את התפקודים האלה קשה עד בלתי אפשרי למדוד ולהשוות – וכך כמובן מתאפשרות הצטיינויות סובייקטיביות יותר.

גם פה המהפכה התקדמה תחת כהונתו של בנט, כראש מפלגה ציונית ומסורתית ואיש הייטק מצליח לשעבר. נדמה כי שתי המגמות שביטאו את "רוח הזמן" היו חזקות יותר מכל מי שבא לנווט את המערכת. אומנם בפועל זכור בנט כמי שפעל להגדיל את מספר לומדי 5 יחידות מתמטיקה, ולזכותו יאמר שגם ניסה להגביר לימודי מורשת ותרבות יהודית במערכת (על אפקט הבומרנג של תוכניות המונחתות מלמעלה נרחיב בהזדמנות אחרת), אך גם שר חינוך הוא פיון במערכת גדולה וחזקה ממנו, שהייתה לפניו ותישאר אחריו, והוא יכול להשפיע בעיקר בקצוות.

כאן המקום לסייג שגם במערכת עצמה יש סנטימנטים שדוחפים לטיפוח מצוינות.

המעניקה ללומדים ערכים, ידע ומיומנויות לשגשוג במציאות משתנה". מצוינות והישגים לימודיים אינם מוזכרים במטרות, והפעם גם לא ביעדי המשנה. ה"שגשוג", מונח הוליסטי ופלאידי יותר, החליף אותם. כל המסמך מלא בביטויים מעורפלים על למידה של העידן החדש הכוללת מיומנויות לא ברורות, גיוון דרכי הלמידה, יציאה מהכיתות ככל הניתן, הדגשת מענים רגשיים וחברתיים על פני אלו הלימודיים, וכן הלאה.

הסכנות ופתרונן

לא בכדי שתי הנסיגות הללו מן הציונות ומן המצוינות מתקדמות עקב בצד אגודל. העלאת הציונות על נס בעבר בישרה כי מערכת החינוך כזרוע של החברה הישראלית רואה עצמה בראש ובראשונה כלי בשירות העם היהודי ומשימותיו הלאומיות, ובראשן חיזוק הזהות הציונית, אהבת הארץ והמורשת היהודית לגווניה. אמת, מטרה זו מוציאה מן הכלל את המיעוט הערבי ואיננה רלוונטית לגביו; הוא זקוק לסט מטרות שונה ולאוטונומיה תרבותית, אך גם להכרה ולהבנה שעליו להשתלב כמיעוט בחברה ציונית. זהו אתגר, אך התעלמות ממנו תגבה מחיר גדול מזה שתגבה התמודדות איתו.

גם להצבת המצוינות (האובייקטיבית, המדידה) כערך מוביל יש מחיר, בדמות הפוטנציאל להרחבת פערים והבלטתם. ועוד, הצבת הצטיינות לימודית כמטרה תובעת מאמץ מצד התלמידים, מאפשרת גם כישלון ויוצרת השוואות הדדיות בין תלמידים, כיתות ובתי-ספר. היא עלולה לגרום לתסכול ולמתחים נפשיים, ולכאורה באטמוספירה חינוכית המדגישה את המטרה של חוסן נפשי ורגשי, ציונים והצטיינויות רק עלולים להפריע.

אתגר זה קיבל ביטוי במסמך שפורסם לאחרונה מטעם לשכת המדען הראשי במשרד החינוך, שפתח בשאלה "אילו אסטרטגיות עשויות לתרום ליישוב המתח בין הערכה וסטנדרטיזציה לבין השאיפה לצמצום פערים לימודיים וחברתיים?" (ד"ר טלי אדרת-גרמן, נוי דלי וד"ר הילה טל, "תשתית ידע מחקרי: הערכה וצמצום פערים – מסמך רקע"). המסמך מעלה אסטרטגיות מדידה והערכה חלופיות, מקומיות ולא אובייקטיביות היכולות לטשטש פערים לימודיים ולהעלימם. 'תיקון' המראה תמיד פשוט יותר מתיקון עמוק של הפערים הלימודיים עצמם. דווקא ההכרה בפערים הלימודיים ושיקופם הם אשר בכוחם להניע תוכניות ופעולות לצמצום הפערים. ואילו טשטושם, מתוך רצון להפחית את הלחצים ולהגביר את החוסן הרגשי, עלול להיות בעוכריהם של התלמידים ושל בתי הספר המתקשים.

שתי המגמות המתוארות כאן מסוכנות לעתיד החברה הישראלית. הראשונה מסוכנת, כי היא משקפת את טשטוש הזהות הציונית והיהודית, זו שהובילה והחזיקה אותנו עד היום, לנוכח האתגרים הרבים מבית ומחוץ. השנייה מסוכנת כי היא משקפת את אוירת הבינוניות והשוויוניות המלאכותית שהשתלטה על כל חלקה טובה בשדה החינוך. גורלה של אומה לשבט או לחדש נתון במידה רבה בידי האליטה שלה – שכבה של יחידי סגולה ובעלי כישרונות ייחודיים שבכוחם להוביל להישגים גדולים, לתרום לחברה מעבר לאדם הממוצע, לנסוך השראה ברבים ולחנך את מצטייני הדור הבא.

השאיפה לצמצם את האי-שוויון בחברה הישראלית אינה צריכה לגרום לנו להתעלם



על חדירת רוח פוסט-ציונית ופוסט-מודרנית לעומק השדרה המרכזית של החברה הישראלית. רק יוזמה חינוכית מהשטח תוכל להניף מחדש את דגלי הציונות והמציאות. משרד החינוך ינסה לחנוק כל יוזמה כזו. אסור לנו לאפשר לו זאת.

מהיות ישראל מדינה יהודית עם זיקה למורשת היהודית והציונית, ואסור שתביא אותנו לקיצוץ כנפיהם של מצטיינים בכל התחומים.

ייתכן שעוד אפשר לתקן. זה לא יהיה קל. התהליך הזוחל במטרות משרד החינוך מעיד

אברום תומר הוא חוקר מדיניות חינוך בפורום קהלת.

אלעד מלכא

הרפורמה תציל את החקלאות

את שומרי קרקעות הספר יש לתגמל – אך לא באמצעות משטר מכסות והגנות המנוון את המשק ויוצר גלי מחסור והאמרת מחירים

חסומה לייבוא כמעט באופן גורף: שורת מכסים, חלקם בגובה מאות אחוזים, וכן שורה ארוכה של תקנים מקומיים, מגינות על החקלאים המקומיים מפני ייבוא פירות, ירקות, ביצים, חלב ועוף.

הרפורמה שמקדמים כעת משרדי החקלאות והאוצר נוגעת לשני ענפים: ביצים וצומח בלבד. ענף הביצים בישראל מתוכנן על ידי הממשלה לכל אורך שרשרת הערך. מדי שנה קובע שר החקלאות כמה ביצים ייוצרו במשק (!). הלולנים עצמם, כמי שמחזיקים ברוב בוועדת המכסות של מועצת הלול, אחראים על חלוקת המכסות הללו ללולנים בשטח. על מנת למנוע האמרת מחירים בתנאים כאלה, המדינה מפקחת על מחיר הביצים. כמובן, לכל הצעדים הללו נלווה מכס המונע ייבוא ביצים לישראל.

כצפוי, פיקוח המחירים משרת את הקרטל יותר מאשר את הצרכנים, וכך מחיר הביצים

בראשית המאה התשע-עשרה פרסם הכלכלן היהודי-בריטי דיוויד ריקרדו את ספרו 'עקרונות הכלכלה המדינית והמיסוי'. בספר הצליח ריקרדו לנסח בבהירות את עקרון היתרון היחסי. לפי העיקרון הזה, אם שתי יחידות כלכליות המייצרות כל אחת את צרכיה לעצמה יתחילו לסחור זו עם זו, יתברר שלכל אחת יתרון יחסי אחר, ושאינן טעם שכל אחת תייצר הכול בעבור עצמה. כלומר: מציאות של מסחר בין שתי יחידות הייצור תבטיח שסך העושר והרווחה בשתי היחידות יעלה. לפי ריקרדו, העיקרון הקובע אינו רק העלות המוחלטת של הייצור, אלא העלות האלטרנטיבית: כאשר אני בוחר לייצר מוצר מסוים, אני עושה זאת במקום לייצר מוצר אחר, שאולי היה מניב לי ערך רב יותר בעלות נמוכה יותר.

חלקים נרחבים מן החקלאות הישראלית מתנהלים בראשית 2022 כאילו ספרו של ריקרדו לא נכתב. החקלאות הישראלית

בישראל הוא מהגבוהים בעולם. לבד מהמחיר הגבוה, היעדר התחרות פוגע באיכות הביצים: לפי דו"ח השירותים הווטרינריים, כ-36% מהלולים בישראל היו נגועים בסלמונלה במהלך 2020. לבסוף, משק מתוכנן הרבה פחות גמיש במקרים של עלייה בביקוש או של ירידת התפוקה של מגדלים מסוימים – כתוצאה משפעת העופות לדוגמה – ולכן תופעות מחסור חוזרות אחת לכמה שנים בענפים המתוכננים.

בענף הצומח אומנם אין תכנון ממשלתי, אבל חסימת ייבוא יש למכביר. חסימה אחת היא המכסים, שכאמור מגיעים לעיתים לכדי מאות אחוזים, וחסימה אחרת היא "תקנות הגנת הצומח". תקנות אלו נועדו במקור למנוע הגעת מזיקים מחו"ל למערכת האקולוגית הישראלית. הן גורמות לאננסים המיובאים לארץ להיות נטולי עלים, ולאבד עקב כך מטרייתם. כך גם באשר לעגבניות מטורקיה. במקרים אחרים, התקנות אוסרות על ייבוא מוצרים מסוגים מסוימים, או מגבילים את הייבוא למדינות מסוימות, לעיתים אף למדינה אחת בלבד. לא פעם, התקנות חדלו להיות תקנות להגנת הצומח והפכו לתקנות להגנת החקלאי. התוצאה היא עלייה של 80 אחוז במחירי הפירות והירקות בעשור האחרון, ובעקבותיה ירידה בשיעור 20 אחוז בצריכת פירות וירקות. התחליפים, כמובן, בריאים פחות.

על פי הרפורמה, המקודמת בימים אלה בממשלה ובכנסת, בענף הביצים יבוטלו מכסות הייצור ויופחתו המכסים בתמורה לפיצוי חד-פעמי. בענף הצומח יופחתו המכסים ויתוקנו תקנות הגנת הצומח. במקביל וכצעד משלים, תעניק המדינה תמיכה ישירה לכל חקלאי, בהתאם לקרקע

שהוא מעבד, ותינתנה הקלות בהעסקת עובדים זרים. הרפורמה גם כוללת סבסוד של מחקר ופיתוח ועידוד השקעות הון בחקלאות.

*

לכל אחד מהענפים אתגרים משלו. ההתנגדות לרפורמה בענף הלול מונהגת בעיקר על ידי מתיישבים מגבול הצפון. במשך שנים ראתה המדינה לנכון, כחלק מחיזוק ההתיישבות במושבי הגבול, להעניק העדפה במכסות ייצור ביצים לתושבים אלה. ואכן, טענה מרכזית של המתנגדים היא שכורתים את פרנסתם, בשעה שהם שומרים על גבולה של ישראל.

אלא שכידוע, לא הלולים שומרים מפני חיזבאללה לאורך גבול הצפון, אלא עצם הנוכחות ההתיישבותית. את עידוד ההתיישבות בגבול הצפון אין צורך להתנות בייצור ביצים, או בשימור משק מתוכנן ומיושן. מייצר הביצים באביבים אינו תורם לביטחון יותר או פחות משכניו – בעלת הצימר, המורה, או בעל הנגרייה. במקום לסבסד ענפים לא תחרותיים, מוטב לה למדינה להעניק מענקי תושבות לכל שומרי הגבול – כפי שאכן הוכנס לתקציב המדינה החדש. מי אם לא התושבים ידעו להשתמש באופן הנכון ביותר במענקים אלה, ולמצוא את התעסוקה הרווחית והמשתלמת עבורם.

הטענה השנייה של מתנגדי הרפורמה, שתחזור גם בענפי הצומח, היא שייצור מקומי נדרש כדי להבטיח ביטחון תזונתי, רוצה לומר זמינות של ביצי מאכל, לאזרחי ישראל גם בעיתות חירום.

אלא שהמציאות מלמדת את ההפך: בשנתיים האחרונות ידענו מחסור בחלב, בביצים ובחמאה, ובקיץ האחרון שרר מחסור בפירות



להניח שנראה עוד ועוד חקלאים עוברים לגדל גידולים מוטי ייצוא. בננות, אננס ואוכמניות, לעומת זאת, משתלם מאוד לייבא בזול מחו"ל.

בהסתכלות כלכלית גרידא, הרפורמה תגשים בישראל את עקרון היתרון היחסי של ריקרדו. מחקר מעניין של מרכז טאוב הראה מתאם טוב בין ענפים שבהם החשיפה לייבוא גבוהה לבין פרוץ עבודה גבוה. אין בכך הפתעה גדולה: חשיפה לייבוא מכריחה יצרנים להתייעל, להשקיע במחקר, בפיתוח ובטכנולוגיה, וכן – להתמקד באזורי היתרון היחסי. לכן משרד החקלאות מתכוון להגדיל את התמיכה במחקר ובפיתוח ובהטמעת טכנולוגיה בחקלאות המקומית, כל זאת במטרה להעלות את פרוץ העבודה ואת רווחיות החקלאים. יחד איתם סביר להניח שיעלה גם שכר העובדים בענף. יש בכך גם מענה למצבה הקשה של החקלאות המקומית.

לדברי הלובי החקלאי, גיל החקלאי הממוצע עומד כיום על 65, כי צעירים מדירים עצמם מהענף. וזאת – במדיניות ההגנות והמכסות הנוכחית, המגינה לכאורה על החקלאות. אין עדות ברורה יותר לכך שהחקלאות במתכונתה הנוכחית בישראל חולה, וזקוקה לאותו ניעור שהרפורמה תביא איתה. פתיחה לתחרות שתזרים הון, טכנולוגיה ויזמות לענף היא צו השעה. הרפורמה שזכינו ליטול חלק בקידומה היא צעד ראשון וחשוב בדרך להשבת החקלאות הישראלית אל דרך המלך – או אם תרצו, אל שדות הפריחה.

קיץ שגרם למחיריהם להאמיר לרמות שאינן זכורות בישראל. המשותף לכל אלו הוא שמדובר בענפים מבוססי ייצור מקומי בלבד. בענפים שקיים בהם ייבוא, הסיכוי למחסור קטן הרבה יותר. ההיגיון פשוט: ביטחון תזונתי ניתן להשיג כאשר ישנו גם ייצור מקומי וגם ייבוא. כך, אם אפיק אספקה אחד נפגע אפשר להסתמך על השני. הסתמכות על ייצור מקומי בלבד משמעותה חשיפה מוגברת למחסור במוצרי צריכה בסיסיים.

בענף הצומח יש עוד טענות שונות ומגוונות נגד הרפורמה. ראשית, יש שני יתרונות לקיומה של חקלאות ירוקה מעבר למחיר לצרכן: בניגוד לענפי החי, ענפי הצומח תופסים שטח נרחב ומאפשרים לתפוס קרקעות במקומות הפקר. תפיסת השטחים לחקלאות גם תורמת לאיכות הסביבה ומוריקה את הארץ.

הרפורמה נותנת לכך מענה מלא. היא מציעה סבסוד ישיר למגדלים עבור כל דונם קרקע מעובד, ללא קשר לאופי הגידול, והקלות בהעסקת עובדים זרים. הרפורמה נמנעת מסבסוד מים, מהסיבה הפשוטה שמים הם מוצר יקר מאוד בישראל. במונחיו של דיוויד ריקרדו, גידולים עתירי מים הם ככל הנראה לא היתרון היחסי של ישראל.

החקלאים מצידם טוענים שהרפורמה תביא לחיסול החקלאות המקומית. אלא שגם זה לא נכון. היא בהחלט תביא לתמורות משמעותיות בענף. כבר היום ישראל מייצאת הדרים, תמרים, אבוקדו, תפוחי אדמה, סלרי ועוד שלל גידולים שונים למדינות אחרות. לאחר התמיכה הישירה הייצוא יהיה אפילו משתלם יותר, וסביר

אלעד מלכא, פעיל חברתי ולשעבר חבר מועצת עיריית ירושלים, הוא מנכ"ל ומייסד "האינטרס שלנו - הלובי שלך בבנסת", לובי ציבורי המקדם סדר יום של שוק חופשי.

בנימין לשקאר

המועמד המפתיע: אריק זמור

בבחירות הקרובות לנשיאות צרפת, מי שיישא את הדגל הריאקציוני של הרפובליקה הוא יהודי מסורתי ממוצא אלג'ירי

אולי אף הלאומנות, הצרפתית – ושל הכמיהה לחזרתה של צרפת אל עברה המפואר והקתולי של ימי המלוכה, נפוליאון והאימפריאליזם?

שורשי התופעה נטועים עמוק באידאולוגיה הרפובליקנית הצרפתית. בעיני מוסדות השלטון הצרפתיים, על אדמת צרפת אין לאום מלבד הלאום הצרפתי. לכן שללה המועצה החוקתית של צרפת, המקבילה לבית משפט עליון לחוקה, את קיומו של "עם קורסיקאי" בפסיקה מכוונת מ-1991. כמו שאין עם קורסיקאי, אין גם עם יהודי, אלא רק צרפתים בני דת משה. אין מיעוטים לאומיים, ואין קהילות. קיימים רק אזרחים צרפתים וזרים. לפחות בתאוריה.

הבעיה היא שהמציאות לא תמיד מסכימה להתיישר עם תפיסה זו. בעשורים האחרונים, בעקבות גלי ההגירה ממדינות מוסלמיות ואפריקניות, גוברת תופעת ה"קהילתיות", כלומר קבוצות אנשים המסרבים להיטמע ולוותר על תרבותם, ומערערת את הקונצנזוס הרפובליקני. אריק זמור הוא רק האחרון בשורה של פוליטיקאים משמאל ומימין שניסו להחזיר את השד לבקבוק. הוא פשוט הרדיקלי והבוטה ביותר מביניהם.

אריק זמור נולד ב-1958 בפרבר של פריז להורים יהודים יוצאי אלג'יריה. הוא למד בבית ספר יהודי ובמכון היוקרתי של פריז למדעי המדינה. הוא החל לעבוד כעיתונאי

באפריל הקרוב ייערכו הבחירות לנשיאות צרפת. הנשיא הנוכחי, עמנואל מקרון, מעוניין להמשיך לכהונה נוספת ונכון למועד כתיבת שורות אלו גם מוביל בכל הסקרים. השמאל מרוסק ועדיין לא התאושש מכישלונו המוחלט של הנשיא הסוציאליסטי פרנסואה הולנד בשנים 2012–2017. כל מועמדי השמאל גם יחד, מהשמאל הקיצוני ועד למרכז-שמאל, מגרדים בקושי 25% מהקולות על פי הסקרים. ארון הציבור עבר לצידה הימני של המפה הפוליטית, ונע בין מקרון, שמיצב את עצמו במרכז-ימין, לבין שאר מועמדי הימין, וביניהם אחד שמשגע את המערכת הפוליטית וטורף את כל הקלפים – הפובליציסט היהודי אריק זמור.

"Reconquete" הוא השם הצרפתי של הרקונקיסטה, המסע בן מאות השנים של הנוצרים לכיבוש מחודש של ספרד מידי המוסלמים. זהו גם השם שזמור בחר למפלגתו החדשה. "צרפת אינה צרפת יותר. כולנו מרגישים זרים במדינה שלנו, ושרפת שבה גדלנו כבר אינה קיימת". במילים הללו פתח זמור את נאום הכרזת המועמדות שלו. בכנס הפוליטי הראשון שלו, מול קהל ענק של 15 אלף איש שחלק גדול מהם צעירים מלאי אמונה, הוא חזר על אותם מסרים של געגועים לצרפת של פעם. זמור, חשוב לציין, הוא יהודי מסורתי ממוצא צפון-אפריקני.

*

איך הפך יהודי כזה למנף דגל הלאומיות,



את מילתה האחרונה, נמכר גם הוא כבר באלפיו.

עמדותיו של זמור אינן שמרניות אלא ריאקציונריות. הוא בפירוש רוצה לשוב לעבר. לחזור לתקופה שקדמה להגירה המסיבית, לפניניזם, למתן הזכויות להומוסקסואלים ואף לאיחוד האירופי. הוא סולד מסחר חופשי אך גם מסוציאליזם. הוא רוצה לתעש את צרפת מחדש לא מסיבות כלכליות או סוציאליות, אלא בעיקר מסיבות של עוצמה לאומית וכוך גיאופוליטי. הוא רואה את הכלכלה ככלי המשרת את הפוליטיקה ואת עוצמתה של המדינה, ולא את רווחת האזרחים. הוא נשמע כמו פוליטיקאי מחציה הראשון של המאה ה-20, וזה סוד קסמו. זמור שואב את אהדתו מהגעגועים החזקים לעבר המפואר של המדינה. התרבות הצרפתית העכשווית עסוקה מאוד בנוסטלגיה לעידן הזהב של שנות החמישים והשישים, לפני זעזועי ההגירה ההמונית והמשבר הכלכלי של שנות השבעים שעד היום לא לגמרי נפתר (כבר ארבעים שנה שהאבטלה לא ירדה מתחת ל-7% מהאוכלוסייה).

יהדותו של זמור ממלאת תפקיד חשוב במסע "הכיבוש מחדש". ז'אן מארי לה-פן, המנהיג ההיסטורי של הימין הקיצוני הצרפתי, הביע תמיכה בזמור אף על פי שבתו שלו, מארין, מתמודדת גם היא בבחירות. "היותו יהודי מאפשרת לו להגיד דברים שלא יכולתי לומר", הסביר לה פן האב.

אך אריק זמור מייצג גם מסורת יהודית צרפתית ישנה. "היה יהודי בביתך וצרפתי בצאתך" – במשך דורות המוטו הזה נחקק בתודעתם של יהודי צרפת, וגם של יהודי

ב-1986 במקומן פריזאי גדול, ולאחר סגירתו עבר ב-1996 לעיתון הימני הגדול 'לה פיגרו' כפרשן פוליטי. לתודעת הציבור העממי פרץ ב-2006 בזכות הופעותיו בתוכנית הלייט-נייט המשפיעה On n'est pas couché ("לא הולכים לישון"). הוא זכה לתהודה רבה בגין אמירותיו הפרובוקטיביות ועמדותיו הלא שגרתיות, שבלטו במיוחד בשידור הציבורי המוטה באופן מסורתי שמאלה.

בעשור הקודם הוא הופיע בשלל תוכניות בטלוויזיה וברדיו. התרחיש חזר בכל תוכנית: הופעותיו היו מזניקות את הרייטינג של התוכנית, אך בשלב מסוים היה מפוטר ממנה בגלל אמירות קיצוניות מדי. ב-2019 הוא הצטרף לערוץ C-News, ערוץ חדשות של השמאל הבורגני שהתקשה לעמוד בתחרות העזה ועבר באותה עת מיתוג מחדש כערוץ בעל אוריינטציה ימנית בסגנון פוקס ניוז. התוכנית של זמור שברה את שיאי הרייטינג, ובאופן כללי C-News הכפיל את הרייטינג שלו והתייצב בראש רשימת ערוצי החדשות של צרפת. במילים פשוטות, אריק זמור הוא כוכב תקשורת גדול וכל הניסיונות להשתיק אותו עד כה כשלו.

אך זמור אינו רק דמות תקשורתית. הוא גם בנה לעצמו תדמית של אינטלקטואל ציבורי כפי שרק בצרפת עדיין יודעים לייצר. הוא פרסם ספרים רבים, כולל שלושה רומנים שהופיעו בשנות האלפיים ואחד מהם עסק באנטישמיות המוסלמית הגואה. ספרו עב-הכרס 'גורל צרפתי', המגולל את תפיסתו הפוליטית והרעיונית, נמכר ביותר מחצי מיליון עותקים ב-2014 בלבד, מספר כמעט חסר תקדים לספר מסוג זה. ספרו האחרון שיצא לפני כמה חודשים, 'צרפת לא אמרה

ממעט לדבר על ישראל, אם כי לאחרונה גינה את ההצבעה של צרפת באו"ם אשר שללה קשר בין הר הבית ליהדות ולנצרות.

זמור אינו משאיר אף אחד אדיש. אוהבים אותו או שונאים אותו. הוא כמובן שנוא במיוחד בקרב הקהילה המוסלמית של צרפת, ואפשר להניח שיהדותו היא עוד קיסם למדורה הבוערת בעוז גם כן.

*

והערה בשולי הדברים: בכל 74 שנות קיומה של מדינת ישראל, יהודי ממוצא ספרדי או בן עדות המזרח מעולם לא הצליח להיבחר לתפקיד ראש הממשלה. כרגע אין אפילו מועמד ריאלי אחד לא אשכנזי לתפקיד זה. אולם בצרפת מועמדותו של זמור נתפסת כטבעית לחלוטין ואף זוכה לתמיכה של הלאומנים ביותר. זמור אינו רק יהודי מזרחי, הוא גם אינטלקטואל, עוד שילוב שקשה לדמיין בפוליטיקה הישראלית שבה מתחרים בעיקר אנשים המתגאים ב"עממיות" שלהם. צרפת, לעומת זאת, כבר ידעה ראשי ממשלה יהודים (לפני שהפכה למשטר נשיאותי) ואף ראש ממשלה יהודי-ספרדי (פייר מנדס פרנס, מקהילה פורטוגזית של בני אנוסים). מנקודת מבט זו, אם ייבחר זמור בצרפת יהיה הדבר חדשני פחות מאשר אם בן דמותו ייבחר בישראל.

אלג'יריה. צרפת שלטה בארצות נוספות בצפון אפריקה – מרוקו ותוניסיה – אבל רק לאלג'ירים העניקה אזרחות צרפתית בצורה גורפת כבר בשנת 1870. הם עברו צרפתיזציה עמוקה ומתקדמת. כשנאלצו לעזוב את אלג'יריה עם הסתלקות צרפת ממנה ב-1962, כמעט כולם בחרו לעבור לצרפת ולא עלו לישראל.

כיהודי ממוצא אלג'ירי, אריק זמור ינק את התפיסות הצרפתיות-רפובליקניות הללו מסביבתו הקרובה. כדי כך שהוא מנסה להחיות מודל רפובליקני שבעיני רבים עבר זמנו ואינו מתאים למציאות, אם בכלל אי פעם התאים לה. הפרדוקס הוא שזמור בעצמו אינו יהודי מתבולל אלא יהודי גאה שלמד בבית ספר דתי, נישא ליהודייה ושומר מסורת גם כיום.

בתוך ההקשר הזה, זמור בחר בשנים האחרונות להשמיע דברים שבפיו של כל אדם אחר היו נחשבים לאנטישמיים – ואכן הרב הראשי של צרפת כינה אותו אנטישמי. זמור טוען שמשטר וישי הגן על היהודים אזרחי צרפת והקריב "רק" את היהודים הזרים, טענה שאינה נתמכת על ידי מרבית ההיסטוריונים. הוא פקפק בזהות הצרפתית של קורבנות הפיגועים הנוראים בטולוז ב-2012 מכיוון שהמשפחות בחרו לקבור את יקיריהן בישראל. הוא אף רמז שאלפרד דרייפוס היה "אולי" אשם. מצד שני הוא

בנימין לשקאר שימש שליח קרן היסוד בצרפת וחיבר את הספר 'מדוע היהודים עוזבים את צרפת' (בצרפתית). מנהל חברה למיתוג ולעיצוב גרפי.



שוקי פרידמן

וילה על צוק

האקלים התרבותי והפוליטי בארה"ב מערער על מקומם של היהודים בתוכה ועל יחסה לישראל. תמונת מצב וקריאה לעשייה מצידנו

ארה"ב

הפוליטיקה והחברה האמריקנית משתנות בשנים האחרונות באופן דרמטי. בגלל סגנון שלטונו המפלג של טראמפ, בגלל הקורונה, בגלל מצוקה של המיעוט האפרו-אמריקני שהתפרצה באחת, בגלל פוליטיקת הזהויות המכלה כל חלקה טובה, ארה"ב של היום היא שני מחנות פוליטיים עוינים, והאמצע מחוק.

הביטוי המובהק ביותר של המצב הזה הוא בפוליטיקה. אם בעבר הסכמות דו-מפלגתיות היו חזון נפרץ, היום שיתוף פעולה בין המפלגות נדיר והוא כמעט בגדר נס. המחנות חלוקים על הכול, ובהרבה מקרים זו מחלוקת לשם מחלוקת. אם הרפובליקנים, ודאי אם טראמפ, מכריזים על דבר שהוא שחור, הדמוקרטים יצהירו שהוא לבן.

אבל האי-הסכמות גולשות מגבעת הקפיטול לחברה כולה. כהדהוד של הפוליטיקה, וגם בגלל אופן פעולתן של הרשתות החברתיות, כל מחנה מתכנס לתוך עצמו. משכנע את עצמו בצדקת הדרך, ואטום לשמוע קולות מבחוץ. ביטוי אנקדוטלי אבל חד לפילוג הזה הוא במידת נכונותם הצונחת של אמריקנים, על פי סקרים, להתחתן עם מישהו מהמחנה האחר. מלחמת אזרחים של ממש אולי לא נראית באופק, אבל בכמה מדינות דרומיות

הקהילה היהודית בארה"ב, המונה בין 6 ל-7.5 מיליון יהודים (הפער, כי מיהו יהודי), היא עדיין וילה מפוארת, בנויה אבני גזית איתנות – אבל היא ניצבת על צוק המזדעזע תחת יסודותיה ומאיים לערערה, ובקירותיה כבר ניבעים סדקים.

במלאת שנה לממשלו של ביידן, ובין גלי הקורונה המטלטלים אותה, ארצות הברית שונה מאוד ממה שהייתה. שינויים אלה הם שיאם של תהליכים מתמשכים, אבל גם תוצאה של השנים האחרונות רוויות השנאה ההדדית בין שמאל-דמוקרטי לימין-רפובליקני. השינויים האלה, יחד עם שינויים מחריפים בקהילה היהודית, משפיעים באורח דרמטי על הקהילה היהודית החזקה והגדולה מחוץ לישראל.

יש לכך השפעה דרמטית לא פחות על מעמדה של מדינת ישראל בארה"ב. הוא עדיין איתן, אבל כיוון שהוא נשען בין היתר על אותה וילה שעל הצוק, וגם מסיבות נוספות, הוא הולך ומתערער. חלק מהתהליכים הללו הם למדינת ישראל "כוח עליון" שהיא צריכה להתחשב בו אבל ספק עם תוכל להשפיע עליו. על אחרים ניתן להשפיע, אבל הדבר דורש יכולת להקשיב לקולות היהודיים מעבר לאוקיינוס ולקחת אחריות, יחד עם הקהילה היהודית, על העתיד המשותף.

יש קולות הקוראים להיפרד מהפדרציה, כלומר להתנתק מארצות הברית.

הקהילה היהודית

היהודים בארה"ב הם עדיין קהילה גדולה, חזקה ומשפיעה מאוד. וילה מפוארת, מוארת ומושכת בעיני הרבה אמריקנים אחרים. העוצמה הפוליטית והכלכלית שלהם עודה רבה, ונוכחותם בפוליטיקה, בתקשורת, בשוק ההון ובתעשיית ההיי-טק ובתחומים נוספים גדולה לאין ערוך משיעורם באוכלוסייה. אבל השינויים בפוליטיקה ובחברה האמריקנית, כמו גם שינויים בתוך הקהילה, מציבים בפני יושבי הווילה הזו שלושה אתגרים גדולים: אתגר פוליטי, אתגר זהותי ואיום פיזי על אורח החיים היהודי.

האתגר הפוליטי: המערכת הפוליטית בארה"ב הפכה מטורללת. מימין, קולות של עליונות לבנה, שבעיניה כל מה שלא לבן ונוצרי הוא רע, כבר לא בלתי לגיטימיים. משמאל, תנועת Black Lives Matter (BLM), ההתנגדות לכל מי שהוא "פריבילגי" ולכן מדכא, ותרבות הביטול, הופכים כל דיון ענייני לשיח זהויות שיש בו טובים-מסכנים, אפרו-אמריקנים או פלסטינים (Palestinian Lives Matter, PLM), ומולם רעים-לבנים עשירים, ובהם גם יהודים וישראל.

מציאות זו מערערת את הקהילה היהודית ואת יכולתה להמשיך ולהזהות עם ישראל. רוב גדול של היהודים בארה"ב (71%) תומכים במפלגה הדמוקרטית, שתמיד הייתה "הדבר הנכון", הבון-טון החברתי. במשך עשרות שנים היהודים תרמו למפלגה והיוו חלק ממנה. ההקצנה של הפוליטיקה

האמריקנית מותירה את היהודים, גם ה"נכונים" והמתקדמים שבהם, עם פחות לגיטימציה ואהדה פוליטית מכפי שהיו להם בעבר.

הדילמה שלהם קשה: רובם פרוגרסיבים באמת ובתמים, ולעבור לימין, שגם הוא מקצין ובקצותיו המתרחבים שזורות נימות אנטישמיות, לא בא בחשבון מבחינתם. מצד שני, להצטרף לשמאל הקיצוני משמעו להנמיך את הזהות היהודית, לוותר על התמיכה בישראל ולהודות בעוולות שהם עצמם עשו לכאורה מתוך היותם לבנים, חזקים ועשירים יחסית. וזה בהנחה, מוטלת בספק, שמישו בכלל רוצה אותם שם. התוצאה היא שהיהודים, עד לא מכבר מיעוט קטן אך משפיע ובוטח, חיים היום בחוסר ודאות. הפוליטיקה מימין ומשמאל מאיימת על מעמדם ולעיתים אפילו על יכולתם לחיות זקופי קומה באמריקה.

האתגר הזהותי: לעומת המציאות הישראלית, המוגבלת לאופק זהויות יהודיות בגיוון של מעבר חציה, מגוון הזהויות היהודיות בארה"ב הוא מניפה צבעונית של טמבור. זאת דווקא בשל התערותה, יש יאמרו התבוללותה, של הקהילה היהודית בחברה האמריקנית.

במשך שנות דור, הזרמים - רפורמים, קונסרבטיבים ואורתודוקסים - שלטו בכיפה. הזרמים הלא-אורתודוקסיים היו ועודם רוב מכריע בקהילה היהודית. ובכל זאת הדברים משתנים - בייחוד בדור הצעיר. שם המפה משתנה במהירות: רוב הצעירים היהודים הלא-אורתודוקסים "לא מזדהים" עם אף זרם (non denomination). המשמעות של האי-זהויות הזו כפולה. חלק מהצעירים הללו,



ברכיו צעירים וברשות חברתיות, כולם מנסים לשמר את הילדים בתוך האוהל היהודי. אבל כמו שזה נראה מהנתונים ומהחיים עצמם, ההצלחה מוגבלת מאוד. בשיחות איתם העוסקים בכך מודים שהם רחוקים מפיצוח האתגר.

האתגר הפיזי – אנטישמיות: האנטישמיות אינה זרה לאמריקה. בעשורים הראשונים של המאה הקודמת, ולמעשה עד לאחר השואה, היהודים שחיו בארה"ב סבלו מאנטישמיות בכל מעגלי החיים. השואה הכניסה את האמריקנים (ואת האירופים) להלם והצלחה להעלים ביטויי אנטישמיות לעשרות שנים. אבל השואה מתרחקת והאנטישמיות שבה לארה"ב ובגדול. בצל האירוע האנטישמי החמור על אדמת ארה"ב אי פעם, ההרג בקהילת עץ-החיים בפיטסבורג בשנת 2018, הנתונים מראים עלייה ניכרת באנטישמיות: במספר התקריות, ובגובה החשש של יהודים מפני אנטישמיות. 90% מהיהודים סבורים שהאנטישמיות היא בעיה בארה"ב. הביטוי לאיום הזה מוחשי מאוד: עד לפני ההרג האנטישמי בפיטסבורג, המראות המוכרים מאירופה של בתי-כנסת מבוצרים לא עלו על הדעת בארה"ב. המצב עדיין לא כה חמור, אבל בהרבה יותר בתי כנסת יש כיום אבטחה, וגם הרשויות פוקחות עין ערנית הרבה יותר, שבאה לידי ביטוי בנוכחות מחוץ למוסדות יהודיים בזמן תפילות ואירועים.

האנטישמיות החדשה הזאת דומה לאנטישמיות הישנה אבל גם שונה ממנה. ההיבט ה"מסורתי" שלה הוא האנטישמיות שמגיעה מימין – מצד ארגוני העליונות הלבנה, ששנאת יהודים היא לחם חוקם וסמלים נאציים מאפיינים אותם, ואשר

ששיעורו לא ברור, מפתחים זהות יהודית משל עצמם; ואף אם זהות זו עשויה להיות "מוזרה", היא תתקבל בחיבוק, שכן הגישה המקובלת על יהודי ארה"ב היא להכיל כמעט הכול; העיקר שתהיה זהות יהודית. אלא שחלק גדול אחר מן הצעירים מנוכר לזהותו היהודית. לפי סקר פיו (2021), כ-40% מהצעירים היהודים מגדירים את עצמם *Jews of no religion*, כלומר יהודים מבחינה תרבותית אבל לא דתית. לחלקם יש זיקה פרקטית ליהדות, אבל חלקם פשוט נטמעים בתרבות הרוב, וסביר שלילדיהם לא תהיה זיקה לעם היהודי.

הגורמים מגוונים, וכרגיל גם שנויים במחלוקת. האורתודוקסים מאשימים את הרפורמים שהפכו את הזהות היהודית למימית והסכינו עם התבוללות. אחרים מדברים על תהליך טבעי שהוא כמעט גזרת גורל למיעוט שחי בחברת רוב פתוחה. אבל מעבר לכל אלה, גם התהליכים הפוליטיים המתוארים כאן משפיעים: אם אתה נער בקמפוס של אחת מאוניברסיטאות ליגת הקיסוס, ורוצה להרגיש "נכון", אתה חייב לוותר לפחות על הזדהות עם ישראל. בחלק מהמקרים גם זה לא יספיק לך. אתה יהודי לבן ועשיר והשמאל פשוט שונא אותך. מכאן, הדרך לויתור על הזהות היהודית או החבאתה קצרה.

אתגר הזהות היהודית מטריד מאוד (!) את דור הביניים שמנהיג את הקהילה. בני דור זה מבינים שהווילה המפוארת שהם בנו אולי לא תוחרב מבחוח, אבל תיעזב על ידי חלק מיושביה, רבים מהם בניהם ובנותיהם. אינספור יוזמות, תוכניות וארגונים, הנתמכים בכסף רב, מופנים לחיזוק הזהות היהודית בקרב הצעירים. בקמפוסים,

מרשים עכשיו לעצמם להרים ראש ולהצהיר על שנאתם בגלוי. אבל בשנים האחרונות יש גם אנטישמיות אחרת, משמאל. היא מתחילה בדרך כלל משנאת מדינת ישראל ושלילת זכותה להתקיים, אך מזהה יהודים אוטומטית עם ישראל, ומפנה נגדם את השנאה. בשמאל האמריקני הרחוק, יהודים כבר אינם רצויים. בארגוני השמאל הקיצוני, בלי קשר לתחום העיסוק, לא מוכנים לשתף פעולה עם ארגונים יהודיים. במעוזי שמאל, כגון קמפוסים, ביטויי אנטישמיות כמו תלישת מזוזות וחילול תשמישי קדושה נפוצים הרבה יותר מבעבר. המציאות הרעה הזאת היא גם תמריץ נוסף ליהודים, בעיקר לצעירים, להתנער מיהדותם.

ארה"ב וישראל

ישראל והשמאל האמריקני המקצין: בגלל הפיצול וההקצנה, שחיקת המרכז, ההזדהות הישראלית עם טראמפ, המדיניות הישראלית ביהודה ושומרון ועוד, התמיכה הדו-מפלגתית בישראל הולכת ונשחקת. כך למשל, לעומת התמיכה הפוליטית הנחרצת שישראל קיבלה ב-2014, במבצע צוק איתן, משתי המפלגות, הנה במהלך מבצע 'שומר החומות' ישראל נתקלה, במקרה הטוב, בקול דממה דקה מהצד הדמוקרטי. אם היו התייחסויות הן היו תמיכה רפה או ביקורת חריפה מהצד השמאלי של המפלגה.

המגמה המסוכנת מבחינת ישראל היא בשמאל הקיצוני, שמתוך משקפי הזוויות שלו רואה את הפלסטינים כשחורים של המזרח התיכון ומבקש להגן עליהם מפני ישראל הלבנה, החזקה, הכובשת והמדכאת (וכך נטבע גם הביטוי PLM, המחליף את השחורים בפלסטינים). אלהאן עומר, אלכסנדריה אוקסיו-קורטז וראשיתה טאליב

מובילות את המגמה הזו בפוליטיקה. שורה של ארגונים עושים זאת ברחובות, והתוצאה היא שבעיני רבים בשמאל האמריקני ישראל היא היום הרע האולטימטיבי, והפתרון היחיד שהם צופים לו הוא הפסקת קיומה כמדינה יהודית.

ישראל והקהילה היהודית: החדשות הטובות הן שלגבי יהודים אמריקנים רבים, בפרט בני הדור המבוגר ודור הביניים, ואצל רוב גדול בקרב המנהיגות היהודית, ישראל היא עדיין רכיב זהות מרכזי. גם אם הם כועסים על מדיניותה הם עדיין חשים מחויבים למפעל הציוני, ומארגנים את זהותם היהודית גם סביבו. אך גם התמיכה של היהודים האלה לא מובנת מאליה. המדיניות ביו"ש כפי שהם מבינים אותה, חוסר הנכונות המתמשך להכיר בורמים הלא אורתודוקסיים, ביטול מתווה הכותל, הפניה לאוונגליסטים כבסיס תמיכה תוך ויתור משתמע על הקהילה היהודית – כל אלו נתפסו כפוגעים בעיני יהודים חמים, שישראל חשובה להם. אלו אולי לא ייסוגו מהתמיכה בישראל, אבל חלק מהם עלולים להתייאש ממנה ולשדר למעגלים המקיפים אותם פחות מחויבות כלפיה.

אבל הבעיה הגדולה יותר של ישראל היא באובדן תמיכה אצל חלק מדור הביניים ובפרט בדור הצעיר. פחות ממחצית מהצעירים בני 18 עד 30 רואים בישראל חלק מרכזי בזהותם היהודית; ובקרב אותם 40 אחוז מן הצעירים הרואים עצמם יהודים ללא דת, רק לשליש ישראל חשובה. רבע מהיהודים בארה"ב סבורים שמדינת ישראל היא 'מדינת אפרטהייד'.¹ הסיבות לשחיקה

1. Ron Kampeas, "Poll finds a quarter of US Jews think Israel is 'apartheid state'", *Times of Israel*, 21.7.2021.



היהודית המקומית.² הישראלים שהיגרו לארה"ב ראו בעיניים כלות איך הם מאבדים את ילדיהם ובוודאי את נכדיהם, ההופכים לאמריקנים חסרי שורשים.

הקמת המועצה הישראלית-אמריקנית (AIC) זקפה את קומתם של הישראלים בארה"ב. הם ממציאים את עצמם מחדש. כמו שיש מקסיקנים-אמריקנים, הם אומרים, יש גם ישראלים אמריקנים. הארגון הזה מאפשר לישראלים החיים בארה"ב לשמר את הזהות הישראלית של ילדיהם, או לפחות לחשוף אותם אליה. היבט אחר, מרכזי לא פחות, שעליו מצהירים מנהיגי הקהילה הישראלית המתחדשת בארה"ב הוא הנכונות לתמוך בישראל משם. נכון, הם אומרים, ירדנו מהארץ, אבל עכשיו אנחנו כאן. אמריקנים-ישראלים פטריוטים. התוצאה היא הקמתה של קבוצת כוח חדשה, שיש לה יכולת להתגייס לטובת ישראל בשגרה ובעתות משבר, ואם תמשיך להתעצם, ייתכן שבעתיד גם תשפיע על הפוליטיקה האמריקנית.

ישראל ויהודי ארה"ב: הקשר בין הקהילה היהודית בארה"ב לישראל נשחק בשל המגמות לעיל, אבל גם מסיבות נוספות. אם בדורות הבוגרים יש משני צידי האוקיינוס משפחות השומרות על קשר, בדור הצעיר הקשרים האלו דלים. מי שמחזיקים את הקשר השוטף עם ישראל בקהילה היהודית הם ה-Jewish professionals, אותם עשרות אלפי יהודים שעובדים בארגונים יהודיים ומכהנים בהתנדבות בהנהלות של ארגונים קהילתיים וארציים. הללו בדרך כלל קשורים לישראל ותומכים בה ומנסים

בהזדהות עם ישראל קשורות גם למדיניות הישראלית ולאופן שבו מתחנכים יהודים, אבל גם בשינויים בחברה האמריקנית, כפי שראינו לעיל. כך, חלק מהצעירים מעדיפים להתכחש ליהדותם, או לכל הפחות לבדל את עצמם מישראל.

מתוך כך, קבוצה גדלה של יהודים מזדהה כאנטי-ציונית ושוללת את קיומה של ישראל כמדינה יהודית. הקבוצה הזאת עקפה משמאל את ארגון השמאל J-street (שהוא ציוני בבסיסו) והקימה ארגונים יהודיים ששוללים, במשתמע, את קיומה של המדינה היהודית, כמו Jewish Voice for Peace. המגמה עדיין שולית, אבל אלו שוליים מתרחבים ומטרידים מאוד. בזמן מבצע שומר החומות, כשטילים שוגרו לעבר תל-אביב, קבוצה גדולה של פרחי רבנות מסמינרים קונסרבטיבים ורפורמיים פרסמה מכתב שקרא לישראל להפסיק את פשעיה בעזה והתייחס לירי על תל-אביב ולפעילות של צה"ל ברצועה כעניין סימטרי. למה זה חמור? כי מי שיוביל את הקהילות האמריקניות מחר, הם פרחי הרבנות של היום. בשביל ישראל, ערוגת פרחי-הרבנים של היום היא שדה הקוצים של מחר.

ישראלים-אמריקנים: גודלה המדויק של הקהילה הזאת לא ברור, אבל אפשר להניח בביטחון שיש לפחות 800 אלף ישראלים חיים (לצער) בארה"ב. במשך שנים ארוכות, גם בגלל היחס בישראל ליורדים, הישראלים האלה חיו שפופי קומה וחסרי זהות ייחודית. הקהילה היהודית בארה"ב לא קיבלה אותם בזרועות פתוחות, וחלופה לא הייתה. התוצאה הייתה אובדן זהות מהיר: בקרב בני הישראלים הללו, נישואים בין-דתיים נעשו נפוצים אפילו מאלה שבקהילה

2. יניב פוהורילס, "הישראלים בחו"ל מתבוללים יותר מיהודי התפוצות", Ynet, 19.3.2017.

להנחיל את התמיכה הזו לבני קהילותיהם, לא תמיד בהצלחה.

גם מהצד הישראלי אין, למרבה הצער, די מודעות, נכונות ופעולה לשימור הקשר עם יהודי ארה"ב. מעבר לשאלות המדיניות ולהיבטים הפוליטיים, לדידו של הישראלי הממוצע יהודים בעולם הם שמועה רחוקה, אנשים שלא רלבנטיים לחיי היומיום שלו. אחים? משפחה? אולי בסיסמאות של פוליטיקאים.

עתיד משותף הוא בחירה וכורח

אפשר להעריך, בלי לגרוע מכבודן של הקהילות היהודיות ברחבי התפוצות, שגם במאה השנים הבאות ישראל והקהילה היהודית בארה"ב ימשיכו להיות לבו של העם היהודי. כדי לאפשר את שגשוגו של העם היהודי ואת שגשוגה של מדינת ישראל חייבים להיות קשרים איתנים ורבי ממדים בין הקהילות הללו. המציאות המשתנה בארה"ב, מחוץ לקהילה היהודית ובתוכה, והאדמה המתערערת מתחת לוילה המפוארת, מחייבות שינוי דרסטי. הציבור והרשויות בישראל מוכרחים להכיר יותר את יהדות ארה"ב ואת חשיבות הקשרים איתה, ולהתחשב בקהילה הזו גם בעת עיצוב מדיניות כאן.

שינוי ציבורי: כל עוד הישראלי הממוצע יחשוב על יהודים מחוץ לישראל כחיים אפשריים על המאדים, ולא יבין שיש להם כיהודים וכקהילה קשר אליו ולחיו, המציאות לא תשתנה. ממילא, הדבר החשוב ביותר, שהעוסקים בתחום כבר מפנימים במידה זו או אחרת, הוא להנכיח במודעות הציבורית הישראלית את המשמעות של היותנו עם אחד החי בקהילות נפרדות.

אפשר לבסס את ההסברה הזו בטיעונים ערכיים. קל יותר אולי לעשות זאת בטיעונים תועלתניים, אבל ברור שבלי נכונות של דעת הקהל בישראל להפנים את חשיבות הקשר הזה, כל שינוי אחר, מדיניות או כלכלי, לא יכון.

שינוי פוליטי: הדרג הפוליטי הנבחר בישראל חייב להבין בעצמו את המרכזיות של הקשר עם יהודי ארה"ב. חלק מהנבחרים בישראל כבר הגיעו להבנה זו. לחלקם האחר צריך לעזור להגיע אליה.

הבנת האתגרים בארה"ב ומענה מישראל: חלק מהשינויים והאתגרים הניצבים בפני הקהילה היהודית בארה"ב הם בבחינת כוח עליון ובהם למדינת ישראל אין יכולת השפעה. אבל בנושאים כמו זהות יהודית, חינוך יהודי, חיים יהודיים והבנה של המציאות בישראל, לישראל יש יכולת לסייע. למרות המחויבות המוצהרת לזהות יהודית בתפוצות בחוק הלאום, כיום ההשקעה הישראלית בתפוצות, ובכלל זה בתוכניות כמו 'תגלית' ו'מסע', עלובה. במספרים: רק משהו כמו 0.0008% (!) מתקציב המדינה. כדי להיות מסוגלת להשפיע על המגמות בארה"ב ישראל חייבת לשנות את התפיסה, וכפועל יוצא מכך, את ההשקעה בקהילה היהודית שם.

הבנת הערך הסגולי של קיומן של שתי קהילות: התפיסה הישראלית הרווחת רואה את ישראל כמרכז החיים היהודיים וכמוקד להתפתחות האינטלקטואלית של העם היהודי. המציאות, בוודאי זו שרואים לנגד עיניהם יהודי ארה"ב, שונה. גם שם יש חי רוח יהודיים תוססים, לעיתים הרבה יותר מאלו הישראליים. לכן הזיקה בין הקהילות



והזעזועים האלו מגיעים גם אליה. חשיבותה של הקהילה היהודית בארה"ב לעם היהודי ולמדינת ישראל עצומה. לאחר שבעשורי שנות הקמתה של ישראל היא נשענה על תמיכתה המעשית של הקהילה היהודית בארה"ב, כעת תורה וחובתה של מדינת ישראל להיות שותפה לקהילה בארה"ב בהתמודדות עם אתגריה. זהו אינטרס ישראלי-יהודי מהמעלה הראשונה, אבל גם חובה יסודית מוסרית וערכית של ישראל כבית הלאומי של העם היהודי.

ומעגל הקבלה והנתינה לא יכולים להסתכם במשוואה של הקרנת זהות יהודית-ישראלית מישראל תמורת משאבים חומריים ופוליטיים מארה"ב. דרושה הבנה של ישראל ולישראלים יש הרבה לקבל מהחיים היהודיים העשירים שם.

*

הווילה על הצוק, הקהילה היהודית בארה"ב, עדיין מפוארת ומשקיפה על נוף רב הוד. אבל הצוק מזדעזע וגם הווילה אינה בוטחת כשהייתה. ישראל, אם תרצו, חיה גם בצילה,

ד"ר **שוקי פרידמן** הוא סגן נשיא המכון למדיניות העם היהודי ומרצה למשפטים במרכז האקדמי פרס. הדברים נכתבו בעקבות השתתפות במשלחת גשר-עמ"י-משרד-התפוצות להכרת הקהילות היהודיות בארה"ב.

שיחה עולמית

דברים שכותבים בחו"ל | ישי פלג

Human Events.

אנו בני אדם, לא מיעוטים

ראשי התיבות DEI משמשים בשיח האמריקני לציון המילים "גיוון, שוויון והכללה" (Diversity, Equity, and Inclusion), והם סיסמתה של תנועת שמאל החותרת לבחון את הרכבם האנושי של מוסדות וארגונים (למשל בית המשפט העליון והקונגרס, סגל המרצים בהרווארד ומערכת הניו-יורק טיימס, זוכי פרסי האוסקר בהוליווד וצוותי המתכנתים בעמק הסיליקון), ולוודא שלא מתקיימת בהם אפליה ממוסדת נגד מיעוטים.

איש הטכנולוגיה אנדרו פילאט גורס כי למעשה, ראשי התיבות הללו מציינים תופעה אחרת: "אימוץ זהות (קבוצתית) הרסני", Destructively Embracing group Identity. במאמר בכותרת זו בכתב העת Human Events טוען פילאט ששלושת המושגים המקוריים של ראשי התיבות יצרו תנועה גזענית, השופטת אנשים לפי זהותם הקבוצתית במקום לפי אישיותם ואופיים, ובכך פוגעת בכל הפרטים בחברה – בין שהם מקבוצת הרוב ובין שהם מקבוצות מיעוט.

במסמכי היסוד של ארה"ב הובטח לאזרחיה במפורש שהמדינה מכירה בשוויון הקיים ביניהם: "שכל בני האדם נבראו שווים". זהו תיאור מצב, ובעקבותיו מסיקה החוקה שכל בני האדם זכאים באופן שווה ל"חיים, חירות וחתייה לאושר" – כולן זכויות פרטיות, אישיות, לא קבוצתיות; חיים שווים לכל אדם, חירות שווה לכל אדם, וזכות שווה לכל אדם לחתור לאושר. ובכל זאת, החוקה לא מבטיחה אושר שווה לכל אדם, אלא רק את ההזדמנות לחתור אליו. "חתייה אחר האושר" פירושה שוויון הזדמנויות: זהו "מושג עדין", כותב פילאט, ובמונחי מיון מועמדים לאקדמיה ולשוק העבודה "הוא תלוי בכך שמי שהוטלה עליהם האחריות לבחור אנשים למשרות וללימודים יזנחו את הטיותיהם האישיות ויעריכו את הפרט הניצב מולם". אבל דווקא ביקורתה של תנועת ה-DEI פוגעת בשוויון ההזדמנויות הזה, בכך שהיא מתייחסת לאנשים לא כפרטים, אלא כמייצגי קבוצה.

למשל, מזרח-אסייתים בארה"ב – בגלל מערך סיבות של תורשה, תרבות וברירת הגירה – נוטים סטטיסטית להישגים חינוכיים ואקדמיים גבוהים יחסית לקבוצות אחרות באמריקה; לפיכך, טוען פילאט, אם נתייחס לכל אדם כפרט נצפה לראות יותר מזרח-אסייתים במשרות הרמות באקדמיה האמריקנית. אבל בעיני תומכי ה-DEI, ההרכב הדמוגרפי של האקדמיה בארה"ב נוטה יותר מדי לעבר





המזרח-אסייתים, ולכן מוכרחים להפעיל נגדם כקבוצה אפליה ממוסדת: יש לקבוע מכסות למספר הסטודנטים והמרצים ממוצא מזרח-אסייתי בהרווארד, וכך לפנות מקומות נוספים לשחורים, למשל, הנחשבים לקבוצה מופלית לרעה.

בליבו של מושג "הצדק החברתי" שהתנועה מבקשת להיאבק למענו טמונה תפיסה מעמדית וקבוצתית המבקשת לנטרל את יכולתו של הפרט להתעלות מעל לקבוצה שלו. במקום שוויון התוצאות הסוציאליסטי, שכשל בכל מקום שנוסה בו ברחבי העולם, התנועה מבקשת לחתור לשוויון בין קבוצות הכובלות בתוכן את כל הפרטים החברים בהן. הסיבה לכך היא אהדה לקבוצות שהופלו בעבר – שחורים ונשים, למשל (אך לא כל קבוצה שנדחקה לשוליים זוכה למעמד הזה; איש אינו נאבק למען תושבי אזורים מוזנחים כלכלית ותרבותית בארה"ב, כל עוד הם לבנים. התנועה לא אימצה אותם אל חיקה). האהדה לקבוצות המופלות מעוררת רצון לנקמה, ולכן מצדיקה אפליה מתקנת או מערכת מכסות שנועדו לסייע לשחורים ולנשים דרך הפגיעה בגברים ובלבנים; אותם מותר להפלות עכשיו, משום שבתור קבוצה (ולא משנה מה עמדתם או מעמדם כפרטים) הם הפלו בעבר את הנשים והשחורים.

הנזקים של אימוץ הזהות הקבוצתית מצטברים, והסתירות מתרבות. בימינו נעשה קשה יותר להבחין בין אנשים לפי קבוצות זהות, משום שהאמריקנים מתחתנים יותר ויותר מעבר לגבולות הגזע, הדת והתרבות שלהם, ויוצרים משפחות מעורבות ומורכבות. מספר האנשים שתנועת ה-DEI יכולה לבחור אם להתייחס אליהם בתור מדוכאים או בתור מדכאים רק גדל.

גם בתוך הקבוצות יש קווי שבר, שגורמים לאדם אחד להיחשב למדוכא ולמדכא בעת ובעונה אחת; ברק אובמה, למשל, היה גבר שחור שדחק ב-2008 מהמרוץ לנשיאות ארה"ב את הילרי קלינטון, אישה לבנה: האם זהו ניצחון לתנועה הנאבקת למען "גיוון, שוויון והכללה", או כישלון? דרך אחת להכריע בסוגיות כאלה היא "שילוב מיצבים" (intersectionality), מערכת כללים בלתי נגמרת, משתנה תמיד וחסרת הכרעה, המאפשרת לחברי התנועה להתווכח בינם ובין עצמם לגבי עוצמת הדיכוי של הקבוצות השונות המתבטאות באדם יחיד, ולפיקח להגדיר את מידת האפליה שיש לנקוט נגד כל מי שעומדים מולו.

פתרון אחר, מציע פילאט, הוא פשוט להשיב את הפרט למקומו. "דילול איכות המחקר, הטיפול הרפואי, החינוך, הניהול, הממשל ועוד, כדי להשיג את מטרות ה-DEI, אינו מועיל", הוא כותב. "האירוניה היא שסמל זכויות האדם הגדול ביותר במאות השנים האחרונות היה מסכים איתי לחלוטין... תודה לך, ד"ר מרטין לותר קינג".

היש תקווה לרכבת האירופית?

כ-400 מיליון בני אדם חיים במרחב היבשתי הרצוף כמעט של "אזור שנגן", המרחב האירופי נטול ביקורת הגבולות המשתרע מספרד ועד נורווגיה, מפולין ועד חופי צרפת. חופש התנועה המשתמע מכך מנוצל על פני הקרקע, במכוניות וברכבות, במעבורות ובספינות בים, וכמובן באוויר, דרך טרמינלים פתוחים וחופשיים. בראשית מגפת הקורונה, כשמדינות ניסו להאט את ההתפרצות, היה להן קל לסגור שדות תעופה ונמלי ים, אבל חברות שנגן לא היו יכולות לעשות הרבה כדי לבלום את התנועה במכוניות על פני הקרקע. הן עשו מה שהיה בידן לעשות: עצרו את קווי הרכבת הבינלאומיים.

מאז שבה התעופה העולמית לפעול כסדרה כמעט, אבל הרכבת לא שבה לפעול כרגיל. ברבות מהמדינות, ממשלות וחברות פרטיות השתמשו במגפה כתירוץ לבטל קווים פנימיים ובינלאומיים מפסידים ויקרים לתפעול ולתחזוקה. קישורים חשובים נשברו בשל כך, והמחירים האמירו, ומשך הנסיעה התארך עוד יותר. כעת נעשה קשה פי כמה להצדיק את הנסיעה ברכבת – ואולי גם את ההשקעה בה, בהתחשב במחירי הטיסות הנמוכים.

האם יש עתיד לרכבות הבינלאומיות באירופה? חבר הפרלמנט האירופי ז'ואאו פימנטה מפורטוגל, נציג מפלגת השמאל GUE/NGL, קורא לא לוותר על הרכבת ברחבי האיחוד האירופי. זאת, במאמר "שנת הרכבת של אירופה: מתעמולה למציאות" בכתב העת הבלגי הפרו-אירופי "הפרלמנט". אבל במאמרו הוא נוקט תעמולה, ומתעלם מהמציאות. הוא מבקש לקדם מדיניות פרו-רכבת כלל-אירופית חדשה, וכדי למשוך תשומת לב למחאתו הוא נסע מליסבון לשטרסבורג, לכנס הפרלמנט האירופי, ברכבות בלבד. אבל הוא חזר לארצו במטוס, כי המציאות הכתה בפניו.

הנסיעה הלוך הייתה בלתי נסבלת. קווי רכבת חשובים שפעלו בעבר במסלול שלו, וצומצמו במשך שנים רבות, בוטלו לחלוטין עקב התפרצות המגפה, ולא סביר שישובו לפעול עוד בגלל מחירי הפעלתם. לפני הקורונה, פימנטה מסביר במאמר, הוא היה יכול לנסוע ברכבת הלילה "סוד אקספרס" מליסבון דרך ספרד אל אונדאי, בפינה הדרום-מערבית של צרפת; אחרי שחצה את ספרד במשך 12 שעות, הוא היה יכול להגיע מאונדאי לשטרסבורג בתוך עשר שעות, ובסך הכול להגיע מביתו אל משרדו בפרלמנט האירופי בתוך פחות מיממה. אבל הסוד אקספרס אינה נוסעת עוד, וכנראה לא תשוב לפעול.



לפיכך הוא נסע בדרך אחרת. ראשית הוא יצא מליסבון ברכבת פורטוגלית לעיר הגבול הספרדית בדאחוז, בדרום-מערב ספרד; היא חצתה את הגבול במהירות 60 קמ"ש בלבד. חברת הרכבת



הפורטוגלית מתקשה להמשיך את השירות, בשל הרגולציה האירופית שנכנסה לתוקף בינואר 2022, המחייבת את נהג הקטר לדעת ספרדית על בוריה; מעבר הגבול יחייב הכשרה נוספת לנהגים, או לפחות צירוף נהג קטר ספרדי לקראת הנסיעה בספרד – 5 ק"מ של מסילה מהגבול ועד תחנת בדאחוז. מהעיר הפריפריאלית נסע פימנטה למדריד הבירה (כחמש שעות), וממדריד לברצלונה (שעתיים וחצי), בקווים ספרדיים פנימיים. הרכבות בתוך ספרד היו מהירות יותר מהרכבת הפורטוגלית. מברצלונה הוא נסע לפריז בקו בינלאומי, ומפריז לשטרסבורג. בסך הכול נמשכה הנסיעה 57 שעות (כולל המתנה והחלפת רכבות).

פימנטה מתעלם מכך שגם מסע הרכבת שבוטל לפני הקורונה ארוך פי ארבעה ויותר מהטיסה שלו בחזרה לליסבון, כולל הנסיעה מהפרלמנט אל נמל התעופה בשטרסבורג ומנמל התעופה בליסבון לביתו. גם המחיר שגבו ממנו חברות הרכבת לאורך המסע, בכיוון אחד, היה 398 אירו – פי שלושה ממחיר כרטיס טיסה הלוך ושוב שהציע לו סוכן הנסיעות שלו. תיאור הנסיעה הבלתי נסבלת, הממושכת והיקרה מבהיר היטב מדוע אנשים מעדיפים טיסות על פני הנסיעה ברכבת, גם באירופה.

ברוח השמאל הקיצוני, פימנטה מאשים את ממשלות אירופה בשיבוש פעילות הרכבות. לדבריו הפוליטיקאים מפרקים את חברות הרכבת, בכך שהם כופים הפרדה בין שירותי המסילה, שירותי התחזוקה ושירותי הנסיעה. טיעונו, כצפוי, מתרכזים בכך שחיסול הרכבת פוגע בפריפריה ומנוצל לטובת "העשירים".

באופן מבלבל, עם זאת, הוא גם מאשים את ממשלת פורטוגל בכך שהיא זוממת למכור את חברת הרכבת שלה לידי ענקיות רכבת אירופיות כמו דויטשה-באן הגרמנית, SNCF הצרפתית, טרנאיטליה האיטלקית – חברות ציבוריות-ממשלתיות גדולות, שמשקיעות הרבה בפיתוח הרכבת באירופה – או לידי חברות פרטיות אחרות בעלות זווית חשיבה כלל-אירופית ובינלאומית. לטענתו מכירה כזאת תגרום לזניחת הפיתוח הכלכלי והחברתי ברחבי פורטוגל עצמה: הבעלים החדשים יתמקדו בחיבור בין בירות עשירות ומרכזים כלכליים גדולים, והפריפריה תישכח. אבל הניסוי של פימנטה עצמו עסק בנסיעה בין בירות עשירות ומרכזים כלכליים גדולים. זהו תפקידה של תחבורת המונים כמו רכבת כבדה: לחבר בין ערים גדולות, ולהפוך אותן למרחב יוממות אחיד. רכבות הקליע היפניות מחברות בין מרכזים עירוניים, ורוב הזמן פשוט מדלגות על הפריפריה שביניהן.

מסעו של פימנטה גם היה מחאה נגד זניחת העבר: "סגירת קו השירות [בין ליסבון לאונדאי בדרום צרפת] מייצגת נסיגה של 130 שנה לאחור", הוא טוען, בהתבסס על העובדה שהקו נפתח לראשונה ב-1887. בימים ההם הוא היה מוצלח אפילו יותר, במונחי של פימנטה: הרכבת המשיכה עד פריז, ואפילו עד קאלה, בדרך ללונדון. אבל מאז העולם השתנה: המטוסים הומצאו, ונהפכו לתחבורה בינלאומית יעילה וזולה יותר מהרכבות במונחים רבים. הנסיעה ברכבת יקרה מאוד. גם רכבות מוצלחות,



עמוסות ומועילות, שמחברות בין מרכזים עירוניים גדולים ומסיעות עשרות מיליוני נוסעים בכל שנה, דורשות סבסוד ניכר כדי שנוסעים ישתמשו בהן – ועדיין, כרטיס הנסיעה יקר ללקוח הקצה יותר מטיסה במטוס, גם בהתחשב בזמן שמתבזבז בנמל התעופה.

למחאתו של פימנטה מתלוות דרישות – הוא קורא להחלפת כל הקטרים והקרונות באירופה בתוך 15 שנה, ול"הרמוניזציה" של מערכת הרכבות ביבשת בלי לפגוע, חס ושלום, בחברות הרכבת המקומיות בכל מדינה. אולי במקום זאת הוא פשוט צריך להתאהב שוב בטיסות.

ארץ הסגר המוחלט

1.4 מיליארד בני אדם חיים כבר שנתיים בתוך "הבועה הסינית". המדינה שהייתה מקור התפרצות הקורונה הראשונה נקטה אמצעים דרקוניים כדי לחסל את הנגיף ולבלום את המוות. במערב יש מי שמקנאים בנתוני התחלואה הרשמיים שהשיגה: לפי ממשלת סין, מתו בה מקורונה מחצית ממספר המתים בישראל. אבל חשוב להבין כיצד בדיוק הושג ההישג הזה. מה מצב הרוח בסין, והאם היא באמת הצליחה לנצח את המגפה?

לאחר ההתפרצות סין חתמה את גבולותיה כמעט לחלוטין. זרים אינם רשאים כמעט להיכנס אליה, ומי שבכל זאת זוכה לאישור נדרש לעבור שלל בדיקות ובידודים; גם לאחר מכן, הסינים מתייחסים בחשדנות ובפחד לכל אדם בעל מראה זר. כתב האקונומיסט דיוויד רני, לפיכך, לא יצא מסין מאז 21 בינואר 2020. הוא פשוט מפחד שלא יוכל לחזור. את חותמת הכניסה בדרכונו הוא שומר מכל משמר: שוב ושוב הוא מתבקש להציג אותה בפני שוטרים ופקחים המבקשים לוודא שהזר העומד מולם אכן רשאי להיות במדינה. את חוויותיו הוא מתאר בכתבה "אני חי בעולם של אפס-קורונה", שהופיעה בדצמבר בכתב העת 1843 מבית האקונומיסט.

ברחבי הבועה הסינית, התגובה האופיינית לזרים, זה שנתיים, היא נסיגה מבוהלת. "לא התמודדתי עם תוקפנות במהלך המגפה", כותב רני, "אבל נוכחותי מטרידה. נוסעים סינים סירבו לשבת לידי בטיסות פנים, ונתקלתי בהורה מזועזע שמשך את ילדו הקטן אל מחוץ למעלית לאחר שראה אותי בתוכה". הסיבה: הסינים חוששים מאוד מהקורונה. בבייג'ינג, על 22 מיליון תושביה, נרשמים פחות מעשרים מקרי קורונה בחודש ממוצע; רני מבטיח (אך יש לזכור שהוא כותב מתוך סין) שהנתונים אינם שקריים, ואינם נובעים מהיעדר בדיקות.



"הסתרת תחלואה רבה תחבל במערכות מעקב שנבנו לא רק כדי לנהל את התפשטות הנגיף, אלא כדי לחסל אותו", הוא מסביר מדוע הוא מאמין לפקידי המפלגה הקומוניסטית. "בייג'ינג אכן



קרובה להיות נקייה מקורונה, כפי שטוענים הפקידים. ועדיין, בעיר הבטוחה הזאת, רוב הולכי הרגל ונוסעי האופניים עוטים מסכות פנים בחוץ, ועטייתן נאכפת בחומרה באוטובוסים, ברכבת התחתית ובחנויות".

הפחד מהקורונה הוא רפואי למחצה, אומר רני, אבל הסטיגמה שמוטלת על מי שנדבק משפיעה הרבה יותר. אדם שנדבק עלול לגרום להטלת סגר על מתחם הדיור שהוא גר בו ועל כל חבריו לעבודה, ולעורר את תיעובם של שכניו ועמיתיו. מעמדם החברתי של ילדי החולים נפגע, ולעיתים חיות המחמד שלהם מומתות כדי לבלום הדבקה. כל מי שחום גופו עולה מעבר ל-37.3 מעלות נדרש לדווח על כך ולעבור מערך של בדיקות דם, רוק ורנטגן חזה.

נסיעה בלתי הכרחית נחשבת למעשה אנטי-חברתי; החוזרים לבייג'ינג מרחבי המדינה נדרשים לעבור בדיקות רוק ולהציג אישור ירוק באפליקציית המעקב הממשלתית, המוודאת שלא שהו במהלך 14 הימים האחרונים לצד אנשים החשודים כחולים. ביקור במחוז ובעיר שהתגלו בהם מקרי קורונה בשבועיים האחרונים מחייב תקופות בידוד. אם ירצה אדם לנסוע לפגישה בהונג-קונג, למשל, יהיה עליו לשהות בבידוד של שבוע בהונג-קונג לפני הפגישה, ואחרי שישבו לבייג'ינג יידרש להישאר שבועיים בבידוד במלון ממשלתי, ועוד שבוע בבידוד ביתי. בכל הזמן הזה הוא ייבדק שוב ושוב, וידווח על חום גופו מדי כמה שעות.

נסיעות בינלאומיות נסבלות אפילו פחות. לפי רני, הרשויות הגבילו את הטיסות הבינלאומיות לרמה של 2.2 אחוזים מרמתן לפני המגפה, ואזרחי סין אינם יכולים להנפיק דרכונים חדשים. "המדינה תישאר סגורה למשך זמן רב, או לפחות עד שחיסונים יעילים יותר ותרופות אנטי-ויראליות טובות יותר יהיו זמינים באופן נרחב", הוא מסכם. בינתיים, הסינים מסתמכים על החיסונים שלהם – שאינם יעילים כמו החיסונים של המערב – ומתארים את מדיניותם הקשוחה בתור ממשל חיובי וטוב, לעומת ממשלות המערב המזניחות את תושביהן.

אפשר לתרץ את פעולותיה של סין. התפרצות הקורונה ברחבי המדינה בעלת האוכלוסייה הגדולה ביותר בעולם, ששירותי הרפואה בה אינם מעולים, עלולה להיות איומה. ובכל זאת, יש במדיניות הזאת השתלטות בלתי מוסרית על חייהם של פרטים. בסין יכולים לחשוב שמדינות המערב חלשות מכדי שיוכלו לנקוט שיטות כפייה קשוחות כאלה כלפי תושביהן. אבל העובדה היא שאיש במערב אינו רוצה בכך. אנו יודעים שלחירות ולאחריות האישית יש עלות לפעמים, לצד התועלת; אפשר להתווכח עם סין על הרבה דברים, אבל למעשה שאלת העלות והתועלת אינה חשובה לנו. יש דברים שאיננו מוכנים לעשות גם במחיר יקר מאוד.

פחם, עדיין

בדעת הקהל במערב נדמה שהדיון על צמצום פליטות הפחמן הוכרע מזמן, אבל בארצות המתפתחות – ובפרט הודו וסין הגדולות, שאוכלוסייתן מקיפה יותר משליש מאוכלוסיית העולם – השאיפה להפחית את השימוש בדלקים מזהמים פשוט אינה מתקבלת על הדעת. היתרון של סין והודו הוא שתרבנותן שונה מאוד מתרבות המערב, והן יכולות להתנתק ממנה בקלות ולצעוד במסלולן העצמאי בלי לחוש בושה או אשמה. אבל בארגנטינה דוברת הספרדית שוק האנרגיה תלוי עדיין בפחם, והמדינה צריכה להצדיק בפני תושביה את הגברת השימוש בו, לפחות בעתיד הקרוב. זה לא קל, כשדעת הקהל המקומית פתוחה לעולם, ודורשת להיענות לחששות משינוי האקלים הקרב ובא.

בכתבה "מתחדשת ההתלבטות בדבר מה שייעשה בפחם בריו טורביו" ¹ בינואר 2022), קלדיס קנדרלסי מהעיתון הארגנטינאי קלרין הראתה כיצד הדבר מסבך את שיקולי ממשלת השמאל בהתלבטות מה לעשות במכרה הפחם הענק ריו טורביו בפטגוניה, החבל היפהפה ועתיר המשאבים שבדרום ארגנטינה.

המתחם העצום כולל מכרה פחם, ולצידו שתי תחנות כוח (אחת שבנייתה הושלמה, ואחרת שהעבודה עליה עדיין נמשכת), ומסילת רכבת שיכולה להוביל את הפחם לנמלי ייצוא בשפך הריו גאייגוס, בחופי האוקיינוס האטלנטי. אבל המערך מושבת כמעט לחלוטין, בשל פיתוח לקוי במשך עשרות שנים, בעיות משפטיות, פשיטות רגל, הלאמה וניהול שגוי. גם כיום, פיתוח המתחם דורש השקעה נוספת, ומצבה הכלכלי והפוליטי של ארגנטינה אינו מן המשופרים. כעת, גם הוויכוח בשאלת הזיהום ושינוי האקלים אינו מועיל לקידומו.

ובכל זאת, ממשלת השמאל של ארגנטינה נחושה לחזק את המתחם. ארגנטינה התחייבה בגלגו ב-2021 לצמצם את השימוש בפחם במכלול הדלקים המשמשים את רשת החשמל שלה; אבל הביקוש העולמי לפחם עדיין גדול. הוא רכיב הכרחי בייצור הפלדה העולמי, ועדיין משמש יותר מ-30 אחוזים מדלקי רשת החשמל העולמית – ו-70 אחוזים מדלקי רשת החשמל האסייתית. ממשלת ארגנטינה פשוט אינה יכולה לוותר על ההכנסות הצפויות מייצוא הפחם לעולם.

תחנת הכוח שטרם הושלמה במתחם ריו טורביו היא הגדולה מהשתיים – מתקן מזהם שמסוגל לייצר 240 מגוואט. הממשלה החליטה להשלים את הבנייה, בהשקעה נוספת של 230 מיליון דולר. הממשלה מסבירה זאת, בין השאר, בכך שהפעלתה של התחנה תועיל להתקדמות תחום האנרגיה הירוקה במדינה: כדי להוביל את החשמל ממנה אל רשת החשמל הארגנטינית יוקמו קווי מתח גבוה שיאפשרו חיבור לשדות סולריים ולטורבינות רוח לכל אורך הדרך ממנה ועד ללב רשת החשמל הארצית. למעשה, הקמתה של תחנה מזהמת בפטגוניה תאפשר להוסיף עוד תחנות כוח





"ירוקות" ברחבי המדינה.

לטענת קנדלרסי, הממשלה משתמשת במכרה ריו טורביו בשתי דרכים: היא מבקשת למכור את הפחם לשימוש בחו"ל, למשל בברזיל, בסין ובהודו, ולצד זה להשתמש בו לטובת פיתוח ארגנטינה עצמה, ובפרט לטובת שדרוג רשת החשמל המקומית כדי שתוכל לעבור לייצור חשמל ירוק יותר. במובנים הארגנטיניים, הפחם בפטגוניה הוא "דלק מעבר": הוא נחוץ כדי שהמדינה תוכל לעבור לייצר אנרגיה ממקורות מתחדשים. "ארגנטינה מייצרת פחות מאחוז אחד מהזיהום העולמי", כותבת קנדלרסי. "בתור אומה מפותחת פחות, יש לה זכות להשלים את הפיתוח שלה".

התם ירח הדבש של יהדות ארה"ב?

אנטישמיות, אנטי-ישראליות וראיית היהודים כ"לבנים" שאינם ראויים להגנה, בעקבות תיאוריית הגזע הביקורתית – כל אלה מעיבים יותר ויותר על החיים היהודיים בארה"ב

"תמה תקופת ירח הדבש של יהדות ארה"ב", אמר גבריאל גרויסמן, ראש העיר היהודי-אורתודוקסי של בל הרבור שבפלורידה. "עברנו את נקודת המפנה; משהו חייב להשתנות". גרויסמן דיבר בעצרת מחאה שארגנה הפדרציה היהודית המקומית על רקע גל אנטישמיות שטלטל את יהודי ארה"ב מאז פרוץ מבצע שומר החומות במאי 2021.¹

על פי נתוני הליגה נגד השמצה, ארגון יהודי-אמריקני ותיק הפועל נגד אנטישמיות, בשבועות שלאחר תחילת מבצע שומר החומות חלה עלייה של כ-115% באירועי אנטישמיות בארה"ב.² במובנים רבים, מדובר בגל חסר תקדים בהיקפו, אלימותו ועזומו. בלוס אנג'לס, סועדים יהודים הותקפו על ידי מפגינים שנשאו דגלי אש"ף וקראו לעברם "מוות לישראל" ו"לשחרר את פלסטין".³ המון אנטי-ישראלי תקף יהודים שהניפו דגלי ישראל בכיכר טיימס והטריד עוברי אורח יהודים בשכונות שונות בניו-יורק.⁴ בתי כנסת רבים ברחבי ארה"ב הושחתו בגרפיטי אנטי-ישראלי ואנטישמי.⁵ כותרת ה'לוס-אנג'לס-טיימס' זעקה: "זהו זמן מפחיד ליהודי לוס אנג'לס".⁶ ביולי 2021, רב של חב"ד בבוסטון נדקר מחוץ לבית כנסת ובית ספר יהודי בידי תוקף אנטישמי ממוצא מצרי. האירועים האנטישמיים זכו גם לתשומת לב נשיאותית ולגינוי מצד הנשיא ביידן.

אברהם (ראסל) של"ו הוא עורך דין העוסק בתחומים של משפט ציבורי ומשפט בינלאומי פומבי, כולל סוגיות הקשורות לאנטישמיות ו-BDS. בעל תואר ראשון במדעי המדינה מאוניברסיטת מקגיל בקנדה, ותואר ראשון במשפטים ותואר שני במדענות מאוניברסיטת בר-אילן. חוקר בפורום קהלת.

זעקתו של גרויסמן מבטאת את תחושתיהם של רבים מיהודי ארה"ב עוד לפני הגל האלים האחרון. באוקטובר 2020 פרסם הוועד היהודי-אמריקני (AJC) סקר על אודות חוויותיהם של יהודים אמריקנים נוכח האנטישמיות בארה"ב. כ-88% מהנשאלים ענו שהאנטישמיות היא בעיה, וכ-80% מהם אמרו שהאנטישמיות גברה בחמש השנים האחרונות.

מאי 2021 היה אפוא קצה הקרחון של תופעה רחבה יותר. מאז 2019, יהודים בניו-יורק, בעיקר דתיים וחרדיים, סובלים מהתנכלויות והטרדות הולכות וגוברות הבאות מכיוון שונה ופחות תקין-פוליטית בעיני התקשורת: שחורים, מוסלמים ומהגרים אחרים.⁷ יהודים חובשי כיפות ובעלי זקן ופאות הם הסובלים מרוב המתקפות. זהותם של התוקפים מאתגרת את התפיסה הגורסת כי מקורה של האנטישמיות בימין הקיצוני בלבד; ולפיכך, פעמים רבות מתורצת האלימות כנובעת ממתחים בין שחורים ליהודים סביב נושאים מקומיים אחרים.

אילו כוחות תת-קרקעיים עוררו את האירועים האנטישמיים הללו?

מקורה של האנטישמיות בארה"ב בשלושה מוקדים עיקריים: הימין הקיצוני הניאו-נאצי, מוסלמים רדיקלים, והשמאל הקיצוני.⁸ המוקד הראשון זוכה על פי רוב לתשומת לב עצומה. כך לדוגמה ניתן סיקור נרחב בתקשורת האמריקנית לטבח בבית הכנסת עץ החיים בפייטסבורג באוקטובר 2018 ולמסע הירי בבית חב"ד בפוואי באפריל 2019 – פיגועים שבוצעו על ידי פעילי ימין קיצוניים. למרבה הצער, בדיקות ביטחוניות ושומרים חמושים בכניסה לבתי כנסת ולמוסדות יהודים, השכיחים כבר עשרות שנים באירופה, הפכו מאז למראה נפוץ גם בארה"ב. הלאומנות הימנית הקיצונית בארה"ב היא סוגיה חשובה, אך במסגרת מאמר זה לא ארחיב על אודותיה שכן ההתמקדות בה נוטה שלא לשקף את כל התמונה – כפי שעולה מגל האנטישמיות שאירע בעקבות מבצע שומר החומות ואשר היה ממין אחר לחלוטין. חמור מכך, בשונה מהאנטישמיות מימין, שההתנגדות לה נתמכת בידי רשויות החוק והאכיפה, הרי שהמאבק באנטישמיות החדשה מורכב יותר.

כפי שנראה בהרחבה להלן, בשנים האחרונות חדרה האנטישמיות למרכז השיח האמריקני דרך שתי מגמות אידיאולוגיות מרכזיות: עליית תיאוריית הגזע הביקורתית (CRT, Critical Race Theory), והאנטי-ציונות הפרוגרסיבית. בחסות אידיאולוגית זו קמות לתחייה תיאוריות קשר אנטישמיות עתיקות יומין נגד יהודים המנצלות את השכבות החלשות בחברה ומעוררות אותן לשנאת יהודים.

הקהילה היהודית המאורגנת בארה"ב מתקשה לדבר בקול אחד נגד האנטישמיות החדשה, שבאה בעיקר מהשמאל הפרוגרסיבי, בין היתר משום שישנו מיעוט יהודי המלבין את התפיסות האנטישמיות האמורות. נוסף על כך, מרבית יהודי ארה"ב משתייכים לשמאל הפוליטי וחשים אי-נוחות להילחם נגד הבית הפוליטי שלהם. זהו



קו שבר: השמאל הליברלי הישן אהד את מדינת ישראל, ואילו השמאל האמריקני החדש עובר תהפוכות אידיאולוגיות קיצוניות שהופכות אותו עוין לישראל – וממילא, לא פעם, ליהודים.

תיאוריית הגזע הביקורתית ושילוב המיצבים

תיאוריית הגזע הביקורתית, ה-CRT, היא אידיאולוגיה שהתפתחה בארה"ב בשנות השבעים ושמה לה למטרה לאתגר את התפיסות הליברליות של מובילי מאבק הזכויות האזרחיות של הקהילה השחורה בארה"ב. בהקדמה לספר הלימוד 'תיאוריית הגזע הביקורתית: מבוא' מוסבר כי –

תנועת ה-CRT היא קבוצת פעילים וחוקרים המעורבים במחקר ובטרנספורמציה של היחס בין גזע, גזענות וכוח ... בניגוד לשיח המסורתי על אודות זכויות האזרח, השם דגש על התפתחות הדרגתית, הרי שתיאוריית הגזע הביקורתית מערערת את יסודות הסדר הליברלי, ובכלל זאת תיאוריית השוויון, חשיבה משפטית, מסורת הרציונליזם של ההשכלה, ועקרונות ניטריים של המשפט החוקתי.⁹

במילים אחרות, ה-CRT רואה את החברה המערבית כמבוססת על מאבקי כוח סביב ציר הגזע. לפי תפיסה זו, החברה המערבית, ובפרט האמריקנית, בנויה כפרימדיה של דיכוי גזעי שהלבנים בראשה והשחורים בתחתיתה. למרות אצטלת שוויון וניטרליות, העומדים לכאורה בתשתית החברה המערבית, מבני העומק שלה בנויים על "אנטי-שחורות" ומוסדותיה מקנים פריבילגיה אינהרנטית ללבנים. בשל כך, חסידי ה-CRT דוחים אמירות כגון "אני 'עיוור צבעים'" או "אני מתייחסת לכל אדם בצורה שווה". לשיטתם, כללים שווים ושיפוט אינדיבידואלי מתעלמים מן הגזענות העומדת ביסוד החברה – ואף מסווים אותה.

רובין ד'אנג'לו, מחברת הספר 'שבריריות לבנה' (White Fragility) – ספר שכיכב ברשימות רבי המכר של ה'ניו-יורק טיימס' במשך שנה שלמה ואף הגיע לראש הרשימה בשנת 2020 – מסבירה כי בכל אינטראקציה בין לבנים ושחורים (או "אנשי צבע"), "השאלה איננה האם התקיימה כאן גזענות אלא כיצד התבטאה הגזענות במקרה זה".¹⁰ לפי תיאוריה זו, ללבנים ישנו אינטרס מובהק לצדד ב"אנטי-שחורות" ממסדית ולעודד אותה משום שהם נהנים מפירוניה; וכמובן, הצלחה אינה תוצאה של כישרון או מאמץ אישי אלא נובעת מפריבילגיה לבנה לא לגיטימית.

ה-CRT איננה תיאוריית קצה אקדמית בעלמא. בשנים האחרונות אומצה תפיסה זו על ידי מוסדות אזרחיים רבים בארה"ב והפכה מושכל יסוד של החשיבה הפרוגרסיבית האמריקנית. בינואר 2021 ביטל הנשיא ביידן את הצו הנשיאותי של קודמו שאסר קיום סדנאות CRT לעובדים פדרליים. הנשיא ביידן אף הורה לכל משרד פדרלי ללמד את עובדיו על "גזענות שיטתית וממסדית" ו-"הטיה משתמעת ותת-מודעת"

– מונחים שהם מילות קוד ל-CRT.¹¹ עובדים פדרליים נדרשים אפוא כיום להשתתף בסדנאות אידאולוגיות שבהן הם לומדים כי החברה בארה"ב גזענית ביסודה, שלבנים הם שותפים פעילים במערכת של עליונות לבנה, ושעליהם לפרק את הציוויליזציה המערבית והקפיטליזם.

כריסטופר רופו, חוקר במכון מנהטן המבקר את ה-CRT, חקר את התפשטות התופעה והעלה ממצאים מטרידים.¹² רופו הראה כיצד עובדים בחברות הגדולות בארה"ב נאלצים להשתתף בסדנאות "רבגוניות, הכלה ושוויוניות" המבוססות על הנחות ה-CRT. למשל, עובדים בחברת התקשורת וריזון (Verizon) התבקשו "לפרק את זהותם הגזעית והמינית" ו"לצאת למסע אנטי-גזעני". במסגרת סדנת האנטי-גזענות שבה השתתפו, הם התבקשו לציין את "הגזע, המוצא האתני, המגדר, הזהות המגדרית, הדת, המקצוע והזהות המינית שלהם" ולדרג עצמם על בסיס הפריבילגיה האישית שלהם. עובדי בנק אוף אמריקה שהשתתפו בסדנת CRT למדו כי ארה"ב מבוססת על מערכת של עליונות לבנה, כי עליהם לערוך "דה-קולוניזציה" לתפיסת העולם שלהם, וכי מחובתם להיות "נעורים" (woke) בעבודה ו"להעביר את הכוח לאנשי צבע".¹³

הארגון No Left Turn in Education מתעד את מאות המקרים של ועדות בתי הספר ברחבי ארה"ב שאימצו תוכניות לימוד המבוססות על ה-CRT.¹⁴ ב-30 ביוני 2021, אימצו חברי ה-National Education Association – התאחדות המורים הגדולה ביותר בארה"ב, המייצגת 3 מיליון מעובדי בתי הספר הציבוריים בארה"ב – תוכנית להוראת ה-CRT בכל 50 מדינותיה של ארה"ב. במסגרת ההחלטה התחייבו חברי הארגון לפתח תוכנית לימודים ביקורתית נגד "אימפריה, עליונות לבנה, אנטי-שחורות, אנטי-לידיות, גזענות, פטריארכיה, סיס-הטרו-פטריארכיה, קפיטליזם, יכולתיות [ableism] ואנתרופוצנטריות".¹⁵ לפי התחקיר של רופו, תלמידים בכיתה ג' בבית ספר יסודי בקליפורניה נדרשו "לפרק" את זהותם הגזעית והמינית ולדרג עצמם "על בסיס כוח ופריבילגיה". במיזורי, מורים בחטיבת ביניים שהשתתפו בסדנת אנטי-גזענות למדו כי זכרים נוצרים לבנים ודוברי אנגלית הם שותפים במגזר המדכא והוזהרו שלא להשתתף ב"עליונות לבנה גלויה". בניו-יורק, מנהל תיכון שלח חומרי לימוד להורים הכוללים "כלים לפעולה אנטי-גזענית", קריאות להיות "בוגדי הגזע הלבן" ותוכנית ל"ביטול הלבניות".¹⁶

תנועת "חיי שחורים שווים" (BLM, Black Lives Matter), שפרצה לתודעה הלאומית האמריקנית לאחר רצח של נער שחור ב-2013 והובילה מחאות ברחבי ארה"ב לאחר הירצחו של ג'ורג' פלויד בידי שוטר לבן במאי 2020, שואבת השראה מפורשת מעקרונות ה-CRT. בעקבות אותן מהומות, הפך הספר 'כיצד להיות אנטי-גזעני' (How to be an Antiracist) לרב מכר,¹⁷ ונחשב קריאת חובה לכל המבקש להבין את סוגיית הגזע בארה"ב. לדידו של מחבר הספר, איברם איקס קינדי, המושג

"לא-גזעני" אינו קיים כל עיקר; וחובה על כל אדם לבחור בין שתי אפשרויות: להיות גזען או אנטי-גזען. כמובן, לשיטתו, חשיבה ליברלית קלאסית ו"עיוורון צבעים" הם גזענות, ורק אימוץ מלא של עקרונות ה-CRT יכול לטהר לבנים מהחטא הקדמון של הגזענות. הגותו של קינדי מוסיפה להט מוסרני וחובה אקטיבית לפעולה המבוססים על עקרונות ה-CRT.

מושג מפתח נוסף ב-CRT הוא ה"אינטרסקציונליות" – ה"הצטלבויות" או "שילוב המיצבים". מושג זה פותח במקורו על ידי חוקרת CRT פמיניסטית, קימברלי קרנשאו שמה, והוא מבטא את טבעם המצטלב של סוגי דיכוי שונים. קרנשאו מתארת חברה ששמה לה למטרה לקדם תעסוקת נשים ושחורים אך מעסיקה רק נשים לבנות וגברים שחורים; ובמקרה זה, נשים שחורות סובלות הן מדיכוי גזעני הן מאפליה מגדרית. אבחנתה של קרנשאו רבת ערך כשלעצמה – שכן היא מבהירה כיצד סוגים שונים של אפליה משלבים ידניים וכיצד מיעוט בתוך קבוצות מיעוט (נשים או להט"בים שחורים למשל) נפגע מסוגי אפליה שונים – אך נודעות לו משמעויות רחבות יותר. המושג צבר תאוצה והתפתח לתפיסה הגורסת כי כל קבוצות המיעוט שותפות במאבק נגד "ההגמוניה המדכאת". אם כך, עובדי מין טרנסג'נדרים, מוסלמים, אדוקים, מהגרים היספנים ונשים נדרשים להתאחד במאבק משותף נגד הגזענות, המיוזוגניה, ההומופוביה ויתר סוגי הדיכוי.

