

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 12, כסלו תשע"ט – דצמבר 2018

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

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

מנהלת מערכת: דניאל גינזבורג-לויטן

מנכ"ל: עמיעד כהן

מו"ל: אריק כהן

איורי מאמרים: מנחם הברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ואהרון פרידמן // סטודיו דוב אברמסון

סיוע בעריכה: שמואל מרצבך

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il



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

השילוח

63 לקראת משילות מקומית • אלעד מלכא

יש לתת לרשויות המקומיות כוח למשול – ולשם כך נדרשת רפורמה רחבת היקף

81 נוסעים ומקטרים: על תחבורה ציבורית וייעולה • מירב מורן

לישראל מערכת תחבורה ציבורית מתקדמת ורחבה. היא זקוקה לחיזוק, לא לכסף

101 הוועדים החזקים מול המדינה של כולנו • ריקי ממן

ארגוני העובדים במגזר הציבורי נהנים מכוח רב – ללא כל הצדקה חברתית או מוסרית

125 לשמור על האינטרס הישראלי • יעקב אלירז

שטחי סי ביהודה ושומרון זקוקים למדיניות שתבלום את הכרסום בריבונות

137 הטובים לביקורת הקולנוע • אדם צחי

המיומן אינו הכול: לא יצמח קולנוע מגוון בלי תיאוריה ושדה שיח רחבים יותר

157 בלי בג"ץ, בלי בד"ץ ובלי שוטרים • משה קופל

המערכת ההלכתית משגשגת ללא גוף מחוקק וגוף אכיף. כמו שפה חיה

קלאסיקה עברית

179 חורבן הנפש • יחזקאל קויפמן

מסה חריפה על הפנמת האנטישמיות בהגות המשכילית והציונית (תרג"ד)

ביקורת

202 מקבילים: המיסטיקה היהודית וחיי גדול חוקריה • אליהו רוטנברג

ספרו של אמיר אנגל על גרשם שלום מציע פרשנות חשובה, שאינה חפה מקשיים

215 הילדים של לילית • יעל ניצן (רובינשטיין)

המותחן המוצלח של שהרה בלאו רחוק מלהיות מניפסט מנומק נגד הולדה

שגיא ברמק על כשל ההרתעה 5 | יואב שורק על ספריית "שיבולת" ועל תעתוע ה'לאומיות' היהודית 8 | ליאורה לויאן על מחיר ההתנגדות לכיבוש 15 | אמרי לוי סדן על הפסימיות 21 | תגובות: מתן גוטמן, רועי פולקמן ושחר בן-מאיר מגינים על היועצים המשפטיים 26, עזריאל אריאל בערעור יהודי על חופש החוזים 45, יצחק קליין על נחרצות הימין 47, וזאב שבידל על הזהות הלהט"בית 49



שגיא ברמק

הלקח הקשה-לעיכול של מלחמות העולם

השתתפותו של נתניהו באירועי מלאת מאה שנים לסיומה של מלחמת העולם הראשונה אינה מעידה, למרבה הצער, על הפנמה של לקחיה. תחת הנהגתו, ישראל מאבדת כוח הרתעה

להסכמי ורסאי שקבעו כי החבל יהיה מפורז – הביעו חלקם התנגדות שכן חששו מפני תגובה צבאית חריפה מצד אנגליה וצרפת. אך היטלר היה איתן בדעתו שכן העריך, וצדק, שהללו יעשו הכול כדי להימנע מעימות. "48 השעות שלאחר הכניסה לחבל הריין היו המתוחות ביותר בחיי", טען. "אילו נכנסו אחרינו לשם הצרפתים היינו צריכים לסגת בזנב מקופל בין הרגליים, מפני שכוחות הצבא שעמדו אז לרשותנו לא היו מספיקים אפילו להתנגדות צנועה".

מלחמת העולם השנייה לא הייתה המלחמה

"המלחמה המיותרת": כך בחר וינסטון צ'רצ'יל לכנות את מלחמת העולם השנייה. קביעה זו של המנהיג הבריטי הדגול נתפסת כיום כמקובלת, ולא בכדי. בריטניה או צרפת או שתי המדינות גם יחד יכלו לעצור את גרמניה של היטלר בשנות התעצמותה ובכך למנוע את המלחמה האכזרית ביותר שחוותה האנושות מאז ומעולם. ההזדמנויות למכת מנע ולאכיפה תקיפה של הסדר הבינלאומי היו רבות מספור. די להזכיר כי כאשר הורה היטלר לגנרלים שלו לפלוש לחבל הריין בראשית שנת 1936 – בניגוד

היחידה שפעולה צבאית מקדימה ובלימה נחושה של תוקפנות פוטנציאלית יכלו למנוע. גם את מלחמת העולם הראשונה, שבימים אלה אנו מציינים מאה שנים לסיומה, אפשר היה למנוע באמצעים דומים. וילהלם השני, הקייזר הגרמני, לא היה אומנם היטלר, אך גם את שאיפות הגדולה שלו בלמו בריטניה וצרפת מאוחר מאוד. מאוחר מדי. שנים של מוות אלים ומיותר בחפירות, מיליוני קורבנות ועשרות רבות עוד יותר של פצועים בנפש ובגוף יכלו להיחסך לו נתקלה הקיסרות הגרמנית בהרתעה בריטית וצרפתית אמינה. דא עקא שבריטניה, במקום להגדיל את תקציב הביטחון שלה, במקום להעצים את צבאה היבשתי, ובמקום להיכנס לבריתות ביטחון אמינות עם ידידותיה, נקטה מדיניות הפוכה לחלוטין. כדברי ההיסטוריון הנודע דונלד קגן, "הרתעה הייתה התקווה היחידה למנוע עימות אלים, אבל הבריטים סירבו לשלם את המחיר ... לא רק אויביה וידידיה של בריטניה לא יכלו להיות בטוחים כיצד היא תנהג עד הרגע האחרון; הבריטים עצמם לא ידעו".

אין זה מקרה שהאנושות לא חוותה מלחמת עולם שלישית. אחת הסיבות שבגינן עלינו להסתכל בחיוב על המלחמה הקרה היא היותה, למעשה, חלופה לפריצתה של מלחמה חמה, מלחמת עולם שלישית שעלולה הייתה לכלול שימוש בנשק גרעיני. ה"קור" של המלחמה הקרה היה תוצר ישיר של ההרתעה האמריקנית בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה ושל הנחישות שארה"ב הפגינה בנכונותה לבלום את הקומוניזם ברחבי הגלובוס. צ'דצ'יל האמין שהעוצמה הצבאית האמריקנית היא אשר

בלמה את ברית המועצות מלשעבד את מערב אירופה כפי ששעבדה את מזרחה. גם כאן נראה שהצדק היה עמו.

איש אינו חושק בקיומן של מלחמות. לא ימנים ולא שמאלנים; לא שמרנים ולא פרוגרסיבים. אך הלקחים והמסקנות שמסיקים האחרונים שונים מאלו שמפיקים הראשונים. מנקודת המבט השמאלית-פרוגרסיבית, מלחמות העולם לימדו אותנו כי לאומנות נטולת מעצורים מסוכנת ויש לבולמה; זאת בעיקר צעידה אל מעבר ללאומיות, בדמות ביסוס מסגרות על-לאומיות, חוק בינלאומי ושווקים פתוחים. לעומת זאת, מנקודת המבט השמרנית הלקח ממלחמות העולם נותר טבוע ב"עולם הישן" של העוצמה הצבאית: הרתעה אמינה ונכונות להשתמש בכוח צבאי לנוכח איומים היו ונותרו המתכון היחיד למניעת מלחמות קשות.

זהו, במידה רבה, סלע המחלוקת בין אירופה לארה"ב כיום. כפי שציין ההיסטוריון רוברט קגן בפתיחה לספרו מעורר המחלוקת 'על גן עדן ועל כוח', אירופה הפנתה עורף לכוח ובחרה לנוע אל עבר עולם של חוקים וכללים המושתת על משא ומתן ושיתוף פעולה על-לאומי, ואילו ארצות הברית "עודנה שקועה בהיסטוריה ומפעילה כוח בעולם אנרכי הובסיאני שחוקיו הבינלאומיים אינם מהימנים, וסבורה שהביטחון האמיתי, וההגנה על הסדר הליברלי וקידומו, עדיין תלויים בהחזקה בכוח צבאי ובשימוש בו".

לדמוקרטיות קשה עד מאוד להקדים תרופה צבאית למכות פוטנציאליות של אויבי הדמוקרטיה. דמוקרטיות פשוט לא אוהבות מלחמות ולא יוזמות מלחמות.



הטרור היא חסרת תקדים. חמאס יודע שממשלתו של נתניהו אינה מעוניינת בעימות צבאי; הוא יודע שהיא תעשה כל שביכולתה על מנת להגיע להסדרה; הוא יודע שישראל תחיה עם שדות שרופים, טפטופי טילים וניסיונות חדירה ליישובים. הוא אינו מפחד ממכת מנע ישראלית. נוסף על כך, בצפון, חיזבאללה ממשיך להתעצם ולהתחמש. האם יש לארגון השיעי סיבה לחשוש מפעולה ישראלית משמעותית שתפגע ביכולותיו? קשה להאמין. ומה בדבר איראן? כלכלתה אומנם חוטפת מכות קשות הודות לעיצומים האמריקניים, אך טרם התברר כיצד הדבר משפיע על התפשטותה הממשית במזרח התיכון. האם האיראנים מורתעים מישראל? האם העוצמה הישראלית גורמת להם לוותר על שאיפות ההגמוניה שלהם?

אין חולק על כך שתחת שלטונו של נתניהו חווה ישראל תקופה ארוכה ומרשימה של שקט ביטחוני יחסי. במדיניות החוץ שלו, נתניהו מתגלה כאחד מראשי הממשלה הזהירים והשקולים ביותר שידעה ישראל. יתרונותיו של השקט אומנם גלויים וברורים. אך אם יש דבר אחד שמלחמת העולם הראשונה מלמדת אותנו הוא בדיוק זה: שיא השקט הוא הרגע שלפני הרעמת התותחים.

חברות שפע הרואות בצמיחה כלכלית ובשכלולה המתמיד של רווחת הציבור את ייעודן תעשינה כל שביכולתן להימנע מלהפעיל כוח, ואם בלית ברירה יפעילוהו יעשו זאת בהסתייגות ואף בחופזה, כדי לחזור לשגרה. כמו באירופה של שנת 1914 ושל שנת 1939 כך גם כיום: הדמוקרטיות יפנו להפעלת כוח רק כשימצאו את עצמן עומדות עם הגב לקיר; רק כשאויביהן כבר חזקים מאוד ומהווים איום מהסוג שלא ניתן עוד להתעלם ממנו. הבעייתיות הזו טמונה במצב הדמוקרטי עצמו, שכן קריאות להכות באויבים פוטנציאליים בעודם חלשים נתפסות בעיני הציבור הדמוקרטי כ"הרפתקה מיותרת" או כ"חרחור מלחמה". כל עוד החרב אינה מונחת על צווארו של הציבור הדמוקרטי, קשה מאוד לפוליטיקאים לקדם מדיניות חוץ ניצית התובעת קורבן כלכלי. זוהי אי-רציונליות שהיא פרי קוצר ראייה: העדפת הטוב הקרוב והמידי תוך התעלמות מרע עתידי גדול יותר.

אך מה בדבר מלחמות ישראל? האם הרתעה ישראלית אמינה ופעולות מנע צבאיות יכלו למנוע עימותים שונים ואף מלחמות עקובות מדם בהיסטוריה הקצרה שלנו? או, חשוב יותר, האם קיימת כיום בכלל הרתעה ישראלית אמינה? האם מישוהו בישראל מעלה בכלל על דעתו את האפשרות להטיל מכות מנע במטרה למנוע עימותים קשים יותר בעתיד? האם ישראל הפנימה את הלקחים השמרניים ממלחמות העולם?

לנוכח המתרחש מזה חודשים בגבול בדרום, מצעדות ההמונים אל עבר הגדר עד טרור העפיפונים, קשה לומר שחמאס מורתע מישראל. אדרבה, עזות המצח של ארגון

יואב שורק

לצאת מהמטוטלת

הפופוליזם הלאומני הוא תגובת-נגד להתכחשות ארוכה לערכי יסוד חיוניים. להגנת החירות יש לשוב אל הגות מעמיקה ומציאותית

אף כי אנו באמצע הקדנציה, האליטות האינטלקטואליות במערב עדיין לא נרגעו מבחירתו של טראמפ. רמות הדאגה, האימה והתסכול שהאיש הזה מעורר – ובעיקר כמויות המלל הנשפכות סביבו – מתחילות להיראות כמו הפרעה כפייתית.

אבל האיש צהוב-השיער, עם אישיותו מעוררת המחלוקת, הוא רק חלק מתמונה גדולה יותר. הבהלה הנוכחת בחוגים רבים במערב היא מקריסתו של העולם הליברלי שהתגבש בו אחרי מלחמת העולם השנייה, במידה רבה בגלל המלחמה ההיא. "ההיסטוריה מאיימת לשוב אל מסלולה הטראגי ולאיים על מורשת השלום", אמר נשיא צרפת עמנואל מקרון בטקס לציון מלאת מאה שנה לסיום מלחמת העולם הראשונה, במה שהיו שפירשו כהספד על הסדר הליברלי.

ואכן, הסדר מתערער. בתחילה זה בא ממזרח לאיחוד האירופי. האיש החזק של רוסיה השיב את ארצו לזירה העולמית בסערה, בגרסה ממש-לא-ליברלית של מנהיגות חזקה: השתקת יריבים מבית, וכוחנות בוטה בזירה הבינלאומית. גם האיש החזק על הבוספורוס מאמץ טקטיקות דומות.

אבל הרוחות החדשות נושבות גם בבית פנימה. בתהליך דיאלקטי מרתק, בה בשעה שהכוח הכלכלי והאופנות החברתיות מחזקים את העולם החדש והמופלא שבו

כולנו אינדיבידואלים קוסמופוליטיים, הזירה הפוליטית במערב מגלה סימנים של התכנסות אל הזהויות הישנות. חזיתות לאומיות ולאומניות בכל רחבי אירופה צוברות פופולריות, ומנהיגים שמעזים להפר את המוסכמות הליברליות זוכים ליותר ויותר כוח פוליטי. על כל אלה, מה שהתחולל באמריקה של 2016 מהדהד ומעצים את הסופה המבקשת לעקור, לכאורה, את הסדר שהביא בעשורים האחרונים שגשוג וחירות לעולם המפותח. לאוהבי השיח המעודן, האליטיסטי והקוסמופוליטי של שלהי המאה העשרים לא נותר אלא להצטנף, כמו ילד חלש וחכם, בפנינת המגרש ולהתנחם בצקצוק צדקני.

אלא שהחירויות שלנו חשובות מכדי שנצטנף. ההתנשאות המוסרית והצקצוק המודאג אינם תורמים דבר; במקומם ראוי לשאול לפשרו של הגל הזה, לנסות להבינו ולמצוא את הדרך להבטיח עתיד טוב לנו ולילדינו. עתיד שבו לא ניפול לשווא אל מחוזות המלחמה, לא נפקיר את קומת האדם בידי משטרים עריצים, לא נשקע לניווט ניהיליסטי ולא נותיר עצמנו חסרי זהות בעולם של מילים ריקות ותקינות.

לא צריך ללכת רחוק כדי להבין את פשרו של הגל הזה. הוא טמון, באופן שקשה להתכחש לו, במסע מחיקת-הזהות שקדם לו. בגיליון הקודם הבאנו את מאמרו של



של הפולמוס הפוליטי, גם הם יודעים היטב שמבחינה רעיונית מנהיג הליכוד הוא, ובכן, ליברל מובהק.

האיזון המתבקש בין שני צידי המטוטלת קיים בהגות שהתפתחה במסורת המערבית – ולא פחות מכך בזו היהודית והציונית. הגות ליברלית קלאסית היא שמרנית במהותה: היא יודעת לכבד ערכים כמו נאמנות ועמל, שייכות, אחריות ומחויבות – לא פחות משהיא מבצרת את חירויותיו של היחיד: את חופש הבחירה שלו, את חתירתו לתיקון עוולות ולשיפור הסדר החברתי, את החשיבה הביקורתית והעצמאית. האיזונים הללו, והערכים הללו, לא נולדו במאה העשרים; והם גם אינם עניין לסיסמאות פופוליסטיות או לאופנות חולפות. מסורת החירות המערבית היא פרי תהליכים ארוכים וחתירה מתמדת למציאת האיזונים הראויים לדרכו של אדם ולדרכה של אומה. "העולם של אתמול", שעליו קונן סטפן צוויג בספרו הנודע, העולם שעלה בעשן המלחמה, לא היה רק עולם המסיר כבלי שעבודים ישנים, אלא גם עולם המטפח ערכים ומנחיל אותם; השיקום הוא חלק ממלאכתנו.

בימים אלה משיקה קרן תקווה את ספריית 'שיבולת', מתוך כוונה להביא לקורא העברי ממיטב ההגות השמרנית הנכתבת כיום באנגלית. בניגוד לרשימות ברשתות החברתיות או למאמרי דעה בעיתונים, ספרים מסוגלים להציב טיעונים מורכבים ולפתח אותם בצורה מושכלת; לכן זהו המדיום המתאים לתכנים הללו. ההגות השמרנית מבקשת להחזיר לליברליזם את שפיותו ולהרחיק אותו מאותם מחוזות פרוגרסיביים המבקשים לחנך מחדש את הטבע האנושי או להתכחש לממדים

צ'רלס קראוטהמר על מדיניות החלשת-אמריקה שנקט הנשיא הקודם של ארצות הברית, מתוך אידיאולוגיה אוטופיסטית. טראמפ מהווה, ללא ספק, תגובת נגד. אירופה ברחה מהגדרות של זהות דתית ולאומית, ואיבדה את היכולת להציב גבולות להגירה או לעצב בצלמה את המהגרים; החזיתות הלאומיות הן תגובות נגד. אליטות כלל-מערביות, מהאקדמיה ועד לפקידי האיחוד בבריסל, התייחסו למשפחה כאל מושג ארכאי ודכאני, והרטוריקה השמרנית בתחום זה היא תגובת נגד הזוכה לפופולריות רבה. בקצרה, הרי לנו תנועת-מטוטלת קלאסית: הטרואמה של מלחמת העולם השנייה הבשילה בתוך כמה עשורים למתיחה של עקרונות מסוימים עד כדי אבסורד, והאבסורד עצמו הביא לתחילתה של תנועת מטוטלת הפוכה. התנועה הזו היא מארת כף-הקלע: נעים מכאן לשם, תמיד הרחק מן האיזון המתבקש.

ישראל ניצבת בשני המחנות גם יחד. האתוס הליברלי טבוע עמוק בתוכה, הן כמדינה יהודית הן כמדינה דמוקרטית-מערבית; אך כמדינת לאום הנאבקת על שרידותה במרחב עוין, וכהגשמתו של חלום דורות הטמון במסורת עתיקה, היא אינה מרחיקה לכת אל שדות התות של אהבה-ולא-מלחמה. "הפתרון לבעיות של האנושות הוא מערכת ערכית משותפת שמכירה בכבוד האדם", אמר נתניהו לעיתונאים הישראלים אחרי הטקס בפריז, "אבל מה קורה כשעומד מולך אויב שכופר בכל הדברים הללו? [...] כשאנחנו מגינים על עצמנו, אנחנו גם מגינים על אירופה". מבקריו של ראש הממשלה אוהבים להציג אותו כתאומם של המנהיגים הסמכותניים והפופוליסטים של השנים האחרונות; אך כששוקט קצף הגלים

מבריאה לשיח הישראלי – דומה לזו שאנו מקווים ומאמינים שמביאים עמם גיליונות 'השילוח'.

שלמים בחיי אדם; מחוזות הממאסיים את ההגות הליברלית על הציבור ודוחקים אותו אל פיתויי הפופוליזם. אנו מקווים ומאמינים כי ל'שיבולת' תהיה תרומה

הטעות האופטית היהודית

מתוך אינסטינקטים עמוקים של קוסמופוליטיות ליברלית, יהודים רואים בישראל דברים שאין בה ולא יכולים להיות בה

דגלי ענק אדומים של טורקיה מתנפנפים ברחובות, ביוזמת העירייה, ומעטרים כל מגדל ופסגה. בגרסה אחרת של דגלי הענק מככבת על הרקע הלאומי דמותו של כמאל פשה אטאטורק, אבי האומה, שאיש אינו יכול שלא לפגוש גם בשלל פסלים ואנדרטאות בסגנון הסובייטי. אל הדגלים הגדולים מצטרפים המוני דגלים קטנים, לעיתים קרובות עם תמונות המנהיג ההיסטורי, על פתחי חנויות, בחלונות הבתים ובמרפסות. על המנהיג הנוכחי הנערץ על טורקים רבים מאוד, אשף רטוריקת-השנאה לישראל היודע להשתק את כל מתנגדיו, מעדיפים בני הקהילה שלא לדבר. מלבד דברים טובים. אוזניים לכותל, הם אומרים. העיר – הנחשבת, אגב, לקצה הליברלי והחילוני של טורקיה, מעין 'מדינת תל אביב' שלהם – התרגלה בשנים האחרונות לחיות בלי עיתונות המבקרת את השלטון, ועם מאפיינים גדלים והולכים של מדינת משטרה.

שער הכניסה הראשי של אוניברסיטת איסטנבול, מבנה שיש יפהפה מעוטר בכתובות באלף-בית הערבי ששימש את טורקיה עד למאה הקודמת, מוקף בשלושה

באיסטנבול, מול אולם מלא ביהודים יקרים, אני נשאל על "חוק יסוד: הלאום" שלנו. האירוע הוא כינוס קהילתי ליום של 'לימוד' (Limmud), ואני משתתף בו בפאנל המבקש להתחקות אחר הקולות הנשמעים בישראל, בין ימין לשמאל. היהודים, משכילים וליברלים כרגיל, נעים באי-נוחות מעצם שמו של החוק. הם שומעים את מתנגדי החוק הקולניים מדברים שוב ושוב על לאומנות גסה, הדרת מיעוטים, אתנוצנטריות יהודית העיוורת לבני עמים אחרים – ואני צריך לנסות להסביר שאין בחוק הזה דבר מכל אלה. שהרי באמת אין בו. שכל הביקורת היא הגזמה פרועה, שרטוט של פחדים ממה שהוא עלול לסמל, ראיית צל הרים כהרים ותו לא.

אבל מעבר לוויכוח הקונקרטי, הדיון מוטה מראש כי בעצם איננו מדברים על אותו דבר. ליהודים היושבים מולי יש ציור ברור מאוד של מהי לאומיות. מהי לאומנות. והציור הזה מטיל על המציאות הישראלית משהו שרחוק ממנה שנות אור. ולך תסביר.

כי מחוץ לאולם המאובטח-מאוד של בית הספר היהודי ישנה עיר תוססת, היסטורית ורב-תרבותית, החווה גל אדיר של לאומנות.



תופסת שישראל – ובכך אני מכון הן לעם היהודי הן למדינת ישראל – היא ביסודו של דבר ככל הגויים; מדינת ישראל מתנהלת באותם נתיבים היסטוריים שמדינות אחרות מתנהלות בהם, ועליה להפיק לקחים ישירים מניסיונם של עמים אחרים. לעומת זאת, האינטואיציה הבסיסית המתחרה מאמינה כי ישראל הוא "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב" (כלומר, אין הוא נחשב, "נספר" בלשון הדיבור כיום, כאחד העמים): לעם היהודי יש נתיב היסטורי משלו, שליוות משלו, ובעיות משלו – ואין, למעשה, בסיס להשוואה.

אך כשם שתפיסה מהותנית של ייחוד מעלימה מן העין את ההקבלות המתבקשות, ומקשה על התנהלות מפוכחת בהיסטוריה הממשית, כך תפיסה מהותנית של אי-ייחוד – כלומר התעקשות חדורת אידיאולוגיה על כך ש"ככל העמים בית ישראל", תהיינה העובדות ההיסטוריות אשר תהיינה – מעלימה הבדלים, לעיתים הבדלים מכריעים המשנים את התמונה כולה.

כך הדבר באשר ללאומיות. הרגש הלאומי והתודעה הלאומית על כל נגזרותיהם קיימים בעם היהודי כפי שהם קיימים בעמים רבים אחרים; כוחות העשויים להביא הרבה ברכה וגם, כפי שאוהבים להדגיש בעשורים האחרונים, להביא קללה. אך לא נכון להעתיק את הדיון על לאומיות מהשיח הכללי במערב אל ישראל, בלי להיות ערים להבדלים שבין הלאומיות היהודית ללאומיות של עמים רבים אחרים.

הלאומיות, ובוודאי הלאומנות, אינה המודוס הטבעי לעם היהודי, שבתרבותו, בהיסטוריה שלו ובספרות שלו מתקיים יסוד קוסמופוליטי חזק מאוד. היסוד הזה חזק

דגלי לאום אדירי ממדים. הסתכלתי וגיחכתי. התקשיתי אפילו לדמיין לרגע את המחשבה על דגלי ישראל כאלה, או אפילו אחד, גדול ונפוח-לאומיות, בשערי הכניסה של המקבילה הישראלית, הלא היא אוניברסיטת תל-אביב. גם לא בשערי האוניברסיטה העברית או אוניברסיטת בן-גוריון שבה אני לומד. לא, לא בגלל 'השמאלנים' שלא ייתנו, אלא בגלל כולנו, הישראלים. אכן, היו כמה שנים שבהן ניסינו את כוחנו בתרגול לאומיות נוסח-הגויים: הרבה דגלים, מצעדים צבאיים, הערצת מנהיגים. זה עבר לנו מהר. אבל אפילו אז, אגב, מדינת הלאום היהודית הייתה רחוקה, רחוקה שנות אור, מלאומנות מהסוג המוכר בגילויי 'עליונות לבנה' במערב.

*

הקלישאה אומרת שבני אדם אינם לומדים מן ההיסטוריה, ושמשום כך הם נידונים לחזרתה על עצמה. אך אין פירוש הדבר שהם לא מנסים ללמוד ממנה. למעשה, הרבה מאוד מההתנהלות שלנו, בוודאי במישורים הציבוריים והפוליטיים, נשענת על לקחים או לקחי-דמה מהתרחשויות היסטוריות, על מסקנות שנחתמו בדם או בשגשוג, על "זיהוי תהליכים" ועל השוואה מתמדת בין הסוגיות הניצבות לפתחנו ובין מקומות אחרים וזמנים אחרים, מתוך הנחה שדרכיה של ההיסטוריה ונתיבותיה של האנושות חד הם.

אך הכול תלוי בדיוק: אפשר ללמוד מברווז על ברווז, אך קשה ללמוד ממנו על דוכיפת או על חסידה, קל וחומר על צב ים. והשאלה הזו, אם ההשוואה אפשרית או מדויקת, היא אחת השאלות העומדות בבסיס שתי אינטואיציות סותרות. האחת

כל כך, שבמצבים וזמנים רבים הוא משתיק את הלאומיות שלנו מכול וכול, קובר אותה במעמקי ההדחקה; ובמצבים אחרים, הוא מאפשר לה להתבטא יפה – אך בעדינות ובמשורה, כמעט תמיד במרחק בטוח ממחוזות הלאומנות.

ודאי יהיו כאלה שיפטרו מיד את הטענה הזו, על קיומו של יסוד קוסמופוליטי עמוק, כטענה מהותנית מופרכת, ואני כבר רואה אותם רצים ללקט גילויי לאומנות ישראלית כדי להראות שככל הגויים בית ישראל. רגע. לא טענתי כאן טענה מהותנית אלא טענה היסטורית, תרבותית ופוליטית פשוטה; התעלמות ממנה יכולה לבוא רק מתוך איזו אמונה עקרונית, מקודשת, שלא ייתכנו הבדלים בין עמים. ואולי גם מהמחשבה שאין בכלל דבר כזה, עם. כמו כל התעלמות, היא יוצרת שטחים מתים בתמונת המציאות.

תרבותו של עם מתעצבת מניסיונו ההיסטורי ומונחלת מדור לדור – לאו דווקא מדעת – בראש ובראשונה באמצעות השפה הייחודית לו, על מטעניה ומקורותיה. אין צורך בתפיסה רומנטית של 'רוח העם' כדי להבין שאדם הוא (גם) תבנית נוף מולדתו, תבנית שפת אמו, ושיקוף של הנורמות והאתוסים של התרבות שהוא גדל אל תוכה. והסיפור היהודי הוא סיפור שהאוניברסליות טבועה בו מן הראשית. סיפור שבו דמות האב הגדולה שלנו, אברהם, מופיעה על רקעי עולם שהופרד ללאומים עם בשורה של "ונברכו בך כל משפחות האדמה"; סיפור שבו משננים מדור לדור כי לא עם אוטוכטוני אנו, אלא בני רועי צאן שנעשו לעם בארץ זרה, עם של משועבדים היוצאים מעבדות לחירות, עם שכינונו החוקתי היה במדבר חסר הריבונות.

אל חוויית הגלות הראשונה והמכוננת, של מצרים, הצטרפה חוויית הגלות הארוכה מאוד, הקיומית, שטבועה בנשמתו של העם היהודי כפי שהוא מוכר לנו מן העת החדשה. וכשם שהחווייה הראשונה תובעת מאתנו את הרגישות לגר, כך החווייה האחרונה הפכה אותנו, היהודים, לנביאים הגדולים של העל-לאומיות וטבעה בנו את המחשבה שכשתבוא גאולתנו הלאומית היא תהיה דווקא פתח לגאולת-שלום אוניברסלית. מקומונים ועד אספרנטו, יהודים היו וכנראה יהיו תמיד האופוזיציה הגדולה ללאומיות, או לפחות הגורם המרסן והמבקר שלה.

לא במקרה, יהודים נמנים ברוב העולם עם האגף השמאלי, האוניברסליסטי והליברלי, ונרתעים מן הצד הימני של המפה הפוליטית. רגילים לומר שמדובר בפרקטיקה של בני המיעוט, החרד לגורלו, ולהסביר בכך את ההבדל בין יהודי השמאל של הגולה ליהודי הימין של הארץ; אך זוהי קריאה חלקית בלבד של התמונה. יהודים נמצאים בשמאל בעיקר בגלל מורשת עמוקה הטבועה בהם, מורשת של סובלנות, דאגה לגר ורתיעה עמוקה משיח לאומני.

והם כאלה גם כאן, בישראל. ולא רק בשמאל. ובארץ מצטרף לכל זה רכיב נוסף, שממעטים להכיר בחשיבותו: קיבוץ הגלויות. החברה הישראלית – גם אם נתמקד רק בחברת הרוב היהודית – היא תצרף יוצא דופן של יוצאי ארצות רבות, שהביאו עמם ביטוי לתרבויות רבות מאוד.

ואכן, הנטייה הקוסמופוליטית והרגישות הגבוהה מפני לאומנות עומדת גם כיום ביסוד המפה הפוליטית בישראל, המכונה



לאמנות אנטי-לאומית; להציג את ראש הממשלה הנבחר, התלוי בקואליציות ונעדר כל כוח חוקתי, כאיזה קיסר; לקונן על חברה אלימה, שסועה וגזענית כאשר מתנהלת כאן חברה תוססת, דמוקרטית וסולידרית (כן!); לראות בהגבלה ההכרחית של כוחו של בית המשפט את "חורבן הדמוקרטיה" ולדבר על כוחנות ולאומנות בחברה שנעשתה כמעט אדישה לתוקפנות המופנית כלפיה; וכמובן להעמיד בשורה אחת את ארדואן ונתניהו עם טראמפ ואורבן ובולסונרו. אכן, כל המנהיגים הללו לא מאמצים את השפה של השמאל הפרוגרסיבי, אבל בזה מסתיים הדמיון: בנימין נתניהו, כמו כל מנהיג ישראלי, ניצב הרחק מהשיח הלאומני והאנטי-ליברלי. כה רחוק, עד כי כמעט אין הוא יכול להעלות שיח כזה על הדעת.

חרדה גדולה חרדים יהודים יקרים בגולה על אובדן מולדתם, או על אובדן הזדהותם הערכית איתה. כי השיח המוגזם, המופקר, השקרי המתנהל כאן מחלחל גם אליהם, והם מאמינים בו. הם טועים לחשוב שמה שמכונה שם ימין ולאומנות הוא מה שמכונה כך כאן, ושבאמת כביכול נולד כאן יהודי חדש, גאה ואכזר. בן שיחי בדיון מול היהודים באיסטנבול היה אברום בורג, לשעבר יו"ר הסוכנות ויו"ר הכנסת, לשעבר ציוני ולשעבר מאמין. בורג, איש רהוט שיחה וחכם, איבד את שלוותו כשתיאר את חוק הלאום ככזה המבקש "לשלול מהמיעוטים בישראל את מעט הזכויות שעוד יש להם", ונשא נאום חוצב להבות, באנגלית נהדרת, על כך שיהודי המחובר למורשת ההיסטורית שלו אינו יכול לתת את ידו לזוועה הזו. הקהל, חלק מקהילה בה איש אינו מעז לחבוש כיפה ברחוב, יודע היטב

מפה 'ימנית' אך בפועל מצויה הרחק שמאלה מהמקובל בארצות שאליהן אנו רגילים להיות מושוים. כך למשל, העיקרון הציוני של מדינת לאום ליברלית, שכונן את התשתית החוקתית של מדינה 'יהודית ודמוקרטית', יכול, באופן תיאורטי, להיות מאותגר מימין (בחתימה למדינת לאום 'טהורה' ולביטול זכויות מיעוטים) או משמאל (בחתימה למדינת כל אזרחיה). אך לא כן בפועל. בכנסת ישראל של העשורים האחרונים יש לא מעט חברי כנסת הקוראים תיגר על עיקרון זה משמאל, בצורה מודעת, עקרונית ואידיאולוגית – אך קשה למצוא בה חברי כנסת הקוראים תיגר על עיקרון זה מימין.

אלא שאותה רגישות גבוהה גורמת גם לעיוות השיח של המסתכלים על הנעשה בארץ, מכאן או מעבר לים: כאשר כמעט כל המפה מצויה באגף הליברלי, מי שנמצא בצד השמרני נצבע בצבעי "ימין לאומני" עזים, גם אם כל השוואה בינו ובין מה שמכונה בעמים אחרים ימין לאומני היא קלושה ביותר. אכן, היהודים בישראל, המתמודדים עם אתגר הריבונות ומבקשים לכונן כאן מדינת לאום לעם הקוסמופוליטי הזה, נדרשים לאמץ מידה של לאומיות ואינם יכולים להישאר בקוטב הקוסמופוליטי הבלעדי שהוא נחלת אחיהם שבגולה; אבל בין הלאומיות העדינה הזו לבין "הגל הלאומני" שמדברים בו פעורה תהום.

*

השיח בארץ ימשיך ככל הנראה להשתמש במונחים מושאלים והיסטריים, שאין להם דבר עם המציאות הממשית. לדבר על משטרת מחשבות כשהמדינה מסייגת (מעט מדי ומאוחר מדי) את המימון הלאומי

מה חשיבותם של זכויות מיעוטים. קשה היה שלא לקנות את הזעם הקדוש.

בורג צודק: יהודי המחובר למורשת ההיסטורית שלו אינו יכול להוביל חוק מפלה השולל זכויות מיעוטים ומעניק פריבילגיות לקבוצת הרוב, גם אם היא שלו. לכן חוק כזה מעולם לא נחקק, ואני ערב לכך שגם לא ייחקק. זה ודאי לא קרה בחוק הלאום, שבסך הכול מבקש לבצר בחוק את התשתית הציונית של המדינה מפני המדרון החלקלק של מדינת כל-אזרחיה; וזה לא קורה בחוקים אחרים שעליהם יצאו

כאן בגידופים וחירופים. גרים היינו בארץ מצרים, גרים היינו בגלות הארוכה; ומה שלמדנו שם טבוע עמוק בתודעה של כולנו. אל תחששו, אל תזהו תהליכים; הם פשוט לא כאן. את תודעת הגר הפנמנו, ומאז הקמנו את מדינת ישראל אנו במסע לא פשוט להפנים את תודעת הריבון.

וכך, במדינה הלא מובנת מאליה של היהודים הקוסמופוליטיים, הציר המרכזי של הוויכוח נע בין אוניברסליזם פרוגרסיבי לליברליזם שמרני. כל השאר הוא בעיקר מסע של הפחדה חסרת כיסוי.

יואב שורק



ליאורה לויאן

לשיח ההתנגדות-לכיבוש יש מחיר מוסרי

כשאתם פועלים למען מטרה שאין צודקת ממנה בעיניכם, אתם עלולים לשאת באחריות לעוולות אחרות ולוויתור על האמת. מכתב גלוי לשמאל הישראלי

ולהזכיר כי המאבק בכיבוש אינו סטרילי; יש לו צד אפל. שיח ההתנגדות-לכיבוש מתיימר לחזק את דמותה המוסרית של מדינת ישראל; בפועל, אותו שיח עצמו הוא אחד הגורמים המסכנים את דמותה המוסרית של מדינת ישראל והוא גובה מהחברה הישראלית מחירים כבדי משקל.

קודם שניגש לדיון עצמו, אני רוצה להניח לו תשתית. ראשית, השיח בין ימין לשמאל כיום מאופיין בטונים גבוהים וגולש במהירות למקום מקוטב וגדוש סיסמאות – שלא לומר: בוטה, לא-ענייני ואפילו אלים. אני מכירה היטב את משחק ההאשמות ההדדיות; זהו משחק אינסופי, מעייף ומזכך, המספק בעיקר פורקן לכעסים ולתסכולים של החובט התורן. אני סבורה כי אפשר גם לדבר אחרת. אני מבקשת לעסוק בבעיות המוסריות ובאתגרים האורבים למתנגדי הכיבוש, מבלי ליפול לבור של זריקת רפס – בנוסח "אתם צבועים וטהרנים שמדברים על מוסר אבל מפרים אותו". אני מבקשת שמדי פעם יתנהל בקרבנו דיון נקי: בלי אד-הומינם, בלי וואט-אבאוטיזם, בלי ניסיון להתחמק מהנושא הכל-כך מורכב הזה באמצעות היתלות במורכבותו.

שנית, הנחת המוצא שלי היא שבסיפור שלפנינו יש נגמ"ש אחד ששמו מדינת ישראל; האופציה לירות בתוכו אינה

כמעט לאורך כל חמישים שנות השליטה הישראלית ביהודה ושומרון מתקיימת בישראל תנועת התנגדות עקבית למה שמכונה "הכיבוש" (מונח שיופיע מעתה ללא מירכאות וללא מטען אידיאולוגי כלשהו). ההתנגדות נובעת מסיבות רבות; והעיקריות שבהן הטענה להפרת (או הגבלת) זכויות-אדם של הפלסטינים המתגוררים בשטחי יו"ש ודחיקת זכותם להגדרה עצמית-לאומית; חשיפתם הגבוהה של חיילי צה"ל לסכנה ומחיר הדמים הכרוך בה; החיכוך האינטנסיבי בין צבא לבין אוכלוסייה אזרחית, המוליד אתגרים מוסריים כבדי משקל; והחשש מסיפוח שטחים עם אוכלוסייה לא-יהודית גדולה שתכריע את הכף בנושא הדמוגרפי.

רבים ממתנגדי הכיבוש תופסים את עמדתם כביטוייה של מוסריות פשוטה, כמעט מובנת-מאליה, המבטאת לקיחת אחריות אזרחית. לדידם, זהו מאבק סטרילי שיש בו צד צודק וצד טועה; והם מבקשים להיות בצד הצודק. שיח ההתנגדות-לכיבוש אימץ לאורך השנים סיסמאות שונות כמו "הכיבוש משחית", והוא סבור כי סיום הכיבוש יבטיח בהכרח צדק ושוויון; ואכן, לא-מעט אזרחים חכמים וטובי לב המאמינים בצדק ובשוויון מבקשים לקחת חלק בבשורה זו.

אל אותם אזרחים אני מבקשת לכתוב כאן,

קיימת. המחלוקת, אי-ההסכמות, הכעסים וההאשמות ההדדיות צריכות כולן להתקיים במרחב הישראלי המשותף – למען ההישרדות הפיזית שלנו כמובן, אבל בעיקר למען הישרדותנו כחברה וכעם. זהו אינו פתיח קיטשי, אלא אמת פשוטה: היום שבו ישראל יפסיקו להיות ערבים זה לזה יהיה תחילת סופו של המפעל הציוני. המחלוקות העזות המצויות בינינו צריכות להתקיים מתוך אחריות ומתוך הישענות על המשותף ולא על המפריד.

שלישית, לא אבקש מאיש לשנות את דעתו; מי שמעוניין יכול למצוא מאמרים אינספור על הצידוקים הפוליטיים, האידיאולוגיים והמשפטיים לאחיזה הישראלית ביו"ש. אינני מתכוונת לכתוב עוד מאמר כזה; אחרים עשו זאת טוב ממני. הדברים שייאמרו להלן רלבנטיים גם, ואולי בעיקר אם תישארו בעמדת המוצא הפוליטית שלכם.

רביעית, הדיון על הכיבוש הוא מורכב וצריך להיות מעוגן בעובדות היסטוריות. העובדה שהכיבוש הוא רע בעיני רבים אינה מוחקת את היותו גם – אם לא רק – תולדה של אינטרסים ישראליים קיומיים (מה שמכונה 'המניע הביטחוני'). לא סתם כינה אבא אבן – לחלוטין לא איש ימין – את גבולות '67 בכינוי 'גבולות אושוויץ'. כל אסטרטג יודע מהי משמעותם של יתרון גובה, עומק אסטרטגי ומרחב תמרון בעבור מדינה קטנה עם שכנים מפוקפקים.

גם תנועת ההתנחלות (עוד מונח החסר לחלוטין מטען אידיאולוגי, מבחינתי) אינה תנועה נפשעת העוסקת בגזילת אדמות – כפי שאויביה אוהבים לצייר אותה. אכן, מדובר בתנועה אזרחית עיקשת שפעלה

לא-פעם על אפה ועל חמתה של הממשלה (או הצבא), אך זוהי גם תנועה שזכתה לגיבוי ועידוד (שלא לומר דחיפה) מכמה מממשלות ישראל, והובילה לפועלה המסור של פליאה אלבק ז"ל – שפילסה דרך ביערות הסבוכים והפתלתלים של המשפט העות'מאני-ירדני-בריטי בשטחי ארץ ישראל, כדי למנוע גזל ופגיעה בקניין פרטי (גם כשיסודותיו של קניין זה היו שנויים במחלוקת). ולבסוף, זוהי תנועה שעמדה לא-פעם בחזית הביטחונית וספגה מהלומות קשות, בדומה לתושבי גבול לבנון בעבר או לתושבי עוטף עזה כיום.

במילים אחרות: הסיפור מורכב. הכיבוש נובע מצורך אמיתי ומביע סל של אמונות וערכים שאינו שייך רק לאנשי ימין; ודי אם נציין כי התיישבות חלוצית בסביבה עוינת בוודאי אינה המצאה ימנית. כישלונם של הסכמי אוסלו בהבאת שקט לאזור הוביל את הצמרת הביטחונית להבנה שמדינת ישראל צריכה – לפחות לעת עתה – שליטה ביטחונית מלאה בכל השטח שבין הירדן לים (שליטה ביטחונית, אגב, היא-היא כיבוש מבחינה עקרונית. אויבי תנועת ההתנחלות מוכנים להשאיר את צה"ל ביו"ש, ובלבד שיפנוו ההתנחלויות שאותן הם מתעקשים לכנות 'כיבוש'; אולם נניח לזה כעת). אם כך הדבר, הרי שהכיבוש הוא אינטרס ישראלי פשוט של שמירת קלפי מיקוח ומבט אסטרטגי על כבדת ארץ זו כחלק מהמזרח התיכון בכללו.

אפשר בהחלט להתנגד לכיבוש – גם נוכח כל הדברים האמורים – אולם יש לזכור שהדיון על אודותיו הוא הכול חוץ מאמת מוסרית חד-ממדית.

*



הנושא הייתה פרשת מעצרה המתקשר של עהד תמימי, לאחר שסטרה לחיל צה"ל ותקפה אותו, ואף הודתה במשפטה בסעיפים של הסתה לטרור, יידוי אבנים ומעשי אלימות נוספים. מנהלו של אחד מבתי הספר היוקרתיים בתל-אביב, רם כהן, כתב ש"עהד תמימי היא גיבורה פלסטינית. ולא רק בעיני הפלסטינים היא גיבורה, אלא אף בעיני כל מי שחושב שהכיבוש הוא עוולה אחת גדולה ומתמשכת". התבטאויות כאלו – ובעיקר הרוח העומדת מאחוריהן – מראות את החמקמקות שבעמדה אוהדת כלפי מעשי 'התנגדות' פלסטיניים: אם הכיבוש הוא עוולה, ההתנגדות לכיבוש (בוודאי בגרסה פוטוגנית כמו זו של עהד תמימי) היא מוצדקת; וממילא אין לצה"ל ולמדינת ישראל יכולת לפעול כמתבקש לשם מיגורה – כן, גם אם מדובר בטרור. קו דק מפריד בין גילוי הבנה כלפי המאבק הפלסטיני לבין צמצום הלגיטימציה של המדינה להתמודד כיאות עם אויביה.

בעת כתיבתו של מאמר זה נרצח בגוש עציון ארי פולד ז"ל, מתוך מאבק אמיץ עם המחבל שדקר אותו. עוד בטרם התבררו פרטי האירוע, והרבה לפני מסע הלוויה, שאלה אשת גל"צ הוותיקה נורית קנטי את שלמה נאמן, ראש מועצת גוש עציון, אם הוא יכול להבין את התסכול בשטח בעקבות הצעדים של ממשל טראמפ בנוגע לשגרירות, הקיצוץ באונר"א וכו'. קנטי הדגישה כמובן כי היא אינה מצדיקה את הרצח, אולם ההבדל בין שאלתה לבין הצדקת הרצח הוא כמעט סמנטי-גרדיא: אם הגופה עוד לא התקררה וכבר מציעים בפריים-טיים הרדיפוניה את ה'מניעים' שעשויים לגרום לנער בן 16 לקחת סכין וליטול חיים; אם אין רגע של שהות שבו יש ודאות גמורה

אחרי כל דברי הפתיחה הללו, הבה ניגש לעיקר: מהם המחירים המוסריים של שיח ההתנגדות-לכיבוש?

1. החלשת ישראל

הנקודה הראשונה כמעט מובנת מאליה: התנגדות למדיניותה של מדינת ישראל, ביחס לאויביה, מחלישה (במהותה) את מדינת ישראל ותומכת במבקשי רעתה. לעיתים נתפסת המדינה כמעין גוליית מגודל שלו נקודות תורפה וניחות, שלעומתו ניצבים הפלסטינים כמעין דוד חלש ורפה כוח. דברים אלה אינם נכונים: הספינה ששמה מדינת ישראל עודנה משייטת במים שורצי כרישים ואינה עמידה בפני כל חבטה. המאבק המתמשך בכיבוש – אף אם נניח שהוא נכון ומוצדק – צריך להתנהל בזהירות: לשרת את עתיד המדינה ולא לספק נשק למבקשי רעתה.

2. לגיטימציה לטרור

הטענה הקבועה שלפיה ישראל מפרה את זכויות האדם של הפלסטינים ביו"ש מובילה באופן כמעט אוטומטי לטענה כי לגיטימי שאותם מדוכאי-זכויות יתקוממו ואף יפגעו במי שמסמל בפועל את הכיבוש: חיילי צה"ל והתושבים היהודים מעבר לקו הירוק. בסגנון זה מתבטאים לא רק חברי כנסת ערבים (כמו מוחמד ברכה: "כל ביטוי של הכיבוש זה ביטוי תוקפני, גם אם הוא מקבל אופי אזרחי") ואושיות שמאל קיצוני (כמו יוסי גורביץ': "האם מבחינתי מתנחלים הם מטרה לגיטימית לפעולות צבאיות פלסטיניות? התשובה היא חיובית"), אלא גם דמויות קיצוניות-פחות, מהמיינסטרים הישראלי (אף אם באופן עמום יותר).

הפרשה הסוערת האחרונה שהציפה את

כי לפנינו מעשה נבלה שלא ייעשה; אם אין אבחנה ברורה שפגיעת מחבלים בחיי אזרחים איננה ניתנת להצדקה ואיננה דורשת 'הבנה של התסכול' (בוודאי לא כשההלם מאובדן של חבר ושכן טרם שכך) – אזי בפועל מה שנוצר הוא סאב-טקסט האומר שאומנם טרור הוא דבר נורא, אולם הוא מגיע לנו.

אכן, אפשר לטעון שהאופק המדיני תלוי בהסרת השליטה הישראלית מיו"ש; אולם יש לשמור בקנאות על המרחק בין אמירה כזו לבין האמירה כי מעשי טרור הם מוצדקים. שמירת המרחק הזה היא כמעט בלתי-אפשרית, ומחיקתו היא אחד המחירים הכבדים שמשלמת מדינת ישראל כולה.