שובה של בעיית היהודים

ביוני 2021 שני יהודים אמריקנים העוסקים בתחום בריאות הנפש הגישו תביעה למשרד לזכויות האזרח הפדרלי ולמקבילו המדינתי שבקליפורניה נגד אוניברסיטת סטנפורד בגין הטרדה גזענית ויצירת אווירה אנטישמית. התובעים, פסיכיאטר בכיר ופסיכולוג המתמחה בהפרעות אכילה, עובדים במרפאת בריאות הנפש המעניקה שירותי ייעוץ לסטודנטים. המרפאה דורשת מעובדיה להשתתף בסדנאות בנושא "רבגוניות, הוגנות והכלה" אשר מושתתות על עקרונות ה-CRT.

כחלק מהסדנאות, הופרדו העובדים על בסיס צבע עורם (קבוצת מיעוט ולבנים); אלא שעל אף הצהרותיהם של התובעים כי הם מזדהים כיהודים וכי מעולם לא חשו שייכות לקבוצה "לבנה" – הם נכללו בקבוצה הלבנה. במסגרת הסדנה הם נדמו לשמוע כי יהודים הם עשירים ובעלי השפעה, נהנים מפריבילגיה לבנה ואף ממלאים תפקיד מכריע בשמירה על מערכת העליונות הלבנה בחברה האמריקנית. אחת מן המדריכות אף הצהירה כי לגבי דידה, אנטי-ציונות היא חלק מהותי מן המאבק למען צדק חברתי, ואף חייבה את המשתתפים לקרוא טקסטים המשווים בין הציונות לגזענות ולנאציזם. בקבוצה הלבנה, המשתתפים נדרשו לקחת אחריות על "לבנותם" ולדון בדרכי ההתבטאות של הגזענות ביומיום. כשהתובעים ניסו להעלות את סוגיית האנטישמיות, ובפרט לדבר על שני אירועים אנטישמיים שאירעו בקמפוס לאחרונה,

הם הואשמו בהסטת הדיון בגלל מעמדם הלבן והפריבילגי. שוב ושוב הואשמו התובעים בגזענות ובעליונות לבנה רק משום שניסו להציג את זהותם כיהודים ואת תחושותיהם נוכח אנטישמיות.¹⁸

מקרה זה מתמצת בצורה מושלמת את המלכודת האידיאולוגית שתאוריית הגזע הביקורתית טומנת ליהודים. חסידי ה-CRT משטיחים את החוויה היהודית, על שלל אסונותיה והצלחותיה, תחת המסגרת של "לבנים". התנועה מפיצה סטריאוטיפים של שליטה, כסף וקשר יהודי בלתי מוגבל, ומונעת מיהודים להגדיר בעצמם את חוויותיהם סביב זהותם היהודית או סביב האנטישמיות.

בספטמבר 2021 קבע בית המחוקקים של מדינת קליפורניה כי כדי לזכות בתעודות בגרות חייב כל תלמיד ללמוד סמסטר שלם של "לימודים אתניים" המבוססים על ה-CRT. בתי הספר יכולים לאמץ סילבוס לדוגמה שבית המחוקקים אישר, אך הם רשאים לבנות סילבוסים שונים על פי צורכי בית הספר;¹⁹ מאות בתי ספר כבר משתמשים בסילבוס לדוגמה.²⁰ לפני שנתיים, עורר הסילבוס לדוגמה התנגדות עזה בקרב פוליטיקאים²¹ ובקרב ארגוני חברה אזרחית יהודיים – בין היתר משום שתיאר את היהודים כקבוצה דתית בלבד, הנהנית מפריבילגיה לבנה ושולטת בתקשורת, והתעלם לחלוטין מההיסטוריה של האנטישמיות. הסילבוס גם מתאר את הקמתה של מדינת ישראל כנכבה, אסון שהושת על הילידים הפלסטינים, ומתאר את תנועת ה-BDS האנטישמית כתנועת התנגדות לא-אלימה, ברוח מרטין לותר קינג ומהטמה גנדי.²²

הסילבוס המקורי נוסח על ידי ארגון מורים קיצוני בשם "המכון לסילבוס משוחרר ללימודים אתניים" העוסק בהכנת חומרי לימוד בעבור בתי ספר ברחבי קליפורניה ובמדינות אחרות. בין יתר פעילויותיו מדריך המכון מורים כיצד להילחם בהשפעה ציונית ובעליונות לבנה בבתי הספר, ומציע חומרי לימוד המתארים את מדינת ישראל כישות קולוניאליסטית הרוצחת ילדים פלסטינים ומנצלת את היהדות כדי להצדיק את פשעיה.²³ בין חומרי הלימוד שהמכון מפיץ ישנה רשימה של ארגונים יהודיים מרכזיים השותפים לדעת המכון לדיכוי הפלסטינים ולהמשך קיומה של העליונות הלבנה. לאחר מאבק ממושך שהובילו ארגונים יהודיים, הוסר חומר הלימוד הפוגעני מן הסילבוס לדוגמה, אך ארגונים יהודיים אחרים מתריעים כי אופיו הוולונטרי של הסילבוס פותח את הדלת בפני שימוש בסילבוס המקורי על ידי מורים אקטיביסטים.

הטענה כי הכרה באנטישמיות מסיטה אנרגיות ותשומת לב מן המאבק בגזענות "האמיתית" – כפי שעולה מן המקרה של הסדנאות בסנטפורד שנידון לעיל – איננה בגדר עמדת קצה. במאי 2021, בעקבות גל האנטישמיות שנלווה למבצע שומר החומות, שלח נשיא אוניברסיטת רוטגרס בניו-ג'רזי מכתב תמיכה לקהילה היהודית. למחרת, תא "סטודנטים למען צדק בפלסטין" (ארגון שאחראי לאירועים אנטישמיים

רבים בקמפוסים) פרסם הודעה שבה קבע כי מכתב הנשיא "מתעלם באופן נוח למדי מאכזריותו של הכיבוש הישראלי והפצצת עזה" ושהודעתו "אינה ניתנת להפרדה מהניסיונות הרבים להשוות אנטי-ציונות לאנטישמיות ולהחליש קולות ואקטיביזם פלסטיניים ... ההודעה איננה יכולה להיות מובנת אלא כהסחת דעת מכוונת מתמיכתה הכלכלית של אוניברסיטת רוטגרס במדינה הישראלית, ולכן בהפרת זכויות אדם ובכיבוש בפלסטין".²⁴ לאחר כמה ימים, פרסמה הנהלת האוניברסיטה התנצלות שבה כתבה כי ההודעה הראשונה בגנות האנטישמיות לא הייתה מאוזנת דייה וכי נפל בה פגם משום שלא ביטאה תמיכה מספקת בסטודנטים פלסטיניים. אליבא דהנהלת האוניברסיטה, והסטודנטים שתבעו ממנה לחזור בה, עצם אזכורה של האנטישמיות הוא פגיעה בפלסטינים ובמיעוטים אחרים.

התפיסה שלפיה יהודים פריבילגים עומדים כמכשול בפני עשייה אנטי-גזענית חלחלה גם לעמדות בכירות ומשפיעות של הפוליטיקה האמריקנית. אילהן עומאר, חברת קונגרס ממדינת מינסוטה הידועה בדעותיה האנטי-ישראליות, נשאלה במהלך ריאיון ב-CNN ביולי 2021 אם היא מבינה מדוע עמיתיה הדמוקרטים, ובייחוד חברי קונגרס יהודים, רואים בהערותיה החוזרות ונשנות אמירות אנטישמיות. עומאר ענתה: "אני חושבת כי חשוב עד מאוד שהחברים הללו [=היהודים] יבינו שהם לא היו שותפים במאבק למען צדק חברתי. הם לא היו – אתה יודע – שותפים פעילים בבקשת הצדק בעולם".²⁵ מאז אמצע המאה העשרים, כאשר מנהיגים יהודים נטלו חלק פעיל בתנועה לזכויות השחורים בארה"ב, רווחת בקרב יהודים ליברלים התפיסה כי היהודים הם שותפים מסורים בקואליציית המיעוטים המבקשים צדק חברתי; אך לא כן הוא בעיני הפרוגרסיבים של היום. רשידה טאליב, חברת הקונגרס הדמוקרטית הידועה אף היא בעוינותה לישראל, רמזה למעורבות יהודית בדיכוי השחורים באומרה כי ישנם אנשים הפועלים "מדטרויט ועד עזה ... שמרוויחים כסף מגזענות ... זוהי דרכם לשלוט באנשים, לדכא אנשים".²⁶

הם לא מבינים אנטישמיות

למרות ההיסטוריה הארוכה של האנטישמיות, של אפליית יהודים ורדיפתם, יהודים מוגדרים כיום כקבוצה לבנה הנהנית מפריבילגיה לבנה. בעולם המחולק ל"לבנות" ו"שחורות" אין מקום למורכבויותיה של האנטישמיות שאיננה מתמקדת בצבע עור. כפי שביטאה זאת לינדה סרסור, פעילה פמיניסטית ואנטי-ציונית קיצונית, ממארגנות "מצעד הנשים":

אני רוצה לערוך את ההבחנה. אף שאנטישמיות פוגעת באמריקנים יהודים, היא שונה מגזענות אנטי-שחורה או אסלאמופוביה משום שהיא איננה מערכתית ... ברור שאפשר לחוות ונדליום או פגיעה בבית כנסת או ברמה האישית ... אבל אנטישמיות איננה שיטתית ועלינו לערוך הבחנה זו.²⁷

כמובן, רק לפני שמונים שנה הושמדה יהדות אירופה באופן שיטתי בשם תיאוריות של גזע ודם, ועורם הבהיר של יהודי ורשה וברלין לא הועיל להם במשרפות ובבורות ההריגה של הגרמנים. מאז מלחמת העולם השנייה, מיליוני יהודים ברחו או היגרו ממדינות ערב, ברית המועצות לשעבר ואתיופיה בגלל רדיפה ממסדית, התבוללות כפויה והסתה אנטישמית פרועה. גם כיום, לפי הסטטיסטיקות של ה-FBI, יהודים הם הקורבנות של 57% מכלל פשעי השנאה נגד קבוצות דתיות בארה"ב, הגם ששיעורם באוכלוסייה האמריקנית נמוך מ-28%²⁸.

אכן אנטישמיות אינה זהה לגזענות. האנטישמיות במהותה היא תיאוריית קונספירציה הרואה יד יהודית מכוונת מאחורי הקלעים. בספרו 'אנטי-יהדות' הראה ההיסטוריון דוד נירמברג כיצד חברות מגוונות – למן היוונים והרומאים בעת העתיקה, ועד הנצרות והאסלאם – תפסו את היהדות כניגוד מוחלט לערכי החברה הדומיננטית וכאיום על המשך קיומה ולפיכך סברו כי יש לבדל את היהדות ונושאה ולנטרל אותם.²⁹ לעומת הגזענות הרואה את קורבנותיה כנחותים, הרי שהאנטישמיות רואה ביהודים טיפוסים עילאיים, בעלי כוח דמוני וכמעט בלתי מוגבל הרודה בחברה.³⁰

הגזענות היא רק צורה אחת של אנטישמיות – זו שהתפתחה בגרמניה במאה ה-19. לפני העת החדשה, התבטאה האנטישמיות כאנטי-יהדות וינקה משורשים דתיים-נוצריים. בחברה הנוצרית של ימי הביניים, היהודים היו גורם דמוני שפעל יחד עם השטן נגד האמונה האמיתית והואשמו בחילול ערכי החברה הנוצרית, בהרעלת בארות, שתיית דם נוצרים וחילול לחם הקודש. רק כאשר איבדה הדת את מקומה בחברה האירופית, לבשה האנטישמיות צורה פסבדו-מדעית וגזעית. לאחר שהיהודים השיגו שוויון זכויות, הם התחרו באופן ישיר עם אוכלוסיית הרוב במישורים הפוליטיים והכלכליים. כפי שהסביר חוקר האנטישמיות הנודע רוברט ויסטריך, "יד ביד עם התפיסות השולטות בשלהי המאה ה-19 של לאומנות, גזענות פולקית ואימפריאליזם", זוהו היהודים כמשתפי פעולה של הסדר הקפיטליסטי והליברלי החדש.³¹

בה בעת, רדיקלים מן השמאל הפוליטי (קומוניסטים, סוציאליסטים, מהפכנים וכו') שדחו את תיאוריית הגזע של הימין הלאומני דגלו בתפיסות אנטישמיות משלהם. האנטישמיות משמאל זיהתה את היהודים עם הקפיטליזם, ההון וניצול החברות החלשות. בברית המועצות, המפלגה הקומוניסטית תייגה את הזהות היהודית – על גווניה הדתיים והלאומיים – כריאקציונרית ואנטי-מהפכנית. נטיות אנטישמיות אלו מבית מדרשו של הקומוניזם, המתנגדות באופן אידיאולוגי לציונות (התארגנות הקולקטיב היהודי על בסיס לאומי), ממשיכות להדהד בשמאל האמריקני והאירופי דהיום.

אכן, לאוחזים ב-CRT אין היכולת להבין את תופעת האנטישמיות – מחמת החלוקה

הנוקשה בין לבנים לשחורים. ה-CRT מצדיקה פגיעה ביהודים כמעשי התגוננות של קורבנות העליונות הלבנה נגד משעבדיהם. מנקודת מבט זו, מאבק ביהודים הוא חלק מהמאבק הכולל נגד הגזענות והעליונות הלבנה. יהודים הצליחו מאוד – ומצליחים מאוד – מבחינה כלכלית ופוליטית בחברה האמריקנית. ממילא, לדעת חסידי תיאוריית הגזע הביקורתית, היהודים מנצלים את הגזענות המובנית בחברה האמריקנית; הם קבוצה אשר נהנית משגשוג שאיננו ראוי לה.

אין מי שיערער על הקביעה כי הסדר הליברלי האמריקני הוא אשר גרם ליהודים רבים להצליח מבחינה כלכלית ולעלות בסולם המעמדות. יהודים רבים שהגיעו לאמריקה חסרי כול, כמהגרים שברחו מרוסיה הצארית בשלהי המאה ה-19, הצליחו להשתלב בחברה האמריקנית ולתפוס עמדות כוח והשפעה בארה"ב תוך שניים-שלושה דורות. אלא שבמקום לראות את הסיפור היהודי כעדות להצלחת הסדר הליברלי (החלום האמריקני, "rags to riches"), היהודים נתפסים כ"הלבנים" – בה"א הידיעה. אם כך, היהודים – כיהודים – הם גורם מרכזי בהמשך קיומה של עליונות לבנה בארה"ב ובדחיקתן של קבוצות מיעוט לקצה. כפי שתואר זאת מארק וינסטון גריפית, יו"ר עמותת הפועלת למען הקהילה השחורה בקראון הייטס, בריאיון על גל תקיפות של שחורים נגד יהודים בניו-יורק, שחורים רבים מזהים את היהדות "כסוג של היפר-לבנות".³²

בחסות ה-CRT ואצטלת האנטי-גזענות נוצרה אפוא תיאוריית קשר אנטי-יהודית מובהקת. ה-CRT מהדהד את הקריאה הגרמנית האנטישמית "היהודים הם אסוננו". כדי לפרק את הגזענות והדיכוי האמריקניים, נדרש אפוא לפרק את היהודים מכוחם. היהודים נהנו מהסדר הליברלי אלא שסדר זה – שבו בין השאר אנשים זוכים להצלחה באמצעות השכלה, עבודה וכן הלאה – הוא סדר "לבן" ופסול.³³

ברי וייס, עיתונאית יהודית ליברלית שהתפטרה מה'ניו-יורק-טיימס' עקב עוינות אנטי-יהודית, תיארה את ה-CRT כאמונה המניחה שאסור שיהיו הבדלים של ממש בין תרבויות. ממילא, לדבריה, נגזר על הסיפור היהודי להימחק:

בעצם היותנו נבדלים, קיימים, אנו היהודים חותרים תחת חזון קיומו של עולם בלי הבדלים. לכן, הדברים שהופכים אותנו לשונים חייבים לעבור דמוניזציה, כדי שיוכלו להימחק או להיחרס: הציונות הופכת לקולוניאליזם; בכירים בממשלה מצדיקים את הרצח של יהודים חפים מפשע בגרזי סיטי; אפשר לבזוז עסקים יהודים כי היהודים הם "פני ההון". משטיחים את היהודים ל"אנשים לבנים", ההיסטוריה החיה שלנו מחוסלת, עד שמישהו יכול לומר ברצינות גמורה שהשואה הייתה רק "פשע של לבנים נגד לבנים".³⁴

ה"אנטי-ציונות": ישראל כחטא קולוניאלי

עד כאן תיאורנו רגל אחת של האידיאולוגיה האנטישמית החדשה הצומחת בארה"ב.

הרגל השנייה של אידיאולוגיה זו היא אנטי-ציונות, כלומר שלילת זכות הקיום של מדינת ישראל והפיכתה לסמל הגזענות, האימפריאליזם והאפרטהייד.

ברית המועצות הייתה הראשונה שהפיצה את הנוסחה "ציונות שווה גזענות" ואת הטענה שמדינת ישראל היא יורשתה של גרמניה הנאצית. כלשונו של ויסטריך, "הציונות תויגה כאויב-מספר-אחת על ידי מערכת התעמולה הסובייטית החזקה, שהוציאה סכומי כסף ושנאה אינסופיים לשם השוואת ישראל לשילוש הטמא של גזענות, אימפריאליזם וקולוניאליזם".³⁵

מאז שנות השבעים, רואה השמאל הרדיקלי בארה"ב את מדינת ישראל כסמל לגזענות, דיכוי ואימפריאליזם. לפי התיאוריה הפוסט-קולוניאלית, אחותה הבכירה והוותיקה של ה-CRT, העולם עצמו מחולק לקבוצות מדכאות ומדוכאות. הישראלים, המזוהים כאירופים לבנים, מדכאים את הלבנטינים הפלסטינים שחומי העור. הסכסוך הישראלי-ערבי איננו נתפס כסכסוך לאומי בין שתי קבוצות אתניות או לאומיות אלא כמקרה פשטני של דיכוי גזעני – בדומה למעמד השחורים בדרום ארה"ב או תחת משטר האפרטהייד בדרום אפריקה.

לפי תפיסה זו, שהלכה וקנתה לה שביתה במרכז השמאל האמריקני, הבעיה עם ישראל איננה מדיניות מסוימת, זו או אחרת, שהיא נוקטת כלפי הפלסטינים אלא עצם קיומה: מדינת ישראל היא מאחז של אירופים לבנים שגשלו לדכא את העמים הילידים. לסיפור הציוני, שנשען על הזיקה הייחודית של העם היהודי לארץ ישראל ועל "בעיית היהודים" באירופה של המאה ה-20, אין זכר או ייצוג בתפיסה זו; וכך גם אין הכרה במגוון האתני של המתישבים היהודים בארץ מראשית הציונות ועד היום.

אחד הגורמים המשפיעים ביותר בהפצתן של תפיסות אנטי-ציוניות ואנטישמיות בציבור הרחב הוא תנועת ה-BDS (חרם, משיכת השקעות וסנקציות). שורשיה של התנועה טמונים בחרם הערבי, והיא החלה את דרכה בפועל ב-2001, בוועידת דרבן הידועה לשמצה. ה-BDS ניסה לתעל את הצלחותיו של הקמפיין נגד האפרטהייד של דרום אפריקה ולהשלים בכלים מודרניים ומתוחכמים את מטרותיו של החרם הערבי נגד ישראל. מטרת ה-BDS היא להביא להחלשתה של מדינת ישראל דרך בידוד כלכלי ומדיני, כצעד לחיסולה, באמצעות השפה המודרנית של זכויות אדם ובשיתוף פעולה עם ארגוני זכויות אדם. הלכה למעשה, ה-BDS הביא לעלייה ניכרת לא רק בעוינות כלפי ישראל, אלא גם באנטישמיות כלפי יהודים בכל העולם – בלא קשר לתמיכתם בישראל או במדיניותה.

באמצעות נרטיב של תנועה הצומחת מהשטח (Grassroots) הנלחמת למען זכויות אדם, הצליח ה-BDS להוליך שולל אינטלקטואלים וארגוני זכויות אדם רבים. במהרה הפך ה-BDS לכלי נפוץ ומונח שגור באוניברסיטאות, בהתאחדויות עובדים, באקדמיה ובתנועות פוליטיות ברחבי העולם המערבי. אף שה-BDS משתמש בשפה של צדק

חברתי וזכויות אדם, מטרתו היא למעשה חיסול המדינה היהודית. עומאר ברגותי, ממייסדי התנועה, הצהיר על כך פעמים רבות, וכך למשל אמר "בוודאי, אנחנו מתנגדים למדינה יהודית בכל חלק מפלסטיין".³⁶ ברגותי חזר על הדברים הללו בריאיון ל'ניו-יורק-טיימס' ביוני 2019; וכאשר נשאל אם משמעות קביעתו היא שליהודים אסור שתהיה מדינה משלהם, ענה: "לא בפלסטיין".³⁷

תנועת ה-BDS היא אנטישמית במטרותיה, ברטוריקה שלה ובהשלכות מעשיה. במסגרת מלחמתה האידיאולוגית במדינת ישראל היא משתמשת בדימויים האנטישמיים הקדומים והזדוניים ביותר. דו"ח של המשרד לנושאים אסטרטגיים שפורסם בספטמבר 2019 חושף כי התנועה מרבה להציג יהודים כשטניים, ולהאשים אותם בנאמנות כפולה ובקונספירציות.³⁸ למשל, בציוץ מ-13 בפברואר 2019, עלי אבונימה, פעיל BDS בולט, האשים את מדינת ישראל בהרעלת אספקת המים של הפלסטינים, האשמה שמקורה בעלילת דם אנטישמית מימי הביניים. הברונית ג'ני טונג (Jenny Tonge), לשעבר מראשי הקמפיין לסולידריות עם פלסטיין, ארגון ה-BDS המוביל בבריטניה, שיתפה בעמוד הפייסבוק שלה מאמר שבו נטען כי כוחות ישראליים פצעו 27 פלסטינים ובכללם תינוק. טונג כתבה בתגובה: "כל זה כדי לחגוג את חג הפסח?".³⁹

בדצמבר 2019 פורסם דו"ח נוסף בנושא, על ידי המכון המשפטי "זכור" והתנועה לעצירת האנטישמיות, אשר עוסק בהשלכות הדו-לגיטימציה של ישראל על פשעי שנאה נגד יהודים באמריקה.⁴⁰ הדו"ח מראה כיצד תנועת ה-BDS מקצינה את דעת הקהל נגד ישראל, מובילה לדו-לגיטימציה ושנאה, וכיצד האנטישמיות נמצאת בליבה של התנועה. הוא אף חושף את החיבור המפתיע שנוצר סביב ה-BDS בין ארגונים ופעילים נאו-נאצים, אסלאמיסטים והשמאל הרדיקלי.

כמובן, זיהוי הציונות עם הגזענות ואף הנאציזם, מן הפשעים החמורים ביותר בעת המודרנית, מצדיק אפליה והדרה של יהודים המביעים הזדהות עם מולדתם ההיסטורית. בעבר, במדינות דוגמת ברית המועצות, עיראק או איראן, תעמולה אנטי-ציונית יצרה אווירה רעילה ועוינת כלפי יהודים – ובסופו של דבר גרמה לחורבנה המוחלט של הקהילה היהודית. כיום, האנטי-ציונות הפרוגרסיבית הופכת את יהודי ארה"ב למצורעים בגלל דבקותם במדינת ישראל ובציונות, רכיב בסיסי בזהות היהודית-אמריקנית הנורמטיבית.

חששותיה של הקהילה היהודית בבריטניה מפני עלייתו של ג'רמי קורבין, אנטי-ציוני קיצוני ותיק, מספקים הצצה מפחידה לעתידה של יהדות ארה"ב. בעיצומו של מבצע שומר החומות, כרים ויליאמסון, חבר פרלמנט בריטי לשעבר ומנאמניו של קורבין, צייץ: "מורים ציונים במדינה זו פוגעים בזכויות של ילדים. הציונות היא אידיאולוגיה גזענית ואין לה מקום בחברה – במיוחד בכיתות לימוד. ההתנגדות הפלסטינית לציונות היא מאבק אוניברסלי למען הצדק, שיש ללמד ולבטא בחופשיות". בשם האנטי-גזענות לכאורה, ויליאמסון קרא לטהר את המרחב בציבורי מ"ציונים", שהם הרוב המוחלט של יהודי בריטניה.

על פי תפיסת ההצטלבויות, המאבק הפלסטיני נגד ישראל אינו עוד סכסוך טריטוריאלי מני רבים אלא חלק אינהרנטי ממאבק חובק עולם נגד כוחות הדיכוי: הגזענות, המיזוגיניה, ההומופוביה וכדומה. מכאן מגיעות תופעות תמוהות של אסלאמיסטים ופעילים להט"בים הצועדים יד ביד תחת שלטים הנושאים את המסר "קווירים בעד פלסטין". הפרוגרסיביות היחסית בנושא הלהט"בי בישראל – בוודאי ביחס למדינות ערב – מוצגת כ"פינקוואשינג" (pink-washing): כיבוס פשעים, במקרה זה נגד הפלסטינים, באמצעות נפנוף בדגל החופש ללהט"בים. לדידם, מעמד הלהט"בים בישראל איננו משנה דבר וחצי דבר: עצם קיומה של המדינה היהודית הוא פשע ודיכוי נגד הקהילה הלהט"בית, כמו כל קבוצה מוחלשת אחרת. פעילים פרוגרסיביים בולטים דוגמת לינדה סרסור כבר הסבירו שאין מקום לציונים בתנועות פרוגרסיביות: "אי אפשר להיות ציוני ופמיניסטי".⁴¹

בחברה שהפנימה את מושג ההצטלבויות, תקיפת יהודים הופכת לדרך המועדפת למחאה נגד עוולות שנעשו לקבוצות מיעוט. בלוס אנג'לס, המהומות האלימות שפרצו בעקבות רצח ג'ורג' פלויד במאי 2020 לוו בגל ונדלזים נגד בתי כנסת ומוסדות יהודיים.⁴² ביוני 2020, ארגונים פלסטיניים, בהובלת "צאמדות", גוף הפועל בארה"ב מטעם "החזית העממית", הכריזו על "ימי זעם" נגד ישראל ברחבי ארה"ב. אז אפשר היה לראות בבירור את הסימביוזה שבה פועלות תנועות כגון BLM וגופים אנטי-ציוניים.⁴³ קריאות "חיי שחורים שווים" התערבבו בקריאות נאצה נגד המדינה היהודית. שחרור המדוכאים עובר דרך שחרור פלסטין.

על פי נתוני "עמך", עמותה העוקבת אחר אנטישמיות בקמפוסים אקדמיים בארה"ב, ישנה קורלציה גבוהה בין פעילות אנטי-ישראלית בקמפוס לבין מתקפות ואפליה שחווים סטודנטים יהודים. סטודנטים יהודים נתקלים בקריאות להדיר אותם מהחיים הציבוריים הסטודנטיאליים, דוגמת בחירה לאגודות סטודנטים. ב-2019 הוכפלו הקריאות להדיר סטודנטים יהודים מפעילות בקמפוס, והקריאות לחרם ולהדרה טוטלית מהחיים הסטודנטיאליים שולשו.⁴⁴ בקמפוסים ברחבי העולם, סטודנטים העלו ספקות לגבי "כשירותם" של סטודנטים יהודים לכהן באגודות סטודנטים בגלל קשריהם עם ישראל.⁴⁵ באוניברסיטת אסקס (Essex) שבבריטניה, יותר ממאתיים סטודנטים הצביעו נגד הקמת תא סטודנטים יהודים, הגם שרוב גדול מן הסטודנטים תמך בהקמת התא. מרצה אחד נימק את התנגדותו בפוסט בפייסבוק: "הציונים רוצים להקים תא באוניברסיטה שלנו!"⁴⁶

הטרדה אנטי-ציונית אינה מוגבלת להפגנות נגד מדיניות ישראלית. האנטי-ציונות מרעילה ותוקפת רכיבים אחרים של החיים היהודיים, הקשורים לרוב באופן קלוש לישראל. למשל, מוצרים כשרים רבים, במיוחד בקהילות יהודיות קטנות, מיובאים מישראל. מוצרים כשרים אלו, מוצרי בסיס לקיום חיים יהודים מסורתיים, נמצאים לרוב על הכוונת של אנטי-ציונים בגלל קשריהם לישראל. בנובמבר 2019, אגודת

הסטודנטים באוניברסיטת טורונטו שבקנדה הביעה התנגדות לקמפיין לאספקת אוכל כשר בקמפוס בגלל תמיכתם של ארגונים "פרו-ישראליים" (דהיינו ארגונים יהודים מרכזיים) בקמפיין.⁴⁷ זהו איננו מקרה בודד. בשנים האחרונות, מוצרים כשרים הושחתו או הוסרו על ידי קבוצות אנטי-ציוניות בבריטניה,⁴⁸ בקנדה⁴⁹ ובארה"ב.⁵⁰ ביוני 2021, מארגני יריד אוכל בפילדלפיה ביטלו את השתתפותם של בעלי דוכן אוכל ישראלי בשם "מושבה", משום שנוכחות בעל המסעדה הישראלי "פוגעת בביטחון האישי של משתתפים אחרים, שרבים מהם חברים בקהילות קצה (מהגרים, בני מיעוטים, להט"בים)", ומשום ששם המסעדה הוא התהדרות בקולוניאליזם ובטיהור האתני של פלסטין מיושביה הילידים ותפריטה הוא ניכוס תרבותי של המסורת הקולנירית של הפלסטינים.⁵¹

באווירה רעילה זו, גינוי של מדינת ישראל ואימוץ הנרטיב האנטי-ציוני הופך למבחן נאמנות ליהודים לפני כניסתם כשותפים שווים במרחב הציבורי. ב-2015, פעילים אנטי-ישראליים ספרדים תקפו את הזמר היהודי-אמריקני מתתיהו לקראת הופעתו בפסטיבל רגאיי. לאחר "קמפיין של לחץ, כפייה ואיומים" מצד פעילים אנטי-ישראליים, כפי שתיארוהו מארגני הפסטיבל בדף הפייסבוק שלהם, התבקש מתתיהו לגנות את ישראל ולהביע תמיכה בהקמת מדינה פלסטינית כתנאי לקיום הופעתו. הלה סירב לדרישתם ומארגני הפסטיבל ביטלו את ההופעה, אך לבסוף שינו את החלטתם.⁵²

"הבן הרשע": יהודים מלביני אנטישמיות

כיצד מתמודדת הקהילה היהודית בארה"ב עם תופעות חדשות אלו? למרבה הצער, חלק ניכר מהקהילה מצוי במבוכה. הבעיה מחמירה עוד יותר כאשר מיעוט קולני מן הקהילה פועל נגד מדינת ישראל וחותר תחת מאמצי הקהילה להיאבק בקול אחד נגד האנטישמיות.

אחד מן הארגונים הקיצוניים-ביותר הללו הוא "קול יהודי למען השלום" (JVP, Jewish Voices for Peace) – ארגון אנטי-ציוני במובהק המאמין שהציונות נובעת ממסורות יהודיות של עליונות גזעית ודתית. JVP מבקש לכלול את ישראל והסכסוך הישראלי-פלסטיני בתוך סוגיות של צדק חברתי פנים-אמריקניות. למשל, לאחר המצעד הניאו-נאצי בשרלוטסוויל באוגוסט 2017, השווה הארגון את הציונות לעליונות לבנה וקרא לגלות התנגדות בהתאם כלפי ציונים. JVP מוחה בתוקף נגד הרעיון שיש קשר – ולו קלוש – בין הרצון להשמיד את המדינה היהודית לבין אנטישמיות. הארגון הוא אחד ממובילי המאבק נגד אימוץ הגדרת העבודה של האנטישמיות של הברית הבינלאומית לזכר השואה (IHRA, International Holocaust Remembrance Alliance) המכירה בסוגים שונים של אנטי-ציונות כאנטישמיות. הארגון הוא אחד ממובילי תנועת ה-BDS; ולמעשה הוא מעניק לה תעודת כשרות יהודית.

מאז 2017 מקדם הארגון קמפיין אנטי-ישראלי הנושא את השם "עסקה קטלנית" (Deadly Exchange) ומאשים את הקהילה היהודית ואת מדינת ישראל בהכשרת כוחות משטרה

אמריקניים בשיטות שיטור ודיכוי להפעלה נגד הקהילה השחורה. לדידם, ארגונים יהודיים מרכזיים כגון הליגה נגד השמצה, הקונגרס היהודי האמריקני ואיפא"ק נוטלים חלק פעיל בדיכוי של קהילות מיעוט בארה"ב.⁵³

JVP גם מאשים את תומכי ישראל בהפצת אסלאמופוביה. הארגון פרסם מסמכים הטוענים כי "מנהיגי ישראל ותומכיה רואים את המוסלמים כ'אויב' מאז שנות ה-80" והם מתארים "רשת של כסף יהודי המפיצה אסלאמופוביה – הקשורה באידאולוגיה, בכסף ובהשתייכויות ארגוניות חופפות – אשר מקדמת אווירה אנטי-מוסלמית במדינה ומצדדת במדיניות האסלאמופובית והאנטי-פלסטינית הנתמכת על ידי הממשל האמריקני".⁵⁴

ארגון נוסף מעורר דאגה הוא "אם לא עכשיו" (INN, IfNotNow), ארגון אשר נוסד ב-2014 על ידי בוגרי חינוך יהודי-אמריקני שחשו לדברי מייסדי הארגון מרומים מהדגש היתר על מדינת ישראל והעמיות (peoplehood) היהודית שהתקיים במוסדות שבהם התחנכו. חברי הארגון פועלים לשנות את המדיניות האמריקנית כלפי ישראל לעמדה ביקורתית יותר ולוחצת ולהתנות את הסיוע והתמיכה בישראל בהקמת מדינה פלסטינית. הם טוענים שעיקרה של האנטישמיות בחברה האמריקנית מגיע מהימין הקיצוני ומן הניאו-נאצים ומנסים לטשטש את ההכרה במאפיינים האנטישמיים של התנועה האנטי-ציונית. למרות מספרם הקטן, הם מייצגים תופעה הולכת וגדלה של צעירים יהודים המאמצים זהות יהודית אוניברסלית, המושתתת על צדק חברתי ו"תיקון עולם" אידיאלי, ודוחים השתייכות או הזדהות עם העם והמדינה היהודית הקיימים במציאות.

מה אפשר לעשות?

בשנים האחרונות מתחוללים בחברה האמריקנית שינויים תרבותיים אדירים הקשורים רק בעקיפין ליהודים. במקום חברה פתוחה המושתתת על ערכים ליברליים – כגון חופש הדיבור ושוויון הזדמנויות – מאמצת החברה בארה"ב הלכי רוח אנטי-ליברליים דוגמת ה-CRT. כפי שהראינו, תפיסות אלו ותיאוריית ההצטלבויות מערערות את הלגיטימיות של החברה היהודית-אמריקנית, המזוהה כתשתית משטר העליונות הלבנה, ומעצימות מגמות אנטישמיות.⁵⁵

למרות כוחה והשפעתה, הקהילה היהודית האמריקנית היא מיעוט קטן שאין ביכולתו לבלום – כל שכן להסיג אחור – תהליכים אנטי-ליברליים ואנטישמיים החודרים ללב החברה והתרבות בארה"ב. העובדה שגם יהודים מצטרפים לארגונים אנטי-ישראליים ולחסידי ה-CRT מקשה עוד יותר על ניסיונותיה של הקהילה היהודית לבלום את המגמות הללו.

איננו יודעים מה ילד יום. ייתכן שתאוריית הגזע הביקורתית היא אופנה

אינטלקטואלית וציבורית שתשקע בתוך שנים אחדות, ואפשר שמן החברה האמריקנית יקומו אנשים שיבלמו את המגמות הללו – המסוכנות גם לאתוס האמריקני עצמו. ייתכן שהקהילה היהודית תתעורר – גם באגפיה השמאליים – ותמצא דרכים לבלום את השיח המסוכן הזה, בזכות עוצמתה הכלכלית והפוליטית. אבל אפשר גם שהמצב הנוכחי יימשך או יוליד צורות חדשות של אנטישמיות. מאמר זה נועד להצביע על המציאות הנוכחית ועל האווירה הרעילה המתגברת, ולשמש צפירת התרעה.

גם כיום עומדים לקהילה היהודית כמה כלים משפטיים וחינוכיים שהיא יכולה להשתמש בהם. כלים אלה נוגעים, בין השאר, לאימוץ מלא ויישום הגדרת העבודה לאנטישמיות של ארגון הברית הבינלאומית לזכר השואה (IHRA). הגדרה זו, המושמצת ומותקפת בידי אנטישמים אנטי-ציונים, היא צעד חשוב בהבנת מאפייני האנטישמיות החדשה. יהודי ארה"ב יזדקקו גם לשיתוף פעולה הדוק עם רשויות אכיפת החוק, ולעבודה עם הנהלת אוניברסיטאות ברחבי העולם, כדי להבטיח את זכותם של סטודנטים יהודים להביע את זהותם היהודית והציונית, בלי לחשוש מענישה, פגיעה או הטרדה.

הכלים קיימים, ובכל זאת נראה שבמובנים רבים תם עידן ירח הדבש של היהודים בארה"ב – לפחות לעת עתה. יהודים ימשיכו לאייש תפקידים בכירים בארה"ב וליהנות מעושר ורווחה כלכלית; אך יהודים רבים – בייחוד יהודים דתיים שזהותם גלויה לעין כול – כבר חשים הידרדרות בביטחונם האישי. המרחב התרבותי והחברתי האמריקני עתיד להפוך עוין יותר ויותר ליהודים שמתעקשים להביע גאווה במוצאם, בהצלחות הקהילה היהודית-אמריקנית ובמדינת ישראל. יהודים רבים עשויים להפוך למעין אנוסים מודרניים ולהעדיף להסתיר את זהותם או להתרחק מיהדותם. הקהילה היהודית תידרש לעבור מהפכה מחשבתית ותפיסתית כדי לשרת ולייצג את היהודים הרבים שיחליטו לדבוק ביהדותם למרות העוינות התרבותית. יהודים החפצים שילדיהם ימשיכו לשאת בגאווה את יהדותם יידרשו ליטול אחריות על בניית זהותם היהודית ולא יוכלו להסתפק עוד בזהות שטחית. לנוכח ההצלחה וההיטמעות בחברה האמריקנית, יהודים רבים העדיפו עד כה לאמץ סיסמאות על תיקון עולם ומוסר אוניברסלי כתוכן של זהותם היהודית, תוך ויתור על זיקה של ממש למסורת. אפשר שדווקא התעממות הזוהר של הזהות היהודית המשתלבת תדחוף את היהודים החפצים להישאר יהודים לזיקה מעמיקה יותר לזהותם הלאומית והדתית. עת צרה היא ליעקב וממנה ייושע.

ומה אנו, היהודים יושבי ציון, יכולים לעשות למען אחינו שבצרה בתפוצה האמריקנית? לצערנו, יכולת ההשפעה שלנו מוגבלת עוד יותר. אך עלינו לחזק את הקשרים שלנו עם יהודי ארה"ב ולהגביר את תחושת שותפות הגורל שיש בינינו. גם החברה הדתית בישראל, והאגף הימני במפה הפוליטית, צריכים לקבל את הזרמים

הליברליים והשמאליים ביהדות ארה"ב בחיבוק, על אף חילוקי הדעות, ובלבד שמדובר במי שמחויבים לברית הגורל בינינו ואינם מצטרפים לשונאי ישראל. ולבסוף, ייתכן שהיהודים המסורים ביותר יחליטו כעת שלא להמתין עוד ולעלות ארצה, כדי לחיות בחברה יהודית. את אחינו אלה, השבים הביתה, חובה עלינו לקבל בזרועות פתוחות.

- 1 הדברים צויצו בטוויטר שלו: <https://twitter.com/GabeGroisman/status/1400951124195217414> עם הפניה לנאום המלא.
- 2 עיקרי הדו"ח פורסמו אצל Jemima McEvoy, "American Jews Still Reeling from Rise in Anti-Semitism after Israel-Hamas Conflict, Survey Shows", *Forbes*, 14.1.2021
- 3 Hayley Smith, Richard Winton and Lila Siedman, "A Sushi Restaurant Attack is being Investigated as an Antisemitic Hate Crime", *Los Angeles Times*, 19.5.2021
- 4 U.S. Faces "Ruth Graham and Liam Stack Outbreak of Anti-Semitic Threats and Violence", *The New York Times*, 26.5.2021
- 5 Eric Ortiz, "Antisemitic Incidents Heightened across U.S.", *NBC News*, 21.5.2021
- 6 "It's a Scary Time for L.A. Jews as Attacks Bring Heightened, Security Anxiety", *Los Angeles Times*, 30.5.2021
- 7 Jeremy Sharon, "33% of those Arrested for Antisemitic Crimes in NYC were Black, 60% White", *The Jerusalem Post*, 1.1.2020; Eliot Kaufman, "Could the Crown Heights Riots Recur?", *Wall Street Journal*, 20.8.2021
- 8 ראו בדו"ח האנטישמיות ל-2020 של הוועד היהודי-אמריקני (AJC) (זמין לקריאה והורדה באתר הארגון www.ajc.org). רוב מוחלט של הנשאלים הסכימו כי האנטישמיות בארה"ב מגיעה משלושה מוקדים עיקריים: הימין הקיצוני הניאו-נאצי, מוסלמים רדיקלים והשמאל הקיצוני.
- 9 Richard Delgado, Jean Stefancic and Angela Harris, *Critical Race Theory: An Introduction*, New York University Press, 2017, p. 3
- 10 לקוח מודף הגלמד בסדנה של ד"אנג'לו: <https://www.robindiangelo.com/wp-content/uploads/2016/06/Anti-racism-handout-1-page-2016.pdf>
- 11 Jessica Guynn, "President Joe Biden Rescinds Donald Trump Ban on Diversity Training about Systemic Racism", *USA Today*, 20.1.2021. ראו גם כתבה ב-"*The New York Times*" מיום 26.1.2021 ובמקומות נוספים.
- 12 למרות עמדתו העומתית ל-CRT, מבקריו אינם מתווכחים עם הנתונים שהוא מביא. הטענות דלהן מובאים מתוך האתר שלו (חלקם פורסם גם כמאמרים ב-"*City Journal*" שהוא מעורביו ובכלי תקשורת אחרים).
- 13 <https://christopherruffo.com/bank-of-amerika>; <https://christopherruffo.com/critical-race-capitalism>
- 14 ראו בכתובת <https://www.noleftturn.us/state-and-district-stories>
- 15 Christopher Ruffo, "Going All In", *City Journal*, 15.7.2021
- 16 <https://christopherruffo.com/what-i-found-about-critical-race-theory-and-why-it-shouldnt-be-taught/>
- 17 צוין על ידי ה'ניו-יורק טיימס' כאחד מעשרת הספרים הנמכרים ביותר באמזון וברנס-אנדר-נובלס ביוני 2020.
- 18 *Overview of Complaints Filed Against Stanford University*, Louis D. Brandeis Center, 15.6.2021
- 19 כך באתר של משרד החינוך של קליפורניה: <https://www.cde.ca.gov/ci/cr/cf/esmcfaqs.asp>
- 20 John Fensterwald, "California becomes First State to Require Ethnic Studies in High School", *EdSource*, 8.10.2021
- 21 השדולה היהודית בבית המחוקקים של קליפורניה פנתה בעניין זה למחלקת החינוך. המכתב זמין לעיון בכתובת https://drive.google.com/file/d/1_LNvdDqJa0A-ougc9deePJ-

- Jerusalem, 2013
- Dag Hammarskjöld Society, Vimeo 36
(<https://bit.ly/2zrvxDf>)
- David M. Halbfinger, Michael Wines and Steven Erlanger, "Is BDS Anti-Semitic? A Closer Look at the Boycott Israel Campaign", *The New York Times*, 19.7.2019
- Behind the Mask: The Antisemitic Nature of BDS Exposed*, State of Israel: Ministry of Strategic Affairs, September 2019
- פוסט בפייסבוק מיום 24.4.2019: <https://www.facebook.com/jenny.tonge.9/posts/2551842161511840>
- הדר"ח, בן כ"ח 120 עמודים, יצא לאור בשיתוף פעולה של כמה ארגונים. הוא נושא את השם *New Antisemitism: How the Delegitimization Campaign Against Israel Drives Hatred and Violence in America*
- Josefin Dolsten, "Pro-Palestinian Activist: Zionism and Feminism don't go together", *The Times of Israel*, 17.3.2017
- Tom Tugend, "LA Jews Reeling after Local Institutions Looted and Burned in Floyd Protests", *The Times of Israel*, 3.6.2020
- Nicholas Rowan, "Intrinsically Tied to Black Lives Matter: Harvard Student Leads Anti-Israel March on Capitol", *Washington Examiner*, 1.7.2020
- The Harassment of Jewish Students on U.S. Campuses: How Eliminationist Anti-Zionism and Academic BDS Incite Campus Antisemitism*, AMCHA, September 2019
- Janice Arnold, "McGill Student Union Censures Jewish Student over Israel Trip", *The Canadian Jewish News*, 3.12.2019; Jake New, "Jews Need Not Apply?", *Inside Higher Ed*, 3.3.2015
- "University of Essex Suspends Lecturer Accused of Antisemitism", *The Guardian*, 22.2.2019
- JTA, "U of Toronto Graduate Student Union Opposes Campus Kosher Food as 'Pro-Israel'", *The Times of Israel*, 18.11.2019
- Liam Hoare, "In UK, Supermarkets the Frontline to Check out BDS", *The Times of Israel*, 20.8.2014
- XyB7JurNz/view
- Emily Benedek, "California Is Cleansing Jews from History", *Tablet*, 28.1.2021
- Tammi Rossman-Benjamin, "The Antisemitic Gall of a 'Liberated' Ethnic Studies Curriculum", *The Algemeiner*, 25.8.2021
- Ben Sales, "Rutgers University Condemns Antisemitism, then Apologizes for doing so", *The Times of Israel*, 29.5.2021
- David Harris, "Ilhan Omar Has a Problem with Jews", *Newsweek*, 7.1.2021
- Toi Staff, "Jewish Leaders Condemn Tlaib's 'Antisemitic Dog Whistle' in Recent Comments", *The Times of Israel*, 7.8.2021
- Linda Sarsour, video for Jewish Voices for Peace, 25.4.2017 <https://www.facebook.com/watch/?v=10156055093519992>)
- "AJC Deeply Troubled by FBI Hate Crimes Data Showing Overall Increase, Jews Most-Targeted Religious Group", *AJC: Global Voice*, 31.8.2021
- David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York: W.W. Norton & Co., 2014
- John-Paul Pagano, "How Anti-Semitism's True Origin Makes It Invisible to the Left", *Forward*, 29.1.2018
- Robert Solomon Wistrich, *A Lethal Obsession: Antisemitism from Antiquity to the Global Jihad*, New York: Random House, 2010
- Ari Feldman, "Is A String of Attacks Against Brooklyn Jews Really About Anti-Semitism?", *Forward*, 5.12.2018
- Pamela Paresky, "Critical Race Theory and the Hyper-White Jew", *Sapir Journal*, 1 (Spring 2021)
- Bari Weiss, "Stop Being Shocked", *Tablet*, 15.10.2020
- Robert Solomon Wistrich, *Parallel Lines: Anti-Zionism and Antisemitism in the 21st Century*, Jerusalem: Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, the Hebrew University of

- Change: Standing Against US-Israel Police Exchange Programs", *Deadly Exchange*, 6.7.2017
- FAQs On U.S. Islamophobia & Israel Politics 54
Network Against Islamophobia (Nai): A Project of Jewish Voice for Peace
- על תופעות אלו ראו יגיל הנקין, "העולם כבר אינו ליברלי", *השילוח* 25 (תמוז תשפ"א), עמ' 135–156. לסקירה מקיפה של התיאוריות הביקורתיות ושל השתלטותן על האקדמיה והחברה בארה"ב ראו ספרם של הלן פלקרוז וג'יימס לינדזי *תיאוריות ציניות*, מאנגלית: אלתן שפיידר, תל-אביב: ספריית שיבולת, תשפ"ב.
- "Pro-BDS Stickers Found in Kosher for-Passover Supermarket Aisle", *The Jerusalem Post*, 3.4.2019
- Eliezer Sherman, "Publix Supermarket Chain Investigating BDS Vandalism of Jewish Products at Miami Store", *The Algemeiner*, 17.6.2015
- Amy Spiro, "Israeli Food Truck Disinvited from Philadelphia Festival after Threats", *The Times of Israel*, 20.6.2021
- Toi Staff, "Defiant Matisyahu Sings 'Jerusalem' at Spain Festival", *The Times of Israel*, 23.8.2015
- "No to Deadly Exchange, Demand 53

הדרך לחירות עוברת בחברה האזרחית

המפתח למימוש חירות אישית וקהילתית טמון בעוצמתן של ההתארגנויות הציבוריות הוולונטריות. החברה האזרחית מייצרת תחרות ובחירה, משפיעה על סוגיות ציבוריות ומעניקה שלל שירותים חברתיים. תנו לנו עוד מזה

כאשר אני מספר לאנשים על "הפורום לחברה האזרחית" שבניהולי, אני יכול לזהות את גבותיהם המורמות וארשת התמיהה שעוטים פניהם. "חשבתי שאתה ימני", הם אומרים – לפעמים לעצמם ולפעמים בקול. האמת? אני מבין את הלך המחשבה שלהם. בשיח הציבורי בישראל, נתפסת "החברה האזרחית" לרוב כשם קוד לעמותות שמאל אשר מנסות להשפיע על המדיניות הציבורית ולשנותה בהתאם לאג'נדה שלהן. חלקים נרחבים בימין רואים פעילות זו בעין רעה – כניסיון לייצר אפיק השפעה עוקף דמוקרטיה, פעמים במימון של ממשלות זרות ולעיתים עוינות. במאמר זה אטען כי בניגוד להנחות הנפוצות בישראל, לא רק שחברה אזרחית איננה בהכרח כינוי מכובס לארגוני שמאל אשר מבקשים לאתגר ממשלה ימנית, אלא שחברה אזרחית יכולה – וצריכה – להיות חלק בלתי נפרד מתפיסת העולם השמרנית הישראלית.

לטענתי, לחברה האזרחית – להלן אקדיש פרק להסבר נרחב של המונח אך לפי שעה נסתפק בהגדרה הכללית "התארגנויות לא-ממשלתיות" – ישנו תפקיד חשוב ורב-ערך בחברה דמוקרטית, ובפרט בזו הישראלית, בזכות יכולתה להעניק קול לכלל העם ולמגוון הקהילות והקבוצות המרכיבות אותו. במובן זה, קידום חברה אזרחית, תוך הישענות על ערכי הלאומיות או השמרנות, איננו פתרון שבדיעבד, שנועד לאזן את השיח האזרחי-פרוגרסיבי משמאל (אם כי גם לכך יש חשיבות), אלא צורך לכתחילה

עדי ארבל הוא מנהל הפורום לחברה האזרחית ויוזם חברתי העוסק בתחום ההשפעה על המדיניות הציבורית בישראל. המאמר זכה במקום השלישי בתחרות סיעור הכתיבה של 'השילוח' לשנת תשפ"א.

שנועד לאפשר לכלל אזרחי מדינת ישראל לממש את אזרחותם וחירותם באופן המלא ביותר.

צורך זה חורג מעבר להבנה המקובלת כיום הן בקרב הציבור הרחב הן בקרב מתי המעט האקטיביסטים וארגוני החברה האזרחית המקדמים רעיונות שמרניים. חברה אזרחית פעילה ותוססת אינה יכולה להסתכם בארגונים הפועלים למען שינוי מדיניות, מה שמכונה בעגה המקצועית "סנגור". תפקידה השני והחשוב-לא-פחות הוא לשמש תשתית רחבה אשר מאפשרת מתן שירותים לאזרח תוך צמצום מעורבות המדינה ומוסדותיה – בשלל תחומים שבהם הכוונות הטובות מובילות לחוסר יעילות בזבזני במקרה הטוב, ולגליהנום אזרחי במקרה הרע.

במאמר זה אבקש להציג את התפתחותה של החברה האזרחית בישראל, את האופן שבו נוכסה על ידי השמאל לקידום השקפת עולמו הפוליטית והחברתית, וכיצד הוונחה על ידי הימין. עוד אטען כי הגם שבכל הנוגע לתחום השירותים, החברה האזרחית בישראל חיונית ומשמעותית, בייחוד בקרב אנשי ימין וקהילות דתיות, אין די בכך. כפי שנראה, כל עוד החברה האזרחית חלשה בתחומי עיצוב המדיניות, השפעתה הכוללת תיוותר מצומצמת, תמוסגר כפעילות קהילתית צדדית, ותחמיץ את ההזדמנות לשמש תחליף משמעותי ותחרותי למוסדות המדינה. לבסוף אציע חזון רחב יותר לאופן שבו יכולה החברה האזרחית לפעול בישראל כהמשך מתבקש לפעילות האזרחית השוקקת של קהילות יהודיות ברחבי העולם בתקופת הגלות ובימינו.

כך הצבעתי ימין וקיבלתי שמאל

עד שנת 2005 הייתי "ימני כורסה", איש ימין אשר ממלא את חובתו האזרחית ומצביע בבחירות – כל בחירות – בבחינת "איש בל ייעדר". בבחירות 2001 הייתי בעיצומה של השלמה חילית בקורס קציני מודיעין. רצתה הקונסטלציה הפוליטית דאז וההצבעה הייתה הצבעה ישירה לראשות הממשלה בלבד, ראש בראש: אהוד ברק מול אריאל שרון. לא הייתה שאלה. נכנסתי לקלפי הצבאי כשעל פי חיוך גדול והטלתי את הפתק שהטלתי. בצאתי מהקלפי, החיילת שישבה במזכירות הקלפי איחלה לי "יום טוב"; ואני, צוער עם תודעת מיעוט פוליטי בבסיס השוכן בפאתי רמת-השרון, עניתי לה בזחיחות אופיינית של מכור לסקרים: "מחר יהיה יום יותר טוב". ואכן, הסקרים לא טעו: אריאל שרון נבחר לראשות הממשלה – ואני המשכתי לחייך. עד פברואר 2004, כאשר הודיע ראש הממשלה קבל עם, עדה ועיתון 'הארץ' כי בכוונתו לפנות יישובים יהודיים באופן חד-צדדי:

המצב הזה של ואקום, שנוצר באשמת הפלשתינאים, אינו יכול להימשך. אי לכך הנחיתי, במסגרת ההתנתקות, לבצע פינוי, סליחה, העתקת 17 יישובים, על 7,500 תושביהם,

מרצועת עזה לשטח ישראל", אמר ראש הממשלה אריאל שרון בשיחה מקיפה עם "הארץ", אתמול בבוקר במעונו הרשמי בירושלים. "המטרה היא להעתיק יישובים ממקומות שגורמים לנו בעיות או ממקומות שבהסדר קבע לא נהיה בהם. לא רק יישובים ברצועת עזה, אלא גם שלושה יישובים בעייתיים בשומרון", הוסיף שרון.²

ואני – לא הבנתי: לא הבנתי מדוע ניגש שרון למהלך כזה; אבל עוד יותר לא הבנתי כיצד ראש ממשלה שנבחר ברוב ימני עצום מבקש לקדם מדיניות שמאל מובהקת. לראשונה בחיי החלטתי להיות מעורב-פוליטית – ולא רק בשל הפגיעה במפעל ההתיישבות על חשיבותו הרבה. כשיצחק רבין ז"ל היה ראש הממשלה וחבריי לתנועת הנוער השתתפו בהפגנות נגד הסכמי אוסלו, הסתפקתי במשיכת כתפיים ובאמירה כי אין לנו להלין על כך שרבין מקדם את המדיניות שבשמה נבחר. מה שגרם לי לקום מן הכורסה ולהפוך לפעיל ימין היה מה שתפסתי – בראש ובראשונה – כפגיעה בערכי הדמוקרטיה. מהו ערכה של מערכת בחירות דמוקרטית אם בסופו של דבר ראש הממשלה עושה מה שליבו חפץ? קמתי מהכיסא הנוח שהיה לי כמתכנת בחברת היי-טק גדולה והצטרפתי לפעילויות "תא כתום", תא סטודנטים שפעל נגד ההתנתקות. מיד לאחר קיץ 2005 הארור הצטרפתי לתוכנית המנהיגות הצעירה של המכון לאסטרטגיה ציונית; השתוקקתי להבין היאך ייתכן שראש ממשלה מהימין מממש מדיניות שמאל. בחרתי את הנושא כפרויקט אישי ולא הרפיתי עד שהבנתי את הכרוניקה הבעייתית שהביאה למציאות האנטי-דמוקרטית בת הימים ההם.

הנה הכרוניקה. בשנת 2000 נסע ראש הממשלה אהוד ברק לוועידת קמפ-דייוויד במטרה לחזור ארצה כשבאמתחתו הסכם קבע עם יאסר ערפאת והרשות הפלסטינית. למרות הצעתו מרחיקת הלכת של ברק, ועל אף הלחצים הרבים שהפעיל הנשיא קלינטון על ערפאת, סירב הראיס לכל הצעת פשרה. ברק שב ארצה ובפיו הבשורה המוכרת עד היום: אין פרטנר. בזכות מהלכו של ברק ניצחה ישראל באופן מוחץ במשחק ההאשמות בינה לבין הרשות הפלסטינית, אך נכרת הענף הרעיוני שעליו ישב השמאל הישראלי עד אז: שטחים תמורת שלום. לכן, דווקא משום שהציבור בישראל השתכנע שברק צדק, הוא בחר ב-2001 להדיחו מכס ראשות הממשלה והצביע בהמוניו למועמד הימין, אריאל שרון, שניצח בבחירות הישירות ברוב מוצק של 62% תמיכה. בבחירות לכנסת ה-16 שנערכו בראשית 2003 ניתנה החותמת הסופית לניצחון הימין: הליכוד הכפיל את כוחו ועלה ב-19 מנדטים, מפלגת העבודה ירדה ב-7 מנדטים ומרצ ירדה ב-4 מנדטים. רבים בשמאל שהתייאשו מהניסיון לקדם סדר יום מדיני הצביעו למפלגת 'שינוי' שביקשה לקדם סדר יום אזרחי וגדלה ב-9 מנדטים.

היה זה ניצחון פוליטי גדול, אך לא ניצחון רעיוני. בשעה שהימין המשיך בתרדמתו והתעלם מהצורך הדוחק בהצגת תוכנית מדינית, היו בשמאל מי שהתעשתו במהירות ורעננו את האידאולוגיה של המחנה עם פתרון קסמים חדש: נסיגות חד-צדדיות בשם "טובתה של ישראל". הרעיון הועלה לראשונה בשנת 2002 בנייר עמדה מדיני



שנכתב בידי אלוף במיל' אורי שגיא ועו"ד גלעד שר במסגרת מכון ון-ליר, מרכז מחקר המזוהה עם השמאל.²⁷ שגיא ושר המליצו על ביצוע הפרדות יזומה משטחי יהודה, שומרון ורצועת עזה ובכללה עקירת יישובים ונסיגה לקווי גבול זמניים חדשים עד להגעה להסדר קבע. בבחירות 2003 אימץ עמרם מצנע, מועמד מפלגת העבודה לראשות הממשלה, את הרעיון והציע לפנות באופן חד-צדדי שלושה יישובים מבודדים ברצועת עזה. תוצאות בחירות 2003 לימדו כי עמדה זו דחוייה בעיני הציבור הישראלי.

אלא שבמערכת הפוליטית אין ואקום רעיוני. בהעדר חלופה מדינית ימנית, בחר ראש הממשלה שרון לאמץ את תוכנית השמאל לקידום נסיגות חד-צדדיות – הגם שנבחר בקולות הימין, ואף שבאותם ימים כיהן בבית הלבן נשיא אמריקני אוהד לישראל, ג'ורג' בוש הבן.

החברה האזרחית כזרם עומק

האופן שבו נהגתה וקודמה תוכנית ההתנתקות גרם לי לעמוד על כוחם של רעיונות ועל מפעל הייצור והכוח הדוחף שלהם: החברה האזרחית. למעשה ניתן לומר כי המערכת הפוליטית והשיח התקשורתי שהיא מייצרת אינם אלא הקצף שעל פני המים; ואליבא דאמת, החברה האזרחית היא אשר מייצרת – הרחק מאור הזרקורים – את זרמי העומק הנסתרים שמשפיעים על גובה הגלים, על רוחות הצד ועל הכיוונים שאליהם תפנה הספינה לאורך זמן.

תוכנית ההתנתקות היא רק דוגמה אחת מתוך אינספור יוזמות שנהגו ונדחפו על ידי ארגוני חברה אזרחית, מימין ומשמאל: "ארבע אימהות" שדחפה את ממשלת ישראל לסגת באורח חד-צדדי מדרום לבנון; "חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי" שנהגה במסגרת המכון לאסטרטגיה ציונית וקודם על ידי פורום קהלת;²⁸ הקרן החדשה לישראל שהכשירה משפטנים בעלי עמדות פרוגרסיביות ושילבה אותם בעמדות מפתח במערכת המשפט; "אם תרצו" שדאגה לחשוף את פעילותה של הקרן החדשה. שלל דוגמאות אחרות תומכות אף הן בטענתי הבסיסית: מאחורי (כמעט) כל הצעת חוק שעליה אתם שומעים עומד ארגון חברה אזרחית ש(כנראה) אינכם מכירים.

ניתן להביא דוגמאות רבות נוספות המלמדות כיצד משפיעה החברה האזרחית על מדיניות הממשלה ועל ספר החוקים, וזאת לא רק בהקשרים של מחלוקות היסוד בין הימין לשמאל בישראל, אלא בשורה של תחומים אחרים: חינוך, רווחה, כלכלה, משפט, בריאות ועוד. כדי לסבר את האוזן די אם אזכיר את המקרה של "לתת חמש", התוכנית להכפלת כמות התלמידים הניגשים לבחינת הבגרות במתמטיקה בהיקף של 5 יחידות לימוד. יוזמה זו מזוהה באופן מובהק עם שר החינוך דאז נפתלי בנט, הגם

שבמקורה קודמה על ידי קואליציית ארגוני חברה אזרחית שנתיים קודם שבנט נתמנה לתפקידו.⁶³

יכולת השפעתה של החברה האזרחית על מקבלי ההחלטות איננה עניין מאגי או תוצאה של קונספירציה. היא נובעת מכמה סיבות שאמנה עתה בקצרה. ראשית, נבחרי הציבור שמגיעים לתפקידם לזמן קצוב נדרשים לייצר סדר יום במגוון נושאים שאינם מצויים בהכרח בתחום מומחיותם. כל פוליטיקאי – יהא המחנה האידיאולוגי שאליו הוא משתייך אשר יהא – מבין כי שיתוף פעולה עם ארגון שיסייע לו להוביל סדר יום יקנה לו אשראי ציבורי, ולפיכך הוא נוטה לשותף פעולה עם אקטיביסטים בעלי אג'נדה התואמת את השקפת עולמו או עשויה להגדיל את התמיכה הציבורית בו. שנית, פעילותם של הארגונים איננה תלויה בחירות ואינה עשויה לפי קצב חילופי השלטון, ועובדה זו מאפשרת להם לפעול במשך טווחי זמן ארוכים, לצבור מומחיות בתחומי עשייתם, ולייצר המשכיות ויציבות בקידום היוזמות השונות גם כאשר מקבלי ההחלטות מתחלפים. כמו כן, ארגוני חברה אזרחית פועלים באופן גמיש וזריז הרבה יותר מאשר מוסדות השלטון והפקידות המקצועית, ולעובדה זו נודע יתרון עצום בעיני נבחר הציבור. לבסוף, ביכולתם של ארגוני חברה אזרחית לקדם מהלכים שהפוליטיקאי איננו יכול תמיד – או איננו רוצה תמיד – לקדם: החל מכינוס שחקנים מגוונים לתהליכי שיח, דרך יצירת הסכמות חוצות מגורים, ועד הפקת אירועים וקמפיינים להגדלת התמיכה ביוזמה המשותפת.

כאשר בחרתי להפוך מ"ימני כורסה" לפעיל בחברה האזרחית, בחרתי למעשה לעלות למגרש כאחד השחקנים ולא להסתפק בצפייה מהצד עם עוד מיליוני צופים, שיכולים לבטא את מורת רוחם באמצעות פרקטיקה אחת בלבד: לקלל את השופט. את השיעור הזה אני חייב למורי ישראל הראל, מייסד המכון לאסטרטגיה ציונית: מי שחפץ באמת להשפיע איננו יכול להסתפק בפעולה אזרחית שמהותה מחאה בלבד, שכן הוא ימצא עצמו נובח בזמן שהשיירה עוברת. היכולת להשפיע מותנית ביכולת לקחת יוזמה ולהציג חלופה ישימה למקבלי ההחלטות.⁶⁴ החלטה זו הביאה אותי אל המכון לאסטרטגיה ציונית – אחד מעשרות ארגוני חברה אזרחית לאומיים המבקשים להשפיע על מדיניות הממשלה אשר הוקמו מאז הצהיר שרון על תוכנית ההתנתקות ובעקבותיה.⁶⁵

בשנים האחרונות הבנתי – לא מעט בזכות תפקידי כמנהל הפורום לחברה האזרחית שבמסגרתו נחשפתי לפעילותם המבורכת של ארגונים רבים⁶⁶ – כי לחברה האזרחית נודע תפקיד חשוב במישור ייצור הרעיונות והתוויית המדיניות, וסנגור הוא רק אחד מתפקידיה. תפקידה השני, שלא לומר המרכזי, הוא לשרת את החברה שבתוכה היא פועלת; כלומר להציע שירותים באמצעות ארגונים ללא מטרות רווח בתחומי החינוך, התרבות, הבריאות, הרווחה, הדת ועוד.

חברה אזרחית אשר מסוגלת לספק שירותי חינוך, בריאות, רווחה, דת, תרבות (ועוד כמה שמות של משרדים ממשלתיים שאנו רגילים להלין על תפקודם) תחרותיים, ביעילות ובמקצועיות, מרגילה את הציבור הרחב לרעיון שניתן – וגם כדאי – לקיים חברה מתפקדת היטב שבה ההתערבות הממשלתית מינימלית, וזאת ללא הזנחה של אוכלוסיות חלשות או בעלות צרכים מיוחדים. חלופה זו, אשר נוסף על יעילותה מממשת את חירותם של הפרטים אשר צורכים את השירותים השונים בהתאם להשקפת עולמם, עשויה לקדם הסכמה ציבורית רחבה יותר באשר למהות תפקידיה ההכרחיים של המדינה.

אכן, תחושתי היא כי למרות שפע האפשרויות הגלומות בה, החברה האזרחית בישראל עודנה רחוקה ממימוש הפוטנציאל החבוי בה. כפי שיובהר להלן, טעם הדבר הוא בין היתר חוסר מודעות והבנה – הן מצד הציבור הרחב, הן מצד מקבלי ההחלטות – באשר ליתרונותיה הרבים של החברה האזרחית ואופן פעילותה. אך ראשית נפנה להבנה מעמיקה יותר של תפקידי החברה האזרחית ושל דרך פעולתה בישראל כיום.

מהי חברה אזרחית?

מסמך של המרכז לחקר החברה האזרחית והפילנתרופיה בישראל (שעל ידי ביה"ס לעבודה סוציאלית באוניברסיטה העברית) מגדיר באופן מקיף ובהיר את המונח "חברה אזרחית":

החברה האזרחית מוגדרת כ"מרחב עצמאי הכולל מוסדות, ארגונים, רשתות חברתיות ופרטים (והערכים שהם מביאים איתם), הנמצא בין תחומי הפעילות של המשפחה, המדינה והשוק, והמאופיין על ידי מערך של כללים אזרחיים שבו בני אדם מתאגדים באופן וולונטרי על מנת לקדם מטרות ואינטרסים משותפים". החברה האזרחית נתפסת כמרחב ציבורי אלטרנטיבי שבה גורמים שונים יכולים לפעול בצורה קולקטיבית בתחומי עניין משותפים, ליזום שירותים חדשים ולהשפיע על מדיניות ממשלתית.⁶⁴

כפי שניתן להיווכח מהגדרה זו, החברה האזרחית כוללת גם התארגנויות ממוסדות (להלן: מגזר שלישי) וגם יוזמות שאינן מאורגנות באופן רשמי (קהילות, יזמים חברתיים ועוד).

ארגון מגזר שלישי הוא ארגון פרטי שחבריו התארגנו באופן וולונטרי, פועלים באופן עצמאי, בלא חלוקת רווחים לחברים ואשר בפעולת הארגון יש רכיב התנדבותי.⁶⁵ מבחינה משפטית, בישראל מדובר בארגונים הרשומים כעמותות, כחברות לתועלת הציבור או כהקדשות. משמעה של העובדה כי ארגון מגזר שלישי מסוים הוא ארגון ללא כוונת רווח (אלכ"ר) הוא שאם ישנם רווחים מפעילות הארגון – הם מושקעים בחזרה בארגון לשם השגת מטרותיו (ובהקשר זה יש להבחין בין אלכ"ר למונח הרחב יותר, מלכ"ר [=מוסד ללא כוונת רווח] שכולל בתוכו גם את מוסדות השלטון המרכזי,

השלטון המקומי, גופים סטטוטוריים וכדומה). ארגוני מגזר שלישי נבדלים מבחינה מוסדית מהמגזר הציבורי והם אינם כפופים ליחידות ממשלתיות, גם אם הם מקבלים מהן מימון. חשוב לציין כי ארגון מגזר שלישי יכול לפעול לקידום מטרות לתועלת הציבור, אך אפשר שישמש גם כמועדון סגור הפועל לקידום ענייני חבריו (לדוגמה חברי קהילה מסוימת).

לארגוני חברה אזרחית מגוון תפקידים שהם נוטלים על שכמם: מתן שירותים, הגברת מעורבות אזרחית, הבעת ערכים ואמונות, תמיכה ביזמות חברתית, קידום יוזמות לשינוי מדיניות וכדומה.²⁷ ככלל, ניתן לסווג מגוון רחב זה לשני סוגי פעילות מרכזיים: שירותים וסנגור. המושג סנגור מתייחס כאמור לאוסף רחב של פעולות החברה האזרחית אשר נועדו להשפיע על המדיניות הציבורית.²⁸ במסגרת פעילות הפורום לחברה האזרחית בחרנו לפשט את הדברים ולהגדירם כך:

אנו רואים בכל יוזמה בעלת ערך חברתי, שהיא "מעל" לרמת המשפחה ו"מתחת" לרמת מוסדות המדינה, חלק מחברה אזרחית תוססת, אשר מסייעת במקומות שבהם המדינה לא מסוגלת לתת את המענה הנדרש לטובת אזרחיה.²⁹

בספרו 'הדמוקרטיה באמריקה' מתאר אלקסיס דה-טוקוויל את התפתחותה של הדמוקרטיה האמריקנית המשגשגת, ומייחס הרבה מהצלחתה למוסדות שאפשרו ליחידים ולקהילות להתאגד באופן חופשי, מלבד ההתארגנות המפלגתית-פוליטית. לפי טוקוויל, הארגונים הללו דווקא מעצימים את הצלחתן של הממשלות:

הללו טוענים, שככל שהאזרחים נחלשים ואינם מסוגלים לפעול, כך יש להוסיף לממשלה יכולת ושטחי פעולה כדי שתוכל החברה בכללותה לבצע מה ששוב אין לאל ידם של אנשים פרטיים לעשות ... אך לדעתי טעות בידם. אפשר שתוכל ממשלה למלא את מקומן של אחדות מהאגודות האמריקניות הגדולות ביותר ... אבל איזה כוח פוליטי יוכל להמשיך אי פעם בכל אותן עשיות קטנות רבות מספור, שאזרחי אמריקה שקודים עליהן כל הימים בעזרת האגודות?³⁰

האזרחים הפרטיים אינם סבורים שחובותיהם מתבטלים משום שנציגו של הציבור קם לפעול. נהפוך הוא: הכל מוכנים להנחותו, לסייע בידו ולתמוך בו.³¹

את מה שהבין טוקוויל כבר בשנות השלושים של המאה ה-19, אנו רואים ביתר שאת גם כיום: ממשלות במדינות מתקדמות מבינות כיום – יותר ויותר – כי ללא החברה האזרחית אין ביכולתן לעמוד בשלל המשימות שנטלו על שכמן או שלשמן נבחרו וקיבלו מנדט מהציבור. החברה האזרחית נדרשת כדי לשמש מעגל משלים למחוקקים וליתר מקבלי ההחלטות, בין אם באמצעות מחקר ממוקד ומבוסס, בין אם באמצעות ליווי וסיוע בשטח, ובין אם בגיוס פעילים לטובת מטרה כלשהי. ואכן, בימינו קשה להאמין שיתנהל דיון חשוב בוועדה בכנסת ולא ינכחו בו נציגים של החברה האזרחית.

חברה אזורית תוססת היא ערובה למדינה משגשגת וכלי הכרחי לכל ממשלה שחפצה להגיב בזריזות לשינויים המהירים שמתרחשים במציאות המודרנית.

חברה אזורית דינמית כוללת גם מגוון רחב של ספקי שירותים שאמורים להיות מותאמים לקהילות שהם משרתים: החל מקופות החולים (שב־ישראל הוקמו כהתארגנות קואופרטיבית אזורית), דרך מרכזים קהילתיים (המתנ"סים הרבים בישראל פועלים כארגונים ללא מטרות רווח) ועד מוסדות דת (המספר הרב של העמותות בישראל קשור בין היתר לכך שכמעט כל בית כנסת רשום כעמותה). הדבר נכון גם בהקשרים רחבים יותר, דוגמת מתן אוטונומיה רחבה לבתי ספר על מנת שיוכלו לפעול בהתאם להתפתחויות החינוכיות המשתנות בקצב מהיר יותר מאשר מדיניות חינוך ממלכתית המובלת באמצעות תכנון מרכזי.

על פי טוקוויל, לאפשרות לקיים חברה האזורית משגשגת ישנה השפעה רבה גם על האזרחות הטובה של הפרטים השונים:

כאשר מאלצים אזרחים לעסוק בעסקי ציבור, בהכרח מוציאים אותם ממעגל האינטרסים שלהם ולפרקים עוקרים אותם מן ההתבוננות בעצמם. [...] [1]

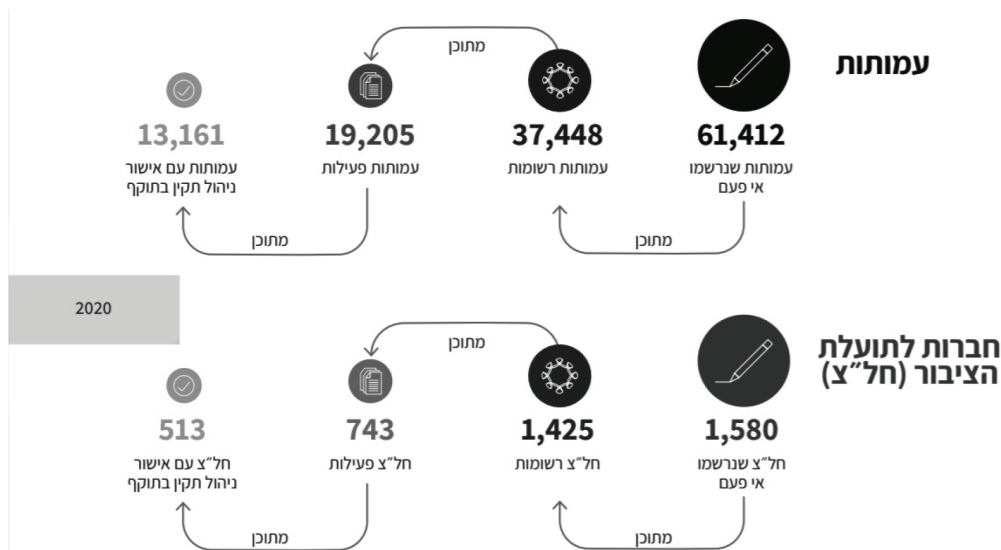
המוסדות החופשיים שברשותם של תושבי ארצות הברית, והזכויות הפוליטיות שהם מרבים כל כך להשתמש בהן, מזכירים לכל אורח, ובאלף דרכים, שהוא חי בחברה.²

החברה האזורית בישראל

בישראל פועלים כיום כ-20,000 ארגונים ללא מטרות רווח:³ כ-90% מהם רשומים כעמותות, ויתר הארגונים הם הקדשות וחברות לתועלת הציבור.⁴ חשוב לציין שזוהי תמונה חלקית, משום שהחברה האזורית בישראל כוללת גם התארגנויות רבות אחרות – קהילות, קבוצות ברשתות חברתיות ושלל יוזמות והתאגדויות שאינן רשומות.

מנתוני שנתון העמותות בישראל על אודות תחומי פעילותן, לגבי שנת 2018, עולה כי רוב גדול מקרב הארגונים הרשומים עוסק בתחומי הדת (36%), התרבות, הספורט והפנאי (24%), החינוך והמחקר (18%), הרווחה (11%) והבריאות (4 אחוזים).⁵ למעשה, ניתן לומר כי פעילותם העיקרית של ארגוני החברה האזורית בישראל נסובה על תחום מתן השירותים, בעוד תחום הסנגור אינו אלא 2% מפעילות החברה האזורית בישראל (ועוסקים בו 0.5% בלבד מן העובדים בארגוני החברה האזורית). עם זאת, ברי כי חשיבותו של תחום הסנגור אינה מתמצה בכמות הארגונים הקטנה באופן יחסי אשר עוסקים בו.

כמה סיבות לדבר. ראשית, היקף ההשפעה של פעילות סנגור על כלל האוכלוסייה גדול מאוד. בעוד פעילות תחום השירותים משפיעה על מוטבי השירות לבדם,



איור 1: ארגונים ללא כוונת רווח, מתוך שנתון העמותות בישראל

הרי שפעילות בתחום הסנגור, מעצם טיבה, משפיעה על המדיניות הממשלתית וזו משפיעה לרוב על אוכלוסיות רחבות. אינדיקציה אחת לכך היא רמת הנראות הגבוהה-יחסית בשיח הציבורי של ארגונים בתחום הסנגור ביחס לארגוני השירותים שפעילותם כמעט שלא מגיעה לכותרות.

שנית, ניסיוני מורה כי ניתן להניח – במידת ודאות רבה – כי בפועל שיעורם של הארגונים העוסקים בתחומי הסנגור גבוה יותר. ארגונים רבים בוחרים להגדיר עצמם על בסיס תחום הפעילות העיקרי שלהם (בשדה שבו הם פועלים: חינוך, בריאות, סביבה וכדומה), גם אם מטרתם העיקרית היא שינוי מדיניות, וזאת מכיוון שהסנגור איננו נתפס לדידם כתחום פעילותם המרכזי אלא ככלי שבאמצעותו הם פועלים. נימוק נוסף להעדפה זו קיים בעיקר בקרב ארגונים הנהנים מתרומות של ממשלות זרות ואזרחים זרים. אלה האחרונים נמנעים מלתרום למטרות שעלולות להיתפס כהתערבות זרה (לכל הפחות באופן מוצהר) ושאינן מקנות הטבות מס על התרומה בהתאם לחקיקה המקומית.²⁷ לא זו אף זו: ישנם לא מעט ארגונים נותני שירות שחלק מפעילותם הוא סנגור. כדוגמה יש לציין את ארגון "פעמונים", המוכר לציבור הרחב בזכות פעילותו הברוכה בתחום הליווי הפיננסי למשפחות, שפעל במקביל גם על מנת להשפיע על מדיניות שנועדה להזהיר מפני לקיחת הלוואות.²⁸

למה לא המדינה?

כאשר אנו הוגים בשאלות של מדיניות ציבורית-חברתית ובאופנים שבאמצעותם ניתן לפתור בעיות חברתיות או לקדם ערכים המיטיבים עם החברה, ישנם כמה גורמים שאליהם נוהג הציבור לשאת את עיניו בציפייה לפתרון ולעשייה.

קבוצה ראשונה היא הדרג הנבחר. אומנם נבחר הציבור נאמנים בדרך כלל לציבור שבחר אותם, אך מטרתם העיקרית היא להיבחר שוב – ולכן הם נוטים לאמץ מדיניות שאינה מביאה בחשבון את שיקולי הטווח הארוך. במאמרם של ד"ר שגיא ברמק ועידן ארץ הם מסבירים יפה כיצד מתרחשת תופעה זו:

תיאוריית הבחירה הציבורית מלמדת אותנו כי בחינה נטולת פניות של המכניזם הדמוקרטי ומערך התמריצים הפועלים בו מוליכה למסקנה העגומה הבאה: יחסי פוליטיקאים-קהל-מצביעים מגדילים את הסיכויים להתנהלות פיסקלית מופקרת שעיקרה תפיחה מצטברת בחוב הלאומי. הסיבה לכך ברורה: פוליטיקאים רוצים להיבחר שוב, ולפיכך נוטים להגדיל את ההוצאה הציבורית כראיה לפועלם – מבלי להעלות באותה נשימה את נטל המס על הציבור.⁶⁸

במילים אחרות: נבחר הציבור הם אומנם הייצוג האוטנטי-ביותר של דעת הקהל אך מעצם טיבה של מערכת התמריצים שבמסגרתה הם פועלים – הם נוטים לפופוליזם ועלולים לקדם מדיניות בזבזנית, לא יעילה, לא אחראית, והגרוע-ביותר: מדיניות שלא עתידה לפתור את הבעיה שלשמה נוצרה.

קבוצה שנייה היא הדרג המקצועי, או בשמה הפחות-מלהיב: הפקידות. במאמרו של ד"ר רן ברץ ב'השילוח' "המיתוס המסוכן של הדרג המקצועי"⁶⁹ מזכיר המחבר כי תפקידה הקלאסי של הפקידות הוא להוציא לפועל את המדיניות הנקבעת על ידי הריבון. ברץ מראה כיצד הפקידות מבקשת לצבור כוח ואינה מממשת את תכליתה לשמש גורם מקצועי, מומחה, אובייקטיבי וניטרלי.

לכך יש להוסיף את העובדה כי בפועל, חלק ניכר מן הדרג המקצועי מתגלה כגורם בלתי מקצועי ולא יעיל, כזה שאינו צופה פני עתיד אלא מעדיף את האינטרס האישי (מי אמר קביעות?) על פני האינטרס הציבורי – ולכן, למעשה, כגורם שאיננו נאמן לייעודו, שהוא מימוש מדיניות הדרג הנבחר המשקף את העדפות הציבור. מתארים זאת יפה מתן רוטמן ואלון תובל:

הנתונים מדברים בעד עצמם: השיעור הנמוך של תחלופת העובדים בשירות המדינה מעיד על בעיה ניהולית של ממש. בחינה של המצב בשטח, המתקיים מעל ומתחת לפני החוק, חשפה את הסיבות העמוקות שהפכו את הליך הפיטורים לבלתי אפשרי כמעט: החל מהצורך בתיעוד מדוקדק, דרך הקושי להחליט על מסלול הפיטורים, הלחצים הפנימיים

מצד ועד העובדים, וכלה בחוסר הגיבוי של ההנהלה הבכירה ובבחינת ההליך בעיניים מנהליות בבית הדין לעבודה.⁶⁹

קבוצה שלישית שאליה ניתן לפנות היא השוק החופשי והתאגידים הפרטיים. הללו מחויבים בראש ובראשונה להשיא רווחים לבעליהם (דבר שכשלעצמו איננו שלילי כמובן) ולפיכך אין בהם כדי להבטיח את פתרונה של בעיה חברתית פלונית. יתרה מזו, במקרים מסוימים תאגידים פרטיים עלולים לנצל את מעמדם מול המדינה ("מקורבים", או בעגה המקובלת יותר: הון-שלטון) ולייצר בעיות חברתיות נוספות (שימור מעמד מונופולי, יצירת חסמי כניסה לשוק והעלאת מחירים) כפי שתיאר זאת פרופ' רנאל הולקומב.⁷⁰ לכך ניתן להוסיף את הסבריו של פרופ' מילטון פרידמן מדוע אין זה טבעי שפירמות פרטיות תעמודנה בציפיות בנות זמננו ותגלינה אחריות תאגידית – שכן אין בידי חברה הכלים להחליט באופן מוסכם מהי המטרה החברתית הרצויה וכיצד לפתור אותה. לכך יש להוסיף את השיקול הכלכלי: מדובר בפעילות המייקרת את המוצר, פוגעת ביכולתו להיות תחרותי בשוק הגלובלי, והלכה למעשה היא מייצרת מס המושת על הצרכן והעובדים.⁷¹

קבוצה רביעית שאליה ניתן לפנות – ואף היא איננה יאה למשימה – היא הציבור הרחב בכבודו ובעצמו. בספרו 'המיתוס של הבוחר הרציונלי: מדוע דמוקרטיה בוחרות במדיניות רעה'⁷² טוען הכלכלן האמריקני בריאן קפלן כי ארבע הטיעות הרווחות בקרב הציבור מונעות ממנו לקבל החלטות נכונות: (1) המעטה בערך יתרונות השוק; (2) זלזול ביתרונות הכלכליים של שיתוף פעולה עם זרים; (3) תפיסה מוטעית המעדיפה מקומות עבודה על פני קידום טכנולוגיה ומסחר; (4) פסימיות יתר ומשיכה לתחזיות קודרות על חשבון התפתחויות חיוביות. כל אלה גורמים לציבור – שבשם הבורות הרציונלית נמנע מלהעמיק את הידע שלו – לקבל החלטות אשר לבסוף פוגעות בו עצמו.

ממילא עולה האפשרות החמישית: חברה אזרחית. בכוחה של חברה אזרחית לפתור את מרבית הבעיות החברתיות הרובצות לפתחנו, שכן בידיה היכולות לתווך בין הקבוצות הנזכרות ולחשוף אותן לידע הנדרש לשם קבלת החלטות נכונות ומקצועיות יותר.

מהי נטייתה של השקפה שמרנית באשר למדיניות ציבורית-חברתית? כמו שמרן טוב, אבקש שלא להמציא את הגלגל ואבכר להיתלות באילן גדול – בהגדרתו של פרופ' משה קופל, שבמאמרו "הפטיש הממלכתי הגדול" כתב כדברים הבאים:

את המונח "שמרנות" אבקש להגדיר לפי שלושה רכיבים: העדפה לערכים מסורתיים וחשדנות כלפי שינויים מהפכניים; תמיכה בחירות הפרט והתנגדות לקולקטיביזם כפוי; הזדהות ודאגה לביטחונן של מסגרות קהילתיות, ובראשן משפחה ולאום. השמרנות מבוססת, בהתאמה, על שלוש תובנות יסוד: שמסורות שרדו משום שעבדו לא רע, ולכן

כדאי לשקול לאמץ אותן גם כאשר תועלתן לא לחלוטין מובנת; שחירות מטיבה עם יחידים ועם הכלל כל עוד קיימים מוסדות המבטיחים שהחירות של אחד אינה (יותר מדי) על חשבון השני; וששיתוף פעולה מתחיל בבית, עובר דרך הקהילה והאומה, ומתפשט רק כשיש לו שורשים חזקים.²⁹

השקפה שמרנית נוטה אפוא להימנע מהטלת הפתרון לבעיה חברתית על המדינה שכן דרך זו בהכרח עלולה לפגוע בחירות הפרט, אך השקפה זו לאו דווקא שמה את יהבה בכוחות השוק הקפיטליסטיים והיא מעדיפה פתרונות קהילתיים רוחביים או מקומיים. אך כיצד בדיוק הקהילה נותנת מענה לבעיות הכרוכות בעוני ואלומות מינית? כיצד יכולה הקהילה לקדם פטריוטיות ולכידות? פעילויות תרבותיות ודתיות? חינוך על מגוון זרמיו? באמצעות החברה האזרחית!

החברה האזרחית: רקע היסטורי

החברה האזרחית היא פתרון מגובה במסורת ובהיסטוריה היהודית אשר בא לידי ביטוי בחייהן של הקהילות היהודיות בכל תפוצות ישראל מימים ימימה. לאורך אלפיים שנות גלות, ובלא שעמדו לה מוסדות שלטון בעלי כוח, דאגה הקהילה היהודית לרווחת חבריה, לחינוך ילדיה, לתמיכה בנוקדיה ולשירותי דת, ואף קיימה מערכת משפט אוטונומית ומערכת של גביית מיסים. יתרה מזו, לאורך ההיסטוריה, יהודים מכל קצוות תבל התאחדו כדי להפוך את העולם למקום טוב יותר: בין בסיוע לאחיהם היהודים במקומות אחרים בעולם, בין בניסיונות לדחוף מעט את האנושות כולה קדימה. המורשת שלנו טומנת בחובה יד מושטת לאלו הזקוקים לעזרה ועמידה בלתי מתפשרת נוכח עוולות במעגלים הקרובים והרחוקים.

מורשת זו הייתה גם הבסיס להקמת המוסדות הלאומיים ולייסוד התנועה הציונית שדחפה להקמתה של מדינת ישראל. משעלה הצורך, הצליחה החברה האזרחית היהודית אף להקים מחתרות מזוינות שיילחמו לשם הקמת הבית הלאומי לעם היהודי. במילים אחרות: אפילו מדינת ישראל היא תוצר של החברה האזרחית היהודית.

אלא שהגולם קם על יוצרו ובמשך עשרות שנים שיתקה המדינה לחלוטין את החברה האזרחית בישראל. עם קום המדינה, וכחלק משלטונם של דוד בן-גוריון ומפא"י, הונף אל על דגל הממלכתיות. ברוחה הושפעה ממלכתיות זו מן האידיאולוגיה הסוציאליסטית,³⁰ והיא ביקשה לאחד את נידחי ישראל שבאו לציון ולבסס את ריבונותה של המדינה. אלא שלהנפת דגל הממלכתיות נודעו השלכות חריפות: ריכוזיות גבוהה שהביאה לדיכוי יזמות פרטית, הן במישור הכלכלי (שבו לא אדון במסגרת מאמר זה) הן במישור החברה האזרחית. העברת מרכז הכובד מהקהילות והקבוצות השונות באוכלוסיית ישראל אל מוסדות המדינה (ושלוחותיה המפא"יניקיות) כמעט שהעלימה את החברה האזרחית ומוסדותיה.

כדי להמחיש עד כמה לא עניינה החברה האזרחית את שלטון מפא"י די לציין כי אפילו החקיקה בתחום כמעט שלא קודמה בימי מפא"י והתבססה על החוק העות'מאני שאפשר לפרטים המעוניינים להתאגד שלא למטרת רווח מסגרת משפטית אחת בלבד (המכונה עד היום "אגודה עות'מאנית") – צורת התאגדות מיושנת ולא שקופה המוכרת מכמה מוסדות ארכאיים המעוניינים להימנע מפיקוח.²⁷ רק באפריל 1981, ארבע שנים לאחר קץ שלטון מפא"י, נכנס לתוקפו חוק העמותות שכלל את החקיקה המתקדמת הנדרשת לצורכי החברה האזרחית.²⁸ ניתן לומר כי מה שעשתה מפא"י בשלושים שנות שלטונה לחברה האזרחית בשם הממלכתיות, מזכיר (בהבדלים הנדרשים) את מה שעשה הקומוניזם לדתות בשם השוויון כאשר במשך שבעים שנה השכיח כל זכר לערכים דתיים.

ניכוסה של החברה האזרחית בידי השמאל

תום שלטון מפא"י ועליית הליכוד לשלטון ב-1977 לא היו רק זרו לקידום חקיקה מתאימה אלא סימנו גם את ניצני ההתארגנות-מחדש של מחנה השמאל – שלראשונה מאז קום המדינה איבד את מוסרות השלטון. התארגנות זו כללה הקמת שלל ארגוני חברה אזרחית שביקשו למעשה "להחליף את העם",²⁹ לייצר לחץ ציבורי שימנע מממשלת הימין לקדם את מטרותיה ולהחזיר את השמאל לשלטון.

בין הארגונים הבולטים שהוקמו בתקופת שלטון הליכוד³⁰ יש למנות את תנועת שלום עכשיו (שהוקמה בשנת 1977), הקרן החדשה לישראל (1979),³¹ שתיל (1982), שדולת הנשים (1984), המוקד להגנת הפרט (1988), המועצה לשלום ולביטחון (1988), נשות הכותל (1988), רופאים לזכויות אדם (1988), בצלם (1989), התנועה לאיכות השלטון (1990), אדם, טבע ודין (1990), המכון הישראלי לדמוקרטיה (1991), מרכז אדוה (1991), הקשת הדמוקרטית המזרחית (1996), עדאלה (1996), מגמה ירוקה (1997), הבית הפתוח (1997), מרכז מוסאוא (1997), מוקד סיוע לעובדים זרים (1998), מחסום ווטש (2001) ועוד רבים.

המשותף לכל הארגונים הללו, בין היתר, הוא הפעילות הסנגורית האינטנסיבית שהם נוקטים לשם שינוי המדיניות הישראלית וסדר היום של הציבוריות הישראלית. לגבי חלק מהארגונים הללו ניתן להראות בבירור כי הם מקדמים סדר יום פוסט-ציוני הפוגע באופייה של מדינת ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי; לגבי אחרים, ניתן לזהות את קידומם של ערכים ראויים, אשר לעיתים מנוכסים ומנוצלים לרעה כדי לנגח ולבקר את מדיניותה של ממשלת ישראל הנבחרת (לדוגמה, ארגוני סביבה שפעלו נגד הקמת יישובים חדשים כל עוד היו מיועדים ליהודים). כך או אחרת, לא ניתן כיום להתעלם מקיומה של חברה אזרחית בשירות אידיאולוגיה פרוגרסיבית ולעומתית לרצון העם כפי שבא לידי ביטוי בתוצאות הבחירות.