3. גזענות

שיח ההתנגדות-לכיבוש נגוע פעמים רבות במה שמכונה 'גזענות של ציפיות נמוכות'. אליבא דרבים ממחנה המתנגדים-לכיבוש, הפלסטינים הם חלשים (או 'מוחלשים'), מדוכאי-זכויות, מנוצלים ומוכי גורל ולכן כל מעשיהם זוכים להבנה: לכל טעות יש הסבר ולכל מעשה אלימות יש רקע. פיגועים – מחרידים ככל שיהיו – יצטיירו תמיד כתגובה למשהו שעוללה ישראל, גם כשאין כל יחס מידתי בין הרקע לבין המעשה.

דווקא מחאה שנעשית בשם זכויות-אדם צריכה לשאול את עצמה האם היא אינה טומנת בחובה תפיסה לא-מחמיאה של התרבות הערבית בכלל. האם מבין השורות לא מציצה ההנחה – שגם לה יש הנמקה גזענית: הלוא הערבי חי בתרבות מסורתית וארכאית שבה נקמת דם ורצח על רקע כבוד המשפחה הם מעשים שבשגרה – שאין כל פלא שערבי רוצח יהודי.

אחת הדוגמאות הבולטות לגזענות של ציפיות נמוכות היא פרשת הרצח בדומא. ליבו של כל בן-אנוש נרעד כאשר בקיץ 2015 ביתם של בני משפחת דוואבשה מדומא עלה באש שגבתה את חייו של עלי הקטן, ומאוחר יותר את חייו של שני הוריו. על פי ההודאות – ובלי להתייחס לאופן שבו נגבו – המעשה נעשה על ידי שלושה נערים יהודים; אלא שבחודשים לאחר מכן כל פיגוע הוכתר כ'תגובה לרצח בדומא', והרצח בדומא הפך לתיורצו של כל פלסטיני שחפץ לפגוע בישראלים. אחד המחבלים שביצע את פיגוע הירי שבו נרצחו איתם ונעמה הנקין ז"ל (בחג הסוכות, אוקטובר 2015) טען כמובן שהרצח הוא תגובה לאירוע בדומא; הגדיל לעשות שר הביטחון דאז משה יעלון שאמר כי דמם של בני הזוג הנקין מוטל על ידיה של מדינת ישראל (!) כיוון שלא השכילה להילחם בנוער הגבעות שביצע את הרצח בדומא. אירועי דומא פתחו אפוא מחול שדים שבו כולם כמעט שכחו כי הסכסוך באזורנו לא החל ב-2015; במסגרתו, כל פעולה תוקפנית של פלסטינים התקבלה בסליחה ובהבנה – שהרי ישנו 'הרצח בדומא'.

האם סלחנות מעין זו מצויה גם בכיוון ההפוך? הנאשמים היהודים בפרשת דומא טענו שהאירוע נעשה כנקמה על הירצחו של מלאכי רוזנפלד ז"ל (אח שכול בעצמו, שנורה על ידי מחבל כשעשה את דרכו חזרה ממשחק כדורסל בתחילת קיץ 2015). האם צעירים ישראלים שחוו לאורך כל שנות ילדותם ובגרותם את האלימות הפלסטינית אינם זכאים לאותה מידה של הבנה כשהם אינם עומדים עוד באימה ובדם ויוצאים למסע נקמה? אם אין תירוץ לאלימות כה



ובוודאי שצריך להכיר בכך שהיריב – במקרה הזה – בטוח בכל מאודו כי מעשיו חיוניים לקיומה של מדינת ישראל והוא מוכן לשלם על כך מחירים משמעותיים. ההכפשה והנתק הם כה עמוקים עד כי מתחילות לצוף תופעות מדאיגות כמו פעילי שמאל שמפרסמים תמונה של תושב התנחלות כלשהי, עם תצלומים ותצלומי אוויר של ביתו בתוספת כתובת בעברית ובערבית. מעשים דומים הם האשמת הקורבן בהקשר של מתנחלים הנפגעים בפגיעות (וזכור לרע ציוצו של העיתונאי רענן שקד שעות ספורות אחרי חטיפת שלושת הנערים בקיץ 2014: "ברגעים כאלה, לבו של כל הורה בישראל אומר לו אותו דבר: פאק, המטורללים האלה לוקחים איתם את הילדים שלהם לגור בשטחים"); וכן עידוד כוחות הביטחון לפגוע במתנחלים בעת פינוי התנחלויות ובכלל.

מי שטוען ש'הכיבוש משחית', מי שנאבק בשם זכויות אדם וכבוד האדם, מי שעתידה של המדינה והחברה הישראלית אכן עומדים לנגד עיניו – צריך לסגת מהר ככל האפשר מהעמדות הבעייתיות הללו.

5. אובדן האמת

וטענה אחרונה. אחיי מן העבר השני של המתרס: ויתרתם על האמת; מכרתם אותה תמורת נזיד העדשים של השקט הביטחוני המובטח, והסכמתם בתמורה להתמכר לשיח הנרטיבים. אפשר להיות איש שמאל ולהתנגד להתנחלויות ולכל הכרוך בהן, ועדיין להתעקש כי יש אמת ויש שקר: הסכסוך היהודי-ערבי קדם לכיבוש, והאלימות הפלסטינית הפציעה הרבה לפני שמתנחל אחד דרך על אדמות 67'. הפלסטינים דחו בשתי ידיים כמעט כל

רצחנית וכה נוראה, מדוע מצויים תירוצים למכביר כשאלומות מתבצעת בידי ערבים?

בדומה לגופים בינלאומיים, המגנים ללא לאות את ישראל אך נמנעים מלהתייחס למנהגי ערב הטובחים באנשיהם, גם השמאל הישראלי מגנה ללא לאות את המדיניות הישראלית ואינו מצפה לדבר-מה מהפלסטינים. אחרי כל פיגוע ממזהרים מנהגי השמאל לציין שהוא מבוצע בתגובה ל'היעדר אופק מדיני' ומדגישים שהמעשה בוודאי מגונה מכול וכול, אבל מובן. לעומת זאת, תגובה ישראלית – תמיד – איננה מובנת ואיננה מוצדקת.

אגב, גזענות-הציפיות-הנמוכות זועקת בעוד היבט אומלל של פרשת דומא: שריפתם של בתים אחרים בכפר, של בני אותה חמולה, על ידי מציתים לא-יהודים לא עוררה כמובן כל שיח ציבורי, ובהקשר זה פגיעה ברכוש ובנפש לא נתפסה כעניין לציבור.

4. שנאה והסתה כלפי מתנחלים

השיח נגד הכיבוש מוליד מפלצת שקשה שלא לראותה כאופן של אנטישמיות: 'המתנחל', כפרסונה וכאב-טיפוס הפך להיות מה שהיה 'היהודי' באירופה: מוצץ כספים (ותודה ליאיר לפיד שהוריש לנו את ביטוי הזהב "איפשהו בין איתמר ליצהר קבור הכסף"), נלעג ונבזה בשל מראהו החיצוני ואמונותיו הארכאיות (ותודה לתוכניות הסאטירה בפריים-טיים הטלוויזיוני), והאחראי הבלעדי לכל צרות המדינה.

מסע ההכפשה הבלתי-נלאה כלפי מתנחלים קורע את החברה מבפנים ומציב שאלות כבדות לגבי חוסנה ביום שאחרי סיום הכיבוש המיוחל. צריך לדעת להתנגד למישהו גם בלי להפוך אותו לאויב העם,

הסכם שהוצע להם; וגם את ההסכם שעליו חתמו לבסוף, הם הפרו ללא היסוס ובלי בושה. הערבים הם שפתחו במה שאנו מכנים מלחמת העצמאות – בשעה שהיישוב העברי אימץ את גבולות החלוקה העלובים שהאו"ם שרטט. ייתכן בהחלט שצה"ל טועה פה ושם, אולם ככלל הוא מתנהל מתוך הקפדה על עקרונות מוסר קיצוניים שאינם מקובלים באף צבא מערבי (ועדויות 'שוברים שתיקה' למיניהן רק מחזקות את העובדה הפשוטה הזו).

אלו עובדות. ניתן ואף חובה להתווכח על פרשנותן, אולם גם כשאני כותבת את השורות הללו אני יודעת שבחוגים מסוימים חלקים רבים מהפסקה הקצרה שכתבתי זה עתה שנויים במחלוקת. לא משום שאי אפשר לעגן אותם באינספור מקורות ישראליים, ערביים וזרים, אלא משום שהנרטיב הפלסטיני נשמע אחרת – ויש שנתנו לנרטיב הפלסטיני מעמד של אמת. לגיטימי שהשומע הישראלי יקשיב לנרטיב הזה בכובד ראש, אולם אסור לו ללכת שבי אחר שיבושיו; בשום פנים ואופן אל לו לנטוש את האמת כפי שהוא מכיר אותה.

אין ספק שהשמאל הישראלי עושה מאמצים חשובים לשם הכרת רגשות הפלסטינים לנוכח הצלחת המפעל הציוני; ובכל זאת מפעם לפעם חשוב לזכור שרגשות האכזבה והקיפוח אינם נובעים מסירובה של ישראל לקום לצד מדינה פלסטינית, אלא מעצם קיומה ושגשוגה. אתוס הנכבה אכן קיים וחשוב להכיר בו, אולם אסור לנו להתבלבל בעקבותיו: אין בו קריאה לצדק ולשלום. ייצוג העמדה הפלסטינית צריך להתבצע

מתוך נכונות להציג את מה שהפלסטינים אכן אומרים, ומתוך יכולת לעמת אותם – או את עמדתם – עם העובדות כפי שהן ידועות לנו. אסור להישאב למכונת התעמולה המספרת ללא הרף כי ישראל אשמה בכול וכי הכול החל בכיבוש, ולו מפני שעמדה ישראלית המבוססת על קבלת השקר הפלסטיני לא תוכל לעולם להוליד הסכם (או הסדר אזורי) בר-קיימא.

*

הטענה שלפיה ישראל צריכה לסגת מיהודה ושומרון היא טענה לגיטימית, ויש מהמחזיקים בה שיכולים ללמד אותי כמה שיעורים בציונות ובאהבת ישראל. אין לימין מונופול על הציונות, כשם שאין לשמאל מונופול על מוסר או על דאגה לזכויות-אדם. שיח ההתנגדות לכיבוש חייב אפוא לעבור שינוי, כדי לא לפגוע במטרה שאליה – על פי טענתו – הוא שואף: מדינה מוסרית יותר. אני שותפה לחזון של מדינה שכזו.

לפני כמה שנים אמר לי איש חכם ויקר כי "מדינת ישראל אינה מתנה; היא משימה שלקחנו על עצמנו". ובכן, המשימה לא נגמרה; האתגרים גדולים; ובשנים הקרובות מדינת ישראל תיאלץ לקבל החלטות הרות גורל שבהיעדר חוסן אזורי מתאים עלולות ליצור קרעים קשים בחברה הישראלית. מה שהאחד רואה כצעד אקוטי – שלא לומר גאולה – האחר רואה כאסון; מה שהאחד רואה כהכרח, האחר רואה כבריחה. המרחק הולך וגדל; הבה נחתור לפחות לניהול שיח שיש בו פחות להבות ופחות נאצות, יותר אמון, יותר אמת ויותר סולידריות – עם מבט משותף אל עתידה של מדינת ישראל.

ליאורה לויאן, כעת בשליחות בקהילה היהודית בגטבורג, כותבת בעבור 'ישראל שלי' ולומדת לתואר שני במדיניות ציבורית.



אמרי לוי סדן

קינה על הפסימיות

כולם נשאה רוח האופטימיות, ולמרבה התסכול אפילו המציאות מעניקה לה צידוקים. אין נקודת אחיזה מחוץ למטריקס

צעירה ומבטיחה; הגעתי מזוקן, עם כתמי זיעה בבית השחי ועם כל הסירחון הירושלמי שלי, היישר למשרדה ההייטקיסטים והמגניבים של חבורת צעירים תל-אביביים. באתי, ראיתי, הפסדתי; אולם לא יצאתי בידיים ריקות. המראיינת החביבה הפנתה אותי לעמוד הפייסבוק 'אנשי העולם החדש'; בתור מעריץ גדול של הסימפונייה בעלת השם הדומה של דבוז'ק, החלטתי להצטרף.

מי הם אנשי העולם החדש? הם הגרסה המצליחה של דור ה-Y. אלה הם האנשים שלא נתנו לייסורי נפשם המדממת לגדוע את חלומותיהם; בלשונם של מייסד הקבוצה, ליאור פרנקל, הם מכונים 'הומו-אדפטוס' – השלב הבא של האבולוציה, האקס-מן של ימינו. אכן זהו כינוי מוצלח למדי לתכונה החשובה ביותר לאדם עובד בן זמננו: היכולת להתאים את עצמך לשינויים הבלתי-פוסקים, או במילים אחרות: היכולת להתאים את עצמך להצגה שחייבת להימשך.

בקהילת העולם החדש, רוב האנשים עוסקים במקצועות הנמצאים בשולי עולם ההייטק, הסטארט-אפים והעסקים הקטנים. לאחרונה פתחתי בעצמי עסק לכתביבת תוכן, ומצאתי את עצמי מיישם לא-מעט עצות שקיבלתי מהחברים בקהילה. האנשים בה נדיבים ומוכנים להשקיע זמן רב כדי לסייע לאחרים, ולפעמים גם כדי להיפגש ולשתף

בשנת 1991 יצא לאוויר העולם שיר המופת של קווין The Show Must Go On. השיר פורסם שישה שבועות לפני פטירתו של הסולן האגדי של הלהקה, פרדי מרקורי; ולפי חלק מהפרשנויות, הפזמון המפורסם של השיר התייחס למחלת האיידס שבה חלה מרקורי ולכן שההצגה חייבת להימשך למרות מצבו הרפואי הקשה. בפרשנות חופשית יותר, השיר הוא למעשה פרודיה על אחת מאמיתות היסוד של תרבות המערב. איזו הצגה חייבת להימשך? הכול, כלומר החיים המודרניים: פרסומת, סרט, כלכלה, ממשל, שיטה, קפיטליזם. "On and on, Does anybody know what we are living for?" שואל מרקורי; "ההצגה חייבת להימשך", עונה המקהלה מהמחזה היווני.

ואכן, נדמה שמאז בא לאוויר העולם, הפך המשפט האלמותי הזה למוטו של תרבות המערב – ושל העולם המודרני בכלל – בשינוי קטן בלבד: מהמשפט הוסרה הציניות הטרגית של מרקורי, הומוסקסואל בארון וחולה איידס, ונותרה ממנו רק הרצינות של צו אבסולוטי ומחייב. הוא הפך להנחיה לבני עולמנו הקפטיליסטי-טכנולוגי-פסיכואקטיבי: אל תעצרו לרגע; אל תחשבו; הכול טוב והכול רק הולך ומשתפר; ההצגה חייבת להימשך. יש שיקראו לזה אופטימיות.

לפני כחצי שנה התראיינתי לחברת הייטק

פעולה. חלק לא-קטן מהדיונים בקבוצה חורג מהפרקטיקה ועוסק בנפש האדם; פוסטים רבים, ותגובות רבות עוד יותר, עוסקים בפיתוח המוטיבציה והתודעה; שרשורים אינסופיים עם הרצאות TED, גורואים, סדנאות, ספרים ובלוגים. לכל מקצוע ממשי – או לכל סיפור הצלחה – יש עשרות ירחים שמקיפים אותו: ההוא מרצה על איך הצליח; ההיא מספרת על איך תעשו זאת נכון. במקרים רבים כשמתפזר העשן מתגלה שיש שם הרבה מאוד האדרה עצמית ומעט מאוד תוכן; העניין נראה כמו תוצאת המכפלה של ניו-איג' והעולם הטכנולוגי של היום.

דרך החיים של אנשי העולם החדש היא החיוביות בהתגלמותה. 'אפשר', 'אתה יכול', 'תאמין בעצמך' הם מטבעות הלשון השגורות על פיה; הרבה תקווה נוכחת שם; הרבה חלומות שמתגשמים; וכמו בעולם שלנו – מעט מאוד, אפילו כלל לא, חלומות שמתנפצים. ההצגה נמשכת, חברים, ויש לנו שלל סדנאות שיעזרו לכם להמשיך לצפות בה וגם לשחק בה. גם כאן מילת המפתח היא אופטימיות.

כחובב 'צייטגייסט' (רוח הזמן) ולמרות כאבי הגב המקשים על הגמישות, אני אכן משתדל להיות אדפטיבי. זה די מצליח – למעט שפת ההשקעות והפיננסים שאני מתקשה לשלוט בה. אבל גם שם, בעולם שבו הממשי והדמיוני הם אותו הדבר, לפעמים אני מוצא רעיונות שאני יכול לתרגם לעולמי שלי.

אחד מהם הוא שיטת ההשקעה של וורן באפט: לשים את הכסף על המדד עצמו ולא על המניות. באפט מייעץ באופן מסורתי להשקיע במשך תקופה ממושכת סכומים נמוכים יחסית במדדי מניות (כמו

ה-S&P500). הרציונל הפשוט של השיטה הוא שמשך את תשומת ליבי: לאורך זמן המדד תמיד יעלה, הכלכלה תמיד תצמח; גם אם יהיו קשיים, שואה, משברים כלכליים ומיידוף – השלם, הגדול מסכום חלקיו, יתקן את עצמו וימשיך להתפתח. זוהי הסתכלות אופטימית על החיים ועל האנושות. "ההשתלמות האינסופית" כינה זאת הרב קוק; שאיפה תמידית לאינסוף השתפרות, גדילה וצמיחה; לא משנה מה יקרה על הבמה, בסופו של דבר ההצגה תימשך. משבר כלכלי? בועת נדל"ן? נאסוף את השברים ונמשיך הלאה, נהפוך מהירים יותר, עשירים יותר, טכנולוגיים יותר.

האופטימיות הגיעה גם לעולם הפסיכולוגיה. כפי שאני מבין מהגישושים האחרונים שלי בתחום, העולם הזה עובר בשנים האחרונות שינוי דרמטי: הוא עוזב את הפסיכולוגיה הקלאסית, שנעה בתהליכי רצוא-ושוב על ציר העבר-הווה, ומתמקד בעכשווי, בתפקודי ובמעשי; קואצ'רים, מומחי CBT, מטפלי NLP ושותפיהם הם דוגמאות מצוינות לכך. חלק מסממני המהפכה הזו קשור למושג 'פסיכולוגיה חיובית'. הזרם המדובר – בניגוד לפרויד וממשיכיו – אינו מנסה למצוא את ההפרעות, המחלות והבעיות ולתקן את הטעון-תיקון. במקום לעבור מרע לטוב, הזרם הזה מתמקד במעבר הקשה-יותר – מטוב לטוב מאוד. הוא מתייחס לאנשים שהחיים שלהם הם בסדר גמור – יש להם עבודה, משפחה וחברים – אבל חסר להם משהו, דבר-מה נוסף שמפריד בינם לבין האושר.

שתי דרכים מרכזיות אל האושר מצאתי בעודי גוגל בנבכי הפסיכולוגיה החיובית: מערכות יחסים משמעותיות, וחיים



היא מספרת רק סיפור אחד – סיפורה של האופטימיות.

תרבות היא אופיום זול – ומצוין – להמונים; אלא שברוב רובה של ההיסטוריה, את הקוק הפסימי הקשה-באמת סיפקו הדתות. "בראשית היו שני אלים. טוב ורע: הטוב לא רצה לברוא את העולם; הרע כן. הוא גנב את זרעו של האל הטוב והצליח לברוא את העולם שלנו, שהוא עולם רע ונורא". שתי השורות האלו הן גרסה פשטנית-להחריד שיצרתי למיתוס הגנוסטי הקדום על בריאת העולם. לפי אותו מיתוס, ניצחנו הגדול של אלוהים במלחמת ששת ימי הבריאה, הוא למעשה התבוסה הגדולה ביותר שלו; בהשוואה צולעת-למדי אפשר לומר שאלוהים כבש את השטחים ולא ממש ידע מה לעשות עם האנשים שנמצאים בהם.

הגנוסטיקה, שיש הסבורים שינקה את השראתה מתורת הסוד היהודית, טוענת שהעולם הזה כולו רע. למה רע? כי הוא הפסיק את הטוב. ומה היה הטוב? השלב שבו אלוהים רחץ את עצמו באמבטיה המוזהבת האינסופית שלו, בלי עדים, בלי מלאכים, בלי בני אדם. אין אנשים, אין חטאים.

זוהי גרסה מעט מוקצנת להנחת היסוד של מרבית הדתות: העולם הזה הוא עולם נחות, מזוהם, בהמי, גס ומדכדך. הנפש האנושית, הנשמה והרוח יודעות שקיים מקום אחר שבו הן יכולות לפרוש את כנפי הדמיון והאמונה ולהתעלות מעבר לכאן ולעכשיו. כמעט כל הדתות הגדולות שוללות – במעין הנחת יסוד – את הערך שיש לחיים על הכדור הזה. אותן דתות, אותם יוצרים, ואותן פילוסופיות קדומות נוצרו על ידי אנשים שלא הבינו את העולם הזה וראו בו

משמעותיים. במילה אחת: משמעות. הולכת וגוברת ההבנה הוויקטור-פרנקלית, שבשביל לשרוד בעולם הזה, בשביל לחיות את הסיבוב הזה באושר, צריך לעשות דברים משמעותיים. מערכות יחסים הן חלק אחד מהעניין, ועבודה משמעותית – כזו שבה האדם מרגיש שהוא משפיע לטובה על העולם – היא החלק הנוסף; יחד הם מאפשרים לבנות חיים מלאים ומספקים.

נשוב בהמשך לתחושת המשמעות, אבל לעת עתה נסכם זאת כך: אם פעם היה אפשר לבוא לפסיכולוג ולהתבכיין בכיף על האופן שבו ההורים ריסקו את החיים, אז כיום גם הפריבילגיה הזו נשללה מאיתנו. הפסיכולוגיה כיום לא מאפשרת לאדם אסקפיזם לנבכי האוטוביוגרפיה שלו, אלא מחליפה לו גלגל בזריות – כמו במרוץ מכוניות – כדי שיוכל להמשיך ולהתחרות במרוץ החיים המסוכן. פסיכולוגיה אופטימית. סמאלללה.

היו ימים טובים יותר לישראל; כלומר רעים יותר. היו ימים שבהם העולם הזה נתפס כעולם הגרוע ביותר מכל העולמות האפשריים, כלשונו של וולטר, מחברה של יצירת המופת הסאטירית 'קנדיד', או האופטימיות'. ביצירה זו לועג וולטר לתפיסה שלפיה עולמנו הוא עולם טוב ומושלם, ולועג בעצם לכל חשיבה אופטימית באשר היא. הסופר הצרפתי אינו בודד: בעולם הספרות והאומנות ניתן למצוא רבים כמותו – פסימים מושבעים. יש שיאמרו שזהו החומר שממנו עשויות היצירות הגדולות של כל תרבות; ואולי זה גם משהו שהשתנה בימינו; כיום, התרבות מספרת אומנם גם את סיפורה של השפחה ומציבה לנו מראה שחורה, אולם לרוב

את התגלמותן של הטיפשות והאפסות. הם הביטו בבני אדם, בגחמותיהם ובמגדלי הבבל שבנו, ואז הביטו ביקום האינסופי, באלים, בעבר ובעתיד, והבינו עד כמה כל זה חסר ערך, שהרי איך אפשר להבין שהיקום האינסופי הולך ומתפשט ועדיין להתייחס ברצינות לעריכת דין?

התשובה של הוליווד היא סרטים שבהם המין האנושי פורץ את גבולות הזמן והחלל, נכנס אל תוך חורים שחורים, ומפליג לקצה השני של היקום. במילים אחרות: יכול; יכול לכבוש גם את היבשת החדשה והאינסופית. ניל ארמסטרונג כפרעה של ימינו הזועק "לי יארי, ואני עשיתי".

הבודהיסטים הרימו ידיים מזמן. הם ראו בתשוקה האנושית, ובימרה להשיג עוד ועוד, את שורש הסבל. "הרוחות הרעבות" הם קראו לתשוקה הזו; ובעזרת כלים משני תודעה – כמו מדיטציה – ביקשו להיפטר ממנה. היום המדיטציה הפכה למיינדפולנס שנועדה להגביר את היקף הייצור.

"כן", אמר בעודו רוכן אל מקשי ה-Dell העוצמתי שלו שעוצב על ידי אנשים שלא קראו את 'קנדיד'; "כן", אמר בעודו עונה להודעה בוואטסאפ, "פעם היו אנשים שידעו את מלאכת המרמור ואת ערכה הטוב והמהביל של הפסימיות. כמו באופנישדות ההודיות, כמו בנצרות, היו כאלו שסברו ששורש העולם הזה בסבל תמידי, בייסורים שלא יתוארו, ושגאולת האדם תתרחש רק בעולם הבא או במלכות השמיים". אותה פסימיות הביאה לעולם את יצירות המופת שלו ואת אנשי המופת שלו; היא הולידה מהפכות פוליטיות גדולות ואנרכיזם משובח. הפסימיות הייתה לחמצן ששימש את מטפסי ההרים שביקשו לכבוש עוד

פסגה של הרוח האנושית.

ואז הגיעו ניטשה, המהפכה התעשייתית, הנאורות והמהפכה הטכנולוגית ושחטו את אלוהים, ובעיקר – את הפסימיות. הכול השתנה; העולם השתפר; ההצגה הולכת והופכת טובה יותר ויותר (הסדרות שאתם רואים הרבה יותר טובות מבעבר, לא ככה?), והיא – ניחשתם נכונה – חייבת להימשך. אופטימיות מטריאליסטית החליפה את הפסימיות של הרוח.

וגם למי שצריך, כמוני, להתמרמר בשעה שהוא מלקק את ארטיק המגנום שלו, נראה שישנן לא-מעט סיבות לאופטימיות בעולמנו: האנושות הופכת בריאה יותר, אוכלת טוב יותר ואפילו מעשנת פחות. באופן כללי, בעולם יש פחות עימותים צבאיים קטלניים ופחות אנשים מתים כתוצאה מאלימות (אולי תתפלאו, אבל זו התקופה הכי בטוחה בהיסטוריה); תוחלת החיים ממשיכה לעלות, ויחד איתה גם רמת החיים. לפעמים נראה לנו שהאווירה רעילה ומלאה שנאה (בגלל הפייסבוק! וכל הסמארטפונים האלה!) אבל בפועל, נראה שהמרחב הווירטואלי דווקא עושה לנו טובה: הוא מאפשר לבני האדם לפרוק את תסכוליהם על המקלדת, במקום לעשות זאת בחוץ. כך ממלאות הרשתות החברתיות את התפקיד שמילאו בעבר אצטדיונים וקולסיאומים: סובלימציה-לרוע שהופכת את מרחב החיים הממשיים לבטוח ונקי יותר.

המצחק הוא שאומנם ברור שכמעט בכל פרמטר אפשרי העולם הפך למקום טוב יותר, אך עדיין ישנם כאלו שמנסים להיאחזו בטרוניות הישנות: גזענות, רדיפת המיעוטים, סוף הדמוקרטיה, וכל



מעצם היותם קצרים וגיבוב של הבל הבלים. כך נשארו כולנו בתוך מכונת כביסה עולצת, שמחה, מפרגנת, מתמנגלת, מצ'פרת. הצגה אנושית כזאת שלעולם לא תיפסק. כפי שכתב פרדי מרקורי ז"ל: "Inside my heart is breaking / My make-up may be flaking / But my smile "still stays on"

שמונה שנים לאחר מותו של מרקורי הגיע לעולם 'מטריקס' – סרט שהפך למושג שנשחק כמו להיט בגלגל"צ. מטריקס היה אולי הניסיון האפקטיבי האחרון לומר לאנושות: אותה הצגה שצריכה להימשך היא שקר משוקר. אנחנו מנוהלים בידי מכונות, רשתות חברתיות (שאז עוד לא היו) ואלגוריתמים. המוח שלנו משתנה ואנו אפילו לא יודעים זאת; אנחנו מלאכותיים יותר מתמיד, טיפשיים יותר מתמיד וחלולים יותר מתמיד; מנצלים אותנו ואנחנו מחייכים כל הדרך אל הלייק. ובכן, חוות החיות של אורול נסגרה, אולם נבואת הזעם של אלדוס האקסלי התבררה כנוראית הרבה יותר.

אלא שמטריקס – כמו 'המופע של טרומן' וכמו כל אותם יחידים שניסו להשמיע קול אחר – נבלעה באוקיינוס המידע של ימינו ובאתוס האופטימיות חסרת המעצורים. האמת, למי בכלל אכפת מהאמת? מה המחיר שאנחנו משלמים על אובדנה של הפסימיות: שגשוג חסר מעצורים? רמת חיים גבוהה? קפיטליזם במיטבו? אם רף הסבל ירד ורמת האושר עלתה, למה בכלל צריך לענות על שאלתם של העומדים בשער המרמור וזועקים שוב ושוב "הכול זיוף!?"

למה באמת?

אמרי לוי סדן הוא עיתונאי, בלוגר ומרצה.

מיני מלחמות דון-קיחוטיות שכאלה. 'פסימיסטים-דמיקולו' היה קורא להם מאיר אריאל. בחייכם, השוו כל פרמטר של תקופתנו לתקופות עבר וגלו שהאנושות נמצאת בעידן הנאור ביותר שלה. איני מאמין שכל אותם מקטרים היו מסכימים לחזור לתקופה אחרת לו הייתה ניתנת להם האפשרות. לפעמים בא לי לנער את הפסימיים של היום ולהגיד להם: "אתם פשוט עושים עבודה גרועה", אלא שלמעשה הם עושים עבודה מצוינת.

אני כותב "מצוינת" ומתכוון לכך שהפסימיים של ימינו הם לא מה שאתם חושבים: הם לא משרתים את האל שהתנגד לבריאת העולם; אלא דווקא את האל 'הרע' שברא אותו. במילים אחרות: הם משרתים של האופטימיות. הם ממציאים שדים רק כדי שבני האדם ירגישו שיש עוד מה לשפר, שיש בשביל מה להילחם. הם מספקים לחברה נטולת ערכים – מלבד ערך האושר – תחושה של דחיפות וצורך במאבק. הם מספקים מרד לא-נצרך לחברה שזקוקה למרד כדי להבטיח את קיומה; הם השבת שמאפשרת את ששת ימי השעבוד; הם אשליית החירות שמאפשרת את הכליאה. לוחמי הצדק של ימינו הם יצרניה של גלולת הסומא שמחולקת בעולם החדש והמופלא שבו אנחנו חיים. הם מספקים את תחושות המשמעות הפיקטיבית שמאפשרת לבני האדם להמשיך במרדף אחר האושר (The Pursuit of Happiness).

וכך, בעולם כה מוצלח וכה גדוש במצליחנים ובהצלחות, חלפה לה מן העולם הפסימיות האמיתית, הטהורה, זו ששוללת את החיים

תגובות לגיליון 11

בתגובה ל"המחטף השקט: מיועצים משפטיים ל"שומרי סף" מאת גיל ברינגר

מתן גוטמן

שומר סף, מאז ומקדם

שר המשפטים השיב לחבר המועצה כי ההפך הוא הנכון: נוכחותו של יועץ משפטי בכל משרד מסייעת לעבודתם התקינה של משרדי הממשלה שכן "טוב ומועיל ונכון שישב באותו משרד יועץ משפטי שיפקח על החוקיות של פעולות המשרד".¹

נגד מוסכמה בסיסית זו יצא גיל ברינגר במאמר שהתפרסם בגיליונו הקודם של כתב עת זה. חרף טיעוניו הקולחים ושובי הלב, ברינגר שוגה – הן בניתוחו ההיסטורי, הן בניתוחו הנורמטיבי – בכל הנוגע לתפקידו החשוב של מערך הייעוץ המשפטי הפנימי ברשות המבצעת. טענתו המרכזית של ברינגר היא שהגדרתו של היועץ המשפטי כשומר סף, המפקח על הרשות המבצעת, היא מיתוס שהתפתח בעשורים האחרונים באמצעות "מחטף שקט" כלשונו. לטענתו, פרופ' יצחק זמיר, השופט אהרן ברק, כותבי דו"ח הצוות הבין-משרדי שבחן את מערך הייעוץ המשפטי למשרדי הממשלה (דו"ח אברמוביץ), ומשפטנים בכירים אחרים בשירות המדינה, פירשו באופן שגוי את מסקנות ועדת אגרנט – ואף סילפו אותן בכוונה-תחילה – וכך הלך והתגבש מיתוס

החל מראשית ימיה של מדינת ישראל – בעקבות סדרה ארוכה של מאבקים בין יועצים משפטיים לבין עובדי הציבור והדרג הפוליטי – התגבשה המוסכמה שלפיה יועציה המשפטיים של הרשות המבצעת אינם רק "יועצים" לממשלה אלא גם 'מפקחים' על חוקיות פעולותיה. לפי מוסכמה זו, היועץ המשפטי לממשלה, וכן היועצים המשפטיים במשרדי הממשלה ובגופים הציבוריים השונים, מתפקדים באופן עצמאי ומשמשים כקו הגנה – קדמי ופנימי – של שלטון החוק; בכוחם לסייע לעובדי הציבור ונבחריה לפעול לפי הוראות הדין, ולהתריע בפניהם לבל יסטו מהוראות אלו. היועצים המשפטיים הם אכן שומרי הסף של שלטון החוק מאז ומקדם.

דברים אלה באו לידי ביטוי עוד בימיה הראשונים של מדינת ישראל, כאשר במהלך דיון במועצת המדינה הזמנית שהתקיים ביולי 1948, פנה חבר המועצה נחום ניר לשר המשפטים הראשון פנחס רוזן ותמה: מדוע "ממנה כל משרד של שר עורך דין ליועץ משפטי שלו", שעה שבמשרד המשפטים קיימת מחלקת ייעוץ לכל משרדי הממשלה?



משרד משפטים בעל יוקרה ועוצמה, שאימץ לעצמו סמכויות שלא התכוונו לתת לו.³ במהלך השנים נעשו ניסיונות לשנות את המצב שנוצר ולצמצם את סמכויות היועמ"ש, אך ללא הועיל: מוסד הייעוץ המשפטי נותר כצוק איתן, הכולל סמכויות נרחבות שאינן מעוגנות באופן מפורש בחוק, אלא במסורות, במנהגים ובמוסכמות שהתקבעו מכוח חוות הדעת של ועדות ציבוריות, מכוח פסיקות של בית המשפט העליון ומכוח הפרקטיקה הנוהגת.

הכוונה המקורית הייתה לאמץ את הדגם הבריטי, שלפיו שר המשפטים הוא בעל הסמכויות של התובע הכללי (Attorney General); כלומר לתת לנבחר הציבור – שר המשפטים – את הסמכויות לעמוד בראש התביעה הכללית ולהעניק עצות משפטיות לממשלה. בפועל, שר המשפטים הראשון פנחס רוזן מינה כמנכ"ל משרדו וכיועמ"ש הראשון את עו"ד יעקב שמשון שפירא, משפטן מוערך באותה תקופה. שפירא סבר כי סמכויות התובע הכללי צריכות להינתן בידיו של גורם מקצועי בלתי-תלוי ומשוחרר מלחצים פוליטיים, ולכן ביקש לנכס לעצמו סמכויות אלו, ובפועל לנשל את שר המשפטים מסמכויותיו.⁴ דרישתו של שפירא נענתה בחיוב על ידי שר המשפטים רוזן, וכך למעשה הפך המנכ"ל הראשון של משרד המשפטים ליועמ"ש שסמכויותיו הן "לעוץ עצה משפטית לממשלה ולכל משרדיה ולחוות דעתו בוועדות הכנסת" – כפי שהוגדרו בשנתון הממשלה הראשון בשנת 1950. נוסף על כך נקבע כי הוא "הראשות המשפטית האדמיניסטרטיבית העליונה במדינה, ובסמכותו זו הוא ראש התביעה

שומרי הסף שקנה שביתה והשתרש כאילו כבר היה לעולמים.

צר לי לאכזב את ברינגר, אך לו היה מעמיק חקר ועוקב אחר ההיסטוריה המרתקת של התפתחות מוסד הייעוץ המשפטי לממשלה, היה מגלה חיש-קל כי לא היה כל מחטף במהלך גיבוש מעמדו הייחודי של מערך הייעוץ המשפטי ברשות המבצעת; והוא ודאי לא היה שקט. ההפך הוא הנכון: בסדרה ארוכה של מאבקים רועשים, מאז ימי קום המדינה, שעוררו דיון ציבורי ותקשורתי, התבססה המוסכמה בדבר מעמדו הייחודי של היועץ המשפטי לממשלה בישראל; עד שכבר בשנות החמישים נטען בכנסת כי היועמ"ש הוא "האיש החזק במדינה".² ברינגר כלל לא התייחס למאורעות ההיסטוריים המרתקים שעיצבו את מוסד הייעוץ המשפטי לממשלה, וחבל. ברשימה קצרה זו אבקש להעמיד דברים על דיוקם ולמנוע את המחטף הרועש שברינגר חותר אליו.

הניתוח ההיסטורי

א. המחטף של שנת 1949: המפגש בין שפירא לרוזן

אין חולק כי הדגם של הייעוץ המשפטי ברשות המבצעת בישראל הוא מודל ייחודי שקשה למצוא בעולם המערבי מודל דומה לו. בחיפושנו אחר מחטף כלשהו בתחום זה, עלינו לנדוד לשנת 1949. אכן, התפתחות מעמדו של מוסד הייעוץ המשפטי לממשלה – כלומר מתן הסמכות המשפטית העליונה ברשות המבצעת לפקיד ציבור שאינו נבחר ציבור – לא הייתה מתוכננת; מוסד זה נוצר ביד המקרה, "כתולדה של מצב משפטי מעורפל, שר משפטים חלש-יחסית ומנכ"ל

הכללית ויושב ראש המועצה המשפטית⁵.

ברינגר כלל אינו מתייחס במאמרו לדגם הייחודי שנוצר בשיטה הישראלית ממש בימי ראשית המדינה, עקב המפגש המקרי בין שפירא לרוזן. כאמור, דגם זה הוא שהוביל הלכה למעשה לצמצום משמעותי בסמכויותיו של שר המשפטים ביחס למקביליו בעולם ולהגדרת מוסד הייעוץ המשפטי כמוסד בעל תפקיד עוצמתי וסמכויות נרחבות שאין להן אח ורע בעולם.

ב. היועץ המשפטי כעורך הדין הפרטי של הממשלה

העילות בין היועץ המשפטי לראש הממשלה לא איחר להגיע. הפרשה הראשונה שבה התגלע עימות חזיתי בין הממשלה ליועצה המשפטי, ובה הובהר לממשלה כי היועץ המשפטי אינו עורך דינה הפרטי, התרחשה ממש בימי ראשית המדינה – בתחילת שנת 1949 – במהלך העמדתו לדין של איסר בארי. כתוצאה ממנה התקבע דבר עצמאותו המוחלטת של היועץ המשפטי לממשלה והיעדר כפיפותו לממשלה.

בימי המדינה הראשונים, איסר בארי, מבכירי ההגנה, ביצע משפט שדה לקצין מאיר טוביאנסקי בטענה כי הלה מסר מידע לבריטים; בארי גזר את דינו של טוביאנסקי למיתה, והורה על ביצוע גזר הדין בו במקום. כאשר נודע הדבר, פרצה סערה ציבורית וראש הממשלה דאז בן-גוריון הורה על בדיקת הטענות כנגד בארי. בבדיקה נמצא כי בארי אכן ביצע משפט שדה ללא סמכות בדין, בעקבות טענת שווא, ולמעשה הוציא להורג אדם חף מפשע. בן-גוריון הורה על תשלום פיצויים למשפחתו של טוביאנסקי וסבור היה שהפרשה הסתיימה.

אולם היועץ שפירא לא הסתפק בכך וביקש להעמיד את בארי לדין פלילי. ראש הממשלה הזדעק וביקש מהיועץ לשנות את עמדתו; ומשלא הצליח – ביקש להביא את העניין לדיון בממשלה. בן-גוריון טען בפני שפירא – בדומה לטיעוניו של ברינגר – כי היועץ המשפטי הוא "עורך הדין של הממשלה" וכי עליו לקבל את הוראותיה.⁶ אך היועץ שפירא התעקש, סירב להיענות לבקשתו של ראש הממשלה, ואף איים כי יתפטר מתפקידו אם סוגיית העמדתו של בארי לדין תובא לדיון בפני הממשלה. שפירא טען כי אסור לממשלה להתערב בשיקוליו של היועץ המשפטי. לבסוף נסוג בן-גוריון וקיבל את עמדתו של שפירא.

פרשת בארי היא אולי הפרשה החשובה ביותר בעיצובה של המוסכמה בדבר עצמאותו המלאה של היועץ⁷, וכפי שסיכם זאת לימים היועץ שפירא "מקרה זה קבע במידה רבה את מעמד התפקיד... הם ידעו שאי אפשר להתערב בשיקולי היועץ המשפטי. זה לא כתוב בשום חוק, לא היה כתוב בשום החלטה אבל ככה זה נקבע וזה נקבע לתמיד".⁸ במאמרו הנזכר, מנסה ברינגר לבסס את התפיסה שלפיה הקשר הישיר בין היועץ המשפטי לבין הדרג הפוליטי מתקיים על בסיס הקשר שבין עורך דין ללקוחו, אך גם במקרה זה הוא מתעלם מההיסטוריה שקיבעה את המוסכמה ההפוכה.

ג. היועץ המשפטי כפרשן המוסמך של הדין וכמייצג הבלעדי של הממשלה

עד מהרה נדדו העניינים מעולמות אכיפת הדין אל תחומי פרשנות הדין בתחום המנהלי והחוקתי. בניגוד לרושם העולה מקריאת מאמרו של ברינגר, סמכותו של היועץ



מן האמור עד כה עולה כי כבר בימי ראשית המדינה הוכר, ללא עוררין, מעמדו הייחודי של היועמ"ש כפרשן המוסמך של הדין וכבעל הסמכות הבלעדית לייצוג הממשלה בערכאות השונות.

ד. עיתון הארץ: "אין מקום ליועץ המשפטי לממשלה"

התעצמותו של תפקיד היועץ המשפטי אל מול הממשלה ושר המשפטים לא עברה בשקט, והתעורר דיון ציבורי ופרלמנטרי עז בסוגיית תפקידיו של היועץ. במאמר מערכת משנת 1958 בעיתון הארץ – כן, כן, בעיתון הארץ! – נכתב כי יש לבטל את מוסד הייעוץ המשפטי לממשלה משום ש"הייעוץ המשפטי לממשלת ישראל הוא אנדרוגינוס, יצור מוזר שאין לו מקום במתכונת המשטר הפרלמנטרי. לאורך ימים שום מדינה אינה יכולה להחזיק שני שרי-משפטים".¹¹

המערכת הפוליטית אף היא רוותה יוזמות לשינוי מעמדו של מוסד זה או לביטולו. בשנת 1958 הציע חה"כ יצחק רפאל (מפד"ל) כי היועץ המשפטי ימונה בידי הכנסת – כפי שמתמנים נשיא המדינה ומבקר המדינה – ולא בידי הממשלה; ובדרך זו, לדעת רפאל, יהיה היועץ כפוף במישרין לכנסת.¹² בשנת 1960 הגיש חה"כ יוסף סרלין (הציונים הכלליים) הצעת חוק לביטול תפקידו של היועמ"ש ולהעברת כל סמכויותיו לידי שר המשפטים. הוא נימק את הצעתו בכך כי בפועל היועץ המשפטי אינו כפוף לשר המשפטים, ובמצב זה הוא נטול כל ביקורת פרלמנטרית חרף הסמכויות האדירות המופקדות בידיו.¹³ הממשלה ביקשה לדחות את הצעת החוק, ושר המשפטים פנחס רוזן נימק זאת, בין היתר, בטענה כי אם סמכויותיו של היועץ המשפטי

המשפטי – כפרשן המוסמך של הדין כלפי הרשות המבצעת וכבעל הסמכות הבלעדית בייצוג הממשלה בערכאות – נטועה אף היא באופן עמוק במסורת החוקתית הישראלית והחלה להתגבש בשנים הראשונות של המדינה. למשל, בתחילת שנות החמישים, עת כיהן חיים כהן כיועמ"ש, הוא הורה לפקידי משרד הפנים כי לצורך חוק השבות וחוק האזרחות, כל אדם המצהיר כי הוא יהודי ייחשב כיהודי – מבלי צורך במבחן הלכתי לשם וידוא יהדותו או הגדרתה.⁸

כאשר עלתה שאלה מצד התקשורת בדבר מקור סמכותו של היועמ"ש למתן הוראות לפקידי הממשלה, שהרי אין הוא שר אלא רק 'יועץ', ניתנה התשובה כי היועמ"ש הוא הפרשן של הדין לפי "מסורת חוקית בלתי מפורשת".⁹ עוד נטען כי לפי מסורת זו, "חוות דעתם של פרקליטי הממשלה הבכירים מחייבת את הממשלה ואת שריה ואין ערעור על כך". היועמ"ש כהן הוסיף כי אם עובדי הציבור יסטו מהנחייתו, יש בידו סנקציה בדמות מניעת הגנה משפטית מהשר או מעובד הציבור.

דוגמה ידועה נוספת היא פרשיית זיידמן שהתרחשה בשנת 1970, עת התגלע סכסוך בין היועמ"ש מאיר שמגר לשר הפנים חיים משה שפירא, על רקע סירובו של השר לרשום כיהודייה עולה חדשה בשם הלן זיידמן, מכיוון שהתגיירה בגיור רפורמי. זיידמן עתרה לבג"צ, והייעוץ שמגר סירב בתוקף להגן על החלטת השר משום שראה בה החלטה לא-חוקית – והדבר עלה כמעט במשבר קואליציוני (עם הסיעות הדתיות). לבסוף, רק הודות לכך שהרב הצבאי הראשי שכנע את זיידמן להתגייר פעם נוספת, נמנע משבר קואליציוני חריף.¹⁰

יפקדו "בידי אדם הפועל לפי שיקולים מפלגתיים צרים, עלולים הם להיהפך למכשיר מסוכן מאד".¹⁴

ה. דו"ח ועדת אגרנט ורעיון הבחירה החופשית

שר המשפטים דב יוסף, שהתמנה בסוף שנת 1961, לא הסכים לקבל את המציאות המוזרה שנוצרה במשרד המשפטים שבה למעשה מכהנים במשרד המשפטים "שני שרי משפטים: שר משפטים פורמלי המופיע בכנסת, חותם על חוקים ומסמכים ומשתתף בישיבות הממשלה; ושר המשפטים המבצע את עיקרה של העבודה במשרד המשפטים, והוא – היועץ המשפטי לממשלה".¹⁵ על רקע אי-הסכמתו הוקמה ועדת אגרנט שבחנה את סמכויות היועץ המשפטי, ונדרשה בין היתר לשאלת מעמדו של היועץ כפרשן של הדין ביחס לממשלה.¹⁶

ברינגר (וקדמו לו בעניין זה כמה אחרים)¹⁷ מבקש לטעון כי הגישה המודרנית בדבר עמדתו המחייבת של היועץ המשפטי, מקורה בפרשנות מעוותת ומסולפת למסקנות ועדת אגרנט. לכאורה, סלע המחלוקת מונח במסקנותיה של הוועדה שלפיהן הסדר הטוב מחייב כי "בדרך כלל תתייחס הממשלה לחוות הדעת המשפטית של היועץ המשפטי לממשלה, אשר יש לו כשירות של שופט בית המשפט העליון, כאל חוות דעת המשקפת את החוק הקיים. עם זאת, רשאית הממשלה, תוך צאתה מן ההנחה האמורה, להחליט כיצד עליה לפעול במקרה המסוים, לפי שיקול דעתה".¹⁸

ברינגר טוען כי מן משמעות הדברים הללו היא שלממשלה ישנו "שיקול דעת מלא לסטות מחוות דעתו של היועץ המשפטי

לממשלה", אולם פרופ' זמיר סבור שבהתאם למסקנות ועדת אגרנט, "כיון שמקובל על הכול כי הממשלה צריכה לנהוג על פי החוק, יוצא שהממשלה צריכה לנהוג, בכל הנוגע להיבט המשפטי, על פי חוות הדעת של היועץ המשפטי לממשלה".¹⁹ ברינגר יוצא בתקיפות כנגד עמדתו של פרופ' זמיר וטוען כי היא מעוותת ומסלפת את מסקנות ועדת אגרנט, משום שהיא מתעלמת מ"חירותה של הממשלה לסטות מחוות דעתו של היועץ".

הפכתי והפכתי בטיעוניו של ברינגר, וכן בדו"ח ועדת אגרנט, בדו"ח ועדת שמגר ובמאמרו של פרופ' זמיר ולא מצאתי היכן נקבע כי לממשלה ישנו "שיקול דעת מלא לסטות מחוות דעתו של היועץ". לא הבנתי גם היכן בדיוק עיוות פרופ' זמיר את האמור בדו"ח אגרנט. דומה כי בניסיונו – הלא-מוצלח – של ברינגר לטשטש את הדברים ולהוכיח את טענתו, הוא שגה ולא קרא את דו"ח אגרנט לעומקו.