על כך שלא מדובר במחשבות קונספירטיביות ללא ביסוס יעידו – יותר מכול – דברים שכתב ב-1999 מנהל הקרן החדשה דאז, אליעזר יערי, לתורמיו בארצות הברית, במכתב הנושא את הכותרת "מחשבות ראשוניות בעקבות הבחירות" (שבהן ניצח אהוד ברק):

אמש התרחש דבר גדול בישראל. החברה הישראלית, בתצוגה מדהימה של דמוקרטיה, הצליחה להשיג שתי מטרות: לסלק מהשלטון קואליציה ביזארית שגילמה סטגנציה פוליטית, הידרדרות מוסרית, וקלריקליות דתית וחברתית; ולהעניק לחברה הישראלית הזדמנות שנייה ...

בעקבות הבחירות, יכול כל אחד מאתנו – חברי מועצת המנהלים, אנשי הצוות, מתנדבים ואלפי התורמים – להרגיש סיפוק עם הערכים שמומשו בתוצאות הבחירות ... אי אפשר להסתכל על מה שקרה ולא לראות את טביעות האצבעות הברורות והאמיצות של הקרן החדשה לישראל ושל שתיל.⁶²

חלקו של המחנה הימני בעשייה האזרחית

בשלב זה אבקש מהקורא השמרן לבל ייחפז ולבל יאשים את השמאל בניכוס החברה האזרחית במטרה לבנות מסלול עוקף דמוקרטיה. גם אם אין מדובר בהאשמות בלתי מבוססות, מסקנתי הפוכה: טוב עשה השמאל – בעבורו אך גם בעבור החברה הישראלית כולה – כשהשיב לחיים את החברה האזרחית שהתנוונה במשך 30 שנות שלטון מפא"י. את הטענות על הזנחת ערכי החברה האזרחית ועקרונות פעולתה מאז קום המדינה, וגם לאחר מהפך '77, ראוי להפנות בראש ובראשונה לימין הישראלי. למעשה, עד הסכמי אוסלו בשנות התשעים – ויש שיאמרו עד תוכנית ההתנתקות ב-2005 – הפקיר הימין את שדה המערכה של החברה האזרחית לידי השמאל. עד אותם ימים, פרקטיקת ההשפעה האזרחית הכמעט-יחידה שנקט הציבור הימני, מלבד הצבעה בבחירות, הייתה הפגנות.⁶³ הללו הן כלי חשוב וטוב ליצירת מחאה ציבורית אך לרוב בהן לבדן אין די כדי לייצר שינוי אמיתי.

נתוני שנתון העמותות לשנת 2018 מספקים תמונת מצב של העמותות הפעילות בישראל על פי חלוקה לקהלי יעד. 638 עמותות משרתות חיילים. 1,320 – קשישים. 1,931 – סטודנטים וצעירים. 2,631 – תלמידי בתי ספר. עוד 5,395 עמותות משרתות ילדים ונוער. 6,004 מוקדשות לבני ישיבות ולאברכים. 901 לגברים, ו-1,477 לנשים. 582 עמותות פועלות למען ניצולי השואה, 652 למען חולים, 1,166 למען עולים ו-1,716 למען אנשים עם מוגבלויות. 266 עוסקות בבלתי-מועסקים, 568 באנשים שאינם אזרחי ישראל, ו-62 בבעלי העדפה מינית מסוימת.

במידה מסוימת יש בחלוקה זו אינדיקציה להעדפותיהם השונות של אזרחי ישראל, אך היא גם מרמזת אילו קבוצות יודעות להשתמש בכלי החברה האזרחית ולאילו מטרות – ואילו פחות.

כעת ברצוני לחזור בי – גם אם באופן חלקי – מן הביקורת שהטחתי זה עתה במחנה הימין. לאמיתו של דבר, לא הפקיר הימין לגמרי את שדה החברה האזרחית; במובנים מסוימים, ההפך הוא הנכון. הימין הפקיר תחום אחד – מרכזי – בשדה החברה האזרחית: שינוי מדיניות באמצעות סגור (להבדיל מהשתתפות בבחירות). במקביל, הצליח הימין (ובפרט המחנה הדתי הלאומי) לטפח מגוון ארגוני חינוך, חסד והתיישבות; אלא שבכל אלה אין די על מנת לייצר השפעה על סדר היום הלאומי – בוודאי לא כאשר ארגוני הסגור הקיימים מקדמים את השקפות השמאל במעלה המערכת הפוליטית ביעילות רבה. תוכנית ההתנתקות שקודמה נגד רצונו של רוב הציבור הישראלי היא ההוכחה הטובה ביותר – והעצובה ביותר – לעובדה זו.

שתי סיבות לכך שמחנה הימין זנח את תחום הסגור. ראשית, היה זה חוסר מודעות והבנה באשר לפוטנציאל ההשפעה של החברה האזרחית על מקבלי ההחלטות; לחוסר מודעות זה נלוו תפיסות ממלכתיות (אם במובן הבן-גוריוניסטי, אם במובן הקוקניקי) אשר הטילו את האחריות במגוון סוגיות על המדינה וראו בנבחרי הציבור הכתובת לקידומן – מבלי להבין שכדי לבנות תשתית של ידע וכלים זקוקים בנבחרי הציבור לסיוע מסיבי של ארגוני סגור. הממלכתיות השפיעה מן הימין-הלאומי-אך-עדיין-לא-שמרני את הצורך בביסוס תפיסת העולם החברתית-אזרחית.

סיבה שנייה קשורה לאופן פעולתו של מחנה הימין. במשך שנים רבות פעל הימין בישראל בעיקר על פי הציר המדיני של ימין-שמאל וכיוון את עיקר פעילותו האזרחית לקידום מפעל ההתיישבות. הוא התמקד ב"קביעת עובדות בשטח", וזאת מתוך חשיבה מיושנת המבוססת רק על גישת "עוד דונם ועוד עז". החברה הדתית מצידה השקיעה, ועודנה משקיעה, אנרגיה אזרחית רבה בטיפוח המחויבות לתורה ולמצוות בקרב חבריה ובשכלול מודל הקהילה הדתית והחינוך הדתי; אך אנרגיה זו לא כוונה להיבטי הסגור והתרכזה בעשייה פנים-מגורית.

"הטובים לתקשורת", מאמרו החשוב של אורי אורבך שפורסם בכתב העת 'נקודה' ב-1987, היה פורץ דרך בהבינו את ערכה של ההשפעה על התודעה ועל עיצוב השיח; אך גם הוא עסק בחשיבות ההשפעה על השיח התקשורתי כמעט אך ורק מן הפריזמה של המאבק על ארץ ישראל:

אין שום סיבה שחברים כמון, שהספיקו להתמלא כבר במשהו, לא יהיו עורכי ומגישי תוכניות, אלו שקובעים מי יוזמן ומי לא, מי יישאל ומה ישאל. בימית שולם המחיר. הלוואי שהיו לנו שם שדרים עם הדעות הנכונות. הם לא היו שואלים כל היום את הח"כים הלאומיים: "האם אתם לא מרגישים שאתם מחסום לשלום?". או: "מה תעשו עם כל כך הרבה פיצויים?"

אם היו שניים-שלושה דתיים יותר ציוניים ופחות ציניים, הם היו מחציפים לשאול את שר הביטחון: "אדוני, אתה לא חש בושה לעקור יישובים בארץ ישראל?". או: "כיצד אתה

מסביר את העובדה שאנו עוקרים עשרות יישובים פורחים בשביל פיסת נייר שערכה מפוקפק? אצל לא היה לנו שדרן שם.²⁷

חוסר האונים של הימין המדיני בתחום הסנגור (שלא לדבר על אי-קיומו של ימין בעל תפיסת עולם שמרנית ו/או כלכלית מן התחום הזה) בולט עוד יותר על רקע השינויים שחלו בשנים האחרונות בשמאל הישראלי: מעבר משמאל ציוני סוציאליסטי לשמאל פוסט-ציוני המקדם תפיסת עולם פרוגרסיבית רחבה שעוסקת במגוון תחומים נוספים. על מעתק זה יכולים להעיד הנושאים שבהם עוסקים ארגוני השמאל המנויים ברשימה דלעיל: דמוקרטיה, דת ומדינה, להט"בים, סביבה, תכנון, עובדים זרים, ערביי ישראל, פמיניזם; וגם חברה אזרחית – אותה חברה אזרחית שברבות השנים הפכה בציבוריות הישראלית למקבילה לארגוני שמאל.

אלא שאלבא דאמת מדובר בזיהוי שגוי. חברה אזרחית איננה שם נרדף לייבוא טרנדים פרוגרסיביים מעבר לים. למונח זה ראוי וניתן ליצוק תוכן מקומי מקורי: מהוהות היהודית שלנו, מההיסטוריה העשירה של עמנו, מהניסיון הרב שרכשנו, ומהמסורות הקהילתיות המגוונות שזכינו להן. על אלה אפשר, ואולי אף רצוי, להוסיף מערכיה של החברה האזרחית הגלובלית.

יותר מכך. כדי להפוך את מדינת ישראל למקום שטוב יותר להיות בו אין צורך ברבולוציה או בשיח מהפכני. השיח השמרני יודע להכיר במה שטוב, ולנסות לשפר את מה שטוב פחות בלי לעוקרו מן היסוד.²⁸ בשורה התחתונה, את השינוי החברתי לא צריכות להוביל תפיסות מהפכניות אלא התפתחותיות. אם תרצו: אבולוציה במקום רבולוציה.

החברה האזרחית כערך שמרני

אכן, גם אם במפתיע – ראויה היא החברה האזרחית להפוך מבעיה לפתרון בעבור המחנה הימני-שמרני. דומה כי השיח השמרני הישראלי בזמננו מרבה לעסוק בתחומים שבהם נדרשת המדינה לצמצם את מעורבותה (לפחות בכל הנוגע לתחום הכלכלי) וממעט לדון בשאלה מי יעסוק באותם תחומים שבהם הוא דורש מהמדינה לסייג את כוחה. ובכן, החברה האזרחית יכולה להיות חלק ממימוש האידאולוגיה השמרנית – כאשר תיטול על שכמה את האחריות בתחומים ובמקומות שבהם נכשלת המדינה. במילים אחרות: אני מציע מעבר מהסתפקות בשמרנות שלילית (מה לא לעשות?) אשר פועלת נגד התערבות מדינתית מיותרת, לקידום של שמרנות חיובית (מה כן לעשות?) אשר רואה בחברה אזרחית ביטוי לרצון האזרחים ולבחירתם החופשית.

מנקודת המבט השמרנית, תפקידה של החברה האזרחית אינו מתמצה בפעולות סנגור לקידום סדר יום שמרני, כי אם במתן החירות לכל קהילה ולכל אזרח לבחור את השירותים המתאימים לצורכיהם. בעולם אידיאלי, יהיו אלה מרבית השירותים שלהם

נזקק כל אזרח: חינוך, בריאות, תרבות, תחבורה, רווחה וכיוצא בהם. נראה שהמקומות העיקריים שבהם ראוי להותיר את הסמכות בידי המדינה הם אותם מקומות שבהם נדרשת הפעלת כוח – ביטחון, משפט, שיטור²⁸ – וכן הקשרים שבהם נדרשת התערבות אסדרתית כדי למנוע כשלי שוק.

דוגמה אפשרית לכשל שוק כזה היא סבסוד ממשלתי לתחבורה ציבורית באזורים מסוימים בפריפריה כדי לאפשר שירות נאות במחיר סביר לתושבי האזור. המתנגדים מימין עשויים לומר: "ובכן, מי קבע שמדובר בכשל שוק שמצריך התערבות של המדינה?". גם במקרה זה התשובה לשאלה חשובה זו טמונה בפעילותה של חברה אזרחית חיה ואותנטית שבכוחה לבטא את העדפות הציבור, משאלותיו וערכיו, אם באמצעות קריאה לפעולה מדינתית והפעלת לחץ על מקבלי ההחלטות, אם באמצעות פיתוח שירותים פילנתרופיים במקומות שבהם השוק החופשי איננו מסוגל להציע מענה. כמו כן, ראוי לקדם דיון ציבורי על תפקידי המדינה במימוש משימות שהחברה האזרחית איננה מצליחה בהכרח למלא בעצמה: החל מהתמודדות כלל-מערכתית עם איומים רחבים, דוגמת אירועי אקלים או מגפה, ועד יעדים לאומיים דוגמת עלייה וטיפוח אתרי מורשת.

יכולתם של כלל האזרחים לבחור את השירותים המתאימים לאורח חייהם איננה דבר של מה-בכך: הרי זה יישום הרעיון הדמוקרטי בצורתו הנעלה ביותר. הדבר נכון לגבי כמעט כל תחום שעולה על הדעת: למן בחירת מוסדות לימוד והתכנים הנלמדים בהם, דרך בחירת שירותי דת בהתאם לצורכי הקהילה שצורכת אותם, וכלה באירועי תרבות המתאימים להעדפותיהם של הפרטים בקהילה ולאמונתם. החברה האזרחית מאפשרת לקבוצות שונות בציבור להתארגן, לפעול לקידום הערכים החשובים בעיניהן ולהשקיע בכך משאבים.

גם ברמה הכביכול-טכנית-אך-למעשה-מהותית, מסתבר עד מאוד כי איכות השירות תגדל כתוצאה מהעברת האחריות לחברה האזרחית. בראש ובראשונה, אפשרות הבחירה בספק השירות – מבין ארגוני החברה האזרחית השונים הפועלים בתחום – תביא בכנפיה תחרות גבוהה יותר מאשר זו שהמדינה יודעת להציע. התחרות תחייב את כלל הארגונים להשתפר, להוזיל עלויות, ולהציע מענה מהיר יותר (ולמצער להשתפר באחד משלושת הפרמטרים הללו בהתאם להעדפת הלקוחות הפוטנציאליים). לדוגמה, אם ארגונים שונים יפעילו בתי ספר שונים ולאזרחים יינתן החופש לבחור את מקום הלימודים של ילדיהם, הדבר יתמרץ את מוסדות החינוך לשפר את איכות ההוראה בהם או להוזיל את שכר הלימוד.

אכן, ארגוני החברה האזרחית פועלים בתנאי שוק חופשי כמעט מלאים ולכן יש להם התמריצים לפעול באופן מיטבי. הדבר נכון לא רק בגלל התשלום בעבור השימוש בשירות מצד האזרחים, אלא גם מצד מנגנוני הבקרה של הפילנתרופים

התורמים לארגון (במידה שישנם) ומשרדי הממשלה והרשויות המקומיות המממנים את הפעילות ובוחרים אותה (בקפדנות גדולה מזו שבה הם בוחרים את פעילותם שלהם...). לכך יש להוסיף את המציאות המבורכת שבה ברוב האלכ"רים, הבירוקרטיה פחותה מזו הנוהגת במשרדי הממשלה ולא מונהג בהם הנוהל הפסול של קביעות לעובדים שמעקר כל תמריץ. למעשה, החברה האזרחית היא יצור היברידי: היא מאפשרת לשלב את המענה לציפיות הציבור מן הממשלה, אך עם המנגנונים היעילים של השוק החופשי.

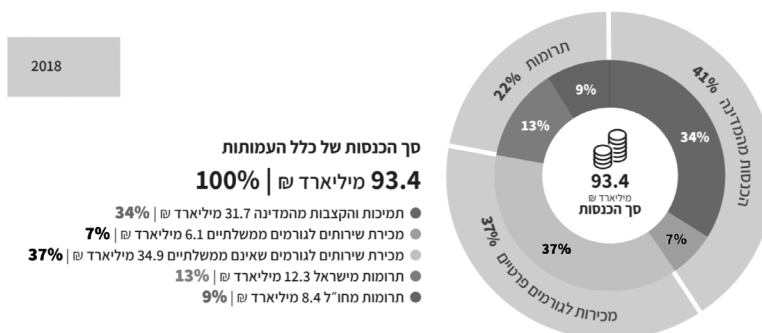
למצב זה נודע יתרון נוסף, שכן חברה אזרחית חופשית מאפשרת לכל אזרח ולכל קהילה לבטא את אמונותיו ושאיפותיו ללא צורך בתיווך המערכת הפוליטית ובכך הופכת את המרחב הציבורי לפלורליסטי באמת (בניגוד לפלורליזם מהסוג שכופה על קבוצה אחת את ערכיה של קבוצה אחרת). בהערת אגב אספר כי במסגרת הכשרות הפורום לחברה האזרחית אנו נתקלים לא אחת במציאות שבה לאותה הכשרה מגיעים נציגי ארגונים המקדמים פעולות סותרות לחלוטין. מלבד הערך של המפגש וההידברות בין נציגי אותם ארגונים, מצב זה גם מבטא את הרוח הספורטיבית הבריאה של May the best team win גם במאבקים אזרחיים, תוך בניית תשתית לקבלת הכרעות שאינן חד-צדדיות או חד-ערכיות.

חשוב להבהיר כי המחנה השמרני מורכב אומנם, בין היתר, ממגזרים מסוימים (שגם פועלים לעיתים באופן מגזרי), אך כמחנה (בניגוד למחנות אחרים) הוא איננו סקטוריאלי, אלא בעל תפיסת עולם המבקשת לשרת את כלל האזרחים. הצלחתו הגדולה של סדר היום השמרני תהיה אם בזכות החברה האזרחית יתאפשרו לכל אזרח החירות והבחירה לקבלת השירותים שהוא צריך.

לסיכום, במציאות הישראלית בת ימינו, תפקידה של חברה אזרחית שמרנית הוא משולש פנים: ראשית, לסייע בחינוך הציבור לקידום רעיונות שמרניים; שנית, לייצר אלטרנטיבה איכותית למתן שירותי קהילה נרחבים באמצעות מגוון ארגונים הפועלים בהתאם לצרכים והרצונות האמיתיים של האוכלוסייה שהם משרתים; ולבסוף, כפועל-יוצא של שני התפקידים הראשונים, לסייע לעם לקדם את העדפותיו במערכת הפוליטית באמצעות החברה האזרחית הלאומית הפועלת בתחומי הסגור. זהו המקום לציין שקיימת זיקה הדוקה בין שלושת התפקידים הללו, שכן ללא חינוך הציבור לקידום רעיונות שמרניים לא יהא ניתן להגביר את מעורבות הציבור השמרני בפעילויות סגורות שבלעדיהן חלק מאותם שירותי קהילה ימשיכו להיות מופעלים בהתאם לתפיסות פרוגרסיביות.

מאיפה הכסף? מקורות המימון ושאלת הלגיטימציה

מקובל להגדיר ארגונים אלה גם כארגונים לא ממשלתיים²⁷ (Non-Governmental Organization, NGO) משום שמדובר בארגונים עצמאיים שלפחות מבחינה רשמית אינם קשורים למשרדי הממשלה. אלא שנראה כי לפחות במישור הישראלי – להבדיל מהמישור הבינלאומי שבו ניתן למצוא ארגוני NGO הפועלים בהיקפים גלובליים – הגדרה זו איננה מדויקת. רבים מארגוני החברה האזרחית בישראל תלויים מבחינה כלכלית במקורות המימון הממשלתיים, וברי כי תלות זו משפיעה על יכולתם לפעול באופן עצמאי ואותנטי.



איור 2: מקורות הכנסה, מתוך שנתון העמותות בישראל

כפי שניתן להיווכח מנתוני שנתון העמותות לשנת 2018 המוצגים באיור 2, 41% מסך ההכנסות של כלל העמותות בישראל מקורם בכספי המדינה – אם באמצעות תמיכות והקצבות, אם בעבור מתן שירותים. המשמעות של עובדה זו דרמטית: בשנת 2018 העבירה המדינה לעמותות 31.7 מיליארד שקלים מכספיהם של אזרחי ישראל. ניתן להתבונן במציאות זו בעין טובה ולראות בחיוב את העובדה שהמדינה נוטלת סכומי כסף כבירים מכיסי אזרחיה ומעבירה אותם לארגוני חברה אזרחית; אלא שראוי גם ראוי לתהות מהי עלותם של המנגנונים הבירוקרטיים אשר מתפעלים את מערך התקצוב המפואר הזה – ובכלל עד כמה משקף מערך זה את העדפותיהם של כלל אזרחי ישראל וצורכיהם. ניתן לשער כי שיעור גבוה – גבוה מדי – מן ההקצבות הללו מגיע לעמותות בעלות קשרים פוליטיים מתאימים, כלומר ל"מקורבים לצלחת".

באופן מפתיע למדי, רק 22% מהכנסותיהן של העמותות הם תרומות: 13% מישראל ו-9% מחו"ל. מקורן של התרומות מחו"ל מגוון וכולל ממשלות זרות, קרנות, ארגונים ויחידים, יהודים ושאנים יהודים, אשר בוחרים לתמוך בפעילות החברה האזרחית בישראל משלל סיבות. מציאות זו, שבה תרומותיהם של אזרחי ישראל עומדות על 13% בלבד מהכנסות העמותות, היא מציאות מטרידה, משום שיש בעובדה זו

כדי להחליש את מחויבותם של הארגונים לפעול לטובת האזרחים ואת זיקתם של הארגונים לאזרחים שולחיהם.

בשנים האחרונות התנהל ויכוח ציבורי ער בדבר הלגיטימציה של קבלת תרומות על ידי ארגוני חברה אזרחית מגורמים זרים. מבלי להיכנס בעובי הקורה, ניתן להראות כי קיים מדרג לגיטימציה ציבורית בהתאם למאפייני הגורם התורם. גורמים פרטיים נתפסים כלגיטימיים יותר לעשות בכספם כרצונם, הגם שכאשר מדובר בתרומה לארגון מזוהה-פוליטית (בין מימין בין משמאל), הדבר גורר ביקורת מהצד הפוליטי הנגדי. לעומת זאת, בכל הנוגע לממשלות זרות שמעניקות תרומה לארגון ישראלי אשר מבקש להשפיע על המדיניות בישראל, הדבר עלול להיתפס כחתרנות מדינית ולעורר תרעומת.

זהו המקום לאמץ מושג נוסף, מתחום היחסים הבינלאומיים: GONGO (Government-Organized Non-Governmental Organization) – ארגון לא ממשלתי בארגון ממשלתי, כלומר ארגון המקדם נושא מסוים במסווה של ארגון המייצג קבוצת אנשים המאוגדת סביב רעיון או תנועה של החברה האזרחית, הגם שאלביא דאמת הוא כלי שרת בידי ממשלה המממנת אותו ולעיתים אף מכווניה את פעילותו. ממשלה זו יכולה להיות ממשלתה של המדינה שבה פועל ה-GONGO (המשתמשת בו לקידום מדיניותה ואף כזרוע עקיפה נגד מתנגדיה) – או ממשלה זרה הפועלת כדי להשפיע על מדיניותן של ממשלות אחרות מתוך החברות שלהן-עצמן.²⁷

המונח GONGO הוא מין אוקסימורון המבטא את האופן שבו ממשלות מנצלות לרעה את השימוש בלגיטימציה של החברה האזרחית לקידום מטרותיהן. אומנם השימוש הרווח במונח זה נעשה בהקשרים של יחסי חוץ בין מדינות, אך ניתן גם ליישם אותו במציאות הישראלית שבה ארגוני חברה אזרחית רבים ממומנים על ידי ממשלת ישראל ולכן נדרשים (בין אם באופן מפורש, בין אם באמצעות תהליכי התאמה עצמאיים) לפעול בהתאם למדיניות שהיא מבקשת לקדם – ובכך הם עלולים שלא להביא לידי ביטוי את המטרות שלשמן הוקמו ואת האוכלוסיות שאותן ביקשו לייצג מלכתחילה.

גרועה מכך היא התפיסה שלפיה על המדינה לממן את החברה האזרחית באשר היא. אין כל פגם בכך שהמדינה קונה שירותים מעמותות, אך ההנחה כאילו מחובתה של המדינה לממן עמותה רק משום היא עושה משהו טוב (ואף יש לתמוה: מי קבע שאותו "משהו" הוא טוב? הציבור שבחר שלא לצרוך את שירותי אותה עמותה ולא לתרום לה?) חותרת תחת ההיגיון הבסיסי של החברה האזרחית: חברה אזרחית איננה אמורה להיות הבעיה של המדינה, אלא הפתרון.

מציאות זו, שבה ארגוני חברה אזרחית נשענים בעיקרם על מימון מדינתי, יכולה

לגרום לתופעה בעייתית נוספת שכבר ניתן למצוא במחוזותינו: CONGO (Commercial NGO) – עמותות שמוקמות על ידי חברות או אזרחים המבקשים להעניק שירותים בתשלום למדינה (בעיקר שירותי רווחה, בריאות וחינוך) ונדרשים לישות משפטית ללא כוונת רווח כדי לגשת למכרזים או לקבל הטבות כלכליות שונות. עצם הענקתם של שירותים שונים באמצעות חברות פרטיות איננה בעייתית כשלעצמה (או איננה בעייתית בהכרח), אלא שמימון מדינתי נרחב מדי עלול לייצר שוק שאינו הולם בהכרח את צורכי האוכלוסייה ולכן אינו בעל קיימות כלכלית. למעשה מדובר בחברות כוח אדם לכל דבר ועניין (גם אם הן רשומות כעמותות) שנתב ההכנסה העיקרי שלהן הוא מימון מדינתי רק משום שניתן להשיגו בנקל. במקרים ממין זה, ביזור סמכויות לרשויות המקומיות ולקהילות יסייע לוודא כי השירות שניתן על ידי הגופים הממומנים יהיה איכותי ותואם לצורכי הקהילה.

תופעה נוספת היא ה-MONGO (My Own NGO), ארגון שמוקם על ידי אדם יחיד המבקש לפתור בעיה חברתית מסוימת בעצמו. לכאורה מדובר בתופעה מבורכת, בעיקר אם מדובר באדם בעל האמצעים אשר נדרשים לקידום העניין, אלא שארגון מסוג זה עלול לנסות לקדם מדיניות מסוימת כאשר אין מאחוריה תמיכה ציבורית רחבה אלא יכולות הנשענות על תרומתו של בעל המאה שהוא במקרה בעל העניין והדעה. העניין יכול להיות ערכי-אידיאולוגי (בישראל ניתן לשמוע האשמות מסוג זה מימין ומשמאל כלפי מגוון ארגונים ואישים) – אך גם מסחרי (לדוגמה, בעל חברת אנרגיה המבקש לקדם מדיניות לשימוש בסוג האנרגיה שהחברה שלו מייצרת, או לחלופין לפסול שימוש במקורות אנרגיה חלופיים בשם שיח איכות הסביבה).

הנתון המשמח ביותר לטעמי באיור 2 דלעיל הוא זה המלמד כי מקורם של 37% מסך ההכנסות של כלל העמותות בשנה המדוברת הוא מכירת שירותים לגופים פרטיים. 34.9 מיליארד שקלים עברו מידיים פרטיות לידי ארגוני חברה אזרחית בעבור שירותים שנתנו ערך למשלם – בבחינת שוק חופשי של שירותים חברתיים.

המונח האחרון שאני מבקש להזכיר בהקשר זה הוא מודל PANGO. הפעם אין הכוונה למונח המתבסס על תפיסת ה-NGO ואופן המימון שלו, אלא למודל השואב השראה מפנגו, היישומון הישראלי המוכר לכולנו ומאפשר תשלום על חנייה באמצעות הטלפון הסלולרי. מעצם היותו פיתוח עסקי לכל דבר ועניין, לכאורה לא ניתן לראות בפנגו חלק מהחברה האזרחית. עם זאת, סיפורו של יישומון פנגו עשוי להאיר שלוש נקודות חשובות. ראשית, לאורך המאמר לא הוזכרה תופעת העסקים החברתיים. החוק הישראלי עדיין איננו מכיר בישות משפטית נבדלת בשם עסק חברתי, וזאת אף שבישראל קיימים כיום עוד ועוד גופים הרואים עצמם כעסקים חברתיים (המאוגדים בין היתר כעמותות, חברות ואגודות שיתופיות) המכונים לעיתים "המגזר הרביעי". במובנים מסוימים, ניתן לראות גם בחברה דוגמת פנגו עסק חברתי. יש לציין כי בישראל נעשה ניסיון להגדיר בחוק ישות משפטית בשם "חברה שהיא עסק חברתי",

אך חקיקה זו טרם הושלמה.²⁷

שנית, באזכורו של מודל זה יש משום מתן מקום של כבוד לשוק הפרטי אשר יודע לפתח מוצרים עסקיים שעשויים להיות בעלי ערך חברתי. בהקשר של פנגו ניתן להצביע על מגוון תועלות שהביא עימו היישומון לטובת כלל הציבור: תשלום נוח ומהיר תמורת חנייה ברחוב ובחניונים ללא צורך בכסף מזומן או בכרטיסים למיניהם; ייתור הצורך במדחנים ובעלות אחזקתם על ידי הרשויות המקומיות; פינוי המדרכות ממדחנים לטובת הולכי הרגל ועוד. יישומון פנגו הוא דוגמה אחת מני רבות לאמצעי טכנולוגי חדשני בעל תרומה חברתית משמעותית, אשר פותח על ידי השוק החופשי ולא יכול היה להיווצר ביעילות דומה על ידי הממשלה או החברה האזרחית. לדוגמאות רבות נוספות גשו למכשיר הסלולרי שלכם או למחשב האישי שלכם.

לבסוף הערת אזהרה: כפי שהוזכר לעיל, אין בהצגת מודל הפנגו כדי לטעון שהשוק העסקי כולו – או כל חברה למטרת רווח – הוא בעל פוטנציאל לערך חברתי. כל חברה עסקית מבקשת לייצר מוצרים שכמות מספקת של צרכנים יהיו מוכנים לשלם בעבורם, בהתאם לערך שהם מעניקים, אך רק מיעוט מן החברות מוקם מלכתחילה כדי לפתור בעיה חברתית או מוכן לשקול מטרות חברתיות שעלולות לפגוע בגובה הרווחים.

תנו לציבור לבחור מה חשוב לו

לאחר שהבנו את יתרונותיה של החברה האזרחית ואת מגרעותיה, ראוי לתת מקום להמלצה אחת מרכזית שנועדה לעודד את המגמה של העברת האחריות מהממשלה לחברה האזרחית בהתאם להעדפותיו של הציבור.

אחת הדרכים המרכזיות שבהן מבטא הציבור את העדפותיו בעד ערך פלוני או פלמוני היא תרומה לארגון חברה אזרחית. ערך זה יכול להיות מתן צדקה, סיוע לחולים, עידוד תרבות, השקעה במחקר, שינוי מדיניות, מחאה או כל מטרה הנתפסת בעיני התורם כבעלת חשיבות.

המדינה מצידה מכירה בחשיבותה של כל תרומה ומאפשרת לכל אזרח לקבל החזר מס בשיעור 35% מסכום התרומה – במידה שניתנה למוסד ללא כוונת רווח המחזיק באישור של רשות המיסים (בהתאם לסעיף 46 לפקודת מס הכנסה). לא ניתן לזלזל במשמעותו של זיכוי זה: למעשה, על כל שלושה שקלים שהאזרח בוחר לתרום, המדינה מחזירה לו שקל אחד מחובו למס הכנסה. המיסים ששבים לאזרח מגיעים למעשה לארגון שלו בחר האזרח לתרום – במקום להוצאה ממשלתית אחרת. ניתן לראות בזיכוי זה סוג של מנגנון מאצ'נג מצד המדינה בעבור כל תרומה.

הגדלת הזיכוי ל-100% אינה ראויה ואיננה מומלצת שכן הדבר עלול להיות תמריץ שלילי שירוקן מתוכן את רכיב התרומה. במצב זה כל שייוותר הוא העברת תשלום

מס ההכנסה לגופים אחרים שעלולים לנצל את המצב לרעה ולדאוג להעברת כספי האזרחים אליהם באופן שיטתי ולא בהכרח וולונטרי, וד"ל. אכן, כל עוד הזיכוי ממס אינו מלא, האזרח מוציא מכיסו סכום גבוה יותר מאשר תשלום המס והחשש מפני ניצול לרעה של הזיכוי נמוך מאוד. כל עוד התרומה אינה מזכה באופן מלא ממס, היא דורשת מן האזרח לשים את כספו בארגונים המקדמים את המטרות הקרובות לליבו. לפחות במקרה של תרומה לארגוני סנגור, מדובר ביישום מתקדם של מתן האפשרות לכל אזרח לשים את כספו היכן שפיו וליבו נמצאים (בבחינת "Put your money where your mouth is").

אך מה בנוגע להגדלה מסוימת, ניכרת, של החזר המס? כמובן, במציאות זו הכנסות המדינה תיפגענה אלא שבמקביל יקטן הצורך בהוצאות בעבור שירותים חברתיים, שכן הכסף שמגיע מהאזרח לעמותה "שווה" יותר מאשר הכסף שמגיע מהאזרח לעמותה דרך המדינה – אשר מחזיקה מנגנון בירוקרטי שלו תקורה יקרה.

שינוי כזה צפוי להגדיל את הכנסות ארגוני החברה האזרחית אך נודעות לו גם השלכות חיוביות נוספות. ראשית, זוהי אמירה ערכית מצד המדינה: היא מעניקה לאזרחיה חירות גדולה יותר באפשרה להם לבחור באילו שירותים יושקע כספם. שנית, ייתכן שהצעד יגדיל את המודעות של האזרחים לקיומו של הזיכוי במס, זיכוי שרובם הגדול איננו מנצל כיום, בין היתר כי אינו מודע לו.²⁷ נוסף על כך, הטבה כזו תשמש תמריץ להגדלת התרומות מצד האזרחים, להגדלת פעילות הארגונים, להרחבת ההשתתפות והמעורבות של האזרחים וללקיחת גורלם בידיהם. לבסוף, במציאות כזו אחוז התרומות מהציבור צפוי להיות נתח גדול יותר מהכנסות הארגונים, והדבר יגדיל את האחריות של הארגונים כלפי הציבור שתורם להם. נכון להיום הגדלת החזר המס אינה עומדת על הפרק.

*

כאשר קמה מדינת ישראל, לפני למעלה משבעים שנה, רווחה התפיסה הגורסת כי תפקיד המדינה – כל מדינה – הוא ליטול אחריות על מגוון רחב של תחומי חיים. אמירתו של הנשיא האמריקני ג'ון קנדי, עם כניסתו לתפקידו בשנת 1961, שיקפה את רוח התקופה: "אל תשאל מה מדינתך יכולה לעשות למענך; שאל מה אתה יכול לעשות למען מדינתך". המדינה נתפסה אז כגוף היחיד שיכול להתמודד עם בעיות משמעותיות, ורוח הזמן שידרה היררכיה ברורה שלפיה המדינה חשובה יותר מהאזרח.

גישה ממלכתית ריכוזית זו ניוונה את שריר האחריות היהודית האזרחית והחברתית שהתפתח באלפיים שנות גלות. החברה האזרחית בישראל יכולה להיות המשך ישיר למסורת קהילתית ארוכת שנים של גלויות ישראל, מקובלנקה ועד ורשה. ניתן לקבל השראה מקהילות ישראל בכל הנוגע לעשייה אזרחית המשולבת בציונות ובאהבת

המודלת.

שגשוגה של החברה האזרחית בישראל הוא תנאי הכרחי למימוש חירותם של אזרחי המדינה במגוון תחומים שעליהם חולשת המדינה כיום. חברה אזרחית המשקפת את רצונם של האזרחים והקהילות השונות מאפשרת להם להגדיל את השפעתם על סוגיות ציבוריות ואת יכולתם לבחור את השירותים החברתיים בזכות התחרות הבריאה בין ארגונים ויוזמות הצומחים מהשטח.

כיום, שבעה עשורים לאחר קום המדינה, אנו חיים בעידן אחר לגמרי: עידן שבו כלכלת ישראל משגשגת שלא בזכות ממשלת ישראל, הגדולה פי כמה, אלא למרות הממשלה; לא מחמת הקולקטיביזם וערך השוויון שהיו נכונים לשעתם ונועדו לאפשר קיום בכבוד, אלא בזכות אינדיבידואליזם וערך החירות שמאפשרים לכל יחיד ויחידה ליזום ולפרוץ קדימה בדרך לפיתוח הארץ הזו והפיכתה למעצמה אזורית. בעידן זה ראוי לרענן את אמירתו של קנדי ולהוסיף עליה פרפרזה: אל תשאל מה המדינה יכולה לעשות בשבילך; שאל מה אתה יכול לעשות במקומה.

- 1 יואל מרקוס, "הפינוי המתוכנן: עשרים התנחלויות ברצועת עזה ובגדה בתוך שנה-שנתיים", הארץ, 2.2.2004.
- 2 אורי שגיא וגלעד שר, **נייר עמדה מדיני**, ירושלים: מכון ון-לייר, אוגוסט 2002.
- 3 גילוי נאות: הכותב שימש כמנהל פרויקטים במכון לאסטרטגיה ציונית במשך 11 שנים, והפורום לחברה האזרחית שאותו הוא מנהל התמוזג לתוך פורום קהלת בשנת 2018.
- 4 ראו בכתובת <https://sheatufim.org.il/impact/5p2-subject/collective>.
- 5 "עלייה למגרש" דומה למהלך האזרחי שהוביל בזמנו משה פייגלין: התפקדות למפלגת הליכוד בשם הטיעון שלמתפקד אחד במפלגה (בוודאי כשהיא מפלגת השלטון) ישנו כוח יחסי גדול הרבה יותר (1 מתוך כ-100 אלף) מאשר כוחו של אזרח בבחירות ארציות (1 לכמה מיליונים). את השיעור הזה אני חייב למורי ישראל הראל, מייסד המכון לאסטרטגיה ציונית: מי שחפץ באמת להשפיע אינו יכול להסתפק בפעולה אזרחית שמהותה מחאה בלבד, שכן הוא ימצא עצמו נוכח בזמן שהשירה עוברת. היכולת להשפיע מותנית ביכולת לקחת יוזמה ולהציג חלופה ישימה למקבלי ההחלטות. הבנה זו היא שגרמה לישראל הראל להחליט שכדי לעצור את מפעל הצעת החוקה הפרוגרסיבית של המכון הישראלי לדמוקרטיה עליו
- 6 להקים מכון מחקר שיציג הצעת חוקה שתהיה תשובה ציונית הולמת. הבנת הצורך ביצירת חלופות לפתרון בעיות חברתיות ופוליטיות היא זו שהביאה את ישראל הראל גם לייסד את מועצת יש"ע וכתב העת נקודה וכן ליזום את אמנת כנרת ואמנת גביון-מדן.
- 7 מזהירות אישית אוכל להזכיר כמה ארגונים שתוכנית ההתנתקות הייתה מרכיב מרכזי באתוס ההקמה שלהם: אם תרצו, המכללה למדינאות, התנועה למשילות ודמוקרטיה, חזון לאומי, פורום קהלת, רגבים ועוד.
- 8 הפורום לחברה האזרחית, שהוקם בשנת 2017, הוא ארגון תשתית שמבקש להקנות כלים ולהציע הכשרות לשלל ארגוני חברה אזרחיים במטרה לסייע להם בהגדלת השפעתם, בעיקר באמצעות עבודה מול מקבלי החלטות. למידע נוסף על הפורום ראו בכתובת www.csf.org.il.
- 9 מיכל אלמוג-בר ואיתי גרינשפן, **ארגוני החברה האזרחית בישראל**, ירושלים: המרכז לחקר החברה האזרחית והפילנתרופיה בישראל, מאי 2019.
- 10 ניסן לימור, **חברה אזרחית ומגזר שלישי בישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, יוני 2010.
- 11 ניתן וראוי להרחיב את הדיון על אודות תפקיד החברה האזרחית, מניעיה ואופן פעילותה, כפי שאכן נעשה במאמרים רבים שחלק קטן מהם מובא בהערות הקודמות. במאמר זה בחרתי להסתפק בהגדרות

27. משה קופל, "הפטיש הממלכתי הגדול", **השילוח**, גיליון השמרנות (מאי 2019), עמ' 56.
28. אבי בראלי וניר קידר, **ממלכתיות ישראלית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, פברואר 2011.
29. ראו נילי אבן-חן ומיקה קרן, "המגזר השלישי: פגעי האגודות העות'מאניות", **השילוח**, 10 (2018), עמ' 108–87.
30. לסקירת המציאות המשפטית לפני חוק העמותות ואחריו, ראו אביטל שרייבר, "כניסתו לתוקף של חוק העמותות", **משרד המשפטים**, מיום שורשים במשפט, 31.3.2019.
31. למען הסר ספק, השימוש בפרפרזה שלי ומבוסס כמובן על האמירה המיוחסת ליצחק בן-אהרן לאחר מהפך 77.
32. ראוי להסתייג ולומר כי ניתן לזהות הקמה של ארגוני שמאל פרוגרסיבי גם בתקופות של שלטון השמאל (לדוגמה: האגודה לזכויות האזרח, במקום, עיר עמים ועוד), אלא שגם אז שרר פער בין מפלגת העבודה, שייצגה את רעיונות השמאל הציוני, לבין ארגוני השמאל שקידמו סדר יום פרוגרסיבי יותר, ולעיתים פוסט-ציוני.
33. הקמת הקרן החדשה לישראל הביאה לדחיפה של ארגוני שמאל נוספים. מלבד רבים מהארגונים המובאים ברשימה לעיל חוזים לתמיכתה, ראוי להזכיר גם את האגודה לזכויות האזרח שהוקמה ב-1972 (נרשמה כעמותה רק ב-1983) והחלה בהעסקת כוח אדם שכיר בזכות מימון שקיבלה מהקרן.
34. אמנון לורד, "המהפכה הניהיליסטית", **מקור ראשון**, 24.10.2003.
35. על מנת להתרשם מהמבחר הגדול של פרקטיקות השפעה אזרחית מומלץ לסקור את פורטל ארגו הכלים האזרחי (של הפורום לחברה האזרחית) המאגד עשרות כלים ליצירת שינוי חברתי מ-11 תחומי פעולה (כנסת, תקשורת, משפט, קהילה וכדומה): <https://www.portal-society-csf.org.il/civil>.
36. אורי אורבך, "הטובים לתקשורת", **נקודה**, 106 (ינואר 1987).
37. על השמרנות כשפרנות, כלומר תמיכה בשיפור של הקיים, ראו צור ארליך, "אני ואתה נשפר את העולם", **השילוח**, גיליון השמרנות (מאי 2019), עמ' 10–11.
38. דוגמה מעניינת לאיזון המתח בין פעולת חברה אזרחית לבין הפעלת כוח היא תנועת השומר החדש המבקשת לסייע לחקלאים להגן על עצמם מפני פשיעה חקלאית-לאומנית. מתנדבי התנועה מקיימים משמרות שמירה בשטח, אך ללא נשק וללא סמכות להפעיל כוח.
39. על ההבדלים בין NGO ל-NPO ניתן לקרוא עוד באתר בסיסיות הנצרכות להמשך הדיון.
11. רוני סטריאר, **יחסי ממשה – ארגוני סגור בתחומי הרווחה החברתית**, משרד הרווחה, אוגוסט 2009.
12. אתר הפורום לחברה האזרחית.
13. אלקסיס דה-טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2008, עמ' 548.
14. שם, עמ' 98.
15. שם, עמ' 542 ועמ' 545.
16. **שנתון העמותות: נתונים מצרפיים נבחרים אודות פעילות עמותות וחברות לתועלת הציבור בשנת 2018**, תל-אביב: יחידת רשם העמותות והמכון למשפט ופילנתרופיה, אוניברסיטת תל-אביב, ספטמבר 2020.
17. אלמוג-בר וגרינשפן, **ארגוני החברה האזרחית בישראל**.
18. ראוי לציין כי מספר העמותות הפועלים בתחום מסוים אינו משקף בהכרח את היקף הפעילות בתחום זה. לדוגמה, על אף מספרם הגדול של הארגונים הפועלים בתחום הדת (36%), הרי שחלקם היחסי של מספר העובדים בהם קטן (רק 6% מעובדי המגזר השלישי). בתחום החינוך, המציאות הפוכה: אף שחלקם של ארגוני החינוך מתוך סך ארגוני המגזר השלישי הוא 18%, שיעור עובדי המגזר השלישי בתחומים אלה עומד על 49%.
19. בארצות הברית למשל תרומות מאושרות לזיכוי במס על פי סעיף 501(C) ובתנאי שאינן מיועדות להשפעה על מדיניות.
20. ראו בכתובת https://m.knesset.gov.il/activity/committees/economics/news/pages/pr_200616.aspx.
21. שגיא ברמק ועידן ארץ, "למען הדורות הבאים: חוק יסוד להגבלת הגירעון", **השילוח**, 15 (2019), עמ' 45.
22. רן ברץ, "המיתוס המסוכן של הדרג המקצועי", **השילוח**, 21 (2020), עמ' 63–100.
23. מתן רוטמן ואלון תובל, "מיתוס הקביעות בשירות המדינה: גורמים ופתרונות", **השילוח**, 19 (2020), עמ' 64.
24. Randall G. Holcombe, "Crony Capitalism: By-Product of Big Government", *The Independent Review*, 17 (2013), pp. 541–559.
25. Milton Friedman, "The Social Responsibility Of Business Is to Increase Its Profits", *The New York Times*, 13.9.1970.
26. Brian Kaplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton University Press, 2008.

42. על פי נתוני הלמ"ס לשנים 2012–2015, רק 20% מתרומות משקי הבית דווחו לצורך קבלת זיכוי במס. ראו הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, "הודעה לתקשורת: פילנתרופיה של ישראלים, 2015–2012", 30.11.2017, עמ' 6 (https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2017/353/08_17_353b.pdf).

"Difference Between"

40. עוד על GONGO בהקשרו הישראלי, ראו אצל יואל גולובנסקי ועדי ארבל, **בינאום המשפט הישראלי**, ירושלים: המכון לאסטרטגיה ציונית, דצמבר 2011.

41. עוד על עסקים חברתיים בישראל ניתן לקרוא באתר "iCount".

רפובליקניזם לאומי: מעבר לעוב המשותף

ישראל זקוקה לתודעה רפובליקנית – אך כזאת המחזקת את
הלאומיות ולא באה תחתיה. על יחסי רפובליקניזם, לאומיות
ויהדות, ממונטסקייה ובן-גוריון עד לימודי האזרחות בישראל

"החג של החגים" הוא פסטיבל הנערך מדי שנה בעיר חיפה בסופי השבוע של חודש
דצמבר ומטרתו היא לקדם ולטפח את הסובלנות והכבוד ההדדי בין הדתות והתרבויות
בעיר חיפה. הפסטיבל נקבע בזמן שבו חלים חג המולד הנוצרי וחג החנוכה היהודי
– ולעיתים, בהתאם ללוח המוסלמי הנווד על פני עונות השנה, גם הרמאדן וחג עיד-
אל-פיטר המוסלמיים. במסמך המלצות של המכון למדיניות ואסטרטגיה של המרכז
הבינתחומי בהרצליה, מסמך שנועד לקדם "ישראליות משותפת ברוח חזון הנשיא"
דאז ריבלין, הוצע לאמץ את "החג של החגים" כחג אזרחי-ישראלי המבטא שילוב
ושיתוף של כלל אזרחי המדינה. לפי הצעתם של כותבי המסמך, חיפה תיוותר כמרכז
החג אך פעילויות במסגרתו יתקיימו בכל הארץ.¹

הצעה קונקרטית זו ממחישה היטב את הרוח שנשבה בין שורותיו של "נאום השבטים"
המפורסם של הנשיא לשעבר ראובן (רובי) ריבלין ומפריקט "תקווה ישראלית"
שהפך לספינת הדגל של בית הנשיא בתקופת כהונתו. מדובר בחלק ממסמך רחב
הרבה יותר, שנכתב בברכת נשיא המדינה וועדת היגוי ארצית לפרויקט "תקווה
ישראלית", ומצויות בו הצעות שונות לאפליה מתקנת לטובת האזרחים הערביים
בתחום החינוך, הכלכלה והבריאות, וכן הצעה להקמת רשות ממלכתית לקידום
הישראליות המשותפת. כל אלו נועדו ליצור אתוס אזרחי ושפה אזרחית משותפת
לכלל אזרחי המדינה שאמורים להתמודד עם הבעיות שיוצר "הסדר הישראלי החדש"
המתרקם, לדעת ריבלין, מול עינינו.

ד"ר אסף מלאך הוא ראש המכללה למדינאות ומרצה במרכז האקדמי שלם. עמית מחקר במכון שלום הרטמן ובפורום
קהלת.

חזונו של ריבלין השתלב במאמץ מרוכז שנעשה במדינת ישראל בעשורים האחרונים לייצר אתוס אזרחי שיהא משותף לכלל אזרחיה – מאמץ שיש בו חשיבות עליונה מצד אחד, והסחת דעת כמעט מודעת מן העבר השני; שהרי אי אפשר לנתק את שאלת האתוס האזרחי בישראל מעילת קיומה של מדינה זו, הלוא היא הזהות היהודית. יחסו של הרוב היהודי בישראל אל ההיבטים האזרחיים של החברה והפוליטיקה יושפע לעולם, באופן מכריע, מיחסו אל המדינה כמדינת העם היהודי. קביעה זו איננה שוללת את הצורך בהתייחסות מעמיקה למצבו של המיעוט הלא-יהודי בישראל ובמאמץ לשלבו בחברה הישראלית – אך היא מדגישה את הצורך לדון בסוגיית האתוס האזרחי הישראלי בראש ובראשונה מתוך הבנת ההקשר היהודי שלו.

הבנת הקשרים המורכבים שבין יהדות לאזרחות, והבנת האתגר הרוחני-תרבותי שהריבונות והאזרחות הציבו בפניו של העם היהודי מאז קום המדינה, חיוניות לשם יצירת אתוס אזרחי הולם לחברה הישראלית. בעשורים הראשונים להקמת המדינה, די היה במנוע הלאומי החזק של התנועה הציונית כדי לייצר גם הזדהות אזרחית בסיסית, אך כפי שהבחינו מנהיגים חשובים גם בדור הקמת המדינה, בכך אין די כדי לבסס בחי הציבור קומה עמוקה של אזרחות לאורך זמן.

לטובת דיון מסוג זה באתוס האזרחי הרצוי לחברה בישראל, אתמקד להלן בעמדה הרפובליקנית בהגות הפוליטית, עמדה המדגישה מכיוונים שונים את חשיבות הממד הפוליטי בחיי היחיד ובחיי החברה. עמדה זו זכתה בעשורים האחרונים לשלל גרסאות "ניאו-רפובליקניות" שיישמו בצורות שונות רעיונות רפובליקניים לגבי הדילמות העכשוויות של המדינה בת-זמננו. שלושת פרקיו הראשונים של המאמר מבקשים לתאר את ליבת העמדה הרפובליקנית ואגב כך להבהיר שהיא איננה בהכרח חלופה ללאומיות וכי בגרסאות מסוימות שלה היא אף השלמה נדרשת ללאומיות. יחד הן יוצרות את מה שניתן לכנות "רפובליקניזם לאומי".

הפרקים הרביעי והחמישי ממשיכים אל שאלת היתכנותו של רפובליקניזם לאומי מתוך המסורת היהודית ומתוך המחשבה הציונית. אטען בהם כי מסיבות שונות תפסה המחשבה הלאומית בישראל אחיזה חזקה הרבה יותר מן המחשבה הרפובליקנית. אף שגם לאחרונה שורשים של ממש במקורות ישראל, דרוש מאמץ פרשני וחינוכי לשם הטמעתה בחשיבה הישראלית – מאמץ חיוני בהחלט לשם חיזוק וביסוס השיח האזרחי בישראל.

בצמד הפרקים האחרון – השישי והשביעי – אשוב אל שתי סוגיות בשיח העכשווי בישראל. אנתח את השימוש המוצלח והכושל במונחים "רפובליקניזם" ו"ממלכתיות" בדיון על לימודי האזרחות, וכן את המשמעות המיטיבה שיכולה להיות לתודעה רפובליקנית בקרב מיעוטים במדינת לאום – ובפרט למיעוט הערבי החי במדינת הלאום היהודי.



א. ביקורת האמנה החברתית: כיוונים מנוגדים

את הדיון ביחסי רפובליקניזם ולאומיות טוב לפתוח בהנגדה של שניהם אל תיאוריית האמנה החברתית. שורשיה של תיאוריה זו בעת העתיקה אך היא זכתה לעדנה בעידן הנאורות שהשיב אותה אל לב השיח והפך אותה למושכל יסוד – בין השאר עם פרסום חיבוריהם של תומס הובס, ג'ון לוק וז'אן-ז'אק רוסו.²

תיאוריה ישנה-חדשה זו מניחה בגרסאותיה השונות את היותו של האדם אינדיבידואל ב"מצב הטבע", שאילוצים שונים הובילו אותו לשותפות מלאכותית עם הזולת אשר מבוססת על הסכמה. על אף הפערים העצומים בין הגרסאות השונות של התיאוריה, עקרון יסוד השווה את כולן קובע שהמדינה ומוסדותיה הם תוצר מלאכותי של הסכמה זו וכי הם אינם ביטוי ראשוני – או הכרחי – של הקיום האנושי שהוא מספיק לעצמו ברמה המהותית גם כקיום אינדיבידואלי. ברוב הגרסאות של התיאוריה (אם כי לא בזו של רוסו), גם לאחר כינון המדינה, תכליתה נותרת ביצור חיי הפרטים כאינדיבידואלים, בין אם מדובר בשימור הפיזי שלהם, בין אם בביצור זכויותיהם או שגשוגם הכלכלי.

השפעתה של תיאוריית האמנה החברתית, כמו גם האינטואיציה האינדיבידואליסטית שבבסיסה, לא נעלמה מן התיאוריה הפוליטית עד ימינו אלה. ג'ון רולס, למשל, הפילוסוף הפוליטי המשפיע ביותר במחצית השנייה של המאה העשרים, ראה במשנתו גרסה משוכללת של תיאוריית האמנה החברתית וכך ניסח זאת בכתביו המאוחרת:

התנאים ההוגנים לשיתוף פעולה חברתי אמורים להינתן באמצעות הסכמה המתקבלת על ידי מי שעוסקים בו. היא עושה זאת בין היתר, משום שבהינתן הפלורליזם הסביר, האזרחים אינם יכולים להסכים על שום סמכות מוסרית ... לכן, מה יכול להיות טוב יותר מהסכמה בין האזרחים עצמם, המתקבלת בתנאים הוגנים לכולם?³

בהתאם לכך מתכחש רולס ליחס אל המדינה כ"קהילה" בחברות מודרניות דמוקרטיות:

כך, אני מאמין שחברה דמוקרטית איננה, ואינה יכולה להיות, קהילה, כשב"קהילה" כוונתי לציבור אנשים המאוחד באישור אותה דוקטרינה מקפת, או מקפת בחלקה. עובדת הפלורליזם הסביר המאפיינת חברה עם מוסדות חופשיים אינה מאפשרת זאת.⁴

רולס גם הבהיר שגישתו אינה עולה בקנה אחד עם הגישה שהוא כינה (בעקבות צ'רלס טיילור) "הומניזם אזרחי". גישה אחרונה זו מעודדת השתתפות נרחבת ופעילה בחיים הפוליטיים כמרחב למימוש אישיותו המלאה של הפרט כיצור פוליטי-חברתי – ולא רק כאמצעי לתפקוד המערכת הפוליטית וממילא לשם שיפור ההגנה על זכויות הפרט.⁵ תפיסה זו, המעניקה ערך עצמי ויתרון מוסרי לפעילות ציבורית, סותרת את

תפיסתו של רולס המציב את החירות והבחירה האישית כעיקרון הראשי של משנתו הפוליטית, ועל כן כתב:

לדחות את ההומניזם האזרחי ... אין פירושו להכחיש כי אחד הטובין הנעלים של החיים האנושיים הוא זה שמושג על ידי האזרחים הודות למעורבותם בחיים הפוליטיים. עם זאת, המידה שבה אנו הופכים את המעורבות הזאת לחלק מן הטוב השלם שלנו נתונה להחלטתנו, כיחידים, ומשתנה באופן סביר מאדם לאדם.⁶

עמדתו המשפיעה של רולס ממחישה כיצד גם בזמננו גישת האמנה החברתית כרוכה בתפיסה אינדיבידואליסטית.

אולם עמדות מודרניות מגוונות דחו את תיאוריית האמנה החברתית ואת התפיסה האינדיבידואלית של האדם הניצבת בבסיסה. בין אלו בולטות העמדה הלאומית והעמדה הרפובליקנית שאת ביקורתן על העמדה האינדיבידואליסטית הן ניסחו תוך דגשים נבדלים.

הביקורת הלאומית התבססה על הקביעה שהאדם הוא חלק מתרבות, סיפור וזיכרון קולקטיביים-לאומיים. קביעה זו קיבלה דגשים שונים במשנתם של הוגים שונים. יש שהדגישו את שותפותם של בני האדם בזיכרון קולקטיבי רב-דורי שהוא תמיד ביטוי של סיפור אנושי-תרבותי ייחודי ופרטיקולרי. זיכרון זה הוא מאפיין מכונן באישיותם של אנשים; הוא מגיע אותם לפעולה בצורות רבות ומגוונות והוא מעורר בקרבם רגש לאומי. לצד הזיכרון הקולקטיבי, יש שהדגישו גם את העובדה שהאדם נולד אל תוך שפה ותרבות המעצבים בשבילו את המובנות הראשונית של העולם, שרק מתוכה הוא יכול לפתח עמדה אישית-אינדיבידואלית. כך או כך, לב הטענה הלאומית הוא שתיאור האדם כאינדיבידואל מתעלם מהיותו חלק מקבוצה אתנית ו/או תרבותית בעלת זיכרון משותף ותפיסת מציאות ספציפית.

לעומתה, הביקורת הרפובליקנית נוגעת להיותו של האדם יצור פוליטי. מאפיין ייחודי של הקיום האנושי היא היכולת המילולית-שכלית-מוסרית, הכרוכה בחשיבה מופשטת ובהמשגה. מיכולת זו נובעת יכולתם של בני האדם לעסוק במה שמעבר לצורכיהם המיידיים ובמה שמעבר לצרכים של כל אחד מהם כפרט. יציאה זו של האדם מעולמו האישי וממצבו העכשווי היא המאפיין היסודי של הפעילות המוסרית. היא מתבטאת בצורה ממוסדת בכל חברה אנושית ביצירת חוקים ומוסדות פוליטיים המשקפים את טובת הכלל כפי שכל קבוצה אנושית מנסחת אותה לעצמה. אין חברה אנושית ללא חוק ומוסר המבטאים את היכולת הסגולית של בני אדם לחשוב באופן רפלקטיבי על חייהם ולארגן את קיומם המשותף דרך חוקים וצורות ארגון ושלטון. עמדה זו, שראשיתה ב'פוליטיקה' של אריסטו, דוחה את הניסיון להציג את המדינה או את מוסדות החברה כאילוץ של הסדרת סכסוכים בין אינדיבידואלים מנוכרים, ורואה בעיצוב המרחב המשותף מימוש של הסגולה האנושית.

בהתאם לתכליתו של המאמר, היינו חידוד האתגרים של השיח האזרחי בישראל ושל משמעותו, לא ארחיב כאן בהצגת תוכנה וגווייה של העמדה הלאומית כשלעצמה.⁷ בפרק הבא אתמקד בהצגה בהירה יותר של העמדה הרפובליקנית כבסיס התיאורטי של שיח אזרחי עמוק, ובפרק שלאחריו אתייחס לעמדה הלאומית לשם בירור יחסיה האפשריים עם העמדה הרפובליקנית.

ב. העמדה הרפובליקנית: קיצור קורות חיים

מבחינה היסטורית, פרשנותו של המונח "רפובליקה" כרוכה ברפובליקה הרומית, בכמה רפובליקות שנתקיימו באזור איטליה לאורך ימי הביניים, ברפובליקה הפולנית-ליטאית במאות ה-16–18, ברפובליקה של קרמוול באנגליה והרפובליקה ההולנדית שנוסדה במאה ה-17, ובמשטרים המודרניים בארצות הברית ובצרפת מאז "עידן המהפכות" – שהביאונו עד למצב העכשווי שבו המילה "רפובליקה" היא חלק משמן הרשמי של מרבית מדינות העולם.

כאשר אנו ניגשים לאפיין את מהותה של הרפובליקה מתוך המנעד האמור של המופעים ההיסטוריים, ניצב לנגד עינינו מנעד מקביל של מובנים. המובן הצר ביותר של הרפובליקה הוא צורת משטר שבה אין מלך ושושלת מלוכה אלא העם או נציגיו הם השולטים במדינה בפועל. במובן רחב מעט יותר – היעדר מלך איננו עובדה העומדת לעצמה, אלא עובדה הנובעת מן התפיסה העקרונית שהעם הוא הריבון וכי המדינה היא שלו, אפילו במובן הקנייני הפשוט. כך היא המשמעות המילולית של המילה הלטינית "רס-פובליקה" (Res publica) – עניין הציבור או קניין הציבור, וכך בתרגום האנגלי, Commonwealth – עושר או רכוש משותף. במובן הרחב עוד יותר, מדובר בעקרונות הכרוכים במערך רחב של תפיסות יסוד ביחס לטבעו של האדם, למהותה של חברה אנושית ולאופן הסדרתה המיטבי. את אלו ניסחו בצורות שונות בתקופה המודרנית הוגים כגון מקיאוולי, הרינגטון, רוסו, מונטסקייה ומדיסון, ומאמצע המאה העשרים גם חוקרי "אסכולת קיימברידג'" וחוקרים דוגמת חנה ארנדט ויורגן הברמאס, מייקל סנדל וצ'רלס טיילור. בעשורים האחרונים אף ניטשת מחלוקת גלויה בין שתי עמדות מרכזיות לגבי המשמעות העיקרית של "העמדה הרפובליקנית" במובנה הרחב.⁸

העמדה הראשונה, המכונה על ידי רבים "ניאו-אתונאית", מציבה את עיקר המשמעות של הגישה הרפובליקנית בדגש שהיא נותנת על ההשתתפות הפוליטית כביטוי של חיים אנושיים מלאים, על החינוך למידה טובה אזרחית המעדיפה את ענייני הכלל על פני טובת היחיד, ועל הטוב המשותף הכללי של החברה שפירושו הדאגה לחיי הקהילה הפוליטית ולקידום ערכיה המשותפים כפי שהם משתקפים בחוקי הקהילה ובמוסדותיה. מוסדות רפובליקניים משקפים את החירות והשוויון הנדרשים כאמצעים לשם יצירתו של אזרח מעורב ומזוהה עם מדינתו.⁹

עמדה שנייה, המכונה לא פעם "ניאו-רומית", מתמקדת דווקא במוסדות הרפובליקניים שעיקרם ביזור הכוח בין רשויות השלטון, שלטון החוק, ובחירה של נציגים לתקופות קצובות. את אלו היא תופסת כביטוי של תפיסת חירות עקרונית הרואה בחירות הפרט בכלל, ובפרט בחוסר-כפיפות (Non-domination) של האזרח לדבר-מה חיצוני או שרירותי, את מהות החירות.¹⁰ בעשורים האחרונים צידדו כותבים רבים בעמדה זו, אך כפי שהעירו כמה ממבקריה, האלמנטים המכונים על ידה "רפובליקניים" מצויים גם בדבריהם של הוגים ליברליים מובהקים, כגון ג'ון לוק, ואף הבידול המושגי בינה לבין העמדה הליברלית איננו ברור ומובהק. יתרה מזאת, הצימוד או הזיהוי בין רפובליקניזם לזכויות ליברליות בעמדה השנייה סותר אחד מן הדגשים המרכזיים של השיח הנאו-רפובליקני, בפרט בתחום המשפטי, שלפיו אין לקבל את תאוריית הזכויות הטבעיות ויש להדגיש את ההקשר הפוליטי של שאלת זכויות האדם.¹¹

בדברים דלהלן ברצוני להתמקד בעמדה הראשונה כעמדה פורייה ומובחנת מאוד. אף שגם בין האוחזים בה אין הסכמה לגבי פרטים שונים, אני מציע להעמיד את תמצית התפיסה הרפובליקנית על שבעת העיקרים המנויים להלן. הללו מצויים אומנם לעיתים במתח זה עם זה, אך מתלכדים לכדי תפיסה ברורה המעלה על נס את מרכזיותו של הממד הפוליטי בחיי היחיד והחברה.

א. טבע האדם – חברתי ופוליטי. טבע זה מתבטא בכישרון האנושי לייצר ערכים משותפים ולבטא אותם במוסדות פוליטיים ובחוקים. אלו יוצרים את "הטוב המשותף" הציבורי שמשמעותו כפולה: הוא האינטרס הציבורי המועיל לכל אחד מחברי הקבוצה; אך מעבר לכך הוא ביטוי של תפיסת הטוב הקבוצתית. בתפיסה רפובליקנית, מסגרת פוליטית ועקרונות הצדק שהיא מפיקה מתוארים כתכלית הקיום האנושי ושיאו.

ב. ערכי חירות ושוויון – אין להבין את המיצוי של חירות אנושית כהרשאה לפעילות חופשית במרחב הפרטי, אלא כזכות ואפשרות ליטול חלק במרחב הציבורי באופן שוויוני ומשפיע. בהתאם לטבעו הפוליטי של האדם, מימוש העצמי בא לידי ביטוי כאשר הוא פועל כאזרח חופשי במרחב הפוליטי ומשפיע עליו.

ג. תפיסת החוק – את החוק יש להבין כיצירה מרכזית של החברה. החוק איננו הסדרה שנועדה למנוע חיכוך בין אינדיבידואלים אלא הפקה משותפת של תפיסת צדק, ורק בתיווכו נעשים האזרחים בני חורין. ממילא ראוי החוק לאהבה, או כפי שכינו זאת הוגים רפובליקניים: "אהבת המולדת והחוקים". יש בו בחוק גם אלמנט מחנך בעבור בני החברה, והוא מרגיל את האזרחים להטמעת ערכיה ואימוצם. תפיסה זו של מרכזיות החוק היא שהפכה את החוק והמשפט ברפובליקה הרומית למקצוע מפותח ומכובד משהיה אי-פעם.

ד. המידה הטובה הפוליטית – מן התפיסות האמורות נובע ההכרח לחנך למידה טובה פוליטית. עיקרה של מידה טובה זו הוא העדפת ענייני הכלל על התועלת הפרטית, מעורבות והשתתפות בענייני הציבור ורוח פטריוטית; אהבת החוקים והמולדת בתור ביטוי של מרכיב זהות מרכזי של הפרט; ולבסוף, ההכרה בחובותיו של האזרח ולא רק בזכויותיו.

ה. מבנה שלטוני – כל אלו הולידו מבנה שלטוני המציב במרכזו את החוק ואת שלטון החוק, המנוסח לעיתים כחוקה. שלטונו של החוק כקודקס מנוסח באופן בהיר החל בשווה על כלל האזרחים הוא בסיס לחירות, מכיוון שהוא מחליף את שלטון האדם ואת האפשרות לקבל הכרעות שרירותיות הנובעות מאינטרסים ועיוותי תפיסה של השליט (או של הקבוצה השולטת ברגע נתון). מבנה שלטוני זה כרוך גם בקיומו של שלטון ייצוגי ובפיזור הכוח בין רשויות השלטון באמצעות הפרדת רשויות, לשם ביטוי הרעיון של ריבונות העם וחוסר השליטה של יחיד או של אליטה מצומצמת.

ו. דאגה לסולידריות – הבנת המרחב המשותף, ועיצובו החוקתי כפרויקט מרכזי של האדם והחברה האנושית, הופכים את חיי היחד הפוליטיים מאילוץ לאידיאל אנושי ראשון במעלה. ממנה נובעת הדאגה הראשית לסולידריות החברתית ולמידה הטובה הפוליטית. היא יכולה להיות מושגת באמצעות עקרונות מוסכמים של דת אזרחית (רוסו), באמצעות חתירה לצמצום פערים חברתיים (מונטסקייה) או באמצעות המלצתם של כותבים רפובליקניים מאז אריסטו על מדינה מוגבלת בגודלה.

ז. הערכה חברתית של התורמים לחברה – המבנה המורכב של אספת העם ברומא העניק ללוחמים ולבעלי רכוש עדיפות ברורה בקבלת ההחלטות. לפי אותו היגיון פעלו ארצות הברית ומדינות שונות באירופה שעד למחצית השנייה של המאה ה-19 הגבילו את זכות ההצבעה לבעלי נכסים ולבעלי השכלה. גם אם הפרקטיקות יכולות להיות שונות בכל תקופה, ההיגיון הרפובליקני המשותף העומד מאחורי התנהלות זו הוא כי מי שמקריב משלו ותורם להצלחת החברה זכאי להכרה ולעידוד המתבטאים בהון הסימבולי והממשי שהחברה מעניקה לו.

אומנם ניסוח דוקטרינרי מקיף כזה של העמדה הרפובליקנית לא נוסח בצורה כזאת על ידי בני המשטרים הרפובליקניים השונים שנזכרו לעיל, אך הוא מגבש את העולה מהם לכלל תפיסה מקיפה ומובחנת המציבה את הממד הפוליטי במרכז חיי היחיד והחברה. ממילא, הוא גם מעלה בבהירות את שאלת היחס בין העמדה הרפובליקנית לבין העמדה הלאומית הממוקדת גם היא בטובת הכלל אך מדגישה את הממד האתני-תרבותי ולא דווקא את הממד הפוליטי.

האם מדובר בתפיסות סותרות או בתפיסות משלימות?

ג. רפובליקניזם ולאומיות – סתירה או השלמה?

את המודלים האפשריים השונים ליחס בין רפובליקניזם ולאומיות ניתן לתאר מבעד להגותם של אריסטו ומונטסקייה: בעוד הראשון הוא המייצג הראשי של מודל הסתירה, הרי שהאחרון הוא הנציג האולטימטיבי של מודל ההשלמה.¹²

אריסטו הוא המנסח האולטימטיבי של העמדה הרפובליקנית, ומכתביו עולה מערך האמונות הרפובליקני שתיארנו לעיל. אריסטו קובע כי "המדינה נמנית עם הדברים שמן הטבע, וכי בן האדם הוא מטבעו בעל חיים מדיני".¹³ לדבריו, "המדינה קודמת באופן טבעי לבית ולכל אחד מאיתנו, שכן השלם קודם בהכרח לחלקיו",¹⁴ ו"האדם, ממש כשם שהוא הטוב בבעלי החיים משהגיע לשלמותו, אין גרוע ממנו משעה שהוא חי בלא חוק ומשפט".¹⁵ הדגש של אריסטו על מרכזיות החוק נובע מכך שלדידו החוק הוא שותפות של בני אדם בתפיסה מוסרית,¹⁶ וכן בשל האלמנט המחנך של החוק. לדעתו, "כל מי שדואגים לחוקים טובים נותנים דעתם על המעלות והמגרעות של אזרחי המדינה",¹⁷ ו"יותר משצריך להשוות את הרכוש, צריך להשוות את שאיפות האנשים, ודבר זה אינו אפשרי אלא אצל אנשים שהתחנכו במידה מספקת בעזרת החוקים",¹⁸ שכן "קשה הוא לזכות מימי הילדות להדרכה נכונה לסגולה הטובה אם אדם איננו מתחנך במשטר של חוקים שכך טיבם".¹⁹ חיים פוליטיים אינם רק הסדרת בעיות של אינדיבידואלים החיים יחד אלא מימוש מרכזי של האנושיות. ההבנה שלפיה "השותפות המדינית קיימת למען המעשים הנאים ולא רק לשם החיים יחד" מובילה למסקנה כי "מי שתרומתם רבה מכול לחברה מעין זו, יש להם חלק במדינה יותר משיש למי ששווים להם או עולים עליהם בחירות או במוצא אך אינם שווים להם במעלה האזרחית".²⁰

על אף האמור עד כאן, בספר השני של 'פוליטיקה', שניתן לכנותו "נאום השבטים של אריסטו", מבהיר אריסטו כי אין הוא תומך ביצירת אחדות מוחלטת במדינה אלא ביצירת סולידריות סביב החוקים הטובים תוך שמירה על הגיוון האתני והחלוקה לשבטים בתוך עיר המדינה (מצב שהיה מקובל בפועל ברוב ערי המדינה ביוון). אריסטו חולק על "התפיסה הרואה באחדות המדינה כולה את הטוב העליון" וסובר –

שאם המדינה מוסיפה להתאחד יתר על המידה שוב לא תהיה מדינה. זאת משום שהמדינה היא מטבעה בבחינת ריבוי ... לכן גם אילו היה הדבר אפשרי, הוא אינו רצוי כי המדינה תיהרס. לא זו בלבד שהמדינה מורכבת מאנשים רבים, אלא שהיא מורכבת מאנשים מסוגים שונים.²¹

לדעתו –

גם במדינה וגם במשק הבית צריכה להיות אחדות מבחינה מסוימת אבל לא מכל הבחינות. כשמדינה מתקדמת לקראת אחדות, בשלב מסוים תחל להתקיים בבחינת מדינה, וגם

כאשר היא עדיין מדינה, יש שלב שבו תהיה על סף חדלון ותהיה מדינה גרועה, ממש כמו הרכב קולות שהיה לקול אחד ... מאחר שיש ריבוי של אנשים, יש ליצור שותפות ואחדות בעזרת החינוך.²²

דבריו של אריסטו מכוונים באופן ישיר נגד ההצעה השיתופית של סוקרטס (בפיו של אפלטון) ליצירת אחדות מלאה במדינה באמצעות שיתוף כלכלי ובאמצעות שיתוף בנשים ובילדים. עם זאת, עולה מהם תפיסה עקרונית ברורה שלפיה יש להבחין בין המסגרת המדינית לבין זו האתנית-תרבותית, או בין ה"פוליס" לבין ה"אתנוס". הוגים ניאו-רפובליקניים הרואים בגישה הרפובליקנית חלופה לתפיסה לאומית שואבים השראה מאריסטו במידה רבה של צדק.

לעומת הדגם האריסטוטלי, הדגם הרפובליקני שהציג מונטסקייה במאה ה-18 בספרו המרכזי 'על רוח החוקים' (1748) שם דגש רב בהיבט הפרטיקולרי-תרבותי אשר צריך לעמוד בבסיס החקיקה של כל מדינה. העיקרון המארגן של הספר הוא הצגת ההיבטים הפרטיקולריים השונים הנדרשים להשפיע על החקיקה: מצבה של המדינה בתחום הצבאי-ביטחוני, הגיאוגרפי, התרבותי והדתי. בלשונו של מונטסקייה בראש ספרו רב-ההשפעה:

עדיף אפוא לומר כי הממשל ההולם ביותר את הטבע הוא הממשל שאופיו המיוחד תואם את אופיו של העם שלמענו נוצר ... והחוקים המדיניים והאזרחיים של כל אומה חייבים בעצמם להיות המקרים הפרטיים שבהם התבונה האנושית מיושמת. עליהם להיות כה הולמים את העם שלמענו נוצרו, עד כי רק במקרה לגמרי יהיו חוקיה של אומה אחת יפים לאחרת ... עליהם להיות קשורים לאופי הפיסי של הארץ; לאקלים המקפיא, הלוהט או הממוזג שלה; לאיכות הקרקע, למצבה, לגודלה; לאורח חייהם של בני האדם – איכרים, ציידים או רועים; עליהם להתאים לדרגת החירות שהחוקה מסוגלת לשאת; לדתם של התושבים, לנטייתיהם, לעושרם, למספרם, למסחרם, למידותיהם, להליכותיהם. ולבסוף, עליהם להיות מותאמים ביניהם, מותאמים למקורם, למטרת המחוקק, לסדר הדברים שעליהם הם מבוססים ... כולם יחד מהווים את מה שאני קורא "רוח החוקים".²³

לדעת מונטסקייה, לכל אומה יש רוח כללית המעוצבת מתוך "האקלים, הדת, החוקים, כללי הממשל, מופתי העבר, המידות, [ו]המנהגים", והללו צריכים לעמוד מול עיניו של המחוקק:

על המחוקק מוטל לכלכל מעשיו בהתאם לרוח האומה, כל עוד רוח זו אינה מנוגדת לעקרונות המשטר, שכן אין לך דבר שאנו עושים טוב יותר מאשר הדבר שאנו עושים בחופשיות, ותוך היצמדות לרוח המיוחדת והטבעית לנו. אם תיאכף על אומה שמחה מטבעה רוח של קפדנות נוקשה, לא תפיק מכך המדינה כל תועלת, לא ביחסים שבין אזרחיה ולא ביחסיה עם העולם שבחוץ.²⁴

מרכזיות הממד הפרטיקולרי אצל מונטסקייה איננה סותרת את תפיסתו הרפובליקנית

השמה דגש על המשטר והחוק אלא משתלבת עימה. במיון המשטרים שלו, הוא מציג את הרפובליקה בניגוד למשטרי מונרכיה ורודנות. הוא מגדיר את המשטר הרפובליקני כ"משטר שבו כל העם כאיש אחד, או חלק מהעם מחזיק בכוח הריבוני".²⁵ לדעת מונטסקייה, עקרון היסוד של הרפובליקה, ובפרט הדמוקרטיה, הוא שלמות המידות – "אהבת החוקים והמולדת",²⁶ התובעת "העדפה בלתי פוסקת של האינטרס הציבורי על פני האינטרס האישי".²⁷ רק במצב זה יכולים בני אדם להגיע למצב הרצוי שבו הם מרגישים "חופשיים במסגרת החוקים", בעוד בהיעדר המידה הפוליטית הטובה הם "רוצים להיות חופשיים נגד החוקים" ו"כל אורח נוהג כעבד הנס מבית אדונו".²⁸

תפיסות אלו של מונטסקייה גרמו לכך שכבר בשנות השבעים של המאה ה-18, הוגים לאומיים בגרמניה ראו בו מקור הראה למחשבה לאומית.²⁹ למשל, במבוא לספרו של יוהן דוד מיכאליס, 'חוק משה' (1771), אחד מן הספרים המשפיעים ביותר על חקר המקרא בגרמניה ומתוך כך על דימויים של לאומיות בתקופה זו, הצהיר המחבר על הצורך לקרוא את חוקי המקרא מתוך הקשר היסטורי ועל בסיס המנהגים הקדומים הייחודיים של האומה הישראלית. לדבריו, הבנה כזו של חוקי משה היא ניתוח "בעיניו של מונטסקייה".³⁰ בהתאם לכך, תפיסות אלו גם גרמו לביקורת על מונטסקייה מצד הוגים בני זמנו, דוגמת המרקזי דה-קונדורסה או קלוד אדריאן הלווטיוס. ספרו של הלווטיוס 'על רוח המחשבה' (1758) נכתב כתשובת המשקל ל'על רוח החוקים' ונרתם למאמץ להשיב את המוקד מן החשיבה הפרטיקולריסטית של מונטסקייה לחשיבה רציונלית-אוניברסלית.³¹

הפרק המפורסם מתוך הספר ה-11 בחיבורו של מונטסקייה, המוקדש להפרדת הרשויות באנגליה, גרם לכך שבאנגליה ובארצות הברית נודע מונטסקייה בראש ובראשונה בזכות עיקרון זה; אך מחקרים רבים – ובכללם מחקריהם של ישעיה ברלין, שלדון וולין ותומאס פנגל – הדגישו את מרכזיות הפן הפרטיקולריסטי בגישתו.³² מן העת האחרונה יש לציין את ספרו של כגן קולאנן, 'הליברליזם של מונטסקייה ובעיית הפוליטיקה האוניברסלית', שבו הוא מסביר את הקשר המהותי בין תפיסת החירות של מונטסקייה – המדגישה את התחושה הפסיכולוגית של חוסר הכפייה ולא את ההענקה הפורמלית של זכויות תיאורטיות מופשטות – לבין עמדתו ביחס לצורך לבסס את החוקים על התרבות הפרטיקולרית.³³

נמצאנו למדים שניתן לתאר שני דגמי יסוד של הגות רפובליקנית אשר נבדלים זה מזה בשאלת התועלת בגיוון בתוך המדינה ובשאלת החשיבות של המסורת הפרטיקולרית. כפי שראינו, בעוד אריסטו הדגיש את היסוד הרפובליקני-אזרחי במנותק מן היסוד האתני הקדם-מדיני, מונטסקייה קישר את הרפובליקה האזרחית עם התרבות הפרטיקולרית ועם אופי האומה ותנאי חייה המיוחדים – שרק על גביהם ניתן לדידו לבנות את הקומה המשטרית-חוקתית.

בין ההוגים הניאו-רפובליקנים במאה העשרים היו מי שהציגו במפורש את העמדה הרפובליקנית כחלופה להגות קולקטיבית לאומית.³⁴ דבריהם אומנם עולים בקנה אחד עם העמדה של אריסטו, אך מנוגדים לדגם של מונטסקייה. יתרה מזו, אף בין ההוגים האמורים היו מי שהכירו בכך שאת היווצרותו של רגש רפובליקני בעולם המודרני ניתן להבין רק על רקע הלאומיות המודרנית. כך למשל סבר יורגן הברמאס, הנציג המובהק של רעיון "הפטריזם החוקתי" ומי שתמך בהחלפת הלאומיות ברפובליקניזם אזורי, שלא הכחיש שמדובר בניסיון חדשני השונה ממהלכה של ההיסטוריה המודרנית, כפי שמשתקף מדבריו הבאים:

הלאומיות ... כוננה זהות קולקטיבית שהיה לה תפקיד בפונקציה שנוצרה במהפכה הצרפתית – הפונקציה של אזורי מדינה ... המוכנות להילחם ולמות עבור המולדת היוותה תעודה הן לתודעה לאומית והן לתודעה רפובליקנית. כעת מתחוויר יחס ההשלמה ההדדית השורר במקור בין הלאומיות והרפובליקניות: האחת הייתה כלי להיווצרותה של האחרת.³⁵

במקום אחר הרחיב הברמאס על האופן שבו סייעה הלאומיות להיווצרות הרפובליקניזם האזורי:

הגדרה עצמית דמוקרטית יכולה להתפתח רק כאשר העם הופך לאומה של אזרחים הנוטלים את גורלם בידיהם. אולם הגיוס הפוליטי של ה"נתינים" מצריך תחילה אינטגרציה תרבותית של האוכלוסייה המעורבת. צורך זה מגשים את רעיון הלאום, שבעזרתו מפתחים האזרחים צורה חדשה של זהות קולקטיביות... ההכרה הלאומית מספקת למדינת-השטח, הבנויה בתבניות המשפט המודרני, את המצע התרבותי לסולידריות אזורית.³⁶

על פי הברמאס, רק באמצעות הלאומיות יכלו רעיונות רפובליקניים להפוך לבעלי משמעות בתוך המדינה הטריטוריאלית הגדולה. אף שהברמאס סבור כי בגלל מחיריה הכבדים של הלאומיות יש לנסות ולייצר חלופה לה, הוא מכיר בפונקציה קריטית זו של הלאומיות בהיסטוריה המודרנית.

מן הראוי להזכיר כאן שדבריו של הברמאס עולים בקנה אחד עם העובדה שגם הרפובליקה הרומית עצמה, אב-הטיפוס הקלאסי של "הרפובליקה", דמתה למדינת לאום בעלת מאפיינים תרבותיים-לשוניים מובהקים, בפרט במאה הראשונה לפסה"נ לאחר הענקת האזרחות לעמי איטליה. כך תיאר זאת אדוארד גיבון בספרו הקלאסי 'שקיעתה ונפילתה של הקיסרות הרומית' (1776):

ממרגלות האלפים ועד קצווי קלבריה, כל ילידיה של איטליה היו אזורי רומא. קווי ההבחנה ביניהם נמחו, והם התמזגו – במעין קהות-חושים – לכדי אומה גדולה אחת, בעלת שפה, נימוסים ומוסדות אזוריים משותפים.³⁷

בעקבותיו של גיבון צעדו גם חוקרים בני זמננו שתיארו את הממד הלאומי שעמד במוקד הרפובליקה הרומית, ושהתנה את קבלת האזרחות בתהליך טמיעה תרבותית.³⁸ אלכס יעקובסון הראה כיצד אף לאחר קבלת האזרחות הפורמלית, בפרובינציות מסוימות עדיין התקיים דיון סוער לגבי היכולת של תושביהן להיבחר לסנאט – סביב מושגים של "אנחנו" ו"הם" שתלויים היו בשאלת הנאמנות התרבותית-פוליטית העמוקה לרפובליקה הרומית, הדומה לשאלת נאמנותם של מיעוטים במדינות לאום מודרניות.³⁹

יש שהעירו שהדגשים השונים בעמדתם של ניאורפובליקניים בני זמננו קשורים גם להקשרים השונים של הופעת המחשבה הניאורפובליקנית משני עבריו של האוקיינוס האטלנטי. השיח הניאורפובליקני באירופה הושפע מן הרצון לייצר חלופה לאידיאולוגיה הלאומית לאחר מלחמות העולם ועל כן הדגיש את הממד האזרחי ברוח הרפובליקניזם של אריסטו. לעומתו, השיח הניאורפובליקני בארצות הברית התמודד עם נזקיה החברתיים של הנטייה הגוברת לאינדיבידואליזם ליברלי ולכן הדגיש דווקא את הממד הקולקטיבי-לאומי הכרוך בתפיסה הרפובליקנית. בין הכותבים הרפובליקניים יש גם מי שביקר במפורש את התעלמותו של השיח הניאורפובליקני מן הסולידריות הלאומית, החיונית ומתבקשת לשם קיומם של פטריטיזם וסולידריות אזרחית יעילה.⁴⁰

תיאור זה של האפשרויות השונות להבנת היחסים בין רפובליקניזם ולאומיות במחשבה הפוליטית לדורותיה מעורר את השאלות האם – ועד כמה – קיימת במסורת היהודית והציונית תפיסה רפובליקנית, ואם אכן קיימת תפיסה רפובליקנית כזאת, מה היחס הראוי והמצוי בינה לבין היסודות הלאומיים הבולטים המצויים באותה מסורת. לנושא זה אתייחס בצמד הפרקים הבאים.

ד. רפובליקניזם יהודי – יש דבר כזה?

כאשר מדובר בלאומיות – אף במובן המודרני והפוליטי שלה – קל לאתר את שורשיה העמוקים במסורת היהודית. הציר של הסיפור המקראי הוא סיפור קורותיו של עם ישראל, אבותיו הקדומים, הברית עם האל, הכניסה אל הארץ, ייסוד המלוכה והקמת המקדש ושגשוגם וחורבנם של המקדש והמלוכה לאור קיומה של הברית עם האל או הפרתה. המוקד הלאומי בסיפור זה, ואף ברבות מן הנבואות על אחרית הימים, בולט וגלוי לעין, והוא מתבלט עוד יותר על רקע תקופתו, שכן בשאר התרבויות שעד יוון הקלאסית תפסו המיתולוגיות וסיפורי האלים את מקומה של ההיסטוריוגרפיה הלאומית – כמעט באופן מוחלט.⁴¹

אומנם, גם במקרא וגם בתקופות אחרות בתולדות ישראל ניתן למצוא קולות אנטי-פוליטיים או אנטי-מלוכניים, ואף פרשנות א-פוליטית של האידיאל המשיחי ואחרית

הימים, וממילא התרחקות מאופי הלאומיות המודרנית החותרת לריבונות מדינית. יחד עם זאת, קול דומיננטי ומוביל שאי אפשר להמעיט במרכזיותו הדגיש את שאיפתו של עם ישראל לריבונות לאומית וראה בה חלק מרכזי מן הקיום האידיאלי של עם ישראל. המצב הגאולי-רצוי תואר כשיבת הממלכה מבית דוד ושל המשיח כדמות מלכותית-פוליטית, וסימנה המרכזי של הגלות היה אובדן הממלכה והשלטון מישראל. את היבטיו השונים של הדיון הזה, ואת מרכזיותה של התודעה הלאומית היהודית לאורך הדורות בהצמחת והצלחת התנועה הציונית בתקופה המודרנית, תיארתי בהרחבה בספרי 'מן התנ"ך ועד מדינת היהודים' שראה אור לפני כשנתיים.⁴²

לעומת זאת, כאשר אנו עוסקים ברפובליקניות במובנה הרחב והמלא, כפי שהוצגה בפרקים הקודמים, אנו מוצאים את עצמנו ניצבים בפני מציאות מורכבת יותר. אומנם לכמה היבטים רפובליקניים או נטיות רפובליקניות ישנה בולטות ואף בכורה במקרא, ובהתאם לכך גם לאורך תולדות ישראל; אך מאידך גיסא, להיבטים מרכזיים אחרים של הרפובליקניות קשה יותר למצוא שורשים מובהקים במסורת ישראל. כך למשל ביחס להיבטים המצומצמים של הרפובליקניות – שלילת המלוכה והעצמת ריבונות העם – ניתן למצוא תפיסה רפובליקנית ולכל הפחות נטיות רפובליקניות ברורות במקרא, המייצגות פיחות שיטתי במעמדו של המלך ובסמכויותיו, ומעצימות במקביל את מקומו של העם כולו בשורה של נושאים.⁴³ לאור התפיסות הללו ניתן להבין גם היבטים רפובליקניים ייחודיים המבטאים את רעיון ריבונות העם גם בממלכה החשמונאית.⁴⁴ תפיסות אלו נוכחות באופן מובהק גם בגלגולים השונים של צורות ארגון הקהילה היהודית בעידן הגלות, וכפי שהסיק דניאל אלעזר: "מאפיין נוסף של הקהילות הוא כי מאז ומעולם הן היו רפובליקות ביסודן ובאופיין".⁴⁵

בהמשך לכך, גם לכמה היבטים רפובליקניים-מוסדיים הקשורים לריסון המלוכה, כגון הפרדת רשויות, ניתן למצוא מקבילה בדיני התורה ובתפיסה העולה מכמה פרקים במקרא שבהם מודגשת הגבלת המלך ביחס לכוהנים-הלוויים וביחס לשופט והנביא. גם הכתיבה הענפה על הקהילה ועל איגודי הקהילות בעידן הגלות מלמדת על התמודדות מתמשכת עם בעיית ריכוז הכוח בידי מספר מצומצם של בעלי תפקידים, וזאת באמצעות אימוץ עקרון של הפרדת רשויות, ביזור הכוח ואף אלמנטים דמוקרטיים של בחירות.⁴⁶

לעומת זאת, לחשיבותה העליונה של ההשתתפות הפעילה של כל אזרח בשלטון ושל המידה הטובה הפוליטית, להתייחסות אל החוק האזרחי כיצירה אנושית משותפת בעלת ערך ראשון במעלה, ולהעצמת משמעותה של צורת המוסדות הפוליטיים – כפי שמצאנו ביוון וברומא – קשה יותר למצוא מקבילה פשוטה בתולדות ישראל.

בכמה מובנים, מסירותם הייחודית של יהודים לפעילות לימודית-אינטלקטואלית בדמות לימוד התורה עומדת בסוג של הקבלה ובסוג של מתח כלפי התודעה

הרפובליקנית-אזרחית. מצד אחד, החובה והמסירות ללימוד התורה של כל פרט, שהיו כה מרכזיים בתרבות היהודית לדורותיה, קשרו כל אדם מישראל באופן יוצא דופן לשינון ולידיעת החוקים "הדתיים-לאומיים", ויצרו תופעה ייחודית מאוד של אהבת החוקים והדינים של הדת. לתופעה זו נלווה אידיאל של שותפות אינטנסיבית בדיון וביצירה המתמשכת של התורה שבעל-פה, שהקיפה יחד עם ההלכות שבין אדם לקונו גם את מכלול הדינים והמשפטים שבין אדם לחברו. הללו מעוררים מחשבה על הקבלה מסוימת ליחס הרפובליקני אל החוקים. מאידך גיסא, דווקא תיאור זה של החוק האלוהי-דתי בתור "הרפובליקה של העבריים", שבה שותפים היהודים כאזרחים פעילים, מייצר כתמונת תשליל את הפיחות בערכו של חוק אזרחי שאיננו נושא עימו את המטען האלוהי של חוק התורה ואשר נתפס כרובד נחות העוסק בהסדרה גרידא ולא במימוש אנושי בעל ערך עליון.