למעשה, ועדת אגרנט קבעה דברים פשוטים וברורים ששיקפו את המסורת שנוצרה מאז ימי קום המדינה: חוות דעתו של היועץ המשפטי משקפת את החוק הקיים, כלומר הוא הפרשן המוסמך של הדין כלפי הממשלה; ולפיכך לא השר, לא עוזרו, וגם לא עורך הדין הפרטי של ראש הממשלה, יכולים להעניק פרשנות מוסמכת של הדין לממשלה ושריה. עוד הוסיפה ועדת אגרנט וציינה כי על הממשלה – "תוך צאתה מן ההנחה האמורה [שהיועץ הוא הפרשן המוסמך של הדין]" – "להחליט כיצד לפעול במקרה המסוים, לפי שיקול דעתה".

כל שכתב פרופ' זמיר הוא על אודות הקשר



ברינגר מבקש לטשטש את המציאות, תוך נקיטת עמדה שלפיה "התפיסה הרואה בציבור כולו את 'הלקוח האמיתי' של היועץ המשפטי לממשלה פורמת את הקשר המחייב והרגיל המתקיים בין לקוח לעורך דינו, אשר אמור היה להתקיים גם במקרה הפרטי של היחסים שבין הממשלה והייעוץ המשפטי לממשלה" – כלשונו. אלא ששאלת הלקוח אינה השאלה הנכונה (או המדויקת) בהקשר זה,²² ודימוי הקשר בין הממשלה והיועץ המשפטי, לקשר בין לקוח ועורך דינו הוא דימוי מטעה: ראשית, הממשלה אינה חופשית להחליף את עורך דינה כאוות נפשה והיא חייבת לפנות לעצתו המשפטית ולקבל את ייצוגו של היועץ המשפטי או נציגו; שנית, השאלה האמיתית בהקשר זה אינה זהות הלקוח אלא כיצד יינתן הייעוץ המשפטי בפועל.

ככלל ישנן שתי גישות למתן ייעוץ משפטי. לפי הגישה הראשונה (המקובלת לרוב ביחסים שבין לקוח פרטי לעורך דינו), היועץ המשפטי נדרש למצוא את הטיעונים המשפטיים הסבירים שיתמכו ברצונו של הלקוח; לפי גישה זו, שניתן לכנותה 'הגישה המסנגרת', רשאי עורך הדין לסייע ללקוחו למצוא כל פרצה אפשרית בחוק. לעומת זאת, הגישה השנייה – שניתן לכנותה 'הגישה הכנה' – סבורה כי על היועץ המשפטי לתת חוות דעה מקצועית, כנה ומבוססת, לפי מיטב שיקול דעתו, אפילו אם עמדה זו תמנע מבעל הסמכות ברשות המבצעת לממש את מדיניותו.²³

ההבדל בין הגישות הללו הוא ההבדל בין משפטן בשירות הציבורי לבין משפטן במגזר הפרטי המשרת לקוח ששכר את שירותיו. היועץ המשפטי בשירות הציבורי

הלוגי המוכרח בין הנחות היסוד הבאות: א. הממשלה מבקשת לפעול לפי החוק; ב. היועץ המשפטי הוא הפרשן המוסמך של החוק כלפי הממשלה. בהתאם להנחות אלו ברור כי על הממשלה לפעול בסוגיות משפטיות לפי עמדת היועץ המשפטי. אכן, היא רשאית לסטות מעמדת היועץ; אלא שפעולה כזו – לפי הנחה ב – היא פעולה בניגוד לחוק. לא עצם הפרת עמדתו של היועץ היא בלתי-חוקית, אלא שלגוף העניין, הפעולה נעשית שלא לפי החוק הרלבנטי. במילים אחרות: לא היועץ מחייב את הממשלה, אלא הדין מחייב אותה.

דומה הדבר לרעיון הבחירה החופשית ביהדות.²⁰ עיקרון מרכזי בעולמה של היהדות הוא יכולת הבחירה הנתונה לאדם אשר קובע ברצונו החופשי את דרכיו ומעשיו; ומכוח חופש בחירה זה הוא נותן דין על מעשיו. באופן דומה, היועץ המשפטי מפרש את הדין בעבור הממשלה וקובע מהו 'הטוב'; הממשלה חופשית כמובן לבחור לפעול כרצונה, אולם עליה לשאת בתוצאות המשפטיות, הפוליטיות והציבוריות של פעולה המנוגדת לפרשנות הדין המחייבת אותה.

שאלה נורמטיבית: הגישה הכנה או הגישה המסנגרת

מעבר לניתוח ההיסטורי הנעדר כאמור ממאמרו של ברינגר, ניתוחו הנורמטיבי חלקי ביותר. במסגרת רשימה קצרה זו אין די מקום כדי לפרוס את כל רוחב היריעה – מה עוד שהספרות המשפטית העוסקת בתפקידו של מערך הייעוץ המשפטי ברשות המבצעת היא ענפה²¹ – ולפיכך אבקש להתמקד כאן בנקודה אחת: זהות 'הלקוח' של היועץ המשפטי בשירות הציבורי.

המחטף השחוק

דומה כי המבקשים לשנות סדרי עולם במשפט הישראלי מרבים להיתלות בטיעון המחטף (או ניסיון המחטף). כך הם נוהגים ביחס לקבלת חוקי היסוד בשנת 1992,²⁵ וביחס להתערבות בית המשפט העליון במינויים שעורכת הממשלה;²⁶ וכך הם נוהגים לאחרונה ביחס לסוגיית הביקורת השיפוטית על נורמות חוקתיות.²⁷ טיעון המחטף מקל על מבקשי השינוי: במקום להתמקד בניתוח לגופו של עניין, הם בוחרים בניתוח פסיכואנליטי לגופם של 'קושרים' שביצעו את 'המחטף' או מנסים לבצעו; וכך טיעון המחטף הופך שחוק.

בסוגיית היועמ"ש, טיעון המחטף מצוי "במרחב שבין טעות להטעיה" (אם נשאל ממילותיו של ברינגר); אלא שכפי שראינו, אופיו של הייעוץ המשפטי ברשות המבצעת במדינת ישראל הוא אכן ייחודי ביותר, אך הוא נטוע עמוק בהיסטוריה המשפטית והשלטונית של המדינה. ברור כי גם מוסכמות יסוד אינן בלתי-ניתנות לשינוי ואינן חסינות מפני בחינתן מחדש; אך מהלך כזה צריך להיעשות בזהירות ומתוך התבססות על הבנת התהליכים ההיסטוריים והנורמטיביים שהביאו למצב הנוכחי.

חייב לנקוט את הגישה הכנה: עליו לתת את הייעוץ המשפטי המדויק ביותר, העשוי להגשים באופן מיטבי את ערכי שלטון החוק במובנם הרחב ואת האינטרס הציבורי – ולא את רצונו האישי של השר; ואכן, פעמים שהייעוץ המשפטי נדרש לעמוד איתן אל מול הדרג הפוליטי.²⁴

ברינגר – בכוונה או שלא בכוונה – אינו ממקד את הדיון בסוגיה זו. אומנם בהערה מס' 6 הוא מציין כי בתי המשפט בארה"ב "הדגישו, כפי שהדגשנו גם אנו, כי על עורך דין המייצג לקוח ממשלתי לפעול כדי לקדם את האינטרס הציבורי ולא את האינטרסים המפלגתיים או האישיים של הגוף", אך בפועל נראה כי הוא תומך בהתרחקות ממודל זה. אכן, אם גישתו של ברינגר היא שעורך הדין בשירות הציבורי צריך לאחוז בגישה הכנה ולספק ייעוץ משפטי מקצועי ועצמאי – שלעיתים יעמוד בסתירה לרצונות הדרג הפוליטי – אזי המרחק בינינו אינו רב; אולם אם ברינגר מבקש להעמיד עורכי דין בשירות הציבורי שינקטו גישה מסוגרת וינסו באמצעות פתרונות משפטיים עקלקלים להכשיר כל פעולה של הממשלה – כפי שעושה עורך דין פרטי – אזי רב המרחק בינינו.

מתן גוטמן הוא עורך דין, מוסמך במשפטים מטעם אוניברסיטת הרווארד, ותלמיד מחקר לתואר שלישי באוניברסיטת בר-אילן, החוקר את ההיבטים החוקתיים של המשפט המנהלי בהנחייתם של פרופ' אהרן ברק ופרופ' אריאל בנדור.



1. פרוטוקול הישיבה העשירית של מועצת המדינה הזמנית (ח') בתמוז תש"ח (15.7.1948), עמ' 5. ההדגשה שלי.
2. יחיאל גוטמן, טלטלה בשב"כ: היועץ המשפטי נגד הממשלה – מפרשת טוביאנסקי עד פרשת קו 300, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 1995, עמ' 218. גילוי נאות: חיבור זה, שהוא הספר המרכזי על אודות התפתחותו ההיסטורית של מוסד הייעוץ המשפטי לממשלה, נכתב בידי אבי עו"ד יחיאל גוטמן.
3. שם, עמ' 148.
4. שם, עמ' 152.
5. שנתון הממשלה: תש"י, תל-אביב: הוצאת המדפיס הממשלתי, 1950, עמ' 128. שם.
6. גוטמן, טלטלה בשב"כ, עמ' 163.
7. שם, עמ' 164. ההדגשות שלי.
8. זו הייתה גם עמדתו של חיים כהן כאשר כיהן כשופט בבית המשפט העליון; ראו בג"ץ 72/62, רופאיון נ' שר הפנים, פ"ד טז 2428 (1962). אכן באותו פסק דין הייתה עמדתו בדעת מעוט שלא התקבלה על דעת שאר חברי ההרכב.
9. גוטמן, טלטלה בשב"כ, עמ' 185.
10. ראו: מאיר שמגר, תם ולא נשלם: פרקי חיים, תל-אביב: משכל, 2015; רות גביוון, "היועץ המשפטי לממשלה: בחינה ביקורתית של מגמות חדשות", פלילים, ה (1996), עמ' 27, 76.
11. "אין מקום ליועץ המשפטי לממשלה", הארץ, 5.10.1958.
12. גוטמן, טלטלה בשב"כ, עמ' 218.
13. ראו דברי הכנסת, תש"ך, עמ' 1461 (8.6.1960): "המוסד הקונסטיטוציוני של יועץ משפטי במדינת ישראל נוצר בחיפזון... מציאנו היום שב מדינת ישראל ישנם שני שרי משפטים, בעלי סטטוס שונה ובעלי עמדה שונה. האחד קרוי שר המשפטים, ועליו חלה אחריות פרלמנטרית; השני, שהוא בתפקידיו שר משפטים, ועליו לא חלה שום אחריות פרלמנטרית".
14. שם, עמ' 1463.
15. גוטמן, טלטלה בשב"כ, עמ' 230–231.
16. "דו"ח ועדת המשפטים בדבר סמכויות היועץ המשפטי לממשלה", יצחק זמיר (עורך), ספר קלינגהופר על המשפט הציבורי, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1993, עמ' 421.
17. ראו למשל דניאל פרידמן, "יועץ שהוא מחוקק, שופט ותובע", יהושע ויסמן ואחרים (עורכים), ספר לבונטין: מאמרים במשפט לכבודו של אביגדור לבונטין, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2013, עמ' 184–185.
18. "דו"ח ועדת המשפטים בדבר סמכויות היועץ המשפטי לממשלה", עמ' 448.
19. יצחק זמיר, "היועץ המשפטי לממשלה והמאבק על חוקיות השלטון", עיוני משפט, יא (1986), עמ' 411, 417–418.
20. אני מודה לעו"ד אלון רודס שהציע בפניי דימוי זה.
21. ראו למשל: Jack Goldsmith, *The Terror Presidency: Law and Judgment Inside the Bush Administration*, New York: W.W. Norton, 2007; Cornelia T.L. Pillard, "The Unfulfilled Promise Of The Constitution In Executive Hands", *Michigan Law Review*, 103 (2005), pp. 676, 703, 710–717; Yoav Dotan, *Lawyering for the Rule of Law: Government Lawyers and the Rise of Judicial Power in Israel*, Cambridge University Press, 2014, pp. 5–6; Dawn E. Johnsen, "Faithfully Executing The Laws: Internal Legal Constraints On Executive Power", *UCLA Law Review*, 54 (2007), p. 1587. ראו גם יובל רויטמן, "הפיקוח המשפטי-הפנימי בשעת לחימה", *שערי משפט*, 1 (2013), עמ' 293.
22. ראו גביוון, "היועץ המשפטי לממשלה", עמ' 42.
23. Johnsen, *Faithfully Executing the Laws*, pp. 1579–1580.
24. *ibid.*, p. 1580. באותו מקום מתוארים הכללים המנחים את מחלקת הייעוץ של משרד המשפטים בארה"ב (OLC): "OLC should provide an accurate and honest appraisal of applicable law, even if that advice will constrain the administration's pursuit of desired policies. The advocacy model of lawyering, in which lawyers craft merely plausible legal arguments to support their clients' desired actions, inadequately promotes the President's constitutional obligation to ensure the legality of executive action".
25. לתיאור טענת המ'חטף' בהקשר של חוקי היסוד, והתשובות לטענה זו, ראו אמנון רובינשטיין, "סיפורם של חוקי היסוד", *משפט ועסקים*, יד (2012), עמ' 79.
26. כפי שציין למשל דניאל פרידמן בראיון לעיתון הארץ: "אני נגד התערבות של בג"ץ במינויים, זה לא בתחום סמכותו". ראו יובל יועז, "המטרה של פרידמן: להגביל תחומי ההתערבות של בג"ץ", הארץ, 23.8.2007.
27. ראו יניב רוזני "שקד, הכל התחיל הרבה קודם", הארץ, 11.10.2018.

רועי פולקמן ואילנה לונדנר

מה שווה השירות הציבורי אם אנחנו לא שולטים בו?

לאי-המימוש של הבטחות בחירות) – מפני שלפקידים בשירות הציבורי יש אג'נדה עצמאית המנוגדת לעמדת נבחר הציבור ומפני שהם תופסים את עצמם כ'שומרי סף' ופוגעים במימוש מדיניותו של הדרג הנבחר – הוא מצב בעייתי מאוד, בעיני שקד, ברינגר וחבריהם.

בדברינו הקצרים להלן נטען כי דברים אלה אינם מדויקים, וכי במשטר דמוקרטי האינטרס הציבורי אינו מגולם באופן שלם במעמדו של נבחר הציבור, מעצם היבחרו, אלא במכלול המוסדות הממלכתיים ובמתח המתקיים ביניהם. כפי שנראה עתה, האינטרס הציבורי נמצא במפגש בין הרשות המחוקקת, הרשות המבצעת והרשות השופטת – ובכללן הדרג המקצועי והדרג הנבחר שיש בהן – וכן תלוי בחברה אזרחית חזקה ובמערכת תקשורת עצמאית.

לשיטתנו, מילת הקוד 'משילות' – כפי שהיא משמשת בדבריו של ברינגר – אינה מתייחסת למידת יעילותו של הממשל בקידום מדיניות בכלל, אלא לאפקטיביות של קידום מדיניות סקטוריאלית שכללי המנהל התקין (המחייבים שקיפות, הוגנות ושוויון) מקשים על מימושה. התמודדותו של הפלג השמרני בקואליציה עם קשיים בקידומה של מדיניות סקטוריאלית היא למעשה הסיבה למאבק לחיזוק נבחר הציבור והחלשת הגורמים במערכת הציבורית המופקדים על ערכים שאינם מפלגתיים או סקטוריאליים.

מעל דפי במה זו גולל לאחרונה גיל ברינגר, יועצה של שרת המשפטים שקד, את השקפת עולמו בנוגע למוסד הייעוץ המשפטי לממשלה. דיונו של ברינגר במעמדו של היועמ"ש חושף טפח מן הדיון המהותי – והרחב יותר – על אודות תפקידו של השירות הציבורי במדינה דמוקרטית; והוא מעיד על בלבול רעיוני סביב עקרונות איתלותו ומקצועיותו של השירות הציבורי – והכול בשם חיזוק המשילות.

במאמרו, בחר ברינגר להביא אסופת התייחסויות היסטוריות בנוגע לתפקידו של היועץ המשפטי ולנתחן מן הבחינה המשפטית, מבלי להתייחס כלל להשלכות השיטה המשפטית שהוא מציע על קביעת מדיניות. מדובר בניתוח צר של סוגיית תפקידו של השירות הציבורי במדינה דמוקרטית, ובמאמר זה נתייחס לתמונה הרחבה.

הסיסמה שמוביל כיום הפלג השמרני בקואליציה – בהובלת שרת המשפטים ובגיבוי ארגונים כגון פורום קהלת וקרן תקווה – היא 'הגברת המשילות'. ההצדקה הרעיונית ליישומה של סיסמה זו היא הטענה כי נבחר הציבור הם שלוחיו של הציבור, ולפיכך הם המייצגים האולטימטיביים והבלעדיים של האינטרסים שלו; ומכאן שתפקיד השירות הציבורי – על יועציו המשפטיים וכלל פקידיו – הוא יישום מדיניותו של הדרג הנבחר, הא ותו לא. לעומת זאת, המצב הנוכחי שבו ישנה 'בעיית משילות' (כתירוצם הקבוע של שרים



כפולה: ראשית, הקבלה לשירות הציבורי צריכה להיעשות על בסיס שוויוני ללא תלות בזיהוי הפוליטי של האדם. ושנית, המינויים בשירות המדינה צריכים להיות על בסיס כישורים והתאמה לתפקיד... יש הטוענים שעלייתה של ממלכתיות זו – שעיקרה התחזקות האוטונומיה של המדינה והיחלשות המגזריות – מילאה תפקיד חשוב במאבק נגד מינויים פוליטיים...

על רקע זה הוקמה ב-1950 'מחלקת המנגנון' (שב-1954 שינתה את שמה ל'נציבות שירות המדינה'), שתפקידה היה לקבוע תקנות מנהליות לעובדי המדינה, לאשר מינויים, להסדיר את חלוקת התפקידים בין היחידות המנהליות במשרדי הממשלה וכדומה... ב-1959 נחקק חוק שירות המדינה (מינויים), ואף שבתחילה הייתה השפעתו מוגבלת מאוד, שכן את רוב המשרות בשירות הציבורי כבר איישו אנשי מפא"י... עם הזמן, בשנות השישים והשבעים, כבר הלכה תופעת המינויים הפוליטיים ונחלשה כך ששירות המדינה נעשה יותר ממלכתי ופחות מפלגתי¹...

כבר בשנותיה הראשונות של המדינה הכריע אפוא דור המייסדים בעד הקמתו של שירות ציבורי ממלכתי ולא-פוליטי – עד שיש לראות בעובדה זו הכרעה חוקתית.² ההבנה כי שירות ציבורי פוליטי עלול ליצור שחיתות חלחלה למודעות, וכך פסק – להלכה, ובאופן חלקי גם למעשה – הקשר בין פוליטיקאים לבין מינויים בשירות הציבורי. החל מאותם ימים, שימש השירות הציבורי כגוף ממלכתי ללא שייכות מפלגתית של פקידי וביצע תפקיד חיוני במערך האיוונים והבלמים.

כעת נשמעות קריאות המבקשות להחזיר את השליטה בשירות הציבורי לנבחר

עוד יש להעיר כי הניסיון למצוא קשר הדוק בין שאלת המשילות לבין עמדות פוליטיות אינו נכון; אתוס המקצועיות והעצמאות של השירות הציבורי אינו עומד בסתירה לתפיסות עולם שמרניות או ליברליות, ימניות או שמאליות. כל ניסיון לייצר קשר רעיוני בין הדברים מונע מרצונם של האוחזים בהגה השלטון בעת הזאת להגדיל את כוחם – גם אם בכסות של אידיאולוגיה שמרנית.

א. האם רצונו של הדרג הנבחר הוא אינטרס הציבור?

הוויכוח על האיוון בין הדרג הפוליטי לדרג המקצועי אינו יכוח חדש וימיו כימי המדינה כפי שניתן ללמוד מסקירתו של שוריק דריישיפיץ:

בתקופת היישוב היהודי ובשנים הראשונות למדינה, רווחה למדי תופעת המינויים הפוליטיים ולא נתפסה בלתי לגיטימית, בין היתר משום שהיישוב הורכב מקבוצות חברתיות רבות, התרבות הציבורית הייתה מגזרית באופייה ולכן גם את המשרות הציבוריות איישו לא פעם אנשים מקורבים זה לזה (לפחות מבחינה רעיונית)... אפשר לומר שהמינויים הפוליטיים בשירות המדינה התפתחו מה'מפתח המפלגתי' שהיה נהוג אז במוסדות המדינה שבדרך... עם זאת, אין להקל ראש גם בעובדה שבעשור הראשון לא הייתה מטרתם של המינויים הציבוריים רק להקים מנהל ציבורי למדינה החדשה, אלא גם לבסס את מעמדה ההגמוני של מפא"י...

הגישה הממלכתית – שדוד בן-גוריון ביקש להנחיל בכל תחומי החיים הציבוריים – ניסתה להילחם בתופעה זו ושאפה להפוך את השירות הציבורי לשירות א-פוליטי ולא-מפלגתי. משמעות הדבר הייתה

הציבור – בין היתר על ידי שליטה במינוים של פקידים בשירות המדינה – מן הטעם שפעילותו של נבחר הציבור זהה עם האינטרס הציבורי. אולם לדעתנו, ההנחה שלפיה רצונותיו של נבחר הציבור זהים עם האינטרס הציבורי ומייצגים אותו באופן בלעדי היא הנחה שגויה ממגוון סיבות.

ראשית, יש לציין כי אדם בוחר את נציגו בכנסת ובממשלה על פי השקפת עולם כללית ואין באפשרותו לדעת מראש את עמדת נבחר הציבור בכל עניין.³ נושאים רבים עולים על שולחן הכנסת, ונבחר הציבור אינם מייצגים את כל ציבור בוחריהם בכל נושא. לדוגמה, מי שבחר במפלגת הבית היהודי בשל עמדותיה בנושאי דת ומדינה, אינו מיוצג על ידיה בהכרח כאשר היא פועלת לטובת כלכלת שוק חופשי או מתנגדת לרגולציה התומכת בצמצום פערים (כגון התנגדותה לחוק שכירות הוגנת). הטענה כי לנבחר הציבור ישנו מנדט נרחב, משום שהציבור בחר בהם ולכן הם מייצגים אותו באופן אולטימטיבי, נמצאת אפוא חסרה במבחן המציאות.

הסיבה השנייה שבגינה יש לשלול את ההנחה הנזכרת היא הטיית הטווח הקצר. המערכת הפוליטית בישראל בנויה על קדנציות בנות ארבע שנים, ובפועל תקופת כהונתו הממוצעת של שר עומדת על שלוש שנים ואף פחות מכך.⁴ על מנת שייבחרו בשנית, נדרשים נבחר הציבור להציג לבוחריהם תוצאות שהשיגו במהלך הקדנציה; ולפיכך הם מעדיפים לעסוק בסוגיות שניתן להשיג בהן תוצאות בטווח קצר – על חשבון תכנון ארוך טווח. את ההטיה הדרמטית הזו ניתן לראות למשל בעיסוקם המועט של נבחר הציבור בנושאים

סביבתיים, ובדחיית פתרונות לסוגיות יסוד כפיתוח תחבורה ציבורית, פיתוח אזורי בפרפריה ויחסי עבודה במשק. בנושאים חיוניים וארוכי טווח כגון אלה, אין כל תמריץ שיגרור לנבחר הציבור לעסוק בהם – משום שהם אינם טומנים בחובם אפשרות לגזירת סרטים בתוך שלוש שנים.⁵

כפי שציין פרופ' דרי, בעקבות מחקרו על שביתות ומשברים במדינת ישראל, "ישראל מרובה בבעיות העולות לסדר היום הציבורי, אך דלה עד מאוד בחידושי מדיניות".⁶ טעמה של דלות זו הוא אופייה הסוער של המערכת הפוליטית בישראל, המייצרת משברים על בסיס שבועי, המובילים בתורם לפוליטיקה של כיבויי שריפות תכופים ולפחות חשיבת עומק לטווח הבינוני והארוך. פקידות פוליטית עתידה להעצים מגמה זו באופן משמעותי משום שבעקבותיה, אל הפוליטיקאי ואנשי לשכתו המוטרדים מכותרות עיתון הבוקר יצטרף גם סגל המשרד הרחב. מי ייוותר אז לחשוב על הנושאים הדורשים חשיבת עומק ותכנון לטווח ארוך?

הסיבה השלישית שבגינה יש להתנגד להנחה האמורה היא פעילותן של קבוצות אינטרס המפעילות לחצים על הדרג הנבחר – הגדולים הרבה יותר מכוחן האמיתי (כפי שהוא מיוצג על ידי ציבור הבוחרים). נהוג לומר שלפוליטיקאי ישנם שלושה סוגי מוטיבציות המניעות אותה לפעולה: המוטיבציה האישית להתקדם; המוטיבציה הסקטוריאלית לייצג את קהל בוחריו; והמוטיבציה הכללית לקידום ענייני המדינה. עוד נהוג לומר כי מעשיו של פוליטיקאי נמדדים על ידי בחינת האיזון בין שלוש המוטיבציות הללו.



חיים בעידן של הקצנה הולכת וגוברת בין התכונות הנדרשות מאדם על מנת להיבחר לבין התכונות שהיינו רוצים לראות במנהיג היושב בקבינט ומקבל החלטות בעת מלחמה. בשל הפער ההולך וגדל בין התכונות הללו מתחזקת חולשת המנהיגות והתחושה כי נבחר הציבור אינם אלא מתמודדים בתוכנית ריאליטי – הרבה יותר מאשר מנהיגים רציניים ושיקולים. מכלל הדברים ברור מדוע יש לחשוש ממניינים פוליטיים בשירות הציבורי.

רבים מתומכי הפוליטיזציה של השירות הציבורי עשויים להסכים כי אכן ישנה הידרדרות ברמת נבחר הציבור, ובכל זאת יטענו שאם כל הכוח ירוכז בידי הנבחרים, יבחר הציבור נציגים שיעמדו בציפיותיו. אנו מטילים ספק גדול בהנחה אופטימית זו: הכוחות הדוחפים לפופוליזם, ובראשם השיח התקשורתי החדש, ייתנו העדפה לפופוליסט והקיצוני על פני המתון והאחראי; ובמציאות שבה המניינים יהיו פוליטיים, בלי דרג מקצועי בלתי-תלוי, למנהיג קיצוני יהיו פחות כוחות מאזנים.

מן הסיבות המגוונות ומסיבות נוספות, אנו סבורים כי הדרג הנבחר אומנם מייצג את בוחריו אך לא באופן בלעדי, והוא נתון להטיות משמעותיות בתהליכי קבלת החלטות. הטיות מסוגים שונים מופיעות גם אצל משרתי ציבור ואצל כלל רשויות השלטון, אך קיומן הוא העדות הטובה ביותר לצורך באיזונים בין כלל חלקי המערכת.

היטיב לתאר זאת אלוף (במיל') גרשון הכהן, כאשר התייחס ליחסי הדרג המדיני והדרג הצבאי בסוגיות ביטחוניות שבהן לא ברור היכן עובר קו הגבול בין שיקולים מקצועיים לבין שיקולים פוליטיים:

לצערנו, לא חסרות דוגמאות לפוליטיקאים בעלי מוטיבציה סקטוריאלית שקידמו את דרישותיהן של קבוצות אינטרס צרות. כעת שערו בנפשכם כי ועדת סל התרופות תורכב מפקידים במשרות אמון: במצב זה, ההטיה לטובת מימון תרופות מצילות חיים (הקיימת-ממילא משום שיש להן לובי משמעותי) הייתה מובהקת הרבה יותר, והן היו מתועדפות על פני טיפולי מניעה לאזרחים שאינם חולים. ברור כי דרג מקצועי א-פוליטי מתאים יותר לקבל החלטות מעין אלו – הרבה יותר מאשר דרג נבחר או דרג מקצועי פוליטי.

הסיבה הרביעית להתנגדות להנחת הזהות – בין רצונו של נבחר הציבור לבין האינטרס הציבורי – היא הטיית התקשורת וסכנת הפופוליזם. התקשורת והפוליטיקה הן מערכות המתקיימות בסימביוזה, ולפיכך מאפיינות אותן מגמות דומות. גם התקשורת סובלת מהטיית הטווח הקצר ומושפעת מקבוצות לחץ שיכולות להשפיע עליה (ובאמצעותה) ביתר קלות. בעידן הרשתות החברתיות מתעצמות השפעותיה השליליות של מגמת הפופוליזם בתקשורת, שכן הן מייצרות סביבה שהיכולת לקדם בה בקלות הטיות ושקרים גורמת לפוליטיקאי לחשוש לתדמיתו יותר מאשר בעבר; וחשש זה משפיע באופן ישיר על סוגי ההחלטות שהוא יכול לקבל.

הפער בין הכישורים הנדרשים על מנת להיבחר לבין הכישורים הנדרשים על מנת להנהיג קיים מקדמת דנא: מתמודד בבחירות נדרש לתכונות כגון החצנה, אגרסיביות, ופופוליזם; אך במנהיג, לעומת זאת, נחפש תכונות כגון יישוב דעת, מתነנות, העמקה וראייה ארוכת טווח. אנו

אחריות משותפת אינה מתבטאת בשאלה למי מקור הסמכות, שכן תמיד מקור הסמכות מצוי באורח לא סימטרי בידי הדרג המדיני, אלא בשאלה כיצד נוצר הרעיון, מי היוזם ומי הארכיטקט. לשניהם יש מקום לבטא את עצמם ביצירת הרעיון ושניהם נמצאים בשדה זה באחריות משותפת.⁷

ב. אתוס השירות הציבורי במדינה דמוקרטית

במשך שנים רבות לפני עידן הדמוקרטיה המודרנית, נהג במרבית מדינות המערב משטר מלוכני – שבו התקיימה אחדות ערכית בין האינטרס הציבורי לבין האינטרס של נציג הציבור; עליונותו של בית המלוכה באה לידי ביטוי באמרתו המפורסמת של המלך לואי ה-14 "המדינה היא אני". גם בכל המשטרים הטוטליטריים, המפלגה והמנהיג היו בעלי סמכות ההכרעה הבלעדית בכל ענייני המדינה.

המאפיין הבולט ביותר המבחין בין משטר דמוקרטי למשטרים שקדמו לו הוא עקרון האזיונים והבלמים הבא לידי ביטוי בהפרדת רשויות ובשירות ציבורי א-פוליטי. בכל המדינות הדמוקרטיות מוסכם כי שלטון אינו כול-יכול וכי יש צורך בכוחות שיגבילו אותו; ויש אף מדינות שבהן השלטון מוגבל מאוד, כגון ארצות הברית, שבה קיימים שני בתי מחוקקים, חוקה משוריינת, מדינות בעלות ריבונות מסוימת, בתי משפט חזקים עם אפשרות לביקורת שיפוטית, ומונהגת בה שיטה נשיאותית שמשמעותה היא שהנשיא אינו שולט בהכרח בבית המחוקקים (וגם אם הוא שולט, המשמעת הסיעתית שם נמוכה באופן יחסי).

אלא שבמבנה המשטרי הייחודי של מדינת ישראל, הכנסת והממשלה אינן משמשות

כרשויות נפרדות משום שהממשלה שולטת בכנסת, ולכן מנגנון הפרדת הרשויות בישראל אינו פועל כמנגנון אפקטיבי כמו בדמוקרטיות אחרות. אומנם רוב הדמוקרטיות שאנחנו מכירים הן פרלמנטריות, כמו ישראל, ולכן גם בהן הפרדת הרשויות נעשית באופן חלקי; יחד עם זאת, ברובן יש מנגנונים אחרים להגבלת השלטון, כמו שני בתי מחוקקים, יחידות פדרליות וחוקה משוריינת.

המשטרים הדמוקרטיים הובילו לעלייה דרמטית באיכות החיים של אזרחיהם, בין היתר באמצעות הגדלת ארון הציבור במערכת השלטונית והרחבת מעגלי ההשתתפות הכלכליים, ומעגלים אלה יצרו מעמד ביניים גדול וחזק. לעומת זאת, משטרים סמכותניים היו מורכבים לרוב משכבה דקה של אליטה כלכלית ושלטונית ושכבה גדולה של פרולטריון כנוע וחלש.

נושאי הדגל השמרני מעלים על נס את הכרעת הרוב כמאפיין המרכזי בהווה הדמוקרטית, אך זאת אינה המציאות לאשורה. גם משטרים סמכותניים התבססו על טענת ייצוג הציבור והגברת המשילות, בהיותם הדרג הנבחר, אך כוחם האמיתי של משטרים דמוקרטיים נעוץ בבניית מערכות המייצרות מתח פנימי מובנה: דרג נבחר ייצוגי, שלצידו בקרה של מערכת משפט חזקה, חופש ביטוי באמצעות תקשורת חופשית, חזקה וביקורתית, וגם מערכת שירות ציבורי אמינה המושכת אליה את המצוינים שבאזרחים. אתוס השירות הציבורי במדינה דמוקרטית משרטט את דמותו של השירות הציבורי כשירות הנאמן לכלל הציבור, אינו נגוע בחלוקה סקטוריאלית ומפלגתית, ומייצג תפיסת



נר ברקת, בלט בהיעדרו כוח אדם צעיר ומוכשר שירצה לעבוד במערכת. באותה עת, היה ברור לכול שהמערכת היא פוליטית-עסקנית ואינה נמדדת על פי מקצועיות. אחד ההישגים הבולטים בקדנציה הראשונה של ברקת, שבו הייתי שותף מרכזי, היה בניית תרבות של מקצועיות, קבלת החלטות מבוססת-נתונים, דיוני מדיניות ותכנון ארוך טווח. כל זה התאפשר רק כאשר הדרג הפוליטי פינה מקום לדרג המקצועי לעשות את עבודתו. במקום לחפש יס-מנים, חיפשנו אנשי מקצוע עצמאיים העובדים בכפוף לקווי מדיניות וסדרי עדיפויות שמתווה הדרג הנבחר. עשר שנים אחרי מהפך זה, אנו אכן עדים לקפיצת מדרגה ברמת המקצועיות הניהולית בעיריית ירושלים, שהעלתה את ביצועיה וצמצמה את השחיתות בקרבה באופן משמעותי.

תימוכין נוספים לחיוניותו של שירות ציבורי מקצועי ניתן למצוא במחקר שערך פרופ' מומי דהן בנושא מידת האפקטיביות של 34 ממשלות במדינות ה-OECD. המחקר מצא קשר שלילי חזק בין אפקטיביות הממשלה לבין רמת המינויים הפוליטיים. בישראל, לאור החילופים התכופים בין השרים במשרדים השונים, הגברת ההשפעה הפוליטית על מינוי בכירים עלולה להוביל לאובדן הזיכרון הארגוני, בכל פעם שהגה השלטון מחליף ידיים.

נוסף על כך, שיטת הבחירות המקדימות הנהוגה בשתי המפלגות הגדולות מעצימה את הסכנה לאיכות השירות הציבורי, כלשונו של פרופ' דהן:

הסכנה ממינויים פוליטיים מתחזקת משום שהתחרות בין מועמדי המפלגה על לבם

עולם של מקצועיות (בדומה לאתוס ברפואה או בהייטק).

מערכת כזו היא מערכת המסוגלת לממש את רעיון ה-Speaking truth to power, שלפיו תפקידה של הפקידות הוא לשקף לבעלי השורה את תמונת המצב – גם אם זאת אינה נעימה לאוזניהם או אינה לפי טעמם. גם מהבחינה המשפטית, פקידים בשירות המדינה שואבים את סמכותם מכוח החוק ולפיכך מחויבים בשיקול דעת עצמאי במסגרת הפעלת סמכותם. כשמדובר ביועמ"ש, מתחדד הפרדוקס אף יותר שהרי תפקידו אינו רק שיקוף המצב המשפטי בעבור הדרג הנבחר, והוא גם בעל הסמכות לאכיפת חוק. האם היינו רוצים שהתביעה הפלילית בישראל תהיה פוליטית?!

בחיבורו 'ממשל של נציגים' ציין הפילוסוף ג'ון סטיוארט מיל כי מנהל מקצועי וממשל חופשי זקוקים זה לזה:

החופש אינו יכול לתת פירות משובחים, ולעתים קרובות הוא מתמוטט כליל, אם אין מוצאים את הדרך לאחד אותו עם מנהל מאומן ומנוסה.⁸

אחד האתגרים המרכזיים העומדים בפני מערכות דוגמת השירות הציבורי, הצבא, האקדמיה והמגזר העסקי, הוא למשוך את המצוינים שבאנשים. אולם אנשים מצוינים שידעו כי הדרך להתקדם לתפקידים בכירים בשירות המדינה – בשל כישוריהם – חסומה בפניהם והתקדמותם תלויה רק בקשריהם יוותרו מראש על כניסה לשירות המדינה; וכך ייחלש עוד יותר דרג הביניים של שירות המדינה בישראל.

כאשר הגעתי (ר"פ) לעיריית ירושלים בסוף שנת 2008, יחד עם ראש-העירייה-לשעבר

הציבור חייבים באחריות כלפי השרים, ואלו, בתורם, כלפי הפרלמנט.

כמשרת ציבור, אתה ממונה לתפקידך על יסוד תחרות פתוחה והוגנת, ומצופה ממך למלא את תפקידך מתוך מסירות ומחויבות לשירות הציבורי ולערכי הליכה שלו: יושרה, יושר, אובייקטיביות וענייניות.

ג. ימין ממלכתי ושירות ציבורי מקצועי

גורם פוליטי הנמצא בשלטון וחש בלתי-מנוצח, מעוניין בכוח בלתי-מוגבל כדי למשול. "נבחרנו", הוא אומר לעצמו, "ולכן אף אחד לא יגיד לנו מה לעשות: לא יועץ משפטי, לא סמנכ"ל ולא בית המשפט; אנחנו ואין בלחנו; גם אם נרצה לקדם מגזר פלוני, להעדיף מקורבים במבחני תמיכה או לאשר תוכנית בנייה אחת על חשבון רעותה". אכן, עקרון הממלכתיות הוא משני בחשיבותו לאינטרסים של קבוצות הלחץ המנהלות כיום את השיח בימין הסקטוריאלי.

מצב זה התקיים בשנות החמישים בתקופת מפא"י, ועקבותיו העמוקות נותרו בהתנהלותה של מפלגת העבודה בשנים לאחר מכן. שליטה מוחלטת במינויים באקדמיה, בחברות הממשלתיות, בעיתונים ובמשרדי הממשלה, הן דוגמאות אחדות להתנהלות זו שתוצאותיה הן פצעים שמדינת ישראל מלקקת עד עצם היום הזה. פטרונות, הדרה של אוכלוסיות מאזורי קבלת ההחלטות, וגם שחיתות שלטונית, הן תוצאה ישירה של המדיניות הנזכרת; כל אלה עלו לפני השטח לאחרונה בסרט 'סאלח פה זה ארץ ישראל' ובדיון הציבורי שהתעורר בעקבותיו.

ההסכם המצוטט להלן נחתם כדי לגייס את

של הבוחרים וקבלני הקולות עלולה לכלול הבטחה למינויים עתידיים בשירות הציבורי בתמורה לתמיכה פוליטית. בהיעדר מגבלות חוקיות על מינויים פוליטיים יתקשה אפילו מועמד המעוניין לעצב שירות ציבורי אפקטיבי לזכות בקולות הבוחרים אם מתחריו מבטיחים בגלוי או בסתר מינויים בשירות הציבורי כפרס על תמיכה פוליטית. כדי להגדיל את סיכויו להיבחר גם הוא עלול להציע מינויים פוליטיים. כך נוצרת תחרות פוליטית החותרת תחת איכותו של השירות הציבורי. חסימת מינויים פוליטיים או הגבלתם בחוק מונעת את המרוץ לעבר התחתית מבחינת אפקטיביות הממשלה ודוחפת את מועמדי המפלגות להתחרות על ממדים אחרים.

במחקרו של דהן נמדדה גם האוטונומיה של הדרג המקצועי בשירות הציבורי ומידת יכולתו להוציא לפועל את המדיניות שנקבעה. למעט מקרה קיצון של אוטונומיה מוחלטת לדרג המקצועי (למשל במציאות של משטר צבאי), מצא המחקר כי חיוני שהדרג המקצועי – מתוקף מומחיותו וניסיונו – ישתתף באופן פעיל גם בקביעת המדיניות ולא רק בהוצאה לפועל. ניתן אפוא לקבוע כי גם בהיבטי יעול המשילות, ישנה עדיפות לקיומו של שירות ציבורי מקצועי ועצמאי.

המחשה נאה לאיזון הראוי בשאלה זו ניתן למצוא בקוד השירות הציבורי הבריטי, המדגים כיצד מימוש מדיניות הדרג הנבחר ושירות ציבורי מקצועי וא-פוליטי עולים בקנה אחד:

השירות הציבורי הוא חלק אינטגרלי ומרכזי בממשלת הממלכה המאוחדת. הוא מסייע לממשלה בת-הזמן בפיתוח וביישום של מדיניותה ובמתן שירותים ציבוריים. משרתי



שמרנות לבין משילות מעיד כאלף עדים כי מאחורי קמפיינים ברוח ה-Deep State ('בחרת ימין, קיבלת שמאל'), או התקפות על התקשורת והאקדמיה בשם השמרנות, מסתתרים שיכון כוח ואובדן צניעות. מדובר למעשה בניסיון לבצע שינויים במנגנוני קבלת ההחלטות הפוליטיים באופן שיקשה על תחרות פוליטית דמוקרטית עתידית.¹¹

לא-לחינם, אחד ממנהיגי הימין החשובים ביותר בהיסטוריה, ראש הממשלה המנוח מנחם בגין, הבין שאפשר להיות ימני ולשמר את איווניה של המערכת הדמוקרטית. כמי שבא מספסלי האופוזיציה וכמי שישב בהם עשרות שנים, הבין בגין היטב את הסיכונים הטמונים בפוליטיזציה של המערכת.

רצונם של מובילי השמרנות בקואליציה לקדם סביבה שלטונית ללא בקורות מאפיין מגזרים וקבוצות לחץ המבקשים לקרב את כוחם באמצעות עיצוב המערכת בצלם כדמותם; אך הימין הממלכתי מבין כי תפיסה ממלכתית תקדם איוונים בין המערכות הדמוקרטיות השונות ותתבטא בכבוד גדול של הדרג הנבחר לדרג המקצועי הבכיר. היחס המכבד, הרואה בדרג המקצועי שותף מרכזי בעיצוב פניה של המדינה, ולא פקידים כנועים, הוא חלק יסודי מתפיסת העולם הממלכתית השואפת למצוינות ומתנערת משלטון מקורבים ומשחיתות.

ח"כ רועי פולקמן הוא יו"ר סיעת כולנו בכנסת. עו"ד איילה לונדנר היא יועצת חקיקה לח"כ רועי פולקמן.

צ'רלי ביטון לשם הקמת קואליציה חדשה בראשות מפלגת העבודה בכנסת השתים-עשרה. הוא מעיד כאלף עדים שגם משרות בשירות המדינה ובשירות הציבורי נתפסות לעיתים כשלל העומד לחלוקה בתמורה לתמיכה פוליטית:

ארבעה חברי תנועת הפנתרים השחורים יקודמו לתפקידי מפתח בשירות הממשלה; שני חברי תנועת הפנתרים ימונו למועצות מנהלים של חברות ממשלתיות גדולות; שני חברי תנועת הפנתרים השחורים ישובצו בתפקידים בחברות ממשלתיות גדולות.¹⁰

שלטון מקורבים מוביל לסיאוב גם במובנים של הסתיידות שלטונית ובינוניות, המבוססות על תחושה נוחה מדי בכס השלטון; הוא עשוי להביא גם לשחיתות של ממש. את קריאות ה'משילות' אנו שומעים כיום מכיוון מובילי המחנה השמרני; אך אידיאולוגיה שמרנית המבקשת לחזק ערכים פרטיקולריים, מקומיים ולאומיים – על פני ערכים אוניברסליים – אינה מחייבת את פירוקם של עקרונות דמוקרטיים תועלתניים כגון שוויון, שקיפות והוגנות.

הצורך בשירות ציבורי מקצועי מתיישב הן עם תפיסת עולם שמרנית, הן עם תפיסת עולם ליברלית. מימוש של צורך זה יאפשר משילות אמיתית ושירות ציבורי טוב יותר שיקדם כל מדיניות שנבחר, ימנית או שמאלית. הקשר האידיאולוגי הדל בין

1. שוריק דריישפיץ, "מינויים פוליטיים בישראל ובמבט השוואתי", **פרלמנט**, 69 (2011). זמין במרשתת. דריישפיץ מראה כי הדיון בסוגיה זו מצוי באופנים שונים גם ברבות ממדינות המערב.
2. ראו למשל ניר קידר, **בן גוריון והחוקה**, אור יהודה: כנרת, זמורה ביתן, דביר; רמת-גן: אוניברסיטת בראל, 2015, עמ' 180.
3. במונחי מדעי המדינה, מדובר בעימות בין שתי תפיסות של ייצוג: תפיסת 'הנציג כנאמן' שלפיה לאחר שהבחירה נעשתה, הנציג משוחרר למעשה מן הבחור ומחליט לפי שיקול דעתו; ותפיסת 'הנציג כציר' שלפיה הנציג ממשיך כל העת לייצג את בוחריו. כיום מקובל שהנציג משלב (או צריך לשלב) אלמנטים משתי התפיסות. דיון על כך ניתן למצוא אצל Andrew Rehfeld, "Representation and Democracy", *American Political Science Review*, 103 (2008), pp. 214–230.
4. נתונים חלקיים בעניין זה ניתן למצוא אצל גדעון רהט ואחרים (עורכים), **תיקון שיטת הממשל בישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה; תל-אביב: עם עובד, 2013, עמ' 509. זמין במרשתת.
5. ואכן, בדו"ח שפרסם לאחרונה על מבנה משרד האוצר, ציין יוסי קוצ'יק, מנכ"ל משרד ראש הממשלה והממונה על השכר באוצר לשעבר, עד כמה חשובה פקידות מקצועית שתסתכל על הטווח הארוך, בניגוד לנטייתם של פוליטיקאים להסתכל על הטווח הקצר. ראו יוסי קוצ'יק, "דו"ח הוועדה לבחינת סמכויות הנהלת משרד האוצר", ירושלים: 2017.
6. דויד דרי, **מחאה, פוליטיקה וחידושי מדיניות: מאבקם של חסרי הדיור**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1992.
7. גרשון הכהן, **מה לאומי בביטחון הלאומי**, תל-אביב: האוניברסיטה המשודרת, 2014, עמ' 55.
8. ג'ון סטיוארט מיל, **ממשל של נציגים**, מאנגלית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, 1984, עמ' 114.
9. מומי דהן, **אפקטיביות הממשלה בישראל במבט בינלאומי משהו**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2016, עמ' 114.
10. צוטט בעיתון **הארץ**, 5.6.1990.
11. תופעה זו מכונה כיום "political entrenchment". ראו Daryl Levinson and Benjamin I. Sachs, "Political Entrenchment and Public Law", *The Yale Law Journal*, 125 (2015–2016), pp. 400–482.

שחר בן-מאיר

ההטעיה השקטה

א. דו"ח אגרנט קבע שעמדת היועץ המשפטי אינה מחייבת את הממשלה ואינה אלא בבחינת המלצה שהיא רשאית לא לקבל; ולעומת זאת, היא מחייבת את שאר גורמי המנהל.

ב. בהרצאה משנת 1986, השופט זמיר סילף את האמור בדו"ח אגרנט וקבע שנאמר שם כי עמדת היועץ המשפטי מחייבת את הממשלה.

ג. השופט ברק בפסק דין פנחסי (בג"ץ 4287/93 אמיתי – אורחים למען מנהל תקין וטוהר המידות נ' יצחק רבין, ראש ממשלת ישראל) הסתמך על עמדתו של זמיר ובכך קיבע את המיתוס (המטעה) לדעתו של ברינגר) כאילו דו"ח אגרנט קובע שעמדת היועץ המשפטי מחייבת את הממשלה.

במאמרו של גיל ברינגר, עוזרה של שרת המשפטים, שהתפרסם בכתב עת זה, יצא הכותב כנגד תפיסת היועצים המשפטיים כשומרי האינטרס הציבורי, או כפי שאמר בדברים שנשא בכנס במשרד המשפטים (ציטוט מהזיכרון): "יחסי יועץ משפטי עם הממשלה הם מקרה פרטי של יחסי עו"ד-לקוח". בתגובה קצרה זו איני מתכוון להתפלמס עם כל האמור במאמר, אלא רק להראות כיצד הכותב מבין באופן שגוי – שלא לומר מסלף – את האמור בדו"ח ועדת המשפטים בדבר סמכויות היועץ המשפטי לממשלה משנת 1962 (להלן: דו"ח אגרנט).

מדוע נקודה זו חשובה? משום שכל הטיעון שעליו בונה ברינגר את מאמרו מיוסד על הטענות הבאות בקשר לדו"ח האמור:



האמורה, להחליט כיצד עליה לפעול במקרה המסוים, לפי שיקול דעתה שלה.

נוכל להיעזר, לשם הבהרת השקפתנו זו, באחת הדוגמאות המובאות בתזכיר של שר המשפטים: היועץ המשפטי יכול לייעץ לממשלה, כי לפי פירושם של החוק והפסיקה יש לממשלה סיכויים טובים להצליח במשפט נגד פלוני, ולכן עצתו היא ללכת למשפט ולא להתפשר. ואילו הממשלה רשאית להחליט בניגוד לדעתו ללכת לפשרה במקרה הנדון. אנו מסכימים כי בדוגמא זו רשאית הממשלה שלא לנהוג לפי עצת היועץ המשפטי "וללכת לפשרה", אך זאת רק לאחר שהביאה בחשבון כי חוות דעתו משקפת את המצב המשפטי כל עוד לא אמר בית המשפט את דברו.

כאמור, בריגור מסיק מן הדו"ח כי חוות דעת היועמ"ש אינה מחייבת את הממשלה (בניגוד לשאר רשויות המדינה) והיא אינה אלא בגדר המלצה שהממשלה רשאית לסטות ממנה. זהו היסוד לכל מאמרו, אולם הסקת המסקנה האמורה, מתוך הדברים שציטטתי לעיל, היא מופרכת לחלוטין.

ראשית, בריגור מתעלם מהמילים המפורשות בראשיתה של התשובה: "אם אין כל הוראה מפורשת בחוק בעניין הנדון", שמשמען כי העמדה שלפיה הממשלה רשאית שלא לקבל את המלצת היועץ המשפטי (אך חייבת לשמוע אותה ולהביאה בחשבון) מתייחסת רק – ואך ורק – לשאלות משפטיות שאין להן תשובה מפורשת בחוק או בפסיקת בתי המשפט.

שנית, הדוגמה שמביא דו"ח אגרנט מתיישרת בדיוק עם מסקנה זו, שכן היא עוסקת במצב דברים שבו מצד אחד התשובה המשפטית לסוגיה מסוימת אינה חד-

ובכן, אף שהכותב טוען כי אחרים סילפו את האמור בדו"ח אגרנט, למעשה הוא עצמו מסלף את האמור בדו"ח, ואף מסתיר מקוראי מאמרו דברים שנכתבו באותו דו"ח ואינם מתאימים לתזה שלו. להוכחת הדברים ניגש כעת.

נפתח בכך ש-28 עמודים מתוך דו"ח אגרנט, הכולל כ-30 עמודים, מתייחסים לשתי שאלות שכלל אינן קשורות לתוכן מאמרו של ברינגר: שאלת סמכותו של היועץ המשפטי, ושאלת התערבות הממשלה בתחום הפלילי (ראו סעיף 1 (א) לדו"ח – "מהי סמכותו של היועץ המשפטי לממשלה לגבי עררים, עיכוב הליכים משפטיים והעמדת עבריינים למשפט"), כלומר רוב הדו"ח אינו עוסק כלל בשאלה המנהלית-חוקתית בדבר מעמד עצתו המשפטית של היועמ"ש. רק בפסקה השמינית והאחרונה דנים כותבי הדו"ח – שמעון אגרנט, צבי ברנזון ואברהם לוין – בשאלה המהותית למאמרו של ברינגר: "האם העצה המשפטית, שנתן היועץ המשפטי לממשלה, בעניינים שהם מחוץ לתחום העונשין מחייבת אותה?".

והנה התשובה המלאה (שכאמור ברינגר בחר לצטט ממנה באופן סלקטיבי):

תשובתנו אנו לשאלה הנ"ל היא: אם אין כל הוראה מפורשת בחוק בעניין הנדון, הרי מחייב הסדר הטוב במדינה, כי בדרך כלל תתייחס הממשלה לחוות הדעת המשפטית של מי שממלא את התפקיד של 'יועץ המשפטי לממשלה', ואשר יש לו ההכשרה של שופט בית המשפט העליון, כאל חוות דעת המשקפת את החוק הקיים. עם זאת, רשאית הממשלה, תוך צאתה מן ההנחה

שיפסוק בעד זולתה, או במונחי המשפט המנהלי: שתי העמדות הן בגדר חוקיות (בשלב זה, טרם הכרעה מפורשת).

השופט ברק (המשמש בעת הזו כדמון האולטימטיבי בקרב ההנהלה הבכירה במשרד המשפטים) כתב בעשרות (אם לא במאות) פסקי דין ומאמרים שכאשר בפני הממשלה עומדות כמה אפשרויות החלטה שכל אחת מהן חוקית, אזי היא רשאית לבחור בכל אחת מהן ואין תפקידו של היועץ המשפטי לומר לממשלה באיזו מהן לבחור – ובלבד שכל אחת מהן היא אכן חוקית. ההלכה הידועה והמושרשת ביותר בכל פסיקה מפסיקות בית המשפט העליון העוסקת בשאלות של 'חוקיות המנהל' היא ההלכה כי המנהל רשאי לעשות כל פעולה שהוא בוחר ובלבד שהיא נמצאת בדל"ת אמותיו של החוק. תפקידו של היועץ המשפטי, והוא הדין לכל יועץ משפטי ציבורי, הוא לומר לממשלה מהן דל"ת אמותיו של החוק ובמובן זה הוא כמובן 'משרת' של החוק ושל האינטרס הציבורי ולא של הממשלה. אמר יועץ משפטי שפעולה מסוימת חורגת מהחוק, עמדתו מחייבת את כל רשויות השלטון ואת הממשלה על אחת כמה וכמה. זהו מה שנכתב בדו"ח אגרנט כבר בשנת 1962 ודברים אלה נכונים עד ימינו אנו. יש להצטער כי מר ברינגר, הזכאי כמובן לכל עמדותיו המשפטיות הייחודיות, בונה הר של טיעונים על סילוף – ואף הסתרה – של האמור בדו"ח אגרנט.

שחר בן-מאיר הוא עורך דין העוסק בין היתר בעתירות חוקתיות.

משמעית (כלומר יש סיכויים טובים להצליח במשפט), ומצד שני היא מוגבלת ל"כל עוד לא אמר בית המשפט את דברו", רוצה לומר: למצב שבו טרם ניתנה קביעה משפטית מוסמכת של בית משפט באותה שאלה.

אין צורך להיות עוזר משפטי של שרת המשפטים כדי להבין את ההקשר האמור. מסקנתו של דו"ח אגרנט העולה מהכתוב היא חד-משמעית: עמדת היועץ המשפטי מחייבת את הממשלה. המקרה היחיד (באופן עקרוני) שבו רשאית הממשלה לסטות מעמדת היועץ המשפטי הוא מקרה שבו ניתן לפרש את החוק בכמה אופנים ואין עדיין קביעה מפורשת של בית המשפט, וכלשון הדו"ח "יש לממשלה סיכויים טובים להצליח במשפט נגד פלוני"; אז ורק אז רשאית הממשלה שלא לקבל את עצת היועץ המשפטי.

בהקשר זה ראוי לציין סוגיה נוספת, ובה אסיים. נשאלת השאלה: מדוע מביא דו"ח אגרנט דוגמה של "סיכויים טובים להצליח במשפט" והחלטת הממשלה להתפשר, שהיא דוגמה מתחום הליטיגציה, כאשר ברוב רובם של המקרים אין זה מצב הדברים שבו מחליטה הממשלה האם להתפשר או ללכת למשפט? מחברי הדו"ח כבר אינם בין החיים ואין בידינו לברר את כוונתם; אך ניתן להציע השערה מושכלת – דוגמה זו של "סיכויים לזכות במשפט" שימשה את אגרנט וחבריו כאילוסטרציה למקרה שבו ייתכן שבית המשפט יפסוק בעד דעה אחת וייתכן



בתגובה ל"המעסיק כאויב העם: על אובדנו של חופש החוזים" מאת שגיא ברמק

עזריאל אריאל

חופש החוזים: בין שמרנות ליהדות

אנושית הרואה בהם פגם מוסרי (כגון: הלוואה בריבית סבירה, שמיטת כספים או החזרת קרקעות ביוכל). רק התערבות הלכתית אחת בחופש החוזים נובעת בעליל מן העובדה שמדובר בחוזה מקפח (וליתר דיוק: חוזה עושק) שנכרת בשל מצוקתו החריפה של אחד הצדדים, והיא מובאת בדברי הרמב"ם:

מי שברח מבית האסורים והיתה מעבורת לפניו, ואמר לו "העבירני ואני נותן לך דניר והעבירו" – אין לו אלא שכרו הראוי לו.⁵

את הרעיון העומד מאחורי ההתערבות במקרים האחרים נפתח בהמשך דברינו; בשלב זה אפנה לנקודה נוספת החסרה במאמר: נקודת המבט המוסרית-ערכית.

אף אם נקבל את עמדתו של הכותב כי הנזק הכרוך בהתערבות הרשויות בחופש החוזים עולה על התועלת, אין זה אומר שכל חוזה הנכרת מתוך רצון חופשי של שני הצדדים הוא אכן מוסרי. במאמרו חסרה עד מאוד התביעה הבלתי-מתפשרת להציב אמות מידה מוסריות לחוזה הוגן, לחנך להקפדה עליהן גם בהיעדר חקיקה ואכיפה, ואף לגנות בכל פה את המפירים את כללי ההגיונות.

האם החופש – הערך הליברלי המקודש בכלכלה הקפיטליסטית – מצדיק כל עוול אם הוא עומד באמות המידה של השוק החופשי? האם ההתנגדות (שיש בה לא-מעט צדק) להתערבות בוטה של המדינה בחופש החוזים אינה שופכת את התינוק (המוסר וההגיונות) עם מי האמבטיה (ההתערבות

במאמרו "המעסיק כאויב העם: על אובדנו של חופש החוזים", קרא שגיא ברמק להימנע מכל התערבות של המדינה (ובכלל זאת: מחוקקיה ובתי המשפט שלה) ביישומו של חוזה, כל זמן שהוא נכרת מתוך רצון חופשי של שני הצדדים – אף אם עינינו הרואות כי הוא נגוע בחוסר הגיונות.

אינני כלכלן ואינני משפטן, ואף לא מומחה למדעי המדינה; ועל כן לא אתחרה בכותב על לוח השחמט שבו בחר לשחק – שבו מתעמתים אלו מול אלו ימין ושמאל, רדיקלים ושמרנים. אכן, מה שחסר במאמר הוא נקודת המבט שאיננה ימין ואיננה שמאל: נקודת המבט היהודית כפי שהיא מתבטאת בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה.

האם היהדות תומכת בחופש חוזים מלא? ברור שלא. שורה ארוכה של הלכות מתערבת בחופש החוזים ומבטלת את תוקפם של חוזים הנוגדים אותן. זהו דינה של הלוואה בריבית;¹ זהו דינו של הסכם מכר שיש בו אונאה (מחיר החורג ב-20% מן המקובל בשוק);² זהו דינה (לפחות באופן עקרוני) של הלוואה שעברה עליה שנת השמיטה;³ וכך גם בנוגע לשדה שנמכר לצמיתות בעידן שבו נוהגת מצוות היובל.⁴ הלכות דומות אחרות מגבילות אף הן את חופש החוזים.

קשה לראות במגבלות אלו שמטילה ההלכה על חופש החוזים התערבות שבאה להגן על החלש מפני חוזה מקפח; בין המגבלות הללו בולטים כמה נושאים שאין מערכת משפט

המזיקה של המדינה)?

אלא שכאן נדרש בירור מהו חוזה הוגן ומהו חוזה מקפח. מצדדי השוק החופשי יטענו כי כל חוזה הנעשה מתוך רצון חופשי של השותפים בו הוא בהכרח חוזה הוגן. כותב המאמר מניח שכך הם פני הדברים גם כאשר ישנו פער בולט בכוח, בידע או בפרמטר אחר של שני הצדדים, ואחד מהם מנצל את יתרונו כדי להכתיב לרעהו תנאים בלתי-הוגנים. אולם הביקורת שלנו על תפיסה זו לוקה בהיעדר אמת מידה חלופית. מה יסייע לנו לקבוע מהו חוזה הוגן ומהו חוזה מקפח?

על שאלת המחיר ההוגן הרחיב ידידי ד"ר בנימין פורת בחיבורו על יישומן של הלכות אונאה בכלכלה המודרנית. נביא תמצית מדבריו:

את המחיר ההוגן לעסקה ניתן לקבוע באופן עקרוני בכמה דרכים: א. כמחיר העלות (אפלטון, החוק הקנוני)... ב. מחיר השוויון (אריסטו)... חישוב זה מחושב על הערכה של מידת הביקוש למוצר, המביאה להגדרת 'שווי האמיתי', ולא על פי חישוב המשקלל את ההיצע והביקוש, המגדיר את 'מחיר השוק' שלו... ג. כמחיר המוסכם (קפיטליזם)...⁶

אחר שהוא מציג את שלוש ההגדרות למחיר הוגן, מביא פורת את ההגדרה היהודית הנובעת מאיסור אונאה:

דין אונאה לא צעד באף לא אחד מנתיבים אלו. המחיר ההוגן מזוהה במסגרת דין אונאה עם המחיר המקובל בשוק על ידי מרבית משתתפיו.⁷

אם כן, לפי ההלכה, מצד אחד המחיר נקבע על ידי המנגנון של השוק החופשי; ומצד שני, ניצול חולשה, מצוקה או תמימות של

מוכר או קונה לשם חריגה ממחיר זה – אסורה.

עבירה על איסורי אונאה אינה תמיד עילה להתערבות בחופש החוזים. ישנם מקרים – כמו אונאה במחירי מקרקעין או בשכר עבודה – שבהם העבירה אינה גוררת ביטול של החוזה; אך למרות זאת, מדובר במעשה אסור.⁸ כאן מתגלה תבונתה הכלכלית והמוסרית של היהדות, שאינה משליכה את יהבה רק על ההתערבות הממסדית ומדגישה את חינוך הציבור ואת המשמעת העצמית של היחיד המקבל עליו לנהוג בהגינות כלפי אחריו.

באחד ממשפטי הסיכום של מחקרו כתב פורת את הדברים הבאים:

כשם שהצדק החברתי המוגשם על ידי דין אונאה אינו מתמצה בערך החירות, כך הוא גם אינו מתמצה בערך השוויון... דומה כי עקרון האחוה אשר... משוקע בפרשיית אונאה במקרא, עשוי להנהיר טוב יותר תפיסה זו של צדק חברתי. צדק בין אחים אינו זה המבטיח כי אחד לא יהיה עשיר מזולתו, אלא כי האחד ינהל את ענייניו תוך רגישות לצורכי זולתו...⁹

התפיסה היהודית של הכלכלה ההוגנת אינה מחפשת קריטריונים עלומים של צדק; היא פועלת על פי עקרונות אחרים לחלוטין, שהמרכזיים שבהם הם שניים: עקרון האחוה והתמוססות תודעת הקניין הפרטי.

עקרון האחוה הוא העומד בבסיסם של דיני ריבית, אונאה ושמיתת כספים, וכן בהגבלת מתח הרווחים במצרכי יסוד.¹⁰ עיקרון זה מיוסד על מצוות "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, יח), היינו: התנהג כאילו כל לקוחותיך הם אחיך והתאם את תנאי העסקה להכרה זו.



של האדם ופותחת את ליבו לקראת הזולת שאותו הוא רואה כאחיו.

חינוך נמרץ ליישומם של עקרונות פילוסופיים-מוסריים אלו יאפשר את קיומה של כלכלה חופשית ומוסרית כאחד – כלכלה שאינה קפיטליסטית ואף איננה סוציאליסטית, כי אם כלכלה יהודית.

הרב עזריאל אריאל הוא רב היישוב עטרת וראש מרכז 'אחוזה' למדיניות חברתית יהודית.

העיקרון השני, האחוז היטב בעיקרון הראשון, הוא התמוססותה של תודעת הקניין הפרטי על ידי ההכרה כי "לה' הארץ ומלואה" (תהילים כ"ד, א) וכי האדם אינו אלא בר-רשות של בורא העולם, כלשון הנביא: "לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צב-אות" (חגי ב', ח). תודעה זו מרסנת את אנוכיותו

1. משנה תורה, הלכות מלווה ולווה, פרק ד, הלכה ו: "שטר שכתוב בו ריבית... גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית".
2. שם, הלכות מכירה, פרק יב, הלכה ד: "היתה ההוניה יתירה על השתות בכל שהוא, כגון שמכר שוה ששים בחמשים פחות פרוטה – בטל מקח, והמתאנה יכול להחזיר החפץ ולא יקנה כלל".
3. שם, הלכות שמיטה ויובל, פרק ט, הלכה י: "המלוה את חבירו והתנה עמו שלא תשמשנו שביעית – הרי זה נשמת שאינו יכול לבטל דין השביעית".
4. שם, פרק יא, הלכה א: "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות שנאמר 'והארץ לא תמכר לצמיתות'; ואם מכר לצמיתות – שניהם עוברין בלא-תעשה ואין מעשיהן מועילין אלא תחזור השדה לבעליה ביוכל".
5. שם, הלכות גולה ואבדה, פרק יב, הלכה ז.
6. בנימין פורת, "דין הונאת מחיר: יסודותיו, עקרונותיו וערכיו", הרב שלמה אישון והרב יצחק בוק (עורכים), **כתר: מחקרים בכלכלה ומשפט על פי ההלכה – ד, אונאת ממון: עקרונות הלכתיים והגותיים**, קדומים: מכון כת"ד לכלכלה על פי התורה, תשס"ד, עמ' 429–430.
7. שם.
8. הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, **ערוך השולחן**, חושן משפט, סימן רכז, סעיף לה.
9. פורת, "דין הונאת מחיר", עמ' 482.
10. **שולחן ערוך**, חושן משפט, סימן רלא, סעיף א.

בתגובה ל"התהום האסטרטגית" מאת יואב שורק

יצחק קליין

לא לעצור את המומנטום

החוק בפורום קהלת ובמכון לאסטרטגיה ציונית, הזהיר ישראל הראל כי חשוב להתחשב באנשים טובים במחנה הפוליטי האחר שבעבורם אימוץ חוק הלאום הוא סוג של שבר. רבים שמעו כיצד פרופ' מרדכי קרמניצר הזיל דמעה בשידור חי, במסגרת ריאיון ברדיו על חוק הלאום; העברת החוק הייתה מכה קשה לתפיסת עולמו ולאופן שבו מצטיירת המדינה בעיניו.

בימים אלה שלאחר העברת חוק הלאום והתקוממותם הציבורית של גופי שמאל המתנגדים לו, נשמעים קולות מהמחנה הלאומי והאומני התומכים ב'פשרה'. בגיליון 11 של כתב עת זה, כתב יואב שורק כי "כל מי שמרים ראשו ממי המחלוקת אל המבט הרחב, יסכים שאין אינטרס לאומי גדול יותר וחיוני יותר מהקמת גשרים על התהום [בין ימין לשמאל]". בטקס לציון העברת החוק הלאום בכנסת, שארגנו שושביני

ביצועם יהיה מן אפשר עודנו רחוק: בקושי שכנענו את עצמנו בנחיצותם, וקל וחומר שטרם שכנענו את השדרה המרכזית של הציבור.

כאמור, מדובר בצעדים נחוצים ביותר. מדינת ישראל נוסדה על ידי מחנה של אטטיסטים (תומכי ההתערבות הממשלתית) בעלי יחס אמביוולנטי לרצף ההיסטוריה היהודית ותרבותה. מתחילת דרכו, מחנה זה מיעט לשים דגש על שלמות החברה כולה, או על זכויות האדם של אלה שלא השתייכו אליו; יעידו על כך פגזי התותח הקדוש שהטביע את אלטלנה, גזיות פאות במחנות העולים ובקיבוצים, הפנקס האדום ושאר מרעין בישין.

ברבות הימים, השיל מחנה זה מעל עצמו מרכיבים חשובים מן התרבות הציונית וביקש להצטרף לקהילה האוניברסליסטית הבינלאומית; כל זאת, כמובן, בלי להניח מידו את עוצמתו הפוליטית מבית. מחנה זה הביא על מדינת ישראל את אסון אוסלו; ובשל עוצמתו, דמויות מסוימות מהמחנה הלאומי עברו אליו והביאו לאירועים כגון הגירוש מגוש קטיף ופינוי עמונה – שבו שוטרים לבושי שריון וחבושי קסדות הניפו אלות על בני נוער והפליאו בהם את מכותיהם, פשעים נגד האנושות שככל הנראה איש לא ייתן עליהם את הדין.

רק בשל אסון אוסלו ראוי היה שמחנה זה ייטוש את מושכות השלטון ויעביר אותן באופן מסודר ליריביו הפוליטיים – כפי שראוי שיקרה במדינות דמוקרטיות. אילו נהגו כך קברניטי השמאל ב-1977, או לכל המאוחר ב-2009, ייתכן שהגלגל הפוליטי כבר היה מסתובב והעם היה בוחר להשיב אותם לשלטון, ולו לזמן-מה. למרבה הפלא

לטעמי, טרם הגיעה העת לפשרה במאבק הפוליטי על אופי המדינה ומוסדותיה. כדאי להקים גשרים – אם המחנה המתנגד לחוק הלאום ולכל מה שהוא מסמל יסכים לכך – אך העברת חוק הלאום בכנסת מסמנת את השלב הראשון של תהליך פוליטי שאנו בעיצומו, ולא את סופו, ולפיכך אין זו העת לפשרות. העברת החוק מסמלת תזווה טקטונית ביחסי הכוחות במאבק הפוליטי והתרבותי על אופייה של החברה הישראלית ומדינתה, וזוהי הסיבה להתנגדות העזה שעורר החוק ולקולות השבר העולים ממחנה מתנגדיו.

בשלב זה, משמעות החוק – כטענת מבקרי – היא יותר סימבולית מאשר מעשית, משום שהמוסדות המופקדים על פרשנות החוק ויישומו (כלומר מערכת המשפט ומערך הייעוץ המשפטי) עדיין נשלטים בידי המחנה האחר. מוקדי עוצמה אלו שולטים למעשה במדינה ובמדיניותה, ובפועל למחנה שנציגיו הם הרוב בכנסת, אין את הכלים המשפטיים הנדרשים לשם עיצוב-מחדש של המוסדות הללו. הדילמה העיקרית בעניין זה נותרה כשהייתה: הכנסת יכולה לחוקק חוקים כאוות נפשה, אך כל עוד מוקדי הכוח המשפטיים נמצאים בידי המחנה היריב, אנחנו ונציגי הרוב בכנסת בעצם פועלים לשווא.

תגובתו של המחנה היריב להעברת חוק הלאום אינה אלא בבואה להתנגדות ולזעם שיתעוררו כאשר המחנה הלאומי יחוקק את החוקים הנחוצים על מנת שהמינויים לבתי המשפט ולמנגנון הייעוץ המשפטי יהיו בשליטתם של נבחר העם בכנסת – בהתאם לנורמה המקובלת במדינות הדמוקרטיות. אף שצעדים אלה נחוצים ביותר, היום שבו



ולמרבח הבושה, מחנה זה עדיין אוחז בשמורות עוצמה רשמיות רבות וממשיך להנהל מהן מאבק נגד נבחרי העם ונגד המדיניות שלשם יישומה נבחרו.

ד"ר יצחק קליין הוא ראש המחלקה למחקרי מדיניות בפורום קהלת. מאמר זה נכתב על דעתו האישית בלבד.

בתגובה ל"פגיעתה הרעה של הלגיטימציה" מאת יואב שורק

זאב שביידל

הזהות היא הפתרון המערכתי היחיד

יפה, בתה של מדריכת תיירים, ולקראת סוף הסדרה ההורים משלימים עם העניין. סדרה זו היא מעין פרודיה על מאמצי ההסללה ששורק מאריך לדרוש בשבחם.

את טיעונו של שורק ניתן לסכם במילים הבאות: משיכה הומוסקסואלית היא נורמלית (ולכן אינה סטייה), אך אינה לגיטימית (ולכן אסורה להגשמה); הלגיטימציה שלה (כלומר הכרה בזהות הומוסקסבית נפרדת) אינה פותרת את מצוקתם של האנשים ההומוסקסביים (שיאלצו תמיד לחיות כ'שונים' או 'אחרים') אלא מוסיפה על מצוקתם של רבים ש'מתבלבלים' מהעניין ומתחילים לבחון את נטייתם המינית.

הפתרון המעשי ששורק מציע, הסללה להטרו־סקסואליות, אינו ברור לגמרי, אך ניכר שהוא קורא למעין חזרה למודל של העבר – שמשמעותו בפועל היא חזרה לארון או הישארות בו. בעיניי, זו הצעה לא־מוסרית שתעצים מאוד את מצוקתם של רבים ולא תציע לה כל מזור חלופי; למעשה, מדובר בהצעה שאינה בגדר האפשר נכון להיום.

במאמרו של יואב שורק "פגיעתה הרעה של הלגיטימציה", שפורסם בגיליון הקודם, מצטרף למאמרו של ניר מנוסי שפורסם בגיליון הראשון של כתב העת, בניסיון מבורך לגבש תפיסה שמרנית סדורה לגבי הסוגיה ההומוסקסבית. כמו מנוסי, גם שורק מבקש להציע תפיסה המתרחקת הן מהשיח ההומופובי האלים, הן מהמתירנות העכשווית; אך לדעתי, מאמרו לוקח את השיח השמרני בנושא אל מבוי סתום ומייצר בעיות חדשות יותר משהוא פותר את אלו הקיימות.

אפתח בדוגמה קומית קטנה. לאחרונה הפיק הבמאי איתן פוקס בערוץ 'מאקו' מיני־סדרה ושמה 'בר מצווה', המתארת זוג גברים יהודים המתגוררים בארצות הברית בזוגיות ומגיעים ארצה על מנת לחגוג את בר המצווה של בנם – שאחד מבני הזוג הוליד בהורות משותפת. להורים חשוב מאוד שבנם יהיה הומו כמותם: הם רוצים לצפות יחד איתו בסדרות רומנטיות ולהאזין בצוותא לשיירי שנות השמונים; הם מלבישים אותו בוורוד; ומבקשים להסליל אותו למסלול חייהם. אלא שנכונה להם אכזבה: למרות כל מאמציהם, הנער מתאהב בנערה ישראלית

אם נביט בהתפתחותה של התנועה המודרנית לשוויון ההומולסבי, נראה כי היא נולדה מתוך מצוקה – מצוקה של אנשים החיים בחברה שעברה מקידוש של נישואי הסדר, שאינם מיוסדים דווקא על אהבה ואינטימיות, לנישואים שבהם נודע לרומנטיקה תפקיד מרכזי (כפי ששורק מציין, אך לא מאריך). לאנשים כמונו לא הייתה כעת אפשרות להשתלב במוסד הנישואין ההטרסקסואלי על בסיס אהבה, אינטימיות ורומנטיקה, עקב היעדר יכולת בסיסית לאינטימיות עם המין השני; אך מימוש של המשיכה ההומוסקסואלית במטרה לבסס יחסים רומנטיים הומוסקסואליים היה בגדר עבירה על החוק וגרר בעקבותיו מגוון רחב של סנקציות פליליות מחפירות יותר או פחות. מצב זה השאיר קבוצה באוכלוסייה בתור עבריינים מתמידים בשל עצם הרצון שלהם לאהוב ולהיות נאהבים; וכך אכן אמר אוסקר ויילד (שלפעמים מקובל לכתותו 'ההומוסקסואל המודרני הראשון'): "שופטים אותי לא על מה שעשיתי (משכב זכר) אלא על מה שאני". החברה שאפה לסייע לפרט להסדיר את המיניות שלו ולמסד אותה, אך התעלמה מהפרט ההומוסקסואלי ובכך דחתה אותו לשוליה – ואז דנה אותו ברותחין על כך שהוא נמצא בשוליה.

התנועה ההומוסלבית המודרנית באה כדי לתקן מצב זה ולהשמיע את קולם של הומואים ולסביות; אחת הטענות המרכזיות שלה היא שנטייתנו המינית היא רכיב יסודי בזהות שלנו, ולא מאפיין מקרי; שאין דרך להפריד את האדם ההומוסקסואלי מההומוסקסואליות שלו. תמיד ידעו אנשים שהם הומואים ולסביות, ואנו גם מכירים משחר ההיסטוריה שלל ניסיונות של

הומואים ולסביות להכיר הומואים ולסביות אחרים ולהתחבר אליהם. שורק טוען בצדק שזהות ההומוסלבית היא מושג מודרני, אך שוכח לציין שכל זהות באשר היא – היא בגדר מושג מודרני. בתקופה הקדם-מודרנית לא היה "הומוסקסואל מודרני" באותו מובן שלא היה "יהודי לאומי מודרני". לכן, ניתן לראות הקבלה בין הכחשת הזהות ההומוסלבית מצד שורק, לניסיונות להכחשת קיומה של הזהות היהודית מבית מדרשו של שלמה זנד.

עוד לפני התביעה לשוויון זכויות, ביקשה התנועה ההומוסלבית המודרנית להציג בפני כלל החברה את דמותם האנושית והאמיתית של ההומוסלבים, את ההבנה שזהותם ההומוסלבית היא מרכיב מרכזי באישיותם, ואת העובדה שמניעת האינטימיות וההכרח לחיות בארון מביאים לחיי סבל ומצוקה בלתי נסבלים ובלתי מוצדקים. מחקרים רבים הראו כי אחד הגורמים המרכזיים לשינוי הגישה כלפי ההומוסלבים הוא היכרות אישית איתם והבנת זהותם; וכך אכן אירע במהלך השנים: ככל שאנשים בחברה המודרנית והפתוחה הכירו הומואים ולסביות באופן אישי, הם הפכו סובלנים ומקבלים יותר כלפיהם, מתוך הבנה של חוסר תוחלת ותכלית במאמצי ההסללה.

ההומוסלבים ראו תמיד בזהותם האישית קטגוריה מובחנת וברורה, בעלת מאפיינים אישיותיים ייחודיים,¹ ולא חלק מ'רצף' כלשהו. לאחרונה, גם המחקר המדעי ביסס את קיומה של זהות ההומוסלבית כקטגוריה קוהרנטית² חלוץ חקר המיניות אלפרד קינסי, ששורק מזכיר אותו, רצה לשרטט את ההתנהגות המינית האנושית כמעין רצף ולא באופן בינארי, ואכן גילה שאחוז האמריקנים שהיו מעורבים בהתנהגות



הפתוחה – שתחושת שוני מסוימת עדיפה עשרות מונים על חיי בדידות, שקר וסבל בארון.

למעשה, שורק מציע לחזור למודל שכבר נוסה – בשנות השמונים ובתחילת שנות התשעים של המאה הקודמת. ההומוסקסואליות כבר עברה אז תהליך ראשוני של דה-קרימינליזציה ודה-פתולוגיזציה, אך טרם הפכה לאופציה חברתית נורמטיבית, כפי שהיא כיום. אפשר לפתוח באקראי כל גיליון של 'מעריב לנוער' מאותן שנים, ולמצוא במדור הייעוץ לנוער שאלה בסגנון: "אני בן 16 ומרגיש שנמשך לבנים, מה לעשות?" תשובתו של ה'מומחה' שם היא בסגנון: "הכול בסדר, זה שלב שקורה להרבה אנשים, זה יעבור לך". תשובה ממין זה עשויה להרגיע את הנער לתקופה קצרה; אולם כעבור זמן הוא עשוי לקלוט ש'זה לא עובר' והחרדה שבה וניעורה מחדש.

מה שמסייע באמת להפיג את החרדה לאורך זמן הוא תהליך של בניית זהות הומוסבית יציבה ויציאה מהארון. כששורק שואל בתחילת המאמר "האם התרת האיסורים ולגיטימציה של זהות כזו אכן תאפשר לנו לנשום לרווחה ולדעת שהסכנה חלפה?" הוא שואל זאת כשאלה רטורית; אבל לשאלה זו קיימת תשובה המבוססת על מחקרים לא-מעטים והיא: 'כן' בכ"ף רבתי! תמיכה חברתית ומשפחתית במהלך היציאה מהארון – ובהמשך, בנייה של זוגיות הומוסבית בריאה⁶ – אכן מקילים מאוד על מכלול המצוקות הרגשיות של האנשים ההומוסביים, לפי מחקרים רבים בארץ ובעולם.⁷ ההסללה היא פתרון חיצוני וזמני; הקבלה היא הפתרון הפנימי והקבוע.

מינית עם בני מינם גדול מכפי שמקובל היה לחשוב; אולם גם במחקר שלו, רק 4 אחוזים מהנחקרים השיבו שתמיד קיימו קשרים אינטימיים רק עם בני מינם.³ אחוז זה קרוב מאוד לאחוז הקבוע של אנשים המגדירים את עצמם הומוסביים בכל חברה מודרנית פתוחה. המיניות הגברית – זו ששורק בחר לעסוק בה – נוטה להיות בינארית, עד כדי כך שרבים מחוקרי המיניות מטילים ספק בקיומה של ביי-סקסואליות גברית (להבדיל מביי-סקסואלית נשית).⁴

שורק כופר בקיומה של זהות הומוסבית, אך הכחשה כזו אינה פותרת את בעיית הפתולוגיזציה, משום שהיא רלבנטית רק לגבי אדם שנמשך לשני המינים (וכאמור, לסקסולוגיה המודרנית כלל לא ברור עד כמה הוא קיים, לפחות בקרב המין הגברי). אדם שנמצא בקצה המנעד ונמשך רק לגברים ימצא את עצמו 'סוטה וחריג' גם בעולמו של שורק. לשאלות לגבי חייו האישיים והנישואין, הוא יצטרך כנראה להשיב בתשובה ארוכה ונפתלת, מעין "איתרע מזלי ואני נמצא בקצה הרצף שנמשך רק לגברים ולא נמשך כלל לנשים, אך איני 'הומו' או כל קטגוריה נפרדת אחרת; אני גבר בדיוק כמו כל אחד אחר, רק בקצה הרצף".

שנית – וזוהי נקודה רצינית יותר – אדם הומוסקסואלי אכן נידון לחיים עם תחושת חריגות ושוני; ולכן בניית זהות הומוסבית תקינה כוללת לעיתים קרובות תהליך של אבל על חלום הזהות הקודם, שאינו עתיד להתממש.⁵ רק לאחר מכן מגיע שלב הגיבוש של זהות חלופית. זו הייתה הדרך שלי וזו הייתה דרכם של רבים מאוד בקהילה הגאה, הדתית והכללית. היא אכן כרוכה בקושי מסוים. אך אני מעיד – ויעידו על כך עוד אלפים ורבבות שחיים מחוץ לארון בחברה

הקהילה הדתית הגאה מן הארון; ובמצעד הגאווה של שנת 2016 הצטרפה אליה הקהילה הדתית הסטרייטית התומכת. יציאתנו מהארון לא הייתה מעשה של התרסה או ערעור חברתי, אלא עדות מהדהדת לכישלונה הנחרץ של ההסללה, כפתרון ברמה המערכתית. זו בעיניי ההבנה החשובה ביותר.

הניסיון לבלום את השיח על אודות הסוגיה ההומוסבית בחברה הציונות-דתית, ולהפנות אותו לכיוון של הסללה, דומה בעיניי לניסיון לנעול אורווה אחר שהסוסים ברחו ממנה. 'השילוח', במה חשובה שזכיתי לכתוב באחד מגיליונותיה, מציג בכל עמודיו שלל הצעות מפורטות, מעשיות ופרגמטיות במגוון נושאים הקשורים למשפט, מדיניות פנים וחץ, חברה, חינוך וכלכלה. חוששני שהצעתו של שורק גוררת את השיח השמרני בנושא ההומוסבית למקום של חוסר רלבנטיות חברתית ופילוסופית. גם כאן, הגיע הזמן לחשיבה שמרנית-חדשה המביטה נכוחה במציאות ואינה מנסה להתגבר עליה באמצעות תיאוריות מיושנות.

כאן אוסיף כמה מיילים בתור פעיל ותיק בקהילה הדתית הגאה. כשהתחלנו את הפעילות שלנו, לפני כ-15 שנה, היה לנו הרבה פחות ברור לאן אננו שואפים. לא דמיינו אז בעיני רוחנו את הקהילה הדתית הגאה ואת המצעד ההמוני בירושלים; כל שרצינו היה ליידע את הרבנים ואת הציבור הדתי במצוקותינו. חיכינו בסבלנות רבה לפתרונות שהקהילות והמורים הרוחניים שלנו יציעו; אך ככל שנקפו השנים נוכחנו לדעת – בכאב גדול ובאכזבה לא-מבוטלת – שאין באמתחתם של הרבנים ושל הפסיכולוגים 'הממירים' למיניהם כל פתרון מערכתי בעבור כולנו או רובנו. פה ושם טיפול המרה כלשהו עבד, בערך; פה ושם הצליחו לחתן הומוסקסואל ולסבית והם בנו איכשהו חיים משותפים; פה ושם מישוה הצליח לאורך שנים להיות לבד, בלי לצאת מהארון ובלי להיכנס לדיכאון; אולם בעבור רובנו כל זה לא עבד ורק העמיק את המצוקה.

אחרי כך וכך שנות אומללות וסבל, כך וכך נישואין מפורקים, טיפולים כושלים, ניסיונות אובדניים, דיכאונות עמוקים ושאר מרעין בישין, בשנת 2015 קמה ויצאה

זאב שביידל הוא עובד סוציאלי, פובליציסט ופעיל בקהילה הדתית הגאה.

Mathy, *Male Homosexuality in Four Societies: Brazil, Guatemala, the Philippines, and the United States*, New York: Praeger Publishers, 1985; Frederick L. Whitam, Christopher T. Daskalos, Curt G. Sobolewski & Peter Padilla, "The Emergence of Lesbian Sexuality and Culturally: Brazil, Peru, the 'Identity Cross Philippines, and the United States", *Archives of Sexual Behavior*, 27 (1985), 31–56 וגם במחקר גדול שנערך בשנות ה-2000 באמצעות שאלונים אנונימיים באתר של BBC וכלל מאות אלפי (!) נבדקים מ-53 מדינות: Richard A. Lippa, "Sex differences and sexual orientation differences in personality:

1. Richard A. Lippa, "Sexual orientation and personality", *Annual Review of Sex Research*, 16 (2005), 119–153
2. Steven W. Gangestad, J. Michael Bailey & Nicholas G. Martin, "Taxometric Analyses of Sexual Orientation and Gender Identity", *Journal of Personality and Social Psychology*, 78:6 (2000), 109–112
3. זהו גם האחוה הקבוע של האנשים המדווחים על זהות הומוסבית קבועה בתרבויות המוכרות לנו, מודרניות ומסורתיות כאחת, גם בקרב הומוסקסואלים וגם בקרב לסביות. Frederick L. Whitam and Robin M.



- et al., "Mental health inequalities among gay and bisexual men in England, Scotland and Wales: a large community sectional survey", *Journal of Public Health*, 39 (2016), 266–273
- Yoel Elizur & Arlette Minzer, "A framework for the formation of gay male identity: Processes associated with adult attachment style and support from family and Friends", *Archives of Sexual Behavior*, 30 (2001), 143–167;
- Yoel Elizur & Arlette Minzer, "Gay males intimate relationship quality: The roles of Attachment security, gay identity, social support and income. *Personal Relationship*, 10 .435 (2003), 411
- Findings from the BBC Internet survey", *Archives of Sexual Behavior*, 37 (2008), 173–187
- Gerulf Rieger, Meredith L. Chivers & J. Michael Bailey, "Sexual arousal patterns of bisexual men", *Psychological Science*, 16 (2005), .584–579
- Laura A. King & Nathan G. Smith, "Gay and straight possible selves: Goals, identity being, and personality-subjective well development", *Journal of Personality*, 72 (2004), 967–994; Vivienne C. Cass, Homosexual identity formation: A theoretical model, *Journal of Homosexuality*, 4 (1979), 219–235
- Ford Hickson, Calum Davey, David Reid, .6

הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

רמת העניין של הרחוב החרדי בבחירות המקומיות, ומעורבותו בהן, הן חריגות ויוצאות דופן – כמעט אובססיות – ביחס למגזרים אחרים בחברה הישראלית. בזמן בחירות מקומיות, הציבור החרדי מתגייס כולו למאמץ – אם מפאת התלות המגזרית בתקציבים מוניציפליים, אם בשל ההזדמנות לשינוי יחסי הכוחות בפוליטיקה הפנים-מחנאית – וההנהגה הרוחנית משלבת ידיים עם העסקנים; ביום הבוחר יוצאים גם חתן מחדרו, כלה מחופתה ושכיב-מרע מהוספיו // על רקע עובדות אלו היה מי שרצה לראות בתופעות כמו ניצחונה של עליזה בלוך בבית שמש, כרכורם של צעירי דגל התורה סביב עינת רותם-קליש בחיפה, והתפרקותה של חסידות גור מרוב מאחזי הכוח הפוליטי שלה, ביטוי למהפכה הסוציולוגית הגדולה העוברת על המגזר החרדי. לדידו, ניתן לדבר על ערעור יסודות חרדי המתהווה משילובם של שני גורמים: הראשון, קץ שלטון ה'מרנים' עם פטירתם של מאורות הדור הקודם, הרבנים עובדיה, אלישיב ושטיינמן שיורשיהם אינם מצליחים להיכנס לנעליהם הגדולות; השני, התרחבות תת-מגזר ה'חרדים החדשים' המבקש לרכוש השכלה ומקצוע ולהתערות בהווה הישראלית. // אלא שניתוח רחב של התוצאות מגלה שדפוס 'ועשית ככל אשר יורוך' כמעט לא השתנו. הכול מתחיל באדמו"ר מגור, השולט באגודת ישראל באמצעות ח"כ יעקב ליצמן. במשך שלושה עשורים שררה אחדות בינו לבין סיעת דגל התורה הליטאית, בהנהגתו של ח"כ משה גפני, אולם בשנים האחרונות חשו הליטאים מקופחים בתוך הסיעה, ודרישות שונות שהציבו לחסידות גור נענו בשלילה; בתגובה החליטו הליטאים להתפצל ולשתף פעולה עם מפלגת ש"ס. הבחירות המוניציפליות האחרונות הן האירוע המשמעותי הראשון לאחר הפיצול, ותוצאתו המרכזית היא קריסה של אגודת ישראל החסידית ברוב החזיתות. // בירושלים תמכו גפני ודרעי במשה ליאון, תוך הפרת הסכם עתיק יומין שלפיו בכל מערכת בחירות יורץ מועמד חרדי אחד, ברוטציה בין הליטאים לחסידים. ליאון נתמך על ידי דגל התורה בבחירות 2013; ואילו בבחירות השנה היו החסידים





אמורים לקבל תמיכה מדגל התורה במועמד יוסי דייטש (שהגיע לבסוף למקום האחרון במרוץ). באלעד ניצל ליצמן מתבוסה בזכות בית המשפט, שלא אפשר למועמד חדש מטעמו להתמודד; ובבית שמש סיכמו ש"ס ודגל התורה כי ראש העיר המכהן משה אבוטבול ימשיך בתפקידו, ובמסגרת הדילים הפנימיים שרקמו לא הותירו ולו נתח אחד לאגודת ישראל החסידית. אפשר אפוא שניצחונה של בלוח הושג גם באמצעות קולות של חסידים שרצו לנקום את נקמת תת-המגור; ונראה כי התמיכה בקלישדותם בחיפה הייתה אינטרס ליטאי מובהק. תבוסתה של חסידות גור בערד אינה קשורה ליחסי הפלגים החרדיים אלא לכוחה היחסי מול שאר הקהילות בעיר.

על אף הסכסוכים הפנימיים המרים, נראה שדפוס ההצבעה החרדי המסורתי כמעט לא השתנה בבחירות האחרונות. תהליכי האקדמיזציה, הגידול בשיעור ההשתתפות בעבודה, והחשיפה המוגברת לרחוב הישראלי – מהלכים שנתפסים כעשויים ליצור מטמורפוזה בחברה החרדית – לא שינו את פרקטיקות היסוד: הרחוב החרדי ממשיך להצביע בהתאם להוראות רבניו – גם כשהם אינם מצליחים להגיע להסכמה כלשהי.



משפטו של רומן זדורוב הפך מזמן לסמל ולזירת התכתשות אופטימלית בין מערכת אכיפת החוק לבין פעילים הטוענים שבבתי הכלא הישראליים יושבים גם חפים מפשע שהורשעו בהרשעות שווא. לטענתם, חלק מתיקי הרצח הכבדים מנוהלים ברשלנות, תוך הסתרת ממצאים פורנזיים שאינם מתאימים לתוצאות שאותן מבקשים החוקרים להשיג. // האירוע המדובר התרחש בדצמבר 2006: תאיר ראדה, נערה בת 13.5 מקצרין, נמצאה ללא רוח חיים בתא שירותים בבית הספר התיכון 'נופי גולן' בקצרין שבו למדה; ובגופה נתגלו חתכי סכין וסימני אלימות. זמן קצר לאחר מכן עצרה המשטרה את רומן זדורוב שעבד בבית הספר כפועל בניין: זדורוב שוחרר אך נעצר שוב, הודה בביצוע הרצח בפני מדובר, ושחזר את המעשה בזירת האירוע. זמן קצר לאחר מכן חזר בו זדורוב מהודאתו, וטען כי היא הוצאה ממנו תחת לחץ. ב-2010 הורשע זדורוב בבית המשפט המחוזי בנצרת ונידון למאסר עולם; הוא ערער לעליון שהחזיר את התיק לדיון במחוזי. זדורוב הורשע שוב במחוזי, ערער שוב לעליון, וערעורו נדחה ברוב קולות, וכך גם בקשתו לדיון נוסף. // הוויכוחים החריפו עם פרסומה של הסדרה 'צל של אמת' בשנת 2016. יוצרי הסדרה הציבו שני סיפורים מקבילים שכל אחד מהם מספר סיפור שלם ומשכנע: לפי הראשון, זדורוב הוא הרוצח וההודאה שמסר פעמיים – למדובר ולחוקר – כללה פרטים מוכמנים שיכלו להיות ידועים רק לו; לפי השני, הרוצחת היא א"ק – צעירה מעורערת בנפשה שביקשה לראות דם – ששיספה את ראדה בתא השירותים ולאחר מכן התוודתה על מעשיה בפני בן זוגה א"ח. ביוזמתם של מפקי הסרט נבדק א"ח בפוליגרף ונמצא דובר אמת.

הסיפור עלה שוב לכותרות בשבועות האחרונים עקב פרסום ממצאי בדיקת דנ"א מיטכונדריאלי שנעשתה לשלוש שערות שנאספו מגופה של המנוחה. מדובר ברכיב דנ"א מיוחד העובר מדור לדור דרך האם בלבד; הוא איננו מספק זיהוי חד-ערכי של האדם שממנו הגיעה הדגימה, אלא מצביע על השושלת מצד האם שאליה הוא שייך. // לטענת ההגנה, רק כעשרת אלפים ישראלים ממוצא מצרי הם בני השושלת; א"ח הוא אחד מהם והדבר מעמיק את הספק בהרשעת זדורוב. לאחר שידור 'צל של אמת' פגשתי את פרקליט המדינה שי ניצן בכנס לשכת עורכי הדין באילת; הוא התרעם על שידור הסדרה ואמר שהיא "סכנה לדמוקרטיה ולאמון הציבור בשלטון החוק".

שיטוט במרשתת מגלה שהפרשה הפכה לצלחת פטרי של תיאוריות קשר (קונספירציות) ותחושות עמוקות של אי-אמון במערכת; קבוצות פייסבוק התומכות בזדורוב מונות עשרות אלפי חברים. // אלא שקריאה של פסק הדין הסופי מלמדת שכל הטענות עמדו בפני השופטים והם בחנו אותן על פי דיני הראיות המקובלים. אפילו שופט המיעוט דנציגר, שזיכה את זדורוב מחמת הספק, כתב כי "ההודאות נמסרו מרצונו החופשי של זדורוב ומבלי שהופעל עליו לחץ חיצוני פסול". הוא הוסיף כי "לא מדובר בהודאה סתמית ו'רזה', אלא בהודאה המשופעת בפרטים, בעלת היגיון פנימי ועקבית בעיקרה" וכי ישנה "התאמה בין ההודאה לבין הממצאים האובייקטיביים הקיימים בתיק... יש לתת משקל מכריע לידיעתו של זדורוב כי לא ניתן היה לנעול מבחוץ את דלת תא השירותים שבו בוצע הרצח בשל פגם ייחודי במנעול, ולידיעתו כיצד עמדה המנוחה בזמן שגרונה שוסף". // אליבא דדנציגר, מרב הסיכויים הם שזדורוב הוא הרוצח, אולם יש לזכותו מחמת ספקות בפרטים משניים שאינם בליבת ההודאה; הפרטים הללו נבחנו על ידי השופטים עמית וזילברטל ונדחו.

הרשעה בדין פלילי דורשת עמידה בנטל ראיתי של 'למעלה מכל ספק סביר', המוגדר בפסיקה כ-97 אחוזים. הודאת בעל דין אומנם איננה קבילה במשפט העברי, אולם בדין הישראלי היא נחשבת ל'מלכת הראיות', כאשר נלווה אליה 'דבר-מה נוסף' כגון פרטים מוכמנים הידועים רק למי

שביצע את העבירה. מכל זווית שממנה נתבונן, תיק זדורוב עומד בפרמטרים הנדרשים לשם הרשעה – גם אם ניתן להתווכח על הסיכוי הסטטיסטי המדויק שלפיו אכן הוא הרוצח. // ההכרעה אם לקבל סיפור אלטרנטיבי, המבוסס על עדות שמיעה ותמיכה פורנזית קלושה, היא שאלה של מדיניות משפטית שכן מחירה הוא העלאה משמעותית של רף הראיות הנדרש בדין הפלילי. הדילמה פשוטה ונוקבת: האם לאמץ עד תום את דברי הרמב"ם שלפיהם "יותר טוב





ויותר רצוי לפטור אלף חוטאים, מלהרוג נקי אחד ביום מן הימים", או להבטיח שפחות רוצחים פוטנציאליים יסתובבו ברחובות?