ניתן לקרב בין שתי העולמות, כפי שעולה למשל מהלכות סנהדרין לרמב"ם שבהן הוא מתאר בפירוט את מצוות מינוי השופטים והשוטרים בארץ ישראל כחובה ליצירת מערך כולל של בתי דין מקומיים בכל עיר ועיר וכמה בתי דין ארציים היושבים בבית המקדש – כאשר כמו בכל מערכת של חוק מדינתי שנועדה לאכיפה כפויה במקרה הצורך, נדרש עם ישראל למנות שוטרים לביצוע המשימה. מערך משפטי זה מתואר כמאמץ אינטנסיבי של החברה הישראלית כולה לזיהוי ולגיוס מיטב הכישורונות המקומיים והלאומיים לטובת המפעל של ליבון ושכלול התורה שבעל-פה כחוק כולל של העם היהודי. מאמץ זה בנוי משורות של תלמידים היושבים לפני בתי הדין שבכל עיר ועיר ומכשירים עצמם כדיינים הראויים ליטול חלק בהתהוות החוק מתוך הקשבה לדיוני בית הדין. קידומו של כל תלמיד נקבע לפי מידת הכשרתו, וכללי הדיון נועדו לוודא את האפשרות המיטבית לכל חכם, צעיר כבוגר, להביע את דעתו בצורה חופשית על מנת שתושג ההכרעה המיטבית. מערכת זו מקרבת מאוד בין העולם של לימוד התורה בישראל לעולם המשפט וממילא מקרבת את מושגי הדבקות בלימוד התורה לרעיון "אהבת החוקים" הרפובליקני. הקרבה בין תיאור זה לעמדה הרפובליקנית כרוכה גם בעמדת הרמב"ם ביחס למהות התורה שבעל-פה שאותה הוא רואה כהתחדשות מתמדת של הדין התורני מתוך דיוניהם של חכמים בעקבות הנסיבות המתחדשות – ולא רק כניסיון להתחקות אחר הדין האלוהי המקורי כפי שנמסר בסיני בעבר.⁴⁷ יחד עם זאת, גם לפי גישה זו – ואפילו לפי התיאור הרמב"מיסטי המעניק מקום רב לחידושי החכמים על פי דעתם ועל פי צורכי השעה⁴⁸ – עדיין נותר פער ברור בין האתוס הרפובליקני של יצירת חוקים על פי השכל האנושי בלבד לבין מערכת תורנית שנועצה בהתגלות אלוהית.

אכן, ישנן גם גישות חלופיות לתורה שבעל-פה המדגישות את הצד האלוהי שלה, וממילא רחוקות מאוד מן התודעה הרפובליקנית של האדם כמעצב ויוצר ערכים באמצעות החוק. גם ההיסטוריה הריאלית של גלות העם היהודי ופיזורו במשך מאות

ואלפי שנים יצרו בידול תודעתי עמוק בין החוק הדתי שכלפיו הוחלו הרעיונות של אהבת החוק והתמסרות ללימודו, לבין החוק האזרחי שהיה שייך באופן מובהק לעולם החולין הנוכרי, אף אם הוטלה חובה לשומרו בהתאם לכלל "דינא דמלכותא דינא".⁴⁹

מצב זה העמיד את מדינת ישראל המודרנית, המבטאת את שיבת עם ישראל אל הפוליטיקה, בפני תודעה עמוקה של לאומיות מחד גיסא, אך גם בפני חסך רפובליקני עמוק מאידך גיסא. חסך זה נבע הן מהיעדר הדגש על רפובליקניזם אזרחי מובהק במסורת ישראל, שעליו עמדנו כעת, הן ממצב הגלות המתמשך של היהודים במשך מאות שנים. אולם, תפקוד מיטבי של מדינה מחייב פתרון לחסך זה על ידי יצירת אתוס מעצים לעובדי המדינה וכלפי עובדי המדינה וכן בסיס עמוק של כבוד כלפי החוק.

הוגים ציוניים שונים ומנהיגים בדור הקמת המדינה הוטרדו משאלות אלו. דוד בן-גוריון למשל הביע מודעות חריפה לנושא והיא משתקפת בפסקאות הבאות:

מדינה אינה ענין חיצוני בלבד, מסגרת, שלטון, מעמד בינלאומי, ריבונות, צבא. המדינה אינה קיימת ושרירה כל עוד אינה שרויה בלב העם, בנפשו, בהכרתו. מדינה – היא הכרה והרגשה של אחריות וזיקה ממלכתית של כל אישי העם, של כל אזרח המדינה.⁵⁰

אלפיים שנה של חיי תלות בנכר ללא אחריות ממלכתית, ללא חיי עצמאות, אינן נמחקות בבת אחת על ידי הכרזת קוממיות. סוד כושרה ויציבותה של המדינה הוא לא במסגרתה החיצונית ובכוח הכפייה העומד לרשותה אלא בחושים הממלכתיים הנטועים בעם, באחריות הממלכתית המתפעמת בלב האזרחים, בדבק הפנימי המלכד אותם ... כושר זה נעדר או נפגם בעם שחי מאות שנים בנכר, ללא עצמאות, בתלות זרים. העם היהודי שחי לרוב בסביבה עוינת, התרגל להתייחס למדינה ולחוקיה בחשד ובהתנגדות ... ומדינת ישראל טרם התגברה על מכשלה זו.⁵¹

האתגר הרפובליקני כלל אצל בן-גוריון גם התייחסות מפורטת לכבוד העמוק לחוק, למשטר, ולאופן שבו משרתי ציבור תופסים את תפקידם שלהם ומוערכים על ידי כלל האזרחים:

מידת הכבוד לחוק היא סימן מובהק לרמת התרבות והחירות של עם. עם כל מה שעם יותר תרבותי ובן חורין מחברו, גדול הוא בתוכו שלטון החוק, והכבוד שכל איש מאישי העם רוחש לחוק המדינה. והוא הדין ביחס למנגנון הממלכתי, ל"משרתי" המדינה. כל מה שהמדינה מתוקנת יותר, גדולה יותר הנאמנות של פקידיה וגדול האמון של העם ל"משרתי" הציבוריים.⁵²

בשנים האחרונות נכתבו כמה עבודות על הפן הרפובליקני בקרב הוגים ציוניים, ובפרט בכתביהם של בן-גוריון.⁵³ חידוד מרכזיות הנושא בכתביהם של בן-גוריון, כמו גם אצל הוגים ציוניים שונים, מעורר את השאלה כיצד ראו הם את היחס שבין העקרונות הרפובליקניים הללו ליסוד הלאומי. האם תודעת האזרחות השוויונית פגמה לדעתם בזהותה היהודית של המדינה?

ספרו של ניר קידר על בן-גוריון מבהיר כיצד בהגותו כפוף היה הרעיון הרפובליקני-אזרחי במידה רבה לאתוס הציוני. לדבריו, "בן-גוריון עצמו הכיר בציוניותה של הממלכתיות שלו, וחשב שאין בה פסול כל עוד זכויות האדם והאזרח של האזרחים הערבים נשמרות".⁵⁴ בהקשר זה, בן-גוריון הציג תפיסה של רפובליקניזם לאומי שבמסגרתה הרעיון הלאומי מתגלה באמצעות המרחב הפוליטי ומרכזיותו. דגם זה של שילוב רפובליקניזם עם לאומיות משחזר את העמדה שראינו בכתביו של מונטסקייה או את מערכת היחסים בין רפובליקניזם ולאומיות המשתקפת מתיאורו של הברמאס להיסטוריה של המדינה המודרנית.

יחד עם זאת, מעניין לחתום פרק זה בציון העובדה שמדינת ישראל שייכת למיעוט המדינות בעולם שהתואר "רפובליקה" נעדר משמן הרשמי, והוא אף נעדר לחלוטין מהכרזת העצמאות. אף שהמונח עלה הן בדיונים על שמה העתידי של המדינה, הן בטיוטות של הכרזת העצמאות, בסופו של דבר נקבע כי שמה הרשמי של המדינה יהא "מדינת ישראל" – בעברית ואף בשפות זרות. זהו מינוח חריג שאיננו רווח ביחס למרבית המדינות המודרניות שבשמן הרשמי אף מופיע המינוח "רפובליקה" (או "ממלכה" באלו שבהן יש מלך).⁵⁵ האם ניתן לראות בעובדה זו ביטוי לאותו פער ראשוני בין הלאומיות היהודית לבין היסוד הרפובליקני?

ה. רפובליקניזם ציוני: כיוונים ראשונים

האתגרים השונים שעמדו בפני המשטרים הדמוקרטיים במחציתה השנייה של המאה העשרים הובילו לניסיונות מגוונים לשכלול המודל הדמוקרטי ודיוקן.⁵⁶ גם את הכתיבה הניאו-רפובליקנית שתיארנו בפרקים הראשונים של המאמר יש לראות על רקע זה. אולם, כפי שהבהרנו עתה, לבעיה כללית זו יש גם הקשר ישראלי ספציפי הקשור הן בחסך הרפובליקני-אזרחי בהגות היהודית לדורותיה, הן בקיום היהודי המתמשך בגלות.

אולם חידוד האופציה הרפובליקנית-לאומית מוביל אל המסקנה שכשם שהממד הלאומי היה מרכיב מרכזי בהצלחת המפעל הציוני, כך ישנה אפשרות להופכו לכוח מניע בחיזוק הממד הרפובליקני-אזרחי. להלן אציע שלושה כיוונים אפשריים לשימוש במוטיבים מסורתיים-לאומיים לשם חיזוק תודעה רפובליקנית-אזרחית, תוך התמקדות בשלושה קטבים של המדינה: העם, מוסדות השלטון, והחוק. כיוונים אלה עלו בעבר בצורות שונות כרעיונות תיאורטיים או כהתארגנויות מעשיות, אך הפוטנציאל החינוכי-אזרחי שבהם טרם מוצה. אומנם כל אחד מהם כרוך בקשיים לא מבוטלים ואף במהפכה פרשנית-דרשנית, אך ההתגברות על קשיים אלה נדרשת לשם מינוף מיטבי של הלך הרוח הלאומי שביהדות – לטובת חיזוקה של מדינת ישראל ולשם השלמת התפיסה הרואה במדינת ישראל ביטוי עכשווי של היהדות ההיסטורית.

א. העם: חשיבות העיסוק בצורכי ציבור והמדינה כקהילת קודש מורחבת. במקומות מספר בהלכה מצאנו מתן ערך חשוב לעיסוק בצורכי הציבור או בצורכי רבים, עד כדי כך שיוחסה להם עליונות על מעשה חסד עם אדם פרטי. עיסוק זה הושווה לעיסוק בדברי תורה ולפיכך העוסק בצורכי רבים פטור מן התפילה.⁵⁷ הראשונים אף הרחיבו עניין זה והגדירו כצורכי ציבור כל בעיה החוזרת ונשנית ויש להסדירה, אף אם היא נחווית כעניין פרטי בעבור כל מי שנתקל בה. כלשונו של רבינו נסים, בן המאה ה-14: "כבר התירו רבותינו ז"ל דבור של חול [בשבת] בשביל צרכי רבים, ואלו צרכי רבים הם, שכל דבר המזדמן תדיר, אף על פי שבכל פעם ופעם הוא דבר פרטי, נראה דצרכי רבים ניהו [=הם]".⁵⁸ הגדרה זו מקרבת את מושג "צורכי הרבים" לכלל העניינים הנידונים במרחב הפוליטי. ממילא, המצב שבו רוב העם היהודי – או כמעט רובו – חי במדינת ישראל הופך את העיסוק בענייני המדינה לעיסוק בעל חשיבות עליונה כעיסוק ב"צורכי רבים" או ב"צורכי ציבור".

יתרה מזו, חכמי ימי הביניים שהמשיגו מבחינה הלכתית את מצבה האוטונומי של הקהילה היהודית לא הסתפקו בהתייחסות התלמודית ל"בני העיר" כבעלי סמכות לקבל החלטות מחייבות בעבור כל חברי העיר. מינוח תלמודי זה, שאולי הושפע מן המינוח היווני-הלניסטי של הפוליס, לא היה בו די כדי להקנות ערך של קדושה לקיום הקהילתי-יהודי, ועל כן התפשט השימוש במינוח "קהל" או "קהילת קודש". לתיאור זה של הקהילה היו נגזרות משפטיות, שנגעו להיקף יכולת הכפייה של הקהילה על חבריה בתחומי מיסוי, תקנות וענישה, ואף בהעדפת האינטרס הציבורי על פני זכויות היחידים במקרים שונים. יחד עם זאת, מונח זה גם ביטא תפיסת עומק לגבי המהות התיאולוגית של הקהילה ואת חשיבותה וחיוניותה לשם המימוש המלא של חיי הרוח של היחיד.⁵⁹ מינוחים אלה מקרבים את העיסוק בצורכי הציבור אל העיסוק בצורכי שמיים ומעניקים להם נופך של עיסוק רוחני.

ושוב, אל מול מצבה של מדינת ישראל כקהילה היהודית הגדולה בעולם בן זמננו מתבקשת האפשרות לכוון כלפיה אותם מושגים רבי משמעות שהופנו כלפי הקהילות במהלך הדורות ולראות בה את מרכז החיים של עם ישראל בזמננו, בין אם מייחסים לכך משמעות משיחית-גאולית בין אם לאו.⁶⁰ מהלך כזה בהקשר של מדינת ישראל מעצים את מקומה של העשייה הפוליטית-ציבורית לגווניה, בהתבסס על העקרונות הלאומיים-ציבוריים של צורכי הציבור ועל הרעיון של קדושת עדת ישראל. אומנם, מהלך כזה מצריך להרחיב את המושגים הללו גם למדינה מודרנית שלא רק יהודים הם אזרחים בה, ושחלק ניכר מאזרחיה היהודים אינם מחויבים לשמירת מצוות ואינם מקבלים את היחס למדינה מתוך עמדה דתית.

ב. מוסדות השלטון: התקת יחס הכבוד כלפי המלך ליחס למרחב הציבורי-פוליטי. במקומות רבים הזהירו חז"ל על החובה לחלוק כבוד למלכות, גם כאשר מדובר במלך רשע, ואף כאשר אין מדובר במלכות ישראל. כך אמרו ביחס לכבוד שנהגו משה ואהרן

בפרעה, אליהו באחאב מלך ישראל, דניאל בדרייוש, רבי יהודה הנשיא באנטונינוס ורבים אחרים.⁶¹ ברכה מיוחדת תיקנו חכמים לרואה מלכי ישראל ולרואה מלכי אומות העולם, וזירו את האדם להשתדל לראות את המלך ולברכה.⁶² ניתן לנמק עמדה זו כלפי המלכות בנימוקים מגוונים, החל בצורך החיוני במלכות לשם יציבות החברה וקיום העולם, דרך ההכרה בכך שהאל הוא ממליך המלכים, ועד הטענה שהמלכות הארצית היא שיקוף או הד קלוש של מלכות שמיי.⁶³ ניתן לטעון שיחס זה מיוחד רק למלך ממש וממילא אין לו מקום במשטר שאיננו מלוכני, אך לחלופין ניתן להתייחס את היחס אל המלכות לכל מוסדות השלטון – ובכך להעצים מאוד את חשיבותם ואת הכבוד שיש להעניק להם.

בכיוון כזה צעד למשל דון יצחק אברבנאל, החכם והמדינאי המפורסם, ממגורשי ספרד בסוף המאה ה-15. ניסיונו המדיני הרב של אברבנאל עומד ברקע תפיסתו המורכבת ביחס לפוליטיקה, שכללה גם גישה רפובליקנית שלאורה העדיף את עידן הרפובליקה הרומית על פני תקופת הקיסרות ושיבח את הרפובליקות האיטלקיות של זמנו לעומת מלוכיות ספרד ופורטוגל.⁶⁴ לדבריו, גם במשטר לא מלוכני יש להקפיד לקיים את דברי המשנה לדרוש "בשלומה של מלכות" (אבות ג', ב) – ובעצם בעיקר במשטר לא מלוכני, כפי שהוא מדייק בלשונם של חז"ל:

ולכן אמר "בשלומה של מלכות" ולא אמר "בשלומה של מלך", לפי ששלום המלכות הוא אשר יחייב המשפט ... כי ברוב הפעמים המלך הוא עושק המשפט ומטרידו ... אבל שלום המלכות הוא סבה ליושר המשפט וטוב ההנהגה.⁶⁵

כהמשך לדבריו יש מקום להרחיב את הצורך "לחלוק כבוד למלכות" גם מעבר ל"כבוד המלך", ולהחילו בדמוקרטיה מודרנית על כלל מוסדות השלטון. בכיוונים כאלו צעדו כמה מחשובי הרבנים בתקופתנו שהעניקו לדמוקרטיה יהודית-מודרנית ולמדינת ישראל בפרט, תוקף ומעמד של מלכות ישראל, לכל הפחות לענין הכבוד. כך למשל כתב הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג בהקשר לנשיא מדינת ישראל:

ואם כי נשיא המדינה איננו מלך ממש והוא רק לזמן, אבל ודאי שחייבים בכבודו באופן מיוחד בחייו ולאחר מותו, שכבודו הוא כבוד האומה.⁶⁶

לעצם ההרחבה הזו ניתן למצוא שורשים בדיון ההלכתי בימי הביניים על סמכות הקהילה לקבל החלטות בעבור חבריה. סמכות זו התנסחה על ידי הרשב"א, מגדולי החכמים בספרד במאה ה-13, במשפטים המשווים את הציבור הן לסנהדרין הן למלך ישראל – השוואה שניתן להרחיב אותה משאלות פרקטיות של סמכות מוסדות השלטון גם להיבטים של כבוד ואתוס:

וכן מה שיגזרו או יסכימו רובו של קהל בצרכי קהלה, שכיון שעשו כן הרוב, אפילו בעל כרחם של יחידים, מה שעשו, עשוי. ודוקא שעשו הרוב, ובדבר שרוב הצבור יכולין לעמוד

בו ... לפי שכל צבור וצבור, היחידים כנתונים תחת יד הרבים, על פיהם הם צריכים להתנהג בכל עניניהם, והם לאנשי עירם ככל ישראל לבית דין הגדול או למלך, ובין שיהיו במעמדם ובין שלא יהיו.⁶⁷

ודוק, כבוד המלכות הוא ערך רחב יותר מן הקביעה המפורסמת "דינא דמלכותא דינא" שהיא בעיקרה קביעה משפטית שאין מאחוריה בהכרח ייחוס של ערך עמוק לפוליטיקה ולמוסדותיה.⁶⁸ מאידך גיסא, יש לציין כי בעיקרון זה אין למצוא את הדגש על ערכה של ההשתתפות הפוליטית של כל אדם כמו בהדגשת הערך של עיסוק בצורכי ציבור. אכן יש בו העצמת חשיבותה של הספירה הפוליטית וכבוד עמוק למוסדותיה.

ג. החוק – חיזוק הזיהוי של חוקי המדינה כפרק היסטורי בחקיקה הלאומית ואף כפרק עכשווי ביצירת תורה שבעל-פה. פסיקת הלכה על ידי חכמים נתפסה במשך הדורות כהמשך של מעמד הר סיני וכהמשך הגילוי של תורה-שבעל-פה דרך המחשבה האנושית. תובנה זו מאפשרת להתבונן גם על חוקי המדינה היהודית כפרק בהופעת התורה שבעל-פה או כפרק חדש של המשפט העברי כאשר העם חזר לחיים של קיום לאומי. כמה קבוצות ציוניות בראשית המאה העשרים (כגון תנועת משפט השלום העברי שנוסדה ב-1909 וחברת המשפט העברי שנוסדה ב-1918) עסקו בהחייאת המשפט העברי כחוקת המדינה העברית העתידית מתוך רוח שכזו; חלקן הגיעו לכך מכיוון חילוני-לאומי וחלקן מכיוונים דתיים. הכיוון החילוני-לאומי השתלב בפעולות מקבילות של תנועות לאומיות אחרות באירופה שניסו להקים לתחייה את המשפט הלאומי שלהן – ברוח האסכולה ההיסטורית של המשפט, שהתפתחה בגרמניה במאה ה-19 בהשראת פון-סביני ואשר ראתה במשפט ביטוי של הרוח המיוחדת של האומה. אחרים הגיעו מכיוונים דתיים וניסו להתאים – או לקרב – את חוקת המדינה היהודית המודרנית לחוקי ההלכה; ולפחות לראות במשפט התורה מקור השראה חשוב לחקיקה של המדינה מתוך הכרה בכך שגם אם מדובר במדינה חילונית, הרי שבהיותה מדינה לאומית-יהודית יש חשיבות לכך שחוקיה יינקו ממסורת ישראל.⁶⁹ לגישות השונות הללו ישנה כמובן השפעה רבה על מודל היחסים הרצוי בין החוק האזרחי למשפט התורה: האם מדובר בהכפפת המשפט הלאומי למשפט התורה, בשאיבת השראה מן המשפט העברי לחוקי המדינה, או בזיהוי שלהם כפי שהם בתור מרחב של חקיקה הראוי להיחשב לתורה שבעל-פה של זמננו.

הדגשת חוק המדינה בתור חוק לאומי-יהודי ממנפת רגשות לאומיים-דתיים לטובת ערכים רפובליקניים כמו אהבת החוק, שלטון החוק ומידה טובה פוליטית של העדפת ענייני הכלל. מעניין לציין שכותבים שונים על ממלכות ישראל בעת העתיקה חיברו את מסירות הנפש הייחודית של היהודים כלפי מדינתם אל הזיקה שבין החוק האזרחי והדתי. כך למשל כתב ברוך שפינוזה במאמר תיאולוגי-מדיני, בהמשך לפסקה המתארת את ההתייחסות הדתית אל החוקים האזרחיים בישראל הקדומה:

כמה גדולה הייתה, אומר אני, השפעת כל הדברים האלה על חיזוק לבם של העברים לסבול כל דבר לשם מולדתם בעוז רוח וגבורה יחידה במינה – מלמדת התבונה בבהירות יתרה וגם הניסיון העיד על כך.⁷⁰

לסיכום, בפרק הקודם הדגשתי את החסך הרפובליקני שהתקיים – או שנוצר – במסורת היהודית. בפרק זה העליתי אפשרויות שונות לחיזוק הממדים הרפובליקניים-אזרחיים מתוך קישורם לממדים הלאומיים-דתיים ועל בסיס ההנחה שהממדים הללו יכולים לחזק זה את זה. אפשרויות אלו כוללות ערכים רפובליקניים של השתתפות פוליטית (מתוך ערך העיסוק בצורכי ציבור), של כיבוד מוסדות המדינה (מתוך עקרון כבוד המלכות), ושל אהבת החוקים האזרחיים (מתוך קישורם הרעיוני לתורה שבעל-פה ולמסורת הלאומית).

1. ממלכתיות, טוב משותף ולימודי אזרחות

בניגוד לאמור לעיל, בישראל נעשו בעשורים האחרונים כמה ניסיונות לחיזוק הממד הרפובליקני-אזרחי מתוך הנחת הניגוד המובנה בינו לבין הממד הלאומי. כפי שהזכרנו בפתיחת המאמר, "נאום השבטים" של הנשיא ריבלין ופרויקט "תקווה ישראלית" שנמשך בעקבותיו הם חיל החלוץ של שימוש מסוג זה ברעיון הרפובליקני בהקשר הישראלי. עצם הרצון לחזק את התודעה האזרחית בישראל הוא עניין מבורך, וכפי שראינו בפרקים הקודמים הוא אף מתמודד עם אתגר חשוב ויסודי של החברה הישראלית. הרצון לקדם את ההיכרות, הסובלנות והאהדה בין מגזרים שונים בחברה הישראלית, ובכללם אלה שאינם שותפים לאתוס הציוני, והרצון לעשות זאת על בסיס אזרחי-רפובליקני – גם הם מטרות ראויות ומבורכות. אלא שהללו מבקשים לעשות זאת באמצעות הנגדה בין היסוד הרפובליקני ליסוד הציוני-לאומי, ולעיתים תוך חתירה להחלפת הציוני-לאומי באזרחי-רפובליקני. ניסיון זה פוגע בלב הפועם של מדינת ישראל ובמכפילי העוצמה החשובים ביותר שלה: החזון הציוני והמגויסות של בני העם היהודי לממש את זהותם היהודית דרך ההזדהות עם רעיון המדינה היהודית.⁷¹

כפי שהבהרתי לעיל, דווקא מתוך ההכרה בחיוניות של חיזוק היסוד האזרחי-רפובליקני בישראל, יש לשלול את הדיכוטומיה בין הממד הרפובליקני והממד הלאומי. אולם, יד ביד עם "נאום השבטים", גם השיח האקדמי והציבורי בישראל ממשיגים את הפרויקט הרפובליקני והפרויקט הלאומי כמפעלים הסותרים ועוינים זה את זה. תוכניות שונות להכשרת בכירים לשירות הציבורי, שהפכו לספינת דגל של נציבות שירות המדינה, החליפו את הכרזת העצמאות של ישראל ב"נאום השבטים" של ריבלין ואת האתוס הציוני-לאומי באתוס אזרחי-רפובליקני המתואר כמנוגד לו. תוכניות אלו משתמשות במונחים "טוב משותף" ו"ממלכתיות" במובנים אזרחיים-רזים, ורואות בהם תחליף וניגוד לתפיסה לאומית-אתנית-תרבותית.

במאמרו בגיליון 3 של כתב עת זה הדגים אברום תומר את הבעייתיות הזו הן בכתיבה אקדמית הן בפעילותם של עמותות וארגונים שונים סביב מושגי ה"שבטים", ה"ממלכתיות" ו"הטוב המשותף". לא אחזור על שכבר נאמר, ואף לא ארחיב בדוגמאות לרוב שנוספו מאז בהקשר של מושגים אלה, אלא אתמקד כאן בדיון הישיר במונח "רפובליקניות".

במאמר מקיף הציע מנחם מאוטנר הליכה "לקראת רפובליקניות חדשה – רפובליקניות החורגת מהלאומיות". מאוטנר מודע לכך שיש בכך חריגה מהאופן שבו פעלה רפובליקניות בישראל באופן מסורתי אלא שהוא טוען ששינויי התנאים והזמנים מחייבים את אותה רפובליקניות חדשה, ובלשונו:

בשתי המאות האחרונות, הטוב המשותף הרפובליקני היה הטוב המשותף הלאומי. במדינת הלאום, הטוב המשותף לכל האזרחים היה השתייכותם לתרבותה של קבוצת הלאום. אבל, כפי שמוכיח הניסיון ההיסטורי למן המאה התשע-עשרה, הלאומיות עתירת סכנות, ובכל מקרה היא אינה מתאימה עוד לתפיסה הנוכחית של המדינה כמדינה רבת-תרבותית.⁷²

המלצתו של מאוטנר על רפובליקניות חדשה מניחה שהרפובליקניות הקלאסית הייתה כרוכה בתפיסה לאומית. לעומת זאת, יש שחידדו עוד יותר את הדיכוטומיה שבין רפובליקניזם ולאומיות והציגו את החיבור ביניהם כעיוות מוחלט. גרסה זו הגיעה אל הדיון הציבורי-אקדמי, ופגשתי אותה באופן אישי סביב לימוד נושא הרפובליקניות בלימודי האזרחות.

הרקע לסוגיה היה כניסתו של נושא חדש לתוכנית הלימודים המתוקנת באזרחות בשנת 2011, נושא שכותרתו היא "תפיסות דמוקרטיות" ותוכנו הצגת הדגם הליברלי-אינדיבידואלי של דמוקרטיה בניגוד לדגם הרפובליקני. באמצעות הצגת הדגם הרפובליקני, ביקשו חברי ועדת התוכנית שהוסיפו נושא זה לתוכנית הלימודים לקרב את הזהות היהודית של המדינה לתודעת התלמיד על ידי חידוד ההכרה שהדגם הליברלי-אינדיבידואלי של הדמוקרטיה איננו דגם בלעדי בהגות הפוליטית.⁷³ מטרה זו השתקפה גם בספר הלימוד החדש שפורסם בשנת 2016, שהייתי שותף לניסוח כמה מחלקיו האחרונים לאחר כניסתי לתפקיד יו"ר ועדת מקצוע אזרחות בקיץ 2015. העמודים בספר העוסקים בתפיסה הרפובליקנית מציגים את שני המודלים באשר ליחסה לממד הלאומי-תרבותי-אתני כפי שהוצגו לעיל: רפובליקניזם הדוחה לאומיות אתנית-תרבותית ומדגיש את הזהות הקולקטיבית המבוססת על האזרחות; ורפובליקניזם המבוסס דווקא על לאומיות אתנית-תרבותית ומקנה לה מעמד חשוב בביסוס התודעה האזרחית תוך כבוד לזכויות הפרט של קבוצות המיעוט. בעמודים הללו מזכורות הביקורות האפשריות על כל אחד מן המודלים ואף מצוינת העובדה שמדינת ישראל, בהיותה מדינת לאום, קרובה יותר לדגם השני.⁷⁴

אלא שחוגים פוליטיים ואקדמיים שונים התקיפו את האפשרות להבין רפובליקניזם

באופן זה, וטענו שרפובליקניות מדגישה את היסוד האזרחי-המכיל וכי היא מנוגדת מכול וכול ליסוד האתני-לאומי. יפתח אלעזר ונתן מיליקובסקי הקדישו מחקר למעקב אחר התפתחותה של תפיסה "אתנו-רפובליקנית" בישראל. לטענתם, מדובר בהתפתחות ייחודית להקשר הישראלי, התפתחות שהם תופסים כשימוש קלוקל במונח "רפובליקניזם". הם אף תיארו את השימוש בשילוב של רפובליקניזם ולאומיות בספר הלימוד באזרחות משנת 2016 כשיא של שימוש לרעה במונח "רפובליקניזם" – בהשפעת מעורבותי.⁷⁵

אכן, כפי שראינו לאורך המאמר, רפובליקניזם ולאומיות הם אומנם רעיונות מובחנים זה מזה אך הם אינם סותרים זה את זה. ניתן לאמץ את האחד מבלי לאמץ את השני, אך אפשר גם להשתמש באחד כדי להשלים את השני ולמנף אותו. המגמה הפוליטית העומדת מאחורי ההתקפות הנזכרות לעיל ברורה למדי. במשך עשור וחצי בערך גויסו לימודי האזרחות בישראל לטובת קידומה של עמדה ליברלית-אינדיבידואליסטית מתוך מאמץ עיקש של קבוצות משפיעות להחליש את נוסחת המדינה ה"יהודית ודמוקרטית".⁷⁶ לאחר תגובת הנגד שתוארה לעיל, שראשיתה בתיקון תוכנית הלימודים ב-2011 והשלמתה בספר שיצא בשנת 2016, ניסו אותם גורמים להתכחש לקיומה של רפובליקניות לאומית. בעיניהם, ניתן אומנם לקבל את קיומה של קולקטיביות אזרחית, אך בשום אופן אין להנציח את השיחה הישנה על זהותה היהודית של המדינה. אולם הדיון השקול במושג הרפובליקניות ובהיסטוריה שלו איננו מוביל אל הדיכטומיה האמורה. לטובתה של ישראל ולאור תנאי קיומה הייחודיים, יש לקוות שהיא תמשיך לנקוט את הדגם המשלב רפובליקניזם ולאומיות כפי שנקטה לאורך רוב שנותיה.

ז. המיעוט הערבי: תודעה רפובליקנית במדינת לאום?

את הפרק האחרון במאמר זה שומה עלינו להקדיש להשלכותיה של תודעה רפובליקנית על קבוצות מיעוט במדינות לאום, ובפרט במדינת ישראל, שהרי תודעת רפובליקניזם לאומי מן הסוג שתואר לאורך המאמר עלולה לשמש חרב פיפיות ביחס לקבוצות המיעוט. אם בעבור קבוצת הרוב, תודעה רפובליקנית-לאומית מחזקת את התודעה האזרחית, את הכבוד כלפי החוק והמוסדות המדינתיים ואת תודעת החובה למעורבות חברתית-פוליטית, הרי שבעבור קבוצת המיעוט היא יכולה לתפקד כגורם המחליש את כל אלו – אם מבססים אותה על הנרטיב הלאומי-אתני של קבוצת הרוב.

במדינות מסוימות, רפובליקניזם לאומי יכול ליצר נרטיב תרבותי שגם קבוצות המיעוט יכולות עם הזמן להיטמע בתוכו, אולם אין זה המצב בכל מדינות הלאום. חוסר יכולתו של מיעוט להיטמע בנרטיב של קבוצת הרוב הוא גם גורלה של מדינת ישראל, שבה המיעוט הגדול והדומיננטי הוא המיעוט הערבי, מיעוט בעל זהות עמוקה ונבדלת שאיננו יכול לקבל את הנרטיב הלאומי-יהודי בתור הנרטיב שלו.⁷⁷ בהינתן

מצב זה, יש לשאול: האומנם תודעה רפובליקנית משחקת רק לרעתו של המיעוט הערבי בישראל? האין דרך לקיים את הרפובליקניזם הלאומי בישראל יחד עם הזמנת ערביי ישראל אל השיח הרפובליקני?⁷⁸

אין מנוס מלהכיר בעובדה שמדינת לאום גובה מחיר מן המיעוט, גם אם מתקיים בה המצב הרצוי של שמירה מלאה על זכויות הפרט של המיעוטים ואף אם נעשה בה מאמץ לאפשר להם לקיים את תרבותם ולפתחה במסגרת המדינה ובעידודה. אולם, גם אם אין זה מצב מושלם, אין מדובר במצב רע. ההכרה בעובדה זו מאפשרת לעודד גם את המיעוטים לאמץ תודעת רפובליקנית, אף שלגביהם היא לא תבוסס על הנרטיב הלאומי אלא על ההיבט האזרחי. אפרט מעט עניין זה.

המצב של הערבים בישראל, כמיעוט המצוי במתח מורכב עם קבוצת הרוב, הוביל חלקים רבים מההנהגה הערבית בישראל אל עבר שיח זכויות ליברלי, הממוקד ברובו בטענות על פגיעה בזכויות הפרט או בזכויות הקבוצה. המשגה כזו של יחסי המיעוט הערבי והמדינה מחמיצה את האפשרות לחזק את תודעת השותפות של האזרחים הערבים והחברה הכללית או המדינה. אולם תודעת שותפות כזו נוצרת בפועל מתוך מעורבותם של אזרחים ערבים בתחומי החיים השונים, והסקרים מלמדים בעקביות על התחזקותה בקרב האזרחים הערבים ואפילו על היווצרותה של תודעת גאווה בהיותם ישראלים.⁷⁹ לעומת המשגה הליברלית, המשגה רפובליקנית יכולה לחזק מגמה זו ולהעניק לה ניסוח תיאורטי, אף שביחס לערביי ישראל הרפובליקניזם מבוסס על רפובליקניזם אזרחי בנוסח אריסטו ולא על רפובליקניזם לאומי בנוסח מונטסקייה.

הנכונות להודות בכך שבמדינת לאום מתפתחות תודעות רפובליקניות שונות בקרב קבוצת הרוב ובקרב קבוצת המיעוט, והמינוף של עובדה ריאלית זו לטובתן של הקבוצות השונות ולטובת החברה הכללית, עדיפים מן הניסיון לחתור להמשגה אזרחית בלבד – תוך התעלמות מן השונות הריאלית בין הקבוצות בהיבטי הזהות. המשגה אזרחית שכזו מובילה למרמור מתמיד בקרב קבוצת המיעוט במדינת לאום כאשר שוויון זה לא מתממש במלואו בתחום ההסמלה ובתחומים אחרים של הפרהסיה הציבורית, וכמו כן מובילה להחלשת מקורות ההזדהות עם המדינה אצל קבוצת הרוב, הזדהות שהיא מכפיל עוצמה חשוב ביותר של המדינה והחברה וביטוי זהותי עמוק של אותה קבוצה.

בישראל מוזכרת לא פעם – ובצדק רב – חובתם המיוחדת של היהודים לדאוג לזכויותיהן של קבוצות המיעוט במדינתם, בהיותם עם שסבל אינספור צורות של דיכוי, פרעות וגירושים בתקופת גלותו. חובה זו עמדה מול עיניהם של אבות הציונות שקיוו שמדינת ישראל תהיה מופת ודוגמה להתייחסות ראויה לקבוצות המיעוט.⁸⁰ אולם, היחס הראוי למיעוטים איננו אמור לפגוע בזכות ההגדרה העצמית של היהודים

או לשלול את זכותם לביטוי לאומי מלא במדינתם. בהקשר של תודעה רפובליקנית, המשמעות של עקרונות היסוד הללו היא שאין הצדקה למנוע מן היהודים אזרחי המדינה לקשור את התודעה הרפובליקנית שלהם בתודעה הלאומית על מנת שהן יחזקו זו את זו כפי שתואר במאמר זה. עם זאת, בעבור בני האוכלוסייה הערבית יש לנסח את התודעה הרפובליקנית בגרסה אזרחית, שמחד גיסא לא תסתור את תפיסות היסוד של זהותם ומאידך גיסא תאפשר להם לחרוג מן התודעה הליברלית המצומצמת בהבנת יחסיהם עם המדינה. התודעה הרפובליקנית האזרחית תסייע להמשיג בצורה טובה יותר הן את יחסיה של קבוצה זו עם החברה הכללית, הן את תחושותיה הכלליות ביחס למדינה, לתועלתם שלהם ולתועלת החברה כולה.⁸¹

מלאך, בסיסי הלגיטימיות של מדינת לאום יהודית בעידן פוסט מודרני, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, עמ' 15–47.

8. לתיאור המחלוקת במונחים של "ניאור-אתונאים" מול "ניאור-רומים" בסגנון שאני מתאר להלן ראו Eric Nelson, "Republican Visions", *The Oxford Handbook of Political Theory*, New York: Oxford University Press, 2006, pp. 193–210; Philip Pettit, "Reworking Sandel's Republicanism", *The Journal of Philosophy*, 95.2 (1998), pp. 73–96 (esp. pp. 83–84). ראו גם תיאור שני גלי הרפובליקניזם Geneviève Rousselière and Yiftah Elazar, "Introduction: Republicanizing Democracy, Democratizing the Republic", Idem (eds.), *Republicanism and the Future of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 1–10.

9. לניסוחים הבולטים של גישה זו ראו John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975; Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996; Charles Taylor, "Cross Purposes: The Liberal–Communitarian Debate", Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA:

* אני מודה לידידים ועמיתים שקראו טיוטות שונות של מאמר זה והעירו הערות רבות ומועילות, ובפרט לפרופ' בני פורת, פרופ' אבי שגיא, פרופ' מני מאוטנר, פרופ' מנחם לורברבוים, פרופ' אלכס יעקובסון, ד"ר יפתח אלעזר ומערכת השילוח. תוכנו הוא כמובן באחריותי המלאה בלבד.

1. אלכס מינץ ואחרים, סדר ישראלי חדש: מחזון למציאות – המלצות עקרוניות, ירושלים: משכן הנשיא, יוני 2016. זמין במרשתת.

2. אפלסון, "המדינה", ספר ב', כתבי אפלסון, כרך ב, מיוונית: יוסף ליבס, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1979, עמ' 203; תומס הובס, לויטן, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2009; ג'ון לוק, המסכת השנייה על הממשל המדיני, מאנגלית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשל"ג; ז'אן-ז'אק רוסו, על האמנה החברתית, מצרפתית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו.

3. ג'ון רולס, צדק כהוגנות: הצגה מחודשת, מאנגלית: דפי אגס-סגל, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2010, עמ' 88–89.

4. שם, עמ' 72.

5. רולס עצמו הגדיר סוג של רפובליקניזם אינסטרומנטלי שתכליתו הגנה על המערכת הפוליטית מפני השתלטות של עריצות. הוא סבור שנכון לעודד סוג כזה של רפובליקניזם גם מתוך תפיסתו שלו. ראו שם, עמ' 273–277.

6. שם, עמ' 275.

7. לסקירת הגוונים השונים של תפיסות לאומיות ראו Umut Ozkirimli, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, New-York, 2000; אסף

21. שם, עמ' 62–63.
22. שם, עמ' 73.
23. מונטסקייה, על רוח החוקים, מצרפתית: עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, עמ' 48. וראו שם בפרט, עמ' 185, ופרקים 14–26 של הספר. אומנם עצם הצורך להתאים את החוקים לאופי המדינה מצוי כבר אצל אפלטון בדיאלוג 'החוקים', ספרים ד–ה, וכן אצל אריסטו, פוליטיקה, עמ' 78; אלא שמונטסקייה הרחיב את הנקודה הזו והפך אותה לעיקרון המארגן של ספרו.
24. מונטסקייה, על רוח החוקים, עמ' 184–185.
25. שם, עמ' 50. אף שמונטסקייה מגלה פנים חיוביות ביחס לתפיסה הרפובליקנית, מחלוקת עזה נישתת בין החוקרים לגבי הדמיון שבין גרסת הרפובליקה הרצויה שלו לרפובליקה הקלאסית. ראו על כך דעות שונות אצל Céline Spector, "Montesquieu: Critique of Republicanism?", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 6.1 (2003), pp. 38–53; Robin Douglass, "Montesquieu and Modern Republicanism", *Political Studies*, 60.3 (2012), pp. 703–719; Annelien De Dijn, "Was Montesquieu a Liberal Republican?", *The Review of Politics*, 76.1 (2014), pp. 21–41.
26. מונטסקייה, על רוח החוקים, עמ' 62, 77.
27. שם, עמ' 77.
28. שם, עמ' 63.
29. Nicholas Vazsonyi, "Montesquieu, Friedrich Carl von Moser, and the 'National Spirit Debate' in Germany, 1765–1767", *German Studies Review*, 22.2 (1999), pp. 225–246. אומנם נוספה לסיבה זו גם הערתו של מונטסקייה בשבח מנהגי הגרמנים כבסיס לשיטת החירות האנגלית. ראו מונטסקייה, על רוח החוקים, ספר 11, סוף פרק 6, עמ' 156.
30. ראו עפרי אילני, החיפוש אחר העם העברי: תנ"ך ונאורות בגרמניה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2016, עמ' 69–70.
31. Keegan Callanan, "Liberal Constitutionalism and Political Particularism in Montesquieu's The Spirit of the Laws", *Political Research Quarterly*, 67.3 (2014), pp. 589–602. In p. 590.
32. הפניות למחקרים רבים בכיוון זה ראו שם, עמ' 589–590.
33. Keegan Callanan, *Montesquieu's Liberalism and the Problem of Universal Politics*, Harvard University Press, 1995; וכן חנה ארנדט, המצב האנושי, מאנגלית: אריאלה אזולאי ועדי אופיר, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 201.
10. לניסוחים הבולטים של גישה זו ראו Quentin Skinner, "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy*, 117 (2002), pp. 237–268; Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
11. ראו על כך למשל Charles Larmore, "A Critique of Philip Pettit's Republicanism", *Philosophical Issues*, 11 (2001), pp. 229–243; וכן מאמריהם של מתיו קרמר ואיאן קארטר ואת התגובות של קוונטין סקינר ופיליפ פטיט בתוך: Cécile Laborde and John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, John Wiley & Sons, 2009, pp. 131–132. לביקורת שיח הזכויות הטבעיות בכתיבה המשפטית על רפובליקניזם ראו למשל R. Sunstein, "Beyond the Republican Revival", *Yale Law Journal* 97 (1987), esp. p. 1551; Scott D. Gerber, 1590–1539 "Review of The Republican Revival in American Constitutional Theory by Bruce A. Ackerman, Frank I. Michelman and Cass R. Sunstein", *Political Research Quarterly* 47, no. 4 (1994), pp. 985–997.
12. יש להעיר שההתייחסות רבים אל אריסטו כאל רפובליקני נובעת מיחסו לטבעו הפוליטי של האדם, למשמעות החוק, להערכת התרומה לחברה ועוד, אך היבטים אחרים כמו ביטול המלוכה אינם חלק ממשנתו. ראו גם להלן הערה 25 הערה דומה ביחס למונטסקייה.
13. אריסטו, פוליטיקה, מיוונית: נורית קרשון, תל-אביב: רסלינג, 2009, עמ' 28.
14. שם, עמ' 29.
15. שם.
16. שם.
17. שם, עמ' 142.
18. שם, עמ' 85.
19. אריסטו, אתיקה מהדורת ניקומאכס, מיוונית: יוסף ליבס, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1985, עמ' 258.
20. אריסטו, פוליטיקה, עמ' 144. לתיאור מושג האזרחות אצל אריסטו ככרוך במושג הטוב ראו Susan D. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, 2006.

43. ראו שם, עמ' 190–200.
44. ראו איל רגב, "חבר היהודים והאידיאולוגיה הפוליטית של החשמונאים", *תרביץ*, פ (תשע"ב), עמ' 239–346.
45. דניאל אלעזר, "הקהילה מראשיתה עד סוף העידן המודרני", בתוך הנ"ל (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו, ירושלים: ראובן מס, 1991, עמ' 176.
46. Irving A. Agus, "Democracy in the Communities of the Early Middle Ages", *The Jewish Quarterly Review*, 43.2 (1952), pp. 153–176.
47. ראו על כך יעקב בלידשיץ, "מסורת וסמכות מוסדית לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם", דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 11–27; שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, *מסיני ללשכת הגזית: תורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן*, רמת-גן: המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח.
48. על קיום שתי מערכות המשפט לפי הרמב"ם, המלך והסנהדרין, ראו למשל דברי הרב יהודה זולדן, *שבות יהודה וישראל*, ירושלים: בית הספר הגבוה לטכנולוגיה מכון לב, תשס"ו, עמ' 212–225; הנ"ל, *מלכות יהודה וישראל*, אור עציון: המכון התורני אור עציון, תשס"ב, עמ' 87–98.
49. נושא זה טעון הרחבה רבה, וכאן אסתפק בהפניה לספרו של מנחם לורברבוים, *פוליטיקה וגבולות ההלכה*, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2005, שתואר מגמה כללית של "חילון הפוליטיקה" בשני המודלים הראשיים של חכמי ימי הביניים כדלהלן. שיטת הרמב"ם רואה את חוק התורה כעוסק במרחב הפוליטי וממילא חותרת לקירוב מרבי בין חוק התורה והחוק הפוליטי, ועם זאת מותירה גבול מטושטש בין המערכת ההלכתית-תורנית הנובעת מן הסנהדרין לבין ההוראות הפוליטיות היוצאות מן המלך לשם תיקון העולם שאין זהות לדברי התורה. זאת ועוד, לדעת לורברבוים, בשיטת הרמב"ם המדגישה את כוחו הריכוזי של המלך, "השתתפות הפרט בענייני הציבור המקומיים אינה נתפסת כפעילות פוליטית שראוי לטפחה ולעודדה" (שם, עמ' 121). קביעה זו איננה מדגישה מספיק לדעתי את הקוונת הפרטים לעוסק ביצירת החוק דרך לימוד התורה וביטוי פירות הלימוד במעורבות בתי הדין. השיטה החלופית, שיטת הר"ן, שצעד בעקבות הרמב"ן והרשב"א, העצימה מאוד את החשיבות הפוליטית של הקהל ותקנותיו, ולכאורה הרחיבה בכך מאוד את תחומי של משפט המלך כעומד בנפרד ממשפט התורה (דרשות הר"ן, דרוש יא), אלא שבכך התחדד הפער שבין דברי תורה העוסקים בחוק אלוהי והשכנת השכינה בישראל לבין חוק המלך שהוא אומנם נחוץ ולגיטימי ותחומו רחב אך הוא עוסק בממד נמוך ו"חילוני", שבו שווים ישראל ואומות העולם, ואיננו זוכה לחשיבות של דברי תורה ולציווי ועידוד כל
34. ראו למשל Pettit, *Republicanism*, pp. 7–12. דייוויד מילר מבקר את עמדתו של פטיט שבה הוא רואה טשטוש של הייחוד הרפובליקני והתאמה שלו לדגם הליברלי. ראו David Miller, "Republicanism, National Identity and Europe", Cécile Laborde and John Maynor (eds.), *Republicanism and Political Theory*, John Wiley & Sons, 2009, pp. 133–141 (esp. pp. 140–141). מילר עצמו סבור שאורחות רפובליקנית כיום מחייבת שילוב עם לאומיות, אך מבהיר שכונתו ללאומיות אורחית מכלילה, או כפי שהוא מכנה זאת "קומוניזם שמאלי", ראו על כך David Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press, 2000, (esp. pp. 81–109).
35. יורגן הברמאס, *אזרחות וזהות לאומית*, מגרמנית: דנית דותן וקטיה מנור, תל-אביב: רסלינג, 2016, עמ' 34–35 (זהו תרגום מאמר של הברמאס משנת 1992). על היבט זה בהגותו של הברמאס עמד גם דייוויד מילר, ראו Miller, "Republicanism", p. 147.
36. יורגן הברמאס, *הקונסטלציה הפוסט לאומית: מסות פוליטיות*, מגרמנית: יעקב גוטשלק, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 47.
37. מצוטט אצל Azar Gat and Alexander Yakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge: University Press, 2013, p. 120.
38. שם, עמ' 119–122. ראו גם עמ' 75–77, 128–130.
39. Alexander Yakobson, "Us and them: Empire, Memory and Identity in Claudius' Speech on Bringing Gauls into the Roman Senate", Doron Mendels (ed.), *On Memory: An Interdisciplinary Approach*, Peter Lang, 2007, pp. 19–36.
40. David Williams, "European and US Perspectives on Civic Republicanism", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 2.1 (1994), pp. 71–77; Richard Dagger, "Patriotism and Republicanism", in Mitja Sardoč (Ed.), *Handbook of Patriotism*, Springer, 2020, pp. 87–104.
41. מירצ'ה אליאדה, *המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים ותרבות*, מצרפתית: יותם ראובני, ירושלים: כרמל, 2000, בפרט עמ' 38–49.
42. אסף כלאך, *מהתנ"ך ועד מדינת היהודים: גלגולי הלאומיות היהודית והפולמוס הישראלי*, ראשון-לציון: ידיעות אחרונות, 2019.

- והרב שאול ישראלי למדינת ישראל, אביעזר רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 278-282; בני פורת, "חמישה מושגים יהודיים של דמוקרטיה ישראלית", ה"ל (עורך), מחשבות על דמוקרטיה יהודית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010, עמ' 19-20.
61. ראו למשל שמות רבה, פרשה ז, ג; מכילתא דרבי ישמעאל, בא - מסכתא דפסחא, פרשה ג; תנחומא, פרשת וישלח, סימן ג; שם, פרשת כיתשא, סימן ו.
62. בבלי, ברכות נח ע"א; שולחן ערוך, או"ח, סימן רכד, סעיפים ח-ט.
63. לסברה הראשונה ראו דברי בעל ספר החינוך, מצווה עא ומצווה תצו. לסברה השנייה ראו שו"ת חתם סופר, חלק ו, סימן פו. לסברה השלישית ראו דברי חז"ל "מלכותא דארעא ענין מלכותא דרקיעא" (בבלי, ברכות נח ע"א), ו"כל המעיו פניו במלך כאלו מעיו פניו בשכינה" (בראשית רבה, פרשה צד). ראו גם דבריו של ר' שמואל בורגשטיין, שם משמואל, שמות ד', טו.
64. פירוש אברבנאל, דברים י"ז, ח; שמואל א' ח'.
65. נחלת אבות, קושטא רס"ג, דף רסו. ראו גם דברי ר' יום טוב ליפמן הלר בפירוש תוספות יום טוב על משנה זו: "בשלומה של מלכות - הוא המלך עם שריו ויועציו המנהיגים מלכותו ועושים משפט בארץ, ולפיכך לא אמר בשלום המלך. כך פירשו המפרשים". ראו גם דברי ר' ישראל ליפשיץ בפירושו תפארת ישראל על אתרי: "אולם לא קאמר בשלום המלך, מדיש מדינות שהמנהיגים רבים כהוקנים שברורים בימים הקדמונים ובמדינת [שווייץ] בימינו ... והשם מלכות כולל גם זאת ההנהגה ולכן הוזכר על זה..."
66. ריא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, יו"ד, חלק ה, עמ' שצ-שצד. וראו גם עמדת הרב ישראלי שנידונה אצל בורגנסקי, "קהילה וממלכה", עמ' 270-274. ההרחבה של מושג המלכות ממלך ממש גם לשרים ולסובבים אותו נידונה בהלכה לגבי נושאים קרובים כמו הברכה על ראית מלכים; ראו למשל הדיון אצל זולדן, מלכות יהודה וישראל, עמ' 123-130.
67. שו"ת הרשב"א, חלק ג, סימן תיא. כן ראו שם, סימן תיז: "אין כל אדם רשאי לפטור את עצמו מתקנות הקהל והסכמותם, לפי שהיחידים משועבדים הן לצבור. וכמו שכלל הקהלות משועבד לבית דין הגדול, או לנשיא, כך כל יחיד ויחיד משועבד לצבור שבעירו". ראו בהרחבה דוד מאיר פויכטונגר, תורת המדינה לי שלמה בן אברהם אדרת, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2007.
68. לדין בנימוקי דין זה ראו שמואל שילה, דינא דמלכותא דינא, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, תשל"ה.
69. למטרותיהם של חוקרי המשפט העברי בתקופות הנוכחות כמו גם לויקתם לאסכולות השונות ראו
- אדם לעסוק בו.
50. דוד בן-גוריון, "המדינה והעם", חזון ודרך, כרך ג, תל-אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1952, עמ' 98.
51. ה"ל, כוכבים ועפר: מאמרים מתוך שנתון הממשלה בהוצאת מרכז ההסברה, רמת-גן: מסדה, 1976, עמ' 122-125.
52. ה"ל, חזון ודרך, כרך ב, תל-אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1962, עמ' 177.
53. ניר קידר, ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון, ירושלים: מכון בן-גוריון לחקר ישראל ויד יצחק בן-צבי, 2009; גדעון חזן, יסודות רפובליקניים בהגותם של הוגים ומנהיגים ציוניים בולטים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ו. ראו גם משה ברנט, עם ככל העמים: לקראת הקמתה של רפובליקה ישראלית, ירושלים: כרמל, 2009, בפרט פרק חמישי, עמ' 242-278.
54. קידר, ממלכתיות, עמ' 171.
55. ראו על כך אצל ברנט, עם ככל העמים, עמ' 23-28.
56. למשל רעיון ה"דמוקרטיה הסדרית-קונסוציונלית", רעיון ה"דמוקרטיה השתתפותית" ורעיון ה"דמוקרטיה דיונית". ראו למשל גלעד מלאך, הסדריות חדשה: אסטרטגיה של מדיניות ציבורית ביחס לחרדים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2013, עמ' 9-15; אפרת וקסמן ודנה בלאגדר, דגמים של שיתוף אזרחים, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2002; John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, 2000.
57. ראו שולחן ערוך, או"ח, סימן צג, סעיף ד. בעל משנה ברורה (שם, ס"ק ח) כתב שהלה אף פטור מ"תפילת תשלומין" ובשער הציון על אתר הפנה למחלוקת אחרונים בעניין זה. ראו גם שולחן ערוך, או"ח, סימן ע, סעיף ד; שם, סימן שו, סעיף ו, וכן סעיף יב בדברי הרמ"א לעניין פיקוח על עסקי רבים בשבת. ראו גם שם, סימן תקמד, סעיפים א-ב בדין צורכי רבים בחול המועד.
58. תשובות הר"ן, סימן פ; שו"ת הריב"ש, סימנים שפ-צ.
59. ראו לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, עמ' 109-110; יוסף יצחק ליפשיץ, התאוריה הפוליטית של המהר"ם מורטנבורד: קהילת קודש והתאגדות פוליטית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, 2006. ליפשיץ עומד על השניות במשנת מהר"ם שביסס את עיקר פסיקתו על תפיסת הקהילה כשותפים ומאידך גיסא שילב בה גם עקרון-על של הקהילה כ"אגודה אחת" שיש לה חשיבות תיאולוגית.
60. ראו למשל עמדת הרב הרצוג, אצל חיים בורגנסקי, "קהילה וממלכה: יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג

Career of the Concept of Republican Citizenship in Israel", *Citizenship Studies*, 24 (2020), pp. 786–803.

76. ראו על כך הלל וורמן, **אזרחות בין השורות: מבט ביקורתי על לימודי האזרחות בישראל**, תל-אביב: רסלינג, 2013; גייגר, "לימודי אזרחות בישראל: יצחק גייגר, "אזרחות: (לא) פשוט ללמוד", **השילוח**, 19 (2020), עמ' 69–93.

77. ראו למשל בג"ץ ע"א 8578/08 **אורני נ' משרד הפנים**, שדחה את הבקשה להירשם במרשם האוכלוסין כבעל זהות לאומית ישראלית, מכיוון שאזרחי ישראל אינם חשים חלק מזהות לאומית אחת.

78. ראו למשל עמדתו הביקורתית של יואב פלד, "זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל", **תאוריה וביקורת**, 3 (1993), עמ' 21–35, שעמד על האופי הרפובליקני של האזרחות בישראל, אך טען שהוא תקף בעבור היהודים בלבד ("אתנו-רפובליקניזם"), בעוד בעבור ערביי ישראל הוא מאפשר רק אזרחות ליברלית.

79. תמר הרמן ואחרים, **שותפים בערבון מוגבל: יחסי יהודים וערבים בישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2019. לפי המתואר שם, 65% מהציבור הערבי בישראל גאים בהיותם ישראלים, האחוז הגבוה ביותר מאז 2003. על ההזדהות של ערביי ישראל עם המדינה בממד הרגשי אף כאשר הוא עומד בסתירה לניסוחים האידיאולוגיים ראו אלכס יעקובסון, "חסם של האזרחים הערבים למדינה: זיכרון היסטורי, אידיאולוגיה, דימוי ומציאות", מאיר חטינה וישראל גרשוני (עורכים), **עבר מתעתע: מיתוס היסטוריה וזכרון בחברות אסלאמיות ובחברה הישראלית**, תל-אביב: רסלינג, 2021, עמ' 487–525.

80. ראו למשל דבריו של בנימין זאב הרצל בימונו: "צוואתי לעם היהודי: התקינו את מדינתכם באופן שהזר ירגיש טוב בתוכם" (עניין היהודים, כך ב, ירושלים: מוסד ביאליק, 1999, עמ' 131).

81. המאמר נכתב לפני מבצע שומר החומות במאי 2021, שבמהלכו אלפי ערבים נטלו חלק בפרעות אלימות במיוחד בערים המעורבות ובריכוזי אוכלוסייה ערביים בגליל ובנגב. אירועים אלה אינם שוללים את הקביעות העקרוניות בסעיף זה, אך הם מחייבים מחשבה נוספת לגבי ההיתכנות והדרך להוצאה אל הפועל של כיוונים רצויים אלה ביחס לכלל המגזר הערבי.

בהרחבה יוסף דוד, "חזון המשפט העברי: רקע, מגמות ושיאיות", רביצקי, **דת ומדינה**, עמ' 77–113; עמית רדיון, "המשפט העברי בין 'לאומי' ל'דתי': הדילמה של התנועה הדתית-לאומית", **מחקרי משפט**, כו (תש"ע), עמ' 91–178. לניתוח היבטים של הפסיקה הישראלית כהתפתחות או החייאה של המשפט העברי עצמו ראו אריה אדרעי, "לא פוסק אני?! מנחם אלון: שופט או פוסק הלכה", בתוך אדרעי ואחרים, **הלכה ומשפט: ספר הזיכרון למנחם אלון**, צפריים: נבו, 2018, עמ' 45–96.

70. ברוך שפינוזה, **מאמר תיאולוגי מדיני**, מלטיני: חיים וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, תשכ"ב, עמ' 186.

71. להרחבה בעניין זה ראו אברום תומר, "לא שבטים ולא יער: על חזון הנשיא ושרבר", **השילוח**, 3 (2017), עמ' 65–85.

72. מנחם מאוטנר, "משבר הרפובליקניות בישראל", **משפט ואדם – משפט ועסקים**, כך יד (2012), עמ' 559–594. הציטוט לקוח מעמ' 592. במאמר זה, וכן במאמר תגובה לאברום תומר ("טוב משותף לאזרחים היהודים והערבים", **השילוח**, 4 [2017], עמ' 31–33) מאוטנר הדגיש רפובליקניות וטוב משותף החורגים מן ההבדלים הלאומיים. אומנם, מאוחר יותר תיאר מאוטנר בפירוט את מכלול עמדתו ולפי על ישראל להישאר מדינת לאום של העם היהודי בכפוף לתנאים מסוימים. ראו בספרו **הליברליזם בישראל: תולדותיו בעיותיו עתידותיו**, אוניברסיטת תל-אביב: 2019, עמ' 419–438.

73. ביקורת מן הכיוון הלאומי על התעלמות ממודל הדמוקרטיה הרפובליקנית בלימודי האזרחות הובעה על ידי יצחק גייגר, "לימודי אזרחות בישראל: אינדוקטרינציה חדיכיונית", נייר עמדה מוגש על ידי המכון לאסטרטגיה ציונית, נובמבר 2009, עמ' 26. באותו מסמך הוא מציע הצעת תיקון לתוכניות הלימודים: "יש להביא בהן לידי ביטוי ברור את מגוון המרכיבים והזרמים הדמוקרטיים, כולל הרפובליקניים והקהילתיים" (שם, עמ' 57).

74. ורדה אשכנזי ואחרים, להיות אזרחים בישראל במדינה יהודית ודמוקרטית: ספר אזרחות לתלמידים בחטיבה העליונה בבית הספר הכללי והדתי, ירושלים: משרד החינוך, תשע"ז, עמ' 130–133.

75. Yiftah Elazar and Natan Milikowsky, "Ethnicizing the Republic: The Strange

לקראת תורת משפט שמרנית

אסכולת המשפט ההיסטורית, שנזנחה זה זמן, ממקמת את יסודות המשפט במסורת ובתרבות הלאומית: לא ב"חוק טבעי" אוניברסלי ולא בהשקפות השופטים. במציאות הישראלית היא פורייה במיוחד

מאז הקמתה בשנת 1953, הייתה הוועדה לבחירת שופטים מוקד מתח נפיץ שניקז אליו מחלוקות ומאבקים פוליטיים ואידיאולוגיים שונים; אך רק בשנים האחרונות, בעיקר בימי כהונתה של איילת שקד במשרד המשפטים, הציר המרכזי של מתחים אלה הפך להיות זה שבין אקטיביזם שיפוטי לגישה שמרנית למשפט. "אחד מיעדיי בתחילת כהונתי היה להעלות את קרנה של האלטרנטיבה השמרנית בישראל", הכריזה שקד עם סיום כהונתה, ואף הצביעה על מינוי שופטים ורשמים לבית המשפט כיישום עיקרי של יעד זה: "שבירת הקונספציה חייבת הייתה להתחיל במקום בו נולדה. בבית המשפט. במהלך הקדנציה הנוכחית בחרנו כשלוש מאות ושלושים שופטים ורשמים, מתוכם שישה לבית המשפט העליון. מערכת המשפט בישראל כיום מגוונת יותר, משקפת יותר ומאוזנת יותר. אני גאה לומר שיש היום מקום לדעה אחרת, והיא מתנוססת בגאון. שברנו את הקונספציה".¹

נדמה כי בשאלות משפטיות רבות, קל להגדיר ולהבין מה הופך שופט ל'שמרן', ואת רעהו ל'אקטיביסט': בעניינים הנוגעים לביקורת שיפוטית על חקיקה ראשית של הכנסת, להפעלת שיקול דעת בפרשנות הטקסט החוקתי והחוקי, ועוד. אך נראה כי הרובד העמוק יותר, העוסק בשאלות יסוד על אודות המשפט וטבעו, סובל מעמימות קשה, המזמינה את השאלה: מהם עקרונות היסוד של המחשבה המשפטית השמרנית?

במאמר המפתח של פרופ' מייקל מקונל משנת 1988 הוא ציין "ארבעה פנים",

מתנאל בראלי הוא עמית במכון ארגמן ומנחה את סמינר הרצל במכון; תלמיד בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית; ועורך כתב העת 'רליגיה: בית למחשבה דתית'.

כלשוננו, של המחשבה המשפטית השמרנית:

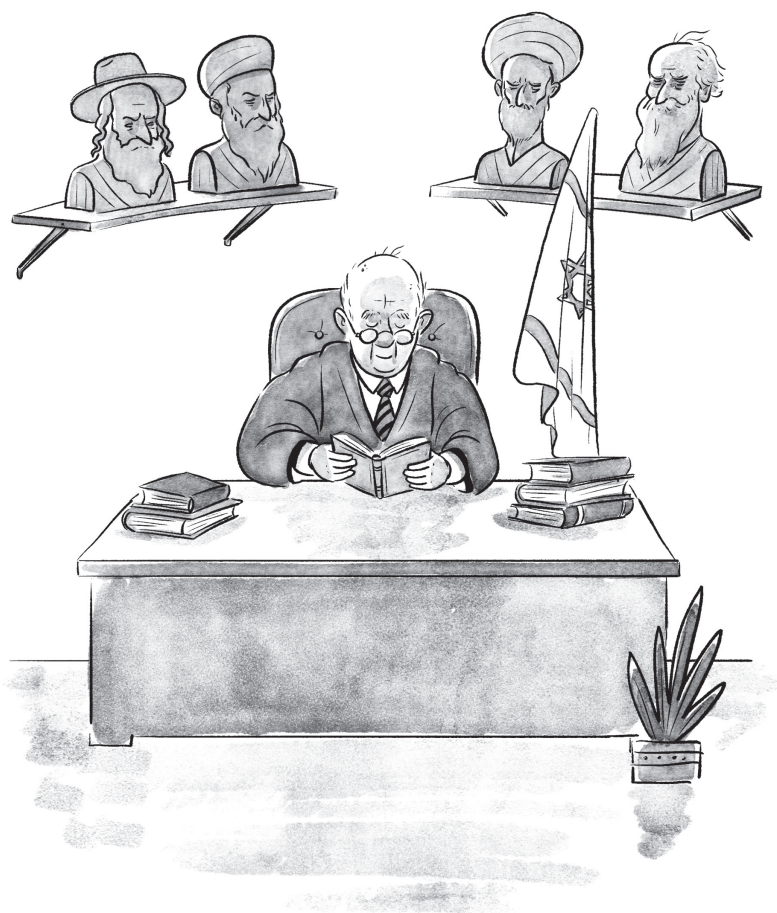
שמרנים משפטיים מסורתיים, אשר מתמקדים בריסון שיפוטי; ליברטריאנים, המחויבים לחירויות הפרט ועוינים את 'הממשלה הגדולה'; תנועת המשפט והכלכלה, אשר חותרת באופן בלתי נלאה ליעילות כלכלית; והשמרנים החברתיים, עם נאמנותם לקהילה ולערכים מוסריים מסורתיים – כל אחת מאסכולות ההגות הללו פיתחה מערכת מובחנת של עקרונות משפטיים. כל אחת מהן מהווה אתגר ואיום כלפי האורתודוקסיה הליברלית, השומרת על שליטתה; לכל אחת מערכת יחסים מתוחה עם בנות בריתה בימין. יחד, אותן אסכולות הגות שואפות למקד מחדש את השיח החוקתי בסוגיות האמיתיות של הדמוקרטיה, החירות ושלטון החוק, שהוזנחו לעיתים קרובות כל כך במהלך העשורים האחרונים תוך כדי המרוץ הקדחתני להשתמש בבתי המשפט על מנת לעקוף מערכת פוליטית שנתפסה כמתנגדת לשינוי חברתי.²

ריסון שיפוטי, חירויות הפרט, יעילות כלכלית ונאמנות לערכים מסורתיים – אלה הם אפוא הדגלים הרעיוניים המרכיבים את עולם המשפט השמרני, טען מקונל שכינה גם כשופט בבית המשפט העשירי לערעורים בארצות הברית.

נקל להבחין כי הורתו של ניתוח זה בעולם המשפט האמריקני, וכי הוא נערך בהתאמה לו. בבסיסו לא עומדת הגדרה אנליטית כזו או אחרת למושג של "שמרנות משפטית" (אם זו אפשרית בכלל). נקודת המוצא שלו סוציולוגית: הוא מנסה לאפיין את הזרמים והתנועות השונות החוסים יחד תחת כנפי המסמן "שמרנות" בתוך עולם המשפט האמריקני.

מאמרו של מקונל אינו מספק תשובה מספקת דיה לשאלה שהצבנו. לא רק בשל ההתמקדות בסוציולוגיה, אלא מסיבה נוספת. הערכים ותפיסות העולם שעומדים בבסיסה של השמרנות המשפטית – יהיו אלו ערכי חירות או יעילות, הפרדת רשויות או נאמנות קהילתית – שמקונל מדבר עליהם, אינם נוגעים לתשתית הפילוסופית של עולם המשפט ("תורת המשפט"), הדנה במהות המשפט ואופיו, כפי שיתבאר מיד.³ כל סטודנט שמתחיל את דרכו במסלול ההכשרה המשפטית מחויב ללמוד קורס יסוד ב"תורת המשפט", שבמסגרתו נשאלות שלוש שאלות קלאסיות: מה מקור המשפט? מה אופיו? מה מטרתו? כך לדוגמה, תורת המשפט תנסה לזהות מהיכן המשפט נובע, ומה מקנה לו את הלגיטימציה, התוקף או הסמכות שהוא טוען להן; להבחין את המשפט ממערכות נורמטיביות אחרות, כגון מוסר או נימוסים; ולברר מהן מטרותיה של מערכת המשפט – כחלק ממוסדות החברה, בכלל, וכחלק ממוסדות המדינה המודרנית (שלא לומר הדמוקרטיה הליברלית), בפרט.

באופן סכמטי ביותר אפשר להצביע על שתי אסכולות מרכזיות שהתחרו ביניהן על מתן מענה מיטבי לשאלות אלו, לאורך ההיסטוריה של המחשבה המשפטית במערב: האסכולה של משפט הטבע, והאסכולה הפוזיטיביסטית; שתיהן יוצגו בצורה



מפורטת יותר בהמשך. עם התפתחות המחשבה המשפטית במהלך המאה העשרים, ובהתאם למגמות פילוסופיות כבדות משקל, נוספו גם תורות משפט אחרות, כגון הריאליזם האמריקני, הגישות הביקורתיות למשפט, הפמיניזם המשפטי ועוד.⁴ חלק ניכר מתורות המשפט העכשוויות יונקות את התשתית הרעיונית שלהן מתפיסות פילוסופיות הנמצאות מחוץ לתחום המוגדר של המשפט, כגון מרקסיזם ומרקסיזם תרבותי, פמיניזם ופרגמטיזם – ומושפעות מפילוסופים גדולים כגון עמנואל קאנט או ז'אק דרידה.

כמאליה עולה השאלה: האם ניתן להצביע על "תורת משפט שמרנית"? האם יש כזאת בנמצא?

התשובה לשאלה זו איננה פשוטה כלל וכלל. מעבר להגדרה העמומה והחמקמקה מטבעה של ה'שמרנות',⁵ כפי שראינו כעת עולם המשפט השמרני עצמו (לכל הפחות בארה"ב) מכיל זרמים ותת-זרמים שונים, שחלוקים זה על זה – בין היתר – על התשובות לשאלות היסודיות שבהן עוסקת תורת המשפט. נוספת לכך העובדה שלא תמיד ניתן לגזור מתורת המשפט, העוסקת מטיבה ברבדים התשתיתיים של המשפט, הכרעות משפטיות ספציפיות בסוגיות מעשיות הבאות לפתחו של השופט. נכון יותר לראותה כחופפת מעל העשייה השיפוטית כולה, משקפת ומתווה מגמות וקווים כלליים לקברניטי המשפט.

ובכל זאת, דומני שניתן להצביע על עמדה יסודית שראוי לכוללה בבסיס המחשבה השמרנית העקרונית על המשפט. ישנה תורת משפט – תורת המשפט ההיסטורית – שהשפיעה רבות, מנקודת המבט של ההיסטוריה של הרעיונות, על המחשבה הפוליטית השמרנית; הדבר לא מפתיע במיוחד, לאור הקרבה היחסית של 'תורת המשפט' לשאלות קלאסיות בתחום הפילוסופיה הפוליטית כגון מקור הלגיטימציה של החוק, מדוע אנשים מצייתים לחוק, ומהו היחס בין החוק למוסר. ממילא, גם אם לא ניתן לנסח באופן דוגמטי "תורת משפט שמרנית" – ואין לי כוונה לעשות זאת במסגרת מאמר זה – הנה ניתן לזהות בתורת המשפט ההיסטורית תפיסה שמרנית בסיסית בנוגע למהות המשפט.

בעמודים הבאים אבקש לערוך לקורא היכרות ראשונית עם "תורת המשפט ההיסטורית" ולהצביע על קרבתה הרעיונית למסורת השמרנות הפוליטית. אומר כבר כעת: אני מאמין ששילוב תורת המשפט ההיסטורית חיוני כיום כדי לפתור את חוסר הנחת הנלווה לתורות המשפט הקיימות, ובייחוד לבעלי השקפה שמרנית, וכדי לשרטט אפשרות ביניים החומקת מהקשיים הנלווים להן.

האינטגרציה של הרולד ברמן

את ההתחקות אחר יסודותיה הרעיוניים וההיסטוריים של "תורת המשפט ההיסטורית" אבקש לערוך לאור הגותו של הרולד ברמן – משפטן אמריקני חשוב, אך נשכח – שהיה בין הבודדים שביקשו לשוורה באופן הרמוני בעולם המשפט של המחצית השנייה של המאה העשרים. את מסענו נחל אם כן בהיכרות עם דמותו והגותו של מלומד משפט דגול זה, שאינו מוכר כלל לקורא העברי, ובמקרים רבים גם לא למלומד העברי. בהמשך המאמר נראה כיצד אימוץ תורת המשפט ההיסטורית עשוי להעניק תשתית חשיבתית חדשה בכמה תחומים: יחס לקודיפיקציה, שילוב המשפט העברי בחוק ובמשפט בישראל, היחס למשפט האוניברסלי ותפקידו התרבותי של המשפט.

הרולד ברמן נולד בשנת 1918, למשפחה יהודית בקונטיקט שבארצות הברית, אך בהיותו בן 21 עבר חוויה מסעירה ששינתה את חייו ואת אמונתו הדתית. הוא שהה בגרמניה בשנת 1939, כששמע ברדיו על פלישת צבא גרמניה לפולין. בשל יהדותו חשש לחייו, ונמלט לצרפת. בשעת לילה מאוחרת, בקרון הרכבת הריק, הוא חווה התגלות מרעישת:

חשבתי שפלישתו של היטלר לפולין תוביל לחורבן גמור של הציוויליזציה האנושית. הרגשתי כפי שהיה אדם מרגיש כיום לו נכנסו כל המעצמות הגדולות למלחמה גרעינית בהיקף מלא. הייתי מבועת ומיואש לחלוטין. שם, לבדי ברכבת, נגלה אליי ישו הנוצרי בחזון. פניו דמו לאחד מאותם איקונות רוסיים שעתיד הייתי לראות: מצולקות לעומקן וטרגיות; לא מתייסר, אך נושא את חותמו של סבל שהיה מנת חלקו. הבנת פתאום שאינני זכאי לייאוש כזה; שלא אני הוא הנושא את מעמס הגורל האנושי כי אם אחר, אלוהים עצמו, וכי מוטב לי להאמין בו אף כי ההיסטוריה האנושית באה אל קיצה.⁶

כשהגיעה הרכבת לפריז בבוקרו של אותו יום, ממשיך ברמן ומתאר, "הלכתי ישירות לקתדרלת נוטרדאם, והתפללתי תפילה אישית לאלוהים – לראשונה בחיי".

"היפוך הלב" שחווה ברמן גרם לו לנתק ממשפחתו היהודית, שלא ראתה בעין יפה את התנצרותו. אולם ברמן עצמו מעולם לא התכחש לשורשיו היהודיים, ואף היה גאה במסורת היהודית שאליה השתייך. "אלוהים יצר אותי כשורש וכענף גם יחד",⁷ הוא התבטא בקשר לכך – ברומוזו לתפיסה הנוצרית בדבר ייחוסה של הנצרות לשורשיה היהודיים. ברם, אמונתו הנוצרית העמוקה פגעה לא רק במערכת היחסים המשפחתית שלו; הפומבי שנתן להשקפתו הדתית צרם גם לחלק מעמיתיו במערכת האקדמית, ובאחרית ימיו הוא אף ביטא את אכזבתו מההתעלמות הגמורה, כמעט, שבה התקבל ספרו על "יחסי החוק והדת" בקרב מלומדי בית הספר למשפטים בהרווארד.⁸

לאחר לימודי היסטוריה ומשפטים באוניברסיטת ייל, החל ברמן ללמד (בגיל 29) בבית הספר למשפטים של אוניברסיטת סטנפורד, ובשנה שלאחר מכן עבר

ללמד באוניברסיטת הרווארד – שם לימד במשך 35 שנה. את השנים האחרונות של הקריירה האקדמית שלו בילה באוניברסיטת אמורי, שם היה חוקר מרכזי ובולט במרכז לחקר הדת והמשפט – ונטל חלק פעיל בעיצוב השדה המחקרי הזה. ראשית פרסומו כמלומד משפט באה לו בגין עבודתו בנושא מערכת החוק והמשפט הסובייטית. השנים הראשונות שלאחר מלחמת העולם השנייה עיצבו את מערכת היחסים המתוחה שבין ארה"ב לברית המועצות, וברמן מצא עצמו מוטרד מהעוינות הגוברת בין המדינות. מונע מהרצון לקדם פיוס ושלוש בין המעצמות, הוא נטל על עצמו משימה מחקרית רחבת-היקף: ללמוד וללמד, ככל הניתן, על מערכת המשפט הסובייטית.

בשנים אלו פרסם ברמן את ספרו המפורסם **המשפט בברית המועצות**,⁹ שהפך למקור הידע המרכזי בארצות הברית בנוגע לחוק הסובייטי. גם בשנים המתוחות ביותר בין ארה"ב לרוסיה היה ברמן נוסע לברית המועצות למטרות מחקריות – ובשנת 1961 הוא אף נטל את אשתו וארבעת ילדיהם ועבר לגור במרכז מוסקבה – סמוך מאוד לכיכר האדומה. ברמן, שהוזמן על ידי האקדמיה הסובייטית למדעים, החל להרצות באוניברסיטת מוסקבה על החוקה האמריקנית – אך החליט להפסיק את הקורס לאחר שהתברר לו שקציני משטרה רוסים תשאלו את הסטודנטים על הנעשה בשיעורים.

שלושת העשורים האחרונים של הקריירה המשפטית שלו התאפיינו בשינוי חד של שדה העיסוק המחקרי שלו. ברמן נטש את המחקר וההוראה על החוק הסובייטי, ועבר בהדרגה ללמד ולכתוב על נושאים תיאורטיים יותר של פילוסופיית המשפט,¹⁰ ההיסטוריה של המשפט¹¹ ומערכת היחסים שבין הדת למשפט.¹² עמיתיו ציינו בהערכה את התמדתו הרבה; גם בשנותיו האחרונות, כשהתקרב לגיל 90, ידוע היה לכל דורש שניתן למוצאו תמיד ספון במשרדו, שישה ימים וחצי בשבוע. רק בחציו הראשון של יום ראשון לא נמצא שם, שכן התפלל בכנסייה קטנה וצנועה לחסרי בית. ספרי הקודש – הן הברית הישנה, הן החדשה – היו תדיר תחת ידו, והוא קרא בהם בקביעות. את הברית הישנה היה קורא בעברית שידע מילדותו, ורעיו מספרים שהיה יכול לבלות שבוע שלם בדיון פרשני מתמשך על פסקה אחת ויחידה – כמו זו הפותחת את סיפור הבריאה.

סקירה קצרה זו של חייו של ברמן, והצירים המרכיבים אותה – בין יהדות לנצרות, בין מזרח למערב, בין דת למשפט, ובין היסטוריה לפילוסופיה של המשפט – עשויים כבר לרמוז על אופי ההצעה המעניינת של ברמן לתורת משפט אינטגרטיבית; כזו המורכבת מיסודות פוזיטיביסטיים, נטורליסטיים והיסטוריים. כדי להבין היטב את הבשורה המקופלת בדבריו, טוב שנקדים כמה מילים על האסכולות המרכזיות בתורת המשפט, שאיתן מתכתב ברמן – ושאותן הוא אף רוצה לאחד תחת קורת גג תיאורטית אחת.

מלמעלה למטה: משפט הטבע והפוזיטיביזם

התיאוריה של **משפט הטבע** – עם כל ההבדלים בין ההוגים השונים שלה – מבוססת למעשה על שתי טענות שונות; האחת בנוגע למוסר, והשנייה בנוגע למשפט. ההוגים המרכזיים שרגילים לזהות כמשתייכים למסורת הזו הם אריסטו – בעת העתיקה; תומס אקווינס – בימי הביניים; ג'ון לוק – בעת החדשה; וג'ון פִּיֵּנס – בהגות המודרנית בת זמננו.

הטענה הראשונה, הלקוחה מתחום המוסר, היא שישנם עקרונות מוסר אוניברסליים, המחייבים את כל בני האדם, בכל החברות האנושיות, ובכל הזמנים. יש שטענו שהתוקף של העקרונות הללו נעוץ ב**טבע**; יש שראו אותו כנובע מ**מאלוהים**; ויש שזיהו את מקורו ב**תבונה**. בין כך ובין כך, הנקודה החורזת את העמדות הללו היא שתוקף העקרונות המוסריים אינו נעוץ בהסכמה אנושית או בהחלטה פוליטית, אלא נובע מעוּגוֹן אוניברסלי כלשהו.

הטענה השנייה, הנוגעת לקשר שבין המוסר למשפט, היא שנורמה משפטית הנקבעת בחברה מסוימת איננה תקפה אם היא מנוגדת לעקרונות המוסר הללו. במילים אחרות, החוק כפוף לעקרונות המוסר האוניברסליים, וחוק הסותר עקרונות אלו אינו חוק תקף. הוא רשום אומנם בספר החוקים, אך אין לו שום תוקף מחייב: האזרח לא מחויב לקיימו, והשופט לא צריך לאוכפו.¹³

הפוזיטיביזם המשפטי, לעומת זאת, חולק ישירות על תפיסת משפט הטבע – וסבור שהחוק לא כפוף למוסר, ומקור התוקף שלו אינו עקרונות מוסר מוחלטים. פילוסופים כגון ג'רמי בנתם וג'ון אוסטין (במאה ה-19) והנס קלזן והל"א הארט (במאה ה-20) הסכימו, מעל כל המחלוקות ביניהם, שהתוקף המשפטי של החוק לא קשור לתוכנו אלא נובע מעובדות חברתיות מסוימות שאותן מזהה הפילוסוף של המשפט: בין אם אלו הציות לפקודת הריבון (אצל אוסטין), הנורמה הבסיסית (של קלזן), או מערכת הכללים החברתיים הראשוניים והמשניים (אצל הארט). לא חשובה לענייננו ההבנה המעמיקה של כל אחת מהתיאוריות, אלא הטענה העקרונית – המשפט הוא תופעה חברתית שאיננה כפופה לעקרונות מוסריים חוץ-משפטיים, והתוקף שלה טמון בהיגיון הפנימי שלה ובעובדות חברתיות קונקרטיות, הניתנות לזיהוי, שמובילות את האזרחים לציית לה. תפיסה זו מעצימה את כוחו של הריבון, או של המחוקק (בדמוקרטיות המודרניות). שכן בעיניה תוקף הנורמות המשפטיות שהוא יקבע אינו מוגבל לכאורה על ידי עקרונות מוסריים מחוץ לפוליטיקה.¹⁴

זוהי החלוקה היסודית והבסיסית ביותר ב'תורת המשפט', שאותה לומד כל משפטן מתחיל בשיעורים הראשונים של הקורס ב'תורת המשפט'. ברם, רבים מהנפגשים לראשונה עם שתי דרכי חשיבה שונות אלו מתקשים למצוא בהן את מבוקשם. תורת משפט הטבע דורשת מחויבות למטען מטאפיזי עמוק, הכולל הנחות יסוד כבדות

משקל על הטבע, המוסר והאדם (ובחלק מהגרסאות שלה – על האל ויחסו לעולם); הנחות יסוד שקשה כיום – גם אם לא בלתי אפשרי – להגן עליהן מבחינה פילוסופית. אך גם העמדה הפוזיטיביסטית – המעמידה את החוק והמשפט על עובדות חברתיות מסוימות – יוצרת תחושה של חוסר נוחות. בקרב רבים שוכנת אינטואיציה בסיסית, המבקשת מהחוק לשקף ולבטא ערכי צדק ומוסר החורגים מקנה המידה המוגבל של הריבון; ישנה שאיפה רווחת שהחוק יישען על מקורות נורמטיביים עמוקים ורחבים יותר מאשר תוקף מעשי המחוקק.

אל תוך המצר הזה נכנסת תורת המשפט ההיסטורית – שאותה מתאר ברמן בהרחבה. זו מציעה את ההיסטוריה של העם והאומה בתור מקור נורמטיבי למשפט – את ערכי המסורת והתרבות הצרובים בה; את התובנות ארוכות השנים שהתחדדו במסגרתה; ואת האינטואיציות העמוקות הטמונות בה בנוגע לטוב ולרע, לצודק ולנכון, ליפה ולחשוב. יתרונותיה של תורת משפט זו יתבררו רק לאחר שניכנס אליה מעט יותר לעומק; אך כבר כעת ניתן להצביע על כך שהיא חומקת משני האתגרים המשחריים לפתחן של שתי תורות המשפט שסקרנו קודם בקצרה. להבדיל ממשפט הטבע, ההנחות המטפיזיות והפילוסופיות של תורת המשפט ההיסטורית צנועות למדי; ולהבדיל מהפוזיטיביזם המשפטי, תורת המשפט ההיסטורית נסמכת על עומקים תרבותיים ומוסריים יותר מאשר ה'כאן ועכשיו' הריבוני.

ממנהג למשפט: סביני והאסכולה ההיסטורית

בשנת 1814, לאחר שהובס נפוליאון ב"קרב העמים", נתגלעה מחלוקת בין משפטנים גרמנים בשאלה כיצד יש כעת לעצב את המשפט הגרמני. משפטן ושמו תיבו (Thibaut) הציע לחוקק קודקס משפטי אזרחי אחד ומקיף לאומה הגרמנית כולה (שעוד לא הייתה מאוחדת תחת שלטון פוליטי מאוחד), בהשראת הקודקס האזרחי הצרפתי. אך משפטן גרמני אחר, פרידריך קרל פון-סביני (Friedrich Carl von Savigny), התנגד נחרצות למהלך המוצע. לדברי הרולד ברמן,

הטענה של סאוויני לא הייתה שאימוץ קודקס אזרחי הוא רעיון גרוע מצד עצמו, אלא שגרמניה לא הייתה מוכנה לקודקס כזה; שלגרמניה באותו זמן לא הייתה אפילו השפה המשפטית המתאימה לפרויקט כזה; ובנוסף, שההצעה לבצע קודיפיקציה של החוק האזרחי הגרמני באותה עת שיקפה תפיסה בסיסית מוטעית של טבע המשפט.¹⁵

ניסיון הקודיפיקציה מבית מדרשו של תיבו משקף תפיסה רציונליסטית של המשפט, הרואה אותו בעיקר כפרי יצירה חקיקתית, אחיד, מובנה ומסודר. אלא שהמשפט, כתב סביני בתשובתו לתיבו, "מתפתח ראשית על פי המנהג והאמונה של האנשים, ולאחר מכן באמצעות מדעי המשפט – בכל מקום, על כן, על ידי כוחות פנימיים הפועלים בשקט, ולא על ידי רצונו השרירותי של המחוקק". ברמן מסביר כי לטענתו של סביני,

המשפט, כמו השפה, "הוא חלק בלתי נפרד מהתודעה המשותפת של העם, הקשור אורגנית לרעיונות והנורמות המשתקפות במסורות המתפתחות, כולל המסורת המשפטית".¹⁶

את הוויכוח הקונקרטי שבין סביני לתיבו יש לראות כמובן על רקע ההקשרים ההיסטוריים והפוליטיים הרחבים יותר של התקופה. כשכבש נפוליאון את פרוסיה בראשית המאה ה-19, הוא הנהיג ברוב ממלכות גרמניה – כמו בשאר מדינות אירופה – חוקים חדשים שנקלחו היישר מהחקיקה הצרפתית שלאחר המהפכה. תיאוריית המשפט של סביני כוונה ישירות נגד התפיסה הצרפתית של המשפט והחוק – שפרחה לאחר המהפכה, והתפשטה במהירות ברחבי אירופה עם כיבושי נפוליאון. תפיסה זו ראתה את המחוקק כמקור הלגיטימציה היחיד של החוק, ואת מעשה החקיקה – ככזה שנועד ליצור סדר משפטי תבוני ויעיל ולשמור על זכויות האדם והאזרח.

עמדתו של סביני הייתה אחרת. בניגוד למגמות הללו, הוא סבר שהחוק מגיע 'מלמטה', מהעם: החוק הוא חלק מרכזי מהתודעה המשותפת של העם, ומשקף את תפיסותיו התרבותיות והערכיות העמוקות. הוא לא קיבל את המסורת המשפטית של החוק הטבעי, שנשמכה על תבונה מופשטת ככלי ההכרה והשיפוט לחקיקת החוקים; בשונה ממנה, תיאור סביני את תהליך התפתחות החוק כצומח מלמטה למעלה, בתהליך אורגני ולא-מודע של התגבשות מנהגים לכדי ניסוח של כללים ועקרונות משפטיים. את החוק יש 'לחלץ' מהנהגים והמסורות הקיימות – ולא 'לחוקק'. ממילא, המשפט הוא תוצר של התפתחות היסטורית, וככזה הוא עומד גם מעבר לשליטתו הישירה של הריבון – יהא זה שליט מונרכי או נציגים רפובליקניים של העם.¹⁷

המשפט כרוך באופן אינהרנטי במנהג; ומשמעות הדבר היא שהוא נמצא במערכת יחסים אורגנית עם החיים הממשיים של בני האדם. המשפט הוא חלק בלתי נפרד מהקיום האנושי – לא רק כמובן הפשוט שלא ניתן לקיים חברה בלעדיו, אלא כמובן עמוק יותר: הוא צומח באופן ישיר מחייהם של בני האדם, מהמסורת המנחה אותם, וממנהגיה התשתיתיים ביותר. בהקשר הזה ראה סביני את האומה כבעלת אופי מטפיזי קבוע, ואת המשפט כנובע מ"האופי הפנימי ביותר של האומה", בלשונו; או בניסוח אחר, שהתפרסם כמוזהה ביותר עם עמדתו של סביני – מ"רוח האומה" (volksgeist, בגרמנית).¹⁸ ממילא, ריבונות המחוקק לעצב את החוק כרצונו איננה מלאה; היא מוגבלת על ידי המסורות ההיסטוריות והתרבותיות של האומה, וכל שינוי צריך להתרחש במסגרתן – מתוך כבוד וכרייט און רגישה ומתמדת למסרים העמוקים הטמונים בהן. תובנה נוספת העולה מאופי זה של המשפט היא שלא הרי משפטו של עם אחד כהרי משפטו של עם אחר; כשם ששפתן של האומות שונה זו מזו, כך יהיה שונה בהן המשפטן – טען סביני בהשראת הרדר.¹⁹

גם הבנת מקומם ותפקידם של המשפטנים במכלול מערכת המשפט משתנה על פי תפיסה זו: אין לראות אותם כ"מנסחי החוק", משל היו יוצרי החוק 'יש מאין'. תחת זאת, בראש ובראשונה משימתם היא לזקק, מתוך המורשת ההיסטורית והתרבותית של העם, את תוכן המשפט – ולסדרו במערכת חוקים ועקרונות מסודרים וברורים. החקיקה הפוזיטיבית – ניסוח החוקים באופן פורמלי, על ידי הריבון – היא אליבא דסביני השלב האחרון, והכי פחות חשוב, בתהליך כינון החוק. אומנם, מודה סביני, במשך הזמן החוק הולך ומאבד מפשטותו המקורית – הוא הולך נעשה יותר ויותר פורמלי, מופשט וטכני; וממילא, היכולות הדרושות כדי להכירו וליישמו דורשות מקצועיות משפטית במידה גוברת והולכת. מה שהתחיל כביטוי 'אותנטי' לרוחו של העם, הולך ומתקבע בהיכלות השן של מלומדי המשפט – וסביני מכיר בהתפתחות הטבעית הזאת.

עם זאת, לעולם אין לראות את המשפט כאוסף עקרונות ועמדות אידיאליות הנקבעים על ידי המחוקק; על המשפטנים מוטלים הכורח והחובה לשמור על אופיו המיוחד כביטוי ייחודי של מנהגיה ההיסטוריים של החברה, וכמימושה של תרבות פרוטקולרית בעלת מאפיינים היסטוריים וממשיים. אופי זה משליך גם על המחקר המשפטי, שצריך להיות מדעי-היסטורי במהותו: עליו לזהות את המאפיינים של המסורת המשפטית הקיימת, לנסחם, ולארגנם באופן קוהרנטי במארג הסדר המשפטי.

ואכן, סביני התגבשה קבוצה של מלומדים ומשפטנים ("האסכולה ההיסטורית של המשפט"), שהזדהו עם רעיונותיו, ואף הצליחו במטרתם המיידית – דחיית ההצעה לקודיפיקציה של החוק האזרחי הגרמני.

העם חכם: מקורות אנגליים, מקזק עד גרין

לרוב נהוג במחקר לפרש את עליית האסכולה ההיסטורית על רקע האקלים האינטלקטואלי הגרמני בן התקופה – שמתאפיין בין היתר בכניסת הממד ההיסטורי אל מגוון רחב של תחומים במדעי הרוח. כחלק מתופעה כללית זו, כך נטען, אימצו גם מלומדי המשפט את ההיסטוריה ככלי מרכזי להבנת המשפט וצורת התפתחותו.²⁰

ברמן סבר אחרת. במאמר רחב יריעה, שכותרתו "המקורות של תורת המשפט ההיסטורית: קוק, סלדן, הייל",²¹ הוא טען שמקורותיה הרעיוניים של תורת המשפט ההיסטורית נעוצים רחוק הרבה יותר, במרחב גיאוגרפי ורעיוני שונה מאוד – הלא הוא הממלכה האנגלית של המאות ה-16–17. משפטנים אנגלים מובילים יצרו כבר אז פילוסופיה חדשה של המשפט, תיאר זאת ברמן; תיאוריה שהשפיעה על המסורת המשפטית המערבית כולה. המשפטנים האנגלים הם שטענו לראשונה שהמקור הראשוני של המשפט נעוץ בהיסטוריה שלו, וששורשיו נטועים במנהג ובמסורת

של הקהילה. ודוק: אופיו ההיסטורי של המשפט לפי תפיסה זו איננו רק עובדה היסטורית, שעניינה תיאור ההתפתחות של החוק והמשפט; הוא משמש גם כמקור נורמטיבי לתוקף החוק וללגיטימציה שלו, ובכך כצידוק לחובת הציות של האזרחים לחוק; והוא מגדיר כיצד הרשויות המשפטיות והפוליטיות נדרשות להבין את החוק, לפרש אותו ולשנותו בהתאם לתקופה ולשינויי הזמן.²²

שלושה אישים מעמיד ברמן כמייסדיה המרכזיים של 'תורת המשפט ההיסטורית': אדוארד קוק (Coke, 1552-1634), ג'ון סלדן (Selden, 1584-1654), ומתיו הייל (Hale, 1609-1676). כאמור: שלושתם משפטנים, שלושתם אנגלים. קוק – חבר פרלמנט ושופט עליון, שספריו על המשפט המקובל באנגליה היו לנכס צאן ברזל של המשפט האנגלי; סלדן – מלומד דגול, שתחומי הדעת שעסק בהם וכתב עליהם רחבים מני ים: החל בהיסטוריה, משפט ותיאולוגיה, וכלה בתנ"ך, תלמוד ורמב"ם (שאותם קרא בשפת המקור שידע על בוריה, עברית!); והייל – הצעיר שבהם, שנשא בתפקידי שיפוט רמים במהלך אחת התקופות הסוערות ביותר בהיסטוריה הפוליטית באנגליה, הלא היא המאה ה-17.

ברמן מודע לכך שלהבדיל מאסכולת המשפט ההיסטורית הגרמנית בת המאה ה-19, שהגדירה כך את עצמה, שלושת המשפטנים האנגלים היו מופתעים לו שמעו שהם משתייכים לאסכולה משפטית מוגדרת בשם זה. נוסף על כך: קוק בעצמו לא היה הוגה או פילוסוף, וכתיבתו – שעסקה במשפט האנגלי – משפטית במובהק; סלדן, שהשכלתו הכללית והפילוסופית הייתה רחבה בהרבה משל קוק, היה זה שפיתח את הרעיון הגולמי והניח את היסודות לראייתו כתיאוריה משפטית כללית; ורק הייל היה הראשון שניסח את הדברים בצורה שיטתית ומפורשת יותר – לאור התובנות שינק מקוק ומסלדן.²³ שיוכם לאסכולה ההיסטורית הוא אפוא מעשה היסטורי-פרשני שברמן עושה במיומנות – ובכך הוא משרטט את הזיקות המסועפות שבין שלושת ההוגים הללו, ואת ההשפעה הדרמטית שהייתה להם על התפתחות התפיסה העצמית של המשפט המקובל באנגליה במאות ה-16–17. "המשפט המקובל" הוא השם של שיטת המשפט האנגלית, שהשפיעה על שיטות משפט רבות בארצות שונות, בעיקר כאלה שהשתייכו לחבר העמים הבריטי או שנשלטו על ידי האימפריה הבריטית. אחד המאפיינים של המשפט המקובל הוא המרכזיות של עיקרון התקדים המחייב – שיוצר מחויבות עמוקה בקרב השופטים לפסיקות העבר, ומעניק להן מעמד מחייב כמעט כמו של חוק. עיקרון זה קשור בטבורו לצורת ההתפתחות ההדרגתית של המשפט המקובל, שהחל כאיסוף ואיחוד של מנהגים ופסיקות מקומיות מרחבי האי האנגלי.

את נקודת ההשקפה שבין המשפטנים האנגלים המוקדמים לאלו הגרמנים, בני המאה ה-19, מוצא ברמן אצל 'אבי השמרנות המודרנית', אדמונד ברק. כמו חוקרים אחרים שעמדו על התרומה של משפטני המשפט המקובל לניסוח התפיסה השמרנית של ברק, גם ברמן טען שברק "תרגם את התובנות של הייל בתורת המשפט לפילוסופיה

פוליטית, המאופיינת לעיתים כ"שמרנות"²⁴. את הרעיון שלמד מהייל, ולפיו המשפט הוא גילומה של מסורת היסטורית עשירה, ניסח ברק לכדי עיקרון פוליטי ותרבותי מרכזי – כפי שניתן לראות באחד מנאומיו בבית הנבחרים:

חוקתנו היא חוקה תיאורית... שסמכותה טמונה בכך שהתקיימה זמן רב ללא תודעה מתכננת. ... היא מעדיפה הסדרים שלטוניים קיימים על פני כל מיזם שטרם נוסה... כי אומה איננה רעיון המתקיים בהיקף מקומי ועל יסוד צירוף רגעי של פרטים, אלא היא רעיון של המשכיות המתפשטת על פני הזמן, על פני המרחב ועל פני ההמונים. ואין זו הכרעה של יום אחד או של קבוצת אנשים, של רגעי המולה וסער; זוהי בחירה מחושבת של עידינים ודורות; זו חוקה שנוצרה בידי דבר טוב ריבוא ריבואיים מבחירה: היא פרייה של נסיבות, הזדמנויות, מצבי רוח, נטיות לב ואורחות מוסריים, אורחיים וחברתיים של העם, הנחשפים במלואם רק בטווח זמן ארוך... היחיד שוטה הוא; ההמון, ברגע נתון, שוטה, שכן הוא מתנהג ללא שיקול דעת; אבל העם חכם, וכאשר ניתן לו הזמן הוא, כעם, פועל כמעט תמיד באופן נכון.²⁵

במקום אחר, בספר "מחשבות על המהפכה בצרפת", מוצא ברק במשפטים הדגולים קוק ("האורים והתומים של משפטנו") ובלקסטון אותה "נטייה אדירה לימי קדם", תוך מתיחת ביקורת מרומזת על מידת הדיוק ההיסטורי שלהם:

הרפורמציה הנושנה ביותר היא אצלנו זו של ה"מגנה כרטה". ודאי תמצא שסר אדוארד קוק, האורים והתומים של משפטנו, ובעצם כל הגדולים שלאחריו, עד בלקסטון, שוקדים להוכיח את ייחוסן של חירויותינו. משתדלים הם להוכיח שהמגילה העתיקה, המגנה כרטה של המלך ג'ון, קשורה הייתה לעוד מגילה מפורשת מאת הנרי ה-1 וכי שתיהן כאחת לא היו אלא אישור מחודש לחוק הממלכה הקיים והעתיק עוד יותר. לאמתו של דבר נראה, כי אולי לא תמיד הדין עם המחברים האלה; אבל אם טועים חכמי הדין בכמה פרטים, הרי הדבר מוכיח ביתר שאת את צדקתי, שכן זו הראיה לנטייה האדירה לימי קדם, שמאז ומתמיד הטביעה את חותמה בכל חכמי הדין והמחוקקים שלנו ובכל האנשים שעליהם רוצים הם להשפיע, ובמדיניות החקיקה של הממלכה הזאת הרואה בזכויות ובזיכיונות המקודשים ביותר אשר להם נחלת הורשה.²⁶

תפיסת המשפט ההיסטורית – על השלכותיה הפוליטיות – אומצה אפוא בהתלהבות על ידי ברק, ושימשה חלק ממאבקו במגמות הרעיוניות ששררו בצרפת והחלו להשפיע גם באנגליה: הרציונליזם הצרפתי, המהפכנות הפוליטית, ותפיסות שתלו את מקור החוק הבלעדי במחוקק ובהיגיון ייצוגי-דמוקרטי צרוף.

עמדתו של ברק, שהגנה על ההיבטים ההיסטוריים של המשפט והפוליטיקה, הייתה בהמשך ל"בסיס למה שהפך להיות במאה ה-18 'האסכולה ההיסטורית בפילוסופיה של המשפט'"; כך ברמן.²⁷ סביני הגרמני לא ציטט את ברק באופן מפורש, אך הוא הושפע בבירור מהפילוסופיה הפוליטית שלו – שהדיה נשמעו היטב בגרמניה באותה תקופה.²⁸ כמו ברק, גם מאבקו של סביני בהצעת הקודיפיקציה של החוק האזרחי

נבעה מהתנגדותו למה שהוא זיהה, ובצדק, כמקור הרעיוני שלה – הרציונליזם הצרפתי. אל מול המגמות הללו הוא הדגיש את השותפות המסורתית של העם בתהליכי חקיקה ושפיטה, וביקר את הניסיון המלאכותי להעמיד תחתיה, באבחה אחת, קודקס אזרחי – סדור, תבונה ומתוכנן היטב.

ברמן מתאר אפוא שלשלת רעיונית אחת שחוליותיה שלובות זו בזו לאורך שלוש מאות שונות: מתחילה עם אדוארד קוק האנגלי בן המאה ה-17, עוברת דרך אדמונד ברק במאה ה-18, ומגיעה עד לסביני הגרמני באמצע המאה ה-19. ראוי להעיר שעל אף הדמיון בין הגותו של ברק לזו של סביני, נדמה שבעוד שברק כנציג המסורת האנגלית, מתייחס להיסטוריה הממשית של האומה האנגלית (הכוללת מנהגים ופסיקות, חוקים ותקנות, מוסדות וערכים) כמקור המשפט – הרי שאצל סביני וממשיכיו מקור המשפט ("רוח העם") מצטייר בגוון מטפיזי יותר, שלא לומר מיסטי; מעין ישות רוחנית קבועה ומוגדרת שממנה נובעת ההיסטוריה הממשית של האומה. גם מנקודת המבט ההיסטורית ניתן לבקר את התיאור שמציע ברמן, ואף יש מחוקרי ברק שעשו זאת.²⁹ ובכל זאת, כדאי להתעכב מעט על השלכה תיאורטית חשובה העולה מהדברים.

במקורה, תורת המשפט ההיסטורית – מדגיש ברמן שוב ושוב – לא נתפסה כמנוגדת לתפיסות משפט פוזיטיביסטיות או נטורליסטיות; ההפך הוא הנכון. לטענתו,

שאלת הקדימות בין שלוש התיאוריות הללו [הפוזיטיביזם, משפט הטבע, וההיסטורית] לא הייתה קריטית... שכן באירופה הנוצרית של טרום עידן הנאורות הייתה הנחה די אוניברסלית, ולפיה אלוהי השילוש הקדוש הוא המקור האולטימטיבי של הסדר, הצדק, והייעוד האנושי גם יחד.³⁰

הוגים נוצרים שונים, כגון תומס אקווינס, הוגו גרוטיוס וויליאם בלקסטון – שעל אף ההבדלים ביניהם, נתפסים לרוב כאוחזים בעמדה של משפט הטבע – החזיקו בתורת משפט עשירה יותר, שכללה גם מוטיבים פוזיטיביסטיים והיסטוריים כבדי משקל, ולא ראו סתירה בין הדברים. כך למשל, לצד אמונתם בכך שאלוהים נטע מצפון ודעת בשכלם ובליבם של בני האדם, המנחה אותם כיצד לנהוג באופן מוסרי – הם גם הכירו בכך שאלוהים העניק לשליטים הארציים את הכוח לחוקק חוקים בעלי לגיטימציה פוליטית (כגון קביעת פרטי החוק המוסרי, אכיפתו והסדרים שונים המבטיחים אותו; או בעניינים שאינם נוגעים למוסר) ותפסו את ההיסטוריה וההתפתחות של המשפט כפרי השגחה אלוהית, המכוונת את החוק והנהוג המשפטי אל ייעודו המוסרי.³¹

אמונתם הדתית באלוהים היא שאפשרה להם לנעוץ בו את שלושת הממדים של החיים האנושיים הבאים לידי ביטוי במשפט: הפוליטי, המוסרי, וההיסטורי. האל הוא מקור המוסר, הסמכות הפוליטית ומחולל ההיסטוריה; שלושה מישורים שאת "עקבותיהם" מצא אוגוסטינוס בכשרי הנפש האנושית: הרצון, הדעת והזיכרון.³²

ממילא, שלושת המישורים הללו נתפסו כחלקים משלימים של תפיסת המשפט, ולא כאסכולות מתחרות. דוגמה לעמדה הזו ניתן לראות אצל ג'ון סלדן, כשהוא ניגש לתאר את הזיקה שבין החוק הטבעי, האוניברסלי באופיו – לבין המסורות המשפטיות, ההיסטוריות והפרטיקולריות, של כל אומה ואומה:

מערכות החוקים כולן עתיקות במקורן. כולן צומחות מן הטבע. ... והיות שהטבע זהה אצל כל האומות, ראשיתם של כל החוקים היא בהכרח זהה. ... התחלות אלו של החוקים ... נותרו תמיד כבראשונה, מלבד אותן תוספות ופרשנויות בתקופות מאוחרות יותר, שהגדילום ובמידת מה גם שינו אותם, ובכך יצרו מפרטים של החוק הטבעי – שהם הם המשפט האזרחי של כל אומה ואומה.

בצדק אומרים על חוק הטבע שאינו ניתן לשינוי – אך באותה מידה של צדק, הוא ניתן להגבלה; וחוק הטבע המוגבל הוא זה המשמש בכל מדינה ומדינה. כך הוא לגבי חוקי הבריטים, או האנגליים, וכך בכל מקום. אבל ריבוי דעותיהם של המפרשים הנובע מחולשת התבונה האנושית, ונסיבות נוחותן השונות של המדינות השונות, גרמו לכך שמגבלות אלו שהושתו על חוק הטבע שונות מאוד ממקום למקום. וכך קורה שממעייין אחד מתפצלים נהרות שונים, סותרים אפילו לפעמים. ... אומות שונות, כמו אנשים שונים, הן בעלות רשמים שונים והיסקים שונים; וכך מתגוונות מערכות החוק, ענפים רבים משורש אחד.³³

דברים אלו כונו על ידי ריצ'רד טוק, ההיסטוריון הנודע של ההגות המדינית, כ"תיאוריה ברקיאנית של המשפט האנגלי".³⁴

חילון ההגות המשפטית במאתיים השנים האחרונות הוביל לחידוד המתחים והפערים שבין תפיסות המשפט השונות; כשאלוהים מוצא מהמשוואה, ממילא כל אחד משלושת השורשים – המוסרי, הפוליטי, וההיסטורי – נמצא עומד לשעצמו. ברמן כמובן היה מודע לכך, ולא שגה באשליות שהגלגל ייסוב עוד לאחור; הוא הודה שלא ניתן עוד להסתמך על האמונה באל כִּסּוּד מוסד לתורת משפט מודרנית, ושסר חינה של האנתרופולוגיה האוגוסטינית זה מכבר; ובכל זאת, הוא סבר, משפטים בעלי נטייה אינטרדיסציפלינרית רחבה יכולים לעמוד על התועלת והעוצמה הטמונות באפשרות הפיוס בין התיאוריות השונות של תורת המשפט: ההיסטורית, הפוליטית, והמוסרית; תועלת שתצמח הן במקרים פרטיים, הן לדוקטרינות משפטיות קונקרטיות, הן למערכת המשפטית בכללותה.³⁵

דווקא ההכרה במשמעות הנורמטיבית של הממד ההיסטורי של המשפט, היא שעשויה לשכך את המתח שבין הפוזיטיביזם לנטורליזם:

מה שנעדר בדורות האחרונים מהדיון בין הפוזיטיביסטים והנטורליסטים של המשפט, הוא ההכרה במשמעות הנורמטיבית של הממד ההיסטורי של המשפט. בהיסטוריה, בזמן, מה שנכון מוסרית בתנאים מסוימים יהיה לא מוסרי בתנאים אחרים; כמו כן, מה

שטוב מבחינה פוליטית בתנאים מסוימים יעורר התנגדות בתנאים אחרים. הקונפליקט שבין המוסר והפוליטיקה של המשפט, בין מה שהפילוסופים מכנים הצודק והטוב, יכול להיפתר בקונטקסט של תנאים היסטוריים; ההיסטוריה, החוויה בזיכרון של החברה, עשויה לאפשר ואפילו להכריח התאמה בין המוסר לבין הפוליטיקה. אכן, זהו אפיון מהותי של המשפט, שניתן להגדירו כאיזון שבין הסדר והצדק לאור הניסיון ההיסטורי.³⁶

בכך מתחדד היבט חשוב של תורת המשפט ההיסטורית, שלא מאפשר לראותה כעוד סניף של תורת המשפט הפוזיטיביסטית: המקור והעוגן הנורמטיבי של המשפט חורג מגבולותיו של הריבון, ונפרש על פני אופקים רחבים, ארוכים ועמוקים יותר; ממדי ההיסטוריה, המסורות והתרבות ארוכת השנים.

ברי כי ההיסטוריה המשפטית איננה נטולת שינויים דינמיים – ולעיתים אף שינויים מהירים, שלא לומר מהפכניים. שינויים כאלו, טוען ברמן, הם "חלק מהאבולוציה של המסורת המשפטית המערבית". ובכל זאת, בתור תיאוריה של המשפט, "תורת משפט היסטורית מדגישה את האמונה בהתפתחות אורגנית, לא רק אמונה שהתפתחות כזו קיימת. היא מביטה אל מורשת העבר של המשפט כמקור חשוב ומודע לעצמו ולצמיחתו בהווה ובעתיד".³⁷

יש שיראו את גישתו של ברמן כנאיבית, ואת שאיפותיו ההרמוניות כנטולות בסיס ריאליסטי. ברם, ברמן עומד על כך שפוזיטיביסטים ונטורליסטים כבר החלו לרוכך את עמדותיהם אלו כלפי אלו. פוזיטיביסטים כבר מכירים בכך ששיטה משפטית עשויה להכיל נורמות מוסריות עליונות – הן בכללים המשפטיים עצמם, הן באופן היישום שלהם. מן הצד השני, גם נטורליסטים מביאים בחשבון יותר ויותר את טיבם המוסרי של ההיבטים הפוליטיים של המשפט, כגון ביטחון משפטי והיצמדות לטקסטים חקיקתיים שהם פרי החקיקה הפוליטית.³⁸

השופט כסוכן שינוי: שקיעת האסכולה ההיסטורית

תורת המשפט ההיסטורית קנתה לה שביתה בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה העשרים, בעיקר בארצות המשפט האנגלו-אמריקני. הדבר קשור לאופיו של המשפט המקובל – ולמרכזיות עיקרון התקדים המחייב במסורת משפטית זו. ההשפעה, כמובן, היא דו-כיוונית – תורת המשפט ההיסטורית התעצבה באקלים משפטי שראה בתקדימי העבר מקור נורמטיבי מחייב ומרכזי.

אולם במהלך המאה העשרים החלה קרנה של תורת המשפט ההיסטורית לרדת, גם בארה"ב וגם במדינות מערביות נוספות. כיום, מעטים הם המשפטנים המזהים עצמם באופן מוצהר עם תורת משפט זו. לצד גורמים קונקרטיים ונסיבתיים שהובילו לשקיעתה, ניתן לזהות גם זרמי עומק רעיוניים והיסטוריים שתורמו לכך: יש מי שטען שתורת משפט שמבטה מופנה תדיר כלפי העבר, התקשתה לספק תשתית איתנה

לאתגרי העולם המודרני המתחדש, ולא עלה בידה לעמוד בקצב תהליכי האורבניזציה והתיעוש המואצים שעברו עליו;³⁹ אחרים הדגישו את הרתיעה שנוצרה לאחר מלחמת העולם השנייה מהתפיסה הרומנטית-לאומית שעמדה בבסיסה של תורה זו, ומראותה את "רוח האומה" כמקור האולטימטיבי למשפט; עוד נטען כלפיה שבתארה את התפתחות המשפט לא נתנה מקום מספק לתפקיד הפוזיטיבי של המחוקק.

כך או כך, ברי כי יש להתבונן בשקיעתה של תורת המשפט ההיסטורית גם על רקע עליית שמושה של אסכולה חדשה בתורת המשפט – ה"ריאליזם המשפטי", שצמח בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים. הגישה הריאליסטית למשפט התנגדה לתפיסה היסודית של המשפט כסט של כללים משפטיים קבועים המורים על התוצאה המשפטית בכל מצב עניינים – תפיסה המקובלת על כלל האסכולות שסקרנו עד כה, במידה כזו או אחרת. בפועל, טענו הריאליסטים האמריקנים, המשפט עצמו אינו קובע תוצאה משפטית קבועה, אלא הוא תוצר משתנה של החלטת השופטים. זו, בתורה, מושפעת משלל גורמים, ביניהם גם עמדתם והשקפת עולמם של השופטים בעצמם. כאשר השופט ניגש להכריע בסוגיה משפטית, טוענים חסידי התיאוריה הריאליסטית, הוא לא באמת פונה לגוף הידע והטקסטים המשפטיים ומוצא בו את מבוקשו; בפועל השופט מכריע על פי שיקול דעתו, ורק בשלב שני 'מעגן' זאת בטקסטים החקיקתיים של המשפט. ממילא, יותר ממה שהשופטים 'מוצאים' את התשובה המשפטית בחוקים, בתקדימי עבר או במקורות משפטיים אחרים – הם 'יוצרים' את ההכרעה השיפוטית. לצד הפן התיאורי של העמדה הזו, היא כוללת גם היסק נורמטיבי: אם זהו האופן שבו פועל המשפט, הרי שהשופטים יכולים 'להשתחרר' מהצורך להראות כיצד ההכרעה השיפוטית נובעת מה'חוק', ולתת מקום מפורש יותר לשיקולי צדק ומדיניות שנועדו לקדם את הטוב החברתי.⁴⁰

מובן מאליו מדוע הריאליזם המשפטי מנוגד במהותו לתפיסת המשפט ההיסטורית: בעוד זו רואה את השופט ככפוף למסורת ארוכת שנים, בא זה ומסתכל על המשפט כיציר פעולות השופטים, וקורא להם במפורש למלא את תפקידם כסוכני שינוי חברתי; בעוד מבטה של התורה ההיסטורית מופנה בעיקרו לעבר, הריאליזם המשפטי מכון פניו כלפי העתיד.

לאסכולה הריאליסטית הייתה השפעה עצומה על עולם המשפט. בהשראתה קמו תורות משפט נוספות ומסועפות: חלקן בחנו את המשפט במונחים של השפעה חברתית כגון רווחה ויעילות כלכלית, וראו את תפקידו ככלי להשגת יעילות חברתית רבה יותר; וחלקן צעדו בנתיבים ביקורתיים יותר, שחתרו לחשוף את מבני הכוח והיחסים המעמדיים המשפיעים על השופטים ועל התוצאות המשפטיות שהם מקדמים, כמו "הגישה הביקורתית למשפט", "הגישה הפמיניסטית למשפט", ועוד. אסכולה זו ובנותיה הן המושלות בכיפה המשפטית עד ימינו אנו – ועל רקע זה נקל להבין מדוע שקעה שמושה של האסכולה ההיסטורית עת זרחה שמושה של

האסכולה הריאליסטית. האסכולה ההיסטורית "כמעט נעלמה מהאקדמיה", מצר ברמן. "לעיתים, דנים בה כשארית מעידן שחלף ועבר. לעיתים, היא מוזכרת כדוגמה ל'שמרנות' חסרת הצדקה. לרוב מתעלמים ממנה".⁴¹

ובכל זאת, מתעודד ברמן, מוקדם עוד להספידה; מבקריה לא הבינו אותה כיאות, ותקפו את 'איש הקש' שיצרו בדמותה:

אם בארצות הברית תורת המשפט ההיסטורית נחשבת למתה, הרי זה מפני שמתנגדיה המיתו אותה בקריקטורות. ממשיכי דרכו האמיתיים של סאוויני תומכים בהיסטוריקה, לא בהיסטוריציות; במסורת, לא בשמרנות מסורתית.

אותם בלבול וחוסר הבנה שהם מנת חלקה של ה'שמרנות', נפלו בגורלה של האסכולה ההיסטורית; וכדי להפיגם, יש לחדד את האבחנה שבין שיבה דוגמטית לעבר, ובין התבוננות מכבדת ומלאת ענווה כלפיו – המזהה בו אומנם מקור חשוב לשאוב ממנו ערכים ותובנות רבות ערך, אך לא נמנעת מלחתור במודע להתאימו לתנאי החיים הקונקרטיים. במילותיו השנונות של ההיסטוריון האמריקני ירוסלב פליקן, שברמן מצטט: "מסורת היא האמונה החיה של המתים; שמרנות מסורתית היא האמונה המתה של החיים".

התיאוריה המשפטית ההיסטורית, ה"מסורתית" (אם לאמץ את הטרמינולוגיה של פליקן), קוראת לנו להעניק להיסטוריה ולמסורת מעמד שווה לזה שיש "לפוליטיקה ולמוסר, לרצון ולדעת", כבסיס למשפט ולהכרעותיו העקרוניות. היא מבקשת מהמשפטן שבעומדו בפני דילמה משפטית יעצור וישאל

מה ההיסטוריה שלנו מספרת לנו על המשפט שלנו – מספרת לנו לא רק מה לחשוב על המשפט שלנו, אלא גם מה לעשות לגבי המשפט שלנו. כאן עלינו להביט לאחור אל העבר, וקדימה אל העתיד, ולשאל לא רק מה קרה בעבר ומה העבר מספר לנו שסביר שיקרה בעתיד, אלא גם לאיזה עניין בעבר אנו כפופים עדיין, ומה המסורת דורשת מאתנו כיום.⁴²

לא כך מתחנך כיום המשפטן המערבי. "אם נשפוט לפי הספרים שאנו מורים לתלמידים שלנו ללמוד", מעיר ברמן בהומור מהול בצער, "ניתן היה לחשוב שההיסטוריה המשפטית שלנו החלה במאה העשרים – בשנות השלושים או אפילו החמישים". על אף השינויים העצומים שהתרחשו במאות השנים האחרונות, הסוגיות היסודיות העומדות בפני עולם המשפט אינן חדשות במהותן כלל וכלל. שורשי המתחים הבסיסיים, ושאלות התשתית המעסיקות את המשפטנים המודרניים – בסוגיות של רווחה וחינוך, משפחה וקהילה, פשיעה ומוסר – נידונו כבר במהלך ההיסטוריה האנושית, גם אם בלבושים ובפנים שונים, והעיסוק בהן דורש אפוא "לא רק פרספקטיבה בין-דורית, כי אם פרספקטיבה של אלפי שנים".⁴³

מנגד, יש להכיר במתחים הקיימים בין תפיסה זו לבין תנועות משפט שמרניות שונות, כגון אלו שהוזכרו במאמרו של מקונל בראשית המאמר. כך למשל, הציפייה שהמשפט יבטא מסורת היסטורית עשויה לעמוד במתח עם תנועות המשפט והכלכלה – הרואה את המשפט ככלי להשגת יעילות כלכלית; או עם ליברטריאניות משפטית, שנקודות המוצא שלה בדבר חירות הפרט יכולות לסתור את המחויבות העקרונית להיסטוריה ולתרבות.

נוסף על כך, נדרשת עוד עבודה אנליטית ותיאורטית רבה כדי לענות על כמה שאלות מפתח הכרחיות, כגון: היכן ניתן למצוא אותה 'ה'היסטוריה' של העם, המשמשת מקור למשפט? כיצד מתייחסים למציאותן הרווחת של סתירות ומחלוקות באותה 'מסורת'? מה מנגנון השינוי של המשאבים ה'היסטוריים', המאזן בין הצורך לשיפור לבין ההכרח שבשימור? איזה גורם שלטוני צריך להיות מופקד על משימות אלו: המחוקק, המשפטן, מכונן החוקה, השופט, או הפילוסוף המדיני? הגותו של ברמן אינה מעניקה לנו תשובות מפותחות לשאלות אלו.

כאן במיוחד: אסכולה היסטורית עברית

על אף זאת, העלאת האסכולה ההיסטורית והתודעה ההיסטורית על נס, והניסיון הכן לשלבם עם תורות משפט אחרות לכלל מערכת תורת משפט אחודה ואינטגרטיבית, הם שעומדים במוקד קריאת ההתעוררות של ברמן לכל משפטן מערבי בן זמננו; ואת הדיה של קריאה זו אני מעוניין להשמיע במיוחד אל המשפטן הישראלי. אימוץ מלא של תורת המשפט ההיסטורית, בגרסתה המטפיזית-גרמנית, נראה רחוק ואנכרוניסטי – אבל הצעתו המרוככת של ברמן לקריאתה יכולה להתקבל גם על ליבם של היפר-מודרניים שכמותנו. בפרט, הניסיון שלו לשלב אותה כרכיב מרכזי – אך לא בלעדי – בתורת משפט אינטגרטיבית, יכול להתאים יותר לחברה הישראלית, שלא כל אורחיה שותפים לאותה 'רוח העם'. כבר רוברט קאבר, במסתו המפורסמת "נומוס ונרטיב", עמד על הפוטנציאל החתרני והמערער הטמון בראייה היסטורית-תרבותית של החוק, באשר קבוצות שונות בחברה רב-תרבותית 'בוראות' ו'משמרות' חוק מתוך נרטיבים היסטוריים שונים.⁴⁴ בשל כך, הותרת הרכיבים הפוזיטיביסטיים – שנותנים משקל גדול למחוקק בעיצוב מערכת המשפט – כחלק מתורת המשפט האחודה, עשויה לשמור על איזון מתאים בין הלאום היהודי ומורשתו, לבין זכותם האזרחית של המיעוטים להשתתף בעיצוב החוק והמשפט.⁴⁵

אותו משפטן ישראלי שלאוזניו אני משמיע את הקריאה הזו – או כל קורא אחר של דבריי – עשוי לטעון מנגד כי יש להבחין בבירור בין עולם המשפט הישראלי לזה האמריקני: בעוד זה האחרון אכן יושב על יסודות עמוקים ועתיקים של מורשת המשפט המקובל האנגלי (שאת שורשיו ההיסטוריים ניתן לזהות כבר בראשית המאה ה-11), הרי המשפט הישראלי עודנו ילד רך בשנים, ועוד לא מלאה לו אפילו

מאה. ממילא, יטען הטוען, אותו תיאור היסטורי מפואר שמעמידה תורת המשפט ההיסטורית כפריזמה להבנת מהות המשפט, לא מתאים ליישום ולהעתקה אל המשפט הישראלי – שמורכב כידוע משיירי המשפט העות'מאני והמשפט המנדטורי שקדמו לו, ואינו אלא יצור כלאיים מיוחד המשלב אלמנטים של שיטות משפט שונות, קונטיננטליות לצד אנגלו-אמריקניות.⁴⁶

יש בטענה זו שמץ של אמת, ואין להקל בה ראש. אלא שהיא נכונה רק אם מנתקים את הישראליות מן המסורת היהודית. במשך מאות רבות של שנים, בעודו נעדר טריטוריה וריבונות, פיתח העם היהודי וקיים מערכת משפט עשירה ורבת דקויות, גם אם מוגבלת בתחומי עיסוקה, שעליה עמלו רבבות תלמידי חכמים ברמות שונות, בדיאלוג רב דורי מתועד שהתנהל על פני רוב העולם המיושב. מערכת זו כונתה, בשיח של הדור האחרון, 'המשפט העברי'.

דווקא אופייה המיוחד של מדינת ישראל – מדינה צעירה ומודרנית, מחד גיסא; אך כזו היונקת מהיסטוריה, תרבות ומסורת יהודית מפוארת ארוכת שנים, מאידך גיסא – מזמן את הטמעת תורת המשפט ההיסטורית, ובפרט בגרסה המרוככת והאינטגרטיבית שמציע ברמן, אל התודעה העצמית של המשפט הישראלי. היכולת לאזן את הממד הפוזיטיביסטי של המשפט הישראלי, המדגיש את המקור הפנים-ריבוני של המשפט, עם יחס אוהד ומכבד יותר למסורת ולערכיה, תלויה בראש ובראשונה בהעמדה של תורת משפט שמרנית; כזו המכירה בהיסטוריה הפרטיקולרית של העם כמקור נורמטיבי לדליית ערכים, עקרונות מנחים ומקורות השראה. המודעות ההיסטורית לעושרה של התרבות והמסורת היהודית, ולאפשרות העקרונית לשאוב מתוכה עקרונות נורמטיביים, צריכה להיבנות על יסודות תורת-משפט התומכים בצורת הפנייה הזאת אל העבר ומעודדים אותה. ועוד, הטמעת תורת המשפט ההיסטורית במשפט הישראלי מתאימה גם ליחס הייחודי שמקיימת מדינת ישראל עם העם היהודי – אשר מוטת כנפיו חורגת מגבולות הזמן ומגבולות האזרחות הפורמליים.⁴⁷

דוגמה אפשרית אחת ליישום של תורת המשפט ההיסטורית נוגעת למרכזיות הגוברת של המשפט המשווה כחלק מהמחקר המשפטי. כלי המחקר של המשפט המשווה – הבוחן כיצד מדינות שונות מעצבות הסדרים משפטיים ביחס לאותה סוגייה – הוא ללא ספק כלי פורה וחשוב, המאפשר להעניק הקשרים ופרופורציות רחבות בקביעת הסדרים משפטיים. עם זאת, דומה כי שימוש לא מאוזן במשפט המשווה תורם ליצירת האחדה אוניברסלית שטוחה – כזו המתעלמת מהיבטים ייחודיים המאפיינים מדינות ותרבויות שונות. ההבנה שמקדמת תורת המשפט ההיסטורית, ולפיה ישנו קשר – וצריך להיות קשר – בין המסורת הפרטיקולרית של המדינה לבין ההסדרים המשפטיים המעוגנים בחוקיה, יכולה לאפשר שימוש מושכל בכלי המחקר של המשפט המשווה.

נוסף על כך, בתפיסת עולם הרואה בחוק שיקוף וייצוג של מאפייני עומק של החברה, גם היחס אל החוק עשוי להשתנות, בשני מובנים: האחד, הזדהות עמוקה יותר עם החוק, ונכונות להישמע להוראותיו; והשני, ראיית החוק כמקור ללמידה ולהתבוננות ולשאיבת חוכמה תרבותית. בתפיסה כזאת, החוק איננו רק עניין טכני למקצועני המשפט, הפוגשים אותו אך ורק כשהם נתקלים בגבולותיו; החוק נעשה מושא לעיון, וגורם תרבותי ראשון במעלה, גם לאדם מן השורה התר' אחר תובנות העומק של תרבותו.

הניסיון לשלב את תורת המשפט ההיסטורית כחלק מרכזי מהמשפט הישראלי איננו חדש, והוא כבר קרה למעשה בראשית המאה הקודמת, בקרב חלק מהתנועות לחידוש המשפט העברי. אותן תנועות ראו בתורת המשפט ההיסטורית מסגרת מחשבתית לתפיסת המשפט באופן תרבותי-מסורתי, וממילא לא בהכרח 'דתי', וכך ביקשו לבנות ולעצב את המשפט הישראלי המתחדש.

בימינו המשפט העברי נתפס אמנם בתודעת רבים כפרויקט אורתודוקסי-דתי, ומשתלב בדיון הציבורי כחלק מאגד שלם של המתחים – שלא לומר האיומים – שבין דת ומדינה. הרתיעה מפניו מגיעה על רקע חששות עמוקים יותר של ציבורים רחבים בישראל מפני מגמות 'הדתה' כאלו ואחרות, ממשיות או מדומיינות. המשפט העברי מקושר בעיניהם עם האיום בהפיכת המדינה הדמוקרטית למדינת הלכה. אולם מנקודת מבט היסטורית, קולות מרכזיים בין אלה שחתרו לפיתוח המשפט העברי ולהעמדתו כבסיס למשפט היהודי-ציוני המתחדש בארץ ישראל הגיעו ממחוזות שונים לחלוטין – ואף ספגו ביקורות מכיוונים אורתודוקסיים דווקא.⁴⁸

אסף לחובסקי מאוניברסיטת תל-אביב, שחקר רבות את ההיסטוריה של המשפט הישראלי, תיאר בהרחבה את הניסיון שנעשה בראשית המאה העשרים ליצור על בסיס המשפט העברי מערכת משפט לאומית-חילונית (!).⁴⁹ במאמרו היסודי על תולדות התנועה להחייאת המשפט העברי, הוא מלמד על דמויות מרכזיות באסכולת הציונות הרוחנית של אחד העם – זו שהציעה כי התנועה הלאומית היהודית תתמקד, בשלב שנמצאה בו אז, בתחייה התרבותית – שקראו ופעלו להחייאת המשפט העברי כחלק מהמפעל הציוני המתפתח. כאלה היו שמואל אייזנשטדט ופלטיאל דייקן (דיקשטיין). הראשון, מלומד שרכש את השכלתו המשפטית בשווייץ, קרא בשנת 1916 להקמת חברה מדעית ללימוד המשפט העברי; ואכן כעבור שנתיים קמה במוסקבה אגודה ושמה "חברת המשפט העברי". דייקן, שהצטרף אליו, היה משיכל ומשפטן יהודי ולימים שימש דיקן בית הספר למשפטים של אוניברסיטת תל-אביב.

את שורשיה הרעיוניים של התנועה להחייאת המשפט העברי מצא לחובסקי באסכולה ההיסטורית של המשפט; זו שטענה כי מקור המשפט הוא ב"רוח העם" היוצרת אותו – ולפיכך עם אחד אינו יכול לאמץ את משפטו ומנהגיו של עם אחר.

"למותר להאריך את הדיבור על הדמיון הרב שבין השקפתו המשפטית של סוויני לבין השקפתו ההלכתית של אחד העם", כתב יחיאל גוטשלאק בספרו על אחד העם, ואף קבע: "מוצדק כמדומה לומר ששתי התורות מאירות באורח הדדי זו את זו".⁵⁰ רעיונות אלו אומצו על ידי חסידיו של אחד העם במזרח אירופה, ועלו בקנה אחד עם שאיפותיו לתחייה יהודית תרבותית-חילונית. כך כתב אייזנשטדט, ב"מכתב הגלוי" שפרסם להקמת "החברה המדעית לחקר המשפט העברי":

קיומו של ציבור בלתי אפשרי בלי משטר משפטי, ומשטר משפטי אי אפשר לו שיילקח מן החוץ. לקיחה זו כשהיא באה במזיד היא החתיכה היותר גדולה של התבוללות, שאינה ניתנת להתעכל לעולם... השאיפה לקיום לאומי עצמאי בימינו עלולה בהכרח להביא לידי השאיפה להשליט באומה נימוסים מוסריים וחוקים ציבוריים, שמקורם בטבע האומה ובצרכיה ההיסטוריים.⁵¹

במסמך ההצהרה המכונן של "חברת המשפט העברי" נאמרו דברים אלו במפורש: "משפט זה אי אפשר שיהיה לקוח פשוט בהקפה אצל אחרים, שיהיה יליד חוץ, כי אם צריך הוא להיות יליד בית".⁵²

הרוח השורה בכתבי התנועה, של זיהוי המורשת המשפטית של האומה בתור "הנשמה הרוחנית" שלה, וראייתה כ"סוד הכללי של האומה כולה",⁵³ לקוחה אפוא היישר מבית המדרש של האסכולה ההיסטורית למשפט – שהשפיעה עמוקות על מייסדי "חברת המשפט העברי".⁵⁴ דמות המפתח לשרטוט "צינור ההשפעה המרכזי"⁵⁵ של אסכולה זו על אנשי המשפט העברי היה, כפי שמראה לחובסקי במאמריו, המשפטן הגרמני יוזף קוהלר (1849–1919). הלה היה חוקר משווה של שיטות משפט לא מערביות, שהתעניין גם בחוק התלמודי היהודי – אך להבדיל מחוקרים גרמנים אחרים בני התקופה, ניתח את ההלכה והחוק היהודים מנקודת מבט משפטית-צורנית ולא תיאולוגית. מבחינה זאת, עבודתו של קוהלר הייתה חלוצית. הוא התעניין בחוק היהודי בשל מניעים מחקרניים של המשפט המשווה, אך צורת המבט שלו קיבלה תפנית של ממש עם הניסיון של חברי "חברת המשפט העברי" להשיב לחיים את החוק היהודי כחלק מהלידה המחודשת של האומה היהודית.⁵⁶

*

מים רבים זרמו מאז בטחנות הצדק, והערכה עדכנית ומאוזנת של השפעת המשפט העברי על המשפט הישראלי מורה כי היא "פחותה מכפי שייחלו תומכיו, ורבה מכפי שיריביו מוכנים להודות", כלשונו של פרופ' בנימין פורת, מחוקרי המשפט העברי.⁵⁷ אך את גובה הלהבות שבין תומכיו ליריביו ניתן אולי לשכך מעט באמצעות התודעה שמעניקה לנו תורת המשפט ההיסטורית. יפים לכך דבריו של השופט נועם סולברג, שקרא לאחרונה לנטרול המטענים והמחלוקות המלווים את הנושא – לטובת אפשרות רכה יותר של שילוב המשפט העברי בזה הישראלי:

על ה'סקלה' – בעד שילוב המשפט העברי ללא תנאי מקצה מזה, נגד השילוב בכל מצב מקצה מזה – יכול כל בר-דעת להציב את עצמו בנקודה מסוימת, בין שני הקצוות הללו. אני מבקש לרדת שתי קומות מטה, למקום שבו לא צריך להתקיים ויכוח עקרוני. אל המישור שאיננו אידיאולוגי, לא ערכי, ולא דתי, מישורים המתסיסים את הרוחות ומפלגים את הציבור. המישור אליו אני מבקש להפנות את התייחסותנו הוא המישור התועלתני. אבקש לשנות מילה אחת בדבריו של השופט א'לון: את הצורך להפוך לאפשרות. אמור מעתה, אין בידינו חובה לפרש את חוקינו על-פי המשפט העברי, אלא האפשרות, ובעיקר הזכות, לעשות כן. אנו חיים במדינה שאינה משתיתה את חוקיה על המשפט העברי, אך טעות היא לחשוב שמדינת ישראל מתנכרת לערכים הגלומים בו.

... אני מבקש להפוך את המשפט העברי מנושא עקרוני, טעון, הצופן בחובו מטעני-רגש ומחלוקות אידיאולוגיות, לכלי-עזר חיוני ומועיל להתפתחות המשפט הישראלי המודרני. כל שיטת משפט מתפתחת ומשתכללת בהתבסס על ארגון כלים מגוון: חקיקה ופסיקה, עיון אקדמי, משפט משווה, ניסיון החיים, כתבי מלומדים לבר-משפטיים, ואף מקורות תרבותיים כספרות ושירה. על כל אלו נתברכנו אנו במקור משפטי ייחודי, הנושא עמו גוון מיוחד, המסוגל להעשיר את המשפט המודרני במדינת ישראל: שיטת משפט שפותחה על ידי אבותינו ואבות אבותינו, מאז היינו לעם, במשך אלפי שנים, העוסקת בהיבטים עיוניים ומעשיים של ענפי המשפט השונים. הטקסטים העוסקים במשפט העברי שזורים בדיונים משפטיים-מעשיים בד בבד עם דיונים פילוסופיים-תיאורטיים, שילוב של הלכה ואגדה, המשקפת גם נקודת מבט ספרותית על דילמות ערכיות ומשפטיות. המשפט העברי הריהו ים שאין לו סוף ... אל לנו להיות אפוא צרי-אופקים, ולהימנע מפנייה אל המשפט העברי. המשפט הישראלי צעיר לימים, ראוי לו להביט בצניעות אל המשפט העברי. עלינו לשמוע את דברו, להאזין לסברותיו, לשקול את עמדתו בסוגיה שעל הפרק.⁵⁸

שילוב מעמיק יותר של המשפט העברי – אותו "ים שאין לו סוף", בלשונו של השופט סולברג, שפותח "על ידי אבותינו ... במשך אלפי שנים" – הוא השתמעות אפשרית אחת של תפיסת המשפט ההיסטורית ושל ההיתכנות העקרונית שלה במרחב המשפט הישראלי. החל מתנועות המשפט העברי בראשית המאה, ועד לדבריו הנכוחים של השופט סולברג – נוכחנו לראות כיצד התובנות של אסכולת המשפט ההיסטורית נתפסו בראשית המאה כמסד רלוונטי וריאלי לבניית עולם המשפט הישראלי, ולעיצוב היחס שלו אל המסורת המשפטית היהודית. המשפט הישראלי – אם חפץ חיים הוא – טוב יעשה אם יעמיד את תורת המשפט ההיסטורית כאחד מאדניו, ואם יראה בה מקור לקירוב המשפט הישראלי למסורת ולתרבות היהודית רבת השנים.

History", *California Law Review* 76 (1988): 779-801.

11. בשני הכרכים של ספרו **משפט ומהפכה**: Berman,

Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge: Harvard University Press, 1983; *Law and Revolution: The Impact of the Protestant Reformation on the Western Legal Tradition*, II, Harvard University Press, 2003.

12. Berman, *The Interaction of Law and Religion*, 12 Nashville, 1974; *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, Atlanta, 1993. לרשימה ביבליוגרפית מלאה של פרסומיו האקדמיים של ברמן ראו A Nancy Knaak, "Complete Bibliography of Writings by Harold J. Berman", *Emory Law Journal*, 42:2 (Spring 1993), p. 561-590.

13. לא כל התיאורטיקנים המודרניים של משפט הטבע קיבלו את הטענה השנייה כפשוטה. ראו על כך אצל עדי פרוש, "אקטיביזם שיפוטי, פוזיטיביזם משפטי ומשפט טבעי: השופט ברק ודוקטרינת הכנסת הכול-יכולה", **עיוני משפט** יז (ינואר 1993), עמ' 734.

14. עדי פרוש, במאמר הנזכר בהערה הקודמת, מדייק גם את הטענה הזאת. ראו שם, עמ' 737.

15. Harold J. Berman, "The historical foundations of law", *Emory LJ* 54 (2005). תרגום המאמר לעברית בידי שמעון נטף, בכותרת "היסודות ההיסטוריים של המשפט", מופיע בספרייה הווירטואלית של הפורום הישראלי למשפט וחירות, וזמין במרשתת. הציטוט לקוח משם, עמ' 3.

16. שם.

17. Mathias Reimann, "Historical Jurisprudence", *The Oxford Handbook of Legal History* (2018), p. 399.

18. שם, עמ' 399-400.

19. גרסה דומה לטעון זה ניתן למצוא אצל מונטסקייה, שכתב כי "הממשל ההולם ביותר את הטבע הוא הממשל שאופיו המיוחד תואם את אופיו של העם שלמענו נוצר... רק במקרה לגמרי יהיו חוקיה של אומה יפים לאחרת" (מונטסקייה, על רוח החוקים, מצרפתית: עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח, עמ' 48) – אך זו מגיעה מצורת חשיבה שונה, רפובליקנית באופייה. דבר זה למדתי מד"ר אסף מלאך, ואני מודה לו על כך. מאמרו בנושא מופיע בגיליון זה של השילוח.

20. Reimann, "Historical Jurisprudence", 20

1. אבישי גרינצייג, "שקד מסכמת קדנציה: 'שברתי את הקונספציה של מערכת המשפט'", אתר **מעריב**, 8.1.2019.

2. Michael W. McConnell, "Four Faces of Conservative Legal Thought", 34 U. CHI. L. SCH. REC. 12 (Spring 1988). בתרגום לעברית, המובא כאן: מייקל מקונל, "ארבעה פנים של הגות משפטית שמרנית". המאמר בתרגומו העברי זמין בספרייה הווירטואלית של הפורום הישראלי למשפט ולחירות, באתר **רשות הרבים**.

3. המינוח המקצועי מבחין בין "תורת המשפט" ל"פילוסופיה של המשפט" – אם כי הבחנה זו איננה מחוורת דיה. ראו על כך אצל E. L. Rubin, "Legal Scholarship", in Dennis Michael Patterson (ed.), *A companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 562-570; Joseph Raz, "Two views of the nature of the theory of law: A partial comparison", *LEG* 4 (1998): 249. במאמר זה, בכל אופן, לא אבחין בין שני המונחים.

4. ראו על כך: Andrei Marmor (ed.), *The Routledge companion to philosophy of law*, Routledge, 2012, p. 3-92; *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, p. 211-414.

5. אלוך שלו נדרש לכך בהקשר הישראלי, במאמרו "על השמרנות: הדרך לטוב האפשרי", השילוח 14 (אדר ראשון תשע"ט).

6. Harold J. Berman, "Judeo-Christian Versus Pagan Scholarship", in Kelly Monroe (ed.), *Finding God at Harvard: Spiritual Journeys of Thinking Christians*, Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 292, 295.

7. מצוטט אצל John Witte, "The Integrative Christian Jurisprudence of Harold J. Berman", in Daniel L. Dreisbach and Mark David Hall (eds.), *Great Christian Jurists in American History*, Cambridge University Press, 2019, pp. 232.

8. שם.

9. Harold J. Berman, *Justice in the USSR*, Harvard University Press, 2013.

10. לרעיון: Berman, "Toward an Integrative Jurisprudence: Politics, Morality,

37. שם, עמ' 3.
38. Berman, "Toward an Integrative Jurisprudence: Politics, Morality, History", p. 785.
39. Reimann, "Historical Jurisprudence", p. 416.
40. על הריאליזם המשפטי ראו William W. Fisher III, Morton J. Horwitz, and Thomas Reed (eds.), *American Legal Realism*, New York: Oxford University Press, 1993; Brian Leiter, "Legal Realism and Legal Positivism Reconsidered", *Ethics* 111 (2001), pp. 278–301; Brian Leiter, "American Legal Realism", in Martin P. Golding and William A. Edmundson (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Law and Legal Theory*, Malden, MA: Blackwell, 2005, pp. 50–66.
41. ברמן, "היסודות ההיסטוריים", עמ' 4.
42. Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition: The 1983 Jefferson Lecture in the Humanities*, Yale University Press, 1984, p. 56. מצוטט אצל ברמן, "היסודות ההיסטוריים", עמ' 5.
43. שם, ברמן.
44. רוברט קאבר, נומוס ונראטיב, מאנגלית: אביעד שטיר, ירושלים: שלום, תשע"ב, בפרט בעמ' 8–15.
45. כיוון מעניין כזה ניתן למצוא אצל אסף מלאך, "לקראת מדינת הלאום הרב ממדיית", מוסף "שבת", מקור ראשון, 30.12.2016.
46. ראו אצל אהרן ברק, "שיטת המשפט בישראל – מסורת ותבונה", הפרקליט מ (ב) 1992.
47. ניתן להגן על חשיבות השמירה על תרבות פרטיקולרית במסגרת משפט המדינה גם מנקודת מבט ליברלית של הזכות לתרבות. ראו על כך בעבודת הדוקטורט של אביעד בקשי, *משמעותה החוקתית של ישראל כמדינת לאום יהודית*, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 82–121.
48. ראו אצל עמיחי רדווני, "המשפט העברי בין 'לאומי' ל'דת': הדילמה של התנועה הדתית-לאומית", מחקרי משפט כו (2010), עמ' 91–178.
49. אסף לחובסקי, "משפט עברי ואידאולוגיה ציונית בארץ ישראל המנדטורית", בתוך מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר (עורכים), *רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רון-צבי*, תל-אביב: רמות, תשנ"ח, עמ' 633.
50. יחיאל אלפרד גוטשאלק בשיתוף עם הלל אגרנט, *אחד העם והרוח הלאומי*, ירושלים: הספרייה הציונית, 398–397.
21. Harold J. Berman, "The origins of historical jurisprudence: Coke, Selden, 1738–Hale", *Yale Law Journal* (1994), pp. 1651.
22. שם, עמ' 1655.
23. שם.
24. שם, עמ' 1735. וראו את ההפניות למחקרים המובאות שם בהערת שוליים 234. מנגד, יש חוקרים ששללו את ההשפעה הזו. ראו, Seán Patrick Donlan, "Burke on Law and Legal Theory", *The Cambridge Companion to Edmund Burke* (2012), p. 69.
25. Edmund Burke, Speech on a Motion Made in the House of Commons, May 7, 1782, for a Committee To Inquire into the State of the Representation of the Commons Berman, "The Origins of Historical Jurisprudence", p. 1735, n. 234.
26. אדמונד ברק, *מוחשבות על המהפכה בצרפת*, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלום, 1999, עמ' 49.
27. Berman, "The Origins of Historical Jurisprudence", p. 1736.
28. על הקשר שבין התפיסה הפוליטית של אדמונד ברק להתפתחות האסכולה ההיסטורית למשפט על ידי סביני ראו גם אצל J. M. Kelly, *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 274, 320. ראו גם את הערתו הקצרה של ליאו שטראוס על כך בספרו *הזכות הטבעית וההיסטוריה*, מאנגלית: דוד זינגר, ירושלים: שלום, תשס"ה, עמ' 226–227.
29. ראו למשל Donlan, "Burke on Law and Legal Theory", p. 71.
30. ברמן, "היסודות ההיסטוריים", עמ' 1.
31. Berman, "Toward an Integrative Jurisprudence", p. 782.
32. ברמן, "היסודות ההיסטוריים", עמ' 1.
33. מצוטט אצל Berman, "The Origins of Historical Jurisprudence", 1897–1698.
34. Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press: 1979, p. 84.
35. Witte, "The Integrative Christian Jurisprudence of Harold J. Berman", p. 236.
36. ברמן, "היסודות ההיסטוריים", עמ' 2.

אין חולק על כך שכמכלול, המשפט העברי (כשיטת משפט) נושא אופי ייחודי משל עצמו. בנימין פורת הדגים זאת לאחרונה בנוגע לאופיו של המשפט העברי כמערכת משפט המבוססת על שיח חובות, בשונה מהשיטה המשפטית הרווחת כיום במערב, הבנויה על שיח זכויות: Benjamin Porat, "Deciding between Contradicting Norms: Rights-Based Law vs. Duty-Based Law and their Social Ramifications", *American Journal of Comparative Law* 2022 (forthcoming).

54. ראו על כך גם אצל יצחק אנגלרד, "מחקר המשפט העברי – מהותו ומטרותיו", **משפטים**, ז', תשל"ז, עמ' 35; מנחם מאוטנר, **משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת**, תל-אביב: עם עובד, עמ' 78–80.

55. כלשונו של רדזינר, "המשפט העברי", עמ' 105.

56. על כל זה ראו אצל Assaf Likhovski, "The Invention of 'Hebrew Law' in Mandatory Palestine", *American Journal of Comparative Law*, Vol. 46, No. 339, 1998, p. 341–342. וראו גם אצל חיים כהן, **המשפט**, עמ' 55–56.

57. בנימין פורת, "המשפט העברי בישראל: אתגרי עתיד והיערכות מחודשת" (הצעה לסדר 11), המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2016.

58. נעם סולברג, "משפט עברי לתועלת", עתיד להתפרסם ב**מחקרי משפט**. אני מודה לעמיחי דנינו על ההפניה הזו.

תשנ"ב, עמ' 75–76. עם זאת, גוטשאלק גם עומד על ההבדלים שבין עמדתו של אחד העם לזו של סביני, ומתאר את הגורמים ההיסטוריים שהובילו להם. ראו בפרק השלישי של הספר. וראו גם את הניסוח המסויג יותר של חיים כהן: "גם אצלנו קיימת מעין 'אסכולה היסטורית' שכוז, הדוגלת בהחייאת המשפט העברי במדינת ישראל, והטוענת גם היא לאלפיים שנות התפתחות מתמדת ופרקטיקה רצופה. יש דמיון מה בין תורת 'האסכולה ההיסטורית' מתחילת המאה הי"ט, לבין אסכולת המשפט העברי דהאידנא: אם השיקולים המדיניים והאידיאולוגיים שונים, הרי השיקולים המשפטיים דומים להפליא". חיים כהן, **המשפט**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ב, עמ' 51.

51. "חברה מדעית לחקירת המשפט העברי (מכתב גלוי)", מצוטט אצל רדזינר, "המשפט העברי", עמ' 105–106.

52. "תעודתנו", התרע"ח – מצוטט אצל רדזינר, "המשפט העברי".

53. שני הציטוטים הללו נלקחו מדבריו של רפפורט, המובאים בהערה 55 אצל רדזינר, "המשפט העברי". ברי כי מבחינה היסטורית, כיום אנו יודעים – עוד יותר מפעם – שהתמונה מורכבת יותר, משום שדינים רבים השייכים למסורת המשפטית היהודית הושפעו – ולעיתים אף יותר מכך – ממסורות משפטיות 'זרות' שאיתן בא המשפט העברי בממשק ובמגע. משום כך, יכול הטוען לטעון כי תמונה זו מעיבה על הטענה הנאיבית שלפיה לכל עם ישנה שיטת משפט ייחודית משל עצמו. ובכל אופן, אפילו הכי, נדמה כי

דרך תכלת: תולדותיו של כתב-עת חלוצי

מרכז שלם וכתב העת שלו 'תכלת' כוננו בארץ לראשונה את מסגרת החשיבה השמרנית. עיון בדרכי התגבשותו, הכרעותיו והשפעתו של כתב העת, במלאת 25 שנה להופעת גיליונו הראשון

אי שם בתחילת שנות התשעים הקימה קבוצת אינטלקטואלים קטנה בירושלים את 'מרכז שלם'. זו הייתה אבן פינה לתהליך מרתק של צמיחת תנועה שמרנית ישראלית, שגם 'השילוח' הוא חלק ממנה בכמה מובנים. אפיקי הפעולה המרכזיים של המרכז היו הפעלת עמיתי מחקר, תוכניות לסטודנטים, הוצאת ספרים שהגישה לקורא הישראלי את מיטב ההגות השמרנית של המערב, וכתב עת ושמו 'תכלת', על שם התכלת שבשמיים ובציצית ובדגל המדינה. 46 גיליונות של תכלת פורסמו בקביעות מ-1996 עד 2012, בעברית ובאנגלית במקביל (בכותרת Azure). אותי, ורבים מבני גילי, תכלת תפס לראשונה איפשהו בשנות התיכון בואכה שירותנו הצבאי. עד אז לא הכרנו דבר כזה: כתב-עת שכל גיליון שלו כמוהו כספר עיון; כמאה וחמישים עמודים בשחור לבן, עם אינספור הערות שוליים, ללא כל איור או תמונה פרט לגרף מזדמן עם נתונים כלכליים. רעיונות במערומיהם, שהציבו אתגר רציני.

צמיחת השמרנות הישראלית היא נושא ראוי למחקר נרחב, ואני מתכנן לכתוב על כך בנפרד בעתיד. אך אם להתמקד בסיפור אחד, תכלת ומרכז שלם הם אפשרות מתבקשת, בשל ראשוניותם. הם היו המעבדה, או שמא בית היוצר, של מה שנקרא היום "שמרנות ישראלית". כמה מהכותבים הבולטים בתחום כיום צמחו שם, וחלק מעמיתי המחקר שהיו שם ממלאים כיום תפקידים בכירים בציבוריות הישראלית. אך

אהרן אריאל לביא הוא המייסד והמנכ"ל של 'הקהל', החממה לקהילות משימתיות בתפוצות, ודוקטורנט במרכז עזריאלי לחקר ישראל והציונות באוניברסיטת בן-גוריון. ספרו האחרון, 'שבע', עוסק בהיבטים הכלכליים והחברתיים של שנת השמיטה.

מעל הכול, תרומתו של תכלת ניכרת בשיח הרעיוני בישראל. רעיונות שהיום נראים מובנים מאליהם, כגון הביקורת על המהפכה השיפוטית של אהרן ברק, נולדו בזמן אמת מעל דפי תכלת.

מלאת 25 שנה לגיליון הראשון היא זמן מתאים לשאול: מה היו המטרות שהציבו לעצמם כותבי תכלת ועורכיו, והאם הן הושגו? מה היו הרעיונות המרכזיים שנבחנו ונידונו וכיצד התפתח השיח לאורך השנים? כיצד השתלבו הוגים ישראלים לצד הוגים אמריקנים ובאיזו מידה נעשתה "ישראליות" של שיח אמריקני? ולבסוף, איזה תפקיד מילא עולם המחשבה היהודית המסורתי בתהליך החשיבה על השמרנות הישראלית בראשיתה?

כדי לענות על שאלות אלו אציג להלן ניתוח של השיח שהתקיים על גבי גיליונות 'תכלת' לאורך 16 שנותיו. מדובר בניתוח מקוצר, כמובן, מכיוון שניתוח מלא ידרוש עבודה בסדר גודל של דוקטורט (שלמעשה הולך ונכתב בימים אלו, ומאמר זה מתבסס עליו). במהלך המחקר שהוביל לכתיבת המאמר הזה קיימתי גם ראיונות עם כותבים ועורכים מרכזיים בתכלת, שחשפו בפני נדבכים נוספים מהעולם המרתק של כתב העת הזה.¹ אשתדל לתת גם את זווית הראייה שלהם ואת הסיפורים שמאחורי הקלעים. בעצם, משם כדאי להתחיל.

לרעיונות יש השלכות

"לרעיונות יש השלכות" – "Ideas have consequences". אמרה זו רווחה במסדרונות הבית הלבן במשך שמונה שנות כהונתו של הנשיא רונלד רייגן, לאורך שנות השמונים. בשנים ההן נפל מסך הברזל והסתיימה המלחמה הקרה, הכלכלה האמריקנית עברה שינויים מרחיקי לכת ששחררו את השוק, ובצד השני של האוקיינוס ישראל החלה להתבסס כמעצמה אזורית ולפתח את תעשיית ההייטק שלה. על הרקע הזה התגבשה קבוצת סטודנטים וסטודנטיות צעירים באוניברסיטת פרינסטון שבמדינת ניו-ג'רזי. הם היו יהודים, אך לא מרקע אורתודוקסי ולא בעלי ידע יהודי רב. הם היו ציונים, וכבר אז הרגישו שהאקדמיה האמריקנית נוטה לבקר ואף להשמיץ את ישראל באופן שאיננו פרופורציונלי ואיננו הגון. הם בקושי דיברו עברית, אבל חלמו לעלות לישראל ולהקים בה את האוניברסיטה היהודית השמרנית הראשונה. התוכנית המקורית הייתה להצטרף ליישוב קיים ביהודה ושומרון, או להקים יישוב חדש, ולתרום למדינת ישראל מבחינה רעיונית. "הבנו שאיש מאיתנו לא הולך להיות רמטכ"ל או איש עסקים", אמר לי ד"ר דניאל פוליסר, ממייסדי הקבוצה ומוביליה, "אז החלטנו למקם את עצמנו בעולם הרעיונות". ולרעיונות, כאמור, יש השלכות.

המנהיג הרעיוני של הקבוצה היה ללא ספק יורם חזוני, שהחל את לימודיו בפרינסטון

בשנת 1983 בחוג ללימודי מזרח אסיה, ואף תרגם ספר מיפנית לאנגלית. פוליסר, שיהיה שותפו הבכיר להקמת מרכז שלם בעשור הבא, הגיע לפרינסטון שנה קודם לכן ולמד מדעי המדינה. מבחינה פוליטית חברי וחברות הקבוצה היו שמרנים, או ליתר דיוק ניאו-שמרנים. הם הושפעו עמוקות מכתב העת 'קומנטרי', בית היוצר של התנועה הניאו-שמרנית בארה"ב שהיה בבעלות יהודית (בהוצאת הוועד היהודי-אמריקני, AJC). חברי הקבוצה בפרינסטון פגשו את בכירי קומנטרי נורמן פודהורץ ואירווינג קריסטול לא יותר מפעם או פעמיים, אך הושפעו עמוקות מכתביהם ואף קיבלו מקריסטול את המענק הראשון להקמת כתב העת הסטודנטיאלי שלהם.

הוא נקרא The Princeton Tory, והגיליון הראשון יצא באוקטובר 1984 (עם יורם חזוני כעורך ודניאל פוליסר כעורך בפועל). המונח "Tory", כידוע, מתייחס לתפיסה השמרנית הבריטית שמקדשת את יציבות הסדר החברתי. זה עוד לא היה תכלת, אלא כתב עת צנוע בהרבה עם כ-40 עמודים לגיליון. אבל הייתה זו ההתנסות הראשונה של הקבוצה בכתיבה רצינית. לאחר שהקבוצה סיימה את לימודיה היא הורישה את כתב העת לסטודנטים צעירים יותר. הוא ממשיך לצאת עד ימינו וכיום המו"ל הוא סטודנט צעיר מאוסטין שבטקסס, אדם הופמן שמו, המו"ל היהודי הראשון לאחר כעשור שבו נשלט כתב העת בידי סטודנטים קתולים. רק השנים האחרונות של ארכיון ה'טורי' נגישות ברשת (שבה הוא מתפרסם ממילא). את גיליונות השנים הראשונות ניתן למצוא רק בתוך ארגונים בחדר נעול בקומה השלישית של בניין כתבי-העת הסטודנטיאליים. "ניסינו לעשות דיגיטציה של הארכיון", סיפר לי הופמן, "אבל הייתה לכך התנגדות עזה מצד הבורד (הוועד המנהל של העמותה האחראית על כתב-העת, א. א. ל.) והבוגרים". זאת, הסביר, כי רבים מאלה שכתבו ב'טורי' לפני עשרים ושלושים שנה מכהנים כיום בתפקידים בכירים, והנגשת מאמריהם מימיהם כסטודנטים צעירים עלולה להציף ציטוטים מביכים שיגרמו להם תסבוכות מיותרות.

על כל פנים, כעשרים מחברי קבוצת פרינסטון חזרו בתשובה ואימצו דרך חיים אורתודוקסית. פוליסר אף למד מאוחר יותר בישיבה לבעלי תשובה בישראל. רובם של אותם חברים אף עלו לארץ ישראל. כידוע, באותן שנים החלה לצמוח בארץ תנועת נרחבת של חזרה בתשובה. תנועת ענק זו – שהקיפה, על פי הסקר החברתי של הלמ"ס משנת 2011, כ-200 אלף אנשים בוגרים – השפיעה על התרבות הישראלית הכללית, על עולם לימוד התורה ועל המפה הפוליטית הישראלית. שורשיה נעוצים כנראה בטראומות של מלחמת יום הכפורים ולאחריה מלחמת לבנון, שהותירו ישראלים רבים במשבר זהות שביקש את פתרונו. לחלקם, הפתרון היה חזרה למקורות ולזהות שקדמה לזהות הישראלית המודרנית. חלק אחר בחר כפתרון להתקדם הלאה לעבר פוסט-יהדות ופוסט-ציונות – תופעה שתהיה אחד הזרזים החשובים להקמת תכלת, ואשר המאבק בה יהיה הראשון שיחרוט כתב העת על דגלו.

למעשה, לא היה קשר בין שתי התנועות: חברי קבוצת פרינסטון חזרו בתשובה,



לעדוּתו של דניאל פוליסר, בין היתר בהשפעת התובנה שהידע היהודי המועט שהונחל להם ב"סאנדיי סקול" כמעט חסר ערך, והם מנוכרים למורשת עמם. הם לא הכירו את תנועת התשובה הישראלית של אותם ימים, וממילא גם לא השתלבו בה. הם גם לא היו יכולים לעשות זאת; רובה ככולה הייתה דוברת עברית, הצטרפה לעולם החרדי והתרחקה מהתרבות המערבית, לרבות האקדמיה. החוזרים בתשובה מן הקבוצה בפרינסטון שאפו להביא לישראל את ליבת האקדמיה המערבית המסורתית, לא להתרחק ממנה. לימים הם יעמלו רבות להוכיח את הקשר בין יהדות לשמרנות ולהראות את ההשפעה העצומה של היהדות על המערב בכללותו.

ובכל זאת, דומני שבועמקם של דברים העיתוי ההיסטורי איננו מקרי, ותשובתם של אנשי פרינסטון קשורה בשורשה לתנועת התשובה בארץ, אף כי הן נבדלות בהתממשותן. את התהליך הזה חזה שני דורות קודם לכן אחד ההוגים היהודים החשובים של המאה ה-20, ליאו שטראוס. בהקדמה שלו ל"מאמר תיאולוגי-מדיני" של שפינוזה, שנכתבה בשנות ה-20 ועודכנה בשנות ה-50, הוא כתב שהיהודי העוזב את העולם המסורתי בתקווה למצוא עולם חופשי שיקבל אותו בזרועות פתוחות עתיד להתאכזב עמוקות. זאת מהסיבה הפשוטה שעולם כזה לא קיים במציאות, אלא רק בכתבי ההוגים שחולמים עליו. האכזבה הזו, צפה שטראוס עוד לפני השואה, תוליד משבר זהות כה עמוק עד שהתשובה היחידה אליו תהיה חזרה אל המקורות המסורתיים, "תשובה במלוא מובן המילה" (הוא אף השתמש בתעתיק המילה העברית וכתב teshubah). את האכזבה הזו חוו ישראלים צעירים בתוך רצף בלתי פוסק של מלחמות – כשם שחוו אותה סטודנטים יהודים צעירים בפרינסטון בדמות עוינותה של האקדמיה שסביבם לישראל. ייתכן שאכזבתם מהחברה הסובבת הייתה רבה אף יותר. סטיוארט שני, שהיה אחראי על הדוברות ויחסי הציבור של מרכז שלם ותכלת בשנים 1996–1999, למד בשנות השמונים באוניברסיטת ראטגרס. הוא מעיד שבאותן שנים יהודים לא יכלו להרגיש בבית במפלגה הרפובליקנית, גם אם הם היו שמרנים. לעומת זאת, בתנועה השמרנית הרעיונית הם כן הרגישו בבית כי שם ליהודים היה רוב יחסי, ושליטה בכתב עת משפיע.

לאחר סיום לימודיהם והחזרה בתשובה עלו חברי הקבוצה בנפרד לישראל ולמדו בישיבות שונות עד שלהי שנות השמונים. לאחר מכן הם חזרו לארה"ב והמשיכו בלימודים מתקדמים. יורם חזוני סיים דוקטורט במחשבה מדינית ודניאל פוליסר סיים דוקטורט במדע המדינה באוניברסיטת הרווארד. הקבוצה התגבשה מחדש, הגדירה עצמה כגרעין למטרת עלייה ואף נתנה לו שם, "עין הנמר" (Eye of the Tiger), בהשראת סרטי רוקי של אותם ימים והסמל של אוניברסיטת פרינסטון, נמר. כבר אז הציבה לעצמה הקבוצה למטרה להקים בישראל את המרכז האקדמי הראשון למה שנקרא "Liberal Arts". מדובר למעשה בתוכנית הלימודים המסורתית של האקדמיה במערב, שאינה אלא המשך לשיטת הלימוד היוונית העתיקה. שיטה

זו נועדה להעניק לחניכיה השכלה כללית על העולם והאדם ויכולת לחקור ולהבין שאלות אוניברסליות, להבדיל מתוכניות לימוד שמטרתן הכשרה מקצועית או טכנית ספציפית. במילים אחרות, הנחלה של רעיונות יותר מאשר של כלים. כי לרעיונות, כאמור, יש השלכות.

אין זה מקרי שקבוצה בעלת חזון כזה קמה דווקא בפרינסטון ולא, למשל, בסטנפורד. גם בסטנפורד קם בשנים ההן כתב עת סטודנטיאלי שמרני, ה-Stanford Review. גם הוא יוצא לאור עד היום. כתבי עת דומים כמו גם באוניברסיטאות שיקגו, קורנל ודורטמות כחלק מהתעוררות אינטלקטואלית כללית בארה"ב של שנות השמונים (שלושת האחרונים נסגרו מאז). חלקם, אגב, מומנו בידי הסי-איי-איי כחלק מהמאבק בהתפשטות הרעיונות הקומוניסטיים. אלא שבסטנפורד, הסביר לי הופמן, הסטודנטים לומדים מדעי המחשב ומשתלבים בתעשיית ההיי-טק. בפרינסטון, לעומת זאת, הסטודנטים לומדים כלכלה, פוליטיקה ומדיניות ציבורית ומשתלבים במערכות האלו בהתאם. מאמר שהתפרסם לא מכבר ב-Atlantic Review הגדיר את פרינסטון כבית הגידול של התנועה השמרנית הפוליטית בארה"ב, והדבר נכון כבר שנות דור.²

השמרנות עושה עלייה

השלב הראשון והמתבקש במימוש התוכנית הגרנדיוזית של הקבוצה להקמת מכללה היה לעלות לארץ, והגרעין אכן עלה ארצה בסוף שנות השמונים. עשר משפחות התיישבו בעלי שבשומרון; חלקן עוד יושבות שם כיום. משפחות אחרות העדיפו מגורים בעיר, לימודים בטכניון וכדומה, וחלק מהמשפחות עזבו עם השנים בשל שיקולים שונים. עלי נבחרה כי הקבוצה חיפשה יישוב הזקוק לחיזוק, ואשר יהיה מוכן לקלוט את המיוזמים החינוכיים של הקבוצה. בשנה שהגרעין עלה בה לעלי הוקמה שם גם המכינה הקדם-צבאית הראשונה, 'בני דוד', והגרעין צמח במקביל למחזור הראשון של המכינה, ולדברי פוליסר מתוך התרשמות עמוקה מראשיה הרב אלי סדן והרב יגאל לוינשטיין (אף הוא בעל תשובה, אגב) ומהמחזור הראשון של המכינה. הם החליטו לייסד עמותה שנקראה 'מילתא' ובמסגרתה את תוכנית IALA (Israeli Academy of Liberal Arts), קרי "יאללה"; תוכנית קיץ לדוברי אנגלית שפעלה בעלי בשנים 1991-1992. העמותה קיימת עד היום והיא תשתיתו המוסדית של מרכז שלם (המרכז האקדמי שלם פועל כיום, מסיבות טכניות, דרך חברה לתועלת הציבור, אך ההנהלה של העמותה ושל החל"צ זהה).

בשנת 1993 הפעילות עברה לירושלים שכן המייסדים הבינו שאי אפשר לקיימה במקום שאין בו לסטודנטים הצעירים מעטפת חברתית-תרבותית מעבר להם עצמם, ושלמכללה בעלי, בין רמאללה לשכם, יגיע רק פלח מסוים מאוד של החברה הישראלית. כוונתם הייתה "למשוך תלמידים מכל הארץ ומכל הקשת האידיאולוגית-פוליטית-רעיונית" מסביר פוליסר. שאיפה זו תלווה לאחר מכן את כתב העת תכלת,

שביקש ליצור קואליציה רחבה של רעיונות על המנעד הציוני, ולא לשמש חממה לחוג רעיוני צר.

בהגיעם לירושלים זיהו חברי הקבוצה חוסרים נוספים בחיי הרוח בישראל. למשל, שלגברים המגיעים מארה"ב יש מגוון רחב של אפשרויות לבחור מתוכן אם ברצונם ללמוד תורה, אך לא כן לנשים. הגרעין חבר לרב ולרבנית הנקין ויחד הם הקימו את מדרשת נשמת. כן, גם זו אחת האדוות של אותה חבורת סטודנטים קטנה מפרינסטון. מרכז שלם היה הצעד הבא, והוא הוקם רשמית בשנת 1994. השם "שלם" הוצע בידי אופיר העברי, שיהיה גם העורך המייסד של כתב העת תכלת כעבור שנתיים, והוא רומז הן לירושלים, הן לרצון לייצר שלמות רעיונית. במקביל יזמה החבורה ארגון נוסף שנקרא Peace Watch, שנועד לפקח על יישום הסכמי אוסלו שנחתמו באותן שנים.

הכסף הראשוני למרכז שלם הגיע מהפילנתרופ היהודי הידוע רונלד לאודר. יורם חזוני הגיע אליו דרך בנימין נתניהו שבדיוק חזר מתפקידו כשגריר ישראל באו"ם. חזוני אף סייע לנתניהו בכתיבת ספרו 'מקום תחת השמש'. לאודר היה מעוניין להקים Think Tank (מכון למחקרי מדיניות) בסגנון האמריקני שישפיע על מקבלי ההחלטות, והתחייב לממן שליש מעלויות המרכז. חזוני הבהיר לו כבר אז שהעסקה מקובלת עליהם, אך גם שברגע שתהיה להם האפשרות הם יקימו את "הדבר האמיתי", מכללה שתעניק תואר ראשון. לימים, כשהחזון יקרום עור וגידים, לאודר אכן יפסיק את תמיכתו במרכז. בשנים הראשונות מרכז שלם אכן פרסם כמה ניירות עמדה בתחומים כלכליים, חברתיים וביטחוניים אך לרובם לא נודעה השפעה מיוחדת. שלוש התוכניות המרכזיות של מרכז שלם היו אחרות, והן נועדו להשפיע על דעת הקהל והשיח כבר מההתחלה ולהניח את היסודות למכללה העתידית, בהיוותן שילוב של מחקר, הוראה והוצאה לאור: הוצאת שלם, שלקחה על עצמה להנגיש לקורא העברי את מיטב ההגות המערבית; תוכנית לסטודנטים לתואר שני; וכתב העת תכלת.

בערך באותה תקופה התקבצו סביב מרכז שלם גם ישראלים שחלקו השקפת עולם דומה עם המייסדים מפרינסטון, ובמפגש בין הקבוצות החל להתגבש הגרעין המייסד של תכלת. אחד האישים המרכזיים בתהליך היה אופיר העברי, העורך הראשי הראשון של תכלת. הוא הגיע למרכז שלם בעקבות חוג אינטלקטואלים ישראלי מקומי שנקרא "חוג שילוח" על שם צבי שילוח, המייסד והמארגן, יוצא תנועת העבודה שהיה מראשי התנועה למען ארץ ישראל השלמה ופעל מטעמה בליכוד וב'התחייה'. החוג, שפעל בעיקר בשנות השמונים, מנה כשלושים אנשים, רבים מהם צעירים כגון העברי, גדעון סער, צבי האוזר ועדן בר-טל. במשך חמש שנים הוציא החוג גם עיתון ושמו 'מסר'.

חוג שילוח היה ביקורתי כלפי התנזרותו של הליכוד מעיסוק ברעיונות, ובתחילת שנות התשעים התרחבה ביקורת זו של אנשיו לימין הישראלי בכללותו. חבריו נטו לתמיכה במשק פתוח, אך לא משום שסער או האוזר עיינו בכתבי האייק והאסכולה

האוסטרית, אלא משום שסברו שייתכן שהסוציאליזם היה טוב לשעתו אך מאז השתנה המצב ודווקא כלכלה חופשית היא הדרך לקדם את המדינה. החיבור בין כלכלה חופשית לציונות עתיד היה להופיע במאמרים בתכלת. בין השאר, חזוני יטען שכדי להבטיח את זרם העלייה וההתבססות בארץ יש צורך בכלכלה משגשגת שתוכל למשוך לפה אנשים. הדרך ליצור זאת, לדעת כותבים רבים נוספים בתכלת, היא שחרור השוק.³

בימים ההם, אחר מפלת הליכוד ב-1992, נבחר לראשותו בנימין נתניהו. חזוני ראה בו אדם בעל תפיסה עמוקה יותר של המציאות הפתוח להשקעה בקידום רעיונות. באותה תקופה לא הייתה לליכוד, ולימין בכלל, שום תוכנית חינוכית, מדינית, כלכלית או אסטרטגית משמעותית. העברי הגיע למסקנה שזה הזמן לנסח תוכניות כאלו, לקראת היום שבו הימין יחזור לשלטון. הוא חבר לצבי האוזר ולירם חזוני, שעבדו בלשכה של נתניהו באותה תקופה, ושם נוצר הקשר.

חזוני והעברי סברו שהמשבר הרעיוני בישראל הוא רק בבואה של משבר רעיוני רחב יותר בעולם. אומנם היו אלה לכאורה ימי השיא של השמרנות האנגלו-אמריקנית: על התשתית שיצרו רייגן ותאצ'ר ישבו עתה ג'ורג' בוש וג'ון מייג'ור ונוצרה הגמוניה שמרנית במערב. במקביל, הסוציאליזם פשט רגל, האימפריה הקומוניסטית קרסה והיה נראה שהעולם הולך ימינה. באותה תקופה אף פרסם פוקויאמה את ספרו על "קץ ההיסטוריה" וניצחון המערב, הכרזה נמהרת ששבתה אז לבבות רבים.⁴ הוויכוחים בין שמרנים לליברלים היו אז, להגדרת העברי, ויכוחים בתוך הבית. לדוגמה, התווכחו על זכויות להומוסקסואלים אבל לא דיברו על פירוק המשפחה. למרות כל זאת, העברי וחזוני היו מודאגים שכן לדעתם מדובר היה רק בהתלכדות אינטרסים של קבוצות שונות שחברו יחדיו כדי לבלום את הקומוניזם, מה שנקרא Fusion Conservatism. הן אומנם נחלו הצלחה רבה במשימה ספציפית זו, אך מאז כל אחת מהן מושכת לכיוון אחר. אכן, סוד ההצלחה האלקטורלית של רייגן היה יצירת קואליציה בין-רעיונית שתתורגם לתמיכה פוליטית נרחבת: שיתוף בין שמרנים, שוחרי האינטרסים של הפרט (כגון הפחתת מיסים) ואוונגליסטים. הוא קרא לזה "האוהל הגדול".

הרקע להקמת מרכז שלם ותכלת הוא אפוא התובנה שניצחון השמרנות הוא ניצחון ריק ויש למלאו בתוכן. "חשבנו שכמו שהלאומיות והמונותאיזם הן המצאות שהיהודים נתנו לעולם", אומר העברי, "נהפוך למרכז רעיוני לעולם כולו". אך אין לבלבל זאת עם ציונות רוחנית נוסח אחד העם. להפך: מייסדי מרכז שלם היו ציונים-מדיניים מובהקים. בעיניהם, מדינה יהודית היא חלק מהותי מתפיסת העולם היהודית, כי עבודת האל כמו גם שיפור האופי ותיקון החברה נעשים מתוך גוף ממשי, מדיני, לאומי.

לא רק חוסר תוכניות בימין הפריע להם. הם חשו שהימניות בארץ נשענת על דתיות רדיקלית משיחית בתוספת סוג של לאומנות עברית רומנטית ממזרח אירופה. הם רצו להביא לישראל שמרנות אנגלו-אמריקנית ולהפוך אותה לבסיס החדש של מחנה הימין; אבל הם לא דיברו על "מחנה הימין" מפורשות, אלא על לאומיות. למשל, עוד בתחילת הדרך פרסם חזוני את ספרו 'המדינה היהודית', שעורר התנגדות בקרב אנשי אקדמיה בארץ שאף יזמו כינוס נגדו.⁵

בניגוד למיתוס הרווח, החיבור בין מרכז שלם לבין נתניהו לא צלח, בלשון המעטה. אמנם חזוני סייע לו בכתיבת ספרו 'מקום תחת השמש',⁶ אך היה זה ספרו של נתניהו מתחילה ועד סוף, כפי שהעידו כל האנשים שראיינתי לצורך המחקר. שני מעיד שהייתה הוראה ברורה מטעם הנהלת המרכז, "אנחנו לא המרכז של ביבי ולא העוזרים של ביבי", והוא נאלץ לדחות בקשות רבות לראיונות עם חזוני כל אימת שאלו ביקשו להתמקד אך ורק בנתניהו. למעשה, נתניהו לא רק שלא עזר למרכז שלם, אלא אף טרפד תרומות למרכז מטעם תורמים שהיה מחובר אליהם.

הגדילה המשמעותית של מרכז שלם התאפשרה בזכות כניסתו של תורם אחר לזירה: זלמן ברנשטיין. ברנשטיין היה יהודי ניו-יורקי שעשה הון עצום בעסקיו. גם הוא, כשאר דמויות מפתח בסיפורנו, בעל תשובה. הוא התקרב ליהדות דרך הרב שלמה ריסקין (אף הוא בעל תשובה) ובית הכנסת 'לינקולן סקוור' שהקים במנהטן. חזוני הכיר את הרב ריסקין והלה הסכים להפגישו עם אחד התורמים המשמעותיים ביותר שלו. בשנת 1997 החליט ברנשטיין להתחיל להשקיע במשותף עם לאודר במרכז שלם, ואף אסר על אנשי המרכז לעסוק בגיוס כספים נוספים כדי שלא יבזבו על כך את זמנם. הוא ניסה גם להטמיע במרכז שינויים ארגוניים ודחף את ראשיו לעבודה מסודרת יותר מבחינה תקציבית וארגונית.

שנה לאחר מכן כבר היה ברנשטיין לתורם המרכזי של מרכז שלם, שכן הוא חיפש פרויקט גדול ולעומתו לאודר לא היה מוכן להגדיל את תרומתו למרכז. כעבור עוד שנה נפטר ברנשטיין, אך קודם לכן דאג להבטיח את המשך קיומו של המרכז באמצעות 'קרן תקווה' שייסד לפני מותו. במקביל הקים עוד שתי קרנות: קרן קשת, העוסקת בחינוך יהודי בארה"ב, וקרן אבי חי, הפועלת בתחום התרבות היהודית בישראל. בשנותיה הראשונות של קרן תקווה, הדבר היחיד שעשתה היה תמיכה במרכז שלם.

מלבד תוכניות חינוכיות שונות וכתב העת תכלת, מרכז שלם נודע גם בהוצאת הספרים שלו שהביאה לקורא הישראלי את מיטב ההגות המערבית – השמרנית, אך גם כתבי מופת שאינם שמרניים – בתרגום מופתי ושלם לעברית. גם הוצאת הספרים וגם כתב העת היו מימוש של אותה תפיסה שתוארה לעיל: מתן עומק רעיוני לימין. כמעט כל התורמים התנגדו לכך, שכן מטרתם הייתה פוליטית: להביא את נתניהו לשלטון. היחיד שתמך בכך היה ברנשטיין, ובזכות תמיכתו המאסיבית הדברים גם הגיעו לידי מימוש.

דוד חזוני, אחיו של יורם ועורך 'תכלת' בשנים 2004–2007, סבור שהוצאת הספרים היא גם זו שפתחה את דלת העולם האקדמי עבור מרכז שלם. "הוצאת שלם הצליחה לעשות תרגומים ברמה כל כך גבוהה של ספרים חשובים", הוא אומר, "עד שהאוניברסיטאות לא יכלו לקחת ספרים מהוצאה אחרת עם תרגום ישן וחלקי".

איך כתב עת נולד?

כתב העת תכלת הוקם מלכתחילה בשתי שפות, עברית ואנגלית, ולדברי פוליסר הדבר נעשה כדי להגיע לקהל יהודי בכל העולם, ואף לקהל לא יהודי. בגיליונות הראשונים הגרסאות העברית והאנגלית היו כמעט זהות, למעט שינויים קלים. לפי דוד חזוני, התפיסה הייתה שהעם היהודי הוא עם אחד בעל שתי שפות מרכזיות. תכלת ראה את עצמו כמזם של העם היהודי בכללותו, לא רק של החברה הישראלית.

אולי יותר ממה שביקש תכלת להשפיע על קוראיו, הוא ביקש להשפיע על קהילת הכותבים שלו. דוד חזוני מעיד שנעשתה עבודת עריכה כבדה על רבים מהמאמרים, מכיוון שבארץ לא הייתה מסורת של כתיבה עיונית, ומסות עיוניות דמו, מבחינת המבנה והסגנון, למאמרי דעה בעיתונות. בארה"ב, לעומת זאת, התפתחה מסורת כתיבה עיונית ברמה גבוהה – להערכתו, בעקבות המאבק הרעיוני שהיה חלק מהמלחמה הקרה. העריכה של תכלת יצקה את המאמרים אל המתכונת האמריקנית הסדורה, המובנית והידידותית לקורא. כך, כתב-העת ייבא מארה"ב שיטות כתיבה והבעה כפי שייבא משם רעיונות.

רוב המאמרים נולדו מפנייה של מרכז שלם לכותב מסוים, או מכותב שכבר היה חבר במרכז, ופותחו בעבודה משותפת. מעט מאוד מאמרים נולדו מיוזמה של כותב מן החוץ שהגיש הצעה – וכמעט כל מה שהוגש כך לא התקבל לפרסום.

כתב העת הביא דרך קבע גם מאמרים מתורגמים, חלקם מאמרים קלאסיים מהמאה העשרים, כגון מאמרים מאת מרטין לותר קינג (כבר בגיליון הראשון) או צ'רצ'יל (גיליון 23), וחלקם אף מוקדמים יותר כגון תרגומים לעברית של קאנט (גיליון 26) ומיל (גיליון 37). לעתים פורסמו גם מאמרים בני הזמן מכתבי עת מקבילים באנגלית. לצד זאת, פורסמו מאמרים שעסקו בנושאים אקטואליים, מאמרים תיאורטיים ופילוסופיים על אודות שמרנות, ציונות, כלכלה וכדומה; וכן ספרות הבראיסטית (ראו להלן) וספרות יהודית מקורית. כל גיליון נפתח בדבר מערכת, לאחריו מכתבים למערכת, שלושה עד ארבעה מאמרים רעיוניים, מאמר מתורגם, ולסיום מדור ביקורת ובו בדרך כלל שלושה ארבע סקירות של ספרים (ולעיתים גם סרטים). כתב העת הקפיד על איכות גבוהה מאוד של כתיבה, לרבות היבטים של עריכת לשון, תרגום איכותי וכתיבה פשוטה ובהירה (שני מספר שירים חזוני היה שולח להם לקריאה את הספר On Writing (Well).⁷

המאבק בין שוחרי מהלכי-העומק ארוכי הטווח לבין הקוראים להשפעה על המדיניות הציבורית בזמן אמת נמשך גם בתכלת. התוצאה הייתה תמהיל, עם נטייה אל עבר הכיוון הראשון. כך מעיד העברי על שנות כהונתו: "בכל גיליון שהוצאתי", הוא אומר, "רציתי שיהיה לפחות מאמר אחד שהוא מאמר עומק שיהיה רלבנטי גם בעוד חמישים שנה".

תכלת נטה בבירור ימינה, אך הקפיד לא להיות כתב עת מובהק של הימין או ביטאון להשקפת עולם ספציפית. שני מצטט אמירה של חזוני מהימים ההם, "אם נמשיך לדבר על שמאל וימין לא נגיע לשום מקום". גם כשראינו אנשים לעבודה לא שאלו אותם לגבי עמדותיהם הפוליטיות. "נדרש לנו הרבה זמן להבין שלהיות בימין בישראל לא אומר שאתה שמרן", אומר שני, ומוסיף שפעם הוא שאל את חזוני מדוע הוא נותן תמיכה רבה כל כך גם לאנשי שמאל, במלגות וכדומה, וחזוני השיב לו שמספיקה ההסכמה על כך שזו מדינה יהודית – לא חייבים להסכים גם על הגבולות שלה. "המטרה לא הייתה ימין מול שמאל", מעיד אסף שגיב, העורך הראשי של תכלת בשנותיו האחרונות, "אלא אג'נדה ציונית ושמרנית, לא דוגמטית ונוקשה, לא מיליטנטית, לא משתלחת".

לדעת שגיב, מהותה של השמרנות היא חתירה להסכמות ושמירה על סדר ויציבות חברתית. השמרנות, הוא אומר, הייתה למעשה תגובת-נגד לאידיאולוגיות נחרצות, לרעיונות גדולים. היא ספקנית ואירונית לגבי שינויים, ומפנה את תשומת הלב לפוטנציאל ההרסני שלהם. לדעתו, חלק מהאינטלקטואלים השמרנים של ימינו חושבים שהם יכולים "לרכוב על הנמר", כלומר להשתמש באנרגיה של הזעם המחנאי ולדהור על גביה לשם קידום רעיונות עומק. אך זו טעות, שכן שאיפת השמרנות היא לכלוא את הנמר, לא לרכוב עליו.

ההשפעה של תכלת

במבט מזמננו קשה לערער על תפקידו של תכלת כמכונן השיח השמרני בישראל. אך קשה גם למדוד השפעה זו, בפרט ממרחק השנים ובאין אפשרות לבצע סקר עמדות שיוכל ללמד אותנו על השפעתו בזמן אמת. ועדיין, אפשר לאומדה בעזרת כמה משתנים אחרים: תפוצת כתב העת לאורך השנים; הסוג והמעמד של האנשים שבחרו לפרסם דווקא בו את מאמריהם; והשיח שהתנהל מעל דפי כתב העת עצמו, במדור המכתבים למערכת ובמאמרי תגובה.

מהראיונות שערכתי עם מי שהיו מעורבים בכתב העת מתחילתו ועד סופו עולה שכתב העת נשלח לכאלף עד אלפיים קוראים בכל חודש, רובם מנויים בתשלום. לדברי פוליסר, היו גם אנשים ספציפיים שהמערכת בחרה לשלוח להם גיליונות חינם, ובפרט אנשים שזוהו כבעלי השפעה. תכלת, במובן זה, ודאי לא היה כתב עת פופולרי

ורחב תפוצה, אך זו גם לא הייתה מטרתו שכן האסטרטגיה הניאו-שמרנית היא ליצור אליטה אינטלקטואלית שבתורה משפיעה על האליטה הפוליטית. סטיוארט שני מספר שלהבנת התפיסה הייתה שאין צורך לשכנע יותר מדי; שהרעיונות השמרניים הם אמת שפשוט עובדת, אם כי זה משתנה מתרבות לתרבות ומזמן לזמן. אם תיתן לאנשים את האפשרות לקרוא בעצמם הם יחליטו בעצמם. ואת זאת ניסה תכלת לעשות.