הממונה החדש על שוק ההון משה ברקת לא שיער איזו מהומה תתעורר בעקבות בקשתו לאייש את תקן נהגו האישי – תקן המוגדר כמשרת אמון – בעובד ממין זכר. // העיתונאית שרון שפורר פרסמה כי ההחלטה הראשונה שקיבל ברקת עם כניסתו לתפקידו הייתה "להעביר מתפקידה את ס', הנהגת של הממונה הקודם". במענה לפרסום הגיב הממונה "תמיד התנהגתי בצורה מכובדת לנשים ואף אחד לא יכול לטעון אחרת. אני מאוד מעריך נשים, אולם כאן מדובר במרחב אינטימי ואני מעדיף להיות זהיר כי מישאו עלול להעליל עליי. לכן גם לא תמצאי אותי בחדר סגור עם אישה". // בפרסום זה היה די בעבור שדולת הנשים, ששלחה מכתב בהול לנציב שירות המדינה ובו דרשה להעמיד

את ברקת לדין משמעת. "מי שאלו הן תפיסותיו כלפי נשים אינו ראוי לכהן בתפקיד ציבורי, ובוודאי לא בתפקיד בכיר ורב השפעה וכוח כמו הממונה על שוק ההון", כתבה מנכ"לית השדולה מיכל גרא-מרגליות, "המשך כהונתו של אדם כזה בתפקיד האמור תהיה בבחינת מכה אנושה לכל ערכי השוויון וכבוד האדם ותביא לפגיעה עמוקה באמון הציבור בשירות המדינה כולו". // החרה-החזיק אחריון חה"כ מוסי רז (מרצ) שדרש ממבקר המדינה יוסף שפירא לפתוח בחקירה בחשד ל"אפליה מגדרית"; "המעשה עצמו מעלה חשד של ממש לאפליה פסולה ולעבירה על חוק שוויון הזדמנויות בעבודה", כתב רז במכתבו.

מאוחר יותר התברר כי ניסוחה של שפורר לא היה מדויק: ברקת לא פיטר את העובדת, אלא העביר אותה לשמש נהגת למנכ"ל המשרד שי באב"ד. התפקיד, כאמור, מוגדר כמשרת אמון אישית ולכן ברקת היה רשאי למנות את מי שהוא רוצה. ברקת הציג את פועלו לקידומן של נשים בעבודה "תוך מתן דגש אישי לאימהות לילדים רכים", והוסיף כי "אני רואה בזה חלק משליחותי". הוא אף תקף את שפורר על כך שלטענתו כלל לא שוחחה עימו לפני הפרסום.

לא ניתן להפריז בחשיבותם של הקמפיינים Me-Too ו'לא התלוננתי': לא רק שלראשונה נפגעות-עבירה מעיזות לתבוע את עלבונן ממי שפגע בהן, אלא ששינוי האקלים מגביר את רמת הביטחון האישי של כלל הנשים ומאפשר להן להתקדם בשוק העבודה – מבלי להיפגע או להידרש לתמורות מיניות כפויות. אלא שכמו כל מהפכה לא-מבוקרת, גם כאן נוצרו תופעות לוואי בעייתיות

שסיפורו של ברקת ממחיש אותן. // תופעת הלוואי הראשונה: המאפיין המרכזי של שיח הנפגעות החדש הוא עקיפתו של סדר הדין המשפטי (הפלילי או האזרחי). הבעיה בעקיפה זו איננה רק היעדרה של בחינת עדויות וראיות, אלא גם ערבוב בין סיפורי פגיעות קשות ומובהקות, הדורשים מענה ציבורי נחרץ, לבין אירועים אפורים. // בהיעדרה של אמת מידה והבחנה משפטית ברורה בין אפור לבין שחור, מעסיקים כמו ברקת חוששים למצוא את עצמם במשחק סולמות ונחשים, ולהחליק מטה רגע לפני מינוי חשוב או משמעותי. מסקנתם היא שעדיף ללכת על בטוח ולא להעסיק אישה בתפקיד שבו ישנו חיכוך אישי גבוה; התוצאה החברתית היא הדרתן של נשים מתפקידים מסוימים. // תופעת הלוואי השנייה: החשש מפני תלונות שווא. שיעור תלונות השווא בתחום זה שנוי במחלוקת; אך גם אם מדובר במספרים נמוכים, מעסיקים רבים חוששים בפועל מסיטואציה שבה מחלוקת עם עובדת תיתרגם לתלונת שווא נגדם. העובדה שלא נפתחים תיקים בגין תלונות מסוג זה (בעיקר בתיקי משפחה) יוצרת מצב שבו מחירו של השקר נמוך. הגשת כתבי אישום נגד ניצול-לרעה של כלי התלונה הייתה מורידה את החשש ומאפשרת למעסיקים התנהלות עם פחות הגנות.

תופעת לוואי שלישית: החברה מתקשה לקבל את החלטתו של מעסיק המבקש להרחיק את עצמו מסיטואציה שהוא יתקשה לעמוד בה – אם בשל ההמלצה החז"לית: "לך לך אמרי נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב" (הנזיר האסור בין מבקש להתרחק מהכרם כדי לא להגיע לסיטואציה שבה יתקשה להתמודד עם הפיתוי), אם בעקבות מודעות עצמית של המבקש לחולשותיו. שדולת הנשים מתקשה להבין שכשגבר מבקש שלא לעבוד בחיכוך אינטימי וגבוה מדי עם עובדת, הוא לא רק מבקש להגן על עצמו אלא גם על העובדת; השדולה והחברה דורשות ממנו להעניק שוויון מלא ומוחלט תוך התעלמות מהטבע האנושי. // שלוש תופעות הלוואי הללו פוגעות באינטרס של קידום נשים. המאבק בהטרדות מיניות הוא מהלך היסטורי חשוב, חיוני ומבורך; אלא שאת העוול אין לתקן בעוול, משום שכאשר עיוות מצד אחד הופך לעיוות מצד שני, התוצאה עלולה להפוך לבומרנג.



האנומליה ברצועת עזה יצרה היפוך בעמדות המסורתיות: השמאל הישראלי מבקר את ממשלת נתניהו על האיפוק מול האלימות הפלשתינית שסופה אינו נראה לעין, ומצביע על המחיר הכלכלי והנפשי הכבד שמשלמים תושבי העוטף; בימין מצדיקים את מדיניות ההכלה של נתניהו ומדברים בשבחה. // הסבב הנוכחי שהחל במאסר השנה ונמשך למעשה עד ימים אלה עורר מחלוקת ציבורית חריפה שהתגלגלה להתפטרות שר הביטחון סביב החלטת ראש הממשלה לחתום על הסכם הפסקת אש בתנאים של חמאס.



הסבב החל כזכור בהפרות סדר אלימות, ביידוי בקבוקי תבערה, בהנחת מטעני חבלה, ובניסיונות חוזרים ונשנים לפרוץ את הגדר ולפגוע בעמדות ישראליות. בהמשך התפתחה הפרקטיקה של שילוח בלוני התבערה, שכילו עשרות אלפי דונמים של שדות וחורש טבעי בצד הישראלי – חלקם במרחק עשרות קילומטרים מהגדר. // ההתפרעויות בסמיכות לגדר כוללות הבערת אלפי צמיגים במטרה לזהם את האוויר ביישובי העוטף, הנחת מטעני חבלה, סנוור לוחמי צה"ל בקרני לייזר, והשמעת קולות מלחמה ברמקולים גדולים

במטרה לערער את השלווה בצד השני. מה שהתחיל בהתקהלויות 'ספונטניות' של עשרות אלפי אזרחים הפך למבצעים מתוכננים-היטב של הנהגת חמאס, השולחת פעילים של גדודי אל-קסאם חמושים בנשק חם ובציוד מקצועי לניסור גדרות. השיא היה שיגורן של מאות רקטות, ירי טיל קורנט לעבר אוטובוס צה"לי והשבתת הדרום למשך ימים אחדים. הרווח של ארגון הטרור ברור: הפניית הזעם של האוכלוסייה המיואשת כלפי ישראל וכלפי הרשות הפלסטינית, והשתקת ביקורת פנימית תוך תדלוק אשליות בדבר הכנעת ישראל והשגת זכות שיבה.

תגובתו הראשונית של צה"ל הייתה חריפה וכללה ירי צלפים לעבר מסיתים מרכזיים. לנוכח ריבוי הנפגעים השתנתה המדיניות, והצבא ביקש להכיל בכל מחיר את האירועים – עד לשיא בשבוע הלחימה האחרון. לאחר 35 שבועות של עימותים התוצאות מבחינת הפלשתינים עגומות: 230 הרוגים וכ-20 אלף פצועים (מתוכם כ-6,000 נכי גפיים). כמחצית מהנפגעים הם פעילים של ארגוני הטרור. // למרות המספרים מצליח חמאס לשמר מוטיבציה בקרב פעיליו, בעיקר בזכות התגמול הכלכלי המוצע להם: השתתפות קבועה בהפגנות מקנה 100 דולרים בחודש, נהגי אוטובוס מקבלים 180 שקלים בעבור שאטל דו-כיווני, 3,000 דולר מהסיוע האיראני מוענקים למשפחת הרוג, 500 דולר לפצוע קשה, ו-200 לפצוע בינוני. // ישראל המתינה עד בוש בתקווה לפריצת דרך בשיחות בין חמאס לפת"ח. המאמצים כשלו למרות התיווך המצרי האינטנסיבי, מאחר שמחמוד עבאס גמר אומר להכניע את חמאס באמצעות מניעת העברת תשלומי משכורות – דבר המחריף עוד יותר את המצב הכלכלי הקשה-ממילא ברצועה.

גם אחרי התפטרות ליברמן המשיך נתניהו להסביר שאת המערכה עם חמאס צריך לנהל מהראש ולא מהבטן. הבטן דורשת ניצחון, הכרעה, נקמה, ותובעת "אַרְדָּפָה אִיבִי וְאַשְׁמִידֵם וְלֹא אָשׁוּב עַד כְּלוֹתָם". הראש לעומתה מבין שאין תכלית ואין תוחלת לפעולה נחרצת. גם אם צה"ל יעקור את דלתות העיר עזה וְיִסְעֶם עִם הַבְּרִית וַיַּעֲלֶם אֶל רֹאשׁ הַהָר, אין לו פתרון ליום שאחרי. בדיונים

אסטרטגיים טוען נתניהו שההיסטוריה הישראלית רצופה ניסיונות לפתרונות כוללים שהסתיימו במפח נפש, כמו הסכמי אוסלו, קמפ-דייוויד 2000, או ניהולה הכושל של מלחמת לבנון. // זהו כשל תפיסתי שאינו מביא בחשבון שמערכות במזרח התיכון מנוהלות על ידי רגשות וסמלים, ולכן ההבחנה בין הראש לבטן היא אשליה מתעתעת. הבטן היא-היא הראש. כאשר חמאס אינו משלם בנכסים חיוניים ומוצליח לשדר לאוכלוסיית עזה מצד אחד, ולתושבי ישראל בדרום מהצד האחר, שידו על העליונה – ידו על העליונה גם במציאות.

בראייה אסטרטגית, לא ניתן לגרור את המצב בעזה לנצח, ובמוקדם או במאוחר ישראל תידרש לבחון ברצינות מענה הולם בדמותו של עידוד הגירה. היא תצטרך להניע מהלך בינלאומי של פתיחת שערי הרצועה ומתן אפשרות לתושבים שיחפצו בכך לקבל מענק חד-פעמי גבוה ולבנות את עתידם בחו"ל. מהלך נוסף שממשלת ישראל תצטרך לקדם הוא החייאתו של מתווה א-סיסי להרחבת רצועת עזה לשטחים בצפון מערב סיני. מדובר במתווה שלא יחסל את הבעיה אבל בהחלט עשוי לצמצמה. // רובם הגדול של תושבי הרצועה מבין באופי אינטואיטיבי את שלוש הנחות היסוד האלו: אין עתיד, אין תקווה ואין חלום תחת ההנהגה הפלשתינית, ואין זה משנה מי עומד בראשה; הנהגה זו לא תתחלף ולא תחליף מערכת הפעלה בעתיד הנראה-לעין; ובעיקר, אשליית השיבה לא תתממש, משום שהעם בישראל חפץ חיים ולא יסכים למהלך התאבדותי של קליטת נחשולי שנאה ומוות. תושבי עזה החפצים בחיים מבינים שעליהם להקשיב לציווי הפנימי 'לך לך', ולבנות לעצמם עתיד חדש בעולם הגדול. משימתה המרכזית של ממשלת ישראל היא לאפשר להם לממש הבנה זו.

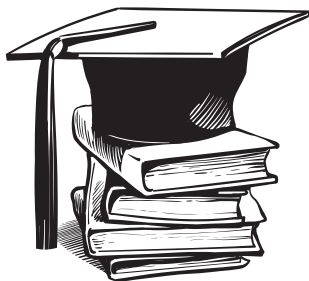


לארה אל-קאסם הגיעה לישראל עם רקורד של פעילות פוליטית אנטי-ישראלית מובהקת. עד לפני שנה וחצי עמדה הצעירה בראש תא SJP (סטודנטים למען צדק בפלסטין) באוניברסיטת פלורידה. העיתונאית קרוליין גליק שחקרה את הארגון קבעה כי "SJP הוא הארגון האלים והמסוכן ביותר כיום לחיים יהודיים חופשיים בקמפוסים במערב, בדגש על ארה"ב. הוא מוביל את הקריאות להטלת חרמות על ישראל, ישראלים, ועל סטודנטים ומרצים פרו-ישראלים. SJP מפיק את ההפגנות האלימות ומפיץ את החומרים המסיתים נגד ישראלים ונגד יהודים בקמפוסים". // מייסד הארגון היה פרופ' חאתם בזיאן מאוניברסיטת קליפורניה, חבר הנהלה בשלושה ארגוני חזית של חמאס – קרן ארץ הקודש, האגודה האסלאמית למען פלסטין ו-Kind Hearts. בית משפט פדרלי בארצות הברית קבע ששלושת הארגונים גייסו מיליוני דולרים בעבור חמאס, אל-קאעידה והג'יהאד האסלאמי. לדברי גליק, "SJP הוא השלוחה הפוליטית של חמאס בארה"ב".



כל זה לא הספיק לשופט בית המשפט העליון ניל הנדל שקיבל את עתירתה של אל-קאסם והתיר לה להיכנס ארצה לצורך לימודים באוניברסיטה העברית. חוק הכניסה לישראל קובע כי "לא יינתנו אשרה ורשיון ישיבה מכל סוג שהוא לאדם שאינו אזרח ישראלי או בעל רישיון לישיבת קבע במדינת ישראל, אם הוא, הארגון או הגוף שהוא פועל בעבורם, פרסם קריאה פומבית להטלת חרם על מדינת ישראל". // הנדל מסכים שהחוק מקנה סמכויות נרחבות לשר הפנים: "תכליתו הקונקרטית היא קידום המאבק הצודק שמנהלת מדינת ישראל בתנועת החרם – בהסתמך על דוקטרינת הדמוקרטיה המתגוננת, וזכות המדינה להתגונן ולהגן על אזרחיה מפני הפליה לרעה"; אך בלוליינות פרשנית הוא קובע שהחוק נועד למנוע פעילות חרם ולא להעניש פעילים. // הנדל מאמץ את טענת המדינה שלפיה "אין ספק שתא SJP אכן תמך בחרם על ישראל – ואת עמדתו זו יש להוקיע בכל פה", אך הנדל החליט משום-מה ש"הוא לבטח אינו נמנה על ארגוני החרם הבולטים". הטענה המרכזית שבגינה נדחתה עמדת המדינה היא שאל-קאסם סיימה את תפקידה בארגון באפריל 2017 ומחקה מהפייסבוק שלה את הנאצות נגד ישראל 'לנצח'. אכן, נצח במובנים היסטוריים.

ההוכחה לתום ליבה של הצעירה היא כוונתה להירשם לתוכנית 'זכויות אדם וצדק מעברי' באוניברסיטה העברית. הנה הרקע הניתן לנושא: "תחום הצדק המעברי (Transitional Justice) מתייחס למכלול המנגנונים המשפטיים והחברתיים שבאמצעותם מדינות מתמודדות עם עוולות שבוצעו במסגרת סכסוך אלים או משטר-דיכוי. כלומר התחום מתייחס ל'צדק' בתקופה של 'מעבר' פוליטי אל שלום ודמוקרטיה, ועוסק בשאלות כיצד חברה בוחרת להתמודד עם עברה וכיצד ההתמודדות תעצב את עתידה. מנגנוני צדק מעברי כוללים העמדה לדין של פושעי מלחמה, ועדות אמת ופיוס, מנגנוני פיצוי ושיקום, רפורמות מוסדיות וחוקתיות, מיזמי זיכרון והנצחה ועוד. במדינות שעברו מדיקטטורה לדמוקרטיה או ממצבי קונפליקט לפיוס, הצדק המעברי סיפק אפשרויות הוגנות לטיפול במקרים של הפרת זכויות אדם, פשעי מלחמה, פשעים נגד האנושות ומקרי אלימות קשים". // בתרגום חופשי: ישראל היא מדינת אפרטהייד, כובשת ובזויה, שביצעה נכבה אכזרית כלפי תושבי הארץ הפלסטינים התמימים, שבסך



הכול ביקשו לגדל ירקות אורגניים ולקדם ערכים של אהבה חופשית ושלום-לכול. היהודים הלבנים הקולוניאליסטים נישלו אותם מאדמותיהם, וכעת הגיעה השעה לתקן את העוול ההיסטורי, להעמיד את פושעי המלחמה לדין, להחזיר לפליטים את אדמותיהם ולהקים מנגנוני פיצוי. כל זה מתרחש בין כותלי אוניברסיטה שמקבלת מימון ממשרד החינוך הישראלי.

התמימות שהפגין השופט הנדל תמוהה: "ערב פתיחת

שנת הלימודים האקדמית נחתה המבקשת בישראל, ולמרות המכשולים שניצבו בדרכה היא עומדת על זכותה לחבוש את ספסלי האוניברסיטה. התנהלות זו אינה עולה בקנה אחד עם התזה שלפיה היא פעילת חרם". ולמה לא? כי החרם מוגדר כ"הימנעות מקשר כלכלי, תרבותי או אקדמי עם גורם אחר, רק מחמת זיקתו למדינת ישראל"; וזו על פניה "התנהלות הפוכה מזו של המבקשת, הפועלת להידוק הקשר שלה עם האקדמיה הישראלית". // מבחינת השופט הנדל, מאחר שמדובר בתוכנית לימודים באוניברסיטה העברית, המשתתפים בה חולקים עימנו אותן הנחות יסוד: ישראל היא מדינת הלאום הדמוקרטית של העם היהודי מכוח זכותו להגדרה עצמית; ופעילות אלימה כמו חרם מצויה מחוץ לתחום. אלא שלא רק תוכן הלימודים מטיל ספק בהנחה הזאת; גם רשימת המרצים הכוללת חובבי ציון מובהקים – דוד קרצ'מר מארגון 'בצלם' (ששלח את חגי אלעד להעיד באו"ם), יפעת גוטמן (שבנתה את הקריירה האקדמית שלה על עלילות הנכבה), חסן ג'בארין (מארגון עדאלה), ומיכאיל קרייני (מהאגודה לזכויות האזרח) – מעידה כי אכן מדובר בתוכנית ציונית לעילא. // מהפכת האקטיביזם השיפוטי הרגילה אותנו לשופטים המסוגלים ללוש גם אבן יהלום כמו פלסטלינה רכה; הכלי האלכימי ששמו 'פרשנות תכליתית' מקנה להם גמישות אינסופית, ולא משנה כמה ברורה ובהירה תהיה לשון החוק. ובכן, לאקטיביזם התרגלנו, אולם מה עם בוחן מציאות פשוט?

לקראת משילות מקומית

חלקם המכריע של הליקויים, המעשיים והעקרוניים, בחיים האזרחיים בישראל נגזר מהמבנה המסורס של השלטון המקומי; ליקויים אלה אף מונעים מהציבור להכיר בחשיבותו של השלטון המקומי ובפוטנציאל הטמון בו. דרושה רפורמה רחבת היקף, שתשחרר את הרשויות המקומיות מכבליהן

באחד מדיוניה של ועדת התחבורה בעיריית ירושלים הבעתי את מורת רוחי מן העובדה שמשרד התחבורה 'מצפצף' על הדיאלוג עם התושבים ועם נבחרי הציבור המקומיים, ואינו שולח נציג מטעמו לדיונים. אחת מן הסטודנטיות שנכחה בדיון השיבה לי כי אני 'זורק את האחריות' על משרד התחבורה. תשובתי הייתה שהייתי שמח מאוד לו הייתה בידי האפשרות 'לזורק אחריות' על משרד התחבורה, אלא שהאחריות מעולם לא הייתה באמת בידיי משום שלא ניתנו לי סמכויות מספקות על מנת למלא אחריה.

אירוע מעין זה אינו חריג, ומצב העניינים האמור אינו נכון רק במקרה של משרד התחבורה וועדת התחבורה המקומית. מטבע הדברים, נציגי הציבור בשלטון המקומי קרובים לציבור הבוחרים הרבה יותר מפקידי משרד ממשלתי, זה או אחר, וגם קשובים יותר לציבור זה; אך הסמכות העיקרית לביצוע פעולות שונות אינה נתונה בידיהם כי אם בידי השלטון המרכזי ומשרדי הממשלה.

מבנה השלטון הריכוזי בישראל ואופי היחסים – בין השלטון המקומי לבין השלטון המרכזי – שהוא מעצב מסרסים כמעט לחלוטין את הרשויות המקומיות. בפועל, הן נותרות ללא סמכות ועצמאות ואין מתאפשר להן לבצע את תפקידן באופן מיטבי (ואפילו לא מניח את הדעת), או לעסוק בנושאים שנבחרו הציבור סבורים שנכון לטפל בהם או שציבור בוחריהם מצפה שיטפלו בהם.

לבעיית חוסר עצמאותו של השלטון המקומי ישנן (בין היתר) השלכות שליליות על

אלעד מלכא הוא חבר מועצת העיר ירושלים ומנכ"ל האגודה לזכות הציבור לדעת.

רוב ההיבטים המשמעותיים של חיי האזרחים בישראל: החל מאיכות חייהם ורמת השירותים שמהם הם נהנים; עבור דרך מידת חירותם הפוליטית; וכלה במרקם חייהם החברתי והזהותי. על אף זאת, אי-עצמאותו של השלטון המקומי כמעט שלא נידונה בשיח הציבורי. המאמר שלפניכם מבקש להשלים חיסרון זה: להציג את כשלי השלטון המקומי בישראל; ולהציע תפיסה אלטרנטיבית העשויה להפוך אותו ממערך חלש ותלותי לחוד החנית של האזרחות הישראלית.

אלימות כלכלית

בישראל ישנן 255 רשויות מקומיות: 76 מהן עיריות, 125 מועצות מקומיות, 52 מועצות אזוריות והשתיים הנותרות הן מועצות תשתיות (רשויות שיש בהן עסקים ומפעלים בלבד, ללא תושבים). הרשויות המקומיות בישראל מתאפיינות במספר תושבים נמוך ביחס למקובל בעולם, וכן בהיעדר עיסוק מוניציפלי בסוגיות חוץ וביטחון. במסגרת התנאים הללו מצופה היה שתושבי ישראל ייהנו מקרבה רבה לשלטון, וזו תתבטא באיכות השירותים ובהתאמתם לצורכי התושבים, ובעיקר בהשפעת האזרחים על ההחלטות המתקבלות בתחומם. אולם ההפך הוא הנכון: תושבי ישראל אינם זוכים לקרבה לשלטון ואין להם השפעה ממשית על הנעשה בתחום מגוריהם.

מצב עניינים זה נובע מהריכוזיות הגבוהה שבה מאופיין השלטון בישראל, המתבטאת בראש ובראשונה בחוסר העצמאות הפיסקלי (קרי הכספי והתקציבי) של הרשויות המקומיות.¹ מדד עולמי חדש הבוחן את מידת קרבתו של הממשל לאזרח ב-182 מדינות (Government Closeness Index) ממקם את ישראל במקום ה-98. על פי מדד זה, מלבד קפריסין וקוריאה הדרומית, ישראל היא המדינה בעלת השלטון הריכוזי ביותר (או הפחות-מבוזר) בקרב מדינות המערב.²

אחד המדדים לריכוזיות שלטונית הוא משקלן של הרשויות המקומיות בסך ההוצאה הציבורית. מבחינה עקרונית, החלק היחסי בסך ההוצאה הציבורית יש בו כדי להעיד על רמת הפעילות הנמצאת באחריותו של השלטון המקומי; ומכאן ההנחה שככל שחלקו היחסי של השלטון המקומי בהוצאה הציבורית גבוה יותר, כך השלטון המקומי עצמאי יותר. לפי בחינת חלקן של הרשויות המקומיות בהוצאה הציבורית בין השנים 1991–1997, ישראל היא מן המדינות הריכוזיות ביותר ב-OECD: שיעור ההוצאה של הרשויות המקומיות בה, מתוך סך ההוצאה הציבורית, עומד על 14.24%; ולמעט אוסטרליה (6.07%), ניו-זילנד (9.97%), ספרד (13.99%) ובלגיה (11.57%), ישראל היא המדינה המפותחת הריכוזית ביותר. אומנם, בישראל ההוצאה לצרכי ביטחון, הכלולה בהוצאות השלטון המרכזי, גבוהה ביחס ליתר המדינות ה-OECD וניכונה מגדיל את משקלן של הרשויות המקומיות בסך ההוצאה הציבורית, אך אין בכך כדי להסביר את מיקומה הנמוך של ישראל במדד הנזכר.³



"קדימה, אמרתי שכולם עכשיו בונים פאזל!"

למעשה, מידת עצמאותו של השלטון המקומי בישראל נמוכה באופן משמעותי ממה שמדד זה עשוי ללמדנו, שכן משקל ההוצאה המקומית אינו מעיד בהכרח על מידת האוטונומיה השלטונית. במקרים רבים, תקציבים מועברים מהשלטון המרכזי לשלטון המקומי – כדי לבצע מדיניות של הראשון על ידי האחרון. הוצאות אלו נרשמות כחלק מסך ההוצאות של השלטון המקומי, אך למעשה הלה משמש קבלן ביצוע של השלטון המרכזי ואין בתקציבים אלה כדי להעיד על עצמאותו.

אשר על כן, הנתון האמין ביותר שיש בו כדי להעיד על עצמאות פיסקלית הוא ההכנסות העצמיות של הרשויות מתוך סך ההכנסות שלהן. ככלל, ככל שאחוז ההכנסות העצמיות מתוך סך ההכנסות גדול יותר, כך נדרשת הרשות המקומית לפחות הסכמות מצד בעל המאה – הלוא הוא השלטון המרכזי, המשלים את הכנסותיה לשם ביצוע צעדים שברצונה לנקוט – וממילא מידת עצמאותה הולכת וגדלה. לרשויות מקומיות כמה סוגי הכנסה עצמית: תשלומי אגרות, מיסי ארנונה למגורים, מיסי ארנונה לעסקים, והכנסות מנכסים או שירותים. מקורה של יתרת ההכנסות הלא-עצמיות הוא בהשתתפות ממשלתית ובמענקי משרד הפנים.

בשנת 2011, שיעור ההכנסות העצמיות מתוך סך הכנסותיהן של הרשויות המקומיות בישראל עמד על 52% בממוצע; ובאשכולות הסוציו-אקונומיים הנמוכים, שיעור ההכנסות העצמיות היה נמוך עד כדי 20–30 אחוזים.⁴ משמעות הדבר ברורה: הרשויות המקומיות בישראל נעדרות עצמאות פיסקלית עד כדי תלות מוחלטת בשלטון המרכזי.

מדוע?

בהיותן זרוע שלטונית, מקור ההכנסה הבסיסי והטבעי ביותר בעבור רשויות מקומיות הוא מיסים. ממילא, המאפיין הראשון שעשוי לבטא עצמאות מקומית הוא הסמכות לקבוע את שיעור המס ברשות ואת אופיו, אלא שהרשויות המקומיות בישראל נעדרות סמכות זו. בישראל ישנו מספר מצומצם של מיסים שהרשויות המקומיות רשאיות לגבות (כגון היטל סלילה והיטל השבחה), אולם המס המשמעותי היחיד שהן רשאיות לגבות – ואכן זהו הבסיס לבניין התקציב שלהן – הוא מס הארנונה.

למס הארנונה, במיוחד בתצורתו הנוכחית, ישנם חסרונות רבים, והראשון שבהם הוא העובדה שרשות מקומית אינה רשאית להגדיר בעצמה את גובה הארנונה שהיא גובה מתושביה. מדי שנה מעדכנים משרדי הפנים והאוצר את תעריפי הארנונה ואת שיעור העלאת החובה (כלומר את האחוז המינימלי שבו יש להגדיל את הארנונה בכל הרשויות בארץ); ואילו לרשויות המקומיות אין יכולת להגדיר יעדים פיסקליים ולממש אותם, לגייס כסף מתושביהן, ולשלוט על תקציביהן באמצעות הפעלת מדיניות מיסוי.

מס הארנונה הוא מס בלתי-מתאים לצורכיהן של רשויות מקומיות, משום שהוא

מחושב על פי מטר רבוע בנוי, בעוד הוצאות הרשויות המקומיות פחות קשורות לאמת מידה זו ותלויות הרבה יותר במספר נפשות. משפחה מרובת נפשות המתגוררת בבית קטן מצריכה השקעת משאבים (בגין שירותי חינוך, פנאי ורווחה) גדולה יותר מזו שלה זקוקה משפחה מעוטת נפשות המתגוררת בבית גדול. בשל מדיניות הממשלה בקביעת שיעורי הארנונה, מס זה צומח בקצב נמוך ביחס לקצב גידול האוכלוסייה ולקצב התייקרות השירותים העירוניים, והדבר מקשה על רשויות מקומיות להעניק שירות ברמה גבוהה. צמיחה נמוכה זו עומדת בניגוד למס על הכנסה או על צריכה – מקור ההכנסה העיקרי של השלטון המרכזי – הצומח בקצב מהיר יותר ומותאם לקצב התייקרות השירותים וגידול האוכלוסייה.⁵

קושי נוסף שהשלטון המרכזי מערים על פוטנציאל ההכנסות-ממיסים של השלטון המקומי הוא מנגנון הנחות ופטורים מארנונה בשיעור קבוע: גם אותו קובעת המדינה בעבור הרשות המקומית ללא שיקול דעתה של האחרונה; והמדינה אינה משפה את הרשויות המקומיות בגין אובדן ההכנסה כתוצאה מהנחות אלו. במילים אחרות: במקום שהמדינה תסייע לאוכלוסיות נחשלות לשלם את המס לרשות המקומית, המדינה 'מענישה' רשויות המשרתות אוכלוסיות חלשות ומאלצת אותן להסתפק בהכנסות נמוכות.

חוסר השליטה, חוסר ההתאמה, וקשיים בגבייתו של מס הארנונה למגורים הופכים אותו למקור הכנסה אכזב. מיסי הארנונה לעסקים סובלים באופן עקרוני מאותן בעיות, אלא שתעריפי הארנונה העסקיים שקובעת המדינה גבוהים בשיעור ניכר מתעריפי הארנונה למגורים, ועל כן בכוחם לייצר הכנסה משמעותית יותר. בשל כך התפתחה ברשויות מקומיות העדפה לבניית שטחי תעסוקה ומסחר על חשבון בנייה למגורים. רשויות המצויות בתחום הביניים של הסולם הסוציו-אקונומי מבססות חלק ניכר מהכנסותיהן – למעלה מ-15% – על ארנונה עסקית, יותר מחלקה של הארנונה למגורים, אך גם חלק זה אין בכוחו לייצר הכנסה מספקת על מנת להגיע למידה מינימלית של עצמאות פיסקלית.

ללא יכולות מיסוי אפקטיביות, נאלצות הרשויות להישען על תמיכות ממשלתיות לשם השלמת תקציביהן וביצוע תפקידיהן. מתוך 255 רשויות מקומיות, 15 רשויות מקומיות בלבד – כ-6% מכלל הרשויות המקומיות – מוגדרות רשויות איתנות המצליחות לשמור על יציבות פיננסית ללא תמיכה ממשלתית; וזאת בזכות דרגה גבוהה של הכנסות משירותים ונכסים (כלומר למרות המבנה השלטוני הקיים); יתר הרשויות המקומיות מוגדרות רשויות נתמכות. נחשלותן הפיננסית של 94% מהרשויות אינה עדות למגפת כשל ניהולי ארצית; היא תוצאה ישירה של מבנה המערכת המונע מהרשויות לייצר הכנסות ומכריח אותן להיתלות בשלטון המרכזי.

מאמץ מרכז

מבנה השלטון הריכוזי בישראל לא נולד יש-מאין, ובדומה לרוב ההסדרים החוקיים בארץ מקורו במסורת השלטון הבריטית. ככלל, בנוגע לשאלת היחסים בין השלטון המרכזי למקומי, ניתן לחלק את מדינות העולם לשתי קבוצות. הראשונה כוללת מדינות שבהן לרשויות המקומיות מותר לפעול בכל תחום שהחוק לא אוסר עליהן לעסוק בו; במילים אחרות: כל מה שלא אסור בפירוש – מותר. במדינות אלו קיימות לרוב שלוש רמות שלטון – מרכזית, מחוזית ומקומית – וקיימים בהן שלל מנגנוני בלימה המונעים מהשלטון המרכזי להתערב בנעשה ברשות המקומית. בקבוצת מדינות זו נכללות (בין היתר) גרמניה, שווייץ ואוסטריה.

בקבוצת המדינות השנייה, לעומתן, לשלטון המקומי אסור לפעול אלא בנושאים שבהם הוסמך לפעול במסגרת חקיקה; במילים אחרות: כל מה שלא מותר בפירוש – אסור. לרוב, במדינות אלו ישנן רק שתי שכבות שלטון – מרכזי ומקומי – והן נחשבות ריכוזיות מאוד. בין המדינות הללו נכללות: בריטניה, קפריסין, אוסטרליה, שלל מדינות קולוניאליות-לשעבר, וכמובן ישראל.⁶

אין צורך להכביר מילים על התאמתו של מודל השלטון הריכוזי לשלטון קולוניאליסטי, שבו האינטרס של השלטון והאינטרסים של האזרחים אינם עולים בקנה אחד בהכרח (או שמא: בהכרח אינם עולים בקנה אחד). מובן מדוע שלטון המנדט הבריטי ביקש להימנע מהענקת כוח לתושבים, בדמות שלטון עצמי ברמה המקומית, אולם מדיניות ריכוזית עלולה לנבוע לא רק ממניעים אינטרסנטיים אלא גם מעמדות ערכיות. בהקשר זה סובלת מדינת ישראל לא רק ממסורת שלטון בריטית, אלא גם ממסורת שלטון עצמי בעלת נטיות סוציאליסטיות דומיננטיות ואמונה מוצקה בתכנון מרכזי. תחת הגמוניית מפא"י היה השלטון המקומי בישראל לא-יותר מזרוע ביצועית נוספת של הממשלה; אלו גם אלו נשלטו על ידי מפא"י וממילא האחד ראה באחר גורם מבצע, והוא מצידו ראה בחברו גורם תומך ומממן. כך חברו להם הקולוניאליזם והסוציאליזם ליצירת אחד ממערכי השלטון הריכוזיים ביותר בעולם.

מצב זה עמד בעינו עד לשנות השבעים של המאה העשרים, שבהן שילוב של כמה גורמים הניע תהליך הדרגתי של שינוי במעמד השלטון המקומי. תחילה היו אלו תמורות פוליטיות – מלחמת יום הכיפורים, פרישת דור המייסדים מהחיים הפוליטיים, ומהפך 1977 שסימן את קץ שלטון מפא"י – שהכשירו את הקרקע לצעדי הביזור שהשלטון המרכזי נאלץ לנקוט בשל המשבר הכלכלי של שנות השמונים.

בתחילת שנות השמונים הגיעו ההכנסות העצמאיות של הרשויות המקומיות לשפל כאשר עמדו על 34.5% מסך ההכנסות שלהן.⁷ אחת הסיבות לכך הייתה ההיפר-אינפלציה ששררה בישראל בין השנים 1973–1985. שילוב של היפר-אינפלציה

עם פיגור בעדכון התעריפים הביא לשחיקה בהכנסות הרשויות המקומיות ולעלייה בתלותן של הרשויות במענקים ממשלתיים.⁸ מצב זה גרם לממשלה לכלול כמה צעדים בעניין זה במסגרת תוכנית הייצוב בשנת 1985, ואלה הובילו להגברת עצמאות הרשויות המקומיות. ראשית, הונהגה הקפאת מחירים, שכר ומיסים, לבד ממיסי ארנונה; וכך קרה שכאשר כל המשק עמד בקיפאון מחירים – ובכלל זאת הכנסות הממשלה – הכנסות הרשויות מארנונה המשיכו לעלות ומידת עצמאותן גברה. שנית, מענקי המים הממשלתיים הומרו בהיתר לרשויות המקומיות לגבות תשלומי מים מהתושבים, וצעד זה הוביל לעלייה בהכנסות העצמיות של הרשויות ולירידה בהכנסות מהממשלה.⁹ בסופו של התהליך, טיפס אחוז ההכנסות העצמיות של הרשויות המקומיות לרמה של 60–65 אחוזים מסך כל הכנסותיהן.¹⁰

תהליך ביזור הסמכויות נבלם, וכמעט נעלם, כמה שנים מאוחר יותר, כאשר הכנסת הטילה פיקוח על תעריפי הארנונה של הרשויות המקומיות ושיעור הכנסותיהן העצמיות צנח חזרה לסביבות ה-40% מתוך סך הכנסותיהם. עצמאותן היחסית של הרשויות המקומיות לא האריכה ימים, אך בסופו של דבר על אף הנסיגה בתהליך הביזור, המשברים הכלכליים והצעדים שבאו בעקבותיהם היטיבו עם יכולתן של הרשויות המקומיות לייצר הכנסות עצמיות, ושיעורן מוסיף לטפס בהדרגה – גם אם טיפין טיפין.

לצד התפתחויות אלו, התחוללו לאורך השנים תמורות חשובות במערכת היחסים הלא-פורמליים בין הרשויות המקומיות לבין השלטון המרכזי – תמורות שהעצימו את מעמדן של הרשויות והעניקו משקל רב יותר לעמדותיהן בתהליכי קבלת החלטות. תמורות אלו צמחו משילובם של כמה כשלים בשלטון המרכזי: ראשית, חילופי שלטון תדירים ברמה הלאומית, המקשים על ביצוע תוכניות עבודה; שנית, סרבולו של השלטון המרכזי, המונע גמישות והתאמה לצרכים נקודתיים; שלישית, גודלו של השלטון המרכזי המרחיק אותנו מהתושבים מקבלי השירות ומקשה עליו למפות את צרכיהם; ורביעית, 'שומרי הסף' – יועצים משפטיים וחשבים – המרכזים את מרב הכוח והסמכויות בשלטון המרכזי ומקשים על ביצוע פעולות. לעומת כל אלה, התגלה השלטון המקומי כבעל יציבות פוליטית (באופן יחסי) המאפשרת תכנון וביצוע, כבעל גמישות וקרבה לתושבים, וכגוף שמערך הביקורת שלו מגביל-פחות וממילא כוחו כגוף ביצועי חזק יותר.¹¹ לא עוד אלא שהשלטון המרכזי – בהכירו כי השלטון המקומי חופשי מחלק ממגבלותיו-שלו – החל לעבוד ביתר שיתוף פעולה ותיאום עם הרשויות המקומיות.

וכך, על אף המסורת השלטונית והערכית שיצרה את אופיו המסורס של השלטון המקומי בישראל, כורח המציאות הביא לשינויים חיוביים במעמדן של הרשויות המקומיות. מובן כי שינויים אלה לא לוו בשינויי חקיקה – למעט המעבר לבחירה ישירה של ראשי רשויות מקומיות בשנת 1978¹² – או בהתאמת סמכויות הרשויות

המקומיות למצב החדש.

המחקר העדכני מתאר את יחסי השלטון המקומי והמרכזי שהתגבשו בישראל משתי נקודת מבט שונות, המבטאות היטב את מורכבות היחסים הללו. צד אחד מכנה את המצב הקיים 'ביזור דה-פקטו'. לדידו, ללא שינוי חקיקה מהותי, ובתוך מסגרת הנהלים והחוקים הנוקשים, מגיעות הרשויות המקומיות להבנות רכות וגמישות עם משרדי הממשלה; כך מועצם כוחן של הרשויות המקומיות בפועל. הצד השני מתאר את התהליך כ'ריכוזיות דה-יורה'. לדידו, בשל היעדר חוקים ונהלים המגדירים את מידת עצמאותן של הרשויות המקומיות, הופכות הרשויות לתלויות בחסדיהם של פקידים או גורמים פוליטיים ברמה הלאומית; מצב זה משמר את התלותיות של השלטון המקומי בשלטון המרכזי.

אחד התוצרים המעניינים אך-בעייתיים של מערכת יחסים סבוכה ובלתי-פורמלית זו הוא הערבוב שנוצר בין תחומי האחריות של השלטון המקומי והמרכזי. כוחן המועצם של הרשויות המקומיות מקנה להן השפעה גם בתחומים שאינם מצויים בהכרח תחת אחריותן. הבוחרים למדים לראות ברשויות המקומיות אחריות לכל הנעשה בשטחן, וממילא גם נושאים שאינם מוגדרים בחוק כנתונים לאחריותו של השלטון המקומי נתפסים במישור הפוליטי כנושאים שאליהם נדרשים קברניטי השלטון המקומי.¹³

מכל מקום, ההבדל בין שתי הפרספקטיבות מתבטא בעיקר בצד ההסדר שאותו הן בוחרות להדגיש. נקודת מבט אחת מדגישה את העובדה שמשרדי הממשלה אומנם נהנים עדיין מסמכות לניהול עניינים אזרחיים מוניציפליים, אך מבינים שכדי לבצע פעולות באופן מיטבי ובהלימה לצרכים הקהילתיים בשטח, עליהם לקיים דיאלוג עם הקבלן המבצע – הלוא הוא הרשות המקומית. נקודת המבט השנייה מתארת את רצונה של הרשות המוניציפלית לפעול בתחומי אחריותה וכיצד הופכת היא בעקבות זאת לשתדלנית בקרב משרדי הממשלה – שבמידה ששתדלנותה תעלה יפה, היא גם תזכה להיות הקבלן המבצע של השלטון המרכזי. כך או כך, בעל המאה – וממילא בעל הדעה – עודנו השלטון המרכזי על שלל משרדיו, פקידי ונבחרי הציבור שלו.

מריונטה מקומית

עמדנו עד כה על המאפיינים הכלליים וההיסטוריה של השלטון המקומי בישראל ומבנהו המסורס. נתאר עתה באופן מפורט יותר כיצד הניהול הריכוזי מונע את עצמאותו של השלטון המקומי בכמה תחומים שלכאורה הוא מופקד עליהם, וכיצד מצב עניינים זה משפיע על יכולתן של הרשויות המקומיות להיענות לרצונותיהם של התושבים ולצורכיהם.

התחום הראשון הוא התחבורה בכלל והתחבורה הציבורית בפרט. תכנון תחבורה הוא לכאורה תחום שבאופן טבעי אמור להימצא תחת אחריותם של 'האנשים בשטח',

המכירים את תנאי האזור וצורכי התושבים; אולם בפועל, סלילת כבישים ועבודות תשתית מתוקצבות ב־80–100 אחוזים על ידי משרד התחבורה והיתר על ידי הרשות המקומית, וממילא סדרי העדיפויות נקבעים על ידי משרד התחבורה.

תכנון תחבורה אינו מסתיים בסלילת כבישים ובניית מחלפים. תחבורה ציבורית הופכת לחלק משמעותי יותר ויותר בתפיסת תכנון התחבורה בארץ; אלא שגם במקרה זה אין לרשות המקומית סמכות לניהול התחבורה הציבורית בתחומה. החוק בישראל מעניק למשרד התחבורה מונופול בלעדי על הסעת נוסעים תמורת תשלום, והלה מעניק רישיונות בלעדיים להפעלת שירותי הסעת המונים למפעילים השונים באזורים שונים; וכך יוצא שכל מפעיל נהנה ממונופול בתחומו בחסות החוק. בתנאי הרישיון מגדיר משרד התחבורה למפעילים את מסלולי הקווים, את תדירותם ואת מפרטי האוטובוסים, כך שלא רק זהות המפעיל מוכתבת בידי השלטון המרכזי אלא גם אופי פעולתו. לכל היותר, יכולה רשות מקומית לבקש ממשרד התחבורה להוסיף קווי תחבורה ציבורית או להורידם, לשנות מסלולים או לייעל אותם; אך אין לה סמכות של ממש לפעול בנושא.

סוגיה נוספת וכבדת משקל ביותר שאליה נדרשים בפועל ראשי רשויות מקומיות – מבלי שתהיה להם הסמכות לעשות זאת כראוי – היא סוגיית החינוך. החינוך היסודי כולו מנוהל על ידי משרד החינוך, הן מבחינת ההיבטים הפדגוגיים, הן מבחינת ניהול משאבי האנוש. בכל הנוגע לחינוך העל-יסודי, בישראל נהוג מנגנון מימון תואם (matching), בסוגיות המשלימות את נושא החינוך מלבד שעות הוראה, שלפיו המדינה והרשות המקומית משתתפות בעלויות הקשורות לחינוך: 75% מהתקציב מגיע ממשרד החינוך ו-25% מן הרשות המקומית. ניתן להרחיב על הפערים שמנגנון זה יוצר, אולם כאן נתמקד בעובדה שהסמכות הפדגוגית והתקציבית המפקחת על בתי הספר היא השלטון המרכזי (באמצעות משרד החינוך) ולא השלטון המקומי. מבחינת תשתיות, רשויות מקומיות מבקשות לא אחת להקים בתי ספר חדשים בתחומן אולם האישור לכך תלוי במשרד החינוך. למעשה, הרשויות המקומיות הן קבלן ביצוע גרידא, המופקד על בניית מבנים לבתי הספר ועל ניהול הרישום למוסדות החינוך.¹⁴

מנגנון המימון התואם, שלפיו המדינה מממנת 75% מסך השקעה הדרושה, מצוי גם בתחום הרווחה. משרד הרווחה הוא המכתב לרשויות המקומית כלפי אילו אוכלוסיות עליהן לפעול, באיזה אופן ובאילו היקפים; והפיקוח המקצועי מופקד גם הוא בידיו.

המימון המגיע מצד השלטון המרכזי מוגדר – במסגרת הכנסות הרשות המקומית – כהשתתפות ממשלתית, אך די במבט חטוף על יחסי התקצוב ודרגת הפיקוח כדי להבין שהמציאות הפוכה: הרשויות המקומיות הן הנאלצות להשתתף בהכנסותיהן העצמיות המועטות בביצוע מדיניותו של השלטון המרכזי. במילים אחרות: השלטון המרכזי ממסא את הרשויות המקומיות; ולחילופין, מדינת ישראל ממסא את תושביה

פעמיים – פעם ראשונה באופן ישיר, ופעם שנייה באופן עקיף על ידי נטילה בפועל של המיסים והתשלומים שאותם מעלים האזרחים לשלטון המקומי.

כדור שלג ריכוזי

האפקט הביזורי של תוכנית הייצוב של שנות השמונים דעך במהרה. אולם לתוכנית ולצעדים שבאו אחריה היה תוצר-לוואי בלתי-מכוון ששרד והתקבע לעתיד: יצירת שני מעמדות של רשויות מקומיות – מבוססות וחלשות. הקפאת השכר והמחירים היטיבה יותר עם רשויות גדולות הרוכשות שירותים ומעסיקות כוח אדם בהיקפים נרחבים. מאידך-גיסא, קיצוץ המענקים פגע בעיקר ברשויות קטנות שנשענו עליהם באופן משמעותי. תהליך דומה של קיצוץ מענקים והעלאת ארנונה אירע בתוכנית הכלכלית של שנת 2003 וגם במסגרתה נצפתה פגיעה ברשויות החלשות והתבססות של הרשויות החזקות.¹⁵ כפי שנראה מיד, מדיניות השלטון הריכוזי שתוארה לעיל, והאפשרויות שהיא מעמידה בפני הרשויות המקומיות, רק גורמת להחרפתה של בעיה זו. כך נוצר מעגל קסמים שבו כולם מפסידים: התושבים, שאיכות חייהם נפגעת; הרשויות המקומיות, שעצמאותן הולכת ופוחתת; והשלטון המרכזי, הנאלץ להתמודד עם נטל תקציבי מחריף בשל מחויבותו 'להציל' רשויות מקומיות בעזרת עוד ועוד מענקים.