במובן זה חשוב יותר לבחון מי קראו את כתב העת, פרסמו בו ושוחחו על גביו. כבר בגיליון השישי (1998), גיליון מיוחד של אסופת מאמרים קצרים לרגל 50 שנה למדינת ישראל, אפשר למצוא גלריה מכובדת ומגוונת מאוד של כותבים: מעוזי ברעם עד נתן שרנסקי, מאברהם בורג עד אברהם רביץ. לצד שלל הכותבים היהודים מישראל ומארה"ב, נמצאו גם כותבים לא יהודים. בולטים ביניהם ג'ין קירקפטריק, שגרירת ארה"ב באו"ם בימי ממשל רייגן, ומכיוון אחר הדוקטור לרוקחות והפעיל החברתי ג'מאל זחאלקה, לימים חבר כנסת מטעם בל"ד.

ראוי לציון המאמר של פרופ' אסא כשר, שבו הוא ביקר בחריפות את דו"ח גולדסטון שהתפרסם לאחר מבצע עופרת יצוקה בשנת 2009 והאשים את צה"ל בפשעי מלחמה חמורים. יש להניח שפרופ' כשר יכול היה לפרסם את מאמרו בכל במה שהיה חפץ בה, והעובדה שהוא בחר לפרסם אותו דווקא בתכלת מורה על החשיבות שהוא וחוג קוראיו ייחסו לכתב העת הזה. יתרה מזאת, הוא בחר בכך אף שכמה שנים קודם לכן פרסם תכלת מאמר ביקורת נוקב של צבי האוזר נגד הקוד האתי של צה"ל שכשר עצמו ניסח. לדעת פוליסר, מאמר זה היה מאבני הדרך בשיח הציבורי על הקוד האתי.

אישים אחרים שנמתחה עליהם ביקורת בתכלת טרחו להגיב לה מעל דפיו – עוד סימן למעמדו של כתב העת. לדוגמה, בשנת 2002 פרסם אסף שגיב מאמר שבו ביקר את ג'ורג' שטיינר (1929–2020) מאוניברסיטת הרווארד, מחוקרי הספרות הגדולים בעולם, על כך שהוא מאדיר את הגלות ולמעשה מזין את האנטישמיות בלא משים.⁸ שטיינר עצמו טרח להגיב, אם כי במכתב קצר.⁹ אפילו למאמר ביקורתי של שגיב על אודות השמאל הרדיקלי טרחו להגיב כמה מנציגי אגף זה, שלא היה קהל היעד הביתי של תכלת.¹⁰ בשנת 2004 (גיליון 16) מאמר המערכת מאת דוד חזוני תקף קבוצת ארכיאולוגים מאוניברסיטת תל-אביב, בראשות פרופ' ישראל פינקלשטיין, בשל הערעור שלהם על הסיפור המקראי באמצעות תיארוך מחדש של הממצאים הארכיאולוגיים. לטענתו הם עשו זאת כדי לשנות את הצורה שבה אנשים בני זמננו תופסים את הסיפור היהודי, ומתוך כך לערער על הלגיטימציה של המדינה היהודית.¹¹ חזוני מספר שפינקלשטיין טרח לבוא לפגישה עמו כדי לשכנעו שביקורתו איננה מוצדקת, ובמקביל התפרסם מכתב תגובה ארוך מאת פרופ' אמנון בן-תור מהאוניברסיטה העברית שהותקף גם הוא במאמר.¹²

באמידת השפעתו של תכלת יש לזכור שהוא היה משולב במארג הרחב של פעילות מרכז שלם. אישים שהצטרפו כעמיתים למרכז שלם, כגון נתן שרנסקי ומשה (בוגי) יעלון, פרסמו בתכלת. לדברי דניאל פוליסר, כתב עת כמו תכלת נועד להשפיע בראש ובראשונה על אלו הכותבים בו; הרי הם ודאי יקראו גם את עמיתיהם לכתיבה, ויחברו את הנישואים שהם עוסקים בהן לרעיונות רחבים יותר. דוד חזוני מוסיף שהכותבים לא פעלו בחלל ריק, אלא התקיימו פגישות שבועיות בהן רעיונות חדשים נבחנו, עובדו ושופרו במסגרת קבוצתית.

דוגמה מעניינת לסינרגיה שבין פעילות המרכז לבין תכלת קשורה באחד הכותבים הבולטים בשנים הראשונות: מייקל (מיכאל) אורן, לימים שגריר ישראל בארה"ב. בשלהי שנות ה-90 החל להתפתח שיח אקדמי המאשים את ישראל בפתירה יזומה של מלחמת ששת הימים במטרה להרחיב את גבולותיה. באותן שנים נפתחו הארכיונים של מלחמת ששת הימים, ואנשי מרכז שלם ביקשו מאורן לכתוב ספר שיהווה מעין היסטוריה מוחלטת של המלחמה. הספר נהיה רב-מכר בארה"ב וסתם את הגולל על הטענות הנזכרות, ובמקביל הוליד כמה מאמרים בתכלת.¹³ תכלת לא היה כאן אפוא מקור ההשפעה, אבל השתתף בהדהודה, בפרט בישראל.

אבן-בוחן נוספת למידת ההשפעה של כתב העת, אולי החשובה מכולן, היא העדויות להשפעה ארוכת טווח שלו על השיח הציבורי בישראל גם אחרי סגירתו. אפשר לומר שתכלת הניח את היסודות לשיח הביקורתי על המהפכה השיפוטית של השופט אהרן ברק. בהעדר היתכנות לתהליך מדיני כלשהו עם הרשות הפלסטינית (נכון לרגע כתיבת שורות אלו), ובהעדר ויכוחים דרמטיים על הכלכלה הישראלית, רבים סבורים שקו השבר המרכזי שמגדיר היום את המחלוקת בין הימין לשמאל הוא היחס למערכת המשפט, ובאופן רחב יותר למעמד הדרג המקצועי מול הדרג הנבחר בשלטון. לפני מספר גיליונות ציין כאן יהודה יפרח, בין השאר הכתב המשפטי של מקור ראשון, שהעיסוק של הימין במערכת המשפט החל הרבה אחרי אותם ימים של שלהי המאה הקודמת.¹⁴ אך הניצנים נראו כבר בתחילת הדרך של תכלת, בעיקר במאמריה של אוולין גורדון על המהפכה השיפוטית של אהרן ברק. הללו נכתבו על בסיס עקרוני ורעיוני, זמן רב לפני שהתבררו ההשלכות ארוכות-הטווח של מהפכה זו. גורדון הקדימה את זמנה גם בביקורת על מוסד היועץ המשפטי לממשלה, ולא אגוזים אם אומר שאפשר היה לקחת את מאמריה ולפרסמם מחדש בהשילוח כיום, בהתאמות קלות, והם יהיו רעננים כפי שהיו לפני שני עשורים וחצי.¹⁵

במקרים אחרים יזם תכלת הכנסת רעיונות חדשים לשיח ואף היטה את הכף במידה מסוימת. לדוגמה, בעוד שאפשר לטעון שהימין הישראלי היה מגיע ממילא, כך או אחרת, לביקורת הולכת ומעמיקה על בית-המשפט העליון, סביר להניח שהמפנה הדרמטי בשיח הכלכלי של הימין, לפחות של הימין הדתי, מדומיננטיות של רעיון מדינת הרווחה לשיח מוכון כלכלת שוק, הושפע רבות מתכלת.

השפעה ארוכת-טווח נודעה לתכלת גם באמצעות בעלי עמדות מפתח ציבוריות אשר, כפי שמגדיר זאת דוד חזוני, "התחילו בכתב העת שלנו"; כאלה שתפיסתם בשאלות של פילוסופיה פוליטית או של מדיניות התעצבה בימיהם בתכלת ובמרכז שלם. כאלה הם למשל צבי האזור ומייקל אורן.

על שולחן הניתוחים

כדי להבין את תכלת צריך לקרוא את תכלת. לצורך המחקר עברתי על כל הגיליונות, מכריכה לכריכה, בעברית ובאנגלית.¹⁶ כל פריט, בין אם היה מכתב קצר למערכת, מסה שלמה או סקירת ספר, קוטלג במסד נתונים המכיל את כל הפרטים הביבליוגרפיים, הרקע של המחבר, וסיכום מהיר של עיקרי המאמר. קודדתי את המאפיינים המרכזיים של כל פריט: הפרטים הדמוגרפיים של המחבר (מגדר, רקע מקצועי, לאום ודת); נטייה אידיאולוגית (שמרנית, פרוגרסיבית, מתלבטת או לא רלוונטית); נושאים עיקריים שהוא עוסק בהם. עקבתי גם אחר ההרכב המשתנה של מערכת תכלת, כפי שפורסם בשער הפנימי של כל גיליון. שיטה זו יכולה לחשוף הרבה עובדות מעניינות על תכלת, ולעזור לנו להבין טוב יותר את אופן הפעולה וההשפעה של כתב העת. אמנם במסגרת מצומצמת זו לא אוכל להביא בפני הקורא ניתוח מלא של השיח שהתקיים בתכלת, אך לכל הפחות נוכל לגעת בכמה סוגיות מרכזיות. הבה נצלול פנימה.

בראשית

"תכלת נולד מתוך חוסר ברירה", כותב אופיר העברי בפתיח לגיליון הראשון, במאמר שכותרתו: "בראשית". לטענתו, עם ישראל בארץ ובעולם עומד בפני החלטות גורליות הנוגעות להמשך הקיום של מדינת היהודים וערכי הליבה שלה. מאבק זה הוא ביסודו מלחמת תרבות בין "הציבור הנאור" השואף ליצור מדינה שאין בה שום דבר יהודי לבין האנשים המאמינים שזכותה של ישראל להתקיים נטועה בזהותה היהודית. תכלת, בהקשר זה, איננו כתב עת המתיימר להיות אובייקטיבי, אקדמי או בלתי-מזוהה. הוא שואף לבנות מכנה משותף חדש, שעשוי להפוך גם למחנה משותף, שיוכל לעצב מטרות לאומיות חדשות לעם היהודי.

לתכלת הייתה אפוא מטרה ברורה להעניק למחנה הציוני הרחב, ובפרט למחנה השמרני והמסורתי, רעיונות עמוקים ומבוססים וכן לגייס מחנה תומכים שיוכל לעצב את המטרות הלאומיות החדשות עבור העם היהודי. לכאורה, "האויבים" היו פוסט-ציונים, אינטרנציונליסטים, פרוגרסיבים וסוציאליסטים אשר בהיבטים רבים, לטענת מנהיגי מרכז שלם, כבר ניצחו בקרב. אומנם כתב העת נשאר נאמן למשימה הזו לאורך 16 שנותיו, אך הוא חתר לתיווך יותר מאשר לחידוד ולהתנגחות. הדבר בא לידי ביטוי במתן במה לקולות לא שמרניים, בקידום 'אמנת כנרת' ובאזהרה חוזרת ונשנית מפני התפוררות חברתית כללית. בכך, ביקשו אנשי תכלת לשרת את החברה הישראלית

ואת העם היהודי בכללותם, ולא רק קבוצת נישה מסוימת. או, ליתר דיוק, הם ניסו לתת לקבוצת נישה את האמצעים למלא תפקיד על הבמה הלאומית.

ציונות, שמרנות ויהדות

תכלת מיצב את עצמו בתור כתב עת "למחשבה ישראלית" (כותרת המשנה שלו בעברית) או ל"רעיונות לעם היהודי" (כותרת המשנה באנגלית). ככזה, אך טבעי שנושאים יהודיים נדונו בהרחבה בין דפיו, ו"ישראליות" לדעתו אינה אלא אבן דרך נוספת על רצף יהודי בן אלפי שנים. אף כי הדבר עשוי להיראות מובן מאליה, לא כן הוא בעיני רבים ממובילי הדעה והתרבות הישראלים, הרואים ב"ישראלי החדש" קפיצת מדרגה מהיהדות המסורתית. המאבק נגד התפיסה הזו, וביסוס כל היבטי הזהות והחברה הישראלית העכשווית בשורשים יהודיים עמוקים, היה אחת המשימות המרכזיות של תכלת.

ההיקף היה רחב למדי – ממחשבה תיאולוגית, דרך היסטוריה יהודית וחקר האנטישמיות, עד מגמות בחיים היהודיים העכשוויים. ככלל, תכלת סימן את החוכמה היהודית וההיסטוריה היהודית כמרכיבים מרכזיים בזהות ובמחשבה הציונית והשמרנית העכשווית. יתר על כן, כמה חיבורים שנתפרסמו בו טענו, ברוח התפיסה הקרויה הבראיסטית, שהמחשבה והמסורת היהודית הן מן המקורות העיקריים של המחשבה והציוויליזציה המערבית כולה.

לדברי אופיר העברי, העורך הראשון של תכלת, יש אמונה שגויה שמדינת ישראל היא מדינת אמנה חברתית, בעוד ההפך הוא הנכון: הרצל למעשה כתב תיאוריה שלמה שמסבירה מדוע המדינה היהודית שתקום תהיה מדינת לאום ולא מדינת אמנה חברתית, שהנה על פי הגדרה מדינת כל אזרחיה. יורם חזוני פיתח תזה זו על הרצל בספרו 'המדינה היהודית', שגרסתו העברית הופיעה לאחרונה בספריית שיבולת, ובשנים האחרונות הוא עומד בראש מכון מחקר על שם הרצל. החזרת הרצל למרכז השיח הציבורי האינטלקטואלי, וחיזוק תפיסתה של מדינת ישראל כמדינת לאום, היו אחד המיזמים הראשונים של תכלת, אולי אפילו המניע המרכזי להקמתו. לצד השיח שקידם כתב העת פעל מרכז שלם לקידום מעמדו של הרצל בתודעה הציבורית ואף היה שותף לניסוח החוק להנצחת מורשת הרצל.¹⁷

בשנות התשעים עלתה קרנם של מי שנקראו אז "ההיסטוריונים החדשים". פרופסורים ישראלים, כגון אילן פפה, אבי שליים ובני מוריס, החלו לחבר היסטוריוגרפיות של תולדות הציונות, היישוב היהודי בארץ-ישראל במאה ה-20, מדינת ישראל ומלחמותיה מנקודת מבט ביקורתית מאוד, הרואה את הציונות כקולוניאליזם זר למקום. זו הייתה, למעשה, ראשיתה של הפוסט-ציונות הישראלית. תכלת סימן לעצמו למטרה להציב משקל נגד להיסטוריונים הללו, והדבר ניכר כבר

מהגיליון הראשון של כתב העת.

במקביל, כבר בגיליון הרביעי חגג תכלת את מה שנראה כמו תנועה של שיבה לארון הספרים היהודי: "בכל הנוגע ליהדות, ישראל היא מדינה שמרנית אדוקה", כתב דוד חזוני במשפט הפתיחה של המאמר הפותח את הגיליון, והוסיף כי מחקר רב מראה שישנו עניין גובר בישראל בארון הספרים היהודי. הלגיטימציה החדשה הזאת למסורת היהודית הייתה בעיניו תרומה חשובה למדינת היהודים, ולדעתו ייתכן שהמגמה הזו "מייצגת גם דבר-מה מעניין הרבה יותר: תשובה חדשה לאתוס המתפורר של המפעל הציוני". עוד הוא מנה את "הטלטול התרבותי" שגרם רצח ראש הממשלה רבין כסיבה אפשרית לתנועה זו. אכן, באותה תקופה נולדו מספר רב של תוכניות ללימוד יהדות לקהל חילוני על ידי מורים חילונים (כגון בית המדרש 'קולות'), בין השאר בהשפעת רצח רבין, אך לא כאן המקום להאריך בדבר.

באותו גיליון הובאה גם סקירה מאת אדם פרוזן על ספרו של אליזאבט אברמס על אודות היהודים באמריקה. פרוזן מציין כי אברמס מציע למעשה לבחור ביהדות האורתודוקסית כאמצעי לשמירה על הזהות היהודית באמריקה הנוצרית (עם זאת, הוא לא מציע בהכרח אימוץ מלא של חיים על פי ההלכה). סקירה זו, לצד מאמרים דומים אחרים בתכלת, יכולה לשמש דוגמה מצוינת לאופן שבו תפיסות יהודיות-אמריקניות מטבען נכנסו לשיח הישראלי, אולי אפילו בלי כוונה. בארצות הברית, בהעדר ביטוי של היהדות במרחב הציבורי "החילוני", הזהות היהודית קשורה בהכרח עם גרסה דתית כלשהי של היהדות. זה יכול לנוע מחסידות חרדית, דרך היהדות הרפורמית, וכל הדרך עד לזרמים קטנים יותר כגון הרקונסטרוקציוניזם. למרות הפערים העצומים בין הזרמים הללו, כולם נמצאים על הספקטרום הדתי. היהדות החילונית בחברה האמריקנית היא נדירה ולא יציבה, מכיוון שהיא מובילה מהר מאוד לגיתוק והתבוללות. בישראל, לעומת זאת, הוכח כבר במשך שלושה או ארבעה דורות כי זהות יהודית לאומית חזקה יכולה להתקיים, ואף לשגשג, עם מרכיבים דתיים קלים בלבד (ולעתים אף עם מרכיבים אנטי-דתיים ניכרים). ניתוח הלאומיות היהודית באמצעות דתיות יהודית הוא, במידה רבה, מושג אמריקני מיובא.

ייתכן שההנחה הבסיסית שמסתתרת כאן היא שככל שישראל תהיה יותר דתית, כך היא גם תהיה יותר שמרנית. הבה נמשיך לקרוא ולבדוק השערה זו.

נקודת מבט מעניינת בעניין זה הוצגה בגיליון השישי של תכלת, שהוקדש לשנת היובל של מדינת ישראל, על ידי ד"ר ג'מאל זחאלקה, כנוצר לעיל. באופן מפתיע, הוא הצטרף לקינה על הזהות היהודית המתפוגגת. הוא העריך ש"היהדות המסתגרת" (היהדות האורתודוקסית או החרדית) "לא תמשוך אליה עוד 'חוזרים בתשובה'", וכי יהודים חילונים יחזרו לתרבות המערב, או אפילו לנצרות. הפתרון שלו היה דו-לאומי: "דווקא המשענת הערבית יכולה להציל את התרבות העברית והזהות הישראלית

מהתפוררות והתמערבות¹⁸.

מאמר רלבנטי נוסף פורסם על ידי יוסי קליין-הלוי, בגיליון 18, ובו הוא ניתח את ההשפעה החברתית והתרבותית של מלחמת יום הכיפורים (מאמר זה לא הופיע בגרסה האנגלית).¹⁹ קליין-הלוי טען כי תחושת האי-ודאות שיצרה המלחמה שמה קץ לדור המייסדים של המדינה והחזירה לחיים את מערכת היחסים הפתולוגית של היהודים עם העולם. הדבר הוביל להתעניינות מחודשת בדת ולתנועה של תשובה וחיפוש רוחני, לצד צרכנות וניהיליזם. דבריו מדגישים את הרקע ההיסטורי שבתוכו פעל תכלת, כפי שכתבתי לעיל:

לראשונה מזה מאה שנה הביאה המלחמה לבלימת הסחף החזק של נטישת הדת, ואפילו להיפוכה החלקי של המגמה: אלפי ישראלים חילוניים עשו את הלא-ידיאמן והפכו לחרדים. זאת הייתה ההתנערות האולטימטיבית מן הציונות, מין מתקפת פתע פוסט-יוס-כיפורית על ישראל החילונית. החזור בתשובה המפורסם ביותר היה אורי זוהר, איש קולנוע וסמל בזהומה. אך בדרכו הלכו עוד רבים וטובים מבני העילית האשכנזית: קיבוצניקים ואמנים, טייסים ואנשי סירות.

קליין-הלוי אמנם לא תמך באימוץ אורח החיים החרדי, אך בדומה לאברמס הוא ראה במגמה זו התפתחות חיובית והזדמנות לחידוש הזהות הציונית, בעקבות אותו קו מחשבה שהצגתי לעיל למבחן: יותר דתיות משמע יותר שמרנות. באשר לחברה החרדית עצמה, בגיליון ה-25 הופיע חיבור שזכה בפרס הראשון בתחרות הכתיבה של תכלת. אהרון רוז, חסיד בעלזא לשעבר (ההפך מבעל תשובה, אם תרצו) כתב כי תנועת התשובה משמשת עדות לשגשוגה המחודש של החברה החרדית.²⁰ באופן דומה, במאמר ביקורת של עידו חברוני על 'האנציקלופדיה של הסיפור היהודי' הוא כתב שהמסורת היהודית עוברת למרכז הבמה בחברה הישראלית, ושהאנציקלופדיה הנסקרת ממלאת תפקיד בהחייאת הסיפור היהודי.²¹

ההבראיזם חוזר

לצד ההשקעה בטווייה מחודשת של הקשר הרעיוני בין יהדות, לאומיות וציונות, תכלת השקיע רבות גם בחידוש הקשר שבין היהדות למחשבה המערבית בכללותה. על פי הקו הזה, המחשבה היהודית מילאה תפקיד מרכזי בהתפתחות המחשבה המערבית לא פחות מהפילוסופיות והמסורות היווניות, הרומיות והנוצריות. במקרים רבים, לדברי הכותבים המובילים של תכלת, היא דווקא קדמה להן ותרמה לעיצובן. תחום מחקר זה נקרא "הבראיזם", והנטייה לעסוק בו בתכלת מדגימה היטב אחד מן התפקידים המרכזיים שכתב העת לקח על עצמו: לתווך בין המדינה היהודית למסורת הפוליטית והתרבותית המערבית, ולהראות שאין סתירה בין השתיים. לפי תפיסה זו היהודים, והמדינה היהודית, לא צריכים להרגיש כאורחים אשר זה מקרוב באו בהיכלי החשיבה המערבית, אלא דווקא להתהלך בהם בנינוחות כחלק מהמייסדים ובעלי

הבית. מנקודת מבט שמרנית-יהודית רעיון זה הוא קריטי, שכן אי אפשר לקרוא לנאמנות שמרנית של יהודים (והמדינה היהודית) לרעיונות מערביים, אם לרעיונות אלו יש מעט מאוד קשר ליהדות עצמה, ולהפך (בעוד שליהדות, כמובן, יש מסורת ארוכת שנים משל עצמה).

בגיליון הרביעי למשל, טען יורם חזוני כי המקור האמיתי למסורת המערבית של אי-ציות אינו הפילוסופיה היוונית אלא התנ"ך העברי, שלמעשה נתן את הכוח האינטלקטואלי והמוסרי לבעלות הברית לשפוט את הנאצים בנירנברג בטענה של "עקרונות כלליים של צדק".²² הרעיון הזה, שהמוסר האנושי קודם לכל חוק אנושי, אפילו כזה שנוצר במשטר דמוקרטי, הוא רעיון יהודי ביסודו שהמערב ירש, ואשר אפשר לו להביס את הנאציזם הפגאני לא רק בשדה הקרב הפיזי אלא גם בשדה הקרב של הרעיונות. זה היה "ההישג המזהיר ביותר של הרעיון המדיני היהודי בהיסטוריה".

במאמר המערכת של הגיליון הבא טען העברי כי "הלאומיות שלה (של מדינת ישראל) היא הוותיקה בעולם", והוסיף כי ניתן אף לטעון שעצם המושג של לאומיות ומדינת לאום מקורו בתנ"ך.²³ ברוח דומה טען הלל פרדקין, מנהל המשרד של מרכז שלם בווינגטון: "איש אינו יכול לחלוק ברצינות על היותו של העם היהודי העם העתיק ביותר שהעולם מכיר"²⁴; אסף ענברי טען שהרעיון של אומה, לא שבט או ממלכה, הוא המצאה ייחודית של התנ"ך;²⁵ ויהושע ברמן, חוקר תנ"ך מאוניברסיטת בר-אילן, טען שהתנ"ך הוא המקור לרעיון השוויון.²⁶

בגיליון 13 טענה פניה עוז-זלצברגר כי החל מהמאה ה-17 הייתה מסורת מחשבתית הבנויה על חקירת התנ"ך היהודי וניסיון להפיק ממנו עקרונות פוליטיים.²⁷ עקרונות אלו, לפי עוז-זלצברגר, היו לא פחות מהבסיס לרפובליקה ולחירות המערבית והאירופית שאנו מכירים כיום. ליתר דיוק, מקורות יהודיים היו המקור העיקרי לשלוש תכונות עיקריות של הרפובליקה: (א) המודל הלא-פיאודלי של מדינה וחוק, שלפיו חוק מאוחד כללי שולט ביחידה גיאוגרפית נתונה; (ב) הרעיון של "כלכלה מוסרית" הכולל עזרה הדדית ומגבלות על רכוש פרטי; ו-(ג) המודל של רפובליקה פדרטיבית. לא ניתן לייחס את הרעיונות הללו ליוון העתיקה או לרומא, אלא לישראל הקדומה. מבחינתה, יש בכך לא רק עשיית צדק היסטורי למקורות היהודיים ש"השפיעו השפעה עמוקה על המחשבה הפוליטית האירופית בתקופה המודרנית המוקדמת", אלא גם רווחים תרבותיים ופוליטיים ממשניים.

במאמר מתורגם המנתח את מחשבתו ומורשתו של בנג'מין ד'זוראלי (1804–1881), ראש ממשלת בריטניה (פעמיים) ממוצא יהודי, נטען כי ד'זוראלי היה ניאוש-שמרן שהתחיל בשמאל, והוא אבי השמרנות המודרנית הנוכחית בבריטניה. אולי אף בכל העולם. המאמר טען שהוא הושפע עמוקות מהתנ"ך ומהתרבות היהודית, וסיכם במילים: "ככל שבוחנים את הראיות, מתברר יותר ויותר שבבסיס המדינה המודרנית

עומדים רעיונות יהודיים – מודרניים ועתיקים כאחד.²⁸

במאמר נוסף טען יורם חזוני שהתפקיד שמילאה המסורת היהודית בעיצוב המדינה המערבית המודרנית הוזנח והתעלמו ממנו, לטוב ולרע.²⁹ הוא הדגיש את ההבדל בין יהדות לנצרות, והזהיר שכאשר אנשים מאמינים שהם באו במגע עם האלוהות, הדברים הופכים למסוכנים. בניגוד לנצרות בימי הביניים, היהדות מאפשרת לפרשנויות מרובות של כתבי הקודש להתקיים במקביל, ומכאן שהיא מעשירה את השיח הציבורי במקום לחנוק אותו. הוא סיכם והוסיף ש"אפשר שהדרך למדינה נוצרית מודרנית תימצא דווקא במפגש מחודש עם המשנה המדינית של עם ישראל". כלומר, הבנת המחשבה הפוליטית היהודית אינה חשובה רק עבור היהודים או למען הבנת ההיסטוריה; היא חשובה גם עבור המחשבה והפרקטיקה הפוליטית הלא-יהודית העכשווית והעתידית.

שני גיליונות מאוחר יותר (גיליון מס' 25), נראה היה שמרכז שלם צועד צעד נוסף בכיוון הזה. מודעה בעמוד 11 הכריזה על כתב עת חדש ללימודים פוליטיים עבריים, *Hebraic Political Studies*, אשר "יוקדש לשחזור המסורת הפוליטית העברית ולבחינת מקומה, לצד מסורות יוון ורומא, בהיסטוריה הפוליטית ובהיסטוריה של המחשבה הפוליטית". העורכת המשותפת הייתה חברת מרכז שלם, מירב ג'ונס, ורבים מחברי המערכת היו גם כן חברי מרכז שלם או כאלה שפרסמו בתכלת לפני כן: משה הלברטל, יורם חזוני, ליאון קאס, מנחם לוברבוים, דוד נובק, פניה עוז-זלצברגר, ג'ייסון רוזנבלט ושמואל טריגנו. כתב העת יצא כרבעון אקדמי בין השנים 2005 ו-2009. למעשה, לאורך שנות קיומו של תכלת היה לחץ מצד פוליסר ויורם חזוני להפוך את תכלת עצמו לכתב עת אקדמי עם ביקורת עמיתים, אך דוד חזוני התנגד לכך וטען שלא ניתן לנהל דיון ציבורי במסגרת כתב עת אקדמי. "כתב עת אקדמי בונה על צעדים קטנים, וכתב עת כמו תכלת רוצה פריצות דרך ואת המאמר הגדול", הוא מסביר. כתב העת האקדמי למחקר הבראיסטי היה מעין פשרה: הקמת כתב עת נוסף לצד תכלת, שיעמוד בסטנדרטים אקדמיים.

תכלת גם נתן מקום של כבוד לג'ון סלדן (1584–1654), ההבראיסט הנוצרי הבולט ביותר ואחד ההוגים שהשפיעו רבות גם על אדמונד ברק, אבי השמרנות המודרנית. בשנת 2006 פרסם ג'ייסון רוזנבלט ספר על סלדן,³⁰ ובסקירה על ספר זה, סטיבן גרוסבי (עורך עמית של תכלת) הגיע למסקנה ש"למסורת ההבראיסטית נודעה אפוא חשיבות לא מבוטלת להיסטוריה האינטלקטואלית, הפוליטית והמשפטית של המערב. ג'ון סלדן מילא תפקיד מרכזי בעיצובה של מסורת זו ובהרחבת היקף השפעתה, אך למרבה הצער לא זכה עדיין להכרה הרחבה שלה הוא ראוי".³¹

בכל הנוגע לפילוסופיה כללית, מאמר מאת איתן דור-שב טען (כנגד הטענה הרווחת) כי לתנ"ך יש מטפיזיקה מפותחת ועקבית, לא פחות מהפילוסופיה היוונית או

הנצרות.³² באמצעות עבודה מלומדת ומעמיקה הוא הראה שהתיאוריה המטפיזית של התנ"ך מבוססת על ארבעה יסודות: אדמה, מים, רוח ואש. רעיון זה מופיע בתנ"ך לפני שהוא אומץ על ידי אריסטו, ואפילו לפני שהוצע לראשונה על ידי אמפדוקלס. מכאן שהתנ"ך אינו טקסט בוסרי, "אלא דווקא יצירה פילוסופית מגובשת, מקיפה ואף מהפכנית". המאמר זכה לתשואות במכתבים רבים ששלחו הקוראים. אחד מהם שיבח את דור-שב על כך שאיפשר לנו (הקוראים היהודים) "לדעת שאין אנו עוד משרכים רגלינו בעקבות היוונים, הטוענים לכתר הראשוניות בפיתוח תיאוריה חובקת-כול של היקום".³³ דוד חזוני הוסיף כי "התורה אינה צעצוע. זהו הטקסט הרוחני המונח ביסודן של אמונת ישראל ושל הציביליזציה המערבית כולה".³⁴

הדבר נכון גם לגבי השמרנות עצמה. למשל, ב'דבר המערכת' בגיליון החמישי טען אופיר העברי בשם המערכת כי לשמרנות היהודית, או הישראלית, יש "כוח ואיכות נעלים" על מסורות שמרניות אחרות, וכי יש לה תפקיד חיוני בעיצוב השמרנות המערבית. רעיון דומה, אך הפעם של כותב חיצוני, הופיע בגיליון המיוחד לציון 50 שנה לישראל. הרב נח ויינברג, מייסד וראש ישיבת 'אש התורה' בירושלים, כתב כי "אנחנו (העם היהודי) הגדרנו את המבנה המוסרי של האנושות". הוא המשיך ואמר כי תיקון עולם הוא המטרה היהודית וכי לעם היהודי יש חובה להציע קודים מוסריים לכל האנושות. במסגרת מדור 'קריאות', לעיונים בתלמוד (שהופיע לאורך כמה גיליונות בשנים 2007–2008) הדגיש עידו חברוני, עמית במכון לפילוסופיה, פוליטיקה ודת במרכז שלם, את ייחודה של המחשבה היהודית ועליונותה על הפילוסופיה היוונית והרומית, ואמר כי "יהודה אומנם נפלה בידי רומא, אך מורשתו של רבי עקיבא ממשיכה לחרוט את רישומה בקורות העולם".³⁵

במקביל הדגיש תכלת את ההיבט האוניברסליסטי של היהדות, כמו למשל במאמרו של ג'יימס דיימונד שניתח את מושג האהבה המקראי ומצא בו גישה אוניברסליסטית לאהבת האל.³⁶ מנחם קלנר, עמית במרכז שלם ואיש אוניברסיטת חיפה, הגיב במכתב ושיבח את דיימונד על שהציג חלופה לפרטיקולריסטים היהודים.³⁷ דיימונד קיבל את התגובה בשמחה והוסיף כי (לפי הרמב"ם) האל היהודי הוא למעשה "לא יהודי", ולכל בני האדם יש אותה משימת חיים שהיא הגעה לשלמות אתית ואינטלקטואלית.³⁸

האדרת המחשבה היהודית אין פירושה שהכותבים המובילים של תכלת היו מרוצים ממצבה. למעשה, תכלת שם לו למטרה לחדש את המחשבה המדינית העברית ולתת לה את מקומה הראוי. דוד חזוני כתב, למשל, כי הוגים רבים מסכימים שהיהדות הפכה לדת טכנית ונטשה את העקרונות הנבואיים שלה. הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ ז"ל היה, לדברי חזוני, הוגה המוסר היהודי שהציע את האינטגרציה המוצלחת ביותר בין מערכת המשפט, הערכים המוסריים והחזון היהודי לתיקון האדם.³⁹ ככזה, הוא ראוי להתעניינות מחודשת, ואכן מרכז שלם פרסם כמה מספריו ואוסף ממאמריו החשובים

ביותר (בעברית ובאנגלית, בעריכת דוד חזוני שכתב את עבודת הדוקטורט שלו על ברקוביץ'). ברוח דומה, דניאל גורדיס (סגן נשיא בכיר ועמית במרכז שלם) פרסם בתכלת חיבור שטען שסיפור מגדל בבל מייצג את משנתו הפוליטית של התנ"ך, שכן הוא מציג את המקרה הראשון של עמיות ומראה שהאנושות "חייבת להיפרד לעמים נבדלים". לטעמו, "חזון מקראי זה נראה רלוונטי מתמיד דווקא בימינו אלה, בעידן שבו נתפסת מדינת הלאום בעיני רבים כנחלת העבר ... ההכרה בחשיבותה המכרעת של המדינה האתנית-תרבותית נטועה, כפי שראינו, בלב לבו של המקרא".⁴⁰

בתכלת קידמו גם את רעיון הייחודיות של עם ישראל, כמו למשל בשני מאמרים מאת הרב מאיר סולובייצ'יק (עורך עמית בתכלת): הראשון טוען בעד הנבחרות היהודית (על ידי אלוהים)⁴¹; השני – שחוקי הכשרות, שאין בהם היגיון נראה לעין, הגיונם הוא הדגשת ייחודו של עם ישראל וניתוקו מעמים אחרים.⁴²

שמרנות

מהי בעצם אותה שמרנות, או ניאו-שמרנות, שלפחות חלק מהכותבים והמאמרים בתכלת ניסו לקדם? עקרונות היסוד של השמרנות הם, בתמצית, אמפיריציזם (בניגוד לרציונליזם), רפורמיזם (בניגוד למהפכה) ולאומיות (בניגוד לקוסמופוליטיות). נוסף על כך, הניאו-שמרנות מדגישה ליברליזם כלכלי ותמיכה בישראל. להבנתי, זו גרסת השמרנות שתורגמה, הותאמה והוצגה בתכלת לקורא ולשיח הישראלי.

המונח שמרנות, כמושג מובהק הראוי לבחינה, הופיע כבר בגיליון השני של תכלת (1997). אופיר העברי תיאר את משטר ברלוסקוני באיטליה ואת הלקחים שניתן ללמוד מהשמרנות האיטלקית – המאופיינת בגמישות ובאיזון כוחות פוליטיים, ובעיקר בחיפוש אחר יציבות ללא עריצות.⁴³ בגיליון הבא הוא המשיך באותו קו מחשבה, וטען במאמר המערכת כי השמרנות ניצחה במדינות מערביות רבות באופן פרדוקסלי, שכן פוליטיקאים שנוטים לשמאל מקדמים כעת רעיונות של שוק חופשי.⁴⁴ עם זאת, מנהיגים שמרניים אמיתיים, כמו רייגן ותאצ'ר, ידעו היטב שהשמרנות מונחת על יסודות עמוקים יותר. כדי להתחדש, טען המאמר, השמרנות צריכה לבנות קואליציה חדשה ולחזור לרעיונות העבר שלה. כפי שהסברתי בפתח דברינו, משימת ההתחדשות וההעמקה הרעיונית הזאת, לצד בניית קואליציה רחבה, הייתה למעשה המשימה המרכזית שתכלת נטל על עצמו.

אחד הכלים העיקריים של תכלת להצגת רעיונות שמרניים וניאו-שמרניים לקורא הישראלי היה תרגום של יצירות קלאסיות לעברית, לרוב בפעם הראשונה. לדוגמה, הגיליון השני כלל תרגום למאמרו החשוב ביותר של מייקל אוקשוט (1901–1990), פילוסוף פוליטי בריטי והוגה שמרן מרכזי, "רציונליזם בפוליטיקה". חיבור זה עוסק ברציונליזם המודרני, ואוקשוט טוען כי "מכל העולמות נראה שהפוליטי

הוא הפחות מתאים לטיפול על ידי הרציונליסט – שכן הפוליטיקה טבועה עמוק במסורת ובנסיבות ארעיות".⁴⁵ הוא האשים רציונליסטים בהחלפת רעיונות מסורתיים ב"אידיאולוגיה", ובהנחה שמנגנון פוליטי יכול להחליף חינוך מוסרי ופוליטי. כפי שאמרנו, האמפיריציזם, ההפך מרציונליזם, הוא המשמש כבסיס המושגי הבסיסי של השמרנות. בהמשך לאותו קו, בגיליון הרביעי הביא תכלת לקורא הישראלי יצירה קלאסית מאת פרנסיס ג'י וילסון (1901–1976), פרופסור שמרני מוביל למחשבה פוליטית בארצות הברית, שבה הוא מתאר את מה שמצא כחמשת המרכיבים החשובים ביותר של מחשבה שמרנית:⁴⁶

1. למידה מההיסטוריה מה אפשרי ומה לא, במדיניות הפנים והחוץ.
2. חשדנות בסיסית כלפי הטבע האנושי, שאינו עולה תמיד בקנה אחד עם ההיגיון.
3. אמונה כי יש סדר מוסרי גלובלי שהאדם הוא חלק ממנו, וממנו הוא יכול לגזור עקרונות מדיניות.
4. הגבלת כוח הממשלה.
5. הגנה על רכוש פרטי (הרבה לפני הקפיטליזם המודרני).

גרסה נוספת של עקרונות ניאאו-שמרניים, הנוגעים כולם לענייני מדיניות ובפרט מדיניות חוץ, הציע יונה גולדברג, עיתונאי יהודי-אמריקני, בביקורת שלו על ספרו של פרנסיס פוקויאמה (פוקויאמה התחיל כהוגה ניאאו-שמרן מוביל, אבל בספר זה שינה כיוון):⁴⁷

1. התנגדות להנדסה חברתית זוחלת.
2. אמונה שאמריקה היא כוח הפועל לטובה בעולם.
3. הכרה בכך שאין לסמוך אוטומטית על מוסדות בינלאומיים שיגנו על האינטרסים האמריקניים.
4. הכרה בכך שטבעם הפנימי של משטרים משפיע על מעמדם המוסרי, אשר בתורו אמור להשפיע על האופן שבו אמריקה מסתמכת עליהם.

הגדרה נוספת של השמרנות אפשר למצוא במאמר של אופיר העברי בגיליון החמישי, מאמר שמטרתו לחקור את השורשים היהודיים של השמרנות.⁴⁸ בלב השמרנות, הסביר העברי, נמצאת ההנחה שלבני האדם נטייה רעה מולדת, ולכן המסורת הפילוסופית השמרנית מעצבת חברה המביאה בחשבון אנשים כפי שהם. בהתאם לכך, מוסדות מסורתיים הם הכלי המרכזי לריסון הנטיות הרעות של הבריות ולמניעת כאוס. המסורת האחרת, הרבולוציוניזם, מעצבת חברה בעבור אנשים כפי שהם צריכים להיות, וטוענת שהסיבה לכך שאנשים לא מתנהגים כראוי היא מכלול מסורות

ומוסדות מיושנים שנכפה עליהם, ומכאן שהסרתם תשחרר את הטוב החבוי באנשים. "נקודת המבחן המעשית למחלוקת בין השמרנות למהפכנות", כותב העברי, "היא תמיד מידת יכולתה של התבונה האנושית לכוון את מעשי האדם". כתוצאה מכך, השמרנים רואים בניסיון המצטבר של העבר אמצעי הגנה מפני הידרדרות לשחיתות, בעוד המהפכנים רואים בו מקור לבלבול ובורות.

המחשבה והמסורת היהודית, לפי העברי, הן ביסודן שמרניות. הוא ביסס טענה זו באמצעות מגוון מובאות מהמקרא, כמה מקורות תלמודיים והתייחסות אחת מימי הביניים. בעיניו, לצד הסממנים השמרניים המשותפים עם מסורות אחרות, ליהדות יש תכונות שמרניות ייחודיות. בהתחשב בכך שהתרבות הישראלית היא העתיקה ביותר בעולם, למסורת השמרנית שלה יש "משקל ואיכות יוצאי דופן". היא אף מילאה תפקיד חיוני בעיצוב השמרנות המערבית, המסורת השמרנית המשפיעה ביותר. גילוי מחודש של המסורת היהודית השמרנית, סיכם, הוא "משימה עצומה", אך אנו עשויים לשאוב עידוד מההצלחות השמרניות הגדולות של הציונות. הוא המשיך ותיאר את התנועה הציונית כתנועה שמרנית ביסודה בטענה שהישגיה האדירים נטועים בתפיסת עולם שמרנית. מאמר נוסף בכיוון זה ניתן למצוא בגיליון השביעי, מאת דניאל פוליסר:

ישראל צריכה לשוב אל המסורת הפוליטית של הרצל ובן-גוריון, על ידי ההכרה בכך שרובנו מאמינים בלאומיות יהודית, ורוצים שישאל תמשיך לבנות ולשפר את עצמה כדמוקרטיה שמרנית – ולפיכך כמדינה יהודית.

אכן, השיח של תכלת סביב השמרנות שיקף במידה רבה את השיח שלו סביב היהדות. אם במקרה היהודי תכלת קידם את הרעיון שהציוויליזציה המערבית מושתתת למעשה על רעיונות יהודיים ומקראיים, הינה ביחס לשמרנות הוא קידם את הרעיון שלפיו הוגים יהודים וציונים, מוקדמים ומאוחרים כאחד, הם למעשה שמרנים. תהליך זה של ניכוס העבר אינו ייחודי לתכלת, או לשמרנות היהודית בכלל, והוא די נפוץ גם במחנה הנגדי. כך למשל הוגים פרוגרסיבים יהודים שטוענים שהיהדות היא למעשה סוציאליסטית, מוכוונת זכויות אדם וכן הלאה. המניע כאן דומה וברור גם כן: הוכחה שיהדות ושמרנות הן אותו דבר, הפעם מנקודת המבט השמרנית, תחזק את הטענה הקוראת לאימוץ השמרנות היהודית.

"מדינת היהודים היא בראש ובראשונה רעיון", כתב חזוני בגיליון הראשון של תכלת.⁴⁹ הוא התייחס לעובדה שבמדינות אחרות המחנה השמרני הוא שמטפח את הרעיון הלאומי, "אך לישראל מעולם לא הייתה תנועה שמרנית מאורגנת". הוא הצביע על כך שהוגי דעות מערביים מרכזיים כמו סמית', ברק והאייק מעולם לא תורגמו לעברית (מאמץ שמרכז שלם ייקח על עצמו בהצלחה רבה במהלך השנים הבאות), רק המרקסיזם האנטי-לאומי תורגם. הציונות הפכה לאופוזיציה במדינת היהודים, ומכאן

ש"הציונות הפכה כעת לשמרנות".

אף שבנימין נתניהו, נציג ימין מובהק, ניצח בבחירות רק זמן קצר לפני פרסום המאמר, חזוני קבע כי המאבק התרבותי כבר הוכרע במקום אחר, ולכן "את ההידרדרות המתמשכת לעבר ישראל פוסט-ציונית יש לבלום ולהפוך בשדה הקרב הרעיוני". אותו רעיון שב ועלה בגיליון השני במאמר נוסף של חזוני, הפעם על 'מדינת היהודים' של הרצל, במלאת מאה שנה לפרסומו. לדברי חזוני, הרצל היה דומה ל"שמרנים פוליטיים באומות אחרות", ולדידו הישרדותה של המדינה שזורה בכוחה הלאומי.⁵⁰ כדי לפתח כוח לאומי, המדינה היהודית תצטרך לפתח שלושה נכסים עיקריים: יומיים, דתיים ותרבותיים. מי שמכיר את הספרות העוסקת בשמרנות יודע ששלושת היסודות הללו תואמים במידה רבה את יסודות השמרנות לדורותיה; חזוני ניסה למעשה להוכיח שהשמרנות היא שעמדה בבסיס הגותו של הרצל, ללא ספק ההוגה הציוני החשוב ביותר אי פעם. גם נתן שרנסקי, אז שר התפוצות, התייחס להרצל כשמרן: "גישתו השמרנית של הרצל בשאלת צביונה התרבותי היהודי של המדינה העתידית נדחקה הצדה בידי עמדות מהפכניות יותר, שקראו לשינוי דרמטי של היהדות ושל האופי היהודי".⁵¹

הדבר נכון גם לגבי דמויות מפתח ציוניות אחרות, כגון המשורר נתן אלתרמן, שעל אודותיו כתב המשורר צור ארליך מאמר שכותרתו "אלתרמן כשמרן": "האופציה הציונית השמרנית שמציע נתן אלתרמן ממלאת את החלל הזה (חלל העימות בין "יהדות" ל"ישראליות"). היא מציעה זהות יהודית-ישראלית, שבסיסה לאומי, ושלדת יש בה תפקיד היסטורי מכריע אך לא בהכרח אקטואלי".⁵²

חשוב לומר שניתן למצוא בתכלת גם ביקורת עצמית על השמרנות, לפעמים אף ביקורת חריפה. כזו נמצאת למשל ברשימתו של בנימין קרשטיין על ספרו של נורמן פודהורץ מ-2007 'מלחמת העולם הרביעית: המאבק הארוך באסלאם-פשיזם', ספר המגן על הניאוו-שמרנות.⁵³ הניאוו-שמרנות ספגה אז מכה תדמיתית קשה בציבור האמריקני, עקב העידוד שנתנו האינטלקטואלים המובילים שלה למלחמה נגד עיראק ב-2003. פודהורץ היה מהם, וגם בימינו הוא מהוגי הדעות הניאוו-שמרנים המובילים. קרשטיין – אחד מסגני העורכים של תכלת, כלומר כותב מתוך המערכת ולא כותב חיצוני – כתב כי "אין ספק כי הניאוו-שמרנות מצויה כעת בתקופת משבר. מלחמת עיראק הפכה את עצם המושג לכינוי גנאי בחוגים רבים" (בגרסה האנגלית נוספו באמצע המילים: "מלחמת עיראק, אשר הניאוו-שמרנים נטלו בגינה את רוב הקרדיט והאשמה, בצדק או שלא בצדק"). על פי הביקורות על הניאוו-שמרנות, היא נפלה בפח גאוותה כאשר האמינה, לאחר ה-11 בספטמבר, שהיא יכולה להביא דמוקרטיה למזרח התיכון באמצעות כוח. ספרו של פודהורץ מגן על אמונה זו, אומר קרשטיין. לפי פודהורץ יש קו ישר בין נאצים, קומוניסטים ואסלאמיסטים. זהו סיפורה של המאה העשרים: המלחמה בין חופש לעריצות. לדבריו, בשאננותה עד 11 בספטמבר

חזרה ארה"ב על אותה "מדיניות מינכן" של חיבוק ידיים לנוכח היטלר, ומכאן האובדן והנזק הקשים שנגרמו לה. הפצת הדמוקרטיה בעולם היא אכן עמדה שמרנית, לפי פודהורץ, הגם ששמרנים רבים חולקים על כך וקוראים לבדלנות אמריקנית. קרשטיין החמיא לספר על כך שהוא מפגין "קריאה מוסרית של ההיסטוריה" ועל כך שתפס את "חשיבותם העצומה של רעיונות בסכסוכים מודרניים", אך מתח ביקורת על הרטוריקה הלוהטת שלו ועל חוסר יכולתו לשכנע אף אחד מלבד אלו שכבר משוכנעים. הוא מסכם באומרו שהניאו-שמרנות היא בדרך כלל אופטימית, אולם ספרו של פודהורץ אינו כך: "בספרו שוררת אווירת ייאוש שאינה הולמת את הרוח האופטימית בדרך כלל שמפגינים הניאו-שמרנים".⁵⁴

בזירה הישראלית, ביקורת על מידת התאמתה של השמרנות האמריקנית לישראל העלה בגיליון השמיני גדי טאוב, שאז עוד השתייך לשמאל הפוליטי. טאוב כתב כי

באופן דומה לאמריקה, שמרנות ישראלית נתקלת בסתירה יסודית. כמו אמריקה גם ישראל היא חברה היפר-מודרנית שענייה נשואות אל העתיד. כמו אמריקה שביקשה להקים מדינה ב"עולם החדש", כך הציונות ביקשה לייסד את ישראל בזיעת אפיו של "היהודי החדש". לכן המשפטים הקדומים של התרבות הישראלית, ממש כמו אלה של אמריקה, הם מהפכניים: החוויה המכוננת שלנו היא המהפכה הציונית. גם כאן מי שמבקש להיות שמרן נאלץ לאמץ את המהפכנות, שהיא בעצם היפוכה של עמדתו.

טאוב סיכם באומרו כי המבקש ליישם את השקפת עולמו השמרנית של אדמונד ברק בישראל חייב לחזור לרעיונות הציוניים הסוציאליסטיים, העומדים כמובן בניגוד מוחלט לרעיונות השוק החופשי הניאו-שמרניים המקודמים על ידי שלם ותכלת. באופן מעניין, המשפט האחרון הזה הושמט בתרגום לאנגלית.

הנושאים החסרים

עד כאן ניתחתי את מה שהיה קיים וגלוי בשיח שהתקיים על גבי כתב העת תכלת, אך מה לגבי מה שלא היה שם? כאשר אנו באים לנתח שיח שהתקיים בזירה מסוימת ומוגדרת היטב, חשוב להתבונן גם במה שהתרחש סביבה באותו זמן ולנסות להבין מה לא נכנס לתוכה ולשאול מדוע. אין הכוונה לנושאים טריוויאליים. למשל, אין צורך לשאול ולהסביר מדוע תכלת לא עסק באירועי הספורט או האופנה הגדולים של שנות האלפיים המוקדמות, כשם שאין טעם לתהות מדוע הוא לא טרח לסקר את החידושים האחרונים במדעי הגיאולוגיה או הנדסת החומרים. אלו, ועוד נושאים רבים אחרים, לא היו מתחומי עניינו ועיסוקו מלכתחילה. אומנם בכמה מקרים הוא התייחס לחידושים במדעי הארכיאולוגיה והגנטיקה, אך זאת מתוך המנדט המקורי שלו: בחינת ההשלכות שלהם על הבנת האדם, החברה וההיסטוריה.⁵⁵

עם זאת, יש נושאים שנכחו בשיח החברתי והפוליטי לאורך שנות קיומו של כתב העת

וכמעט ולא נמצא להם זכר בין דפיו שלו. בהקשר זה, ארבעה נושאים בולטים בהעדרם מכתב העת תכלת: הסוגיה הגאופוליטית (כגון ענייני הסכסוך הערבי-ישראלי והסכמי אוסלו), מוסד המשפחה, סוגיית הקיימות הסביבתית ויחסי דת ומדינה. כל הנושאים האלו רווחו ורווחים מאוד בשיח הימני-שמרני בישראל, לפחות החל מסוף העשור הראשון של המאה ה-21.

הסוגיה הגאופוליטית

בעת שעברתי על הגיליונות של תכלת בזה אחר זה, ציפיתי בכיליון עיניים להגיע לגיליונות של השנים 2004 עד 2006. כזכור, בדצמבר 2003 הכריז ראש הממשלה דאז, אריאל שרון, על "תוכנית ההתנתקות" מרצועת עזה וצפון השומרון, שאכן יצאה לפועל באוגוסט 2005. באותן שנים שירתתי בצבא ולא הצלחתי לעקוב אחרי גיליונות תכלת. המחקר אפשר לי להשלים פערים, והיה לי מובן מאליו שבכתב עת ימני ורעיוני מוביל אוכל למצוא כמה מאמרים מאירי עיניים על התוכנית, ועל הסוגיה הישראלית-פלסטינית בכלל. הופתעתי מאוד לגלות שלא כך היו פני הדברים. לאורך שנותיו פרסם תכלת לא מעט פריטים שעסקו ביחסים בינלאומיים באופן כללי (20 פריטים נגעו באירועים בינלאומיים אקטואליים), ביקורת נגד מוסדות בינלאומיים (84 פריטים) וכן מאמרים ופריטים אחרים על אודות המלחמה של המערב נגד הטרור האסלאמי העולמי והאסלאם הקיצוני (35 במספר). בהשוואה לאלה, מעט מאוד פריטים עסקו בסוגיה הישראלית-פלסטינית באופן ממוקד (6 בלבד, ליתר דיוק). האנומליה הזו בולטת במיוחד לאור העובדה שהנושא החם ביותר בשיח הישראלי בשנות הופעת תכלת היה הנושא הישראלי-פלסטיני.

למעשה, ניכר כי תכלת בחר בשתיקה רועמת ביחס לסוגיה. המאמר היחיד שעסק בהתנתקות עצמה היה מאמר מאת יוסי קליין-הלוי שכלל לא עסק בהתנתקות כמהלך מדיני, אלא היה מעין מכתב אזהרה לציבור הדתי-לאומי פן ישבור את כללי המשחק הדמוקרטי בעקבותיה.⁵⁶ בראיון שערכתי עימו סיפר שכאז כן היום הוא מזדהה עם המרכז הפוליטי ולא דווקא עם השמאל או הימין; עם זאת, הוא כן ראה בתכלת, ובמרכז שלם בכלל, כר פורה לפעילות הקשורה לדימוי של ישראל בעולם. במהלך מלחמת לבנון השנייה קליין-הלוי ומיכאל אורן אף פתחו במרכז שלם מעין חמ"ל לתגובות ומידע לתקשורת הזרה באנגלית. אך לדבריו לא כולם במרכז שלם ראו את הפעילות הזאת בעין יפה. היו שם שסברו שזה תפקידו של משרד החוץ, ואילו למרכז שלם יש משימה אחרת ומחויבות למהפך רעיוני ארוך-טווח, ודבקות במשימה מעין זו דורשת לעיתים התעלמות מאירועי השעה המידיים. במבט לאחור קליין-הלוי מודה בצדקתם. ההוכחה, לטעמו, היא הצלחתם של מקימי המרכז לממש רעיון שהגו בתור סטודנטים צעירים בארה"ב, ולהקים מכללה שמרנית כנגד הזרם המרכזי של האקדמיה, וזאת במדינה אחרת וללא כל ידע או קשרים רלבנטיים מוקדמים.

לדברי פוליסר, מיעוט הכתיבה בנושא זה נעשה בכוונה תחילה. כך גם מעיד דוד חזוני. לתפיסתה של מערכת תכלת, הסוגייה הגאופוליטית ממילא נידונה לעייפה בכל כלי תקשורת אפשרי בישראל, ויצרה קיטוב כה חריף עד שהוא הפך לחלק מהגדרת הזהות של אנשים. "רצינו להגיש שמרנות הרבה יותר עבה ועשירה", אומר פוליסר, "שאינה קשורה בהכרח למחלוקת ימין-שמאל בישראל, ולכן נמנענו במתכוון מהנושא שמגדיר את הימין והשמאל בפוליטיקה הישראלית. החלוקה הנכונה בעינינו היא בין שמרנות לליברליזם, בתפיסות של כלכלה וחברה והיסטוריה וכדומה". דברים דומים שמעתי גם מאופיר העברי, שלא ראה טעם לעסוק במה ש'נקודה' ו'מקור ראשון' עוסקים בו ממילא. כך גם סבר אסף שגיב. מבחינתו המטרה הייתה "להראות שהשיח הוא הרבה יותר רחב ועמוק ויש עוד נושאים שצריך לדון בהם".

המשפחה

בעשור או שניים האחרונים, קשה להחמיץ את עיסוקן של הפובליציסטיקה והציבוריות בישראל במוסד המשפחה. לעיתים מעוררות אותו סוגיות של זכויות הלהט"ב, הפונדקאות לזוגות הומוסקסואליים, נישואין חד-מיניים וכדומה; לעיתים זה מגיע מתוך דיון על שיעור הגירושין; לעיתים הנושא הוא שיעור הילודה; ולעיתים בכלל מדברים על הרווקות המאוחרת (שמוגדרת אחרת בכל מגזר). והינה, בכל ארבעים ושישה גיליונות תכלת היו רק שלושה מאמרים שהוקדשו לסוגייה זו באופן ספציפי, מתוכם מאמר אחד מתורגם מאת הרב אליעזר ברקוביץ', שפורסם אחרי מותו. השניים האחרים עסקו בסוגייה מנקודת מבט הלכתית או תלמודית.⁵⁷ במקרים בודדים נוספים נידון הנושא אגב עניין אחר: כך במאמר שעיקרו המהפכה השיפוטית של אהרן ברק, והסוגייה המשפחתית הועלתה בו רק כדוגמה להתערבות מערכת המשפט בחיי הפרט והמשפחה, מעבר לתחום השיפוט שלה.⁵⁸ מעבר לכך, היו עוד אזכורים ספורדיים של הנושא, אך לא עיסוק מסודר ומעמיק. לשם השוואה, כבר בגיליון הראשון של 'השילוח' הוקדש אחד המאמרים הארוכים לסוגיית הלהט"ב (פרי עטו של ידידי ניר מנוסי), ומאז הנושא נידון בגיליונות רבים נוספים.⁵⁹ גם כתב העת האמריקני השמרני 'קומנטרי', ממקורות ההשראה של 'תכלת', עסק באותן שנים ולפניהן רבות בנושא המשפחה, לרבות פרסום פרוזה בנושא. הנושא היחיד בתחום שקומנטרי לא עסק בו היה סוגיית ההפללות, שבארה"ב יש בו מורכבות מיוחדת.

לפי העברי, בתכלת הייתה החלטה מודעת לא לעסוק בנושא הזה. אומנם חזוני והעברי היו בעלי השקפות שמרניות בנושא, אך לא כל התורמים חלקו עימם השקפה דומה – ובשקלול שאר המתחים עם התורמים הוחלט לוותר על עיסוק בסוגייה זו. גם לדעת דוד חזוני ואסף שגיב מדובר בהחלטה מודעת. לדעת שגיב התחושה הייתה שהנושא איננו "בנפשנו כשמרנים", ואינו צריך להיות כזה; הנושא הפך לנושא מפלג, מרחיק ומדיר – ואילו מחנה שמרני רחב יכול דווקא להכיל את מגמת אימוץ מודל המשפחה

בקרב זוגות להט"ב: קו המערכה הוא בין ערכי המשפחה לבין אלו המנסים לפרק את התא הזה לחלוטין, ולא על מודל אחד ספציפי טבעי. ההשתלטות של האורתודוקסיה בנוסח הרב טאו על השיח השמרני בארץ, לטעמו, הפכה את הקהילה הלהט"בית לאויב, וזה נושא שהיה צריך לשרטט דרך שמרנית אחרת לגביו, "אבל שוב נפלנו לתוך מלכודת של העתקת מודלים אמריקניים".

הסוגייה הסביבתית

סוגיית שמירת הטבע, כסוגייה פוליטית-כלכלית, עלתה בשיח המערבי כמה עשורים אחרי פרוץ המהפכה התעשייתית, כאשר החלו להתברר ההשפעה העצומה של האדם על סביבתו, וההיוון החוזר של השפעה זו על בריאות האדם עצמו. בגלגולה המאוחר יותר הפכה השיחה הזו לעיסוק בנושאים גלובליים כגון החור באוזון ומשבר האקלים. בראשית שנות האלפיים החל השיח בנושא לצבור תאוצה, וכיום הוא אחד הנושאים המרכזיים בסדר היום העולמי, לטוב ולרע.

בניגוד לשתי הסוגיות הקודמות, לא צפיתי שבתכלת יהיה עיסוק נרחב בנושא, אך כן התפלאתי לראות שלא היה בו עיסוק כמעט כלל. פרט למאמר מתורגם אחד, שביקר את המאפיינים התרבותיים של התנועה הסביבתית,⁶⁰ שני מאמרים על גנטיקה ואתיקה (כנ"ל) ועוד שתי התייחסויות במאמרי המערכת של אסף שגיב, לא היה כל עיסוק בסוגייה. לשם השוואה, בקומנטרי אכן היה עיסוק בנושא, בניסיון לייצר את האבחנה בין שמירת סביבה (Conservationism) לבין הפיכת הנושא הסביבתי למעין דת חדשה. בתכלת, לעומת זאת, לא היה כל עיסוק רציני בנושא, לכאן או לכאן.

לדברי העברי, המסתייג באופן אישי מדרכי הדיון הסביבתי כיום, גם כאן היה מדובר בהחלטה מודעת. לטעמו, זה נושא שנוטה לייצר דעות נחרצות, ולדעת המערכת לא היה צורך להיכנס לחזית הזו מאחר שחלק לא מבוטל מהתומכים נמצא במחנה שיתקשה לשאת ביקורת על הסביבתנות. לעומתו שגיב רואה בכך "הזנחה פושעת", במילותיו שלו. אף שלא היה לנושא הזה אותו משקל שיש לו היום, הוא סבור שצריך היה לכתוב עליו יותר (כאמור, הוא היה בין הכותבים הבולטים שאכן התייחסו לכך במאמריהם). לטעמו, נותרנו עתה עם הכחשת מדע מהצד השמרני-ימני אף שיש ספרות שמרנית רצינית על שמירת סביבה, כגון כתביהם של ג'ון גריי ורוג'ר סקרוטון, "וזו טרגדיה שתלווה אותנו עוד זמן רב".

דת ומדינה

עוד נושא שבלט בהעדרו הוא נושא הדת והמדינה: כשרות, מוסד הרבנות, גיור וכדומה. היה עיסוק מועט בנושא, אך ללא פרופורציה למשקלו בשיח הציבורי. לדעת העברי, עיסוק בנושא היה מכריח את תכלת להיכנס למאבק חזיתי עם הציבור החרדי

וחלק מהציבור הדתי-לאומי, ועל כתב העת היה לבחור את המלחמות שלו בתבונה. "לפעמים אני במצב שאני כמו אברהם אבינו מול כל הציבור הישראלי", הוא אומר, "ולפעמים אני עם עוד 7,000 אנשים". הדבר שונה מהותית מעיסוק פורץ דרך בנושא שלרוב הציבור עדיין אין עמדה לגביו. למשל, תכלת היה הראשון לזהות את הבעייתיות במהפכה השיפוטית של אהרן ברק ולא חשש לצאת נגדה לגמרי לבדו. עם זאת, הנושא כלל לא היה נוכח אז בשיח הציבורי וממילא גם לא היה ציבור שיתייצב נגד העמדה שקידם תכלת – בשונה מנושאי דת ומדינה למשל בהם הציבור כבר היה מחולק למחנות וממילא היו רבים שעסקו בו. גם כאן ניכר הקו העקבי של העברי שהתבטא גם בשנותיו כעורך: יש נושאים דחופים ויש נושאים חשובים, ומטרתו של תכלת הייתה לעסוק בנושאים החשובים ולא בדחופים, שבהם אחרים עוסקים במילא.

בין תכלת ללבן

במבט לאחור, מרכז שלם היה קואליציה בין שלוש גישות. כולן כיוונו ליצירת השפעת עומק ארוכת-טווח על החברה הישראלית, ברוח השמרנות כפי שמובילי המרכז הבינו אותה, אך ההבדלים האסטרטגיים היו עמוקים. הגישה הראשונה, והמקורית, הייתה שיש להקים מוסד אקדמי, מעין פרינסטון בירושלים, שיצימח דור חדש של מנהיגים אינטלקטואלים. הגישה השנייה גרסה שיש להקים אסכולת חשיבה חדשה בישראל – מטרה שהכלים העיקריים להשגתה הם כתבי עת, הוצאת ספרים וכיוצא באלה. הגישה השלישית, שהגיעה בעיקר מצד חלק מהתורמים, הייתה שעל מרכז שלם להיות "מכון חשיבה", think tank, המכוון למדיניות מעשית.

לתפיסתו של אופיר העברי, ברמת העומק התנהל במרכז שלם מאבק בין לבין ברק (המאוחר יותר), ויום ניצח. העברי וחזוני, אסכולת ברק לענייננו, רצו להקים מכללה בסגנון אחר לגמרי, מוסד שלא יוכפף לקו המרכזי של האקדמיה הנוכחית מכיוון שכמעט לא ניתן לפעול בתוכה בניגוד לקו המרכזי. אכן, זו שמרנות הנוקטת דרך מהפכנית דווקא. אך גם ברק, השמרן, אמר שכאשר החברה (או האקדמיה, במקרה הזה) סוטה לחלוטין מן הדרך יש מקום למאבק מהפכני שכנגד. מבחינתם, העיקר היה ליצור מקום שמחדש חידושי מחקר, מפיץ בעולם את התפיסה ההבראיסטית, מקדם עבודות דוקטורט על הרצל ועל משנתו המדינית של המהר"ל וכדומה. לעומתם, רוב הצמרת הארגונית והתורמים היו שמרנים נוסח דיוויד יום, שנחשב לפילוסוף השמרן הראשון והיה חשדן מאוד כלפי ניסיונות לשינוי חברתי בצורה חריגה, ולכן הסתפקו במכללה "לאמנויות חופשיות" לתואר ראשון שתפעל תחת המל"ג בערוצים המקובלים.

דעה דומה שמעתי מגיל קוזודוי, שהיה העורך הראשי של קומנטרי, ואפשר לומר שהוא כיום מזקני השבט הניאו-שמרני בארה"ב. לדעתו, שמרן הרצה לנהל מוסד שמרני חייב לדבוק בכך בעקביות עקשנית, שאם לא כן סופו שייסחף עם הכיוון

הכללי של האקדמיה. גם לפי דוד חזוני, זה המתח שהביא בסופו של דבר לפיצול במרכז שלם. "אם אתה רוצה להקים משהו חדש", אמר לי, "אתה צריך לשלוט בכל הפרמטרים, במה שלומדים ובמי שמלמד. אבל אם אתה מקים מכללה שכפופה למועצה להשכלה גבוהה, אתה כפוף למסורת הישנה של האקדמיה הישראלית, שהיא גרמנית במקור. מהות הוויכוח הייתה עד כמה צריך להתעקש על החזון המקורי המלא, ועד כמה להתפשר עם המל"ג. פוליסר אמר שאם נתעקש עד הסוף לעולם לא תהיה אוניברסיטה, ויורם אמר שאם נוותר על דברים מהותיים אולי נרצה אותם אבל זה לא יהיה מה שחלמנו עליו".

לבסוף הוכרע להקים את המכללה, שהייתה ועודנה פרויקט ענק של עשרות מיליוני דולרים. היא שאבה אנרגיות ומשאבים מכל הפעילויות האחרות של מרכז שלם, ואף הביאה לסגירת חלקם. כך גם הסביר לי פוליסר עצמו את הסיבה שהביאה לסגירת תכלת (שעלה כחצי מיליון דולר בשנה). גם לדעת שגיב, תכלת היה חלק מהפרדיגמה של מכון מחקר, והדבר לא התיישב עם המטרות החדשות של מכללה אקדמית. למרות הגישה המתונה של תכלת, ככלות הכול הוא היה כתב עת עם אג'נדה ולא כתב עת אקדמי. לנוכח סדר העדיפויות החדש, ומיתוגו של מרכז שלם כמרכז אקדמי, כתב העת נסגר בשלהי 2012.

כעבור ארבע שנים ירש אותו כתב העת השילוח. את מקומו של מכון המחקר היישומי תפס פורום קהלת. גרסה עדכנית של תוכניות העמיתים במרכז שלם אפשר למצוא כיום במידה רבה במכון ארגמן של קרן תקווה. מרכז שלם ממשיך להתקיים כמכללה המוכרת על ידי המל"ג, ואף גדלה משנה לשנה. מפאת מגבלת המקום, לא הזכרנו אזורים נוספים באקו-סיסטם שהתהווה מאז שנות ה-90, הקשורים גם הם להיבטים שונים של השמרנות: מתנועת מנהיגות יהודית של פייגלין, דרך המרכז לקידום כלכלי וחברתי של דניאל דורון, ועד למופעים חדשים יותר כגון המכללה למדינאות, המכון לאסטרטגיה ציונית ועוד. עם כל הקושי להוכיח קשרים סיבתיים בין תופעות היסטוריות, אני חושב שניתן לטעון, עם כל הזהירות המתבקשת, שטביעות האצבעות של תכלת ומרכז שלם נמצאות בכל המקומות הללו, במידה כזו או אחרת.

האם תכלת, בהקשר זה, היה חדירה של הוגים אמריקנים לשיח הישראלי, או שמא תנועה עממית אותנטית של הוגים ישראלים שצמחו מלמטה בתמיכה של הוגים אמריקנים מנוסים יותר, ומימון אמריקני כמוכר? האם, אלמלא תכלת ומרכז שלם והתמיכה הכספית שמעבר לים, הייתה המציאות המקומית והבינלאומית מעוררת בישראל תנועה שמרנית יהודית, גם אם בעלת גוון שונה?

אני מאמין שהתשובה היא גם וגם. מצד אחד, אין ספק שלתכלת הייתה השפעה ניכרת, לכל הפחות על האליטה האינטלקטואלית בישראל, ובפרט זו שצמחה בימין בעשורים האחרונים. מצד שני, אי אפשר להתעלם מתהליכים היסטוריים שדחפו

שינוי פרדיגמטי בחברה הישראלית עוד לפני תכלת, או במקביל ובלי קשר אליו. לדוגמה, תוכנית הייצוב הכלכלית של 1985 ניצרה את המשק הישראלי והחלה את תהליך ההיפתחות שלו, פשוט בגלל כורח המציאות ופשיטת הרגל של השיטה הכלכלית הבן-גוריונית. באותו אופן, הכישלון המהדהד של תהליך אוסלו, והכישלון המהדהד אף יותר של תוכנית ההתנתקות, גרמו להתפכחות רבתי בחברה הישראלית ולתזוזה מאסיבית ימינה, ששום מאמר או ספר אינם יכולים אפילו לחלום לייצר. ברמת העומק התרבותית, תנועת התשובה לעבר היהדות המסורתית החלה בישראל כבר בשנות ה-70, חלקה תנועת תשובה של ממש והצטרפות לחברה החרדית, וחלקה תשובה "רכה" יותר בדמות שיבה לארון הספרים היהודי ולמסורתיות במגוון אופנים. קשה לומר שלקראת תקווה, למרכז שלם או לתכלת הייתה השפעה על אחד מן התהליכים הללו.

ואולי זהו עניין של תזמון: תכלת יצר שיח שהיה לו קהל קשוב בזמן הנכון, בעידן של פקידת עיניים ושאלות שחיפשו תשובות. ייתכן שאם היה מופיע עשר שנים מוקדם או מאוחר יותר הוא לא היה נתפס כרלבנטי. במובן זה, תכלת היה אירוע מכונן בשיח הרעיוני בישראל. בסיום שיחתנו אמר לי דוד חזוני שתכלת היה "רגע מדהים בהיסטוריה הישראלית, כשכל המלומדים האלו יצרו קהילה אינטלקטואלית". 25 שנה לאחר פרסום הגיליון הראשון של תכלת, פרי מוחם הקודח של סטודנטים צעירים בפרינסטון, אותה קהילה אינטלקטואלית היא כבר תנועה של ממש. אכן, לרעיונות יש השלכות.

המכלול, אך לצערי במסגרת מאמר זה לא אוכל להיכנס לעובי הקורה.

4. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992

5. Yoram Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*, New York: Basic Books, 2000. למען ההגינות האינטלקטואלית יש לציין שהשמרנות הקלאסית היתה חשדנית מאוד כלפי התעוררות הלאומיות בשלהי במאה ה-19, שנתפסה כתנועה מהפכנית. רק החל משנות ה-50 התמזגו שתי התנועות, אך אין כאן המקום להאריך בדבר. להרחבה ראו Jonathan Rynhold, "In Search of Israeli Conservatism," *Journal of Political Ideologies* 7, no. 2 (2002): 199–220

6. Binyamin Netanyahu, *A Place Among the Nations: Israel and the World*, New York: Bantam Books, 1993. הגרסה העברית פורסמה כעבור שנתיים, בעת שנתניהו היה יו"ר האופוזיציה: בנימין נתניהו, *מקום תחת השמש: מאבקו של עם*

1. הראיונות התקיימו במהלך שנת 2021 עם האישים האלה: אסף שגיב, אופיר העברי, דניאל פוליסר, יוסי קליין-הלוי, סטיוארט שני, דוד חזוני, ניל קודווי, רוג'ר הרטוג, מארק גוטליב, אדם הופמן, שולה בהט.

2. Emma Green, "It's a Weird Time to Be Young and Conservative," *The Atlantic*, December 29, 2019. הקשר בין כתבי העת נשמר עד היום. כך, למשל, אחד המממנים הגדולים של שניהם הוא בוגר סטנפורד ואחד מיזמי הטכנולוגיה הבולטים של דורנו פיטר תיל, מייסד PayPal ומן המשקיעים הראשונים בטסלה וב-SpaceX.

3. ראו דניאל דורון, "בתגובה למדינת היהודים: הדור הבא", *תכלת* 6 (חורף תשנ"ט 1999), עמ' 57–60; סם פלצמן, שם, עמ' 157–160; דניאל פוליסר, "מיסוי וטעייה", *תכלת* 15 (סתיו תשס"ג), עמ' 21–28. תכלת עסק רבות בסוגיית השוק החופשי והכלכלה הישראלית, במסגרת 59 מאמרים לאורך השנים (כ-10% מכלל הפריטים שפורסמו). ניתוח השיח הכלכלי בתכלת מרתק בפני עצמו, וחשוב להבנת

- תשנ"ט, עמ' 3-6.
24. הלל פרדקין, **תכלת** 6 (חורף תשנ"ט), עמ' 161-164.
25. אסף ענברי, "המשקפיים העכורים של ישעיה ברלין", **תכלת** 23 (אביב תשס"ו), עמ' 72-98.
26. יהושע ברמן, "המהפכה השווינונית של המקרא", **תכלת** 37 (סתיו תש"ע), עמ' 39-59.
27. פניה עוז-זלצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", **תכלת** 13 (סתיו תשס"ג), עמ' 89-130.
28. דוד גלדנטר, "בנימין דישראלי, אבי השמרנות המודרנית", **תכלת** 21 (סתיו תשס"ז), עמ' 110-118.
29. יורם חזוני, "היהדות והמדינה המודרנית", **תכלת** 23 (אביב תשס"ז), עמ' 39-53.
30. Jason P. Rosenblatt, *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
31. סטיבן גרוסבי, "גלגות מחדש את ג'ון סלדן", **תכלת** 29 (סתיו תשס"ח), עמ' 132-136.
32. איתן דור-שב, "נשמה של אש", **תכלת** 26 (חורף תשס"ז), עמ' 31-64.
33. בנצי כהן, **תכלת** 27 (קיץ תשס"ז), עמ' 9.
34. דוד חזוני, "פרשנות זולה", **תכלת** 6 (חורף תשנ"ט), עמ' 220-224.
35. עידו חברוני, "ברית מילה כמרד", **תכלת** 28 (קיץ תשס"ז), עמ' 61-73.
36. ג'יימס דיימונד, "עזה כמוות אהבה: אזהרה מקראית", **תכלת** 44 (קיץ תשע"א), עמ' 74-89.
37. מנחם קלנר, **תכלת** 45 (סתיו תשע"ב), עמ' 3-4.
38. ג'יימס דיימונד, שם, עמ' 7-9.
39. דוד חזוני, "על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית", **תכלת** 11 (סתיו תשס"ב), עמ' 106-142.
40. דניאל גורדיס, "מתכונתה ומשמעותה של ההיסטוריה המקראית", **תכלת** 45 (סתיו תשע"ב), עמ' 75-89.
41. מאיר סולובייצ'יק, "האם יש מקום לשנאה?", **תכלת** 19 (אביב תשס"ה), עמ' 88-102.
42. מאיר סולובייצ'יק, "חגבים, ג'רפות והמסתורין של הכשרות", **תכלת** 26 (חורף תשס"ז), עמ' 91-117.
43. אופיר העברי, "הנסיך החדש: סילביו ברלוסקי והמסורת השמרנית האיטלקית", **תכלת** 2 (אביב תשנ"ז), עמ' 82-121.
44. אופיר העברי, "טוני בלייר וטורים אחרים", **תכלת** 3 (חורף תשנ"ח), עמ' 3-6.
45. מייקל אוקשוט "רציונליזם בפוליטיקה", מאנגלית: דוד בן-נחום, **תכלת** 2 (אביב תשנ"ז), עמ' 122-154.
- ישראל לעצמאות, **לביטחון ולשלום**, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 1995.
7. William Zinsser, *On Writing Well*, 1976.
8. אסף שגיב, "הבעיה היהודית של ג'ורג' שטיינר", **תכלת** 12 (אביב תשס"ב), עמ' 133-157.
9. ג'ורג' שטיינר, "על ג'ורג' שטיינר - מכתב למערכת", **תכלת** 15 (סתיו תשס"ד), עמ' 3.
10. אסף שגיב, "תוגתו של השמאל הרדיקלי", **תכלת** 38 (חורף תש"ע), עמ' 76-108.
11. דוד חזוני, "חורבות הויכוח", **תכלת** 16 (חורף תשס"ד), עמ' 13-24.
12. אמנון בן-תור, "ארכיאולוגיה מקראית", **תכלת** 18 (סתיו תשס"ה), עמ' 6-8.
13. מיכאל אורן, "מי רצה במלחמת ששת הימים?", **תכלת** 7 (אביב תשנ"ט), עמ' 41-75; מיכאל אורן, "ההתקפה על 'ליברטי': סגירת תיק", **תכלת** 9 (אביב תש"ס), עמ' 82-105; מיכאל אורן, "לוי אשכול: גיבור נשכח", **תכלת** 14 (אביב תשס"ג), עמ' 25-66.
14. יהודה יפרח, "הכרוניקה - מזה קורה כאן", **השילוח** 21 (תשרי תשפ"א), עמ' 38.
15. אוולין גורדון, "אקטיביזם שיפוטי והדיון שאיננו", **תכלת** 3 (חורף תשנ"ח), עמ' 44-77; אוולין גורדון, "איך איבדה הממשלה את זכותה לייצוג משפטי", **תכלת** 4 (קיץ תשנ"ח), עמ' 57-92. בדוא"ל שקיבלתי ממנה היא כתבה שכאשר תכלת התחיל להתנגדות לאקטיביזם השיפוטי היה דעת מיעוט, אם כי לתחושתה בית המשפט עצמו הוא שהביא להתנהלותו להתפשטות העמדה הזאת.
16. ברצוני להודות במיוחד לעטרה לוברבוס מקרן תקווה שהשאילה לי גיליונות מספריית הקרן, למיכאל בן-עמי מהספרייה של מרכז שלם שעזר לי למצוא גיליונות רבים, ולדניאל פוליסר שהשלים בעבורי את הגיליונות החסרים.
17. חוק בנימין זאב הרצל (ציין זכרו ופועלו), ה'תשס"ד 2004.
18. ג'ואל וחאלקה, **תכלת** 6 (חורף תשנ"ט), עמ' 97.
19. יוסי קליין-הלוי, "מלחמה וכפרה", **תכלת** 18 (סתיו תשס"ה), עמ' 9-23.
20. אהרן רוז, "החרדים: כתב הגנה", **תכלת** 25 (סתיו תשס"ז), עמ' 34-61.
21. עידו חברוני, "הסיפור שאינו נגמר", **תכלת** 23 (אביב תשס"ז), עמ' 130-135.
22. יורם חזוני, "המקור היהודי למסורת האי-ציות המערבית", **תכלת** 4 (קיץ תשנ"ח), עמ' 14-56.
23. אופיר העברי, "קץ הלאומיות?", **תכלת** 5 (סתיו

46. פרנסיס ג'יי ווילסון, "הרוח השמרנית בפוליטיקה", מאנגלית: דוד בן-נחום, **תכלת** 4 (קיץ תשנ"ח), עמ' 122–106.
47. יונה גולדברג, "חשבון הנפש של פוקויאמה", **תכלת** 27 (אביב תשע"ז), עמ' 158–152. הוא מתייחס לספר Francis Fukuyama, *America at the Crossroads: Democracy, Power and the Neo-Conservative Legacy*, New Haven: Yale University Press, 2006.
48. אופיר העברי, "דרך ארץ: מקורותיה של השמרנות הישראלית", **תכלת** 5 (סתיו תשנ"ט), עמ' 82–34.
49. יורם חזוני, "קץ הציונות?", **תכלת** 1 (קיץ תשנ"ו), עמ' 79–64. בתרגום לאנגלית נוספה המילה "פוליטי": "The Jewish state is first and foremost a political idea".
50. יורם חזוני, "מאה שנה ל'מדינת היהודים'", **תכלת** 2 (אביב תשנ"ז), עמ' 13–37. בתרגום לאנגלית הושמטו המילים "אומות אחרות".
51. נתן שרנסקי, "הפסיפס של הרצל", **תכלת** 20 (קיץ תשס"ה), עמ' 82–68.
52. צור ארליך, "אלתרמן כשמרן", **תכלת** 27 (אביב תשס"ז), עמ' 106–80.
53. Norman Podhoretz, *World War IV: The Long Struggle Against Islamofascism*, Doubleday,
- 2007.
54. בנג'מין קרשטיין, "נאום ההגנה של הניאור-שמרנות", **תכלת** 32 (קיץ תשס"ח), עמ' 124–117.
55. כגון שני מאמרים מאת ליאון קאס: "השיבוט ועתיד האנושות", **תכלת** 12 (אביב תשס"ב), עמ' 50–24; "לשמור על אנושיות החיים: המדע, הדת והנשמה", **תכלת** 32 (קיץ תשס"ח), עמ' 31–19. בסך הכול 26 פריטים עסקו במדע וטכנולוגיה, כ-4% מסך כל הפריטים.
56. יוסי קליין-הלוי, "היום שאחרי ההתנתקות", **תכלת** 20 (קיץ תשס"ה), עמ' 26–22.
57. אליעזר ברקוביץ, "האתיקה של המין", **תכלת** 11 (סתיו תשס"ב), עמ' 192–166; מאיר סולובייצ'יק, "התיאולוגיה של האם היהודייה", **תכלת** 22 (חורף תשס"ו), עמ' 73–60; עידו חברוני, "גברים מבבל, נשים מארץ ישראל", **תכלת** 29 (סתיו תשס"ח), עמ' 104–89.
58. אוולין גורדון, "שופטים ללא גבולות", **תכלת** 10 (חורף תשס"א), עמ' 94–65.
59. ניר מנוסי, "לאהוב את השונה", השילוח 1 (תשרי תשע"ז), עמ' 116–95.
60. סטיבן אסמה, "המצפון הדואב של הירוקים", **תכלת** 39 (אביב תש"ע), עמ' 35–31.

וכשם יי אקרא נדרי ליי אשלים נגדה נא לכל עמו
בחצרות בית יי בתוככי ירושלים הללויה " הללו
את יי כל נזים שבחורו כל האמים כי נבר עלינו חסדו
ואמת יי לעולם הללויה "
ליי כי טוב כי לעולם חסדו "

הודו

יאמר

ישראל כי לעולם חסדו

יאמר

נא
חסדו
נא

בית אהרן כי לעולם

יאמר

יראי יי כי לעולם חסדו

מן המצד

קראתי יהענני במרחב
יהי לי לא אירא מה
יעשה לי אדם יי לי בעוזרי ואני אראה בשונאי

קלאסיקה עברית

מרוץ הלפיד של המחברת העברית: קלונימוס בן קלונימוס ו'אבן בוחן'

ה"מחברת", הלוא היא המקאמה העברית – פרוזה מחורזת, סיפורית בדרך כלל, עתירת רמזי לשון ושיבוצים, אמרי חוכמה ופתגמים – נוצרת ברציפות זה כתשע-מאות שנה. נדודיה בין תפוצות ישראל הם כנדודי מרכזי היצירה העברית שמעולם לא חדלה ולא נבלה. גמישותה הלשונית של המחברת, עושר מקורותיה ורוח החיים וההומור השורה עליה הם המחשה מלבבת במיוחד לשימוש המתמיד, הפורה והיצירתי בשפה העברית, שמעולם לא מתה ואף לא נרדמה.

סוגת המחברת נולדה בספרד, בהשפעת האופנה הספרותית הערבית בת הזמן ונציגה הבכיר אבו-מוחמד אלחרירי. מתרגמה העברית של אלחרירי קרא את שם עצמו אלחרירי, לאמור חורז עברי כאלחרירי, הלוא הוא רבי יהודה אלחרירי. בארצו, ספרד, פרחו מחברי המחברות במאות ה-12 וה-13. סיום תור הזהב העברי בספרד, וכיבושה ההדרגתי בידי הנוצרים, העביר את מרכז הכובד התורני, ההגותי והספרותי העברי בדרום אירופה אל פרובנס, דרום צרפת – ושם קם למקאמה, לצד אחרים, מחברנו הנבחר קלונימוס בן קלונימוס.

הוא נולד בארל, על נהר הרון לא הרחק ממקום שפכו לים התיכון, ב-1286, למשפחה עתירת תורה וממון. מנערותו הבריק בידיעת התלמוד והמקרא ובידיעת הלשונות, עתיקות כחדשות. הידע שלו בעברית, ארמית, פרובנסלית, קופטית, יוונית, לטינית, ערבית, ספרדית ואיטלקית אפשר לו לתרגם יצירות מן השפה האחת לחברתה. הוא חנך סוגה חלוצית פופולרית, מסכת גמרא פרודית לפורים ושמה 'מגילת סתרים', שהולידה חיקויים מאז ועד היום, כתב חיבור הגותי ושמו 'תשובה לפילוסוף אבן כספי' שבו התווכח

עמוד מתוך הגדה של פסח המכונה "הגדת האחים", המתוארכת לזמנו ולמקומו של קלונימוס: קטלוגיה של המאה הי"ד. מאוסף הספרייה הבריטית.

עם 'ספר הסוד' שלו – וגם את 'אבן בוחן', משנת ה'פ"ג (1323), שקטעים ממנו מובאים במדורנו הנוכחי. חיבור שחציו עשוי כמקאמה וחציו פרוזה מליצית ללא חריזה, ובו הוא בעיקר מלקה בשבט מוסר את עצמו ואת כל השאר.

'אבן בוחן', יצירה שהקשרים בין חלקיה אסוציאטיביים במקרה הטוב, אינה מחברת קלאסית, גם לא במחציתה המחורזת: אין משובצים בה שירים שקולים, והיא רחוקה מהשבלונות העלילתיות המקובלות בסוגה. זהו חיבור דברני אשר חוט השני בו, ככל שיש כזה, הוא תנועה בין הטפת מוסר היתולית-למחצה לאחרים – לבין הכאה על חטא.

החיבור נפתח בהתנצלות ארוכה של המשורר על כך שהוא עסוק בחיפוש מומים אצל הזולת. נאה מתנצל ונאה מקיים, הוא מזדרז לעבור משם לתואנות על נשמתו שלו המשרכת דרכיה, ועל ליבו שנמשך אחר מדווחים ומאכלים ובגדים ונשים. "ליבי, חזקתני ותוכל באהבת נשים, / נלכדתי בשחיתותם כציפורים האחוזות בפח יוקשים", הוא פותח וידוי זה: להוציא מליבם של משתתים בני זמננו הסבורים שהחטיבה הבאה בספר, זו אשר קלונימוס מצר בה בהיתול על כי לא נולד אישה, מעידה כי הוא טרנסג'נדר. מן החטיבה הזאת נביא להלן קטע ארוך.

היצירה עוברת משם לפרק רב סעיפים על מנהגי בני ישראל בזמן ההוא בעיניו של המשורר, בפרט בשבתות ובמועדים, ובפרט שבפרט בתחום הקולינרי. החטיבה הבאה היא שרשרת תיאורים עוקצניים של טיפוסי אנשים שונים בקהילות. המשותף להם: מתפארים במה שאין להתפאר בו. נמנים עמם אנשים החושבים עצמם, בצדק או לא, יחסנים, חכמים, אנשי אמונים, רופאים, אצטגנינים, מדקדקי לשון, משוררים המבטלים זמנם לריק וחכמי תורה הלוקחים שוחד. את הפרקים על היחסנים, החכמים ואנשי האמונים הבאנו פה.

אחריהם מגיעים הפרקים הלא-חרוזים: מליצות סדורות בשבח הבורא ובגנות הנברא; ויכוח בין אדם לנפשו; דברים על הגזרות שנגזרו בימים ההם על היהודים בצרפת; ודברי כבוד למי שהספר נכתב לכבודם: הקב"ה, ועשרה אישים חשובים מספרד. כקודמיהם גדושים הפרקים הללו בהברקות ובזכרי-לשון ממקורות ישראל, בצפיפות ובלמדנות העולות על המקובל בסוגת המקאמה ובספרות החול לפני ימיו של קלונימוס וגם אחריהם.

הדחיסות הזאת, הברק, ואולי דווקא נאמנותם של פצעי האוהב, עשו ל'אבן בוחן' כנפיים גם מחוץ לאזור ספרד ופרובנס. שמעו של קלונימוס יצא למרחוק. כך קרה שכשנה לאחר פרסום החיבור הזמין אותו לחצרו רובר (או רוברטו) מאנז'ו, מלך נאפולי – ממלכה רחבת ידיים בימים ההם. מלך זה, שנודע בכינוי 'דוברטו החכם', העסיק את קלונימוס בתרגום ספרים מערבית ללטינית. קלונימוס שהה תקופות בארמונות המלך באוויניון ובנאפולי. משם המשיך מפעם לפעם בנדודים, ואף שרוב ימיו ישב בערי פרובנס, הוא התגורר לפרקים בקטלוניה שבספרד – שם כתב את 'אבן בוחן' – ואף ברומא.

שהותו ברומא הונצחה בחיבור מפורסם במיוחד, מאת הידוע שבמשוררי המחברות העבריות בכל הדורות: "מחברות עמנואל" מאת עמנואל הרומי. מחברת זו, מחברת כ"ג מתוך העשרים-ושמונה שקיבץ, חריגה בין אחיותיה: אין עניינה הרפתקאות דמיוניות, אלא היא מתעדת התכתבות אמיתית. עמנואל מספר שם כיצד, בשמם של יהודי רומא שהוא היה ממנהיגיהם, ענה בכתב לשמואל, אחיו של קלונימוס. הלה כתב אליהם מצרפת וביקש שיפצירו באחיו האהוב לחזור הביתה. אבל עמנואל הרומי רצה את החכם הפרובנסלי אצלו.

"פלא זמננו", מכנה עמנואל באיגרת הארכנית את קלונימוס. הוא אינו חוסך שום הגזמה אפשרית. "הפילוסוף האלוהי" אשר "לו מבחר החוכמות וזמרת הידיעה, ונהירין ליה שבילי דשמיא כשבילי נהרדעא", "נשיא אלוהים... בתוכנו, ומיום היותו עמנו ארינו מורו עם בשמיו ... ממעל לכוכבי אל שם כיסאו". וכך עמודים על עמודים – ואנו נתבשם כאן דווקא מקטע שאין כמותו ב'אבן בוחן': שיר במשקל ספרדי מדויק (שמונה תנועות בצלע) בשבחי האורח קלונימוס:

לא יִדְעָתִי שְׂפֵעַ חֶסֶדִי / הָאֵל, לָנוּ יוֹם יוֹם יַעֲמֵס,
עַד הָרָאֵנִי מִלֵּאן פָּנָיו / יִפְעֵת הַשֶּׁר קְלוֹנִימוֹס.
לוּ רָאִיתָ אוֹתוֹ מַעֲתִיק / סִפְרֵי בֵין וּבִידּוֹ קְלִמוֹס –
אֲזָ רָאִיתָ חֶלֶלֶת וִי- / שְׁעִיה, אֲזָ רָאִיתָ עֲמוֹס.
הוא עַל שְׁחַל הַמַּעֲתִיקִים / יִדְרֹךְ וּבְכִירֵיהֶם יִכְמֹס,
הוא יִחְשֹׁף סוּד כָּל פִּילוֹסוֹף / עַד כִּי כָּגוֹן סָבּוּ יִחְמֹס,
הוא יִקִּיר מִימֵי הַבִּינָה / וּבְלִבּוֹ הַשֶּׁקֶל יִכְמֹס.

דְּבָרֵי פִּיהוּ – תּוֹכַת חֶסֶד, / אֵךְ דְּבָרֵי זִלְתוֹ – נִימוּס.

קֶצֶר שִׁירֵי לִגִּיד הוֹדוֹ / כִּי לֹא מִצָּאֲתִי עוֹד קוֹל 'מוֹס'!

כלומר אין לי עוד חרוז ל"מוס" ורק משום כך השיר נגמר. הערצתו זו של עמנואל לקלונימוס היא החולייה המחזירה אותנו להמשך קורותיה של המחברת העברית. קלונימוס הנודד היה מעין מוסר-לפיד של הז'אנר. הוא המשיך להיכתב בפרובנס ואף בספרד, אך שם גוועה המסורת עם גבור רדיפת היהודים, והמוקד עבר לאיטליה, ולעוד ארצות סביב הים התיכון; ואז אל תימן ששמרה על הגחלת; וממנה, מראשית ההשכלה במאה ה-18 והתפרצות ספרות החול העברית בארצות אשכנז, הגיעה מסורת המקאמה, על מליצותיה וליצנותה, למזרח אירופה ומרכזה.

במאה העשרים ידועות המקאמות של ביאליק כגון 'אלוף בצלות ואלוף שום'; משם פרצה הסוגה הזאת אל העיתונות הפופולרית, וזכורות למשל המקאמות האקטואליות של חיים חפר בידיעות אחרונות. בשנות החמישים, השישים והשבעים נשתגרו כאן המקאמות כל כך, שישראלים שגדלו אז נוטים עד היום לכנות 'מקאמה' גם יצירות שירה בחרוזים ובמשקל שאינן מקאמות כלל.

'אבן בוחן' נדפסה בכמה וכמה מהדורות, גם במאה האחרונה. אנו, חברי מערכת השילוח, נעזרנו כאן במהדורה המנוקדת והמבוארת שההדיר אברהם מאיר הברמן, ואשר הופיעה ב-1956 בהוצאת מחברות לספרות. אומנם, הוספנו וערכנו, וסימני הפיסוק הם משלנו ועל דעתנו, וכך גם עיקר הביאור. ביאורנו כאן תמציתי למדי, והותרנו לקוראים עוד כר-מה להתנאות בו בגילוי שיבוצים, ארמזים ודברי שנינה על בסיס מקראי ותלמודי. הברמן, מן הגדולים והפורים בחוקרי שירת ימי הביניים בדורותינו, ההדיר יצירות לאין מספר, ועד פטירתו בתש"ם פרסם יותר משמונים ספרים – ועל מה שדלה מבארות ישנות והשקה את הרבים הוסיף משלו במשלים ובמקאמות בשם העט הימן הירושלמי.



מהדירם של גדולי ימי הביניים, ומחבר מקאמות בזכות עצמו. אברהם מאיר הברמן. - תמונה מתוך הספר 'יד להימן', בהוצאת אוניברסיטת תל אביב וראובן מס, תשל"ז.

דְּבָרֵי הַיָּמִים וְהַבְּלִי הַסְּכֵלוֹת

מתוך 'אבן בוחן'

אוי לי אמי כי ילדתני בן זכר / הפסדתי הפסד מרבה ויצא כל שכר. / שתום העין אטום
הלב נוסדתי, / ערל לב וערל בשר נולדתי, / לשלשת ימים פרת שרי / ולשמונה ערלת
בשרי / אך אמנה שתי אָזְנִי / ולבי ורעיוני / לא קדמו לבא בכרית יי, / לא גלו חרפה
מעליהם ולא הסירוה מקרבם / ערלתם בהם מום בם / לשקר שמרו עד הלום ולריק
עמלו / כי מיום צאתם לאויר העולם שכלו חשך לא מלו.

ארור האיש אשר בשר את אבי: / ילד לה בן זכר חכם ועדיף מנביא / עבודת הקדש
עליו כישמעאל בן פאבי / על הרי בשמים ירוץ למהר כאיל וכצבי / לא יטמא בגלולי
עמו להחלו / יבנה היכל המדע על תלו / נר דלוק על ראשו, ההולכים בחשך לאורו
ילכו בהלו. / דם יחשב לאיש שהוא המבשר, קללה תחשב לו! / כמה נתענותו נתיבות
גלגלו / וכמה טעה באצטגנינות שלו. / לשון שקר פי כסיל מחתה לו / כי הפך לראש
משפט ושטה, / שנה הדין והחליף השטה.

אוי למי שבניו זכרים / הטל עליהם על כבד, סיגים וגדרים / מהן בצנעה מהם
בפרהסיא, מהן במראית העין מהן בחדרי חדרים, / חקים חזקים ומצוות נוראות
/ שלשה עשר ויש מאות / ומי האיש הלזה / שיקים מה שכתוב בזה? / והיה יוכל
להנצל / זריז או עצל / שלא יכשל ויחת / או לא יפל באחת / ואף גם זאת לא יצא
ידי חובתו הרשומה, / כי יצר תושיה ומזמה / אם לא יעסק בתורה ויפלפל בחכמה,
/ פרושי תורה ותעודה, / ספרא וספרי, תוספתא וכלא תלמודא / והחכמה עמודיה
שבעה, / אל על ינשאו מהר וגבעה;

שרי – טבורי (ראו שיר השירים ז', ג). אך אמנה וגו' – ברית המילה לא תיקנה את הנפש שנותרה
ערלה. לא גלו – לא הסירו את החרפה (ראו יהושע ה', ט). ישמעאל בן פאבי – כהן גדול (פסחים נו
ע"א). להחלו – לחילול עצמו. וראו ויקרא כ"א, ד. דם יחשב – הבשורה הטובה תיחשב לו כפשע,
כפי שנאמר על שחיטת קורבן מחוץ למשכן, ויקרא י"ז, ד. אצטגנינות – נבואה אסטרולוגית.
מחיתה – שבר, הריסה (ראו משלי י"ג, ג). הפך לראש – החליף. שטה – סטה. אוי למי – היפוך
לשון לקידושין פב ע"ב: "אשרי מי שבניו זכרים ואוי לו למי שבניו נקבות". ספרא וספרי – שמות
קובצי מדרשי הלכה.

הנה ההגיון, / עמק עיון וגיא חזיון / וחדוד חכמת המספר / לא יאמינו כי יספר, /
 וחכמת המדות, / לא ישיגוה ענוגי העם בשדה ושדות. / בה ידע החוקר אם יהום /
 גבהי שמים וחקר תהום. / ולא ימצאו יושבי במלונה / קצה לתכונה / ואם גלגל חוזר
 ומזלות קבועים / או הם נדים ונעים / ובחכמת הטבע / מעלות סלם שבע / ובחכמת
 האלהות והצורות וההורות / והמה עשרה שהן עשר ספירות. מי ימלל גבורות.

כמה לקה באצבע / וכמה בחרפה ישבע / אשר במטבע הזכרים הטבע! / נסתחפה
 שדהו / טוב ישהו עושהו. / אלו בראני / אמן שעשאני / אישה הגונה, / היום הייתי
 חכמת לב ובעלת בינה / בידיה-טווי אני ורעותי מחזיקות בפלך, מזורות בלבנה, /
 מספרות זו עם זו פעם באור, פעם באפלות / דברי הימים והבלי הטפלות. / ואולי כי
 חכמתי ביותר מהטויה ואמרת: אשרי / לדעת מעשה פשתים שריקות ואורגים חורי,
 / שפת כוס ופטורי צצים, כרובים ותימורות וכל הני מלי מעלייתא, / צבע רקמתים
 ומחטא דתלמיותא, / ולעתים מזמנות / כדרך הנשים כמשפט הבנות / בתוך האפר
 אשכבה בין שפתים, / מקום שפיתת הקדרות בין תנור וכירים, / חוטבה עצים וחיתה
 בגחלים / וטועמת מיני תבשילים. / ולמועדים ולרגלים / הנזם על אפי והעגילים, /
 את התף בידי מנענעים וצלצלים.

ולקח ימין בהגיע פרקי ומזלי / בחור וטוב יעלה לגורלי, / יאהבני אישי יושבני
 בקתדרא, יעדה עדי זהב על מעילי / הנטיפות והשרות וגם כל חלי. / וביום מועד בעדן
 חדוא והכנסת כלה / ובשבווע הבן תרבה שמחתי וגילי, / והיה כי ארעב יאכילני פת
 עמלה / ולצמאי ישקני יין גרדלי או יין חרדלי.

בשדה ושדות – ע"פ קהלת ב', ח, "עשיתי לי שרים ושורות ותענוגות בני האדם, שדה ושדות"; אך
 פירוש שדה ושדות שנוי במחלוקת. יהום – ירגש. במלונה – בסוכת לינה. תכונה – אסטרונומיה.
 סולם שבע – שבע החכמות, תחומי הידע שנלמדו בימי הביניים. כמה לקה באצבע – רמז למדרש
 המובא בהגדה של פסח. נסתחפה שדהו – ביטוי תלמודי למי שהפסיד את נכסיו. ישהו – יתבע
 ממנו חוב. מזורות בלבנה – נשים הטוות לאור הירח – משנה סוטה ו, א. שריקות ואורגים חורי
 – על פי ישעיהו י"ט, ט: "ובשו עבדי פשתים שריקות ואורגים חורי". מלי מעלייתא – דברים
 משובחים. מחטא דתלמיותא – סוג של מלאכת רקמה, המוזכרת בתלמוד (קידושין פב ב) כמלאכה
 "קלה ונקייה". יושבני בקתדרא – כביסא נוח או אוהל מפואר. ע"פ המשנה (כתובות ה, ה) אישה
 היושבת בקתדרא היא זו שאינה צריכה לעשות מלאכות הבית כי יש לה שפחות. נטיפות, שרות,
 חלי – תכשיטים שונים. עדן חדוא – שעת שמחה. שבווע הבן – שמחת ברית מילה. פת עמילה, יין
 גרדלי, יין חרדלי – מותרות כגון אלו שרווחו בירושלים לפני החורבן, על פי שבת סב ע"ב.

חַק וּמוֹסָר לֹא יִפְרַע / וְעוֹנֶנְתִּי לֹא יִגְרַע, / שֶׁבֶת בְּשִׁבְתּוֹ וְחֹדֶשׁ בְּחֹדֶשׁוֹ / עָלִי יִנִּיחַ צִדִּיק רֹאשׁוֹ. / שְׁלֹשׁ אֲלֶה יַעֲשֶׂה לִּי כְּמִצְוֹת שׁוֹכֵן מְעוֹנָה: / שְׁאֵר, כִּסּוֹת וְעוֹנָה. גַּם אֲנִי שְׁלֹשׁ כְּנָגֵד שְׁלֹשׁ אֲשֹׁמֵר וְאֲקִים, / שְׁלֹשָׁה הֵמָּה לֹא נִפְּלְאוּ מִמֶּנִּי וְלֹא רְחוּקִים: / דָּם וְאֵשׁ וְחֶלֶת לֶחֶם, מָה נִמְרָצוּ שְׁלֹשֶׁתָּן, מִנֶּפֶת עָרְבוּ, מִדְּבַשׁ מְתוּקִים; / עֲלֵיהֶם אֵין לְהוֹסִיף מִסֶּפֶר וּמִנֵּן, / אֵין לְשֹׂאֵל אַחֲרֵיהֶן "הֲנִי נָשִׂי בְּמֵאֵי זָכִין?"

אֲבִינוּ שְׁבַשְׁמִים, / שְׁעֵשִׂית נְסִים לְאַבּוֹתֵינוּ בְּאֵשׁ וּבַמַּיִם, / הִפְכָּת אֹרֹךְ כְּשָׂדִים לְכָל תִּשְׁרֹף בְּחֵמָה / וְהִפְכָּת דִּינָה בְּמַעֵי אִמָּה / וְהִפְכָּת הַמִּטָּה נָחַשׁ לְעֵינֵי אֲלֹפֵי רִבְבָן / וְהִפְכָּת הַיָּד הַטְּהוֹרָה לָבָן / וְהִפְכָּת יָם-סוּף לְיִבְשָׁה / וְקִרְקַע הַיָּרְדֵּן אֶרֶץ נְגוּבָה וְקִשָּׁה / הַהוֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם מַיִם / חִלְמִישׁ לְמַעֲיָנוּ מַיִם – / מִי יִתֵּן וְתִהְיֶה כְּנִי מְזָכָר לְנִקְבָּה! / אֵלֹהֵי זִכְרִי לִכְךָ, כִּמָּה חֲנֻנְתִּי טוֹבָה / גְּבוּרַת הַפִּתּוּת הַיִּיטִי וְחֲנִיטִי לְבִיתִי מִצָּבָא! אֲבָל מָה אֲדַבֵּר וּמָה אֲמַר, / לָמָּה אֲבָכָה וְלָמָּה אֶתְמַרְמֵר? / אִם אֲבִי שְׁבַשְׁמִים גָּזַר עָלַי / וְנָתַן בִּי מוֹם קְבוּעַ, אִי אֶפְשָׁר לְהַסִּירוֹ מֵעָלַי, / וְהִדְּאָגָה בְּמָה שְׂאִי אֶפְשָׁר, כָּאֵב אֲנוּשׁ וְחֶבֶל / וְלֹא יוֹעִילוּ בִּי תַנְחוּמִין שֶׁל הֶבֶל. / אֲמַרְתִּי: אֲשֶׁא וְאֶסְבֵּל / עַד אֲגֻעַ וְאֶבֶל. / וְאַחֲרַי שֶׁכֶּךָ לְמַדְתִּי מִפִּי הַשְׁמוּעָה / שֶׁמְבָרְכִין עַל הַטּוֹבָה וְעַל הָרָעָה, / אֲבָרָה בְּקוֹל נְמוּךְ, בְּשִׁפְּהָ חֲלוּשָׁה / "בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ שְׁלֹא עָשִׂיתָ אִשָּׁה".

אוֹי לָהֶם לְבָרִיּוֹת / מַעֲלָבוֹן שְׁכֻלָּם הָזַר וְהִדְּעוֹת הֵלֵא נִכְרִיּוֹת: / לְכָל זָכָר יִשְׁמָחוּ / לְכָל נִקְבָּה יִצְחוּ / כָּאֵלֹהֵי כָּל הַבֵּן הַיָּלּוּד / כְּרַבִּי יְהוּדָה בְּנִצְיָבִין כְּרַבִּי אֲלַעְזָר בֶּן עֲזַרְיָה בִּלְדָה, / וְכָל הַבֵּת / תִּנְחִיל בְּמִשְׁפָּחָה עֹמֵל וְכַעַס אֲלֵפִים בֵּת / וְאֲנַחְנוּ פְּעָמִים רַבּוֹת בְּכֵמָה יִצְוִרִים / מִצָּאֵנוּ רֹאֵינוּ הֶפֶךְ הַדְּבָרִים: / כִּמָּה בָּנִים כְּחָשִׁים חָלְלוּ קֹדֶשׁ חֲמִסוֹ תוֹרָה / עַל יוֹם טוֹב בָּאוּ יוֹם בְּשׁוּרָה / בְּיוֹם הַיָּלָדִים כּוֹנְנוּ זָבַח וּמִנְחָה וְכָל זֶנִּי זָמַר / וְנִתְמַלֵּא הַבֵּית כָּלוֹ אוֹרָה; / וְכִמָּה נָשִׁים צִדְקָנוֹת בְּגִיחָם מִרְחֶם אֵל עוֹלָם הַתְּמוּרָה / רָעְמוּ פָּנִים / אֲבוֹת וּבָנִים / וְהַיּוֹם יוֹם צָרָה, / הַשִּׁיגָה הַמִּשְׁפָּחָה יָגוֹן וְאֲנָחָה, נֶאֱדָרוּ בְּמֵאֲרָה, / וְהַבֵּית יִמְלֵא עֶשֶׂן מִקִּרְקַע הַסֶּפֶן עַד עֲלִית הַמִּקְרָה.

שְׁלֹשׁ אֵלֶּה וְגו' – שְׁלֹשׁ חוּבוֹת מוֹטָלוֹת עַל פִּי הַתּוֹרָה עַל כָּל גִּבּוֹר כִּלְפֵי אִשְׁתּוֹ: שְׁאֵר (מִזּוֹן), כִּסּוֹת (בִּיגוּד) וְעוֹנָה (יַחֲסִי אִישׁוֹת); וְשְׁלֹשׁ מִצְוֹת מוֹגִדְרוֹת כְּמוֹטָלוֹת עַל הַנָּשִׁים: נִידָה, חֵלָה, נֵר שֶׁבֶת. הֲנִי נָשִׂי בְּמֵאֵי זָכִין – אֵילוּ מַעֲשִׂים נֹתְנִים לְנָשִׁים (שְׁבִנִּיגוּד לְגַבְרִים אֵינָן מַחֲוִיבוֹת בְּלִימוּד תּוֹרָה) זְכוּת – שְׁאֵלַת הַתְּלִמּוּד בְּמִסְכַּת שֶׁבֶת יוֹ ע"א. הִפְכָּת דִּינָה – עַל פִּי הַמִּדְרָשׁ, שֶׁהִיא אִמּוֹר לְהַיּוֹלֵד עוֹד בֶּן לֵלָאָה, וְהָפֵךְ אֶת הָעוֹבֵר לְנִקְבָּה (רַש"י עַל בְּרֵאשִׁית ל', כ"א). חֲנִיטִי לְבִיתִי מִצָּבָא – כְּלוֹמַר הַיִּיטִי פְטוֹר מִיִּצְאִיָּה לְצָבָא. הִדְּאָגָה בְּמָה שְׂאִי אֶפְשָׁר – כְּלוֹמַר הַצֵּעַר עַל מִצְאִיָּה שֶׁלֹּא נִיתַן לְשׁוֹנוֹת. ר' יְהוּדָה בְּנִצְיָבִין וְר' אֲלַעְזָר בִּלְדָה – דּוֹגְמָה לְחַכְמִים נוֹדְעִים בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ שֶׁהִקִּימוּ; עַל פִּי סְנֵהדְרִין לֵב ע"ב. אֲלֵפִים בֵּת – כְּמוֹת גְּדוּלָה מְאֹד. בֵּת הִיא מִידַת נֶפֶשׁ, כִּי-22 לִיטֵר. בָּנִים כְּחָשִׁים – בָּנִים הַמִּתְנַכְרִים לְתוֹרָה, ע"פ יִשְׁעִיהוּ ל', ט. מִקִּרְקַע הַסֶּפֶן עַד עֲלִית הַמִּקְרָה – מִהֲרַצְפָּה עַד הַתְּקָרָה; מִשְׁחָק וְשִׁנּוּי מִשְׁמַעוֹת מִהִפְסוֹק בְּמַלְכִּים א ו', טו.

*

וַיֵּשׁ שִׁית־פָּאָר בְּאֲבוֹת וּבְיַחֲס - / וְאוֹלִי מִשְׁפַּחְתּוֹ הִצְעִירָה מְנָשִׁים בְּצִיּוֹן עֲנּוּ בְיוֹם מֶרֶ
 בְּעֵת הַלַּחֲץ, / וּלְפִי דַעְתּוֹ הוּא מֶלֶךְ עַל כָּל בְּנֵי שַׁחֲץ. / וַיֵּשׁ שְׁשָׁרְשׁוֹ בְּעַמְלֶק / וְהוּא עַל
 כָּל פָּנִים חוֹלֶק / שֶׁהוּא מִמִּשְׁפַּחַת כְּהֵנָה וּלְוִיָּה, / אָבִיו גַּד הַחוּזָה וְאִמּוֹ מְרִים הַנְּבִיאָה. /
 וְאֵם יִשְׁאֵלוּהוּ עַל מַקְבֶּת בּוֹר מִחֻצְבוֹ, / אִי מִזֶּה שִׁבְט וּמֵאִיִן יָבוֹא, / יִמְהַר יַחֲיִישָׁה לְהַשִּׁיב
 אֲמָרִים / עַל בְּנֵי מִשְׁפַּחְתּוֹ הַיְקָרִים / יַחֲס־מִי כְמוֹהוּ חֶסֶן / עֶשֶׂר יְדוֹת לוֹ עַל זוּלָתוֹ
 עֲשֶׂרָה יוֹחֲסִין; יֹאמְרוּ: בֶּן חֲכָמִים אָנִי מִנֵּן מַלְכִי, / וּקְרוֹבִי מִסָּבִיב רֹאשִׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל הֵם,
 מְנִיחֵהוּ הַפְּרָכִי, / וְאֵל מִי תִדְמִיוֹנִי וְאֲשׁוּהוּ? / מִבֵּית חֲשִׁמוֹנָאִי מַלְכָּא אֲתִינָא, נְגִיד וּמִצְוָה, /
 מִמִּשְׁפַּחַת סוֹפְרִים יֵצְאָתִי, בְּעֵלֵי טְהֵרָה וּפְרִישָׁה, / מְזַרְעָא דְיוֹסֶף קְאֲתִינָא, דְּלֹא שְׁלִטָא
 בָּהּ עֵינָא בִישָׂא. / אָבִינוּ הָרֹאשׁוֹן יִגְלִי מֵאֲגָלִים / אֲשֶׁר הִגְלָה מִירוּשָׁלַיִם, / וְהַמּוֹלִידִי
 נַחוּם הַמְּדִי / וְאֲדוֹנִי דּוּדִי / עֵרִי וְאֲרוּדִי / וְאָבִיו אֲדוֹנִי זְקִנִי / אֲזֹן מִמִּשְׁפַּחַת הָאֲזֹנִי; /
 וּמִצַּד אֲדוֹנָתִי אֲמִי / שָׁכַם מִמִּשְׁפַּחַת הַשְּׁכָמִי; / אַחִי אֲשָׁכּוּל בֶּן כְּרָמִי / אֲשֶׁר לָקַח לוֹ
 מִבְּנוֹת פּוּטִיָּאל / בֶּן פִּגְעִיָּאל / מִן הַמָּקוֹם פְּנִיָּאל; וּגְדוּלִי מִשְׁפַּחְתִּי / אֲשֶׁר יִמְצָא זַכָּרִם
 אֲתִי / אֲתִי הַגָּתִי / וְעִפְרוֹן הַחֲתִי / וְאַרְתַּחְשֶׁשֶׁתָּא בֶּן וְשֵׁתִי / מְזַרְעָא דְיוֹסֶף וְגו' / אֲשֶׁר
 הִכָּה הַזָּנוּב בְּתוֹךְ הַבּוֹר בְּיוֹם הַשְּׁלֵג; / מִהַשְׁרֵשׁ הָזֶה יֵצֵא אֶסְר־חֲדָדוֹן, / גַּד גְּדוּד וְרִמּוֹן בֶּן
 מִגְדוֹן / הַגְּדוֹל בְּעֲנָקִים, מְנַהִיג גְּדוֹל וְדָבָר, / אֲשֶׁר מְצָא אֶת הַיָּמִים בַּמִּדְבָּר.

משפחתו הצעירה וגו' – ייחוס מפוקפק; צאצא לצעיר ולא לבכור (כגון בשופטים ו', טו) או צאצא של מעשה אונס בידי נוכרים בעת אסון, על פי איכה ה', יא. מקבת בור – נקב הבור, רמז לייחוס (ע"פ ישעיהו נ"א, א). עשרה יוחסין – במקור: רמות ייחוס של עולי בבל; משנה קידושין ד א. מנן מלכי – [= מהם המלכים], ממשפחתנו. מניחו היפרכי – [=מאיתנו השרים] – ראו מגילה יב ע"א. מבית חשמונאי מלכא אתינא – [=אני מבית מלכי חשמונאי]. מזרעא דיוסף וגו' – [=אני מזרעו של יוסף, שלא שלטה בו עין הרע]; ברכות כ ע"ב. ואדוני דודי וגו' – המחבר משתעשע בשמות באי הארץ ומשפחותיהם במפקד שבספר במדבר (פרק כ"ו), ובהם ערי, ארודי, אזני ושכמי. מבנות פוטיאל – חותנו של אלעזר הכוהן, שמות ו', כ"ה. אשר הכה הזנוב – פרודיה על תיאור גיבור דוד, בניהו בן יהוידע, אשר "הכה את האריה [הארי] בתוך הבאר ביום השלג" (שמואל ב כ"ג, כ). אסר-חדן מלך אשור, בן סנחריב. אשר מצא את הימים במדבר – תיאור סתום המופיע על ענה מצאצאי עשו, בראשית ל"ו, כד. סרח – בת אשר; בראשית מ"ו, יז.

גַּם בְּמִשְׁפָּחָתָנוּ נָשִׁים בָּרוֹת / הֵיחָס מְאִירוֹת, / גְּבִירוֹת יְקָרוֹת. / מִהֵן מֶרֶת סָרַח / בֵּת
הָרֵב רַבִּי תָרַח / שְׁהִיְתָה מִמִּשְׁפַּחַת כְּפֹתוֹר וּפְרָח / וּמֶרֶת כְּזָבִי / אִשְׁתִּי רַבִּי בִּקְבוּק בְּרַבִּי
/ וְאִיזְבֵּל הִיפִּיפִיָּה / אִשְׁתִּי אַחֲאָב בֶּן קוֹלִיָּה. / וּמִי כְמוֹנִי בֶן מַלְכֵי קֶדֶם אֲנֹשִׁי הַשֵּׁם שָׂרֵשׁ
וְעֶקֶר. / לְמִי יָאוֹת לְזָמֵן יוֹתֵר מִמֶּנִּי לַעֲשׂוֹת יָקָר? / לִי יָאֵתָה הַתְּהִלָּה וְהַכְּבוֹד לִי נָאָה /
הֲלֹא אִישׁ אֲנִי בֶר אֹרִינָן וְבֶר אַבְהֹן יָאָה וִיָּאָה!

הֵן רַבִּים עָתָה בְּאֶמְתָּנוּ נִגּוּעִים בְּזֶה הַחֲלִי מִכְמָה שְׁנַיִם / יוֹתֵר מִשְׁאָר חֲלִיִּים רָעִים
וְנֶאֱמָנִים; / זֶה כֹחַם, כָּל אֶחָד בְּמָקוֹם אֶסְפוֹת מֵר צוֹרֵחַ / שֶׁכָּסָא יַחֲסוּ כְּשֶׁמֶשׁ מְאִיר
זוֹרֵחַ / גְּבוּהָ מַעַל גְּבוּהָ, לְמַעַלָּה מִגִּלְגַּל הַיָּרֵחַ / וְזֶה מִמַּעַל לְכַכְבֵּי אֵל יִרְמְנוֹ / אֵת אֲשֶׁר
יִשְׁנוּ כָּאֵן וְאֵת אֲשֶׁר אֵינָנוּ / כָּלֵם כְּאֶחָד מִרְגְּלָא בְּפִמְיָהּ שׁוּמָה בְּפִיָּהּ / לְהַכְרִיז מַעֲלָת
אֲבוֹתֵיהֶם / וְעַל הָאֶמֶת בִּלְתִּי מַעֲטִי הַמִּנִּין / עָרוּ יְסוֹד הֵיחָס וְהָרָסוּ הַבְּנִין, / לֹא נִשְׁאָרוּ
לָהֶם מִנְמוּסֵי רֶשֶׁם וְקִנְיָן; אֵין בָּהֶם עוֹשֶׂה כְּפִי הַמָּטָל עָלָיו, / כָּל אֶחָד מִתְנַכֵּר בְּמַעֲלָלָיו
/ כְּדִבְעֵי לְמַעַבְדָּ לֹא עָבַד, / לֹא נִשְׁאָר לָהֶם כִּי אִם הַשֵּׁם לְבַד. / מַלְכוּתָא קְטִיעָא, גוֹי
כְּרִתִּים, / נְעוּרִים וְרָקִים וּמַעֲשֵׂיהֶם פְּחוּתִים, / נִפְלָה אֲדָרְתָּם וְצִנִּיפָם הוֹסֵר, / לֹא
נִמְצָא בָם דְּבָר טוֹב, לֹא חֲכָמָה וְלֹא מוֹסֵר, / לֹא יִמְצָא בָם יַעֲצֹר בְּעָמוֹ יִגְדֹר פֶּרֶץ. / מֵתוּ
הַחֲשׁוּבִים וְנִשְׁאָרוּ הָרָקִים שֶׁנִּחְשְׁבוּ לְנִבְלֵי חֶרֶס / מִרְחָקִים כְּנֶגְדָּה, טְמָאִים מִן הַשְּׂרָץ. /
בְּעָלֵי גְאוּהָ וְבוֹ, שֵׁתוּ בְּשָׂמִים פִּיהֶם וּלְשׁוֹנָם תְּהִלָּה בְּאֶרֶץ.

רַבִּי בִּקְבוּק – דְּמוּת הַמוֹפִיעָה גַּם בַּחֲבִיבוֹר הִיתּוּלִי שֶׁל הַמַּחְבֵּר, 'מִסַּכְת פּוּרִים'. אַחֲאָב בֶּן קוֹלִיָּה –
נְבִיא שֶׁקָּרַב בִּימֵי צְדָקִיָּהוּ. יִרְמְיָהוּ כ"ט, כ"א. לְמִי... לַעֲשׂוֹת יָקָר? – עַל בְּסִיס אֲמִירוֹתוֹ שֶׁל הַמֶּן עָרַב
מִפְּלָתוֹ, "לְמִי יִחַפֵּץ הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת יָקָר יוֹתֵר מִמֶּנִּי?", אֶסְתֵּר ו', ו'. בֶּר אֹרִינָן וְבֶר אַבְהֹן – [=בֶּן תּוֹרָה
וּבֶן אֲבוֹת], מְלוּמָד וּמִיּוֹחָס. מִנְחוֹת נֶגַע"א. אֶסְפוֹת – כְּנֶרֶאָה מִקּוֹמוֹת כִּינוּס, שֶׁלֹּא כְּמִשְׁמַעוֹת
הַמִּקְוִרִית (קִהְלֵת י"ב, י"א). מִרְגְּלָא בְּפִמְיָהּ – [=מִרְגְּלִית בְּפִיָּהּ], מִטְבַּע לְשׁוֹן קְבוּעָה. בִּלְתִּי מַעֲטִי
הַמִּנִּין וְגו' – הוֹרָאָתוֹ: לְמַעַט בּוֹדְדִים, רֹב הַמַּתְפָּאִרִּים בִּיחּוּסִם יוֹצֵרִים זִילוֹת לְמוֹשֶׁג הַיּוֹחֲסִין.
כְּדִבְעֵי לְמַעַבְדָּ לֹא עָבַד – [=אֵת שֶׁצָּרִיךְ לַעֲשׂוֹת אֵינוֹ עוֹשֶׂה]. מַלְכוּתָא קְטִיעָא – מַלְכוּת קְטוּעָה. ע"פ
יִלְקוּט שְׁמַעוֹנִי וִיקְרָא תְּרַנּוּ. גוֹי כְּרִתִּים – בְּמִקּוֹר: הֵעֵם בְּאִי כְּרִתִּים, צַפְנִיָּה ב' ה'; כָּאֵן – עִם כְּרוֹת
וְקִטּוּעַ. שֵׁתוּ בְּשָׂמִים פִּיהֶם וְגו' – תְּהִלִּים ע"ג, ט.

וַיֵּשׁ שִׁיתְפָּאָר בַּעֲמֶק שְׁכָלוֹ / וְאֵל בֵּינָתוֹ יִשְׁעֵן לְהַשְׁתַּרֵּר בְּתוֹךְ אֹהֶלוֹ / כִּי חָלַק לוֹ הַשֵּׁם
 בִּינָה, רַק הִיא יַחֲדָה לוֹ, / זֶה חָלְקוֹ מִכָּל עַמְלוֹ / יְנוֹפֵף יָדוֹ בַּמַּעַט תַּחְבּוּלוֹת, יִקְנֶה
 לְהַגְדִּיל בָּאָרֶץ חֲבָלוֹ / וְאִמָּנֶם בְּדָבָר גְּבוּרוֹת / חֲכָמוֹת וְתוֹרוֹת / לֹא נִפְקָחוּ עֵינָיו וְלֹא רָאָה
 מְאוּרוֹת; בַּסֵּפֶר וּסְפּוֹר וּסְפָר / לֹא בָנָה בְּנִין וּבָאוֹת לֹא חָפַר, / לֹא הִטְרִיד נִפְשׁוֹ בָּהֶם
 וְלֹא חָלָה בָּם יָדִים / לְתוֹרָה וּלְתַעֲנוּדָה, כְּעוֹלָלִים לֹא רָאוּ אוֹר, כִּנְפֵל אֶשֶׁת, כְּאִישׁוֹת:
 בְּרִיאָה שָׁאִין לָהּ עֵינִים. /

וְהִיא בְּרֵאוֹתוֹ / כִּי לִפִּי סִבְרָתוֹ / דַּעַת וּתְבוּנָה סוֹכְבִּים אוֹתוֹ, / יִסְתַּכַּל בְּדַבְרָיו הַנְּעִימִים
 כְּהַסְתַּכַּל הַטֹּס בְּנוֹצָתוֹ / יַעֲיֵד עַל עַצְמוֹ פִּקְחוֹת גְּדוֹלָה מֵאֲגוּר וְאִיתִיאל / וְשֶׁהוּא
 חָכֵם מִדְּנִיאל, / לוֹ יִרְצֶה לְהַחְרִיב הַנוֹשֵׁב וּלְיִשֵּׁב אֲרָצוֹת / לֹא יִבְצֹר דְּבָר מִכָּל אֲשֶׁר יִזֶּם
 לַעֲשׂוֹת, / מִבִּינָתוֹ יֵאָבֵר נִסִּים שְׂבִיִּים / וְעַצִּי הַשָּׂדֶה כֶּתֶם פָּרַח יִתְּנוּ פְּרִיָם. יֹאמֵר שֶׁשְׁכָלוֹ
 הִדָּק בְּהַעֲרָה מַעֲטָה / עֵיל בְּקוֹפֵא דְּמַחְטָא, / מִצִּיץ מִן הַחֲרָכִים / מֶה שֶׁלֹּא יִרְאֶה חֲבָרוֹ
 בְּחִלּוֹנוֹת רַחֲבִים וְאֲרָכִים, / לֹא יָבוֹשׁ לְהַשְׁתַּבֵּחַ בְּתוֹךְ קֶהֱל וְעֵדָה / לֵאמֹר: מִי יוֹעִידֵנִי
 לְהִבִּין מִשָּׁל וְחִידָה, / הִנֵּה אֲתִי / שְׁכָל קוֹלֵעַ אֶל הַשְּׁעָרָה וְלֹא יַחְטִיא, / הִנֵּה נָא לִי מִשְׁעַר
 חֹזֶק יִגָּה שְׂבִיבוֹ / וְכָל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר בָּא יָבֹא; / לְשֹׂאֵב מֵיִם אֵינִי צָרִיךְ לְהַתְּבוֹנֵן / מִבּוֹר
 שְׂמִימִי עֲמָקִים וְצוֹנֵן / וְאֶצְלִי דְּבָר נֶקֶל וְהֶבֶל / לְסַפֵּק מְשִׁיחָה בְּמְשִׁיחָה וְחֶבֶל בְּחֶבֶל;
 דַּעַתִּי הַצְּלוּלָה / צוֹלֶלֶת כְּמוֹ אֶבֶן בְּמַעַמְקִים בְּמַצוּלָה / וּמַעֲלָה מִקְרָקַע הַיָּם פְּגִינִים, /
 מַגְעַת וּמִשְׁגָּת תַּכְלִית הָעֵינִינִים / וְכֹאֲשֶׁר תֹּאבֵד עֵצָה מִבְּנִים / הַנְּנִי, בְּלֹא סִפֵּק וְשִׁמָּא
 וְאוּלִי, / מִהַדְרָנָא לָהּ מִפְּלֹפּוּלִי / בְּתַתִּי לְקוֹרוֹת / כִּי תִקְרָאנָה, מִגְּמָתִי וְעִשְׁתוֹנוֹתִי, /
 מִחוּיָנָא חֲרִיפוֹתִי; / כְּשֶׁלְּבִי יַחְפֹּץ וְיֹאכֶה / לֹא יָנוֹס לִי נֶס בְּכָל פֶּעַל נְאוּהָ; / מִצוּדָתִי
 פְּרוּשָׁה וְעִבְדָנָא נִשְׁבִּי / עַל דֶּרֶךְ נֶכוֹן אֲגוּרָהוּ בְּחֶרְמִי וְצִידָנָא צִיבִי.

בספר וספור וספר – כלי הבריאה, ע"פ פתיחת ספר יצירה. כנפל אשת – כתינוק שלא נולד, נפל,
 כאישות – בריה שאין לה עיניים, לפי מועד קטן ו ע"ב. אגור ואיתיאל – חכמים קדומים הנוכרים
 במשלי פרק ל'. מבינתו יאבר נסים שבים – חוכמתו תביא פריחה וצמיחה באיי הים. משחק על
 הפסוק באיוב ל"ט, כו "המבינתך יאבר נץ". עיל בקופא דמחטא – [=נכנס בקוף המחט], מסוגל
 לפלפל ותחכום. יגה שביבו – יזרח ניצוצו. ע"פ איוב י"ח, ה: "גם אור רשעים ידעך ולא יגה שביב
 אשו". משיחה במשיחה וחבל בחבל – יצירת חבל ארוך כדי להוציא את החכמה, כמשלו של רבי
 חנינא על חוכמתו של שלמה – שיר השירים רבה א. מהדרנא לה בפלפולי – [=מחזיר אני אותה
 בפלפולי], שחזור תורה נשכחת על פי עיון, כדברי ר' חנינא (כתובות קג ע"ב). מחוינא חריפותי
 – [=מראה אני את חריפותי]. ולא ינוס לי נס וגו' – דבר אינו נמלט ממני במעשי הנאים. מצותי
 וגו' – אפרוש מערך מלכודות ציד כדי ללכוד את האמת. ועבדנא נשבי – [=ואעשה ממכורות].
 אגורהו בחרמי – אצודנו במכמורת וצידנא ציבי – [=ואצוד צבאים; צ"ל טיבי]. גם זה מכתובות
 קג ע"ב.

וְעַתָּה מִה לִּי פֶה לְחֻכְמֵי הָעִיּוֹן הַמִּתְנַשָּׂאִים / וּמִה חֲפָצִי לְחַבֵּל גְּבִיָּאִים / וְתַנְאִים
וְאַמּוֹרָאִים / וְרַבָּם כָּכֶלֶם יִתְרוֹנָם מִגְרַעַת, / מִזֹּהָמִים וְחֲסָרֵי הַדַּעַת / וּלְכַלְכֵּל מַחְלָה
וּמְבוּכָה אֵין עֲצָה וְאֵין תְּבוּנָה יִקְרָאוּ בְּחֵנִם / בְּיוֹם צָר סָר כָּחֶם עֲזָרָם וּמִגָּנָם, / לְתֵת עֲצָה
לְדַבֵּר כְּאֶבֶן יָדָמוּ / נִמְשַׁל כְּבִהְמוֹת נִדְמוּ / רַבּוּ כְמוֹ רַבּוּ בְּזִמְנָנוּ – / חֲכָמִים בְּעֵינֵיהֶם
כְּאֵלֶּה יִשְׁמִיעוּ בְּאָזְנֵינוּ / לֹא יִחְשׂוּ לִילָה וְיוֹמָם / לְהַגִּיד כְּמָה הֵמָּה חֲכָמִים בְּעֶרְמָם /
וְהָאִיף שְׂכָלָם כְּגַחְלִי אֵשׁ וְכִלְהָב / וּבִתְבוּנָתָם מִחֲצוֹ רֶהֱב / וְהַדַּעַת גּוֹרֵלָם מִנֵּת מָדָם /
וְכֵן תִּמְיֵד יִוְרוּ חֲצֵי סְכֻלוֹתָם נִגְדָם, / נִמְנוּ וּגְמָרוּ כִּי לָהֶם לְבָדָם / נִתְּנָה הָאָרֶץ לְמִשְׁלָה
וּלְשִׁמְרָה / וּבִלְעֲדֵיהֶם לְמוֹקֵשׁ בְּקֶרְבָּהּ כַּחֲזָרָא, / כְּגַבְבָּא דְעֵמְרָא. / וְהָאֲמַת עַל זֶה בְּדַבְרֵי
שְׁלֹמֹה מִבְּקִשׁוֹ יִמְצָאֵנוּ: / "רְאִיתָ אִישׁ חָכֵם בְּעֵינָיו תִּקְוֶה לְכִסִּיל מִמֶּנּוּ".

וַיֵּשׁ שִׁיתְפָּאָר שֶׁהוּא אִישׁ אֲמוּנִים / יֵרָא אֶל־הֵלִים וְסָר מֵרַע בְּכָל הָעֲנִינִים / וְאִם יִחְלִיפוּ
מִשְׁכָּרְתוֹ עֲשֵׂרֶת מוֹנִים – / בְּצִדְקָתוֹ אֲחֻזָּה לֹא יִרְפָּנָה, יִחְזִיק בְּתִמְתּוֹ: / מִפְּנֵי שׁוֹטִים
שֶׁקִּלְקְלוּ לֹא יֵאָבֵד אֲמוּנָתוֹ / בְּאָזְנֵי בְנֵי חֲלָדוֹ / יִקְרָא אִישׁ חֲסִדוֹ / שְׁלֹא חֲמִיד מִמּוֹן חֲבֵרוֹ,
/ אֶת שׁוֹרוֹ / וְאֶת שׁוֹדָהּ, / וְלֹא שְׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רַעְהוּ, / מַעֲוִלָם לֹא עָלָה עַל דַּעַתוֹ /
לִנְגַע בְּפִקְדוֹן אֲשֶׁר הִפְקִיד אֹתוֹ; / כָּל יוֹדְעוֹ וּמִכִּירוֹ יֵאֲמַת וַיּוֹדָה / דִּיהִבִּינָן לָהּ עֶסְקָא בְּלֹא
סִהְדִּי; / הַמִּפְקִיד בְּיָדוֹ אֲצִלּוֹ לֹאִין / לְדַקְדָּק אִם הוּא מְדוּד אוֹ מְנוּי אוֹ דְּבַר הַסְּמוּי מִן
הָעֵין; / לֹא יִלֵּךְ רַכִּיל וְלֹא יִכְחַשׁ / וְלִקְחַת שְׂחָד לֹא יֵשֶׁה לְקוֹל מְלַחֵשׁ; / בְּשִׁכְנֵינוּ לֹא יִתֵּן
דָּפִי / וְלֹא כִי תַחַת יָפִי.

הָאִישׁ הַזֶּה לֹא תִשְׁמַע אֵלָיו כִּי אֵין בּוֹ אֲמוּנָה, / נִהְפֵךְ הוּא: לֹא יִשְׁבַע כֶּסֶף אֶפְלוֹ מִגִּזָּא
דְּרַחְמָנָא. / הַמִּתְחַסֵּד בְּגִזָּל אֲצַבֵּעַ קִטְנָה לֹא יוֹשִׁיט – / בְּגִדֵי עֶרְמִים יִפְשִׁיט. / וְאֲשֶׁר
תִּקְוֶה מִמֶּנּוּ עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט בְּעַת הַדִּין יִחַתֵּךְ – / כָּל עוֹשֶׂה שֶׁקֶר וְעֹבֵד תּוֹךְ תּוֹךְ. /
וְהַמִּתְנַצֵּל עַל הַפִּקְדוֹן / שְׁלֹא נִגַע בּוֹ בְּשִׁגְגָה אוֹ בְּזִדּוֹן – / לֹא יַעֲצֹר מִמּוֹן חֲבֵרוֹ וְלֹא
יַעֲשֶׂה לוֹ אֲשֶׁם, / צִיד בְּפִיו, אֵין בְּעַל הַבַּיִת יָכוֹל לְהוֹצִיא כָּלּוֹ מִשָּׁם. / וְאֲשֶׁר מִתְמַךְ
בְּשִׂחָד נוֹצֵר כְּפִיו, / אוֹטֵם אֶזְנוֹ וְעוֹצֵם עַפְעַפּוֹ – / בְּחִנָּהּ נָא בְּזֹאת אִם תִּבְא, / מִדָּד
וְהִבָּא מִדָּד וְהִבָּא / חָדָר בְּחָדָר לְהַחֲבֹא; / אֲזִי יֵשֶׁה כְּלָפִי חֲסֵד, יִכְרִיעַ מִאֲזֻנָּיָהּ לְכָךְ זְכוּת /
וּבְעַל רִיבְךָ יִקְבֹּר בְּאֵלּוֹן בְּכוֹת.

מִנֵּת מָדָם – כְּמוֹ מִנֵּת מִידָתָם. כַּחֲזָרָא כְּגַבְבָּא דְעֵמְרָא – כְּקוֹצִים וְכַגִּיזוֹת צִמְר. רְאִיתָ אִישׁ וְגו' –
מִשְׁלֵי כ"ו, יב. דִּיהִבִּינָן לִיה וְגו' – [=שְׁנוּתִים לוֹ סְחוּרָה לֵאלֵּא עֲדִים]. מִגִּזָּא דְרַחְמָנָא – [=מִגִּזָּא
הַקְּבָ"ה]. וְעֹבֵד תּוֹךְ תּוֹךְ – [=וְעוֹשֶׂה (קוֹלוֹת) תּוֹךְ-תּוֹךְ], בְּרֻכּוֹת לֹט ע"א, אוֹלֵי תוֹךְ רְמִיזָה גַם
לְתַכְכִּים (מִשְׁלֵי כ"ט, יג).

וקצת מאלו הצבועים במעשה רמיות / גונבים דעת הבריות. / מתפללים ביחידות או בחד / ברתת בזיע באימה ופחד / ואולי יניח תפלין בתפלתו / וגדילים על כנפיו כסותו / ומזוזות על פתחי ביתו – / התרחק מאלה הרחקה יתרה, / אל יפתוך בתחנון ועתירה, / הבוטח בם סופו ימס וימק, / מעשיהם מעשה און תחת בשם מק. / יש מתפלל בענוה, / תפלתו תועבה. / יש שיעתר אל יי מתוך כבד ראש, / מרורות פתנים בקרבו, לענה ורוש. / יש זרוע רשע תפלין בזרועו / וקרקפתא דמנח תפלי בראשו נגעו / ויש שמניח מזוזה בפתחו ולפתח חטאת רובץ / מרבה לא לו ועל יד קובץ. / ויש מניח ציצית בכנפות עדי עדיים, / בכנפיו נמצאו דם נפשות אביונים נקיים. / ויש שילך שחוח ועינוהי לארעא מטיפי / וכל חליות השדרה יתפקקו מיכף כפי / בקרבו ישים ארבו / ושבע תועבות בלבו.

ויש שיתפאר שהשגתו גדולה ועצומה / ולבו ראה הרבה חכמה / בה יאיר כאור נגה ופניו כפני חמה / כי השיגה ידו מספרי העיון לקטף מלילות / כנקף זית בעוללות, / יחשב שיבנה עליהם עיר ומגדלות / יקבע תחומין ויצב גבולות / בהביטו בדלוג לעתות הפנאי שטה אחת הנה ואחת הנה / יזיח דעתו עליו יתן כל בשור תחתנה, / יתפלא בעצמו וישתאה / לאמר: כמה בזמן קרוב חכמתי אני נעשיתי חכימא דיהודאי. / בפסתא ופלגא יחליט בלבבו, כל רז לא אנס לה וכל תעלומה: / יש לו עסק בנסתרות בכל פרשה סתומה, / יודע פשר דבר אי בעו מנה כל חללי עלמא; / במעט כללים מחכמת המספר בלי ידיעת שרשיהם ופרים – / למנות עפר הארץ אצלו דבר שריר וקים / ולשער כמה טפין יש בים. / ואם בחכמת השעור יקרא יום או יומים, / בעצמו ישער למדד בשעלו מים / וכל בשליש רחבי ארץ ובזרת יתכן שמים. / ואם בחכמת התכונה יקרא שלש דלתות וארבעה, / יאמר: השמים לי הוא נהירין לי שבילי דרקיעא.

וקרקפתא דמנח תפילי [=קרקפת שמניחה תפילין], ראש הרגיל בחבישת תפילין. בראשו נגעו – הנגע נמצא בראשו, כנאמר על צרעת הגבחת או הקרחת. ויקרא י"ג, מד. עינוהי לארעא מטיפי – [=עיניו לארץ צופייה]. מיכף כפי – [=כפוף יכפפו]. בקרבו ישים ארבו – על פי ירמיהו ט', ז, "שלוש את רעהו ידבר ובקרבו ישים ארבו". לקטוף מלילות וגו' – לאסוף מפירות העיון כמו הלך שעובר בשדה ונוטל מעט גרגרי תבואה (דברים כ"ג, כו) או מלקט זיתים משאריות המסיק. שיטה – שורת טקסט. בפסתא ופלגא – בדף וחצי (ע"פ גיטין נח ע"א). כל רז לא אנס ליה – [=כל הסודות גלויים לפניו] אי בעו מנה כל חללי עלמא – [=אם ירצו ממנו כל מרחבי עולם] למדוד בשעלו מים וגו' – ע"פ הפסוק "מי מדד בשעלו מים ושמם בזרת תכן וכל בשלש עפר הארץ ו שקל בפלס הרים וגבעות במאזניים" (ישעיהו מ', יב). נהירין לי שבילי דרקיעא – [=ידועים לי שבילי השמיים], ע"פ ברכות נח ע"ב.

וְאִם בְּחֻמַּת הַהֶגְיוֹן / יִלְמַד דָּף אֶחָד עִם מַה שֶּׁבִּגְלִיוֹן – / יִשְׁמִיעַ בְּחוּץ קוֹלוֹ בְּאֲזֵנֵי
הָעַמִּים: / "דְּרָכֵי הַדְּבוּר לְמִדְתֵּי כְּאֶחָד הַחֻמִּים! / הַבְּנֵתִי אֶפְנֵי הַהִטְעָמָה וּמַחֲשָׁבוֹת
עָרוּמִים, / אֲאָמֵץ עַל לֹא הֵן וְעַל הֵן לֹא כְּמָה פְּעָמִים, / אֲדַע לְטוֹר אֶת הַשְּׂרָץ בְּשִׁלְשׁ
מֵאוֹת טְעָמִים, / וּבְהִקְשִׁים מְכֻנָּיִם / אֲמַר עַל טֶמֶא טוֹהוֹר וְאֶסְבִּיר לוֹ פָּנִים".

וְאִם בְּחֻמַּת הַטְּבַע אֲרָכָה מֵאַרְץ מִדֶּה, / יִתְקַרֵּב מְעַט לְצִדָּה / בְּטַפֵּחַ הַסְּמוּךְ לַפֶּתַח, /
יִחְשַׁב שְׁלֵקָח לְעֶצְמוֹ מִנֶּה יָפָה יָרֵךְ וְכֶתֶף וְכָל נֶתַח, / לֹא יִבְצֹר מִמֶּנּוּ מְזֻמָּה / לְהַכִּיר טְבַעֵי
הַחַי וְצִמְח הָאֲדָמָה / יֵאמֹר כָּאֵן מְקוֹם שְׁמִיר וְשִׁית, / מִלֵּא קִנְיָה זֶה לְזִית. / וּמִזְכוֹת נִפְשׁוֹ
הַנִּקְיָה / יִדְבֹּר עַל הַבְּהֻמָּה וְהַחֲפִיָּה / וּלְפִי שְׁנֵקָה אוֹתָהּ מִן הַסִּיגִים / יִדְבֹּר עַל הָעוֹף וְעַל
הָרֶמֶשׂ וְעַל הַדְּגִים / וְלֹא נֶעְלְמוּ מִמֶּנּוּ חִידוֹת וּמִשְׁלֵי / בְּשִׁיחַת שְׂדִים וְשִׁיחַת דְּקָלִים.

וְאִם בְּחֻמַּת הָאֶל־לְהוֹת, / יִקַּח מְעַט פָּנָאִי וְשֶׁהוֹת, / יִתֵּן עֶרְבוֹן וִיד יִשִּׁית / שֶׁהוּא
יֹדֵעַ שְׁעוּרוֹ שֶׁל יוֹצֵר בְּרֵאשִׁית: / סֵפֶר שְׁעוֹר קוֹמָה וְסֵפֶר יִצִּירָה / נִקְלָא אֶצְלוֹ כְּסֵפֶר בֶּן
סִינָא. / יֵאמֹר שְׁיָבִין בְּחֻשְׁמֵל / אִם הוּא כְּגוֹב גּוֹבִי אוֹ כְּחֻנְמֵל / אוֹ שְׁעוּרוֹ כְּשְׁעוֹר גָּמֵל.
/ לֹא יִירָא שִׁישְׁרָפֶהוּ בְּלֶהֱבֵ אֵשׁ אוֹכְלָה / אוֹ תֹאכְלֶהוּ אֵשׁוּ הַגְּדוֹלָה, / יִדְרֹשׁ בְּשִׁרְפִים
וְאַרְאֵלִים / וּמִלְאָכִים קָלִים / יִגִּיד נֹרְאוֹת / וְעַל אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת / וְעַל אֵל אֱלִים יִדְבֹּר
נִפְלְאוֹת. / יֵאמֹר יֵשׁ לִי סוּדוֹת צְפוּנִים / בְּמָה לְמַעַלָּה וּמָה לְמַטָּה וּמָה לְפָנִים, / יֵאֱמִין
שְׂדִבְרֵיו עַל קֶדֶשׁ וְצָבָא / אֲמָרוֹת טוֹהוֹרוֹת הֵן הֵן הַמְּרַפָּה.

רֵאשִׁיתִי כְּאֵלָה בְּקִבְצוֹ הַסְּפָרִים / צוּחַ כְּרוּכִיא וְקוֹלוֹ יָרִים / צוּהַל וְצוּחַ כְּקוֹל הַסִּירִים, /
נוֹעַר כְּאֶחָד הַחֲמוּרִים, / נוֹבֵחַ כְּכִלְבִּי הַעֲדָרִים: / כְּמָה מְרִבָּה סְפָרִים / שְׁלֵא הִרְבָּה חֻמָּה,
/ מוֹסִיף חֲבוּרִים / הוֹסִיף מִכְּאוֹב הַבִּשְׁתַּת וְהַכְּלָמָה.

וְיִוְתֵר רַע מִכֵּל זֶה בְּרֵאוֹתֵי כְּמָה אֲנָשִׁים / תּוֹעִים וּמִשְׁבָּשִׁים / בְּטָרִם יִבְיִנוּ סִירוֹתֵיהֶם נְזִיד
עֲדָשִׁים / עַד שִׁישְׁכִּילוּ בְּדִבְרֵים הַחֲלוּשִׁים / יַחֲבֹרוּ חֲבוּרִים וּפְרוּשִׁים / בְּדִבְרֵים יִקְרִים
עֲמָקִים וְקָשִׁים,

וּמֵאֵלּוֹ שְׁעַם כָּל אֱלֹהֵי הַמִּינִים הַמְּשֻׁנָּים / מַעֲשֵׂיו מְכַעְרִים וּמְגָנִים / בְּדָם עוֹזְנוֹ פְּעָמָיו
יִרְחֹץ / וְלִהְקָרִיב הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי אֲחִיו עַל כְּבוֹד קוֹנוֹ לֹא חָס / עוֹשֶׂה מַעֲשֵׂה זְמֹרִי
וּמִבְקֵשׁ שְׂכָר כְּפִינְחָס.

שִׁיעוֹר קוֹמָה – חִיבוֹר מִיסְטִי עֵתִיק הַנִּמְנָה עַל סְפָרוֹת הַהִיכָלוֹת. חֻשְׁמֵל – מוֹשֵׁג מִיסְטִי הַמוֹפִיעַ
בִּיחֻזְקָאֵל תַּלְמוּד (חֲגִיגָה יג ע"א) וּבִסְפֵר הַזוֹהַר. גּוֹב גּוֹבִי וְחֻנְמֵל – מִינֵי חֲגָבִים. כְּקוֹל הַסִּירִים –
קוֹל הַקּוֹצִים הַנִּשְׂרָפִים, מִשֵּׁל לְצִחּוֹק הַכִּסִּיל (קֹהֶלֶת ז', ו). בְּטָרִם יִבְיִנוּ סִירוֹתֵיהֶם – לְפָנֵי שִׁיגְדוֹ
הַקּוֹצִים. ע"פ תַּהֲלִים נ"ח, י. נְזִיד עֲדָשִׁים – כְּנֵרָא עֲנִינֵי כֵּאֵן חִילוּף צַעִיר בְּכּוֹר, בִּשֵׁל בְּשִׁאֲנוֹ
בִּשֵׁל.

אלה הם ממקרי החלי הנאמן / אין אחריי בקרבנו חלי ממית כמוהו בזמן: / השחית
 אמתנו / והחריב ביתנו, / נתפשט בגלות, מאלה נפצה כל הארץ נודעוזה ונזלה, /
 שדיא תכלה בכלה; / מזה נתחדשו בקרבנו בלבול הדעות / והאמונות הרעות; /
 תעלולים קוצצים בנטיעות / נתנו סביב לבית החכמה מגרעות / עד כי כל מחוז ומחוז
 / דעת בפני עצמו יאחז. / זה תמים עם אלהיו באמונה פשוטה מבלי עמק וחריפות,
 / זה יגשים בתמו, וזה יטפל בקבלה וזה בפילוסופות, / וכל אחד אומר על חברו דרך
 שמצה וגנות: / "חוששני לו מחטאת שמא נזרקה בו מינות, / לא כצורי צורו ולא חלקי
 כחלקו, / בכפירותיו מעמיק ועמו נמוקו, / וכמה ספרי מינים נושרים מחיקו".

כללו של דבר: מרב עונינו / כמספר ערינו היו אלהינו. / ולא באנו הלום ולא הגענו
 לכאן / אלא מפני פורצים והורסים שלא שמשו כל צרכן, / העמיקו חפרו שיחין
 שוחות בארות חמר / ואני ירא פן ימשך הענין כן בתליה ובמשמר; / איש באלהיו
 יתהלל ויתאמר / עד שיבא אליהו ויאמר.

שדיא תכלא בכולה – [=פשט הרקבון בכולו, ראו חולין סד ע"ב]. עד שיבוא אליהו ויאמר – ע"פ
 שבת קח ע"א.

מיתוס קם לתחייה

בפניית פרסה מהמסורת הקולנועית הישראלית, הסרט 'אגדת חורבן' נוגע במיתוס יהודי וישראלי תשתיתי לא כדי לחתור תחתיו, אלא כדי ללמוד ממנו | אדם צחי

אגדת חורבן

בימוי: גידי דר

תסריט: גידי דר ושולי רנד

2021



בשנת 2021 נפל דבר בעולם הקולנוע הישראלי: הסרט 'אגדת חורבן', המספר את סיפור חורבן ירושלים ובית המקדש השני, עלה אל האקרנים. לראשונה, אולי, בתולדות הקולנוע הישראלי, הוקרן ברחבי הארץ סרט באורך מלא אשר מקים לתחייה סיפור יהודי מכונן, תוך שהוא מתרגם לשפה הקולנועית, בעבודה יסודית ומוקפדת, שלל מקורות מן המסורת היהודית – בתיאור האירועים והדמויות שהשתתפו במרד, ובשחזור בית המקדש, ירושלים הקדומה ועבודת הקורבנות.

התרבות הישראלית אומנם עסקה פה ושם בחורבן בית המקדש, משירתו של אצ"ג עד ליצירות מאוחרות כגון 'הבית אשר נחרב' (ראובן נמדר) ו'השלישי' (ישי שריד), אך קשה להשוות קולנוע לספרות; סרט קולנוע פופולרי, כמדיום אור-קולי הפועל על החושים ונחקק בתודעה, רושם בזיכרון הקולקטיבי את האירוע ההיסטורי בעוצמה יוצאת דופן, בוודאי בעידן החזותי שאנו נמצאים בו.¹

תמונות חיות

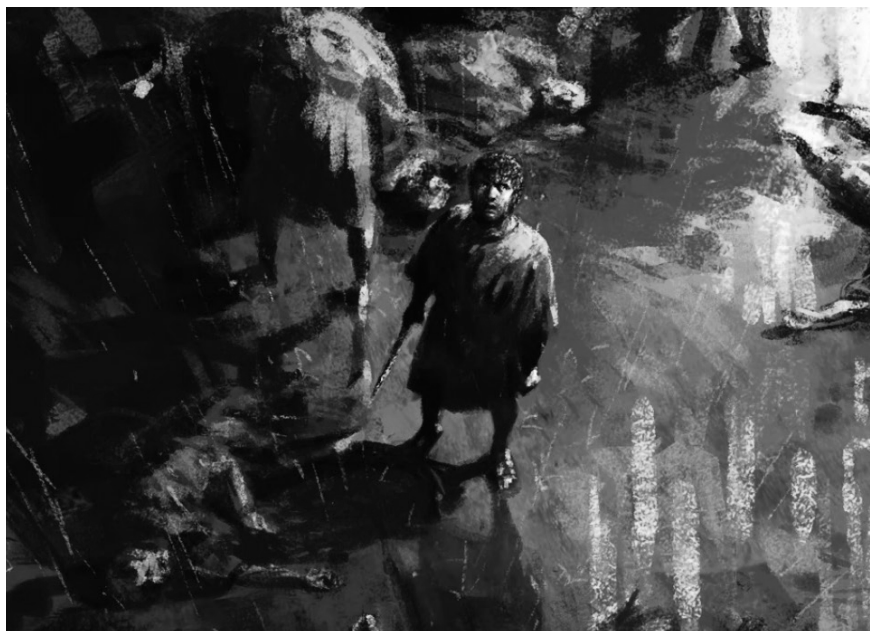
אגדת חורבן הינו סרט אמנותי, ניסיוני, אקספרסיבי מאוד, המבוסס על אגדות החורבן שבתלמוד ועל כתבי יוספוס פלביוס. הוא מתאר מבעד לנקודת מבטו של גיבורו, בן

בטיח (מדובב בידי שולי רנד), את מנהיגי הקבוצות השונות הנלחמות זו בזו בירושלים של ערב החורבן: הכוהן הגדול יהושע בן גמלא והמלכה ברניקי המייצגים את הכוהנים ואנשי השלטון העשירים; שמעון בר גיורא מנהיג הקנאים; יוחנן מגוש חלב מנהיג לוחמי הגליל ורבן יוחנן בן זכאי המייצג את קבוצת המתונים ולומדי התורה. לכולם הצדקות מבוססות לאסטרטגיות הפעולה נוכח הרומאים ונוכח אחיהם היהודים, וכולם ביחד מביאים את ירושלים אל החורבן המוחלט והבלתי נמנע.

את הדרך לחורבנם של העיר ובית המקדש בידי טיטוס משרטט הסרט כתנועה ליניארית וחד משמעית: האמונה היוקדת של כל קבוצה בצדקת דרכה מיתרגמת לעוינות הדדית, מרסקת את הסולידריות בין החלקים השונים בעם, והופכת לסופה משתוללת של מעשי נקמה הדדיים. משם קצרה הדרך לאובדן ירושלים ובית המקדש, הנופלים כפירות בשלים לידי של המצביא הרומי. קו דקיק של הצלה עתידית מסתמן בדמותו של רבן יוחנן בן זכאי, המשכיל לראות למרחוק, מבעד לירושלים הבוערת, את אפשרות הישרדותו של העם היהודי באמצעות שימורה של התורה שבעל פה. במעשיו ממיר ריב"ז את המרחב הפיזי האבוד במרחב רוחני שבו הוא טומן את העתיד של העם – הלא הוא ההווה שלנו. רבן יוחנן נמלט מן העיר כשהוא מתחזה למת, וכשהוא מובל אל מכלאת השבויים של טיטוס הוא לוחש שוב ושוב "תורה מגנא, תורה מצלא". התורה מחולצת מן הלהבות, והיא תוסיף להתקיים במרכז התורני שיוקם ביבנה. אך הצלחה זו נושאת מחיר כבד: בסצנה קשה במיוחד רוכן רבן יוחנן בן זכאי על ארבע על הקרקע. מושפל עד תום, מזוויית נמוכה, הוא מרים את ראשו אל טיטוס הניצב מעליו. טיטוס אינו מגלה רחמים: הוא ניגש אליו ואוחז בזקנו, באופן המעלה על הדעת צילומים מוכרים מתקופת השואה שבהם נאצים אוחזים בזקניהם של יהודים. רק מתוך עמדה זו של התרפסות מוחלטת מצליח רבן יוחנן לקבל את מבוקשו הרוחני – עמדה שבמידה רבה תאפיין את היהודים לאורך אלפי השנים הבאות בגלות.

האסתטיקה של אגדת חורבן ניסיונית אך מהממת בעוצמתה. הסרט משתמש בטכניקה קולנועית יוצאת דופן: לא התמונות המתחלפות במהירות ויוצרות תחושה של תנועה רציפה, שאליהן הורגלנו מאז המצאת הקולנוע, כי אם כ-1,500 איורים סטטיים, שהמצלמה נעה על פניהם. במובנים מסוימים הדבר דומה לדרך שבה פגשנו כילדים את הסיפור שלפני השינה: בעוד אנו מאזינים לפס הקול של ההורה המקריא את הסיפור, עינינו שוטטו על התמונות הדוממות שבספר, נעות בין האתרים המרכזיים של התמונה, נפערות לנוכח הצבעים, הקומפוזיציות, התאורה.

ביסוסו של הסרט מבחינה ויזואלית על איוריהם של דוד פולונסקי ומיכאל פאוסט מעלה מיד על הדעת את האנימציה החדשנית שנקט הסרט 'ואלס עם באשיר' (ארי פולמן, 2008), בוודאי בצירוף העובדה כי השניים איירו את שני הסרטים. אך



זיכרונות עותקי-נשימה הממאנים להתקדם בזמן. מתוך 'אגדת חורבן', הטריילר

ההבדל בין שני הסרטים מהותי: ואלס עם באשיר השתמש באנימציה; אגדת חורבן – בתמונות סטילס מאוירות. התנועה הקולנועית נוצרת באמצעות תנועת המצלמה על גבי המראות שבתמונה, ובאמצעות העריכה האינטנסיבית. כפי שהראו מחקרים קולנועיים שונים, ואלס עם באשיר פנה אל האנימציה כדי לייצג את טראומת המלחמה הסובייקטיבית והחריגה, של גיבורו, זו שאי אפשר להראות באמצעות צילום ריאליסטי. ואכן, גם ציורי אגדת חורבן מספרים סיפור על טראומה, אך לא של היחיד כי אם של הקולקטיב היהודי. לטעמי, הבדל יסודי זה מיוצג בשפות הקולנועיות השונות: בעוד בסרטו של פולמן מונפשים הציורים ויוצרים אשליה של תנועה, גידי דר משתמש בציורים דוממים חסרי תנועה. בחירה זו מנכיחה את החורבן באמצעות רצף של תנועות קפואות, מעין זיכרונות עותקי-נשימה הממאנים להתקדם בזמן, אשר עין המצלמה ועיני הצופים נפערות נכחם בניסיון נואש לתפוס את גודל הזוועה.

בכך נחקקת בפורמליסטיקה של אגדת חורבן עוצמתו הבלתי נתפסת, הקולקטיבית והעל-זמנית של חורבן ירושלים ובית המקדש. חורבן מוחלט של קבוצה לאומית, שהתודעה אינה מסוגלת לתפוס אותו כבעל תנועה ליניארית פרטנית בזמן, שכן הכול נחרב באופן מוחלט, ולפיכך הזמן נעצר שם, עם הלהבות המכלות את בית המקדש.

על רקע זה בולטים שני שוטים יוצאי דופן המופיעים בסרט וכוללים תנועה מונפשת רבת משמעות. הראשון הוא שוט העוקב אחר תנועת פרסותיו הדוהרות של סוס

רומאי בארץ ישראל, ומתפתח מתוך תמונות המוקרנות באיטיות זו אחר זו, לרצף מהיר היוצר אשליה של תנועה. זוהי תנועה של כיבוש, המהדהדת אחד מהרגעים המכוננים בהיווצרות הקולנוע. הצלם אדוארד מויברינג' הניח מצלמות לאורך מסלול שעליו דהר סוס, כדי לגלות אם ישנו רגע שבו ארבע הפרסות מונפות באוויר בעת ובעונה אחת. המצלמות הניבו רצף של תמונות, שהקרנתן במהירות, זו אחר זו, יצרה אשליה של תנועה קולנועית. בדומה לקולנוע, האימפריאליזם הרומאי כובש את הזמן והמרחב. השוט השני, שהוא גם השוט האחרון בסרט, מבטא מגמה הפוכה: בן בטיח פוסע אל תוך הלהבות המאכלות את ההיכל, ומסיים את חייו יחד עם בית המקדש. המעשה, המתכתב עם סיפור התאבדות הסיקריים במצדה, הינו צידה האחר של תנועת הכיבוש הרומית: היהודי נפרד מהזמן ומהמרחב – הוא עוזב את ההיסטוריה ואת הארץ, וישוב אליהם רק אלפיים שנה מאוחר יותר, עם פרוץ הציונות.

מיתוס יהודי בקולנוע ישראלי

הנרטיב של הסרט מבוסס על אחד הזיכרונות הקולקטיביים העמוקים ביותר של העם היהודי, אשר שב אליו בתנועה מעגלית בלתי פוסקת בכל שנה בתשעה באב, ואל תוכו מקופלים שלל אירועים לאומיים טראומטיים. זוהי תופעה קולנועית נדירה בישראל. אמנם פה ושם לאורך השנים, ובמיוחד בשני העשורים האחרונים, הופיעו סרטים ישראלים שהביאו אל המסך נושאים יהודיים, בעיקר מן הבחינה הסוציולוגית-דתית² – אך באורח שונה מהם, אגדת חורבן הוא מעשה פסיפס מורכב ומחושב המקים לתחייה מיתוס יהודי גדוש ריטואלים דתיים, בעבר כמו בהווה. קשה להפריז במרכזיותו של מיתוס החורבן בעולם היהדות, ששימש סמל לכל פורענות כמעט שפקדה את העם היהודי, ונחקק בזיכרון הקולקטיבי באמצעות צומות והלכות המנכיחים את האסון דווקא ברגעי שמחה מרכזיים בחיים, כגון האפר ושבירת הכוס בחתונה, והשארית ריבוע אמה על אמה שאינו מסויד בפתח הבית.

הדבר מעלה שאלה מעניינת במיוחד הקשורה מחד בחקר הדתות ומאידך בחקר החברה: מהי משמעות סיפורו מחדש של המיתוס, הפעם באמצעות הקולנוע? מה קורה כאשר אנו מקימים לתחייה, בשלל צבעים וצלילים, עלילה מן העבר?

לשם כך נפנה אל המונח "מיתוס". קיימות במחקר הגדרות רבות למונח מיתוס, וביניהן: טקסט העוסק באלים ובעולם "אחר"; הסבר בדבר מוצא תופעות מסוימות; מילה נרדפת לריטואל, או סיפור המסביר ריטואל; המחשה קונקרטית של רעיונות פילוסופיים מופשטים; הסבר לאמונות, חוויות, או ערכים קולקטיביים; ביטוי למצבים רוחניים או נפשיים; ומסגרת אידיאולוגית של תרבות.³ מיתוס, על כל פנים, הינו מסר מן העבר, שגולף ושוף בהקפדה על ידי החברה שוב ושוב, לאורך אלפי שנים. באופן מסוים, אבות-אבותינו משוחחים איתנו באמצעות המיתוס הקדום, ומעבירים לנו באמצעותו ידע עמוק, מוצפן באמצעות התבנית העל-זמנית של נרטיב.

מדוע מיתוסים רלוונטיים בעבורנו? אבחנה מוכרת בחקר הזיכרון הקולקטיבי גורסת כי חברות שונות "מקימות לתחייה" ומעצבות מחדש מיתוסים עתיקים כאשר הם הופכים רלוונטיים למצבה של החברה בהווה: כאשר ביכולתם להסביר את המצב הנוכחי שהחברה שרויה בו, או כאשר ההגמוניה מבקשת לעודד התנהגות מסוימת ולשם כך מעירה בזיכרון הקולקטיבי סיפור רדום מן העבר, ההופך לפתע מרכזי ובלתי ניתן להתעלמות. כך, לדוגמה, מיתוס עקדת יצחק הפך מרכזי ועוצב מחדש על ידי יהדות ימי הביניים בארצות הנצרות. פיוטים בני התקופה עיצבו את הסיפור כך שיצחק נשחט בסופו של דבר על ידי אברהם. גרסה זו סייעה לקהילות היהודיות להתמודד עם שאלת משמעותו והצדקתו של המוות על קידוש השם שהתנסו בו במסעי הצלב.⁴ דוגמה מאלפת לכך נוכחת בספר שיבולי הלקט: "כשנעקד יצחק אבינו על גבי המזבח ונעשה דשן והיה אפרו מושלך על הר המוריה, מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו".⁵ להבדיל, בעת המודרנית, מיתוס מצדה הוקם לתחייה על ידי הוגים ויוצרים בראשית המאה העשרים, כחלק מהצורך החברתי לעודד הקרבה עצמית למען הסיפור הציוני.⁶

המחקר המודרני עסק רבות בשאלת הרלוונטיות של המיתוס הקדום. האנתרופולוג ברוניסלב מלינובסקי כתב כי "תבנית רווחת של תרבות מעצבת את צורתם של דמויות ומצבים [במיתוס] כך שיתאימו להקשר הסוציולוגי שלה עצמה".⁷ חוקר הדתות מירצ'ה אליאדה טען כי מיתוסים מאפשרים לאדם הנטוע בתרבות חילונית לגעת בממשי דווקא באמצעות חזרה על הארכיטיפים הקדומים: "רצונו של האדם בן החברות המסורתיות לסרב להיסטוריה ולהסתפק בחיקוי אינסופי של הארכיטיפים מעיד על צימאנו אל הממשי ועל אימתו מכך שיאבד אם יניח לפרטים חסרי החשיבות של הקיום החילוני להציפו".⁸ לפי אליאדה, המיתוס לא רק מסביר את המציאות הקיימת, אלא אף משמש מעין "מכונת זמן" המסיעה את המאזינים והצופים אל הזמן הקדום, באמצעות הפעולה הריטואלית המנכיחה אותו שוב ושוב: "מכיוון שהחזרה הריטואלית של המיתוס הקוסמוגוני מרמזת על מימוש מחודש של אותו אירוע בראשיתי, נובע מכאן שהאדם שעבורו מתרחשת חזרה זו, מושלך באופן מאגי אל תחילת העולם, הוא הופך לבן זמנה של הבריאה ... מדובר כאן, בקצרה, על חזרה לזמן המקורי. מטרתה הטיפולית של חזרה זו היא התחלה מחודשת של החיים, לידה מחדש סמלית".⁹

מבעד לגישות אלו ניתן לבחון את הפעולות שמבצע הסרט אגדת חורבן בתודעה הקולקטיבית: מצד אחד הוא עוסק בהווה של החברה הישראלית, מתוך הפרספקטיבה של סיפור החורבן. בד בבד, הוא מנכיח בזיכרון הקיבוצי את הסיפור הקדום כשלעצמו, כחלק מהמסורת היהודית. בית המקדש, על האסתטיקה שלו ועל פולחניו, לובש צורות וצבעים, הפוליטיקה בת התקופה עוטה תנועה וקול, ולמשך שעה וחצי מתפקד הסרט כמכונת זמן המשליכה את החברה הישראלית אל העבר המודחק שלה, מזמינה

אותה להתבונן בו, ובכך מאפשרת לה פרספקטיבה חדשה על ההווה. כאשר הצופים יוצאים מתוך מכונת הזמן חזרה אל ההווה הישראלי, סיפור השסעים המפלגים את החברה הישראלית מעוגן לפתע בסיפור הקדום של שנאת חינוס בימי בית שני. האיום בחורבן הופך ממשי. אנו מבינים כי כולם צודקים, אך טועים טעות מרה בעת ובעונה אחת. אנו רואים כיצד מתפורר גוף לאומי. האבות הקדומים לוחשים על אוזנינו כי הסדקים המתרחבים בשנת 2021 בין קנאים לבין מתונים, בין שמאל לימין, בין החילוניות לדתיות, בין העשירים לעניים, מקרבים אותנו אל קיצנו, מאיימים לשלול מאיתנו את הריבונות הלאומית שבה זכינו אחרי אלפי שנות גלות. מראה הסלעים הבוערים המושלכים אל תוך ירושלים החרבה, איל הניגוח הרומי הסודק את החומות הבצורות, הלהבות המאכלות את בית המקדש, מקלפים שכבות של גלדים מעל פצע ישן מאוד, והתודעה מהססת אם להכיר בכך שהגלות לא הוכחדה כי אם רובצת לפתח, דמומה וסבלנית, לעם אשר מפורר ללא חרטה את האחוה המאחדת בין חלקיו.

מסורת שלילת המיתוס

'אגדת חורבן', אם כן, מחזק את הרובד האידיאולוגי של המיתוס היהודי, ומציע לחברה הישראלית ללמוד ממנו. זוהי תופעה יוצאת דופן בקולנוע הישראלי, בעיקר מכיוון שהאמנות הישראלית, ובתוכה הקולנוע, התאפיינו בגישה שונה בתכלית כלפי מיתוסים, בוודאי דתיים.

כדי להבין גישה זו נפנה תחילה לפילוסוף ארנסט קסירר, אשר בספרו 'המיתוס של המדינה' תר אחר מקורותיהם הרעיוניים של המנהיגים הטוטליטריים. לטענתו של קסירר, ככל שחולף הזמן נאלץ האדם להתמודד עם יותר ויותר סמלים פרי התודעה האנושית. המיתוס והשפה הופכים משמעותיים עד מאוד, ובמערכת המדינית נוצרים מיתוסים פוליטיים בעלי עוצמה יוצאת דופן. דוגמה לכך הם המיתוסים הנאציים בגרמניה של שנות השלושים והארבעים. קסירר תופס את המיתוס כצורת ידע ייחודית, א-לוגית, חזקה עד כדי הנחלת תבוסה לחשיבה הרציונלית-מדעית. לפיכך הוא מוצא סכנה יוצאת הדופן במנגנון המיתולוגי, אשר מעצב תודעה קולקטיבית עמוקה, ומייחל לכך שהפילוסופים המודרניים ונציגי הרציונליות יפענחו את מנגנוני המיתוס המודרני ובדרך זו יוכלו להביס אותו. גישה זו תופסת את המיתוס כמעצב תודעת המונים כוזבת ומסוכנת, אשר מסתירה מן ההמון את המבט הרציונאלי והמפוכח על המציאות, ובמקומו מציבה מציגי שווא ומדוחי עבר, המוליכים אותו לפעולות מוטעות שבראשן ההקרבה העצמית חסרת התכלית. "הנרטיב האידיאולוגי, כמו המיתוס", כותבת חוקרת הקולנוע והספרות נורית גרץ, "אינו מוצהר, אינו מודע, אינו מנוסח ... ואחת המגמות העיקריות שלו היא לשמר מצבים חברתיים קיימים".¹⁰

תפיסות אלו משתקפות ביחסה של האמנות הישראלית ובתוכה הקולנוע למיתוסים בכלל ולמיתוס העקדה בפרט, "מטפורת העל של הציונות" כניסוחה של רות קרטון-

בלום.¹¹ בראשית המאה העשרים השתמשה האמנות הישראלית בסיפור העקדה כדי לבטא גורל קולקטיבי ולתאר את ההקרבה הנדרשת לצורך הקמת אומה, אך בהמשך המאה נערך במיתוס שימוש של דה-לגיטימציה החותר תחתיו ומציג אותו כפרדוקסלי ואנטי-הומני. דוגמה מובהקת לפרשנות מחאתית כזו ניתן למצוא ברומן של אברהם ב' יהושע, 'מר מאני'. ביום שהוקדש לפרשנות היצירה הסביר א"ב יהושע מדוע בחר לממש בעלילת ספרו את מעשה העקדה:

בעצם רציתי לנסות לשחרר, באמצעות הרומאן הזה (איזו יומרה נוראה!) גם את האני הקולקטיבי מן המיתוס החשוב, החזק והנורא הזה שמרחף בעוצמה כזאת מעל להיסטוריה ולתרבות שלנו ... רציתי ליצור סיפור עקידה אמיתי בתוך הספר, שיתממש במקום עצמו שבו התרחש הסיפור התנכ"י, בהבדל אחד עקרוני: מה שהיה בסיפור המקראי איום בלבד, יהפוך כאן לממשות נוראה, ודווקא על ידי המימוש הרצחני של האיום אולי אצליח ליטול את קסמו ואולי אף את נשמתו של סיפור יסוד זה ... תחושותי הייתה שהדרך להשתחרר ממיתוס מסוכן זה המתנפנף דרך קבע כחרב מעל לראשינו, היא בהגשמתו המלאה הלכה למעשה. כלומר, לצאת מממד ה"כמעט" שבו, המכיל איזו הבטחה לשליטה ולישועה בדקה האחרונה. בהפיכת המיתוס לממשות קודרת, איומה ואמיתית – נחשפו כל סכנותיו ... מבחינה זו מר מאני הוא רומאן בכיוון הנגדי.¹²

במדיום הקולנועי, העקדה היא המיתוס היהודי המרכזי שהיוצרים מתמודדים עימו.¹³ סרטים מרכזיים כמו 'חור בלבנה' (אורי זוהר, 1964), 'הוא הלך בשדות' (יוסף מילוא, 1967), 'שלושה ימים וילד' (אורי זוהר, 1967), 'כיפור' (עמוס גיתאי, 2000), 'בופור' (יוסף סידר, 2006) וחופשת קיץ' (דוד וולך, 2007) מתמודדים עם המיתוס באמצעות חתירה תחתיו.¹⁴ חוקרת הקולנוע יעל מונק בחנה את יחסי האב והבן בטריטוריה הסרטים של אסי דיין, והראתה כיצד גם דיין חותר בסרטיו תחת מיתוס העקדה כפי שעוצב בזיכרון הלאומי הישראלי, מתנגד לציווי ומנסה להציל את הבן ממותו הידוע מראש.¹⁵ ועל אף שבקולנוע עסקינן, קשה שלא להעלות על הדעת גם את סדרת הטלוויזיה 'היהודים באים', שעסקה במיתוס היהודי מתוך עמדה אירונית וחתרנית. בכך נענה הקולנוע הישראלי לעמדתה הדה-קונסטרוקטיבית כלפי מיתוסים, אשר ניסח ארנסט קסירר.

בהקשר זה יש לציין, כי התפיסה המקובלת באמנות הישראלית ביחס לסיפור העקדה ראתה במיתוס "דגם אב" של מסירות קיצונית מצידו של היהודי עובד האלוהים. לפי עמדה זו, משמעות הסיפור היא כי בקונפליקט שבין דת למוסר, על היהודי לציית לאל באופן מוחלט, עד כדי זניחת הרגש המוסרי היסודי ביותר והקרבת בנו אם יידרש לכך. כפי שמתאר אבי שגיא, עמדה זו מהווה המשך ישיר לפרשנות אחת של סיפור העקדה אשר שיאה בימי הביניים ביהדות ארצות הנצרות, ושותפות לה דמויות כגון הרלב"ג, ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק וישעיהו ליבוביץ'. אך מנגד, קיימת ביהדות תפיסה מרכזית ומנוגדת למשמעות המיתוס. לתפיסה זו, אשר לה שותפים רבי



העקדה בחבלה של האמונה במוסר. מתוך כרזת הסרט 'חופשת קיץ'

יצחק עראמה, הרב קוק ומרטין בובר, סופו של סיפור העקדה מלמד אותנו את ההפך הגמור: אסור לאברהם להקריב את בנו, שכן האל אינו חפץ בקורבנות אדם. למגמה זו, כפי שמראה שגיא, שורשים עמוקים יותר מלאחרת. ישנם למשל קובצי משניות קדומות שמשתמע מהם כי אברהם התפלל שלא יצטרך לעקוד את בנו.¹⁶

נדגים את מנגנון החתירה נגד המיתוס (בפרשנותו, כאמור, כקונפליקט בין דת למוסר) בסרט 'חופשת קיץ' (דוד וולך, 2007), שבו, בדומה ל'מור מאני' של א"ב יהושע, נערכת עקדה למען קיום רצון האל, כפשוטו, ומתבצעת עד תום ללא נס המלאך המושיע. זוהי 'יצירת הביכורים של דוד וולך, חרדי לשעבר ובוגר ישיבת פוניבז' שעזב את הדת בשנות העשרים לחייו. הסרט משרטט דיוקן אמפתי ורגיש של משפחה חרדית, אך יחד עם זאת ביקורתי מאוד מבחינה אידיאולוגית: וולך מנסח כתב אשמה חריף נגד החברה החרדית, הבוחרת בדבקות קנאית בהלכה ובכך מקריבה את חייליה. הסרט מתמקד במשפחה חרדית ירושלמית מעוטת ילדים – הרב אברהם אידלמן (שימו לב לשם), אשתו אסתר ובנם יחידים מנחם. עלילת הסרט מתרחשת במשך שלושה ימים שבהם מתכוננת המשפחה לנסיעה לחופשה לים המלח, המזכירים את שלושת הימים שבהם שמו פעמיהם אברהם ויצחק להר המוריה. אברהם הוא רב קהילה מוערך, קפדן ומחמיר בהלכה, אשר לאורך הסרט מעדיף את קיום רצון האל על פני ציות לקול המוסר האנושי. החמרתו בקיום ההלכה על שלל דקדוקיה מביאה אותו להזניח את

הצרכים הרגשיים שלו ושל בני משפחתו, לעיתים עד כדי התעללות רגשית בבנו. כבסיפור העקדה המקראי, עוצמת דבקתו של אברהם האב באל נבחנת בסופו של דבר באמצעות מימוש נכונותו להקריב את בנו.

הרמיזה הגלויה ביותר לסיפור העקדה נוכחת בסצנה בה נראים מנחם וחבריו לחיידר משננים את פסוקי פרשת העקדה בעקבות המלמד. לאחר מכן הם מדביקים על הלוח גזירי נייר של גיבורי הסיפור: אברהם, יצחק, המזבח והאיל. מנחם מנסה להדביק את האיל, אך זה נופל שוב ושוב מהלוח, כאילו נשמט מסיפור העקדה. ובאין איל, ברור לנו כי מותו של יצחק בוא יבוא.

ואכן, במהלך החופשה בים המלח, לאחר כמה רגעי חסד שבהם משתעשעים אברהם ומנחם במים, מגיע זמן תפילת מנחה. אברהם מזרז את מנחם להצטרף לתפילה, וכשזה מתמהמה, הוא פונה להתפלל מתוך ציפייה כי בנו יבוא בעקבותיו. אך באותו זמן מנחם מגלה כי דג קטן שמצא במעיין ואסף בשקית, נשמט ונעלם. מנחם מחפש אחריו ורגליו מובילות אותו לים המוות. השמיים מתקדרים, ובזמן התפילה, בעוד אברהם מאריך בדבקות, מנחם טובע למוות. אברהם נותר להתפלל לבד גם כשכל שאר המתפללים עזבו כדי לחפש אחר בנו. כשהוא מבין כי בנו נעדר, הוא שולח מבט חרד אל השמיים הריקים ממענה. הוא מצולם כשהוא מתפלל בדבקות להצלת הילד, אך במקום המלאך שיצווה על המרת הנער באיל, מופיע בשמיים מסוק, המעלה מן המים את גופת הילד המת. הסרט מסתיים במראהו של אברהם הלומד בבית כנסת ריק. מעזרת הנשים למעלה מתבוננת בו אסתר אשתו. הפעם היעדרות האל הופכת להפניית עורף לעולם הדתי. אסתר מפילה מלמעלה את הסיפורים הניצבים על המעקה, ואלה נופלים סביב מנחם, נפתחים לרווחה, מציגים בפניו כמראה את חוסר התוחלת שבתפילה, את היעדר ההשגחה הפרטית שמנחם הטיף לה מוקדם יותר.

כמו הסרט אגדת חורבן, גם חופשת קיץ מהדהד מיתוס יהודי קדום כדי לומר דבר מה על ההווה. אך הוא נע בדיוק בכיוון ההפוך: הוא עורך שינוי אירוני בסיפור כדי לחתור נגדו ולחשוף את היסודות הפרדוקסליים של הסיפור הקדום. במילים אחרות, חופשת קיץ מפורר את המיתוס וחושף אותו כתבנית תת-הכרתית הרסנית, ואילו אגדת חורבן מחזק את המיתוס ומכונן אותו מחדש בתודעת הצופים.

זהו אם כן מיקומו הייחודי של אגדת חורבן בקולנוע הישראלי: על רקע העמדה ההגמונית, שלפיה השימוש הנכון היחיד במיתוס היהודי הוא על דרך הערעור והדה-לגיטימציה, מופיע סרט המאפשר לצופיו לשוב אל הזמן המיתולוגי המחריד, לחוות אותו במלואו, ולחזור ממנו אל ההווה טעונים בידע וברגש בני אלפי שנים – שהם לנו קריאת השכמה להתעורר ולגלות מעורבות חברתית דחופה לכינונה של הסולידריות הנדרשת ברגע הישראלי הנוכחי.

- 1 כפי שכותב חוקר הקולנוע אנטון קייס, "מבחינת השפעתם התעמולתית, עברו זה כבר הטלוויזיה והקולנוע את בתי הספר והאוניברסיטאות, והיו לכלי החשוב ביותר (הגם שבאופן פרדוקסלי, הפחות מוכר מכולם) לעיצוב התודעה ההיסטורית. כוחם טמון ביכולתם להחיות את ההיסטוריה יותר משעושים זאת עצרות וזיכרון, הרצאות, תצוגות או מוזיאונים". להרחבה ראו אנטון קייס, "היסטוריה, קולנוע וזיכרון ציבורי בעידן התקשורת האלקטרונית", מאנגלית: דן עשת, זמנים 39-40, עמ' 28-37.
- 2 מקרה יוצא דופן בהקשר זה הוא הסרט בעל החלומות של יורם גרוס משנת 1962, גם הוא סרט אנימציה המקים לתחייה מיתוס יהודי קדום – סיפור יוסף ואחיו, באופן נאמן למקור. זהו הסרט המונפש הראשון שנעשה בארץ, והוא זכה במקום הראשון בפסטיבל קאן בקטגוריית האנימציה.
- 3 William G. Doty, *Mythography: The Study Of Myths And Rituals*, Alabama: The University Of Alabama Press, 2000, 29.
- 4 ראו לדוגמה שלום שפיגל, "מאגדות העקדה", ספר היובל לאלכסנדר מרקס, בית המדרש לרבנים באמריקה, 1950, עמ' 471-547.
- 5 הציטוט לקוח מתוך שמחה גולדין, *עלמות אהבון, על-מות אהבון – תופעת קידוש השם בקרב יהודי אירופה בימי הביניים*, תל-אביב: דביר, 2002, עמ' 334.
- 6 ראו יעל זרובבל, "מות הזיכרון וזיכרון המוות: מצדה והשוואה כמטפורות היסטוריות", *אלפיים*, 10 (1994), עמ' 42-67.
- 7 ברניסלב מלינובסקי, מין והדחקה בחברה הפראית, מאנגלית: דפנה לוי, תל-אביב: רסלינג, 2004, עמ' 70.
- 8 מירצ'ה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית, מצרפתית: יותם ראובני. ירושלים: כרמל, 2000, עמ' 83.
- 9 רוברט סגל, תיאוריות של מיתוס, מאנגלית: תמי אילון-אורטל, תל-אביב: רסלינג, 2004, עמ' 67.
- 10 נורית גרץ, ספרות ואידאולוגיה בארץ ישראל בשנות השלושים, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1988, עמ' 10.
- 11 רות קרטון-בלום, סיפור כמאכלת, עקדה ושריה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013, עמ' 16.
- 12 אברהם ב' יהושע, "לבטל את העקידה על ידי מימושה", בתוך ניצה בן-דב (עורכת), בכיוון הנגדי: קובץ מחקרים על "מר מאני" לא"ב יהושע, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995, עמ' 394-398.
- 13 יוצאי הדופן בהקשר זה הם הסרטים בעל החלומות (יורם גרוס, 1962) המשחזר באמצעות אנימציה את סיפור יוסף ואחיו, איש רחל (משה מזרחי, 1975) העוסק בסיפור יעקב ורחל, בירויה (אברהם קושניר, 2008) המעבד את סיפורה של אשת התנא רבי מאיר, זוהי סדום (מולי שגב ואדם סנדרסון, 2010) המבצע עכשוו של סיפור הפיכת סדום ועמורה, ומקום בן עדן (יוסי מדמוני, 2013) המהדהד כמה מיתוסים יהודיים דרך סיפורו של לוחם צה"ל מיתולוגי.
- 14 Anat Zanger, "Hole in the Moon or Zionism and the Binding (Ha'Akeda) Myth in Israeli Cinema", *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 22:95 (Fall 2003), Purdue University Press.
- 15 Yael Munk, "Memory of a Death Foretold: Fathers and Sons in Assi Dayan's 'Trilogy'", in Raz Yosef and Boaz Hagin (eds.), *Deeper than Oblivion: Trauma and Memory in Israeli Cinema*, Bloomsbury Academic, 2013, pp. 147-167.
- 16 להרחבה ראו אבי שגי, יהדות: בית דת למוסר, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998.

קריאה ראשונה

גשרי הכלכלה

הזדמנויות חדשות במזרח התיכון

איל השקט

מטר, 2021 | 276 עמ'



של העוינים אותנו ותלות כלכלית מוגברת בינם לביננו. תפיסת "גשרי הכלכלה", החלופה שהוא מבקש להציב, אומנם בנויה על עיקרון דומה, אך יש בין השתיים הבדל אקוטי: היומרה. הדבר עשוי להיראות כמותי, אך מדובר בהבדל מהותי בהרבה. במקום לדבר על תוכנית גדולה שתשים קץ לכל צרותינו, השקט מדבר על שורה של צעדים בלתי-תלויים היכולים כל אחד להיטיב במשהו את המצב; ובמקום לקבוע כיעד את השלום, השקט מבקש להגדיר יעד של תרומה ליציבות האזור ושיפור תנאי חייהם של בני המרחב.