כפי שראינו לעיל, מס הארנונה הוא מס בעייתי מאוד שאינו קשור לרמת ההוצאה של הרשויות ואינו צומח בקצב מהיר דיו. אם לא די בזה, הרי שמס הארנונה בתצורתו הנוכחית הוא מלכודת עוני בעבור רשויות מקומיות. כפי שצינו לעיל, רשויות המצויות במעמד סוציו-אקונומי בינוני מבססות חלק ניכר מהכנסותיהן על ארנונה עסקית; ואכן, עד אשכול חברתי-כלכלי 8 יש קשר בין רמת הארנונה העסקית ברשות לבין האשכול החברתי-כלכלי שאליו משתייכת הרשות – גם כאשר מדובר במספרים מוחלטים לנפש וגם כאחוז מסך הארנונה.¹⁶

אם לוקחים בחשבון שחלק ניכר מהרשויות המקומיות באשכולות 1–3 כולל רשויות חרדיות וערביות בעלות שיעור השתתפות נמוך בכוח העבודה, מקבלים מלכודת עוני בעבור רשויות מקומיות. רשויות שבהן שיעור ההשתתפות בכוח העבודה נמוך נדרשות להקצות משאבים לטובת תוכניות רווחה וחילוץ מעוני – והדבר מגדיל את הוצאותיהן; במקביל, הנחות הארנונה שמעניק משרד הפנים לאוכלוסיות שאינן עובדות, על חשבון הרשויות המקומיות, מקטינות את הכנסותיהן; ובד בבד שיעור השתתפות נמוך בכוח העבודה קשור באופן ישיר למיעוט ארנונה עסקית ברשות, וממילא להיעדר אפיק אלטרנטיבי ליצירת הכנסות לטובת מימון תוכניות רווחה וחילוץ מעוני. כך נוצר מעגל קסמים שבגינו לרשויות אלו אין אופק עצמאות פיננסית נראה-לעין. חוסר היכולת לייצר תקציב מאוזן, יחד עם מדיניות מוצהרת של מענקים ממשלתיים, מתמרצים את הרשויות החלשות להיכנס למצוקה תקציבית

בניסיון להגשים את מטרותיהן – מתוך ידיעה שהממשלה תירתם להצילן.¹⁷ ריכוזיות שלטונית מובילה אפוא לחוסר יכולת לייצר הכנסה, היוצרת תלות בתמיכה ממשלתית, היוצרת בתורה כניסה מוגברת לחובות וגירעונות המביאים לתלות חריפה יותר בתמיכה ממשלתית – וחוזר חלילה; כך הרשויות החלשות ממולכדות במצבן.

גם הרשויות החזקות ביותר אינן נשענות על ארנונה עסקית, לרוב כיוון שמדובר ביישובים שמשקולי איכות חיים אינם מעוניינים במרכזי עסקים גדולים בשטחם; אך לעומת הרשויות החלשות, הן נפגעות פחות מחוסר ההתאמה של מס הארנונה למגורים, שכן בתחומן היחס בין מטר רבוע בנוי לבין מספר נפשות הוא יחס גבוה יותר – הן מפאת גודל בתי המגורים הן מפאת גודל המשפחות. יתרה מזאת, רשויות אלו אמידות דיין כדי לפצות על בעיית המיסוי הבלתי-אפקטיבי באמצעות יצירת הכנסות משרותים ונכסים.¹⁸ מאידך-גיסא, הן אינן נאלצות להשקיע משאבים מרובים באוכלוסיות רווחה שאינן מתגוררות בתחומן.

סוגיית הפערים החברתיים היא מהנושאים המדוברים בשיח החברתי-כלכלי בישראל, בעיקר בפייהם של חסידי 'המדינה הגדולה' התומכים בתכנון מרכזי ובהגדלת ההוצאה הציבורית כאמצעי לטיפול בבעיה זו. באופן אירוני, מתברר שמדיניות התכנון המרכזי היא אחד הגורמים המשמעותיים שהעמיקו בעבר את בעיית הפערים החברתיים בישראל ברמה המוניציפלית, ומשמרים ומחריפים אותה בהווה.

בתגובה לפער בין הרשויות החזקות לבין החלשות, התפתחה תפיסת מדיניות שלטת בנוסח 'ביזור לראויים ואבזור לנחשלים'. לפי תפיסה זו, רשויות חזקות – היכולות לעמוד בניהול ענייניהן הפנימיים ללא מענקי איזון – תקבלנה סמכויות ועצמאות תקציבית; ואילו רשויות חלשות יעברו למודל מפוקח עוד יותר על ידי השלטון המרכזי, נוסף על תמיכה תקציבית בדמות מענקי איזון.

משמעות הדברים היא שלמעט אותן 15 רשויות מקומיות שהצליחו להינצל ממדיניות הריכוזיות השלטונית, יוכפפו יתר הרשויות לרגולציה כבדה יותר מזו הקיימת כיום ויינטל נתח נוסף ממעט העצמאות שממנה הן נהנות. התנהלות כזו משמעה החרפת פערים בין רשויות עצמאיות לרשויות מפוקחות לאורך זמן, והיא למעשה מונעת מרשויות מקומיות להפוך לעצמאיות.

מצביעים ברגליים

על אף מדיניות השלטון, כמה מגמות בקרב הרשויות המקומיות ותושביהן מצביעות על כך שהם לא אמרו נואש מהשאיפה לעצמאות, והם ממשיכים לחתור אליה.

מדיניות חילוף-מחובות ממשלתית, לאורך השנים, עודדה ראשי רשויות חלשות להעניק שירותים לתושבים ללא כיסוי תקציבי וללא משמעת פיסקלית – מתוך הנחה שבבוא העת השלטון המרכזי יכסה גירעונות אלו. אלא שהציבור, כך מתברר, אינו

רואה התנהלות זו בעין יפה. אם עד בחירות 1988 לא היה קשר בין ביצועי הפיננסיים של ראש רשות לבין סיכויי בחירתו מחדש – ואף התקיים קשר שלילי זניח (כלומר מי שהגדיל את השירותים ללא משמעת פיסקלית, זכה לתגמול מצד הבוחרים) – הרי שמשנה זו ואילך ניתן לראות כי הציבור 'מעניש' ראשי רשויות שנכנסו לגירעונות. לנתון זה נודעת חשיבות רבה, שכן זהו משתנה חשוב בניבויי ההצלחה של מדיניות ביזור סמכויות.¹⁹

בשנים שלאחר משבר ההיפר-אינפלציה של שנות השמונים, הצליחו הרשויות להתייצב ולנגוס בגירעונות העבר שלהם, וזאת בזמן שהממשלה קיצצה במענקים לרשויות המקומיות; כלומר לא די בכך שרמת ההכנסות העצמיות עלתה, גם היקף החובות של הרשויות קטן באותו זמן. כתוצאה מכך, יחס החובות-הכנסות של הרשויות המקומיות ירד מ-50% בשנת 1992 ל-38% בלבד בשנת 2002.²⁰ כיוון שרוב הרשויות המצויות בחובות הן רשויות חלשות, ניתן ללמוד מכך שגם הרשויות החלשות צלחו את צמצום המענקים הממשלתיים ואת הרחבת עצמאותן. כמו כן, מאז משבר הרשויות בשנת 2003, אחוז ההכנסות העצמיות של הרשויות המקומיות עלה מ-44% בממוצע, ל-52% בממוצע בשנת 2011.²¹

לסיכום, הנתונים מלמדים שמדיניות 'ביזור לראויים ואבזור לנחשלים' עלולה לעודד רשויות להיקלע לגירעונות, ולכל הפחות אינה מונעת גירעונות מוניציפליים. לצד זאת, התנהגות הבוחרים כיום מתמרצת ראשי רשויות מקומיות לנהוג באחריות פיסקלית, וניסיון העבר מראה כי בתקופה שקדמה למשבר 2003, גם רשויות חלשות נקטו משמעת פיסקלית, ולצד קיצוצים במענקי הממשלה הצליחו לשמור על רמת שירותיהם, לקצץ חובות ולהוריד יחס חובות-הכנסות. בשורה התחתונה, הבעיה המהותית במדיניות 'ביזור לראויים ואבזור לנחשלים' היא ההנחה שיש רשויות שאינן ראויות לביזור.

אני ברשות עצמי

הדרך להעצים את האזרח, לגוון את השירותים-לתושב ולטייב אותם, לעודד מגוון קהילות ולהעמיק את השיח והטיפול בנושאים אזרחיים היא הפרדה בין שתי רמות השלטון בישראל: המקומית והמרכזית. בעוד האחרונה צריכה להתמקד בסוגיות חוץ וביטחון, בהסדרים חוקתיים בין המנגנונים השונים וכדומה, תפקידה של הראשונה הוא לעסוק בנושאים אזרחיים: מיסוי, רווחה, תחבורה, חינוך, דת ומדינה, תכנון ובנייה וכיוצא באלו.

הצעד הראשון בדרך לביצוע מדיניות מעין זו הוא שינוי חקיקתי שיתיר לרשויות המקומיות לעסוק בכל תחום שבו יחפצו, למעט תחומים מסוימים שיוגדרו בחוק וייאסר עליהן לעסוק בהם. השלטון המרכזי צריך למשוך את ידיו מהעיסוק במדיניות

רווחה ולהפקידה בידי הרשויות המקומיות. מדיניות תחבורה ממשלתית צריכה להתמקד בתיאום בין המחוזות השונים ובין המטרופולינים השונים, תוך השארת המרחב המוניציפלי לרשויות המקומיות – הן מבחינת תחבורה בכלל, הן מבחינת תחבורה ציבורית בפרט.

באופן דומה, מדיניות חינוך ממשלתית יכולה לעסוק ברף נדרש מינימלי לתוכניות לימודיות ומשרד החינוך יכול להמשיך לעודד תוכניות חינוכיות מסוימות באמצעות מתן תקציבים; אולם הסמכות לניהול מדיניות חינוך, כוח אדם, תקינה ותוכניות חינוכיות צריכה לעבור מהשלטון המרכזי לרשויות המקומיות. רשויות שונות תוכלנה לשתף פעולה בנושאים שיש בהם אינטרס משותף וכך לנצל את יתרונו של הגודל (בנושאים שבהם ניתן לחסוך עלויות כדוגמת אספקת מים, תשתיות וניקיון); אך הן תוכלנה גם לשמור על האוטונומיה שלהן כדי להגן על אינטרסים עצמיים. מלבד נושאים בסיסיים אלה, רשויות יוכלו להידרש לנושאים נוספים כגון עידוד תיירות, פיתוח כלכלי, סוגיות דת ומדינה, איכות הסביבה וכדומה.

כדי לבצע מדיניות זו, נדרשת רפורמה בנושא המיסוי וחלוקת העוגה התקציבית. השלטון המרכזי יידרש לבצע פחות פעולות וממילא יזדקק לתקציב מצומצם יותר מזה המשרת אותו כיום. הרשויות המקומיות לעומת זאת יצטרכו לשנות את בסיס המס ולהגדיל את שיעורו. כיום, עיקר נטל המס נקבע במישור הלאומי ונגבה על ידי השלטון המרכזי. תחת זאת, יש להעביר את עיקר קביעת נטל המס לידי הרשויות המקומיות, הן מצד אופי המס (מס הכנסה, מע"מ, מס קנייה וכדומה) הן מצד שיעור המס. כך ייווצר מצב (הנהוג במדינות שונות בעולם) שבו ישנן שתי רמות מיסוי: האחת נקבעת על ידי השלטון המרכזי, והאחת על ידי השלטון המקומי; וכך תישמר ההלימה הנדרשת בין הקצאת המשאבים לבין קביעת גודל העוגה.

כל רשות מקומית תוכל להתאים את אופי המס לאופי הרשות: רשות שלה נכסים תיירותיים עשויה להעדיף מס קניות על פני מס הכנסה; רשות שבה מרכזים עסקיים מפותחים עשויה להעדיף מע"מ על פני מס קניות; רשויות מסוימות עשויות להעדיף מיסוי גבוה באופן כללי ומתן שירותים מוניציפליים נרחבים; ורשויות אחרות עשויות להעדיף שיעור מיסוי נמוך והתבססות על שירותים פרטיים. מגגון הגבייה יישאר בידי השלטון המרכזי אשר יעביר לכל רשות את חלקה בגביית המיסים שהיא עצמה קבעה; וכך יתייתר הצורך בהקמת מגגוני גבייה ואכיפה מורכבים לכל רשות בנפרד.

מדיניות זו פותחת פתח לרשויות חלשות לנצל את יתרון היחסי לטובת שיקום כלכלי ויציאה ממעגל הנחשלות: ישנן ערים המדורגות ברמה סוציו-אקונומית נמוכה היכולות ליהנות ממיסי תייר משמעותיים; ערים אחרות יכולות לקיים מדיניות הטבות מס לתעשייה כדי למשוך תעשייה לאזורן ולעלות במדרג הסוציו-אקונומי; וישנן עוד כהנה וכהנה אפשרויות. בפועל, הניסיונות החוזרים-נשנים לגבש מדיניות

ממשלתית ליציאה לעצמאות פיננסית אינן אלא המשכה של המדיניות מרחיבת הפערים המנציחה את התלות בממשלה. יש לתת בידי הרשויות את היכולות לבנות עצמאות בעבור עצמן, על בסיס היתרונות היחסיים שהן מזהות בקרבן, בדומה לאופן שבו הן הצליחו להקטין את חובותיהן בעידן הקיצוצים במענקים הממשלתיים שתואר לעיל.²²

במקום שבו מתקיימות רשויות חזקות ועצמאיות המעצבות כל אחת בדרכה את אופי הרשות, פרטים בעלי העדפות דומות עשויים להתקבץ לאזורים התואמים את העדפותיהם; וכך תתאפשר הלימה בין אופי הרשות לבין הפרטים המתגוררים בה. תושבים שונים 'צביעו ברגליים' ויעברו מרשות מקומית אחת לרשות אחרת בהתאם להעדפותיהם האישיות; וכך תיווצר תחרות בין הרשויות השונות – שתוזיל עלויות, תשפר את תודעת השירות, ותקנה לאזרחים בחירה בדבר ההסדרים הכלכליים והפוליטיים הרצויים מבחינתם.²³

אפילו: להיות כל איש שורך בביתו

קידום עצמאותן הפיננסית של הרשויות המקומיות חיוני לשיקום מעמדו של השלטון המקומי בישראל ולשם שיפור תפקודו. אולם למעשה, מעבר לשינוי מדיניות כלכלית, נדרש כאן שינוי תפיסתי שישחרר את מדינת ישראל מן המסורת הבריטית והמסורת הסוציאליסטית שהפכו אותה לאחת המדינות הריכוזיות ביותר בעולם המערבי. עלינו להמיר את המודל השלטוני לטובת שלטון מבוזר, המורכב מרשויות מקומיות עצמאיות ומביא בכנפיו שלל יתרונות, ערכיים ומעשיים, בעבור תושבי המדינה.

המחקר האקדמי בתחום השלטון המקומי מונה שלושה תפקידים מרכזיים המוטלים על הרשויות המקומיות: סיפוק תשתיות ושירותים חברתיים לאוכלוסייה המקומית; תפקוד כמנגנון דמוקרטי-פוליטי המאפשר לתושבים להביא את רצונם לידי ביטוי; ותפקוד כמקום דיון לגיבוש תפיסות הנוגעות לצורכי הקהילה וכזירה לשיח ויצירת הסכמות פוליטיות.²⁴ שלטון מבוזר מאפשר מילוי תפקידים אלה בצורה מיטבית, הרבה יותר ממה ששלטון ריכוזי – יעיל ככל שיהיה – מסוגל להציע.

שלטון מבוזר מקדם משטר דמוקרטי וחופשי יותר. אחת מאבני היסוד של משטר דמוקרטי-ליברלי היא עקרון האיזונים והבלמים, שלפיו יש לבזר את הכוח המצוי בידי השלטון בין מוקדים שונים כדי למזער עריצות, שחיתות והגמוניה שלטונית. הדרך המוכרת לביזור הכוח היא מנגנון הפרדת הרשויות, ומנגנון נוסף אפשרי הוא שיטת משטר פדרטיבית. משטר ביזורי, המחלק את סמכויותיו בין השלטון המרכזי לבין הרשויות המקומיות, הוא דרך נוספת לווסת את כוחו של השלטון באופן דומה למדי למנגנון הפדרטיבי. במקום כוח מונופוליסטי, יחיד ודומיננטי יעבור חלק ניכר

מהסמכויות לידי רשויות מקומיות המתחרות זו בזו ומאזנות את השלטון המרכזי. קיומן של רשויות עצמאיות וחזקות, בעלות מידה של כוח אל מול השלטון המרכזי, בכוחו להגן על מיעוטים מעריצות הרוב ולמנוע השמה של תוכניות שאינן מתחשבות בצורכי האזרחים המקומיים משיקולים של פוליטיקה ארצית. כך יתחזק אופייה הדמוקרטי של המדינה.

יתרוננו הבולט השני של שלטון מבוזר הוא איכות השירות שהשלטון יכול לספק לתושבים. ככל ששלטון הוא ריכוזי יותר, כך הוא חולש על מספר אזרחים רב יותר. בניסיון לספק את צורכיהם החברתיים והפוליטיים של מרבית התושבים שבאחריותו, שואף השלטון למכנה המשותף הרחב ביותר, ולעיתים גם הנמוך ביותר. שאיפה זו פוגעת באזרחים, הלא הם מקבלי השירותים, שנכפה עליהם להסתפק במכנה הרחב ולוותר על חלק ממאוייהם. השלטון גם מחויב ביחס שוויוני כלפי כלל אזרחיו, וממילא עובד על פי כללי רוחב שאינם מותאמים בהכרח לקהילות ולפרטים שעליהם הוא מופקד. כפועל יוצא, השונות בין הקהילות אינה מקבלת ביטוי בפעילות השלטון, וצביון השירותים הופך הומוגני ואחיד. לעומת זאת, ככל ששכבת השלטון מייצגת מספר קטן יותר של תושבים ועסוקה במספר מצומצם (באופן יחסי) של נושאים, כך קרבתו של השלטון לתושב גדלה והשירות שניתן לו מותאם לצרכיו ומתחשב ברצונותיו. בשל גודלן הקטן של הרשויות המקומיות בישראל והרכב האוכלוסייה המגוון שלה, הפוטנציאל הטמון במעבר לשלטון מבוזר הוא עצום – לפחות בהקשר זה.

מעבר ליתרונות המידיים של שלטון מבוזר, עשויים להיות לו יתרונות נלווים נוספים שייטיבו עם מדינת ישראל גם ברמה הלאומית. רשויות מקומיות עצמאיות יכולות להפוך לחממה להצמחת מנהיגים לשדרה הלאומית יותר משהן כיום – שכן מלוביסטים וקבלני ביצוע ייהפכו נבחרים לציבור למתווי מדיניות ולמקבלי החלטות בפועל.

יתרון נוסף הוא האפקט שיש לשלטון מבוזר על מעורבותה הפוליטית של החברה האזרחית בתהליכי קבלת החלטות שלטוניות. שלטון ריכוזי מדכא מעורבות אזרחית פעילה. ברמה הלאומית – המרחק, גודל המערכת והמספר הרב של מערכות ושחקנים שאיתם הוא צריך להתחרות, מותירים את האזרח בתחושה כי הוא נעדר יכולת השפעה. ברמה המקומית – חוסר הסמכות של הרשות המקומית מותיר את האזרח בתחושה כי אין טעם להשפיע בה. במקרים שבהם ישנה מעורבות אזרחית משמעותית במסגרת שלטון מרכזי, היא בקלות מובילה להתנהלות שלטונית פופוליסטית, החותרת לרצות את רוב האזרחים לטווח הקצר על חשבון תושבים שונים לטווח הארוך. לעומת זאת, שלטון מקומי חזק וקרוב-לתושב יעודד מעורבות פעילה של תושבים, הפועלים לאזן את האינטרסים שלהם מול האינטרסים של שכניהם וחבריהם שעומדים להם חולקים מכנה משותף רב, ולא מול כוחות בעלי

אינטרסים שונים לחלוטין המנותקים אלו מאלו. יתרון זה יש בו כדי לעודד יעילות ולהעלות את מידת שביעות הרצון מהשלטון.²⁵ נוכל לסכם זאת בדבריו של פרופ' ערן רזין: "רמה גבוהה של מעורבות תושבים במערכת מבוזרת יוצרת שלטון פלורליסטי; רמה גבוהה של מעורבות תושבים במערכת ריכוזית יוצרת שלטון פופוליסטי".²⁶

לצד כל היתרונות הללו, הפרדת סמכויות בין השלטון המרכזי לשלטון המקומי בישראל עשויה להביא ברכה לאופי השיח הציבורי וההתנהלות הפוליטית בישראל בסוגיות של מדיניות פנים. כמדינת לאום וכדמוקרטיה בודדה בשכונה רעועה, עסוקה ישראל במרבית זמנה בסוגיות חוץ וביטחון; עיקר משאבי הזמן של נבחר הציבור ושל מעצבי דעת הקהל מופנים לסוגיות אלו. כתוצאה מחוסר פניות זה, קבוצות לחץ ומפלגות סקטוריאליות העוסקות בנושאים צרים מצליחות לנתב את מדינית הממשלה כולה אל עבר הנישות החשובות להן – בכל הקשור למדיניות פנים. הפרדה כגון זו שתוצע להלן עשויה להעביר את מרבית העיסוק בסוגיות פנים מהשדה הלאומי לשדה המקומי: כך יוכלו אזרחי ישראל לבצע הפרדה בין בחירותיהם הפוליטיות בסוגיות החוץ והביטחון, לבין בחירותיהם בסוגיות פנים; השיח הציבורי יעשיר כתוצאה מהגוונים השונים שיש לסוגיות דומות ברשויות שונות, וממילא מגוון הדעות וההסכמות הבאות לידי ביטוי יגדל.

שינוי במעמדן של הרשויות המקומיות לא יהיה שלם ללא שינוי פנימי במנגנון השלטון המקומי עצמו. כיום, כמעט כל סמכויות הרשויות המקומיות מרוכזות בידי אדם אחד – ראש הרשות. פקח חניה הרושם דו"ח חניה עושה זאת מכוח הסמכות שהעניק לו ראש הרשות; מינויי בכירים כפופים לראש הרשות, והוא הדין אפילו לתשלומים שעליהם חותם מנהל מחלקה או אגף ברשות; ועדות הרשות השונות הן בגדר ממליצות למליאת המועצה – שבה בדרך כלל שולט ראש הרשות באמצעות משמעת קואליציונית. למעשה, לרוב ההחלטות המתבצעות ברשויות המקומיות מספיקה חתימה אחת – של ראש הרשות. מדובר בעמדה שבה מרוכז כוח רב, העשוי לעיתים להשחית את האוחז בו.²⁷ העצמת כוחן של הרשויות המקומיות, והענקת סמכויות נוספות לרשויות המקומיות, חייבות לבוא בשילוב עם ביזור הסמכות והכוח בתוך מנגנוני הרשות המקומית.

הדרך למימוש צעדים אלה עודנה ארוכה. שרים, חברי כנסת ופקידים במשרדי הממשלה אינם ששים לקראת מהלך זה שידרוש מהם לוותר על סמכויותיהם לטובת הרשויות המקומיות. ראשי רשויות מבינים שהמהלך יהיה כרוך בביזור סמכויות בתוך הרשות העצמה – מראש הרשות לנבחר ציבור נוספים – וממילא נרתעים אף הם ממהלך כזה. הציבור הרחב אינו מתעניין בשאלה בידי מי מצויה האחריות, וכל שמעניין אותו הוא העשייה בפועל בהתאם לרצונותיו.

שינוי מרחיק לכת כמו זה המוצע כאן הוא כמעט בלתי אפשרי; אך צעדים קטנים

בדרך לשינוי מקיף אפשר בהחלט להעלות על הדעת. דומה שהצעד החשוב ביותר, הרפורמה במנגנון המיסוי בישראל, יהיה האחרון שיוכל להתממש. עד אז, טוב יעשו נבחרי הציבור המקומיים אם יעלו את סוגיית עצמאותם לסדר היום הציבורי פעם אחר פעם. משרדי הממשלה השונים יצטרכו לוותר אט-אט, כל פעם בנושא אחר ובמסגרת מנגנון אחר, על שליטתם בחייהם האזרחיים של תושבי הרשויות השונות ויעבירו סמכויות – צעד אחר צעד – לשלטון המקומי. משרד החינוך יוכל לוותר על ריכוזיות החינוך באמצעות שורת צעדים קטנים. משרד התחבורה יוכל להמשיך בכיוון שאותו ניסה לקדם בחוק ההסדרים, ולהקים רשויות מטרופוליניות שיתוו מדיניות תחבורה בעבור המטרופולינים השונים וישחררו אט-אט את אחיזתו הלופתת בכל קו אוטובוס ברחבי הארץ.

כדי שכל זה יקרה, השיח הציבורי בישראל צריך לעבור שינוי. במקום לדרוש מנבחרי הציבור ברמה הלאומית לעצב מדיניות פנים לפי דרכנו, עלינו לדרוש מהם לעצב את כללי המשחק מחדש ולבזר את סמכויותיהם באופן שיאפשר לנו לעצב מדיניות פנים בעצמנו – כל קהילה על פי ראות עיניה.

איתי בארי וערן רזין (עורכים), דמוקרטיה מקומית בישראל: ביזור, מקומיות, השתתפות ופוליטיקה מקומית, א-ב, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2015, א, עמ' 57.

5. שם, עמ' 60.

6. איתי בארי, הבראת רשויות מקומיות כושלות בישראל: מבט משווה לאור הניסיון האנגלי, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2009, עמ' 15.

7. רזין, רפורמה בארגון השלטון המקומי בישראל: בין ריכוז לביזור, בין מסורתיות למודרניות, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2003, עמ' 69–70.

8. אריה הכט, שידור מערכות המימון ברשויות המקומיות בישראל, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 1997, עמ' 25–30.

9. רזין, רפורמה בארגון השלטון המקומי, עמ' 69.

10. שם, עמ' 69–70.

11. איתי בארי וערן רזין, "מבוא: דמוקרטיה מקומית בישראל – ביזור, מקומיות והשתתפות", איתי בארי וערן רזין (עורכים), דמוקרטיה מקומית בישראל: ביזור, מקומיות, השתתפות ופוליטיקה מקומית, א-ב, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2015, א, עמ' 13–14.

12. שם, עמ' 15.

13. חיים קלכהיים, שלטון מקומי במרקם המדינה הדמוקרטית, עוצמה מקומית מול מערכות הממשל

1. מלבד שאלת העצמאות הפיסקלית, הריכוזיות השלטונית בישראל מתבטאת בשני אופנים עיקריים נוספים: (1) חוסר עצמאות בניהול כוח האדם – משרד הפנים מפקח על כל תקן שמעוניינת רשות מקומית לפתוח או לסגור; (2) כפיפות בניהול מכורים והתקשרויות – רשויות מקומיות כפופות להוראות החשב הכללי ואף מאולצות לא-פעם לחסות תחת מכרים וחוזי התקשרות ממשלתיים. חשיבותם של שני אופנים אלה אינה מבוטלת, אך בעיית ריכוזיות-היתר היא בראש ובראשונה תוצאה של חוסר העצמאות הפיסקלית של הרשויות המקומיות, ובכך יתמקד מאמר זה. את הטיפול בשאלת מעורבותו של השלטון המרכזי בניהול ובהתקשרויות נותיר למאמר אחר.

2. Maksym Ivanyna and Anwar Shah, "How close is your government to its people? Worldwide indicators on localization and decentralization", *Economics Discussion Papers*, No. 2013-38 (2013), p. 40.

3. ערן רזין ועדי ברנדר, רפורמה בשלטון המקומי: ביזור לראויים ואבזור לנחשלים – נייר עמדה 55, הכנס הכלכלי השנים-עשר, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2004, עמ' 17. משקלן של הרשויות המקומיות בסך ההוצאה הציבורית במדינות המבוזרות ביותר עומד על 30–50 אחוזים.

4. יניב ריינגורץ ועודד סטקלוב, "היבטים כלכליים של ביזור סמכויות ותקציבים לשלטון המקומי בישראל",

- סביר להניח שדווקא מהלך של הצבת חומה המונעת התערבות ממשלתית, במקרים כאלה, תאלץ ראשי רשויות לא להיכנס להרפתקה כזו.
18. ריינגוורץ וסטקלוב, **היבטים כלכליים של ביזור סמכויות**, עמ' 58.
19. עדי ברנדר, "השפעת ביצועי התקציב על תוצאות הבחירות לרשויות המקומיות בישראל, 1989 עד 1998", סקר בנק ישראל, ירושלים: בנק ישראל – חטיבת המחקר, 2003, עמ' 126–127.
20. רזין וברנדר, **רפורמה בארגון השלטון המקומי**, עמ' 28.
21. ריינגוורץ וסטקלוב, **דמוקרטיה מקומית בישראל**, עמ' 58.
22. שם, עמ' 33.
23. Charles M. Tiebout, "A Pure Theory of Local Expenditures", *The Journal of Political Economy*, 64 (1956), pp. 416–424.
24. בארי ורזין, **מבוא: דמוקרטיה מקומית בישראל**, עמ' 9.
25. ריינגוורץ וסטקלוב, **היבטים כלכליים של ביזור סמכויות**, עמ' 62.
26. רזין, **רפורמה בארגון השלטון המקומי**, עמ' 29.
27. היוצאת מן הכלל לעניין זה היא ועדת המשנה לתכנון ובנייה, שלה סמכות סטטוטורית בפני עצמה. על תכנון ובנייה ברשויות המקומיות ראו מאמרו של אריאל פינקלשטיין, "על גלגלים חלודים ושמן אסור", **השילוח** 8 (שבט תשע"ח), עמ' 51–74.
- הארצי בישראל**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, 1997.
14. David Dery, "Fuzzy Control", *Journal of Public Administration Research and Theory*, 12 (2002), pp. 191–216.
15. רזין וברנדר, **רפורמה בארגון השלטון המקומי**, עמ' 16; "השפעת השינויים בתקציב הממשלה על הרשויות המקומיות ועל קופות החולים", דו"ח 2003, ירושלים: בנק ישראל – חטיבת המחקר, עמ' 192–196.
16. ריינגוורץ וסטקלוב, **דמוקרטיה מקומית בישראל**, עמ' 66–65.
17. רזין, **רפורמה בארגון השלטון המקומי**, עמ' 78. מחקרים אמפיריים שונים מראים שהיסטוריה של חילוף מחובות היא מושג המסביר באופן מוצלח מדיניות של חובות גבוהים. ראו: Alexander Plekhanov and Raju J. Singh, "How Should Subnational Government Borrowing Be Regulated? Some Cross-Country Empirical Evidence", Washington DC: IMF Working Paper, 05/54 (2005), p. 4; Per Pettersson-Lidbom, "Dynamic Commitment and the Soft Budget Constraint: An Empirical Test", *American Economic Journal: Economic Policy*, 2 (2010), pp. 154–179. אף שאין במתאם זה כדי ללמד על קשר סיבתי בין חילוף מחובות לבין מדיניות גירעונית, בהחלט יש בו כדי לשלול מדיניות של חילוף מחובות על מנת לייצר משמעת פיסקלית.

נוסעים ומקטרים: על תחבורה ציבורית וייעולה

בניגוד לדעה הרווחת, ישראל נהנית ממערך תחבורה ציבורית יוצא דופן בהיקפו ובגמישותו. אפשר וכדאי להפוך מערך זה ליעיל יותר, אולם לא באמצעות הקצאת תקציבים נוספים

הישראלים משוכנעים כי התחבורה הציבורית בארץ גרועה. אם הם עצמם לא הגיעו לתובנה זו, בעקבות חוויה אישית מתסכלת, הם ישתכנעו בכך על ידי אחרים: באמצעות אווירה ציבורית שנבנתה משלל כתבות בעיתונות המודפסת והמשודרת, באמצעות רשומות ברשתות החברתיות וכתוצאה משיחות סלון. בשנים האחרונות, כשישראלים נוסעים יותר ויותר לחו"ל (במיוחד לחופשות עירוניות) רושם זה רק מתחזק: התחבורה בערי המערב נראית כה מתוקתקת ואלגנטית, ויחד עם הקניות מביאים איתם הישראלים השבים מחו"ל גם שלל תלונות על התחבורה הציבורית כאן בארץ: על תדירותה ויעילותה, על התשתיות, על השבתתה בשבתות ועל מה לא.

אלא שאם נשאל מקומיים בערי העולם – גם באותן ערים שהישראלים חוזרים מהן מלאי התפעלות – על התחבורה הציבורית במקומם, נשמע מיד ביקורת חריפה כלפיה. כמו הישראלים, גם הם יתלוננו על תדירות לא-מספקת, על איחורים ותקלות הפוגעים בתוכניותיהם, על מסלולים לא-הגיוניים המאריכים את המסע, על קצב נסיעה איטי מדי, ועל מרחק גדול בין התחנות ואליהן.

בערי העולם מתלוננים גם על דברים שבארץ לא מכירים: ביקורת שכיחה על תחנות רכבת תחתית, למשל, היא הטענה שהגישה אליהן אינה נוחה וכרוכה בטיפוס מדרגות ובשהייה בסביבה חשוכה, חמה או קרה ללא מיזוג אוויר. תלונה שכיחה אחרת בחו"ל

מירב מורן היא עיתונאית ב'דה מרקר' הכותבת על תחבורה ותכנון עירוני. בשנים האחרונות ראינה שרים, ראשי ערים ומנהלים בכירים בתחום התחבורה בערים רבות במערב, ערכה בהן שלל סיורים מקצועיים, והשתתפה בכנסים בינלאומיים של ה-OECD בתחום התחבורה והתכנון.

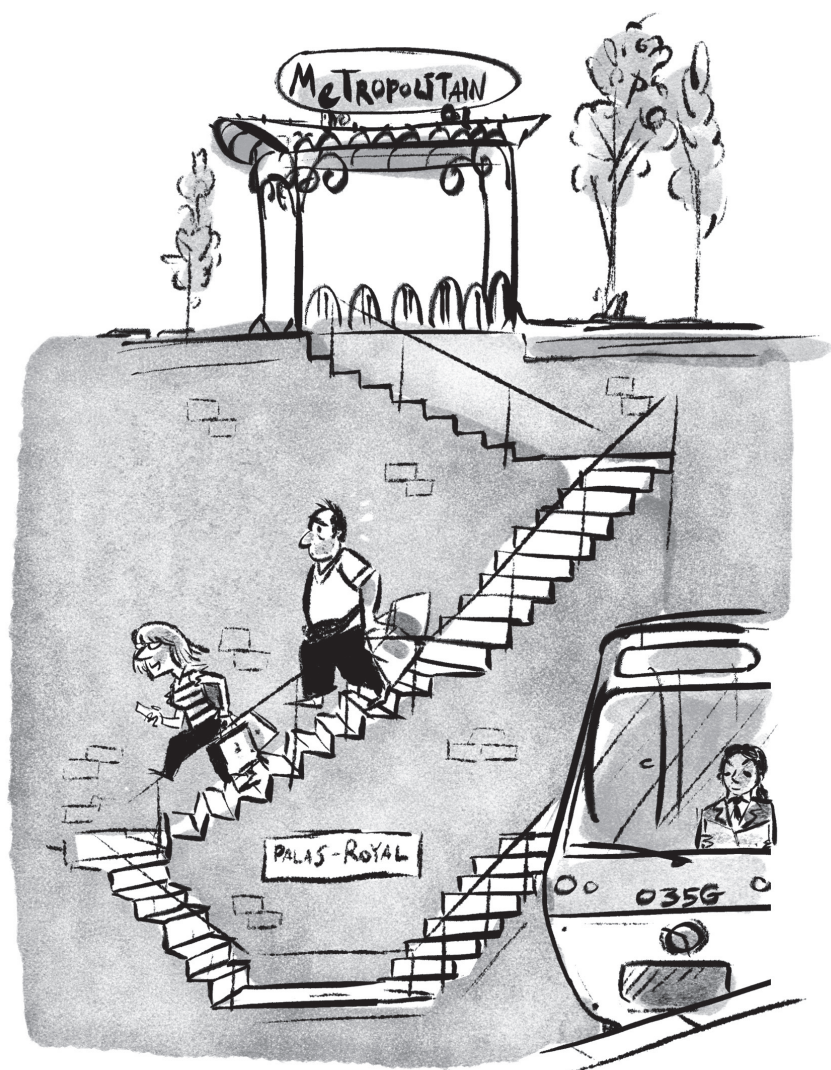
היא שהנסיעה בתחבורה הציבורית מסוכנת, משום שנוסעים בה עם זרים שרבים מהם עניים, שחלקם חסרי בית או מכורים. דימויה הירוד של התחבורה הציבורית דוחף מעסיקים וחברות – ובכללם מעסיקים 'מתקדמים' מסוגם של גוגל ופייסבוק – לסדר לעובדיהם הסעות באוטובוסים פרטיים מהעיר שבה הם גרים אל קמפוס החברה הנמצא בשולי אותה עיר.

תעריפי הנסיעה בתחבורה הציבורית הם מקור נוסף לתלונה שכיחה בחו"ל. באנגליה ובגרמניה הנסיעה בתחבורה הציבורית יקרה; ובמקרים רבים בארצות הברית, הנסיעה במכונית משתלמת יותר מאשר באמצעי התחבורה ההמוניים. במדינות רבות, תעריפי הנסיעה בערים מבוקשות גבוהים מאוד מאלה שבארץ, ותעריפי הנסיעה הבינעירוניים יקרים הרבה יותר. במקרים רבים, מחירי התחבורה הבינעירוניים בארצות הברית ולא רק בה, הם תלויי ביקוש ויכולים להתייקר בבת אחת ובלי הודעה מראש. בכלל, לא בכל מערכות התחבורה הציבורית קבועות הנחות גיל או הנחות אחרות; לא תמיד ישנם חוזי נסיעה משתלמים (יומיים או חודשיים); ולבטח אין נהוגות בהן הנחות פריפריה כפי שמקובל אצלנו (ואפילו נתפס כטבעי).

תשאירו לי את המפתחות

כפי שנראה מיד, העובדה שהנוסעים (כאן ובחו"ל) מתלוננים על שירותי התחבורה הציבורית אינה מעידה בהכרח כי הם אכן כה גרועים; למעשה, תדמיתה השלילית של התחבורה הציבורית – בכל מקום שהוא – היא מאפיין מובהק וטבעי שלה ולא תקלה. כדי להבין זאת, עלינו להרים מעט את נקודת המבט ולחשוב על מהותה של תחבורה ציבורית, יתרונותיה וחסרונותיה.

לתחבורה ציבורית יש יתרונות רבים. היא פוטר את הנוסע מנהיגה ומניווט ומעניקה לו זמן פנוי המוקדש לקריאה, כתיבה ומנוחה; היא גם משחררת את הנוסע מחיפוש אחר מקום חניה בהגיעו אל היעד – עניין שעלול להיות גם מסובך וגם יקר. מלבד זאת, התחבורה הציבורית מרכזת משתמשים רבים ולכן היא עדיפה מבחינת ניצול משאבי ההסעה שלהם. בתחבורה ציבורית הרבה אנשים נוסעים יחד בכלי רכב שרק נהג אחד מסייע; והדבר הופך אותה כמובן לזולה יותר בעבור הנוסע, ולחסכונית יותר בעבור הציבור כולו. התחבורה הציבורית צורכת פחות שטח קרקע ביחס לכמות המשתמשים ומנצלת את התשתיות שנבנו בכספי הכלל באופן יעיל יותר. התחבורה הציבורית גם בטוחה יותר: היא חוסכת תאונות דרכים משום שהיא נוסעת בתוואי דרך בלעדיים ובכלי רכב גדולים ולכן מוגנים יותר, ואולי גם משום שמפעילים אותה נהגים מיומנים שזו מלאכתם ופרנסתם. הוא הדין ביחס למהירות ההגעה ליעד: במקומות שבהם מוקצה לתחבורה הציבורית נתיב משלה – בין אם מדובר בנתיב בכביש או במסילה – היא תהיה בדרך כלל גם מהירה יותר, לפחות כאשר מדובר במרחקים גדולים.



“ תראה מה זה, איך הם יודעים לבנות פה תחבורה ציבורית ”

וכמובן, תחבורה ציבורית היא אמצעי התחבורה היחיד בעבור מי שאינם יכולים להחזיק ברישיון נהיגה, או מי שאין להם יכולת כלכלית לקנות כלי רכב פרטי ולהחזיק אותו. בניגוד לתחבורה הפרטית, השימוש בתחבורה הציבורית אינו מוגבל למי שמסוגלים לתחזק כלי רכב, להתמודד עם אתגרי הכביש ולהיות בעלי חושים חדים. היא משרתת קשישים, ילדים ונוער, בעלי מוגבלויות (שכליות או גופניות) ועניים – לא־פחות (ולרוב יותר) משהיא משרתת בוגרים ואנשים בעלי יכולת כלכלית.

אלא שלמרות כל אלה, התחבורה הציבורית סובלת מנחיתות מובנית ביחס לתחבורה הפרטית, וזאת בשל תכונה מהותית שלה: היעדר שליטה.

בכלי רכב ציבורי נדרש הנוסע להתאים את עצמו לשירות: עליו ללכת אל תחנה שנמצאת במיקום מסוים; עליו להתאים את תוכניותיו ללוח זמנים שנקבע על ידי המפעילים; והוא נדרש להתחשב בשותפיו לדרך החולקים עימו את המרחב בזמן המסע ומשפיעים על המסלול – המתוכנן גם בעבורם ומתחשב בצורכי מערכת התחבורה הציבורית כולה. בנוסף לכך ירידת הנוסעים האחרים ועלייתם משפיעה על רצף הנסיעה ומשכה.

לעומת זאת, נסיעה פרטית היא מופת של עצמאות ושליטה: הרכב מתאים את עצמו לנוסע היוצא לדרך מכל נקודת מוצא ומגיע לנקודת היעד בזמנים שהוא קובע בעצמו. יתרה מכך: נוסע בתחבורה פרטית יכול לשנות את תוכניותיו ולהתאים אותן לרצונותיו ולנסיבות המשתנות, והוא אינו צריך להתחשב בצורכיהם של שותפים לדרך או בנוכחותם. מובן כי לעניין זה אין הבדל בין מכונית פרטית, אופנועים, אופניים או קורקינט: כולם משחררים את הנוסע מכבילות ללוחות זמנים, לתחנות מוצא ויעד מוגדרות, ולנוסעים אחרים.

השליטה במסלול הנסיעה ובמועד היציאה לדרך היא יתרון גדול לפרט; ולכן ככל שהאפשרות להסעה פרטית זמינה, הציבור יעדיף אותה – אף שהיא יקרה יותר ואפילו כשהיא פחות מהירה. זהו המצב אפילו בלונדון ובניו־יורק, ערים שבהן נראים אנשים בעלי הכנסה גבוהה נוסעים ברכבת התחתית כיוון שהנסיעה בה מהירה בהרבה מאשר כל נסיעה במפלס הקרקע. בערים אלה, אם האדם ממחר מאוד, הוא אכן ישתמש ברכבת התחתית; אך אם זמנו בידו – הוא יעדיף להזמין נסיעה פרטית על גבי הקרקע, בדרך כלל במונית או בתחליפיה המוזמנים דרך אפליקציות.

וכך, חרף כל יתרונות התחבורה הציבורית המנויים לעיל – ולמרות סיסמאות רווחות כגון "עיר טובה אינה זו שבה לכל עני יש מכונית פרטית, אלא זו שבה העשירים נוסעים באוטובוס" – רוב המדינות המפותחות כמו גם בישראל, הקהל מצביע ברגליים: אפילו בערים הנחשבות למופת מבחינת היצע אמצעי התחבורה וגיוונם, ככל שקיימת אופציה לנסיעה פרטית, היא תחשב לשירות יותר יוקרתי ויותר נוח. רוב מדינות העולם הנסיעה באוטובוסים וברכבות נתפסת כשירות של אלה שאין להם

ברירה.

התפשטות השימוש באפליקציית ההסעות אוֹבֵר יצרה הזדמנות לצפות בהעדפה זו, בזכות שינוי מהיר ומוחשי בהיצע אמצעי התנועה שהשפיע על הרגלי הנסיעה במרכזי הערים. לפני אובר, מספר בעלי הרישיונות להסעה פרטית (מונית) נשלט על ידי רשויות מקומיות (או המדינה) והוגבל על ידיהן, ולכן היצע ההסעות הפרטיות היה קבוע פחות או יותר. ככל שאפשרו לאפליקציית ההסעות לפעול באופן חופשי ולהתחרות במוניות הרגילות בהצעה של שירותים דומים, גדל במהירות ההיצע של נסיעות פרטיות; ועם צמיחת ההיצע, גדלו גם הביקוש לנסיעות פרטיות והיקף השימוש בהן. אגב, בניגוד למה שרבים חושבים, נתונים חד-משמעיים ממקומות שונים בעולם מלמדים שהנסיעות הפרטיות דרך אובר ומתחריה באות בעיקר על חשבון הנסיעות באמצעי התחבורה הציבורית המסורתיים, מחליפות הליכה ברגל ורכיבה באופניים, ואינן מצמצמות את הנסועה במכוניות. שירות אובר, הרי, הוא עצמו נסיעה במכונית אשר נוסף לנסיעה מן המוצא אל היעד כולל גם נסיעה אל המוצא, כדי לאסוף את הנוסע המזמין. לכן, ערים במזרח ובמערב שהתירו שימוש בלתי-מוגבל בשירותים אלה הפכו פקוקות הרבה יותר.

יש לציין כי בשנים האחרונות צומח בהתמדה השימוש באמצעי התנועה הגמישים ועוקפי-הפקקים: האופניים החשמליים והמכניים לסוגיהם; גם כאן נעשה הדבר על חשבון השימוש בתחבורה ציבורית שבה לנוסע אין שליטה במאפייני הדרך ובזמני המסע.

בשל חסרונה המובנה של התחבורה הציבורית היא נעשית – תמיד! – מושא קבוע לתלונות הנוסעים: הם קובלים על שינויים בלוח הזמנים הרגיל כאשר הללו באים במפתיע וגורמים לאיחורים, וקובלים גם כשמודיעים מראש על השינויים. נוסעי תחבורה ציבורית בכל העולם מתלוננים על תדירות לא-מספקת, על צפיפות שנובעת מביקוש גבוה, ועל המתנה לכלי הרכב בתנאים לא-נוחים בתשתית מוגבלת שאינה מאפשרת ישיבה ואינה מגנה מפני מזג אוויר מעיק (חם מדי, קר מדי או גשום). מסלולי השירות אף הם מקור לתלונות: לנוסע הם נראים תמיד ארוכים ללא צורך; והוא סבור כי אמצעי התחבורה הציבוריים מתעכבים בתחנות רבות מדי מצד אחד, וכי נקודת המוצא והיעד שלהם אינן קרובות מספיק לנקודת המוצא והיעד שלו מצד שני.

התלונות לגבי קצב הנסיעה מצד אחד, ולגבי התחנה המרוחקת מצד שני, הן השכיחות יותר. אלא שלמרבית האירוניה רוב המתלוננים לא נותנים את דעתם על העובדה שהשתיים מנוגדות: ככל שיש במסלול יותר תחנות, הנוסעים יורדים ועולים ביעדים מדויקים יותר וקרובים יותר למחוז חפצם; אך ככל שיש במסלול יותר תחנות, המסע מתארך ומסתבך.

אכן, גם הנוסעים במכוניות פרטיות מתלוננים על תנאי הדרך – בעיקר על פקקים

– אך כשותפים ליצירת הפקק, הם מגלים לרוב יותר סובלנות כלפי העיכובים הנובעים מהפקקים. נוסף על כך, התחבורה הפרטית נעשית מבחירה, כעניין פרטי, ואילו התחבורה הציבורית נתפסת כזכות בסיסית הממומשת מכספי המיסים שהאזרח משלם לממשלה או לעיר. כלפי התחבורה הציבורית מרגיש הנוסע כלקוח בלבד: הוא אינו שולט בשירות אך גם לא אחראי לכשלים שלו; ממילא הוא סלחני פחות כלפי כל איחור, תקלה ושינוי בתנאים שהורגל אליהם ויכול בקלות להפטיר מילות ביקורת חריפות על הגורמים "שם למעלה" שלא טרחו לארגן את התחבורה הציבורית "כמו שצריך".

הרכבת של השכן

נשוב כעת אל הישראלים השבים מחו"ל ובטוחים שהתחבורה שם בנכר טובה לאין ערוך מזו שלנו. העובדה שהכול נוטים להתלונן על התחבורה הציבורית 'שלהם', אינה מבטלת את רגשי הנחיתות הישראליים נוכח ערים המציעות שלל אמצעי תחבורה הנדמים תמיד יפים ויעילים: אוטובוס חשמלי, טראם, רכבת קלה או רכבת תחתית. האין הערים הללו מציעות תחבורה עירונית טובה יותר מזו המוכרת לנו כאן בארץ?

ובכן, אפשר שבמקרים מסוימים התשובה חיובית. פה ושם ישנן בוודאי כמה ערים עם תחבורה ציבורית יעילה מזו שלנו, אולם כתחושה גורפת אין מדובר ביותר מתענוע. רוב המשתמשים בתחבורה ציבורית בחו"ל במהלך חופשה חווים זאת כתיירים המבקרים בערים גדולות, בדרך כלל בליבן, ועל פי רוב במעבר בין יעדים עם ביקוש מתמיד שהשירות אליהם מסודר ותדיר. לא-פעם מדובר ביעד מוטה-תיירות – כגון אטרקציה ייחודית או מרכז כנסים – שלעיר המארחת יש נטייה להשקיע בתחבורה המובילה אליו יותר מאשר בשירות שגרתי הניזון מקהל אורחים שבוי. ככלל, תיירים אינם מבלים בפרברי שינה שמהם נוסעים תושבי המדינה לעיר הגדולה בכל בוקר, וגם אינם מעבירים את זמנם בין יישובי פריפריה; בכל הנוגע להסדרי התחבורה הציבורית באזורים אלה, אין לתיירים מושג של ממש.

זאת ועוד, כשאדם מתנהל במרחב כתייר, ציפיותיו מן התחבורה הציבורית נמוכות יותר. הוא מביא בחשבון, למשל, את האפשרות שיטעה, שהרי הוא מצוי בסביבה לא-מוכרת; והוא אפילו רואה בטעות כזו פוטנציאל לחוויה בזכות עצמה. גם ההמתנה לכלי הרכב מעיקה פחות, משום שבחופשה אין ממהרים ולחצי היום נותרים הרחק מאחור. כשהציפייה נמוכה – אין מתאכזבים, ובכל מקרה לתייר אין יכולת לשפוט אם האוטובוס עובר במסלול מיטבי ואם הרכבת יעילה, משום שאין לו למה להשוות את המסע שהוא עושה בפעם הראשונה (וברוב המקרים גם היחידה והאחרונה).

מאליה נשאלת השאלה: האם כל זה נכון גם ביחס לתיירים המבקרים בישראל? כלומר האם גם תושבי מדינות אחרות, הבאים לישראל כתיירים, מקבלים את הרושם

שבישראל יש תחבורה ציבורית שראוי להתקנא בה? התשובה – תתפלאו לשמוע – היא: כן.

אינני יכולה להביא על כך מחקר סטטיסטי, אולם בכל הזדמנות שנקרית בדרכי אני שואלת תיירים לגבי התרשמותם מהתחבורה הציבורית בישראל. תשובותיהם קבועות: הם מופתעים לטובה ומתפעלים מרשת התחבורה המגיעה לכל מקום, מתעריפי הנסיעה הנמוכים ומכלי הרכב החדשים. אכן, הם מופתעים גם מן ההשבתה המלאה של האוטובוסים והרכבות בשבתות, אך בניגוד לישראלי שאצלו מתקשר העניין למתח סביב סוגיות דת ומדינה, בעיני התיירים ההשבתה היא פשוט עובדה – גם אם מוזרה; בעצם, גם אנו מתנהגים כך בחו"ל – הישראלי מקבל כנתון את העובדה שברוב תחנות הרכבת התחתית של לונדון ושל ניו-יורק אין מעלית (בארץ, כזכור, תחנות הרכבת מונגשות באופן מלא). בעבר, תיירים הרבו להתלונן בפניי על לוחות זמנים לא-מדויקים ועל היעדר מידע באנגלית, אך עם חדירת האפליקציות הסלולריות – שבאמצעותן יכולים תיירים לשאוב מידע בשפת אםם ובזמן אמת – התלונה די שככה. על מה כן מתלוננים התיירים? ובכן, לדעתם הנהגים לא תמיד מנומסים, והנסעים קולניים. העניין האחרון, ודאי תסכימו איתי, אינו תוצאה של מדיניות תחבורה.

נשוב אלינו: הישראליים העושים בחו"ל ומתפעלים מן התחבורה הציבורית שם בנכר. גורם נוסף המביא לרגשי הנחיתות שלנו הוא מראהן של רכבות שמולו אנו נמסים. רשת של רכבת תחתית או עילית, המשרתת את העיר, נדמית לישראלים רבים כביטוי המוחלט לקדמה (אף שהיא אמצעי התחבורה המוטורי ה'זקן' ביותר בעולם) ולעירוניות תוססת; אולם גם כאן התבוננות מקצועית יותר תגלה שמדובר באשליה.

רכבת, ברוב מופעיה, היא אמצעי שיכול להעביר הרבה אנשים באותו זמן, ולכן היא פתרון הולם להסעת המונים הזקוקים לעבור בבת אחת בין יעדים עם ביקוש גבוה מאוד. רכבת מתאימה לאזורים שבהם צפיפות האוכלוסייה גבוהה, והתחזית מבטיחה נוסעים רבים שיצדיקו את ההשקעה האדירה הכרוכה בהקמתה. יחד עם זאת, כלי רכב הנעים על מסילה – לא כל שכן כשהיא תת-קרקעית – מוגבלים בגמישותם ובמידת התאמתם לצרכים משתנים, ופיתוח התשתית בעבורם הוא עניין מסובך מסיבות הנדסיות ומשפטיות-קנייניות.

ככל שמערכות תחבורה מסילתיות מוקמות באזורים בנויים וככל שהצפיפות גבוהה, כך גדל הסיכון הכרוך בהקמה. לא במקרה רוב קווי הרכבת התחתית במדינות המערב נבנו בתחילת המאה שעברה ומעטות הן המערכות התחתיות שהושלמו בעשורים האחרונים בתוך ערים קיימות בארצות המערב הדמוקרטיות – וגם זאת רק אחרי עיכובים ממושכים שנמשכו עשרות שנים. תחבורה מסילתית – בייחוד כשהיא תת-קרקעית – היא עניין יקר (הן מבחינת הקמה, הן מבחינת תחזוקה) ונגזרות ממנה

הוצאות עצומות שברוב המקרים נשאבות מקופת הציבור. אם קופת הציבור אינה נותנת מימון אינסופי, עלויות ההפעלה מתגלגלות למחיר הכרטיס, בייחוד כשהביקוש לשירות יורד וההכנסות יורדות יחד איתו.

אכן, מסיבות היסטוריות, הקשורות לתהליך ההתיישבות הציונית (ראו להלן), התחבורה הציבורית בישראל התבססה לאורך שנים על אוטובוסים ולא על רשת מסילות; אלא שדווקא משום כך, התחבורה שלנו נהנית מיתרונות וממאפייני שירות ייחודיים המעמידים אותה – בהיבטים מסוימים – מעל התחבורה הציבורית במקומות אחרים בעולם.

ייחודה של התחבורה בישראל

תכונתה הייחודית והבולטת של התחבורה הציבורית בישראל היא הגעתה לכל מקום ואתר; למעשה, מדובר בעובדה יוצאת דופן שאין לה אח ורע בעולם (למעט שווייץ המקיימת מערך מסועף של אוטובוס-דואר). באירופה, בארצות הברית וביפן, תחבורה ציבורית היא שירות שניתן במרכזי הערים ובפרבריהן באמצעות אוטובוסים, מטרו, רכבות קלות וחשמליות; ואילו מחוץ לערים, התחבורה הציבורית העיקרית היא רכבת כבדה העוצרת ביישובים גדולים. ליישובים קטנים בארצות אלו – גודלם של אותם יישובים משתנה בין ארץ לארץ – אין כלל שירות אוטובוסים, ואל תחנתה של הרכבת הכבדה, המחוברת אל הרשת הארצית, יש להגיע באופן עצמאי: ברגל, במונית, או בכלי רכב פרטי (מכונית, אופנוע או אופניים).

הסיבה לקיומה של רשת תחבורתית ענפה ומסועפת בישראל היא אופייה של ההתיישבות הציונית. היישוב העברי נבנה מתוך תפיסה שלפיה כל יישוב הוא מבצר וכל התושבים הם חיילים בשליחות המולדת; כמאמר יוסף טרומפלדור, "במקום שבו תחרוש המחרשה היהודית את התלם האחרון שם יעבור גבולנו". מבחינה שלטונית משמעותה של תפיסה זו היא שכפי שחייבים להקים בית ספר בכל מקום, כך יש להביא אליו תחבורה ציבורית. נסיבות אלה מסבירות את הבחירה ההיסטורית בהשקעה באוטובוסים – היכולים להגיע לכל מקום שדרך כבושה מוביל אליו, אפילו אינה סלולה – ולא ברכבות שבעבורן יש להקים תשתית מיוחדת ויקרה (שהקמתה מחייבת תוואי דרך הגיוני).

בשל המטרות הפוליטיות-לאומיות של ההתיישבות, היא לא נבנתה בצורה הנענית להגיון תחבורתי. לאורך תולדות האנושות הכתיבו דרכי התחבורה והמסחר את אופן התפשטות ההתיישבות האנושית ואת צורתה, והללו הושפעו מתנאים גיאוגרפיים שיצרו אילוצים מזה והזדמנויות מזה: כפרים הוקמו על גדותיהם של נהרות שהיו אמצעי נוח להשיט אספקה; ערים התפתחו ליד נמלים גדולים שהיו הפתח למשלוח והפצה של סחורה בין ארצות; ודרכים בין יישובים נכבשו בנתיבים בטוחים למסע

ומוגנים מפגעי מזג אוויר, עקפו מכשולים וצמצמו קשיי דרך (כמו שיפוע ומתלול) ולכן תועדפו במסלולים מישוריים ככל שניתן. עד היום כבישים רבים עוברים לאורך חופים, ואין זה מקרה – כבישים אלה נסללו בעקבות דרך היסטורית שעברה במישור ליד הים.

בבוא תור הרכבת, התפשטה האוכלוסייה על תוואי פרישת מסילות הברזל. בכל מקום שנקבעה לרכבת תחנה, כפרים שהגישות אליהם גדלה החלו לרכז אליהם תנועת אנשים ערה והפכו לעיירות ומאוחר יותר לערים. במקומות שבהם נפגשו מסילות, הפכה העיר למטרופולין שהתרחבה והלכה תוך כדי שנמשכו אליה וממנה מסילות נוספות שחזיקו את מרכזיותה באזור. כך הובילו אמצעי התחבורה את התפתחות ההתיישבות בכל הארצות.

אך במדינת ישראל המודרנית הסדר היה הפוך ונותר הפוך: לא ההתיישבות עקבה אחר התחבורה, אלא התחבורה עקבה אחר ההתיישבות שהתפתחה כתוצאה מהחלטות מלאכותיות שסיבותיהן שונות לגמרי: תפיסת קרקע וצורכי הגנה וביטחון (שלפעמים מתנגשים עם אילוצים טופוגרפיים וגיאוגרפיים). בשל נסיבות לידתה המיוחדות ומכוח תפיסות הרווחות במדינת ישראל עד היום, קודם מקימים יישוב ומרחיבים את השכונה ורק אז נזכרים שצריך גם להיכנס אליהם ולצאת מהם – בדרך נוחה ובטוחה. לכן, במקרים רבים נקבעה ההתיישבות במיקומים מאתגרים מאוד מבחינת התחבורה שאמורה לשרת אותה.

ואכן, חלק מהבעיות שקיימות בתחבורה הציבורית בישראל – ולרגע אינני טוענת שאין כאלו – נובע מנקודת המוצא הלא-פשוטה שאליה נדרשת רשת התחבורה להתייחס. מדובר בבעיות שאינן קשורות כלל לתקצוב התחבורה הציבורית או לתכנונה, אלא לשאלות של תכנון עירוני ופרישת יישובים.

תנאי ראשון לתחבורה ציבורית יעילה הוא ביקוש גדול וקבוע, ולכן איכות השירות מושפעת מאוד מפיזור אוכלוסייה ומסידור הדרכים בין יישובים ובתוכם. תחבורה ציבורית מתפקדת היטב במקומות שבהם מרוכזת אוכלוסייה בצפיפות; ומתפקדת עוד יותר טוב כאשר שימושי הקרקע באזור מגוונים: גם תעסוקה, גם מגורים, גם מסחר וגם שירותי ציבור. הרבה אנשים פירשו ביקוש גבוה; שימושים מגוונים פירושם פיזור הביקוש על פני היממה והשבוע כולו (בניגוד למצב שבו אזורי בילוי פעילים בלילות ובסופי שבוע, אזורי מגורים בערבים ובבוקרים, ואזורי עבודה בשעות העבודה – הפרדה שמבטיחה פקקים בתחבורה הפרטית וחוסר יעילות בתחבורה הציבורית).

גם צורת הדרכים שעליהן נוסעים כלי הרכב, וצורת החיבורים ביניהן, משפיעות על איכות התחבורה הציבורית: ככל שהתחנות נמצאות על מסלול ישר, הדרך קצרה ויעילה יותר; ככל שהדרכים מקשרות בין שכונות ויישובים בקווים ישרים החותכים זה

את זה ונארגים לרשת שתי וערב, יש אפשרות להניע עליהן כלי רכב שבאמצעות שתי החלפות, לכל היותר, יביאו נוסע מכל מוצא לכל יעד. דוגמאות עירוניות מוצלחות הן רשת הרחובות בברצלונה או הרשת שברובעים מנהטן, ברונקס וקווינס בניו-יורק, השומרים על רציפות.

לעומת זאת, פיזור אוכלוסייה על פני שטח גדול, ניתוק שכונות ויישובים סמוכים זה מזה (תוך יצירת דרכים בלעדיות לכל אחד מהם), כמו גם הבחנה בין ייעודי הקרקע, פועלים באופן הפוך: הם מקשים על תפקודה של התחבורה הציבורית ויוצרים מסלולים לא-יעילים. הפיזור מקטין את כמות הלקוחות הפוטנציאליים ומכך נגזרת תדירות נמוכה; יישובים שאינם מוקמים על דרך ראשית, אלא בקצה ההר, גוזרים על כלי הרכב הציבורי לנסוע במסלולים הכוללים סטיות רבות מהכביש הראשי, על מנת לאסוף נוסעים המחכים בקצה כבישי הגישה.

בטרם הוקמה המדינה, השתמשו בהקמת יישובים כדי לקבוע עובדות, לסמן גבולות ולבסס את זכות העם על הארץ; לכן פוזרו היישובים באופן לא-הגיוני – לפחות מן הבחינה התחבורתית. אך עד היום מוקמים בארץ יישובים שתכליתם הסמויה היא לחסום התפשטות של יישובים אחרים, תוך שהם אינם מתחברים אליהם בכוונה-תחילה; כשיישובים קרובים מבחינה גיאוגרפית אינם מחוברים זה לזה ברחובות החוצים את שניהם, האוטובוס המשרת את כל האזור נדרש לכניסה וליציאה לכל יישוב בנפרד והמסלול מתפתל ומתארך.

משום מה, הרעיון של יישובים קרובים-אך-לא-מחוברים הועתק בישראל גם לשכונות השייכות לאותה עיר ונעדרות כל סיבה סבירה להפרדה. השכונות החדשות הנבנות בארץ מתוכננות כמתחמים: ריכוז מבנים עם כניסה ויציאה אחת לאזור המוגדר שכונה (או אזור תעסוקה) מוקף בכביש המפריד אותו מהשכונה הסמוכה המתוכננת באופן דומה. במקום שאותם רחובות יהיו משותפים, יחצו אזורים ושכונות סמוכים ויחברו ביניהם על צירים הנטוים לרשת אחת שתקשור אותם זה לזה, הם מתוכננים כבועות המבטיחות יצירת צווארי בקבוק וקושי גדול לספק תחבורה ציבורית יעילה. בנייתם של מתחמים מנותקים פוגעת באופן בלתי-הפך ביכולתה של התחבורה הציבורית לתת שירות יעיל לתושבים, בדיוק בשל אותן סיבות שתוארו במקרה היישובים השכנים שהכניסה לכל אחד מהם נעשית בכביש גישה נפרד.

רשת מרשימה ורפורמה

והנה, למרות האתגרים הלא-פשוטים הללו, נהנית אוכלוסיית ישראל מרשת ענפה של תחבורה ציבורית, המגיעה לכל מקום ומתנהלת בתדירות סבירה.

כאמור, מבחינת הכיסוי הגיאוגרפי אין מתחרים לתחבורה הציבורית בישראל. בספר האירופי למשל, תושבי עיירות שגרות בהן כמה מאות משפחות יסתפקו בתחנת רכבת

מרוחקת – מרחק של עשרה, עשרים ואף שלושים קילומטרים – שאליה יידרשו להגיע בכוחם עצמם באמצעות רכבם הפרטי. בחבל ויילס שבבריטניה, התארגנו התושבים באופן פרטי כדי לשלם לשירות אוטובוסים שיעבור פעמיים בשבוע (!) בין העיירות והכפרים – וזהו שירות התחבורה הציבורית היחיד הפועל בין היישובים באותו אזור. בגרמניה שירות אוטובוסים התחיל לפעול בין ערים רק לפני כמה שנים; עד אז נסעה ביניהם רק רכבת, ובחלק מהמחוזות בגרמניה התחבורה הציבורית פועלת עד היום רק בהזמנה מראש. בספר האמריקני ובפרבריו, ברוב המקרים גם תחנת רכבת אין ואוטובוסים נדירים מאוד. במעבר בין ערים נסמכים על טיסות, ומשדה התעופה ליעד הסופי נדרש הנוסע להסתמך על הסעה פרטית. תושבי הפרברים, שבהם גרה רוב האוכלוסייה בארצות הברית, יודעים שיהיה עליהם לדאוג להתניידות לכל מקום בכוחות עצמם (במכונית פרטית).

אצלנו, לעומת זאת, כל יישוב מוכר מקבל שירות – גם אם גרים בו מאה אנשים או שלושים משפחות; האוטובוס יפקוד את היישוב חמש פעמים (לפחות) בכל יום חול, ויגיע אליו לא-פחות מפעמיים לפני כניסת השבת ופעם אחת לפחות בצאתה. אוטובוסים נכנסים ליישובים בארץ גם כשהדבר כרוך בסטייה של שניים, שלושה ואף חמישה קילומטרים מהכביש הראשי. לפעמים, כדי לקצר את המסלול מופעל נוהג של הודעה מראש על נוסע שמחכה בתוך היישוב, אולם מדובר בנוהל נדיר המתקיים רק במקרים קיצוניים במיוחד – האוטובוס האחרון העובר בין יישובי הערבה למשל – ומטרתו היא לשפר את השירות לנוסעים בקו לבל יתארך לחינם בעוד חמש עד עשר דקות נסיעה לתוך כל יישוב בדרך.

נוסף על כך נהנית התחבורה הציבורית בישראל מכלי רכב מרווחים, חדשים ונעימים: היא מתקצבת בכסף ממשלתי, והרגולטור מכתוב למפעילים כללים מחייבים לתחזוקת מינימום ברמה גבוהה. אצל הזכיינים החדשים, ממוצע גיל האוטובוסים בצי נדרש להיות לא יותר מחמש שנים; וכעת תוחל דרישה זו גם על החברות הוותיקות אגד ודן. מצב זה טוב בהרבה מהמצב בארצות שבהן התחבורה הציבורית מוחזקת בידיים פרטיות ולהן צי אוטובוסים בן עשרים ושלושים שנה שרמת התחזוקה שלו גרועה מאוד. בארצות הברית כלי הרכב מיושנים, לא-נוחים ולא-נעימים לנסיעה – וזהו המצב גם בערים הגדולות והעשירות ביותר, כגון שיקגו וסן-פרנסיסקו, אף שבהן העיר היא המפעילה את השירות. באירופה המצב מעט טוב יותר מבחינה זו, אולם לא בכל המקומות ובעיקר לא בפרפריות שבהן מצויים אוטובוסים ישנים העוברים בין תחנות ביניים לא-מתוחזקות. עובדה זו קשורה גם לכמות משתמשים נמוכה, ולכן תופעה זו נצפית פחות ומטרידה פחות.

המבנה המסועף של ההתיישבות בישראל, שתיארנו בפרק הקודם, יצר בסופו של דבר קווים ארוכים מאוד – שכמידת אורכם כך מידת הקושי לתפעל אותם, ושאיחזוקתם מכבידה על חברות האוטובוסים או על משלם המיסים. השאיפה לקצר את הקווים

עמדה מאחורי הרפורמה בתחבורה הציבורית, שהחלה ב־2010 וכללה גם את הכנסתן של חברות נוספות לענף. הרפורמה קיטעה מסלולי נסיעה היסטוריים לקווים קצרים המזינים זה את זה ברשת מעברים יעילה, הכניסה טכנולוגיות מידע, וכללה סדרה ארוכה של שינויים במערך הגבייה, מעבר לחוזים מבוססי זמן (רב־קו), ועוד.

ואומנם, בזכות הרפורמה הקווים התקצרו, המסלולים מפגישים בין כלי רכב ברשת הגיונית, והשהייה בתוך האוטובוסים הפכה נעימה יותר כתוצאה מהצטרפות חברות המתחרות ביניהן על הפעלת הקווים. המפעילים חויבו לרמה גבוהה של כלי רכב המצוידים במערכת בלימת זעזועים, מיזוג אוויר, כיסאות נוחים ואף אמצעים לטעינת מחשבים ניידים וטלפונים סלולריים. בזכות הרפורמה שולבו במערך כלי הרכב אמצעים טכנולוגיים נוחים לתשלום, ובחלק מהם מותקנים מנגנוני תצוגת מידע.

ומה עם השבת?

קודם שנעסוק בבעיות שחיוני לפתור ביחס לתחבורה הציבורית בישראל, הרשו לי לגעת בקצרה בטענה אחת הזוכה לפופולריות רבה בקרב הציבור החילוני בישראל: לישראל נחיתות חמורה בתחבורה הציבורית בשל השבתתה בשבתות ובמועדי ישראל.

לפני הכול חשוב לציין שאומנם מדינת ישראל מתייחדת בכך שברוב חלקיה אין תחבורת אוטובוסים בשבת, אך גם ביתר מדינות העולם יש הבדל גדול בין רמת השירות בימי המנוחה לבין זו שבימי החול. בסופי שבוע אנשים אינם יוצאים לעיסוקם השגרתי אלא שוהים בסביבת הבית עם קרוביהם, ולחילופין – נוסעים לבילויים בשעות מאוחרות בלילה או לטיולים באתרי טבע בחברת ידידים ובני משפחה. בהזדמנויות כאלו ישנו ביקוש לאמצעי תחבורה אחרים, ליעדים אחרים, בזמנים אחרים. לכן, גם בחו"ל, בסופי השבוע תדירות הקווים מידלדלת, קווים ישירים הופכים למאספים, השירות מתמקד במרכזי הערים וביניהן, ובפריפריה יש קווים שמתבטלים כליל; זוהי שעתן היפה של המכוניות הפרטיות. אכן, במדינות העולם ישנם גם מקרים הפוכים של תגבור התחבורה הציבורית בסופי שבוע, בעיקר בלילות, כדי למנוע נהיגה מסוכנת לאחר בילויים הכוללים שתיית אלכוהול. כמו כן נקבעים מסלולים מיוחדים בין אתרים שבהם מתרכזת פעילות בידור וספורט האופיינית לימי מנוחה, חגים ושעות פנאי. יש להניח אפוא שאלמלא העקרונות של שמירת שבת בפרהסיה – על מטעניה הדתיים, התרבותיים והפוליטיים – הייתה מצויה בישראל תחבורה ציבורית מסוג זה בלילות שבת.

למרות זאת, השיח הציבורי הנוטה 'להפיל' על השבתות את החזקת הרכבים הפרטיים – וממילא את חולשת התחבורה הציבורית – הוא מוטעה ומטעה. במדינת ישראל ישנו ציבור דתי רחב, שומר שבת, שמאפייניו הסוציו-אקונומיים ודפוסי החיים שלו

דומים לאלו של הציבור החילוני. האם שיעורי החזקת רכבים בציבור זה נמוכים משום שהוא אינו נוסע בשבת?!

יותר מכך: רמת המינוע בישראל (כלומר כמות כלי הרכב ביחס לכמות האוכלוסייה) היא מהנמוכות בעולם המערבי – כלומר נמוכה יותר ממדינות שבהן התחבורה הציבורית פועלת בימי המנוחה. אם כן, גם במקומות שבהם קיימת תחבורה ציבורית בימי המנוחה, אנשים מחזיקים בכלי רכב פרטי והם אף משתמשים בו בעיקר בסוף השבוע – זמן שבו נוסעים לאזורים ואתרים שאליהם ממילא אין שירות תחבורה ציבורית, ושבנו מעדיפים את החופש להתנייד שלא על פי אילוצים חיצוניים.

והערה אחרונה: אומנם התחבורה הציבורית בישראל רחוקה מלתפקד באופן מלא בשבתות ובחגים, אך לא נכון לומר שאין כלל תחבורה ציבורית בישראל בשבתות: ישנה תחבורה ציבורית חלופית הפועלת בין ירושלים לבין תל-אביב, בין תל-אביב לבין מרכזי הערים שסביבה, בתוך תל-אביב ואל שכונותיה הצמודות ממזרח, ובין הערים לאורך החוף ובצפון הארץ; ואף ישנן ערים – נצרת, חיפה ותל-אביב – שפועלת בהן תחבורה ציבורית בשבת. רוב התחבורה בשבתות נעשית באמצעות מוניות שירות, היוצאות לדרך לפי לוח זמנים (ולא רק עם התמלאות המקומות ברכב כפי שהיה נהוג בעבר) ואף אוספות נוסעים במסלול כשהן מסתייעות במערכת מידע וקשר שהנהגים מפעילים בינם לבין עצמם; אכן, זה אינו שירות בטוח ולא לגמרי יציב, אולם הוא קיים ומתפקד.

מוניות שירות נמצאות על התפר בין שירות ציבורי לפעילות בכוח השוק החופשי, והן תחבורה שמתגברת ומצטמצמת לפי דרישה. צמיחתו של מגזר מהגרי עבודה החיים בישראל, שהשבת היא הזמן החופשי היחיד שלהם לביקור קרובים וידידים שגרים רחוק, תרמה רבות לצמיחתו של שירות המוניות בשבתות ולהתגוננותו. רוב האזרחים הישראלים אינם מודעים לקיומו של השירות משום שקהל המשתמשים בו אינו חלק מהשיח הציבורי וקולו לא נשמע – לטוב ולרע.

בשורה התחתונה, על הטענה הקבועה נגד השבתת האוטובוסים והרכבות בשבת, אפשר להשיב בהצעה לדיון בשאלה מהי תחבורה ציבורית הוגנת יותר: זו שנוסעת כל השבוע אך אינה משרתת את כל התושבים, או זו שפועלת שישה ימים בשבוע אך מגיעה לכל היישובים ומשרתת כל תושב הרוצה בה?

לשפר את התכנון וחלוקת הדרך

העובדה שמערך התחבורה הציבורית בישראל אינו גרוע ממערכי תחבורה אחרים בעולם, ובהיבטים מסוימים עולה עליהם בהרבה, אינה מתירה לנו לנוח על זרי הדפנה. ובכל זאת, הארגונים החותרים כל העת להגדלת תקציביה של התחבורה הציבורית (בין השאר באמצעות הצגת המערכת הישראלית כמפגרת) טוענים לא רק בהצגת

העובדות אלא גם בהצעת הפתרונות: אם יש בעיה – וכאמור יש בעיה – היא אינה כרוכה בתקציבים אלא בצורת התכנון של התחנות ושל הכבישים כאחד.

עדות אחת לליקוי בתכנון רשת התחבורה היא קיומם של מקטעים חופפים רבים בקווים עירוניים. תחנת ביניים שעליה מספרי אוטובוסים רבים נראית עדות לעושרה של רשת התחבורה, אך למעשה היא סימן לרשת לא-יעילה. השאיפה לחסוך לנוסעים החלפות ולאפשר להם להגיע באמצעות קו אחד מהרבה נקודות להרבה נקודות יוצרת ניצול לא-יעיל של כלי הרכב וכן מפצלת את הביקוש בין כלי רכב שמתמלאים עד אפס מקום, לבין כלי רכב אחרים שנוסעים ריקים (או חצי-ריקים) לאורך חלקים ניכרים ממסלולם. המצב האידיאלי הוא מעט קווים היוצרים רשת יעילה; בעיר – קו אחד בלבד שנוסע בכל רחוב ונפגש עם הקו היחיד שנוסע בכל רחוב ורחוב שחוצה אותו, כך שבאמצעות שתיים עד שלוש החלפות יוכל אדם להגיע לכל מקום. מערכת קווים רזה מאפשרת להשתמש בצי הרכב באופן יעיל וחסכוני ולתעל את עודפי הצי לתוספת תדירות בקווים. תוספת תדירות מפצלת את הנוסעים ליותר כלי רכב, מתמודדת טוב יותר עם ביקוש גובר בשעות שיא, ופותרת את בעיית הצפיפות.

הסוגיה שתיארת עתה היא סוגיה חשובה, אך בחרתי שלא להרחיב עליה כאן; תחת זאת אתמקד בשתי בעיות אחרות – מרכזיות בעיני בתחבורה הציבורית בישראל – שפתרון אינו מסובך במיוחד.

הבעיה הראשונה היא מיקום התחנות. גם אם תחבורה ציבורית מציעה מסלולים קצרים, תדירות גבוהה וכלי רכב מפוארים, היא אינה יכולה לשרת את הנוסעים באופן מיטבי בהיעדר תשתית המאפשרת להגיע בנוחות אל התחנות ולעבור ביניהן. מן ההיבט הזה, יש לומר, מערכת התחבורה הציבורית בישראל נוחלת כישלון חרוץ. באופן מוזר ביותר, הרפורמה שקיצרה קווים ובנתה רשת יעילה יותר, הוסיפה אמצעי כרטוס משוכללים ומערכות כריזה ושילוט אלקטרוני, לא תוכננה בעבור נוסעים העושים את המעברים ברגל.

נראה כי המתכננים – שאכן אינם משתמשים בתחבורה הציבורית – לא היו מודעים לתנאי הדרך ולמכשולים העומדים בפני הנוסעים כשהם נדרשים להגיע מהתחנות ואליהן (מנקודות היעד והמוצא בהתאמה) ובמעברים שעליהם לעשות כדי להחליף בין קווים. מעצבי הרפורמה נצמדו למידע ולנתונים שנוח לנתחם – זמן הנסיעה, אורך המסלול, מבנה רשת השירות, ותדירויות הקווים – ולא חוו את הבעייתיות הנזכרת. הרפורמה הגדולה יצרה אפוא רשת המסיעה אוטובוסים ביעילות, אך רשת זו אינה נוחה לשימוש – ובמקרים רבים היא אף בלתי-אפשרית לשימוש – עד כדי כך שהנוסעים מוותרים על השימוש בתחבורה הציבורית.

מעבר לכך, תכנון התחבורה הציבורית בישראל הוא מוטה-רכב ואינו מוטה-נוסעים; לעיתים צורכי הנוסעים וצורכי כלי הרכב חופפים, אך לעיתים לא. כאשר כלי הרכב

והנוסעים זקוקים לאותו דבר, למשל קיצור מסלולים ויצירת רשת, התכנון עולה יפה; אולם כשהצרכים שונים, הנוסעים נפגעים משום שמלכתחילה לא ניתנה הדעת על צורכיהם אלא על צורכי כלי הרכב. לדוגמה, בקובץ הנחיות שהופץ השנה מטעם משרד התחבורה, כהמלצות לתכנון המתחשב בתחבורה הציבורית, הוקדשו סעיפים רבים לתשתיות שהאוטובוסים זקוקים להן במרחב בנוי כדי לנוע בתוכו ביעילות (הקצאת קרקעות למסופי שירות ותפעול בשכונות, נתיבי העדפה לתחבורה ציבורית, וחניוני לילה); לעומת זאת, הקובץ לא התייחס כלל למיקום תחנות האוטובוס במרחב בנוי.

בפועל, תחנות האוטובוסים בערים מתוכננות כיום כך שלא יפריעו לתנועת המכוניות הפרטיות בכביש, ולכן הן מוצבות בין צומת לצומת – באמצע רצף-המבנים ברחוב. כשאוטובוסים עוצרים באמצע הבלוק, ניתן לעקוף אותם בקלות ואין נוצרים פקקים בשל העלאת והורדת נוסעים. מיקום זה מאריך לנוסעים את הדרך לתחנה במקרה הטוב, ובמקרה הרע (והשכיח) מעודד אותם להסתכן בחצייה לא-בטוחה במרכז קטע הכביש. כך, לעיתים קרובות, המעבר בין קו לקו כרוך בהליכה של מאות מטרים, משלב חצייה של שני כבישים בארבעה ואפילו חמישה מעברי חצייה וכולל המתנה בעמידה על איי תנועה בין כבישים סואנים. לנוסע קשיש או סתם נוסע שאינו קל רגליים, מדובר במרחק כמעט בלתי-עביר – במיוחד במזג אוויר חם או גשום.

לעומת זאת, בערים רבות בעולם, מיקומן המקובל של תחנות אוטובוס הוא לפני הצומת וליד מעבר החצייה; זהו מיקום המקל על הנוסע העובר את הרחוב בדרך לתחנה, ומקצר את הדרך לנוסע היורד מאוטובוס אחד ומבקש להמשיך לאוטובוס אחר הנמצא לעיתים ברחוב הניצב.

שינוי מיקום התחנות אינו כרוך בהשקעה כספית, אולם אין נותנים עליו את הדעת משום שכדי לשים לב לכשל הזה – כשל עצום ורב משמעות הנוגע בליבו של השירות – יש להשתמש באוטובוסים באופן תדיר. תנאים אלה משפיעים רק על הנוסע, והם אינם מדידים בכלים המוכרים לרשויות; לכן לא מטפלים בהם, למרות השפעתם העצומה על תנאי המסע, ועל ניצול השירות והרשת שהושקעו בתכנונה כל כך הרבה מאמצים.

כשל התעדוף הזול

הכשל הגדול השני של התחבורה הציבורית בישראל הוא העיכוב המתמשך בהקצאתם של נתיבי תחבורה ציבורית (נת"צים) בדרכים הקיימות. נתיבים בלעדיים יוצרים את התנאים לעמידה בלוחות זמנים מדויקים, מאפשרים תדירות עקבית, ומבטיחים ודאות לנוסעים – רכיב חשוב ביותר במסע. נתיבים בלעדיים מבטיחים נסיעה רציפה, וגם מהירה בהרבה; ואלו הן עוד שתי תכונות חשובות במדד האיכות של כל שירות

תחבורה.

הקצאת הנתיבים הבלעדיים יכולה להיות קבועה בכל שעות היממה או מוגדרת לזמנים שבהם עומס התנועה מצדיק זאת: בשעות היציאה לעבודה בבוקר ובמשך כמה שעות אחר הצהריים. בישראל, ההקצאה המיוחדת אינה נחוצה בשבתות ובחגים, ובזמנים כאלה – כמו בשעות הלילה – אפשר לבטלה.

מדובר במהלך זול ופשוט מכל זווית הנדסית ותשתיתית: הדרך קיימת, האספלט כבר שם, ונותר רק לסמן את המסלול באופן ברור, באמצעות צבע שיבחין אותו משאר המסלולים, ולהציב תמרור שיתריע על ייעודו של קטע דרך זה. המהדרין יתקינו אמצעי אכיפה, כגון מצלמות שיתעדו כלי רכב פרטיים הפולשים לנתיב שאינו מיועד להם וייתקנו בחוק עונש מרתיע בדמות קנס גבוה במיוחד למפרים, כדי להבטיח שהשימוש החדש והחשוב בתשתית מתקיים כסדרו.

קובעי המדיניות ברמה הארצית והמקומית יודעים שסימון נת"צים הוא דבר זול ופשוט באופן יחסי, וכי מדובר במפתח להעדפת התחבורה הציבורית על פני תחבורה פרטית, אולם הם נמנעים מלבצע אותו מחשש לתגובת הציבור – אותו ציבור שיש לו הכסף לקנות ולהחזיק מכונית (או שמקום עבודתו מממן לו מכונית שבה הוא נוסע יום יום לעיסוקו המרכזי). בעלי המכוניות מייצגים את הלובי החזק והגדול ביותר במדינה: הם אומנם לא הרוב, אבל הם רבים, והם חזקים ועומדים בפקק – שלא יתארך ולא יתקצר גם אם יוקצה נת"צ בדרכם – אך יוטרדו ויתרגזו בראותם נתיב פנוי לידם שאוטובוס עובר בו ביעף מדי חמש דקות בערך. הכעס יבוא מתוך אינטואיציה שגויה שלפיה הנתיב התפוס על ידי האוטובוס יכול היה לשחרר את הפקק (שגויה, כי ריבוי נתיבים אינו פותר פקקים; אבל זה שווה דיון נפרד).

דוגמה אופיינית לעיכוב מתמשך בהקצאת נת"צים היא מעמדם של נתיבי התחבורה הציבורית ברחובות הראשיים של שתי ערי השרון, רעננה וכפר סבא (הרחובות אחוזה וויצמן בהתאמה): אף שהוחלט בשיתוף עם משרד התחבורה להקצות נת"צים ברחובות אלה, ראשי העיריות חששו מזעם התושבים ומנעו זאת עד עתה. ברעננה, המחלוקת הוכרעה בבחירות המוניציפליות הקודמות לטובת המועמד שהבטיח שלא יבצע את הקצאת הנת"צ ברחוב אחוזה.

בגבעתיים וברחובות מתעכבים נת"צים מסיבה אחרת, והיא מבטאת את ההבדל בין נתיבי תחבורה ציבורית בכבישים בינעירוניים לבין נתיבים בלעדיים בתוך תחום הערים. ההבדל קשור לשוני בין שני סוגי הדרכים, תפקידם ותכליתם: כביש בינעירוני הוא רק דרך – כלומר נתיב נסיעה המשמש למעבר ממקום למקום – ולכן התועלת שלו נמדדת כמעט אך ורק בקיבולת שלו ובמהירות התנועה בו; לעומת זאת, דרך העוברת בתוך עיר היא רחוב – מקום העומד בפני עצמו ולו שימושים רבים, נוסף על היותו נתיב המוביל ממקום למקום. ברחוב גרים בני אדם, יש בו מבני ציבור שאנשים

הולכים אליהם, וכשהם הולכים הם נפגשים זה עם זה במקרה. אם הרחוב מצליח, מתפתחים בו עסקי הסעדה ומסחר שהאנשים הנמצאים בו מנצלים באופן שגרתי. מכל הסיבות האלה, האינטרס של מתכנני רחוב עירוני איננו שייסעו בו מהר: נסיעה מהירה 'הורסת' רחוב עירוני; ונוסף על כך היא מסכנת את ההולכים בו (ומוכן שככל שכלי הרכב גדול יותר, כמו אוטובוס, כך הוא מסכן אותם יותר).

למרות כל זאת, מהנדסי התנועה היושבים במשרד התחבורה בירושלים שואפים לפתוח נתיבי תנועה מהירים גם בתוך הערים; הם חושבים במונחי קיבולת – כמה שיותר כלי רכב ואנשים, בכמה שפחות זמן, על אותה תשתית דרכים. גישה זו הצמיחה את שאיפתו של משרד התחבורה להקצות בערים נת"צים מהירים – נתיבים מסוכנים כאמור להולכי הרגל, הממלאים את הרחוב העירוני, ופחות מזמינים ונוחים בעבורם. נת"צים מהירים כאלה אינם מביאים תועלת לעיר: הם יוצרים מכשול מיותר באמצע המרקם העירוני ולמעשה הורסים רחובות שאלמלא הם היו קלים לחצייה מצד לצד.

כיוון שבעיני המתכננים ממשרד התחבורה, נת"צ הוא נתיב מהיר ו"לא-עירוני", נוצר קונפליקט בין מקדמי הנת"צים לבין העיריות: האחרונות מבקשות לתעדף אוטובוסים, אולם גופי התכנון שלהן מביאים בחשבון את השפעת הנת"צ על הרחוב כמרחב ציבורי. לכן, מבקשות העיריות לתכנן נת"צים כך שהנוסעים יצאו מהאוטובוס היישר למדרכה, ולא לאי תנועה במרכז הכביש – כדי שהנקודות שבהן עומדים הנוסעים וממתנים יזינו את המסחר ויתרמו לפעילות העירונית. באופן דומה, העיריות ייטו להתנגד לנת"צ שהקמתו תחייב כריתת עצים, צמצום שטח המדרכה וכל שינוי שיפגע בתנאי ההשייה ברחוב; ונת"צ שמשמעותו פחות חניה ופחות שטחי פריקה וטעינה יהיה בעייתי מבחינתן – מסיבות אחרות הנוגעות לשירות לעסקים ולתושבי העיר בעלי המכוניות.

בנסיבות כאלו התעוררו מחלוקות על הנת"צים בערים קריית אונו, גבעתיים ורחובות: העיריות ביקשו לסמן אותם בצד ימין, כדי שהנוסעים ירדו למדרכה ברחוב המסחרי; משרד התחבורה התעקש על נתיב שמאלי במרכז הדרך, שיחייב את הנוסעים לחצות כביש בדרכם אל התחנה וממנה. דוגמאות מצוינות לרחובות שאינם מצליחים להפוך לרחובות עירוניים – חרף צפיפות המגורים, מקומות התעסוקה ומבני הציבור שלידם – הם "ציר הדמים" בדרך ז'בוטינסקי שבפתח תקווה, ודרך חברון בירושלים. בשניהם הסיבה היא תכנון הכביש ככביש לנסיעה מהירה, כולל נת"צ מהיר ומסוכן המפלה את השכונות שמצדדיו, במקום לאחד אותן. כך, כל עוד אין הסכמה על הסגנון והאופן שבו יוקצו ויותקנו נת"צים בערים, תפוח האדמה הלוהט עובר מיד ליד, מן הרשויות המקומיות לממשלה, וביצוע הנת"צים מתנהל בעצלותיים.

אלא שכל זה אינו תירוץ לכשל המתמשך בהקצאת נתיבים לאוטובוסים בדרכים

הבינעירוניות שבהן אין צורך בשותפות של רשויות מקומיות. הקצאת נתיב לאוטובוסים בדרכים בינעירוניות נתונה להחלטת שר התחבורה בלבד, ולא נדרשת לשם כך השקעה כספית גדולה. עלותם של סימון הנתיב, תמרור ייעודי והתאמת הנתיבים על תשתית כביש בינעירוני קיים היא, בהערכה מופלגת, כמיליון שקל לק"מ – כולל הוצאות תכנון ופיקוח. הזמן הנדרש לביצוע קצר מאוד, חודשים ספורים בלבד. לא רק שהנת"צים בכבישים הבינעירוניים זולים יותר וקלים לביצוע – משום שסביבתם אינה מורכבת כמו סביבתו של רחוב עירוני – הם גם חשובים יותר משום שלהם אין אלטרנטיבה. באזורים העירוניים יש כיום אמצעים אחרים לניידות: אופניים וקורקינטים חשמליים המקצרים את הדרך למי שבוחר לנסוע בהם במקום במכונית פרטית. לכביש הבינעירוני לעומת זאת אין חלופה; האפשרות היחידה היא עמידה בפקק עם כל שאר המכוניות.

בינתיים מתמהמהת השלמת 400 המטרים של נתיב התחבורה הציבורית מפאתי ירושלים ועד התחנה המרכזית; הוא הדין לגבי נתיב התחבורה בכביש החוף (כביש 2), שגם אחרי שהושקעו בו מיליארדי שקלים בהקמת מחלפים, לא סומן בו נת"צ צפונה והנת"צ דרומה בכביש 2 לא קיים. באופן דומה, ביצעו של נת"צ בכביש 5 בין ראש העין לצומת גלילות מתמשך כבר כמה שנים. למרות תוכניות להשלמת נת"צ בתשלום על כביש 5, שבו יוכלו להתהדר בעוד כמה שנים, כשיפתח. מדוע לא לסמן נתיב זה מיד?

*

ההשקעה בתחבורה הציבורית בישראל הולכת וגדלה בשנים האחרונות. אומנם, חלק לא-קטן ממה שמכונה על ידי הממשלה "השקעה בתחבורה ציבורית" אינו אלא סיוע של הממשלה לחברות הוותיקות, אגד ודן, כדי לכסות את התחייבויות הפנסיה המנופחות שהעניקו לחבריהן הוותיקים; אולם גם הכסף הרב שאכן מושקע בתחבורה הציבורית מתבטא לא-פעם בדברים שעולים כסף רב אך תרומתם לאיכות השירות קטנה, בהשוואה לתרומה שהיה מביא סימון נת"צים.

בשנים האחרונות, למשל, הושקעו סכומי כסף עצומים בהצבת אמצעי תצוגה דיגיטליים על מסכי מגע בתחנות ובהתקנת מסכים אחרים שמציגים את מסלולי הנסיעה ושמות התחנות בתוך האוטובוס; באחרונה החל מהלך לבנייתן של תחנות אוטובוס גדולות במרכזי הערים – בשעה שבתוך הערים מה שנדרש הוא תדירות ודאית, שכלל שהיא גבוהה, כמעט שהיא מייתרת ריהוט קבוע בתחנה. לעומת זאת, לא נעשית השקעה בתחנות אוטובוס מחוץ לערים – שם התחנה הגדולה אינה מפריעה והיא נחוצה יותר, משום שתדירות האוטובוסים דלילה בהרבה.

מהו הגורם לסדר העדיפות המוזר הזה?

העניין מתחיל מכך שהביקורת כלפי התחבורה הציבורית מושמעת ממני שאינם

משתמשים בה באופן תדיר ואף מפי מי שאינם משתמשים בה כלל. מלבד זאת, הביקורת מלווה על ידי עמותות וגופים אזרחיים שחרתו על דגלם את שיפור התחבורה הציבורית ומתפרנסים מפעילות ציבורית. הללו צריכים להצדיק את קיומם באמצעות החצנה ופרסום מועצם של כשלי התחבורה הציבורית, ולפיכך מתמקדת הביקורת שלהם במה שקל לשדר – צל בתחנות לדוגמה – ולא בדברים שקשה להסביר: מרחק התחנה מהצומת והשפעתה המכרעת על המעברים.

את הביקורת סופגים קובעי מדיניות, אשר גם הם אינם משתמשים בתחבורה ציבורית באופן שגרתי. על חטא השיפוט-משמועה, נוסף אפוא פשע התכנון-והניהול-בשלט-רחוק; והתוצאה? מדיניות פיתוח ותפעול פגומה; משאבים שמופנים להיבטים שהשפעתם זניחה; ובעיות מהותיות שאינן נפתרות משום שאיש אינו מפנה אליהן תשומת לב. ובכן, הבשורות טובות: לא נדרשים כאן תקציבים גדולים; רק חזון ואומץ לב ציבורי.

אכן, השיח בישראל נסוב כל העת סביב השאלות "איך יוצאים מהפקק" ו"איך מביאים אנשים להשתמש יותר בתחבורה ציבורית". זהו שיח שאינו מוביל לשום מקום, והוא במהותו מלאכותי ומתחסד. לא צריך לדאוג למי שנמצא בפקק, ובוודאי שלא צריך להכריח אותו לעבור לתחבורה ציבורית; מה שנדרש הוא לאפשר למי שבוחר שלא לעמוד בפקק, ומוכן לשם כך לוותר על נוחות הרכב הפרטי, להגיע ליעדו ביעילות ובנוחות האפשריים במסגרת התחבורה הציבורית.

הוועדים החזקים מול המדינה של כולנו

ארגוני עובדים נוצרו כדי להעניק כוח לחלשים מול החזק ולהגן על הרבים מפני היחיד. במקרה של עובדי מדינה, ההיגיון הוא הפוך - והגיע הזמן ליישם אותו

באחת הסצנות הידועות בהיסטוריה הקולנועית, בסרט 'זמנים מודרניים', מגלם צ'רלי צ'פלין את דמותו של פועל העובד בפס ייצור אינסופי; מנהל העבודה מתעמר בו ודורש ממנו לעבוד מהר יותר; והעבודה עצמה חדגונית וחסרת מעוף וכך היא עתידה להימשך לנצח - תמורת שכר נמוך ובתנאים סביבתיים ירודים. סצנה זו מגלמת בעבור רבים את פניה של העבודה המאורגנת - פועלים פשוטים העובדים על פס ייצור שאינו נגמר ונכנעים לגחמותיו של המעסיק הרודה בעובדיו; פתרונה של מצוקה זו לדידם היא התאחדות העובדים החלשים על מנת לשפר את תנאיהם. ואכן, מצוקתם של עובדים בשכר נמוך ובתנאים ירודים היא שהולידה את ארגוני העובדים, שהלכו והתפשטו על פני העולם המערבי.

איגודים אלה משמרים כיום את ההישגים המפוארים של מאבקי העבר: הם זוכים להגנות רחבות מאוד המאפשרות להם לנהל משא ומתן קיבוצי, לקיים סכסוכי עבודה ושבתות, ולכפות על עובדים הצטרפות ותשלום דמי חבר. כל אלה מתקיימים על בסיס מספר הנחות יסוד, ובראשן נחיתותו המובנית של העובד אל מול המעסיק.

לפנינו הרומנטיקה הסוציאליסטית במיטבה: האיש הקטן מן הפרולטריון עומד אל מול מכונת ההון החזקה והמשומנת, וגם יכול לה. תמונה זו אכן שובה את הדמיון, אך ספק אם היא רלבנטית בעולם העבודה בן-זמננו. הכלכלה של המאה ה-21 שונה לחלוטין מזו של המאה ה-19, ואפילו מזו של ראשית המאה ה-20. מודל העבודה

ריקי ממון היא מנכ"לית ארגון 'בצדק' וממייסדי 'תחרות - התנועה לחירות בתעסוקה'.