תמריצים כלכליים אולי אינם יכולים להבטיח שלום, אבל הם יכולים לצמצם עוינות ואולי ליצור אפשרויות חדשות שיקדמו אותנו ליעד הזה בעתיד. תלות כלכלית הדדית ורמה סוציו-אקונומית גבוהה אינן ערובה לכך שלא יהיה טרור, אבל הן עשויות למתן אותן. במקום להיות שבויים בקונספציות ולהתעקש על פתרונות גורפים, בואו נפרק אפוא את החבילה ונראה מה אפשר לעשות כבר עכשיו, כך שגם אם לא יבוא מזור לכל צרותינו, לפחות תתרחש הקלה.

אם הגישה הזו נשמעת לכם מוכרת, זה לא במקרה. גישתו של השקט מזכירה בעליל את גישת "צמצום הסכסוך"

שלום כלכלי – out; גשרים כלכליים – in. זהו, בתמצית, המסר של ספרו של איל השקט, כלכלן בעל עבר בחיל המודיעין, העוסק בקשרים כלכליים בין ישראל לסביבותיה – אלה הקיימים, אלה שיכולים היו להתקיים ואלה שעלינו לפעול לקידומם. השקט סוקר מכלול של היבטים שבהם קיים פוטנציאל של קשר כלכלי בינינו לבין סביבתנו: מסחר, מעבר עובדים, יזמות וחדשנות, משק אנרגיה, משק מים, תיירות ותעבורה. זאת, ביחס למדינות המזרח התיכון מכל הסוגים: החל באלו שיש לנו עמן יחסי שלום ותיקים, המשך באלה שנחתמו איתן הסכמים לאחרונה, דרך מדינות שאין לנו עימן יחסים דיפלומטיים אך יש ערוצי פעילות סמויים, עבור בפלסטינים וכלה במדינות עוינות ממש.

מהעמודים הראשונים, ולאורך כל הספר, השקט מבקש לבדל את עצמו מרעיון "השלום הכלכלי", המזוהה ביותר עם שמעון פרס המנוח, שלפיו השלום החם המיוחל יבוא באמצעות תוכנית כלכלית גרנדיוזית שתיצור הטבה במצבם החומרי

ההחמצה רצח רבין והשלכותיו מזווית ימנית- ממלכתית

נתנאל אלישיב

ספרי נגה, תשפ"ב | 416 עמ'



בניגוד לשמו, 'ההחמצה' הוא ספר מוצלח, ואף מפתיע במוצלחותו. זהו תיאור רחב-יריעה של פרשת רצח רבין, המעמיד אותו בתוך ההקשרים ההיסטוריים, הפוליטיים והתרבותיים המתבקשים. התיאור הנכתב כרפורטז'ה מעמיקה, משהו בתפר שבין כתיבה עיתונאית, כתיבה היסטורית וכתיבה אישית, מציג את המציאות הפוליטית והחברתית בישראל מראשית שנות התשעים ועד להתנקשות בכיכר; את התרומות הסכמיות אוסלו, את תוצאותיהם המדממות, את המחאה ואת השיח הציבורי. הוא אף מפליג חזרה בהיסטוריה כדי לתת תיאור עגול יותר של יצחק רבין ולהבהיר את הציונות השורשית שלו ולהתמודד עם טענות שרווחו נגדו בימין (על אלטלנה ועל ששת הימים), מנתח בהרחבה את סיפורו של יגאל עמיר, בוחן את הטענות על 'הסתה' ועל 'רודף', ומתאר גם את ההשלכות של הרצח, את השיח הציבורי בשנים שלאחר מכן, את התפשטות תיאוריות הקונספירציה (שהוא מקדיש פרק ארוך להפרכתן) ועוד.

ציינתי שהיותו של הספר מוצלח היא הפתעה – וכוונתי לכך שהספר קריא מאוד ומעניין, אף שהוא מספר לכאורה דברים מוכרים (למבוגרים) או משעממים (לצעירים יותר), ונוסף על כך מתעקש להציג תמונה מורכבת ולברוח מן הקלישאות שבכוחן

שטבע מיכה גודמן בספרו "מלכוד 67" (שכבר הולידה יוזמה בשם זה הפועלת בהקשר הסכסוך הישראלי-פלסטיני). גודמן אכן מוזכר בספר לא אחת כמקור ההשראה לגישתו של המחבר. כך שגישת גשרי הכלכלה מצטרפת למגמה שיש לקוות שרק תתרחב בחשיבה הישראלית, אשר לצורך העניין אפשר לכנותה "תורת הצמצום": צמצום היומרות, צמצום היקפי התוכניות והצעדים, וצמצום הדווקאות האידאולוגיות. מדובר בגישה שמרנית פראקסלנס; לא שמרנית בציור הדמוני שמדביקים מתנגדי התפיסה הזו – של קנאות עיוורת (שלא לומר מעוֹנולת) בסטוס קוו – אלא שמרנות של מתינות, התקדמות זהירה ומדורגת וניסיון לגשת אל המציאות באופן ריאליסטי ופרגמטי.

הספר עצמו קריא, ועל אף ריבוי הנושאים בו אינו מלאה. הוא משובץ לעיתים באנקדוטות ובציטוטים המוסיפים לו חן. החומר מעניין ונגיש. המחבר מקפיד לדרג את "הגשרים" שהוא מונה על פי רמת היתכנותם, רמת הסיכון הכרוכה בהם והמכשולים העומדים בפני מימושם, כדי שלא ליצור מצגי שווא מהסוג המוכר מהגישה שהוא מבדל עצמו ממנה (בחירה מעניינת של ההוצאה היא שהספר אומנם גדוש הפניות, אך אין בו הערות שוליים או הערות סוף: ישנו אתר אינטרנט ייעודי שבו יכולים המתעניינים לקרוא את ההערות). הספר מומלץ לכל אדם החפץ להעמיק מעט את ההבנה שלו על אתגרי השכונה שלנו, ויש לשבח במיוחד על צורת החשיבה שהוא מקדם, שלוואי ותתפשט לתחומים נוספים בחיינו.

א"ש

בענייניות וביסודיות, שלל קביעות-סרק שקנו להן שביטה ופופולריות בתוך השיח הימני, ביחס לרבין וביחס לרצח ולחקירתו – ומציע לימין לקחת על עצמו מידה מתבקשת של אחריות לאווירה הציבורית שהכינה את הקרקע לרצח הפוליטי.

המחבר רואה ברצח רבין טרגדיה לאומית מכוננת, שנולדה מ"מערכת יחסים רעילה" בין חלקים בציבור הישראלי, ושניתן היה למנוע אלמלא עשו שני הצדדים "טעויות" רבות; הוא אף סבור שלאחר הרצח "הוחמצה" השעה, כאשר הצדדים לא ניצלו את האירוע הטראומטי כדי לחשב מסלול מחדש. אינני שותף להצגה זו של הדברים, הנראית לי תמימה או מיתממת: ראשית, השיח הציבורי אינו יכול לברוח מהכללות והגזמות, ולעולם לא יונהג על ידי בעלי-דיוקים מנומסים. שנית, הפערים בין הצדדים – הן בתפיסת המציאות, הן בעמדה הערכית – אמיתיים ועמוקים מכדי להיפתר על ידי טקטיקה כזו או אחרת של ניהול שיח. ושלישית, הטרגדיה הלאומית העמוקה של שנות ה-90 היא בראש ובראשונה הסכמי אוסלו עצמם, שהובילו למרחץ דמים נורא ולהנצחת הסכסוך, הסכמים שהספר מראה היטב את החובבנות המחרידה שבה הם נטוו. אני שותף לעמדה הרואה בקרע פנימי ערעור עמוק על החוסן הלאומי, ערעור שהוא לעיתים מסוכן יותר מאיוולת מדינית או צבאית חמורה – אבל הקרע הזה, כפי שמודה המחבר עצמו, לא נוצר עם רצח רבין (כשם שהוא לא נעלם כאשר הימין התנהג בצורה ממלכתית להפליא בהתנתקות) ולא היה נעלם אם היה נמנע.

אכן, גם כמי שחולק על המסרים של הספר,

להפוך סיפור היסטורי למלודרמה נעימה-לקריאה ומעוררת הזדהות, המחלקת כראוי בין טובים לרעים. אלישיב "נופל" לכאורה בכל המוקשים שסדנת כתיבת פרוזה הייתה מזהירה אותו מפניהם – הוא מלבן ביסודיות סוגיות שצצות אגב אורחא, מציג את כל הצדדים של אירועים שונים, וחוזר על מסרים מסוימים פעם אחר פעם – ובדרך נס, יוצר בכל זאת טקסט מאלף. הוא מוצלח עד כדי כך, שאף שאינני שותף למסקנות של המחבר, ואף שכיליד 1970 אני זוכר היטב את האירועים המתוארים בספר, מצאתי את עצמי מרותק ומחכים מקריאתו.

הסיפור מסופר "מזווית ימנית-ממלכתית", כפי שהמחבר טורח לציין כבר בכותרת המשנה. אומנם המחבר משתדל לתת ביטוי הן לימין והן לשמאל כשהוא מתאר את דרך התפרשותם של מאורעות שונים, אבל הקול המרכזי בסיפור הוא בכל זאת קולו של המחבר – שהוא בן לציונות הדתית התורנית, איש סניף בני עקיבא ברעננה שבאותן שנים עצמן החל ללמוד בישיבת מרכז הרב (בזרם שלימים נהיה 'הר המור'). בכך תורם הספר תרומה חשובה לשיח הישראלי – שכן רוב הכתיבה הפוליטית-עיתונאית בישראל נעשית מנקודת מבט של השמאל או המרכז החילוני. בנייה מחודשת של סיפור רצח רבין, מתוך אותה נקודת מבט ימנית ממלכתית, הוא אפוא רב ערך, ויש בכוחו להיות ממעצבי הנרטיב של ההתנקשות – ושל הסכמי אוסלו, מחאת הימין ועוד – בעבור הדור הבא, ולהתחיל לערער על טענות שקריות או מוגזמות כלפי 'הרבנים', 'הימין' ו'המתנחלים' המטופחות מזה שנות דור. לספר יש גם תרומה רבת חשיבות לשיח הפנימי של הימין, כאשר הוא מערער, לא בבוז אלא

אני רואה בו חשיבות גדולה. המחבר מעיד בהקדמתו שאחד המניעים לכתיבה היה "אהבת אמת גרידא": "בעקבות רצח רבין צמחו שני נרטיבים ... במשך חצי היובל שחלף מאז הרצח ... אני קורא ושומע משני הצדדים דברים שאני יודע בבירור שאינם נכונים". הרצון הזה, להשיב לאמת ההיסטורית את מקומה, הוא מניע נאצל ונדיר במקומותינו.

י"ש

הצד הנכון של ההיסטוריה

איך קרה שתבונה ומוסר בנו את גדולתו של המערב



בן שפירו

מאנגלית: דרורה בלישה

מטר, תשפ"ב | 246 עמ'

"איך קרה שתבונה ומוסר בנו את גדולתו של המערב", שואלת כותרת המשנה בספר 'הצד הנכון של ההיסטוריה', בניסוח מדיף אמריקניות לא מעובדת שאינו בלתי-אופייני גם לגוף המהדורה העברית. ביתר הרחבה, וביתר דיוק, תמצית מסעו של הספר היא מעין זו: איך בנו התבונה היוונית והמוסר העברי את התשתית לצמיחת גדולתו, תפארתו ומוסריותו של המערב; ואיך נהרסת תפארת זו בהדרגה, עד כדי קריסה אפשרית קרובה, מרגע שהסתלקה ההגות המערבית מהמוסר העברי ומן היסוד הרוחני-מוסרי של התבונה היוונית.

בן שפירו, פרשן ופולמוסן בכיר, יהודי-אמריקני בעל השקפה שמרנית מתונה, מוכר

לרבים משדות השיח המהיר והקצר ורווי היצרים של אולמות ההרצאות והכינוסים, האינטרנט והרשתות החברתיות. הלומד את ספרו צריך להניח את הדימוי המוכר של שפירו בצד, ולהטות לו אוזן כמורה לתולדות הפילוסופיה. אכן, כישוריו של שפירו בזירות-החטף ניכרים גם פה. על פני כמאתיים עמודים מרווחים הוא דוחס את כל תולדות המערב והגותו בתחומי האתיקה, הפוליטיקה והאפיסטמולוגיה, עם כל השמות הגדולים ומרב הזרמים החשובים, וזאת לא כדי להמטיר שמות ומושגים אלא כדי להסביר עיקרי-מהותיות ולשרטט את המהלך הגדול בעדשתה של פרדיגמה מובחנת. ההצגה חיה, נוהרת ועתירת מחוות רטוריות וציטטות מחודדות המותירות את הקורא שאינו בהכרח חובב פילוסופיה ערני, פעיל ואף נרגש.

הפרדיגמה שדרכה בוחן שפירו את ההתפתחויות היא מטריצה של שתיים על שתיים. רק אם כל אחת מארבע המשבצות בה ממומשת מתקיים "הבסיס לאושר", דהיינו למשמעות; ורק כך יכולה תרבות להגיע לידי גדולה. המשבצות הן אלו: תכלית מוסרית אישית, ותכלית מוסרית משותפת לחברה; יכולת אישית, ויכולת משותפת לחברה.

תכלית מוסרית אישית ניתנה לאדם לראשונה כאשר הכריזה אמונת ישראל שהאדם נברא בצלם אלוהים, שהוא מצוי במערכת יחסים עם האל הכרוכה גם במחויבות כלפיו, ושהוא בעל חופש בחירה. היכולת האישית היא בעיקר האמונה של הפרט במסוגלותו, בכוח התבונה שלו ובכך שמטרותיו אמיתיות. תכלית מוסרית

על כל פנים, אם להמשיך את הקו של שפירו, אצל הוגים כגון הרמב"ם ואקווינס הועלתה לראשונה על נס הבנת העולם כדרך להבנת אלוהים, שהוכרה כתכלית האדם. "עידן הקדמה המדעית החל במזורים של אירופה", הוא ממשיך ואומר, בקו־טיעון שיחזור ויצוץ אצלו: הדת, דת־הייחוד, עם כל חסרונותיה בגלגוליה הנוצריים, ולמרות כל ההגבלות ששמה הקתוליות בפני המחשבה החופשית, היא זו שהעמידה את התשתית לתקומתו של המדע המערבי, והיא גם זו שחוללה אותו. ועל אותה דרך, ערש ערכי החופש ושוויון הזכויות הוא במקרא.

הסיפור ממשיך, ואין כאן המקום לפרט את כל שלביו. הגלגולים הבאים הם התפתחות מושגי זכויות הפרט, מהובס דרך ג'ון לוק ו"החוק הטבעי" המחולל זכויות אלו, ועד למה שבעיני שפירו, הנסחף כאן לגוזמאות־מה, הוא שיאה המוסרי של ההיסטוריה האנושית: האבות המייסדים של ארה"ב, החוקה שניסחו, וארה"ב בשיאה ש"שחררה מיליארדי בני אדם ופתחה נפשות ולבבות".

מכאן, בהתנוונות איטית, החלה ההתמוטטות. שכן הוחל בערעור הגשר העדין, גשר ירושלים-אתונה, שנבנה מעל "המים הסוערים של הכאוס" והחזיק על גביו את ציוויליזציית המערב. הנאורות במהדורות האירופית־יבשתית, להבדיל מהנאורות הבריטית והאמריקנית, החליטה לעקור את עמוד התווך הדתי, העברי־נוצרי, של הגשר הזה. נאורי צרפת ראו את האמונה הזאת כמי שטרפדה את התבונה ואת זכויות הפרט, ולא הבינו כי היא – כפי ששפירו מייטיב להראות – אשר ביססה אותן מלכתחילה; האמונה באל היא שאפשרה

משותפת לחברה היא המשמעות הניתנת להשתייכות למשפחה, לקהילה, לחברה וכדומה. ולבסוף, יכולת משותפת לחברה טמונה במוסדות חברתיים מתפקדים.

העבריות והיווניות, ירושלים ואתונה, יצקו תוכן בכל ארבע המשבצות הללו. את שהיה חסר ביהדות לשם ביסוסה של תרבות מדעית, הלוא הוא ההישענות על תבונתנו, השלימה היוונית; ומנגד, את מדידת המוסריות של היחיד בערך מוחלט, ולא רק על פי תרומתו לחברה ועמידתו במידותיה הטובות נתנה היהדות.

על פי הניתוח של שפירו, המתקדם פרק אחר פרק וסעיף אחר סעיף באורח סדור ומובנה, הנצרות השיגה מיזוג בין המורשת העברית לזו היוונית – אך לא נתקיים במיזוג זה הכתוב "אל יחסר המזג": הוא היה מוגבל ביכולותיו, משום שהנצרות הפרידה בין הרוח לגוף ובין עיר האלוהים לעיר האדם, והכפיפה את התבונה לאמונה.

נוצר כך קיפאון, שעל פי שפירו הפשיר בעיצומם של ימי הביניים בזכות הוגי הסכולסטיקה הנוצרית ואחריהם הרמב"ם ואקווינס. לא ברור מהו לדעת שפירו מקומו של האסלאם הביניים בסיפור הזה – אותו אסלאם שתיווך את יוון לרמב"ם, ושלמען האמת תפקידו בהתפתחות המדע ובקידום מורשת הפילוסופיה היוונית בימים ההם היה גדול מזה של הנצרות. צודק שפירו כשהוא מדבר על המסורת היהודו־נוצרית כמסורת המערב – אך הפתרון שמצא לשאלת תפקיד האסלאם בהולדת המודרנה והמערב, פתרון של התעלמות גמורה מקיומו לבל יסבך את הסקיצה, הוא פתרון קל מדי.

את התכלית המוסרית האישית ואת זו המשותפת.

ושבו מתווה שפירו במשיחות מכחול מעטות ועבות, אך דקות-אבחנה, את המהלך; עתה, מהלך ההתפוררות. תחילתו מוקדמת משיא פריחתו של המערב: כדור שלג החל להתגלגל ולהתעבות עוד אצל תומס הובס, ומשם המשיך לשפינוזה, ולדיוויד יום, ולדרווין ולפרויד ולאחרים. טיבו של כדור שלג זה: הגבלת האמון בתבונתו של האדם, כלומר במה שהוגדר לעיל כ" יכולת" האישית. זאת, במסלול האפיסטמולוגיה. במקביל, במסלול הפוליטי, הנאורות האירופית הולידה את המהפכה הצרפתית, שהביאה לעולם את האוטופיה הלאומנית, אוטופיית המדינה הכול-יכולה. זו ואחיותיה שנולדו לה עם השנים, אוטופיית השוויון הקומוניסטית ואוטופיית הברוקרטיה המדעית, חיסלו לדעת שפירו את כל הממד האישי במטריצה שלנו: גם את התכלית המוסרית האישית וגם את היכולת האישית. שכן הן מעכו את ערכו של הפרט במכבש המדינה.

מלחמת העולם השנייה החריבה במערב את האוטופיות הללו, ואת מקומן ירש האקזיסטנציאליזם אשר מחה בשם ה"קיום" את כל ה"מהויות", כלומר התכליות והיכולות, ודחה את כל התבונה האנושית מפני ה"אותנטיות" של היחיד. יורשי האקזיסטנציאליזם כיום – והנה הגענו אל קו ההווה – הם מימושים שונים של גישתו השוללת מהויות, ערכים נשגבים ותכליות מוסריות שמחוץ לפרט.

ישנה תחילה ה"ניאו נאורות", ליברליות מטריאליסטית שערכיה העליונים הם רווחה, הנאה ותועלת; וישנה תרבות ה"הערכה העצמית" שבה הנוחות הנפשית ותחושת

המיוחדות של הפרט חשובות מן האמת; וגרוע מכול, המוטציה העכשווית הטהרנית שלה, זו ששפירו מראה כיצד היא מניפה גרון על חופש הפרט וחופש המחשבה, על התבונה ועל המדע: כל אותו תלכיד ידוע לשמצה של התיאוריות ה"ביקורתיות", הקורבנות, פוליטיקת הזהויות, תורת שילוב-המיצבים ותרבות הביטול.

מעניין ששפירו, להבדיל ממחברים אחרים מן הקשת השמרנית-ליברלית המנסים להסביר את גל ה"נעורות" (ווקנס), אינו נדרש כלל לפוסט-מודרניזם, מושג שאם אינני טועה אינו נזכר כלל בספר – אלא כפריים הרקוב של המגמות הפילוסופיות ההיסטוריות שהזכרנו, הדוחות את האמונה ואת המוסר היהודי-נוצרי, ושל המגמות הפוליטיות של השמאל החדש והניאו-מרקסיזם.

שפירו מנסה בספר זה לתפוס את המרובה ברשת בת חוטים בודדים וארוכים. גם לקורא הדיוט ברור שכאשר מנסים לחלץ סיפור אחד מתוך סבך של דעות ורעיונות, יש מורכבויות שנופלות דרך החורים. ובכל זאת, נראה ששפירו הצליח. עולם המחשבה, וסיפור הצלחתו וגסיסתו של המערב, נראה לאחר הקריאה נהיר קצת יותר מכפי שנראה לפניה, ומורכב לא פחות.

לצד השמחה על כך שהוצאת ספרים מסחרית ולא מזוהה אידיאולוגית בחרה להוציא לאור ספר של שפירו המושמץ בידי חוגי שמאל, אי אפשר שלא להעיר על היד הקלה שבה נמנעה המהדורה העברית משימוש בתרגומים עבריים קיימים – ביניהם תרגומים עדכניים וזמינים – לקטעי ספרות-עיון המצוטטים בספר. לשמחתנו היא הואילה לפחות להזכיר את קיומן של מהדורות עבריות אלו.

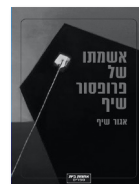
אשמתו של כרופסור

שיף

אגור שיף

אחוזת בית, תשפ"ב | 285

עמ'



מדינה יהודית (ואפילו קיבל מעין הצהרת-בלפור הולנדית). נוסף על כך, בימינו, פרופ' שיף עצמו נקלע בארץ למצב הזוי שבו נמכרת לו לשפחה מהגרת-עבודה אפריקנית; וההון המשפחתי שלו, כך מתגלה, מקורו בגלגול המודרני של סחר העבדים: מכירת מוקשים לצבאות וגרילות אפריקניים.

אבל לא. שיף עומד בפיתוי. זה ספר שלא יכול היה להיכתב כיום בארצות הברית, למשל. קנאי התקינות הפוליטית היו מעמידים אותו למשפט שדה. שיף עומד כמוזן בספר על הרוע והאכזריות שבעבדות, אבל עומד גם על הגיחוך והצביעות שבהתקרבות, בצדקנות, בניצול המוסרני של עוולות העבר וברתימת ה"מאבק" נגדן למען מטרות בזויות אחרות כגון אנטישמיות. זהו רומן סטירי ועם זאת מעמיק, כאוב ועם זאת פרוץ, שאינו מותיר כמעט שום גישה לנושא בלי לסתור אותה במקום אחר.

כך, למשל, עם שהוא מגחיק את האירופים שהשיגיהם לאורך הדורות מתגלים כפרי של ניצול עבדים, הוא לועג גם להתנהלות האופיינית האפריקנית – אך בשלב מסוים מתגלה שאנקדוטות משמיצות שסיפר מישהו על אפריקה היו כזבים. הנואלים שבגיבורי הספר, אלה שנהגו אכזריות באפריקנים, חוזרים-בתשובה באופן שיש בו אכסורד אך גם אצילות. מנגד, גם גדולי לוחמי זכויות-המסתננים בארץ מתגלים לפתע כמי שמוכנים להסגירם בנוזל עדשים. באופן סמלי, אפילו העציר פרופ' שיף עצמו אינו יודע במי לתמוך, בצוות הסנגוריה שלו או בצוות התביעה.

ביסודו של סיפור, עצם האשמתו של ישראל שחור זכויות אדם בזמננו בעוון שותפותו של

בספרו הקודם של אגור שיף, בן דמותו הסופר ארם פריש נחטף בצפון מערב אפריקה למטרות כופר. גם בספרו החדש בן דמותו הבדוי, הנושא הפעם את שמו המדויק, נעצר ומוחזק במערב אפריקה. הפעם מיוחסת לו אשמה. חוק חדש, שהתקבל במדינה האפריקנית הקטנה שהוא מבקר בה, מסמיק את המדינה לעשות דין בסוחר עבדים, בעוזריהם ובכל מי שנהנה מרווחיהם לאורך הדורות. הפרופסור-הסופר הישראלי הגיע למדינה כדי לראות את אוניית הסוחר של סב-סב-סב שטבעה מול חופיה לפני כמעט מאתיים שנה ונתגלתה לאחרונה, ואולי לתבוע משהו כירושה – והפך לנאשם הראשון על פי חוק זה.

שיף תופס אפוא את שור-השעה בקרניו. פרשת העבדות היא הלב השותת והתשתית הליבתית של המערכה הגורפת המתנהלת כיום בעולם הליברלי נגד האדם הלבן ונגד מורשת המערב. זה יכול היה להיות ספר צדקני, ועל כן מועמד מיידי לפרסים בינלאומיים: כתב אישום בשם השחורים המדוכאים נגד לבנים, ובפרט יהודים (מה לעשות, לצד מוסלמים, נוצרים ושחורים השתתפו גם כמה יהודים בתופעה המבישה).

קווי העלילה הנוספים יכלו לחזק זאת אף הם. ראשית, הסב הרחוק ההוא, כשמאס בסחר עבדים ובשעבודם הגופני, גייר במעין כפייה קבוצת עבדים וניסה להקים איתם

ההגזמה בלבד, רק שבעה ימים אביב בשנה וסגריר וגשמים כל היתר.

לארץ צפונית זו – בתצורתה המדינית המצומצמת, וגם בתצורתה ההיסטורית המתרחבת על פני לטביה ורוסיה הלבנה – יש מקום של כבוד בתולדות עם ישראל ותרבותו, ולא לחינם כל יהודי מזרח-אירופי שאינו חסיד, לליטאי ייחשב. וכתרה של ליטא – וילנה. ליטא הוסיפה לשמור על ייחוד גם בהיותה רפובליקה סובייטית: החבל היחיד בברית המועצות שכולו בעל שורשים קתוליים, למשל; ועל כן, בדמיון הרוסי של אז, מעין מובלעת מערב-אירופית, איטליה הקטנה המותרת בביקור.

סיון בסקין, מתרגמת ומשוררת, גדלה בוילנה עד שעלתה ארצה עם הוריה ב-1990 והיא בת 14. קצת כמו לאה גולדברג, ליטא היא לה חצי מולדת, חצי אהובה. שבעה ימים אביב בשנה, והיא חפצה לספר עליהם וגם על הסגריר שברקע. לתנות את תלאות ליטא וגם את תועלותיה ואת המשותף לה ולישראל, שתי ארצות של לשונות מעוטות דוברים ועקשניות-יצירה. ספרה הנושא את השם הזה מוגדר כממואר, והוא רצף של מסות הנעות בין הזיכרון להתבוננות. זהו הסיפור האישי והמשפחתי, והביוגרפיה הרוחנית והרגשית, של מתרגמת ויוצרת העמלה על בניין גשרי המילים והרעיונות שבין שם לכאן, לא מתוך איזו תחושת שליחות דווקא אלא, קודם כול, כדי להיות היא-עצמה במלאותה, על כל רכיביה שלה.

אחת המסות המשולבות בספר הזה עוסקת בלאה גולדברג, כבת שתי המולדות הנזכרות, ליטא וישראל, אבל גם כמי שמגלמת את המורכבות הפרדוקסלית של כל אחת משתי

סב-סב-סבו במעשי עוולה מאירה את רוח-הזמן שלנו, את המסע להשגת צדק קוסמי ועל זמני, כאבסורד. מנגד, בסוף מעשה, המסר הכמעט מוצהר ברומן (אף כי כל מסר כאן חובק צל של ספק שהמחבר מזדרז להטיל עליו) הוא שגם אם איננו אשמים, עצם הבורות שלנו כלפי ההיסטוריה או כלפי יבשת אפריקה היא נפשעת, והיא מאפשרת לנו להבליג על עוולות הנעשות בשמנו כיום. בסיכומו של דבר, זהו פשוט רומן מצוין. הסירוב לדידקטיות, הרוח הסטירית הספורטיבית והאתגור המחשבתי חוברים לעלילה מוצלחת ויוצרים ספר מהמהנים שנראו בארץ לאחרונה.

צ"א

שבעה ימים אביב בשנה ממואר

סיון בסקין
הו! והקיבוץ המאוחד,
תשפ"ב | 140 עמ'



עם שבשדות ימשיך ודאי עד עולם להתווכח אם מכורתה של לאה גולדברג בשיר המולחן, אותה ארץ נוי אביונה שבה למלכה אין בית ולמלך אין כתר, היא ארץ הולדתה ליטא או ארץ מולדת-עמה ישראל, בלי להעלות על דעתו שמה שיר לירי עשוי להתייחס להוויה מופשטת, דמיונית, מורכבת וסמלית, שיש בה משורשי שתי המולדות אך בעיקר מענפיו השלוחים של העולם הפנימי. אך ודאי הוא שלא בארץ ישראל, אלא בליטא-שעל-דרך-

על עברית ויידיש ורוסית וליטאית, על דרכה המיוחדת של פליטת-היהדות בליטא להמשיך איכשהו את התרבות היהודית מהנקודה שחרבה בה, ועוד ועוד. פרקים אחרים בספר הם עיוניים מלכתחילה ועיקרם הוא ההתבוננות בנושאים האלה, אך הם, מצידם, טבולים בסיפורים ובזיכרונות.

דור הסבים הורחק מווילנה, אך הגיעו אליה הוריה של בסקין. ושם היא גדלה בין הנוי לאביונות, בין חופשות בכפר אצל הסבא והסבתא לבין בית המצטייר כטיפוסי מאוד, כזה שתמרץ אותה לרכוש לה, לימים, מקצוע הנדסי טכני, ובו בזמן דחף אותה לצריכה בולמוסית של ספרות יפה וללימוד שפות. אהבת-הספרות הפכה, הנרגשת, של אותה שכבה של אנשים, ובעיקר יהודים, ובעיקר יהודיות, שנעשו בדרך כלל מהנדסות – אהבה זו היא-היא אשר, על פי אחת המסות של בסקין, מאפשרת את הנחלתה של התרבות הגבוהה מדור לדור, ואף את המשך יצירתה של תרבות זו. מתוך כך מפתחת בסקין את משנתה הספרותית, הדוגלת בכך שספרות צריכה לגרום הנאה – לא סבל, כפי שמטיפים אי אילו סופרים ותיאורטיקנים.

ומכאן אולי החן השפוך על כתיבתה של בסקין. מאהבתה לספרות שהיא כנה ובלתי-מתיימרת. מהתבוננותה בעיר ילדותה כעל משל ועל אחד הנמשלים. מהמעורבות הרגשית והתובנתית שלה בתוך העיונים ובתוך הסיפורים המשפחתיים וההיסטוריים, שהיא משל להכרתה כי ספרות היא עניין של אנשים ושל חיוניות. מהתקבל שהיא מותחת בין וילנה לתל-אביב, בין ירושלים דליטא לירושלים: תקבל שנדמה לפתע שעליו תלויה באטבים תרבות המערב כולה.

תרבויות קטנות אלו: שמתוך ייחודן וקטנותן שימרו כמעין קפסולות את רוח המערב, את האירופיות במיטב גילוייה, בשעה שתרבויות האם האירופיות הגדולות היו על סף איבודה. בסקין אינה משרבבת לדבריה על גולדברג את דמות עצמה, אך לאורך הספר, בהתבוננויותיה השונות, היא מבטאת נקודת מבט של מעין לאה גולדברג בת דורנו. זו שחיה ועזבה לא את ליטא של שנות העשרים, מרכז תרבותי חשוב של מזרח אירופה שוקקת היהודים והיהדות ובפרט ובייחוד בירת לימוד העברית שם, אלא את ליטא הסובייטית, המרוששת, המשועבדת; ובעיקר, ליטא היהודית שהיא שריד מתנוון-והולך למה שהייתה, שארית-פליטה לאחר שנתכלתה כמעט לגמרי בשואה ולאחר שהסטליניזם נגש בה.

גלגליהם של סביה וסבותיה של סיון בסקין, המסופרים באחדים מהפרקים, הם אוסף של גורלות היהודים, וגם הגויים, בחבלי הארץ ההם. לא כל הסבים והסבתות הללו וילנאים במקור; לא כולם אפילו בני ליטא. תלאות אמצע המאה העשרים הובילו אותם מזרחה, מי עד הגולאג בסיביר ומי לאזורי מפלט בעומק היבשתי של רוסיה; מי בעוון היותו יהודי, מי באשמת היותו לא פרולטרי. בסקין מצליחה לספר על קורותיהם הסבוכות והכאובות בדרך תמציתית ורבת עניין; את סיפורה של אחת הסבתות, למשל, היא בונה כסיפור על שבע מכוונות, כגון מכוונת תפירה ומכוונה להכנת גבינה, שהן שבע תחנות בסיפורה.

הסיפורים טבולים בזיכרונות חיים ובמעורבות אישית של הנכדה הכותבת אותם, ובעיקר בתובנות על יהודים ועל ליטא, על ספרות ועל ברית המועצות,

השירה. בכל אלה חותר שבתאי נגד האוונגרד המהפכני ה"רגיל" בשירה הישראלית לא פחות ממה שהוא מורד בשירה הישנה והקלאסית.

התובנות הללו מפותחות במונוגרפיה המחקרית של מיכאל גלזמן על שירת אהרן שבתאי, ובפרט על התקופה שבה התמקדה שירתו, כמאמר כותרת המשנה של הספר, בבית ובמשפחה. בבית ובמשפחה אבל גם, באיזה אופן פרסונלי וחשוף להטריד, ועם זאת אנליטי ועל-איש, כאיזה ספר-חוכמה, גם ב"אהרן", הכותב.

התובנות מפותחות בשני ערוצים. האחד הוא הנספח לספר, שבו מופיעות חמש מסות פרוגרמטיות של שבתאי עצמו, מהתקופה שכתב בה את מרב השירים הללו, שנות השמונים. שבתאי מגולל בהם את משנתו השירית. מאמר מבוא מאיר עיניים של גלזמן למסות אלו מספק לנו את עיקריהן. הערוץ השני יונק רבות מאותן מסות של המשורר, והוא מסותיו המחקריות של גלזמן שבגוף הספר. הללו לא רק מסבירות את הפואטיקה השבתאית, ומנסות בכך להסביר איך האנטי-שיר הוא תורת-שיר; הן גם מעגנות את היצירות הללו בפרשת חייו של המשורר וביחסיו עם בני משפחתו.

וגם זוהי חריגות. גלזמן מתעלה כאן מעל לכמה מוסכמות. הוא מבין ששירת שבתאי שואפת אל האוניברסלי דווקא מתוך היחסי ביותר, האידיאליסטי ביותר: חייו הפרטיים הבלתי שגרתיים. במחקר שהוא ארכיוני כמעט יותר ממה שהוא טקסטואלי-פרשני תולה גלזמן את שירת הבית והמשפחה של שבתאי – ובכן, בבית ובמשפחה של שבתאי. ילדות בבית "פועלי" מטפח אך גם

"כשם שאמנות אמיתית אינה מתיישנת", כותבת בסקין, "היא גם אינה זקוקה לתסביכים קרתניים רק מפני שהיא נוצרת בשפה נידחת. אפשר לומר שלאמנות אין תאריך תפוגה – ולא רק בזמן, אלא גם במרחב. היצירות המעניינות ביותר צומחות לעיתים בשוליים; אנחנו, היהודים, אמורים להכיר זאת מקרוב. ... אני חושבת על כך גם בהקשר של ישראל, שאולי הייתי צעירה מכדי לבחור בחירה אקטיבית לחיות בה, אבל בחרתי בכוונה תחילה לכתוב בשפתה, ואני שמחה לשאת באחריות על הבחירה הזאת."

צ"א

אהרן

הבית והמשפחה בשירת אהרן שבתאי

מיכאל גלזמן

למדא, האוניברסיטה

הפתוחה, תשפ"ב | 346 עמ'



שירתו של אהרן שבתאי חריגה, והספר השלם הראשון המוקדש לחקירתה בחר גם הוא בחריגות. עצם הפער בין מעמדו הבכיר של שבתאי בספרות הישראלית לבין היות הספר הזה ראשון מדגים את הדבר. שבתאי פועל משנות השישים עד היום כמודרניסט – המתנגש בכיוון התנועה המודרניסטית. שירתו, המשנה את צורתה בגלגוליה השונים, היא אוונגרדית תמיד, מתגרה תמיד בהגדרת השירה: בסגנון, החותר להפשטת השפה ממחלצותיה הפיוטיות ומן המוזיקליות המקובלות; ובתוכן, החותר עוד ועוד אל היומיומי והנמוך והגס אפילו; ובתפיסה האנטי-סימבולית של תפקיד

תמך בבגין פוליטית. הפואמה היא בעיקרה משפחתית-ביתית דווקא; היא מביטה בהשתאות בבגין שהצליח להקים משפחה בשעה שהיה במחתרת. גם לה אופי משנאי-משהו.

גלזמן מצדד למעשה בגרסה מתונה של הטענה שהוטחה בשבתאי שהשקפותיו הולכות אחר נשותיו. הוא אינו סבור ששבתאי לא מסוגל לגבש דעה בעצמו, אבל הוא מראה, גם על פי התבטאויות של שבתאי עצמו, שני דברים. ראשית, שהפוליטיקה אצלו אכן נכרכת אחר הבית והאישי ומשנית להם, ומכאן – מושפעת מהם. הנה קטע יפה של שבתאי עצמו, מתוך מסתו "שינוי הנוסח" המובאת בספר: "מניסיוני בקיבוץ ידעתי שאידיאולוגיה מחפה על ריקנות. גם היום אני סבור שאדם לא יכול לדבר על הגימ"ל והדל"ת לפני שלמד ועיכל היטב את האל"ף והבי"ת. במילים אחרות: הבעיות הפוליטיות חשובות, אבל הבעיה איך אדם קם בבוקר יסודית, טעונה ואדקוויטית יותר; יש בה הרבה יותר תוכן מבחינת העצמי. וכך גם באשר לבעיות כמו איך לדבר עם ילד, מה זה סבל, מה פירוש להיות בן זוג, אב ואם".

ושנית, לא בלתי קשור, גלזמן מראה ששבתאי תופס את הפוליטיקה וגם את השירה כעניין של התנגדות, של עצמאות, של ניעור מוסכמות. עניין של "דווקא", של "דיפרנציאציה" ו"ספרציה" כפי שזה מוגדר שם, כלומר היבדלות והיפרדות אישית, בניית העצמי כשונה וייחודי. מכאן נגזרת הנהייה אחר עמדות-נגד פוליטיות ופואטיות, שאינן מקובלות על הסביבה.

הקשר בין השניים, בין קדימות המשפחה לפוליטיקה לבין הפוליטיקה ככלי לביטוי

מתעלל; נעורים בקיבוץ הדגל של השומר הצעיר בתקופה הקיצונית ביותר של התנועה מבחינה חברתית ומבחינה מינית; תחרות עם האח הבכור, האהוב, יפה-התואר, יעקב שבתאי, שהיה לסופר בולט ממנו אך מת צעיר; נישואים בעלי אופי אולטרה-משפחתי, שתוארו אפילו כהקמת מעין כת ביתית, והולדת שישה ילדים; ואז התפרקות המשפחה מתוך סערת רגשות. הכול מתגלה כקשור – אפילו פרוזות המשפטים-הארוכים מאוד של יעקב שבתאי, שירת שרשראות-הפירושים-לכאורה של אהרן שבתאי, וקודם לכן מכתביה של אימם אליהם.

אך המעניין במיוחד הוא הקשר של כל זה אל מהלכים 'פוליטיים' ואידיאיים של שבתאי. האחד הוא נהייתו אחר התלמוד והמשנה, עד כדי כתיבת מסכת שירה משנאית למראה, 'כירה' שמה, העוסקת בסיפורי חז"ל ובנויה כמעין משניות ומימרות; שבתאי עצמו במסותיו, וגלזמן בהסבריו, קושרים את התלמוד בתפיסת עולם פרקטית, נטולת סמליות אידיאלית, ונכונה לשינויי-הגדרות-וטבעים, תפיסה יהודית שהספרות העברית המודרנית סתה ממנה לדעתו אל האידיאלי המוחלט והנשגב. המהלך הפוליטי-אידיאלי השני הוא נהייתו אחר מנחם בגין.

זה אירע בפרק הזמן הנידון בספר, התקופה שבין הסטייה של אהרן שמאלה ממפא"י של הוריו אל הקיבוץ המפ"מי – לבין סטייתו אל השמאל האנטי-ציוני הרחוק בימיו המאוחרים בהשפעת זוגתו בימים ההם, טניה ריינהרט. בין לבין, שוב בהקשר משפחתי, משפחת אשתו ואם ילדיו, נטה שבתאי ימינה. הפואמה 'בגין' (1986) הרתיחה את בני חוגו החברתי והתרבותי הטבעי. הוא אף

אישי ולבניית העצמי, הוא מה שגלזמן מתאר בסיסמה "הפוליטי הוא האישי": היפוכה של הקלישאה הניאו-מרקסיסטית שנשתגרה בפי כול, כאילו "האישי הוא הפוליטי", כלומר הפוליטיקה עשויה מזהויות, כעסים וצרכים ו"בכול אשמה הקברה". לא ולא, אומר שבתאי. לא שהאני ריק אם אין פוליטי המגדיר אותו, אלא להפך: הפוליטי ריק אם אין אני-ומשפחתו שהוא נבנה מהם.

צ"א

בחן רב, בקיצור נמרץ ובליוי איורים משעשעים, אילן פרז מבקש לפתוח לקוראיו צוהר לשורה של מושגים ודילמות פילוסופיות כבדות בהרבה מהספר והרוח השורה עליו. הללו כוללים סוגיות מופשטות כמו שאלת חופש הרצון וכוח הבחירה, חיי נצח והיחס בין חוק למוסר, וסוגיות קונקרטיות יותר כמו היחס להפלות, סיכולים ממוקדים בעת מלחמה ומוסריות של שיטות כלכליות. הספר אינו מבקש להכריע בסוגיות אלו, אלא לפרוס בפני הקורא מנעד של תפיסות, להצביע לעיניו על העקרונות המנחים אותן ועל ביקורות אפשריות עליהן – ולהזמין לחשיבה ולשיחה; וזאת בצורה תרשימית, אינפורמטיבית וחסכנית. המחבר נמנע מלנקוט עמדה, ועל פי רוב מצליח לשמור על מידה של ניטרליות.

לטעמי התוצאה יפה והמאמץ של המחבר ראוי לשבח. מהספר יכולים ליהנות רבים, גם כאלה שיש להם עניין וידע מוקדם בפילוסופיה, אבל בעיקר אנשים מן השורה ואפילו בני נוער וילדים בוגרים. מדובר בנושאים יסודיים ביותר שראוי לכל אדם להקדיש להם זמן ומחשבה, ועל כן זהו ספר שבהחלט כדאי לקשט בו את הסלון ולהשקיע כמה דקות בערב או בצוהרי יום שבת לעיין בו יחד עם בני הזוג, ילדים ואורחים.

א"ש

מתי מותר לאכול את השכן שלך?

דילמות חברתיות ומוסריות על קצה המזלג

אילן פרז

משכל, 2021 | 271 עמ'



הספר לפנינו הוא ספר קצת שונה. בצורתו ובסגנונו הוא שייך לז'אנר המכונה coffee book table, ובעברית – לפעמים – "ספר מתנה": גדול, בכריכה מהודרת, מהסוג המונח על השולחן בסלון ליד הספה והמיועד לרפרוף קליל. ואכן, שם מקומו. אלא שלא מדובר באלבום היסטורי או אמנותי, או מקבץ מכתמים וטריוויה, אלא בספר פילוסופיה.

הסוקרים: אלון שלו, יואב שורק, צור ארליך

ההיסטוריה עוזרת

המניע של שטפן צווייג לכתוב ב־1938 את האפוס על מגלה־העולם מגלן עמוק כנראה מכפי שהוא היה מוכן להודות. הוא ידע את מה שניסח ניטשה: כיצד ההיסטוריה עוזרת לחיים וכיצד היא עלולה להזיק

א

שהאירועים כאן אירעו באמת, וצווייג כפוף למקורות ולמאורעות ההיסטוריים שמהם הוא אורג את הנרטיב שלו.

אז אולי, בפשטות, מדובר בספר היסטוריה? אך תשומת הלב הרבה אשר מורגש שמוקדשת כאן לניסוח ולליטוש המשפטים, וכן לבניית ה"דמות" הראשית ולאחיזה הדוקה במושכות העלילה, גורמת לטקסט לחרוג מספר היסטוריה רגיל. אך בעיקר תורמת לתחושת החריגה הזו מהכתיבה ההיסטורית המדעית ההתפעלות הגלויה של צווייג ממעשהו של מגלן.

כי זו יצירה מתפעלת, מתפעמת. וההתפעמות הזאת רומזת על הז'אנר שנראה לי שאליו כיוון צווייג, הלא הוא האפוס, קרי עלילת־הגיבורים. צווייג ביקש לכתוב ב'מגלן' אפוס מודרני, הצועד באופן ספציפי בעקבות 'האודיסיאה' ההומרית (המוזכרת כמה פעמים לאורך הטקסט, בהקשרים שונים). אך מדובר אכן בכוונה לכתוב אפוס מודרני, כלומר באפוס שבוחר לו כנושא עלילה יוצאת דופן אך אמיתית ומציאותית, ובניסוחו של צווייג: "אמת שקשה להאמין בה".

לאיזה ז'אנר שייכת היצירה היפה הזו מ־1938 (המתורגמת היטב בידי ליה נירגד ורואה אור ב'מודן'), היצירה המספרת את קורות המסע הנועז והחלוצי, רב התפוכות והתלאות, שערך הימאי הפורטוגלי פֶרְנָאו דה מַגְלָאיש – או בצורה המלוטנת: מַגְלָן – בשליחות מלך ספרד מסביב לעולם?

ואיזה סיפור זה! חמש ספינות יצאו לדרך מסביליה בפיקוד מגלן ובשירות הכתר הספרדי ב־20 בספטמבר 1519 ועליהן 265 איש. שלוש שנים אחר כך, ב־6 בספטמבר 1522, שבה לסביליה ספינה אחת בלבד ועליה שמונה־עשר אנשי צוות כחושים. אך המסע מסביב לעולם הושלם.

אבל, אכן, איזה סיפור זה? מאיזה ז'אנר?

האם מדובר בביוגרפיה של מגלן? זהו ז'אנר ששטפן צווייג התמחה בו. הוא כתב ביוגרפיות רבות, בין היתר של המלכות מארי אנטואנט ומרי סטיוארט. אלא שב'מגלן' המעשה הנועז הוא שניצב במרכז הטקסט ולא קורות חייו של עושהו, המְשַׁנִּים ביחס אליו.

האם מדובר ביצירת סיפורת? אלא

בנושא שלו. בספר שלפניכם המקור הפנימי נהיר לי לחלוטין. הוא נולד מרגש חריג מעט, אך דוחק ביותר: הבושה. (עמ' 5)

לטעמי, זו דוגמה קלסית לכך שהפרשנות שמעניק היוצר ליצירתו אינה בהכרח הפרשנות הנכונה ולבטח לא המעניינת ביותר. זאת משום שמגוף היצירה עולה תשובה אחרת לחלוטין לשאלה מדוע בחר צווייג ב-1938 לשוב למגלן.

את המפתח לשאלת המוטיבציה של צווייג מעניין להציג באמצעות הטקסט המופתי של ניטשה, "כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים". יש להניח שצווייג, שכתב רבות על ניטשה, הכיר את הטקסט הזה, הרלוונטי מאוד לטעמי להבנת 'מגלן'. אך גם אם אין מדובר כאן בהשפעה ישירה, הניתוח של ניטשה עולה בקנה אחד עם כוונותיו של צווייג הגלומות ביצירה, כפי שאטען.

היצירה המוקדמת הזו של ניטשה מונה שלוש סיבות ללימוד היסטוריה, ובהתאם שלושה סוגים של היסטוריה: "ההיסטוריה מונומנטלית", "ההיסטוריה אנטיקווארית" ו"ההיסטוריה ביקורתית". לפי ניטשה, את ההיסטוריה יש ללמוד לא לשם לימוד גרידא, אלא כדי שתשמש אותנו בהווה, כלומר לצורכי החיים, לצורכי הקיום:

ההיסטוריה שייכת לאדם החי בשלושה הקשרים: באשר הוא פועל ושואף, באשר הוא מקיים ומכבד, באשר הוא סובל וצריך ישע. לשילוש זה של יחסים מקביל שילוש של סוגי ההיסטוריה: במידה שהרשות בידינו להבחין בין היסטוריה מונומנטלית, אנטיקווארית וביקורתית. (בכרך 'דמדומי שחר' / כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה

בעת ששחזרתי בנאמנות את האודיסיאה של מגלן על בסיס כל מסמך שהצלחתי להניח עליו את ידי, הייתה לי תחושה משונה שאני מספר משהו בדיוני, מתאר את אחד החזיונות הגדולים, את אחת האגדות הקדושות של האנושות. אך אין טוב מאמת שקשה להאמין בה! דווקא משום שמעללי הגבורה הגדולים של האנושות חורגים כל כך מן המקובל, לעולם דבק בהם משהו בלתי נתפס; אך רק בזכות הישגים שלא ייאמנו מצליחה האנושות להשיב לעצמה את אמונתה בעצמה. (עמ' 8)

ב

המשפט האחרון שולח אותנו לסוגיית המוטיבציה לכתיבת 'מגלן'.

בפתח היצירה חש צווייג שאכן יש להסביר מדוע הוא חוזר ב-1938 אל אותו מעפל היסטורי בן למעלה מ-400 שנה. הוא מספר על נסיעתו ב-1937 בספינת תענוגות לדרום אמריקה ועל הבושה שחש כשהשווה את התנאים המפנקים של השיט שלו עם אלה של מגלי הארצות הגדולים של המאות ה-15 וה-16.

כתיבתו של ספר יכולה לנבוע מרגשות שונים עד מאד. לעיתים הוא נכתב בתנופת התפעלות, לעיתים בהכרת תודה – אך בה במידה יכולים להצית את להט הרוח גם מרמור, זעם ורוגז. לעיתים מקורו של הדחף בסקרנות – ברצון להסביר לעצמנו בעצם הכתיבה אנשים או אירועים – אך לעיתים קרובות מדי הוא ניזון ממניעים מפקפקים כגון יוהרה, תאוות בצע והנאה מההשתקפות העצמית. על כן ראוי שעם כל ספר חדש הסופר ייתן לעצמו דין וחשבון מהו הצורך האישי, מהם הרגשות שגרמו לו לבחור

לחיים', בתרגום ישראל אלדד ובהוצאת
שוקן, עמ' 25)

מה שניטשה מכנה "היסטוריה מונומנטלית" הינו פנייה לעבר ההיסטוריה, לעבר העבר, על מנת לשאוב ממנו השראה. לעיתים אנו מתבוננים סביבנו, באנשי ההווה, במעשיהם ובהשקפות עולמם, והם לא מעירים בנו התלהבות. ואילו ההיסטוריה יכולה וצריכה להיות מאגר של דוגמאות מופת ואנשי מופת, אשר ממחישים לנו למה מסוגלת הרוח האנושית, ובהתאם לכך מדרבנים אותנו להגיע להישגים יוצאי דופן שכמותם איננו מוצאים בבני זמננו.

ואילו "היסטוריה אנטיקווארית" פירושה היסטוריה שנלמדת כדי לבסס תחושת שייכות. אנו לומדים את ההיסטוריה של העם, העיר או המשפחה שלנו, כדי לחוש חלק משלשלת גדולה יותר, להרחיב את קיומנו מעבר לאופקים המוגבלים של שבעים – או אם בגבורות – שמונים שנותינו בעולם הזה.

ולבסוף, ב"היסטוריה ביקורתית" כוונתו של ניטשה ללימוד היסטוריה שנועד לשרש שגיאות עבר המעיקות על ההווה. אנחנו, לעיתים, יורשים מהעבר תפיסות עולם או מוסדות או מנהגים שממירים את חיינו. כדי לתקן את ההווה עלינו להבין את מקורותיהם ושורשיהם – למען נוכל לעוקרם מיסודם.

ג

'מגלן' של צווייג נענה לשלוש הסיבות הללו לפנייה אל ההיסטוריה שניטשה מונה.

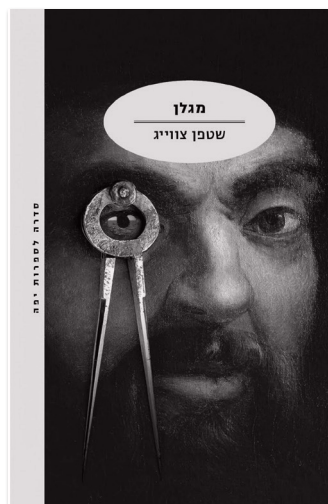
ב-1938, כאשר ספריו של צווייג היהודי-האוסטרי כבר נשרפים בגרמניה, והציוויליזציה האירופית צועדת בעוז לקראת ענני סערה

אימתניים, לקראת מלחמת עולם נוספת, תוצאת עלייתה של השקפת עולם אנטי-מודרנית, אנטי-רציונלית, שבטית, פרימיטיביסטית, חוזר צווייג אל שורשיה של התרבות האירופית ההומניסטית (ובמובן הזה 'מגלן' קרוב לספרו של צווייג מ-1934 'ארסמוס', על ההומניסט בן המאה ה-16). הוא חוזר אליהם הן כדי לשאוב מהם השראה ("היסטוריה מונומנטלית"); הן כדי לחוש בשייכות לציוויליזציה מפוארת בעלת ותק ("היסטוריה אנטיקווארית") ולהתנחם בכך בעת משבר שפוקד אותה; הן כדי לברר את שורשי הטעות שאולי אירעה בעברה של אותה ציוויליזציה ומסבירה את מאורעות ההווה ("היסטוריה ביקורתית").

מעשה הגבורה של מגלן נארג בידי צווייג לתוך "העת החדשה" בהיותו אכן אחד ממבשריה. הקפת העולם הינה אחד ממבשרי "העת החדשה" בגלמה ערכים הומניסטיים מובהקים: את יכולתו של האדם להבין את עולמו ולהפוך מעבדו של הטבע לאדונו; ואת ההשתחררות של בני האדם מעול אוטוריטות עריצות, סמכות העבר או הדת.

הנה התמצות החגיגי של הישגי מגלן בפרשנותו של צווייג לקראת סוף הספר:

כאש המתלקחת נפוצה בינתיים בכל אירופה הבשורה על שיבתם, מעוררת תחילה תדהמה אינסופית ואחריה התפעלות אינסופית. מאז מסעו של קולומבוס לא היה אירוע שהפעים עד כדי כך את בני התקופה. הכול ברור עכשיו. הספק, אויבו המר ביותר של כל ידע אנושי, הובס בתחום הגיאוגרפיה. מרגע שספינה אחת יצאה מנמל סביליה ושבה לנמל סביליה בנסיעה רצופה, הוכח אחת ולתמיד שהארץ היא כדור עגול ומסתובב,



וכל הימים אינם אלא ים מחובר אחד. הנה סוף-סוף הותירו מאחור את הקוסמוגרפיה של היוונים והרומאים, אחת ולתמיד הופרכה עמדת הכנסייה, ואיתה התבדתה גם האגדה על האנטיפודים המהלכים על ראשיהם. היקף כדור הארץ נקבע לעד, וכך הושג סוף-סוף ידע ברור על גודלו של היקום הארצי. מגלים נועזים אחרים עוד יכולים להשלים, ואף ישלימו, פרטים כאלה ואחרים בתמונת העולם – אך הצורה הבסיסית התגלתה בזכות מגלן, והיא שרירה עד עצם היום הזה ולכל הימים שעוד יבואו. הארץ היא אם כן אזור תחום, והאנושות כבשה אותו. ... בחצי יובל בלבד למדה האנושות על מקום משכנה יותר מכפי שגילתה במשך אלפי אלפי שנים קודם לכן. והדור שחווה את השינוי הזה בהתרגשות ובחדווה בימי חייו ממש, חש בלא משים: הנה החלה תקופה חדשה, העת החדשה. (עמ' 215–216)

עצמו.

באופן ממוקד יותר, מעשהו של מגלן הוא "מונומנטלי" כי הוא מזכיר את הסירוב ההומניסטי של האדם לכוף את ראשו בפני איתני הטבע ("הארץ היא אם כן אזור תחום, והאנושות כבשה אותו") ובכך הוא מהווה משקל נגד לתפיסות פסודו-דרוויניסטיות שהזינו את הפשיזם והנאציזם.

אך מעשהו של מגלן הוא גם דוגמה ל"היסטוריה אנטיקווארית". החזרה אליו ב-1938 נועדה להזכיר לאירופים בני זמנו של צווייג את המורשת המפוארת והנועזת שהם יורשיה, לעודד את רוחם כאשר נראה שהציוויליזציה האירופית עומדת לכלות את עצמה בעקבות סטייה נוראה ממורשתה.

ד

אבל מגלן קשור גם מכיוון נוסף לרגע הרה גורל בתולדות אירופה, להיבט פחות מחמיא של תולדות אלה. לא זה של האירופים כמגלי ארצות נועזים, כמי שמדגימים למה מסוגלים

מעשהו של מגלן הוא, לפיכך, דוגמה ל"היסטוריה מונומנטלית". מגלן הוא דמות מופת הומניסטית, לפי צווייג, מי שיצא "ללחום את מלחמת הקודש של האנושות בלא נודע ... לאחר אלף שנה של חקירות שווא, זכתה האנושות כולה באומדן מחודש של כוחה. גודל המרחב שנכבש גרם לה לתפוס בחדווה ובאומץ חדשים את גדולתה שלה. המתנה הנשגבת ביותר שיכול אדם להעניק היא לעולם המופת האישי שלו: ואם לבחור מעשה כזה, הרי מעשהו של מגלן, שכמעט ונשכח, הוכיח לעולמי עד כי רעיון אחד, הנישא על כנפי החזון ומבוצע בלהט נחוש, יכול לגבור על כל איתני הטבע" (עמ' 224–225). מגלן מדרבן אותנו למעשים גדולים, חסרי סיכוי לכאורה, ומזכיר לנו את גדולת האדם, את יכולתו להפתיע לא רק אחרים, כי אם גם את

אותם, וכל דעתם נתונה רק לבזיה המהירה והאכזרית ביותר של המקום – מגלה הארצות הזה, שהיה אנושי יותר והיטיב לראות את הנולד, חתר לאורך כל מסעו להתפשטות בדרכי שלום בלבד. (עמ' 183)

גם בסוגיית המרת הדת של הילידים לנצרות, מדווח לנו צווייג מפי ההיסטוריון החובב שנלווה למסעו של מגלן ומרשימותיו נודעו לנו פרטי המסע, דרכו של מגלן נאורה באופן מעורר התפעלות:

המפקד אמר להם כי אינם צריכים להתנצר בגלל פחד מפנינו או כדי לשאת חן בעינינו, ואם הם מבקשים באמת ובתמים להיות נוצרים, עליהם לעשות זאת מרצונם שלהם ומאהבתם לאלוהים. אך גם אם אינם רוצים להיות נוצרים לא יאונה להם כל רע, אם כי אלה שיתנצרו יזכו ליחס מועדף. אז קראו כולם פה אחד כי ברצונם להתנצר לא מפחד ולא על מנת לשאת חן, אלא מרצונם החופשי. מעתה הם בידיו, ועליו לנהוג בהם כמו שהוא נוהג בפקודיו. אז חיבק אותם המפקד ודמעות בעיניו. (עמ' 183–184)

על אף שצווייג מדגיש וממחיש את שונותו של מגלן, ניתן להניח שבחזרה הזו ב-1938 לראשית הקולוניאליזם יש – ולו בלא מודע – גם מטעמה של ה"היסטוריה הביקורתית".

צווייג חוזר לרגע מפתח בציוויליזציה המערבית, כדי לאתר אולי את הפנייה המוטעית, זו שמתגלמת כעת, בסוף שנות השלושים, בתאווה מלחמה וכיבוש ואלימות חדשות, באיומים חדשים על השמדות עמים. אולי הטעות שיש לשרש ותיקה מאוד ושורשיה בסוף המאה ה-15 ותחילת המאה ה-16?

בני האדם, כמי שמשחררים את בני האדם מדעות קדומות, אוטוריטות כוזבות ופחדים לא רציונליים. אלא לאירופים ככובשים ומנצלים, כקולוניאליסטים.

צווייג יודע זאת היטב:

הספינות הפורטוגליות הראשונות שהפליגו במורד הטז' בדרך למרחקים לא נודעים שימשו לתגליות. הצי הבא עוד חתר למסחר בדרכי שלום עם מחוזות הכיבושים החדשים, ואילו השלישי כבר היה חמוש למלחמה. ב-25 במארס 1505 [צווייג מתאר כאן פרק מוקדם בחייו של מגלן] מתחיל אותו מהלך משולש שיטתי שיאפיין את כל העידן הקולוניאלי אשר בפתח. מאות בשנים יחזור על עצמו אותו הרצף: תחילה מקימים תחנת מסחר, אחריה את המבצר הנחוץ כביכול כדי להגן עליה. תחילה מנהלים סחר חליפין עם השליטים הילידים, אחר כך, מרגע שהוצבו מספיק חיילים, פשוט מפקיעים מהם את אדמתם וזוכים בסחורה כולה. (עמ' 31)

לפיכך צווייג מדגיש שבחר במגלן כי הוא שונה בתחום הזה ממגלי ארצות מפורסמים אחרים. לא, מגלן אינו צדיק תמים. ואחד הרגעים שממחישים זאת הוא התיאור האכזרי (ראו עמ' 144) של שבייתם הנכלולית של כמה מבני פטגוניה שהועלו בכוח על הספינות כדי לשמש מוצגים חיים עם השיבה המיוחלת לספרד (ומתו על האונייה, כמו רבים מהמלחים). ובכל זאת, חשוב לצווייג להדגיש כי באופן יחסי מגלן הוא דמות שונה:

בניגוד מובהק לקורטס ופיסארו ודומיהם – המשלחים מייד את כלבי הציד שלהם, טובחים במקומיים בברבריות ומשעבדים

ה

לעצמנו בדיעבד עבר, שהיינו רוצים להיות צאצאיו בניגוד לזה שהננו צאצאיו למעשה: – תמיד תמיד ניסיון מסוכן הוא, מפני שכה קשה הדבר למצוא את הגבול בשלילת העבר ומפני שהטבעים השניים על פי רוב חלופים יותר מן הראשונים. (עמ' 37)

אנחנו מצויים בעידן שבו אזהרתנו של ניטשה, במסתו זו שלא בעיתה (המסה על ההיסטוריה כלולה בקובץ שניטשה קרא לו "עיונים שלא בעיתם"), היא דבר מה שבא בעיתו. הנטייה שלנו – הן בהקשר הישראלי, הן בהקשר המערבי – למתוח ביקורת על העבר נוטה אצל חלקנו לעבר הביקורת הגורפת, הביקורת מסכנת החיים. איננו יודעים תמיד "למצוא את הגבול בשלילת העבר" כך שאנו מעמידים את עצמנו בסכנה: סכנת התפרקות וכליה.

'מגלן', בין שאר מעלותיו, הוא גם המחשה לדרך המדודה שבה אנחנו יכולים להתבונן בעברנו. יש הרבה ממה להתפעל בהישגי המערב, טוען צווייג באמצעות הספר, גם אם אין להסתיר את הפשעים שנעשו בעבר. העבר הוא רימון – אם להשתמש במשל של חז"ל, הנוגע ליחסו של ר' מאיר לאלישע בן אבויה, רבו שהתפקד – תוכו נאכל וקליפתו נזרק. כלומר, בדוגמאות המופת נשתמש ונשאב מהן השראה ותחושת זהות, ואילו את הקלקולים נוקיע ומהם נתרחק. וכפי שמציין ניטשה, נעשה זאת בזהירות, שלא נגזור כליה על הציוויליזציה שברצוננו לשפר ולא להחריב.

בדיונו ב"היסטוריה הביקורתית" מעיר ניטשה הערה מאלפת: עמים או תקופות שמבקרים בחריפות את עברם ומשתמשים לשם כך ב"היסטוריה הביקורתית" הם עמים ותקופות שבריריים מאוד, המציבים את עצמם בפני סכנות חמורות. הסיבה לכך היא פשוטה: בהיותנו תוצרים של העבר שלנו, גדיעת חלקים ממנו פירושה גם הסתכנות בגדיעת החלקים שמקיימים אותנו. הנה, כך מנסח זאת ניטשה:

זהו תמיד תהליך מסוכן, דהיינו, מסוכן לחיים עצמם: ובני אדם או תקופות, המשרתים את החיים באופן כזה, שהם דנים ומשמידים איזה עבר, הם תמיד בגדר בני אדם או תקופות המסכנים אחרים ושרויים עצמם בסכנה. כי מכיוון שכבר נגזר עלינו להיות תוצאותיהם של דורות קדומים, הננו גם תוצאותיהם של תעיותיהם, תשוקותיהם, שגיאותיהם, אכן, אף פשעיהם: מן הנמנע הוא להשתחרר לגמרי משרשרת זו. אם אנו מרשיעים היתעויות אלה ומדמים עצמנו כמשוחררים מהם, עדיין בואת לא הוסרה העובדה, שמוצאנו מהם. במקרה הטוב ביותר אנו מצליחים להביא לידי התנגשות בין טבענו המונחל, מורשה מגזע, ובין הכרתנו; אכן, גם לידי מלחמתו של גידול חדש וחמור נגד מה שמוטבע מקדמות דנה; אנו שותלים הרגל חדש, אינסטינקט חדש, טבע שני, כך, שזה הראשון קמל. זהו ניסיון כלו להעמיד

קווידיץ' בלי רולינג

בשנה שעברה, כמעט אלפיים סטודנטים ממכללה פרטית במנהטן חתמו על עצומה הקוראת לפטר את פטריסיה סיימון, מרצה ותיקה לתיאטרון. "זו עצומה הדורשת להדיח חבר סגל שאינו מתיישר עם הדעות והפעולות האנטי גזעניות שמחלקת החינוך הבטיחה לאמץ בישיבת מועצת העיר מהשבוע שעבר", כך נכתב בה.

סיימון, אם תהיתם, לא נתפסה בהתנהלות מפלה כלפי סטודנט שחור עור או, חלילה, באמירה שאינה אוהדת את מהומות ג'ורג' פלויד האלימות שעדיין השתוללו אז ברחובות העיר. היא אפילו טרחה והגיעה לישיבת הזום של כנס נגד גזענות שארגנה המכללה. אבל שם, הבחין מי שהבחין, סיימון 'ניקרה'. היא הונצחה, באחד מריבועי הזום הרבים שהופיעו על המסך, כשהלחי שלה שעונה על כף ידה ועיניה עצומות.

על אותו נמנום רגעי למראית עין יצא הקצף ונכתבה העצומה. בעיני החותמים, היעצמות העיניים של המרצה הייתה זלזול בלתי נסלח באג'נדה שקידם הכנס. פיטוריה של סיימון נמנעו רק לאחר שפרסמה הבהרה כי היא לא נמנמה אפילו לא לרגע, ואין כאן אלא טעות אופטית של זווית המצלמה.

הסיפור הזה מאפשר לאדם המערבי להבין טוב יותר את הבכי ההיסטרי של הקהל הצפון-קוריאני בימי האבל על קים ג'ונג-איל, או את הדבקות שבה מחאו כף בפוליטבירור אחרי נאום של מנהיג המפלגה, אי אז בימים. הוא גם מאפשר הצצה לעתיד אפשרי. כי גם אם האנקדוטה מהמכללה במנהטן חריגה, הדרך לשם כבר אינה רחוקה. התופעה הזו קיבלה את השם "תרבות הביטול", *Cancel Culture*, והיא קרובה אליכם יותר ממה שתמצאו להאמין.

*

קחו למשל את הסופרת הפופולרית בתבל, ג'יי-קיי רולינג, מחברת סדרת הארי פוטר, שחשבה שהשחקן ג'וני דפ אינו בעיה שלה. דפ, שהיה אחד השחקנים העסוקים בעולם, לוהק לתפקיד הנבל בסדרת הסרטים 'חיות הפלא' שכתבה רולינג, בהפקת חברת הסרטים האחים ורנר. דפ עשה חיל בשני הסרטים הראשונים בסדרה וכבר לוהק לשלישי, אבל אז פרצה מחאת MeToo, וטבלואיד לונדוני אחד, הסאן, פרסם מאמר הקורא לרולינג לשקול את הרחקתו של דפ מכיוון שהוא "בעל מכה".

את הטענה שדפ הוא בעל מכה השמיעה גרושתו של דפ, השחקנית אמבר הרד, בטור שפרסמה כמה חודשים קודם לכן בווינגטון פוסט. בתגובה להאשמה זו הגיש דפ

תביעת דיבה נגד הרד, שעדיין מתנהלת בארצות הברית, ובה טען שהיא לא הייתה הצד המוכה אלא דווקא הצד המתעלל. תביעה דומה הגיש דפ נגד הסאן הבריטי. לאכזבתו של דפ בית המשפט הבריטי פסק לטובת העיתון וקבע כי מכלול הראיות שהובאו לפניו אינו שולל את האפשרות שדפ נהג ב אלימות נגד אשתו לשעבר.

האחים ורנר מיהרו לדרוש את הדחתו של דפ מהתפקיד. רולינג הסתייגה חלושות אך מיהרה לוותר. דפ הוחלף בשחקן הדני מאדס מיקלסן, ומאז הפך למצורע בהוליווד. העובדה שטבלואיד לונדוני אחר, הדיילי מירור, פרסם סמוך לאותה עת הקלטה של הרד שבה היא מודה שהיא זו שנהגה ב אלימות כלפי השחקן, לא עזרה לדפ להשיב אליו את התפקיד בסדרה, את כבודו האבוד או את מעמדו המקצועי. מסתבר שמי שבוטל, בוטל. ומי שלא רוצה להתבטל בעצמו, לא מעז להתערב.

*

אבל תרבות הביטול אינה נזקקת למערכת יחסים אלימה כדי לנעוץ את שיניה. די לה, כאמור, בניקור אל מול מצלמת זום. קל וחומר שדי לה בציוץ בטוויטר כדי לשלוח אדם אל ערבות הקור. ואחרי שג'וני דפ הורחק מ'חיות הפלא' הגיע גם תורה של רולינג עצמה.

הסופרת המפורסמת מחזיקה בדעות שאינן פופולריות בחוגי השמאל בעולם. אחדות מהן הן ההתנגדות לתנועת החרם על ישראל, ההתנגדות לכל גילוי של אנטישמיות, ובעיקר הזיהוי של השנאה לישראל של השמאל הקיצוני כאנטישמיות חדשה. היא גם חושבת שנשים הן נשים. כפעילה פמיניסטית ותיקה, וכמי שהייתה בעברה אם חד-הורית ענייה, רולינג עוסקת הרבה ותורמת הרבה מכספה להעצמת נשים משולי החברה. היא גם מזהה את הסכנה האורבת לאותן נשים מהשיח הטרנסקסואלי ההולך ומקצין. אחרי הכול, נשים, ונשים חלשות בפרט, הן הראשונות לשלם את מחיר הטשטוש בין המינים.

פעילות פמיניסטיות רבות ברחבי העולם מתייחסות לנושא חברתיות, ומדי פעם בפעם רולינג העזה לסמן 'לייק' על פוסטים כאלה ולכן סומנה על ידי פעילי קהילת הטרנס. לפני כשנה וחצי צייצה רולינג בתגובה שעסקה ב'אנשים עם וסת' וכתבה שלאנשים כאלה קוראים פשוט נשים. אז ניתן האות להסתערות. רולינג הוקעה כטרנספובית, שהרי הציוץ שלה פגע בבני אדם בעלי וסת המגדירים את עצמם כגברים. ולא רק בהם; זו גם פגיעה באג'נדרים (כאלה שאינם מזדהים לא כגברים ולא כנשים), בביג'נדרים (כאלה המזדהים כגברים ונשים כאחת), בטריג'נדרים (כאלה המזדהים עם שלושה מגדרים שונים) בפאנג'נדרים (כאלה המזדהים עם מגדרי ביניים שונים), ובעוד כאלה שאינם מגדירים את עצמם כנשים דווקא, ובכל זאת הם. בעלי וסת.

מה מחירו של ציוץ כזה? ובכן, בטריילרים של שני הסרטים הראשונים בסדרת 'חיות

הפלא' קיבלה רולינג, האשה שבראה את עולם הקסם הזה, קרדיט על מסך מלא, בשוט ממושך, באותיות קידוש לבנה ובפונט המוכר מסדרת הארי פוטר. מהטריילרים של הסרט השלישי שייצא לאקרנים השנה, זה שממנו סולק ג'וני דפ, סולקה גם היא. היוצרת נחתכה מיצירתה. נמחקה. בוטלה.

זאת ועוד. בפרוס השנה האזרחית החדשה חגגו באולפני ורנר את יום השנה העשרים לצאת הסרט הראשון בסדרה כולה, 'הארי פוטר ואבן החכמים', בפרק איחוד גדול ששודר בכל העולם. 'חוזרים להוגוורטס' הוא שם מופע האיחוד החגיגי שבו לקחו חלק כל כוכבי הסדרה. שורות אלו נכתבות ימים ספורים לפני השידור, אך באולפני ורנר כבר הודיעו כי רולינג לא תיקח חלק בחגיגה, בגלל האכזבה של חלק מהשחקנים וחלק מאוהדי הסדרה מדעותיה. עם זאת, מההפקה הודיעו כי למרות הכול ישולבו בתוכנית קטעי ארכיון בהם היא מופיעה.

גם ליגת הקווידיץ' בארה"ב הצטרפה למחייט זכרה של רולינג בעוון הציץ. הקווידיץ' הוא הספורט הקבוצתי הפופולרי בעולם הקוסמים הדמיוני של רולינג. הפופולריות העצומה של ספרי הארי פוטר הביאה להקמתן של מאות קבוצות קווידיץ' ברחבי העולם. אומנם, את המקור המלהיב של המשחק על המטאטאים המעופפים מתקשים המוגלגים, הלוא הם בני האדם הרגילים, לשחזר בעולמם חסר הקסם; לכן הם מסתפקים במשחק כדור משונה, כשמטאטא דומם של קש בין רגליהם. אך פתטיים ככל שיהיו, שחקני הקווידיץ' הארצי הם גם בעלי מודעות חברתית. לכן הם הודיעו כי מכיון שמדובר באחד המשחקים המתקדמים מהבחינה המגדרית (אין לשתף יותר מארבעה שחקנים בעלי מגדר זהה בכל קבוצה) הם אינם יכולים עוד לשאת את הקשר שלהם לרולינג, ולכן הם מתכוונים למתג את עצמם מחדש ולשנות את שם המשחק.

במקרה הזה, המבטלים הם גם בעלי מודעות כלכלית מפותחת. בשולי ההודעה לעיתונות שהוציאו ראשי האיגוד האמריקני, הם הודו כי כל עוד המשחק שלהם מכונה קווידיץ' הם אינם יכולים לקבל חסויות, מכיון שהזכויות בכל מותגי הארי פוטר מוחזקים כיום בידי אולפני האחים ורנר. ראשי האיגוד מקווים ששינוי השם יפתח בפניהם אופקים עסקיים חדשים.

מי יעצור את המסתננים?

כמו בישראל גם בבריטניה, אחרי שהעם אומר את דברו המשפטנים אומרים את המילה האחרונה.

משאל העם הגדול בבריטניה על ההיפרדות מהאיחוד האירופי וממוסדותיו, ה"ברקזיט", נערך כבר לפני חמש שנים, ובפועל נפרדה המדינה מהיבשת כבר לפני כמעט שנתיים. אחת הסיבות המרכזיות שבשלה בחרו אזרחי בריטניה לתמוך בברקזיט הייתה חוסר האונים של מוסדות האיחוד האירופי בבלימת גלי המהגרים מאסיה

ומאפריקה. הבריטים, כמו אזרחי מדינות אירופיות אחרות, הביטו אז בדאגה ובייאוש בהידרדרות החברתית והתרבותית שהביאה איתה ההגירה הלא מבוקרת וביקשו לשים לדבר סוף.

בבחירות הכלליות שנערכו במדינה לפני שנתיים שוב אמר הציבור את דברו זה. המפלגה השמרנית זכתה ברוב גדול, ובוריס ג'ונסון קיבל את המנדט להוציא לפועל את ההיפרדות ואת החזרת השליטה של בריטניה על גבולותיה. את המשימה האחרונה הוא הטיל על שרת הפנים האסרטיבית שלו פריטי פאטל – אגב, תומכת נלהבת בישראל – הינדית שהוריה, ממוצא הודי, היגרו בעצמם לאנגליה לפני כחמישים שנה. פאטל, פוליטיקאית דעתנית ונמרצת שלא מתנצלת על דעותיה השמרניות, עושה הכול כדי לנסות להחזיר לבריטים את השליטה על ההגירה לארצם, אך לפחות כרגע, ללא הועיל. בשנת 2021 נוספו בבריטניה עוד כמעט 30 אלף מהגרים לא חוקיים; רובם ככולם הגיעו אל מדינת האי בסירות קטנות היוצאות מחופי צרפת דרך תעלת למאנש. מדובר בזינוק של יותר מפי שלושה ממספר המהגרים הלא חוקיים המגיעים בדרך זו בשנה. זו השנה השלישית ברציפות בה מספר המהגרים המצליחים להגיע לאי מזנק.

“האדם מתכנן והאלוהים צוחק”, אומר הפתגם היידי הידוע. העלייה התלולה במספר המהגרים הבלתי חוקיים לבריטניה היא באופן אירוני תוצאה ישירה של ההיפרדות מהיבשת שנועדה, כאמור, להשיג את התוצאה ההפוכה.

ראשית, הברקזיט הביא לעזיבתם של מאות אלפי אזרחים אירופים שעבדו בבריטניה ונאלצו לחזור אל ארצות מוצאם. הבריטים, שהתמכרו במהלך עשרים השנים האחרונות לכוח אדם מזרח-אירופי, בעיקר בעבודות הצווארון הכחול, מצאו את עצמם עם מחסור חמור בעובדים – והמסתננים מאפריקה ומאסיה מצאו שוק צמא לידיים עובדות. זאת ועוד, עד להיפרדות, יכולה הייתה בריטניה להחזיר מבקשי מקלט שהסתננו לתחומה למדינה האירופית הראשונה שבה דרכה כף רגלם, כדי ששם יגישו את הבקשה למקלט. אך בעקבות הברקזיט דולדלו מאגרי הרצון הטוב של מדינות האיחוד כלפי בריטניה, והצרפתים, שסירות המבריחים יוצאות משטחם, לא עושים מאמצים גדולים במיוחד כדי לסייע למדינה הפורשת. בריטניה נאלצת לדון בבקשות המקלט של כל מי שהצליח לחצות את התעלה.

אבל לו אלו היו כל הבעיות של פאטל, היא הייתה יכולה להן מזמן. הבעיה שלה, מוכרת עד כאב בישראל, היא מערכת משפטית לעומתית המגובה בתקשורת עוינת.

קחו למשל את הצעד המתבקש, לאפשר לכוחות השיטור הימי הבריטי לאלץ את הסירות המתקרבות לחוף לשוב אל חופי אירופה. משמר החופים הבריטי פיתח בשנתיים האחרונות תורת לחימה משוכללת היכולה לאלץ את סירות המבריחים לחזור על עקביהן. אחרי חודשי אימונים ארוכים הכוח היה מוכן למשימה. אלא שאז

התעוררו משפטנים בשירות המדינה הבריטי ודרשו להקפיא את הפרויקט. הם טענו כי אם סירה שאולצה לחזור תטבע בדרכה חזרה ליבשת, ייתכן שאנשי המשמר הימי יהיו חשופים לתביעות משפטיות.

פאטל ניסתה להרתיע את המבריחים עצמם, ויוזמה חקיקה המטילה על בעלי הסירות עונשי מאסר כבדים. החקיקה החדשה קובעת גם שבמקרה שהמהגרים יטבעו במהלך מסעם הבלתי-חוקי אל האי (וטרגדיה כזאת התרחשה בנובמבר האחרון, כאשר סירת מבריחים התהפכה ועשרים ושבעה מנוסעים טבעו למוות) יוטל על המבריחים מאסר עולם. אלא שנראה שבתי המשפט מעקרים כל ניסיון להעניש את המבריחים. הם שחררו לאחרונה מבריחים שהובאו בפניהם, בטענה כי על התביעה להוכיח מודעות של המבריחים לא רק לכך שהנוסעים על הסירות הם מהגרים בלתי-חוקיים המתכוונים להיכנס לבריטניה, אלא גם לכך שנוסעים אלה מתכוונים שלא לעזוב את המדינה מאוחר יותר.

עכשיו מנסה משרדה של פאטל לקדם פרקטיקה של איזוק אלקטרוני של אלו הנתפסים בדרכם לאי. כיום המסתננים שנתפסים מגישים בקשה של מקלט מדיני – אך עוד לפני שהבקשה נבדקת, רבים מהם נטמעים במהירות בשוק העבודה השחור העצום של בריטניה (המוערך בכעשרה מיליון עובדים זרים בלתי-חוקיים). אם הבקשה נדחית והם הופכים למזעמדים לגירוש, השלטונות אינם יכולים לאתר אותם. התקווה בבריטניה היא שאיזוק אלקטרוני וגירוש אפקטיבי ירתיעו רבים מלנסות את מזלם בהסתננות לאי. אך גם ליוזמה הזאת הולכת ומתגבשת אופוזיציה תקשורתית ומשפטית חזקה הרואה בעניין פגיעה שאינה מידתית במסתננים.

גלגולו הקודם של האיזוק האלקטרוני, יוזמה גדולה אחרת של פאטל שדיווחנו עליה בעבר, היה אימוץ של המודל האוסטרלי: גירוש המסתננים למחנה מעצר במדינה שלישית עד לבדיקת זכאותם למקלט מדיני. כרגע התוכנית בצרות. כמה מדינות באירופה חזרו בהן מנכונותן לשתף פעולה עם בריטניה בנושא. נבדקת גם אפשרות להקמת מערך כליאה באיים מרוחקים הנמצאים תחת ריבונות בריטית – אך זהו פרויקט יקר מדי, שעלותו עלולה להרקיע למאות אלפי לירות שטרלינג לכל מסתנן. אבל, ליתר ביטחון, בבריטניה כבר מתנהל בעוז קמפיין הטוען נגד הזכות המשפטית של הממשלה להגלות מסתננים לפני בדיקת הזכאות שלהם.

פאטל אינה אומרת נואש. בחודש שעבר היא נשבעה שלמרות כל הקשיים היא תמשיך ותנסה למצוא את הדרך לעצור את ההגירה הבלתי-חוקית. אבל, לפחות כרגע, נראה שמערכת המשפט הבריטית מכוננת משוואה שבה כל ניסיון לעצירת ההגירה הבלתי-חוקית נהפך לבלתי-חוקי בעצמו.

מה קוראים ילדים בטקסט

חבר בית הנבחרים של טקסס, מאט קראוס הרפובליקני, מתמודד למשרת התובע הכללי של המדינה. המושל השמרן של טקסס, גרג אבוט, מתמודד לקדנציה נוספת. אולי זו הסיבה לכך שבשבועות האחרונים הם פצחו בקמפיין שמעורר במדינה מהומות אלוהים ומוציא את אמריקה מדעתה.

קראוס שלח לספריות של בתי הספר במדינה רשימה של לא פחות מ-850 ספרים, שרובם המכריע יצאו לאור בשנים האחרונות, ובהם תכנים שנויים במחלוקת: בחלקם תכנים מיניים בוטים, חלקם עוסקים בטרנסג'נדר או במיניות הומוסקסואלית, ואחרים מקדמים תיאוריית גזע פרוגרסיביות קיצונית. במסגרת חקירה רשמית של בית הנבחרים הוא דרש לדעת אילו מהספרים נמצאים בכל ספרייה ומה היו השיקולים לרכישתם ולהשאלתם לתלמידי בתי הספר.

כעבור כמה שבועות הורה המושל אבוט לרשויות החינוך במדינה לאתר ספרים בעלי תוכן מיני גלוי ובוטה. הוא גם דרש כי בתי הספר יציבו סטנדרטים ברורים שעל פיהם ספרים יירכשו ויושאלו בספריות שלהם. כאן החלה כבר מהומה: בעקבות הפוליטיקאים החלו גם ארגונים שמרניים לדרוש, על פי חוק חופש המידע, את רשימות הספרים בבתי הספר ואת התבחינים שלאורם מחליטים הספרנים אילו ספרים יירכשו. הורים החלו להגיע לישיבות מועצות בתי הספר ולדרוש להסיר ספרים הפוגעים פגיעה קשה בחינוך שהם מנסים להעניק לילדיהם. והספרנים ובתי הספר? ובכן, חלקם נענו, ופתחו בבדיקה מקיפה של הספרים ואילו חלק אחר מתנגד בתוקף לעצם הבירור, וביחד עם התקשורת הכלל-ארצית והפוליטיקאים מהשמאל, התחיל לזהות תהליכים ולהיזכר בתקופות אפלות.

אלא שבעוד הצועקים על ניסיונות הצנזורה בטקסס מתחלחלים מזיכרונות מימי הרייך השלישי ומימי הביניים, נראה שהם מתעלמים מזיכרונות אחרים, מימים קרובים יותר. כמו למשל החודש שעבר, שבו מועצת בית ספר בווינגטון החליטה להוריד ממדפי הספרייה שלה את עותקי הקלאסיקה 'אל תיגע בזמיר' של הרפר לי, רומן נעורים נפלא בעל מסר אנטי-גזעני נוקב. הספר הוסר בגלל השימוש במילה 'ניגר', כלומר 'כוש', וכן כיוון ש'הוא מסופר מפרספקטיבה לבנה בלבד ואינו תומך בערכים של שוויון והכלה'. הספר נזרק מספריות בתי ספר בארה"ב פעם אחר פעם, וכמותו אפילו 'הקלברי פין' של מארק טוויין וקלאסיקות נוספות – כולם בעקבות תלונות של הורים בעלי השקפות שמאלניות.

בתקופה אפלה אחרת, במרס של השנה שעברה, החליטה ההוצאה לאור בעלת הזכויות על ספרי ד"ר סוס להפסיק להדפיס שישה כותרים של סופר הילדים בגלל מאפיינים 'אוריינטליסטיים' של חלק מהדמויות ובגלל קומפוזיציות היכולות להתפרש כעליונות לבנה.

מכל מקום, קראוס ואבוט לא יצאו בקמפיין ספריות בתי הספר שלהם רק כדי להציב מראה בפני הפעילים הפרוגרסיביים. הם מבקשים להשתמש באחד קלפים האלקטורליים החזקים ביותר של הרפובליקנים היום בארצות הברית: המאבק על זכותם של ההורים להגן על ילדיהם מפני אג'נדות פרוגרסיביות המקודמות על ידי אליטה אקדמית המנסה לשנות את פניה של אמריקה.

כוונות טובות, ושהעניים ישלמו יותר

כוונות טובות עולות למין האנושי ביוקר, והחלשים ביותר משלמים בדרך כלל את המחיר הגבוה ביותר. את מחיר פתיחת גבולותיה של מדינה בפני מהגרים ממדינות נחשלות משלמים, לפני כולם, תושבי שכונות העוני בערים הגדולות, אזרחים העובדים בעבודות פשוטות ובשכר נמוך, תלמידי בתי הספר הכושלים ביותר ונשים שנאלצות לצעוד בשכונות מפוקפקות. את מחיר המעבר לאנרגיה ירוקה משלמים החורף הזה עשרות מיליוני עניים ברחבי אירופה, שנאלצים לא רק לשלם תוספת של עשרות אחוזים על חימום ועל צריכת החשמל, אלא גם לספוג עליית מחירים כללית הנגזרת מהזינוק במחירי האנרגיה ביבשת. ואת מלוא מחיר הסובלנות למהומות השחורים בשנה שעברה, ספגו עסקים קטנים – של שחורים, של לבנים ושל כל מי שביניהם – במרכזי הערים ברחבי ארה"ב. דרכו של עולם היא שהחשבון הגבוה ביותר מוגש לחלשים, אך נראה כי בימים אלו, כאשר כוונות טובות הפכו לתחביב אצל רבים מקרב השכבות החזקות, החשבון מוגש לעניים באופן ציני במיוחד.

החוק מ-2016, למשל, זה שהטיל חובת גבייה על כל שקית ניילון, והחוק הטרי המטיל מס על כלים חד-פעמיים זולים, אינו מורגש אצל משפחות העורכות מדי חודש קניות מזון בסכום השווה לשכר המינימום. אבל, מדי פעם בפעם, החובה הזו עוגמת את נפשם של אלה המחשבים פרוטה לפרוטה. לעומת זאת, אותם עניים לא היו מתרגשים כלל לו למשל היה מוטל מס שהיה מצמצם את כמות הטסים לחו"ל, כזה שהיה מביא איתו רווח אקולוגי הגבוה עשרת מונים מזה של חוק השקיות. אבל במקרה שכזה, יאפים מכל הגילים, וסלי בד ממותגים על כתפיהם, היו נזעקים. הם אומנם אוהבים כוונות טובות, רק לא על חשבונם.

כדי להבין עד להיכן הדברים מגיעים, נספר שבגרמניה הצטרפה לממשלה מפלגת הירוקים הוותיקה. זו מפלגה בעלת מצע אקולוגי לוחמני והיא נהנית מפופולריות גבוהה בשכונות האמידות של הערים הגדולות במדינה ובערי האוניברסיטה הקטנות שלה. המפלגה זכתה בין השאר בתיק החקלאות. ושר החקלאות, צ'ס אוזדמיר, הודיע כי מבחינתו מחירי המזון בגרמניה נמוכים מדי. הוא מתכנן רפורמה שתעלה אותם במידה ניכרת. הרפורמה שלו אמורה לשפר את איכות המזון, אבל בעיקר להפחית את הנזק הסביבתי שגורמת החקלאות ולשפר בהרבה את איכות החיים של בעלי החיים בחוות החקלאיות.

התוכנית של הירוקים מעוגנת כבר בהסכמים הקואליציוניים של הממשלה הגרמנית החדשה. היא עדיין לא עובדה לפרטיה, אך שתי ידיעות על אודותיה כבר התפרסמו. האחת, שהיא מבוססת על שילוש שטחי החקלאות האורגנית במדינה. והשנייה, שהיא מבוססת על עבודת מטה של ועדה ממשלתית שהעריכה בעבר את עלותה של תוכנית כזאת. המחיר שממשלת גרמניה תשלם בעבור התוכנית הוא בין 7 ל-11 מיליארד אירו בכל שנה.

המחיר שהצרכן הגרמני יאלץ לשלם הוא מדהים. על פי הערכת הוועדה, מחיר מוצרי החלב בגרמניה אמור לזנק פי שניים עד פי ארבעה ממחירים היום. בשר הבקר צפוי לזנק פי ששה: ממחיר ממוצע כיום של 14 אירו לק"ג – למחיר אסטרונומי של 80 אירו לק"ג.

העניים בגרמניה יאלצו לצמצם במוצרי החלב, ובוודאי שלא יוכלו להרשות לעצמם בשר בקר. אבל אם התזונה שלהם תיפגע, תמיד יוכלו בעלי הכוונות הטובות מגרמניה ללמוד מעמיתיהם הישראלים, ולהטיל מס חינוכי גם על הסוכר.



אוניברסיטת טורונטו, אחד המוסדות האקדמיים החשובים בצפון אמריקה, מציעה השנה לתלמידיה קורס חדש: מתמטיקה משחררת. "לאחרונה מצאה עצמה המתמטיקה על פרשת דרכים בין מסורתיות לפרוגרסיביות", נכתב בתיאור הקורס. "המתמטיקה הפרוגרסיבית מקודמת במידה רבה על ידי נשים מתמטיקאיות בכלל, ובפרט על ידי נשים שחורות, נשים ילדות ונשים ממיעוטים נראים אחרים [מיעוטים נראים הם מיעוטים שניתן לזהותם במבט, למשל בגלל צבע העור, להבדיל ממיעוטים הנבדלים בדברים שאינם נראים לעין, למשל מנהגים או שפה]. במחקרים המתמטיים שלהן שזורה ביקורת נועזת על המסורת המתמטית, ראייה מחדש של התרבות המתמטית ועוד. קורס זה יעסוק בשווה ובשונה שבין צורות חדשות של מתמטיקה נגישה ובין מקורות מתמטיים שנגזרו בעיקר מהניסיון ומהנרטיבים הגבריים". דרישת הסף לקורס היא אלגברה ברמה תיכונית. דוברת הרפורמה של האוניברסיטה ציינה בהודעה לעיתונות כי הקורס נדרש מכיוון שבתי ספר רבים במדינה כבר שילבו בהוראת המתמטיקה שלהם אג'נדה חברתית.