הישן, שלפיו אדם עובד באותו מקום עבודה במשך כל חייו המקצועיים, נראה תמוה לבני הדור הצעיר; ההבחנות הישנות בין 'מעסיק' לבין 'עובדים' מיטשטשות כל הזמן, ובמשך בן-ימינו אדם עשוי להיות שכיר במקום עבודה אחד ובמקביל לנהל עסק עצמאי מהבית; התעשייה הופכת פחות ופחות דומיננטית במדינות המפותחות, ואילו ענפי השירותים מתרחבים ומשתנים. מלבד זאת, בעולם המערבי התרחב המגזר הציבורי בצורה דרמטית, ועובדיו – המאוגדים על פי רוב – תופסים נתח נכבד מכוח העבודה – הרבה יותר מבעבר.

נוכח השינויים הרבים שחלו בעולם העבודה, יש מקום לתהות על הרלבנטיות של כמה מהנחות היסוד במשפט העבודה: על ההנחה שהעובד הוא תמיד הצד החלש; על ההנחה שלפיה יחסי העבודה מתנהלים בין שני צדדים; ועל ההנחה שצדדים אלה ניצים זה לזה במהותם. התהייה מתעצמת מאוד כאשר מדובר בעובדי המגזר הציבורי, ולמעשה דומה כי הנחות אלו מעולם לא היו תקפות ביחס אליהם. ואכן, ברוב מדינות העולם, לעובדי המדינה לא עמדה הזכות לנהל משא ומתן קיבוצי במסגרת איגוד עובדים, וודאי שלא הזכות לשבות במסגרת סכסוך עבודה. מגבלות היסטוריות אלו – שבמקומות רבים חלקן בתוקף גם כיום – נובעות מהבנת אופיו המיוחד של המגזר הציבורי ומהבנת מערכת התמריצים הפועלת בו ושונה מזו שבמגזר הפרטי.

למרות כל זאת, משפט העבודה בישראל דן גזירה שווה בין עובדים במגזר הפרטי ובין עובדים במגזר הציבורי: חוקי העבודה מעניקים להם את אותן פריבילגיות מרחיקות לכת; ואיגודי עובדים במגזר הציבורי מקבלים את אותן הגנות – כאילו עובדי חברת החשמל דומים לעובדיו של פס ייצור במפעל. תוצאותיה של גזירה שווה זו הן היפוך התמונה הצ'פלינית: עובדי המדינה והחברות הממשלתיות הופכים לרודן רב-כוח המושל במעסיק – הלא הוא כולנו, אזרחי המדינה.

זהו אינו דימוי קולנועי בעלמא אלא מציאות כואבת: המשק תלוי בנמלי הים ובשדות התעופה; והאזרחים תלויים בחברת החשמל, ברכבת, בביטוח הלאומי, בערירות, במשרדי הממשלה, במערכת החינוך וברפואה הממשלתית. כאשר רשויות אלו שובתות, סופג המשק נזק אדיר שעלויותיו עצומות; לכן, לעיתים קרובות די באיום השביתה לבדו כדי לגרום לכן שהעובדים יקבלו את כל דרישותיהם – בלי תלות בשאלת הסבירות, המחיר וההוגנות. הכוח מצוי בידי האנשים היושבים על השלטר, והם עושים בו כרצונם.

הבה נדמיין מצב של שביתה כללית גורפת בקרב כל עובדי המגזר הציבורי: זבל נערם ברחובות ואיש אינו אוסף אותו; בתי חולים ממשלתיים אינם מקבלים חולים, ורופאים אינם מבצעים ניתוחים; שני מיליון ילדים אינם הולכים לבית הספר ולכן הוריהם אינם יוצאים לעבודה; רשות שדות התעופה משביתה את נתב"ג ואין יוצא מן הארץ ואין בא בשעריה; נמלי הים אינם פועלים והמסחר הבינלאומי נעצר; חברת החשמל שובתת מפעולה, הרכבות אינן נוסעות והכבאים אינם מכבים שריפות. תמונת מצב זו



יופי, העיצוב נהדר, התשלום הוא בשוטף + 120 כמובן,
תגידי יש אפשרות לאיזושהי הנחה?

עשויה להבהיל, בצדק רב, כל אדם החרד לשלום המדינה שספק אם יכולה להתקיים כך לאורך זמן רב. הכוח שהפקידו האזרחים בידי רשויות המדינה הוא עצום ונלווה לו האמון כי עובדי אותן רשויות יעשו את עבודתם נאמנה.

על גבי הכוח הכרוך בעצם תפקידם של עובדי רשויות המדינה, נוסף הכוח שמעניקים להם בתי הדין לעבודה וחוקי העבודה. הללו מתעלמים ממשוואת הכוח השונה של עובדי המדינה, ואינם מבחינים בין המגזר הפרטי לבין המגזר הציבורי. למעשה, התיאור המבהיל שציירנו עתה אינו רחוק מן המציאות: אומנם בדרך כלל השירותים הנזכרים אינם מושבתים במקביל, אך כל אחד מהם הושבת בעבר – וחלק מהם פעמים רבות מאוד, ולעיתים למשך תקופות ארוכות. למותר לציין כי כל שביתה כזו כרוכה בהפסדי ענק למשק הישראלי ולקופת המדינה: ההערכות מדברות על בין 500 מיליון שקלים ל-1.4 מיליארד שקלים הפסד למשק ליום שביתה¹; ובראייה רב-שנתית, איבדה מדינת ישראל בערך 0.2% מהתוצר הגולמי (כ-2 מיליארד שקלים בשנה) בעקבות שביתות שונות.

אולם השביתות אינן העיקר. גם אם עובדי המגזר הציבורי לא היו שובתים יום אחד מימיהם, ציבור האזרחים היה משלם מחיר גבוה על הפריבילגיות החוקיות שניתנו לאיגודי העובדים של המגזר הציבורי. עצם האפשרות של שביתה – שאת מחירה ציינו לעיל – די בה כדי להכניע את קברניטי המדינה ולהסכיין לדרישות גבוהות מצד העובדים. על כך יש להוסיף את האפשרות (הקיימת בישראל באופן חריג לשאר מדינות העולם) לשבות 'שביתת הזדהות' ואת העובדה כי ארגון עובדים אחד – ההסתדרות הכללית – הוא המייצג של רוב עובדי המגזר הציבורי. חיבור של כלל הגורמים הללו מביא לכך שכל סכסוך מינורי עם קבוצת עובדים קטנה הופך לשביתה כללית פוטנציאלית בעלת כוח הרתעה אדיר.

ואכן, היקפו העצום של המגזר הציבורי – הממשיך להתרחב מדי שנה – הפך את הסוגיות הללו לבעיה אקוטית בכל העולם המערבי. בישראל, עובדי המגזר הציבורי הם כ-35% מכלל השכירים במשק,² ועלות שכרם היא כ-60% מההוצאה הממשלתית.³ השאלה 'כמה עולים לנו ארגוני העובדים במגזר הציבורי?' היא אפוא שאלה משמעותית בעבור כל משלם מיסים במדינת ישראל. נוכח הנתונים הללו מתבקשות לשאול: מדוע ניתנו פריבילגיות חוקיות כה נרחבות לעובדי המגזר הציבורי? מהן ההצדקות לקיומם של ארגוני עובדים כה חזקים במגזר הציבורי? האם הדבר משרת את האינטרס הציבורי?

מאמר זה יבקש להשיב על שאלות אלו: הוא יבחן את מאפייני המיוחדים של המגזר הציבורי ויצוין את ההגנות המיוחדות שלהן זוכים עובדים במגזר זה; הוא יפנה את תשומת הלב להטבות הרבות שהשיגו עובדי המגזר הציבורי באמצעות מיקוח במשך השנים; ולבסוף יטען כי ההצדקות הנלוות להגנות על ארגוני עובדים במגזר

הפרטי אינן רלבנטיות לגבי המגזר הציבורי, וכי לפיכך דרושים בו הסדרי עבודה שונים המתחשבים באופיו המיוחד.

א. על מגזר ציבורי וארגוני עובדים

מקורותיה של תנועת העבודה המאורגנת מצויים בבריטניה של המאה ה-18 ובמהפכה התעשייתית. כוח העבודה שהגיע מן האזורים הכפריים היה ברובו לא-מיומן וחסר-השכלה, ועבד שעות ארוכות בתנאים קשים ותמורת שכר נמוך. מקובל לטעון כי עובדים רבים נאלצו לעבוד בתנאים קשים אלה כיוון שלא היו להם חלופות תעסוקתיות, ואם היו עוזבים את מקום עבודתם היו דנים את עצמם לחיי דלות ורעב. כתוצאה ממצב זה, בכמה מפעלים נוסדו התארגנויות מקומיות של עובדים שביקשו להתאגד כדי לשפר את תנאי העבודה שלהם; ברבות השנים התפתחו התארגנויות אלו לאיגודי העובדים בצורתם המוכרת לנו.

אלא שהעולם שבו אנו חיים כיום שונה מאוד. הדמוקרטיה שהתפשטה במאה ה-19 העניקה כוח רב לאזרחים ואפשרה להם לקבוע את חוקיהם, וציבור העובדים – שהוא חלק ניכר מהאוכלוסייה – קיבל ייצוג בפרלמנט וכתוצאה מכך השפיע על החקיקה. מלבד זאת, עם התרחבות התעשייה ועם הגידול בכוחו של ציבור הפועלים, התפתחה בעולם המערבי כולו (ובחלקים נרחבים מחוצה לו) חקיקת מגן ענפה בתחום דיני העבודה (כגון: קביעת שכר מינימום, והגבלה על מספר שעות העבודה). במקביל, הצטרפו עוד ועוד חברים לאיגודי העובדים וכוחם גדל; האיגודים קיבלו פריבילגיות חוקיות (ביניהן עיגון זכותם לנהל משא ומתן ולחתום על הסכם קיבוצי בשם חבריהם), זכות השביתה הוכרה כזכות יסודית, ועל המעסיקים הוטלו מגבלות שונות שיאפשרו לעובדים לשבות ולהיאבק על תנאיהם. שני מסלולים מקבילים אלה – חקיקת עבודה ואיגודי עובדים – התפתחו מאוד במשך השנים והפכו לאבן יסוד בכל העולם המערבי.

אולם שתי התפתחויות אלו היו מוגבלות בעיקרן לתעשייה הפרטית והתאגידית. עד לאמצע המאה העשרים, עובדי המגזר הציבורי יכלו לכל היותר להצטרף כיחידים לאיגודי עובדים; אך איגודים אלה לא קיבלו סמכות ייצוג מול הממשלה, לא יכלו לחתום על הסכם קיבוצי בשם העובדים, ומובן שלא יכלו לשבות. במדינות מערביות שונות היו נהגים שונים בנוגע להעסקת עובדים במגזר הציבורי, אך ברוב ככל המקרים, עובדי המגזר הציבורי נתפסו כקבוצת עובדים ייחודית שהממשלה אינה יכולה להתנהל מולה כפי שמנהל מפעל מתנהל מול עובדיו; והבחנה זו התבססה על ההכרה כי למדינה תפקיד ייחודי כמעסיק, השונה מתפקידו של מעסיק במגזר הפרטי, וכי היא פועלת בהקשר מיוחד – תחת תמריצים ואילוצים אחרים.

באירופה הקונטיננטלית קיימת מסורת מנהלית של 'שלטון החוק', שלפיה הממשל מוגבל לביצוע הוראות ותקנות המבוססות על החוק, ומערכת הפקידות הממשלתית נועדה להפעיל פונקציות שלטוניות מטעם המדינה (ביטחון-חוץ, שמירה על החוק

והמשפט, ניהול מערכת המיסוי ועוד). בתוך מסורת זו, האפשרות שלבעלי תפקידים יהיה אינטרס פרטי (המנוגד לאינטרס של המדינה שאותה הם משרתים) היא בלתי-נתפסת, ועל כן התפתח במדינות אלו מודל העסקה שונה מזה של המגזר הפרטי: מחד-גיסא, נשללה מן העובדים האפשרות לשאת ולתת באופן קיבוצי (ולעיתים נשללה מהם גם זכות השביתה) ותנאי עבודתם נקבעו באמצעות חוקים החלים על כולם באופן שווה; ומאידך-גיסא, עובדי המדינה נהנו ממעמד מיוחד שכלל תנאי העסקה ייחודיים (ביטחון תעסוקתי, מסלול קידום המבוסס על ותק ומכרזים פנימיים, פנסיה מובטחת והטבות נוספות). גם כיום, במקרה של מחלוקת בנושא עבודה, כפופים עובדי המדינה לחוק מיוחד המגדיר את תנאיהם ולבית דין נפרד הדן בענייניהם. מסורת זו – שמדינות אירופיות רבות, כגון: גרמניה, צרפת, אוסטריה, בלגיה והולנד, הן חלק ממנה – ראתה את המדינה כריבון, ולא כמעסיק, ובהתאם לכך הוטלו מגבלות על איגודיהם של עובדי הממשלה.⁴

מציאות דומה התקיימה גם בארצות הברית. עד שנות החמישים של המאה העשרים רק מיעוט קטן מקרב עובדי המגזר הציבורי היה מאוגד,⁵ וחוקי השירות הציבורי הגדירו את תנאי ההעסקה, הקידום והעבודה. במדינות רבות בארצות הברית נחקקו חוקים שאסרו לעובדי מדינה להצטרף לאיגודי עובדים; במקומות שהותרה ההצטרפות – הוגבלו האיגודים; ובכל המדינות נאסרה השביתה על עובדי המגזר הציבורי. התפיסה המקובלת בקרב כל הפלגים הפוליטיים בארצות הברית הייתה שמשא ומתן קיבוצי עשוי לפגוע בריבונות הממשלה, כיוון שהוא מאציל חלק מסמכויות קביעת המדיניות לנציגי איגודי עובדים;⁶ לא עוד אלא שמחמת חיוניותם של שירותי הממשלה, פגיעה בהם היא פגיעה בעם בעצמו ולכן שביתה בשירות הציבורי הייתה בלתי-מתקבלת על הדעת.

כך לדוגמה קבע נשיא ארצות הברית פרנקלין ד' רוזוולט ב-1937:

כל עובדי הממשלה צריכים להכיר בכך שההליך של משא ומתן קיבוצי, כפי שהוא מובן בדרך כלל, לא יכול להיות מועתק לשירות הציבורי... המעסיק הוא העם כולו, המדבר באמצעות חוקים שנחקקים בקונגרס על ידי נציגיו. בהתאם לכך, נציגי הממשלה ועובדיה כאחד נשלטים ומונחים, ואף מוגבלים, על ידי החוקים המייסדים מדיניות, נהלים או חוקים בענייני כוח אדם... כיוון ששירותיהם קשורים לתפקוד הממשלה, שביתה של העובדים הציבוריים מפגינה לא-פחות מאשר מניעה או הפרעה לפעילות הממשלה עד שדרשויותיה ימולאו. פעולות אלה, ציפייה לשיתוק הממשלה על ידי העובדים שנשבעו לתמוך בה, הן בלתי-סבירות ובלתי-נסבלות.⁷

סדקים ראשונים במדיניות זו הופיעו בשנות החמישים. פוליטיקאים מהמפלגה הדמוקרטית ואיגודי עובדים הבינו את הפוטנציאל הפוליטי החבוי במאגר הגדול של עובדי המגזר הציבורי (ברמות הממשל השונות) והחליטו להיטיב עימם. בשנת 1958, ראש עיריית ניו-יורק, רוברט ווגנר, אפשר לעובדי העירייה לשאת ולתת באופן

קיבוצי והעניק לאיגודי העובדים שלהם ייצוג בלעדי; שנה לאחר מכן, היה מושל ויסקונסין גיילורד נלסון למנהיג הראשון שאפשר משא ומתן קיבוצי במדינה שלמה; ולבסוף, בינואר 1962 העניק נשיא ארה"ב ג'ון פ' קנדי (שנבחר ברוב זעום ובמידה רבה בשל תמיכתם של איגודי עובדים) לעובדי הממשל הפדרלי את הזכות להתאגד – ולחלקם גם את הזכות לשאת ולתת באופן קיבוצי – באמצעות צו נשיאותי. זכותם של עובדי המגזר הציבורי להתאגד, ולשאת ולתת באופן קיבוצי, התפשטה מאז בכל מדינותיה של ארצות הברית; וכיום, רק שלוש מדינות בארצות הברית – וירג'יניה, צפון קרוליינה ודרום קרוליינה – אוסרות לחלוטין משא ומתן קיבוצי במגזר הציבורי.⁸

גם באירופה היטשטשה הבחנה זו, כתוצאה מאילוצים פוליטיים ותפיסות אידיאולוגיות ששלטו בכיפה. בשנות השישים והשבעים של המאה הקודמת – עם התרחבותה של מדינת הרווחה וכניסתם של עובדי מערכות החינוך, הבריאות והרווחה אל השירות הציבורי – חל גידול עצום במספרם של העובדים בשירות המדינה; ועובדה זו הביאה לשינויו של מודל ההעסקה. יותר ויותר מדינות התירו לקבוצות עובדים בשירות הציבורי לנהל משא ומתן קיבוצי על תנאיהם – לעיתים קרובות עם הגבלות מסוימות;⁹ ועם זאת, במדינות אירופיות רבות, הכללים הקובעים את השכר ואת תנאי העבודה במגזר הציבורי עודם שונים באופן מהותי מהכללים הנהוגים במגזר הפרטי באותן מדינות.

בשנות השמונים והתשעים של המאה הקודמת היטשטש עוד יותר ההבדל בין עובדי המגזר הציבורי לבין עובדי המגזר הפרטי. בכל העולם המערבי ניסו להתמודד עם חוסר היעילות הגדולה של המגזר הציבורי באמצעות הכנסת שיטות ניהול מהמגזר הפרטי וקידום התנהלות כמו-עסקית (New Public Management). בחלק ממדינות אירופה, משא ומתן קיבוצי הפך לדרך המלך בניהול כוח האדם במגזר הציבורי – במיוחד בכל הנוגע לשכר – גם במדינות שבהן לא היה נהוג קודם משא ומתן קיבוצי (או שהוא הוגבל בדרכים שונות).¹⁰ היוצאות-מן-הכלל היחידות בעניין זה היו בריטניה, ומדינות אחרות שנהוג בהן המשפט המקובל הבריטי, שבהן מלכתחילה לא הייתה הבחנה בין העסקת עובדים במגזר הציבורי לבין העסקת עובדים במגזר הפרטי;¹¹ במדינות אלו, אותם חוקים חלים על שני המגזרים והממשלה נחשבת כמעסיק לכל דבר ועניין – בדיוק כמו מנכ"ל חברה או בעלים של מפעל.

שלא כמו מדינות אירופה או העולם דובר האנגלית, מדינת ישראל נוסדה על יסודות סוציאליסטיים, וארגוני העובדים שבה קדמו למדינה עצמה. ההסתדרות, למשל, נוסדה מראש כ'חברת עובדים' שאף העסיקה את העובדים ודאגה לכל צרכיהם ולא רק ייצגה אותם; היא הייתה חלק ממודל המדינה שבדרך, והמוסדות שבנתה הפכו אחר כך למוסדות המדינה. שלא במפתיע, מתוכה צמחו גם הדמויות שלעתידי יובילו את המדינה הצעירה ויחזקו את חוקיה; ועל כך יש להוסיף כי מדינת ישראל ירשה את המשפט המקובל הבריטי, על עקרונות השירות הציבורי שלו.

למרות כל זאת, אפילו דוד בן גוריון – ממקימי ההסתדרות ומזכירה הכללי במשך 15 שנה – מצא עצמו מתנגד נחרצות לשביתה בשירות המשפטי הציבורי בשעה שהיה ראש ממשלה, וכך אמר:

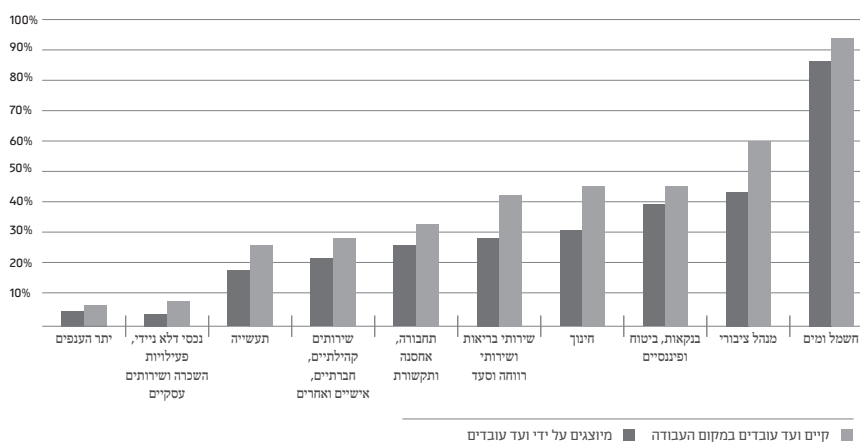
סבורני שכל שביתה של עובדים במוסד ציבורי בלתי מוסרית היא. אילו הייתה ההחלטה בידי הייתי משלח את כל השירות המשפטי השובת והממשלה הייתה מסתפקת בחוות דעתכם כעורכי דין פרטיים; אילו הייתה נמשכת שביתה פועלי הרכבת, הייתי מבטל את כל שירות הרכבות ולעולם לא הייתי נושא ונותן עם הפועלים; כי הרי אין כאן רווחים של מעביד פרטי.¹²

והנה, דווקא בעידן שבו שוקע כוחם של ארגוני העובדים בכל ענפי המשק הרגילים – אלה שלשם הגנה על העובדים בהם נוסדה העבודה המאורגנת – כוחן של התאגדויות אלו עולה דווקא בקרב עובדי המגזר הציבורי.

שיעור השכירים המאורגנים בישראל ירד משיא של כ-80% בשנות השמונים לכ-25% בשנת 2012.¹³ תהליך דומה עבר על מדינות מערביות רבות; למעשה, ככל שהכלכלה התרחבה והפכה גלובלית יותר, מספרם של העובדים המאורגנים במגזר הפרטי הלך וירד. באופן כללי, בענפי המסחר והשירותים העסקיים, שיעור ההתארגנות כיום נמוך מאוד (6%-10% בהתאמה).

במקביל, ככל שניתנו לעובדי המגזר הציבורי זכויות למשא ומתן קיבוצי והגנות על שביתה וייצוג, אחוז העובדים המאורגנים מקרבם הלך וגדל. בענפים הציבוריים שיעור ההתארגנות גבוה הרבה יותר מאשר במשק בכללותו:¹⁴ 86% בענף חשמל ומים, 52% בחינוך, 46% במנהל הציבורי, ו-34% בשירותי בריאות, רווחה וסעד.¹⁵

ועדי עובדים במקומות עבודה של שכירים, לפי ענף כלכלי (2012)



מקור: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הסקר החברתי 2012.

שיעורי העובדים המכוסים על ידי הסכמים קיבוציים (כלומר מיוצגים על ידי איגוד עובדים גם אם אינם חברים בו) גדול אף יותר: 95% בענף חשמל ומים, 78% במנהל ציבורי, 59% בחינוך, ו-50% בשירותי בריאות, רווחה וסעד.¹⁶ ענפים עסקיים בעלי שיעור התארגנות גבוה – כגון ענף התחבורה והתקשורת (29%) או ענף התעשייה (21%) – כוללים חברות ממשלתיות גדולות, ובהן למשל התעשייה האווירית ותע"ש.

סיפורם של איגודי עובדים, כפי שמספרים אותו בעלי ראיית העולם הצ'פלינית, הוא סיפור של תנועה בשקיעה; אך מתברר כי איגודי העובדים לא איבדו מכוחם אלא העתיקו אותו – מהעובדים קשי היום אל עובדיו המשכילים והאמידים של המגזר הציבורי.

ב. תשתיתו האידיאולוגית של משפט העבודה

לכאורה – ורק לכאורה – אין סיבה שחוזה עבודה יוחרג מדיני חוזים אחרים. ככלל, בחברה שוחרת חוק וצדק, כאשר שני צדדים חותמים על חוזה בתום לב ומתוך רצון חופשי, הם מתחייבים על תוכנו והחוק אוכף אותו. לכאורה אין זה משנה אם בחוזה התחייבו הצדדים למכור זה לזה מוצרי צריכה או למכור את כוח עבודתם, אלא שדיני העבודה בישראל אינם רואים את סחר החליפין של עבודה תמורת תשלום כהסכם חופשי בין שני צדדים המעוניינים בו (כפי שכתב שגיא ברמק בהרחבה בגיליון הקודם של 'השילוח').

לדיני העבודה נקודת מוצא אידיאולוגית, הרואה את יחסי העבודה כמערכת יחסים של דיכוי וניצול, שבגינה זקוקים העובדים להגנות מיוחדות שאותן מספק משפט העבודה. "קביעת שכר העבודה על פי כללי השוק אינה מבטיחה בהכרח שיוקנה לעובד ולבני ביתו קיום בכבוד אנושי", טוענת פרופ' רות בן-ישראל בספר הלימוד העיקרי ללימוד דיני עבודה בישראל.¹⁷ לדבריה, "מצב זה מחייב מעורבות של הריבון כדי להגן על העובד ולהבטיח, באמצעים משפטיים, שקיומו יהיה בכבוד אנושי. למטרה זו נדרש לפתח ענף משפטי מיוחד שתכליתו היא להגן על העובד".¹⁸

יסודותיה הרעיוניים של תנועת העבודה המאורגנת נטועים בהגותו של קרל מרקס, התופסת את מערכת היחסים בין עובדים לבין מעסיקיהם מפרזומה של יחסי כוח: בעלי ההון מהמעמד הבורגני-קפיטליסטי הם הבעלים על אמצעי הייצור, והם מנצלים את כוח עבודתם של הפועלים כדי להגדיל את הונם. על פי מרקס, ערך המוצר שווה לערך העבודה המושקעת בייצורו, וכל רווח שעושה המעסיק מעבודתו של הפועל הוא 'ערך עודף' ועל כן ניצול. לשם תיקונו של עוול זה, באמצעות הגדלת שכר העובדים על חשבון רווחיהם של בעלי ההון, נוצרו איגודי העובדים. תחת הנחות היסוד המרקסיסטיות, העובדים מצויים אפוא תמיד בעמדת נחיתות אל מול המעסיקים, וזו מתאזנת אך במעט כאשר הפועל מתאגד עם עמיתיו.

היסודות המרקסיסטיים עדיין מהדהדים בבסיסם של דיני העבודה והסדרי העבודה הנהוגים במדינות רבות, ובמידה רבה הם חיים ובוועטים גם בישראל. לכן, תכליתו של משפט העבודה, כפי שהוא מגדיר את עצמו, אינה לאזן בין זכויות העובדים לבין זכויות המעסיקים – וגם לא לשקול את האינטרס הציבורי כאשר מכריעים בסכסוך עבודה – אלא להגן על זכויות העובדים בלבד. זכויותיהם של בעלי עסקים (גם הם אזרחים בעלי זכות לקיום בכבוד ובחירות) וטובתה של החברה בכללותה נדחקים אפוא הצידה על ידי משפט העבודה, המוטה בצורה מוצהרת לטובת קידום ערכים חברתיים מסוימים: שוויון ותיקון יחסי כוח. נצטט שוב מבן-ישראל: "משפט העבודה המתפתח השכיל לשחרר את העובדים מהכפיפות לכללי השוק וקבע מסגרת לעסקת החליפין של עבודה תמורת שכר, שהתחשבה לא רק בערכים הכלכליים, אלא גם בערכים חברתיים".¹⁹

אחת ההגנות העיקריות המעניקות כוח לעובדים היא האפשרות לנהל משא ומתן קיבוצי, במקום להתנהל באופן ישיר ופרטני – כל עובד מול המעסיק הישיר שלו.²⁰ כך קבעו שופטי בית המשפט העליון בפסק דין מכונן מ-1997:

משפט העבודה הקיבוצי התפתח על רקע ההנחה (המוצדקת) בדבר נחיתותו של העובד הבודד הנושא ונותן עם המעביד. בעמדת המיקוח שביניהם יוצרת נחיתות זו כשל בשוק החוזים האינדיווידואליים, שתוצאתו שחיקת זכויותיו של העובד. הצטברות כוחות עובדים בקבוצה מאורגנת מגדילה מטבע הדברים את כוחם הכולל, ובכך מצטמצם הפער בין עמדת המיקוח של המעביד לבין עמדת המיקוח של העובד. צמצום הפער בעמדות המיקוח מרפא את "כשל השוק" עליו עמדנו לעיל, ובכך גוברת יעילות ההגנה על זכויות העובד. זהו הבסיס הרעיוני-היסטורי שעמד ביסוד משפט העבודה הקיבוצי.²¹

כאן המקום לציין כי ההכרה בחופש ההתארגנות של העובדים הולידה כמה חובות החלות על המעסיק, וביניהן: החובה להכיר בארגון העובדים כמייצג הבלעדי של העובדים; החובה לנהל משא ומתן קיבוצי עם ארגון העובדים; והחובה להכיר בזכותו של ארגון העובדים לשבות מבלי שהדבר ייחשב כהפרת חוזה וכעילה לפיטורין.

מעמדם המיוחד של ארגוני העובדים בישראל נקבע כבר בשנות החמישים. חוק הסכמים קיבוציים, תשי"ז-1957 מאפשר לארגון עובדים – ורק לארגון עובדים (וכאן המקום לציין כי ועד עובדים מקומי אינו נחשב ארגון עובדים) – להיות המייצג היחיד של העובדים מול המעסיק, ומכוחו חותם הארגון על חוזה המגדיר את תנאי העבודה והשכר של כל העובדים ביחידת מיקוח מסוימת. יחידת מיקוח אינה בהכרח מפעל או חברה: למעשה, כל שירות המדינה נחשב יחידת מיקוח אחת המיוצגת על ידי ההסתדרות; כל מורי החטיבה העליונה, בכל בתי הספר התיכוניים בישראל, הם יחידת מיקוח ומיוצגים על ידי ארגון המורים העל-יסודיים; וכל הרופאים בשירות הציבורי מיוצגים על ידי ההסתדרות הרפואית בישראל.²²

כשארגון עובדים חותם על הסכם קיבוצי עם המעסיק, ההסכם חל על כל העובדים, גם אם הם אינם מעוניינים בו; לא עוד אלא שכל העובדים מחויבים בתשלום חודשי לאותו ארגון עובדים. כדי להפוך לארגון עובדים יציג די ששליש מהעובדים במקום העבודה יצטרפו כחברים בארגון (בניגוד לכל עיקרון דמוקרטי בסיסי). מעת שארגון עובדים מסוים מוכר כ'ארגון יציג', אין שום דרך מעשית לבטל את יציגותו – גם אם הוא נבחר כארגון יציג אי-שם בשנות החמישים, וגם זאת לפי רצונם של מיעוט בלבד מן העובדים (שמאז כבר פרשו לגמלאות). על פי חוק הסכמים קיבוציים, יציגות נמשכת לנצח.

זכות השביתה גם היא מוכרת כזכות יסוד בפסיקה בישראל, ולעובדים ניתנות הגנות מיוחדות בזמן שביתה: העובדים מוגנים מפני פיטורין בזמן שביתה, כל עוד מתקיים סכסוך עבודה וכן בזמן תהליך ההתארגנות בארגון עובדים; העובדים מוגנים מפני תביעת נזיקין בגין נזקים שנגרמו למעסיק או לצד שלישי בזמן שביתה (למשל, יצואנים שנאלצים לשלם קנסות בשל עיכוב בהעברת תוצרת לרוכשים, בזמן שביתה של עובדי הנמל, אינם זכאים לתבוע את ועד העובדים).²³ מלבד זאת, פסיקות בית הדין לעבודה הרחיבו מאוד את הגדרותיה של זכות השביתה, ולמעשה נטרלו במקרים רבים את המנגנונים שאפשרו למעסיק להתמודד מול שביתות (כגון העסקת עובדים חלופיים או ניווד עובדים מתפקיד אחר על מנת להשלים את המשימות שאינן מתבצעות).

הבעיות המצויות במשפט העבודה הישראלי, ומשפיעות על הכלכלה הישראלית ויכולתה להתחרות בשוק הגלובלי, חמורות פי כמה במגזר הציבורי. מסיבות שנמנה להלן, בשירות המדינה אין קיימים איזונים ובלמים מצד השוק והמציאות הכלכלית. היעדר ההבחנה המשפטית בישראל בין ארגון עובדים הפועל במגזר הפרטי לבין ארגון עובדים הפועל במגזר הציבורי מייצר בעיות רחבות היקף בכל הנוגע לאופן ניהולה של המדינה. ההגנות החלות על ארגוני העובדים במגזר הפרטי, שנועדו לאזן את הכוח העדיף-כביכול של המעסיק על חשבון העובד, חלות בדיוק באותו אופן על עובדי המגזר הציבורי, על אף הנסיבות השונות-מאוד שבהן הן פועלות.

ג. מי ישמור על הכסף שלנו?

כאשר מדובר בסוגיות ביטחון, קל להבין שעובדי המגזר הציבורי אינם יכולים לקבל יחס זהה ליחס אל עובדים במגזר הפרטי. צה"ל ושירותי הביטחון בישראל אינם מיוצגים על ידי ארגון עובדים ואינם מורשים לשבות, וכמותם גם משטרת ישראל. במדינות שבהן לא נאסרה שביתתם של שירותי הביטחון אירעו כמה מקרים שבמהלכם שבתה יחידת משטרה, והדבר הוביל למהומות אדירות, לפגיעה בנפש ולבזיון רכוש. רק לפני חודשים ספורים, ארגון הכבאים הכריז על עיצומים שבמסגרתם כבאים אינם עונים לטלפונים ממפקדיהם כאשר אינם במשמרת; ואף כי

הכבאים עדיין עובדים במשמרות שלהם, במקרה של אירוע רחב היקף הדורש קריאה לכבאים נוספים, אין למנהלים דרך ליצור איתם קשר,²⁴ והסכנה שבדבר מובנת מאליה.

הגבלת יכולת השביתה במערכות הביטחון קשורה בבלעדיות (או במונופול) שיש למדינה על שירותים אלה; לא ניתן להתחרות בהם ולהציע להם אלטרנטיבה, ולכן אין לאפשר להם לחדול מעבודתם החיונית. אלא שכמעט בכל התחומים שהמדינה עוסקת בהם, היא פועלת כמונופול (בעצמה או באמצעות חברה ממשלתית): המדינה היא היחידה המוסמכת להנפיק דרכונים, לאשר תוכניות בנייה, להנפיק רישיונות עסקים, לגבות מיסים, לסלול כבישים וכל כיוצא בזה.

מובן שהיעדר התחרות בתחומים אלה הופך את השביתה לפוגענית וכואבת, אולם הבעייתיות הנלווית לשביתה נעוצה במקום אחר: בהיעדר תחרות – ובהיעדר חשש של העובדים שמקום עבודתם יחדל מלהיות רווחי וייסגר – לא מתקיימים איזונים ההופכים את דרישות העובדים לסבירות והגיוניות. ארגוני עובדים במגזר הפרטי כפופים לאותם אילוצים שהתחרות משיתה על בעלי העסק: במקרה של קריסת החברה, גם העובדים יאבדו את מקום עבודתם, ועל כן לשני הצדדים יש תמריץ שלא להגיע למצב כזה. דוגמה אקטואלית לכך היא מכתב ששלחו עובדי בנק אגוד להנהלת הבנק ובו קראו לקדם תוכנית הבראה שתכלול ויתורים מצד העובדים על מנת למנוע את קריסת הבנק, וכלשונם: "בשעה מורכבת זו, אנו מציעים לקיים בהקדם דיון משותף לשם בחינת הצעדים הנדרשים כל ידי כולנו להרחבת פעילות הבנק וצמצום הוצאותיו, הן על ידי שינוי מנגנון תוספת השכר והתאמתו לשיעור רווחיות בנק אגוד והן על ידי יציאה בתוכנית פרישה מרצון".²⁵ בסביבה תחרותית, כוחות השוק משמשים בלם בפני התנהלות לא-אחראית של ארגון העובדים, אולם איזון כזה אינו מתקיים במגזר הציבורי כיוון שממשלות פושטות את הרגל לעיתים רחוקות מאוד ומשום שיש להן יכולת גבוהה ללוות כסף (או לגייס כסף ישירות מהאזרחים באמצעות הגדלת מיסים).

הבדל חשוב נוסף – בין המגזר הפרטי לבין המגזר הציבורי – הוא זהותו של המעסיק ומפת האינטרסים שלו. במערכת עסקית, מפת האינטרסים ברורה: הבעלים והנהלה רוצים להגדיל את הרווחים, ואילו העובדים מבקשים להגדיל את שכרם או הטבות אחרות הנלוות לו.²⁶ כשאגודי עובדים במגזר הפרטי נושאים ונותנים עם בעליה של החברה, לבעלים יש אפוא תמריץ חזק לשמור על הרווחים שלו ולהתנגד לדרישות העובדים במידת האפשר.

תמריץ זה אינו קיים במשא ומתן קיבוצי המתנהל במגזר הציבורי. אדרבה, מנהלים במגזר הציבורי מעדיפים משא ומתן קיבוצי משום שהוא מקל במידה רבה על עבודתם; במחיר הסכם אחד הם יכולים לתאם את כל תנאי ההעסקה של כלל עובדי שירות המדינה (או כלל המורים), ולקבל 'שקט תעשייתי' למשך כמה שנים. יתר על כן, המנהלים הנושאים ונותנים עם אגודי העובדים במגזר הציבורי כפופים

לפוליטיקאים שלהם ישנם אינטרסים המנוגדים לעיתים לאינטרס הגדלת הרווח: פוליטיקאים נדרשים להציג הישגים ומוכנים לעשות זאת גם באמצעות רפורמות שמחירן גבוה (כגון מענקים לעובדים); פוליטיקאים חוששים מאוד משביתות שעשויות לפגוע בסיכוייהם להיבחר שוב, וכדי למנוע אותן הם מוכנים לשלם מחיר גבוה לעובדים; וכמובן, פוליטיקאים תלויים במערכות הפנים-מפלגתיות – כדי להיבחר לכהונה נוספת – שבהן לקבוצות עובדים חזקות ישנה השפעה רבה.

אכן, מטרתה של המערכת הממשלתית אינה לייצר רווח אלא להגדיל את הרווחה החברתית, אולם מטרתם של עובדי המגזר הציבורי זהה למטרתם של העובדים בכל מגזר אחר: להגדיל את שכרם ואת ההטבות הנלוות לו. אלא שכל הגדלה של שכר ותנאים בקרב עובדי המגזר הציבורי באה על חשבון הרווחה הציבורית, ועל כן השיקולים הרלבנטיים לגביה הם מוסריים ופוליטיים ולא כלכליים. כאשר ארגון עובדים במגזר הציבורי מעלה דרישות גבוהות, הממשלה יכולה להעלות את המחיר על השירות או להגדיל את הסובסידיה הממשלתית על מנת לממן דרישות אלו. ההגבלות על משא ומתן קיבוצי במגזר הציבורי במדינות רבות בעולם נובעות מההבנה של מערכת האינטרסים השונה של המגזרים הללו.

במילים אחרות: בניגוד למגזר העסקי, במגזר הציבורי כל הסוגיות הנידונות במשא ומתן עם העובדים הן שאלות פוליטיות. סוגיות כגון: היקף ההוצאה הציבורית, אופן השימוש בכספי ציבור, הקמתו של גוף ציבורי פלוני או ביטולו של גוף אלמוני, אופן העסקתם של מורים או רופאים בשירות הציבורי, הפרטתו של תחום עיסוק מסוים, שינוי ייעודו של גוף ציבורי, או צמצום פעילותו של גוף שהפך פחות רלבנטי – הן סוגיות פוליטיות מובהקות ותפקידם של נבחרי הציבור להכריע בהן.

מאידך גיסא, האינטרס הברור והמובנה של ארגוני העובדים במגזר הציבורי הוא שמספר העובדים במגזר הציבורי יהיה גדול ככל האפשר וכי העובדים יתוגמלו בשכר גבוה – ולשם כך הם עשויים להתנגד להחלטות ממשלה שונות. אם כן, עובדי המגזר הציבורי אינם רק קבוצת עובדים שיש לדון איתה על תנאי העסקה; זוהי למעשה קבוצת אינטרס פוליטית המעכבת, חוסמת או מייקרת מדיניות ממשלתית שאמורה להתבצע על בסיס האינטרס הציבורי ועל פי החלטת נציגי הציבור.

בית המשפט העליון בארצות הברית הכיר לאחרונה בעובדה שבמגזר הציבורי כל משא ומתן קיבוצי עם העובדים הוא סוגיה פוליטית במהותה. בפסק דין מן העת האחרונה – במקרה ג'אנוס נגד הפדרציה האמריקנית של העובדים המדינתיים, המחוזיים והמוניציפליים (AFSCME) – קבע בית המשפט העליון האמריקני כי כל פעולה ארגונית במגזר הציבורי היא פעולה פוליטית, שכן ניהול משא ומתן על שכר והטבות לעובדים מוביל להשתת מיסים גבוהים יותר על האזרחים. מכוח קביעה זו, בית המשפט העליון האמריקני אסר גבייה בכפייה של דמי טיפול מעובדים שאינם

מעוניינים לשלם לארגון העובדים, כיוון שתשלום לארגון כזה הוא פעולה פוליטית, וכפייה לפעולה פוליטית היא פגיעה בחופש הביטוי.

בישראל, לעומת זאת, בית הדין לעבודה קבע כי לעובדי חברת החשמל ישנה הזכות לשבות כנגד החלטת הממשלה לערוך רפורמה במשק החשמל. החלטה זו היא כמובן החלטה פוליטית מערכתית – שמטרתה התייעלות ציבורית בתחום שעולה כסף רב למשלם המיסים – אך בית הדין פסק שכיוון שהרפורמה עשויה להשפיע על עתידם של העובדים בחברת החשמל, הם רשאים לשבות כנגד החלטת הממשלה הנבחרת.²⁷ משמעותה של פסיקה זו בפועל היא שאף רפורמה במדינת ישראל אינה יכולה להתבצע ללא הסכמתם של ארגוני העובדים; ואכן, הממשלה עתרה לבג"צ בעקבות אותה פסיקה, אך לבסוף משכה את העתירה בעקבות הסכם עם חברת החשמל וועד העובדים על תנאי הרפורמה.

לא אחת ניתן לראות רפורמות המתבצעות באופן מקוצץ ומסורס (או לא מתבצעות כלל) אך ורק בשל התנגדותם של איגודי העובדים. לא עוד אלא שגם החלטות ציבוריות 'קטנות' – כגון החלטה להטמיע מערכת מחשוב שתייעל את העבודה, או החלטה להעביר פעילות לבניין חדש – מחייבת 'דמי הסכמה' לעובדים באמצעות מענקים שלעיתים קרובות הופכים את השינוי ללא-ייעיל. לדוגמה, בשנת 2014 כל אחד מ-240 עובדי הטאבו קיבל 30,000 שקלים בעבור הסכמתו להטמעת מערכת ממוחשבת שאמורה להביא להתייעלות ולצמצום בכוח אדם;²⁸ בשנת 2015 עובדי בנק ישראל קיבלו מענק של כתשעה מיליון שקלים ויום עבודתם קוצר בחצי שעה למשך שנה וחצי, בעקבות מעבר לבניין זמני בעת שיפוצי הבניין הישן;²⁹ ובאותה שנה עובדי רשות מקרקעי ישראל טרפדו הטמעת מערכות מחשוב שנועדו לייעל את העבודה, ודרשו גמול הולם בתמורה לכך שיאפשרו להעבירם למשרד האוצר.³⁰

כמעט לכל החלטות הממשלה ישנה השפעה על עובדי המגזר הציבורי. החלטה להפריט חברה ממשלתית תביא ככל הנראה לשינוי בשכר העובדים בה ולשינוי במספרם, וכיוצא בה החלטה לפתוח שוק מסוים לתחרות פתוחה. החלטות כאלו מתקבלות כשהאינטרס הציבורי קובע שהדבר ייטיב עם כלל אזרחי המדינה; עם זאת, יכולתם כיום של ארגוני עובדים במגזר הציבורי להטיל וטו על מדיניות ממשלתית הופכת אותם לשחקנים פוליטיים שאיש לא בחר. הסדרי עבודה המעניקים להם הגנות מיוחדות במשא ומתן מול הממשלה מגוננים על קבוצה פוליטית מסוימת ומתעדפים אותה על פני קבוצות אחרות בחברה הישראלית.

ד. אשרי, עובד מדינה אני

השינוי במרכז הכוח של ארגוני העובדים – מהמגזר הפרטי אל המגזר הציבורי – הביא איתו גם שינוי בהרכבם של העובדים המיוצגים על ידי ארגון עובדים. כיום ארגוני

העובדים כמעט שאינם מייצגים פועלי צווארון כחול, אלא לרוב עובדים משכילים מהמעמד הבינוני-גבוה.

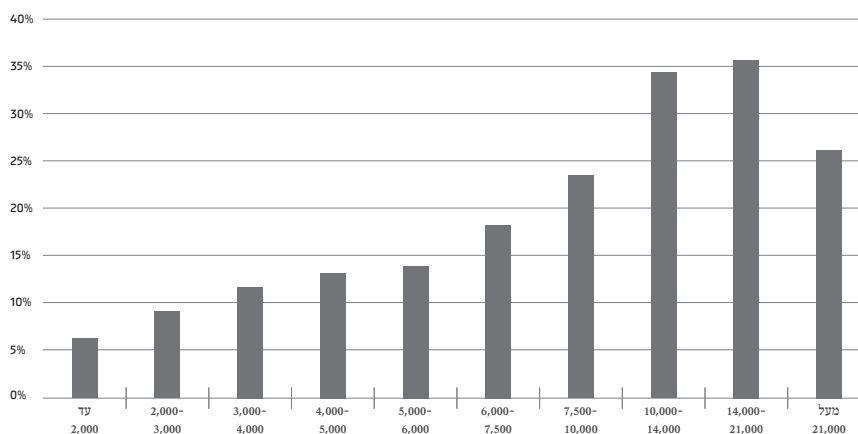
על פי בנק ישראל, שיעור החברות בארגון עובדים בקרב שכירים שהכנסתם החודשית מעבודה היא 10,000–21,000 שקלים עומד על 42%, והוא גבוה פי שניים ויותר מהשיעור בקרב שכירים שהכנסתם נעה בין 3,000 ל-6,000 שקלים (העומד על 12–14 אחוזים בלבד). שיעור ההתארגנות בקרב עובדים משכילים גבוה מאשר בקרב עובדים לא-משכילים: בקרב השכירים בענפים הציבוריים, כשני שלישים מהעובדים שיש להם מעל ל-15 שנות לימוד ומשלח יד אקדמי דיווחו כי יש ועד במקום עבודתם או שהם מכוסים באמצעות הסכם קיבוצי, ושיעור הכיסוי בענפים אלו יורד עם רמת ההשכלה והסטטוס של משלח היד.³¹ בענפים העסקיים קיים קשר חלש בין השכר לבין כיסוי בהסכם קיבוצי, ואילו במגזר הציבורי קשר זה הוא משמעותי.

נתונים אלה הביאו את בנק ישראל לקבוע כי:

מאחר שקיים דפוס של שיעור כיסוי גבוה בענפים הציבוריים, בקרב עובדים המתאפיינים בהשכלה גבוהה, במשלח יד יוקרתי ובהתמדה במקום העבודה, הדבר מעלה את ההשערה שאם איגודי עובדים אכן מעלים את שכר חבריהם, הם מעלים את שכרם של עובדים חזקים (כפרטים), אשר אינם שייכים לקבוצות החלשות בשוק העבודה.³²

גם ההנחה כי עובדים מצויים בנחיתות מבנית אל מול המעסיק אינה עומדת במבחן המציאות – כאשר דנים בעובדי המגזר הציבורי. עובדי המגזר הציבורי הם בעלי כוח מיקוח אדיר, שכן בכוחם להשבית ענפים כלכליים שלמים: חשמל, נמלי הים, בנייה,

שיעור הייצוג לפי שכר חודשי (2012)



מקור: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הסקר החברתי 2012.

תעבורה בינלאומית, בריאות, חינוך וכן הלאה. למעשה, איום השביתה גופו הוא גורם כבד משקל בכל הכרעת מדיניות, שכן משמעותה של שביתה בענפים אלה היא הפסד אדיר למשק ולאזרחים. ההסתדרות, ארגון-גג גדול של עובדי המגזר הציבורי, יכולה לעצור את פעילות המשק כולו באמצעות שביתה כללית; ולפיכך די שראשיה ינופפו באיום השביתה כדי שהעובדים יזכו בהישגים מרחיקי לכת על חשבון האינטרס של הציבור בכללותו.

לארגוני עובדים הפועלים במגזר הציבורי אין כמעט מה להפסיד כאשר הם מכריזים על שביתה; ולעומת זאת, פוטנציאל הרווח שלהם הוא עצום. בישראל אין כמעט חסמים נגד יציאה לשביתה ואין סנקציות משמעותיות נגד עובדים שובתים. למעשה, הסנקציה היחידה הקיימת נגד עובדים שובתים היא ניכוי שכר עבודתם בגין ימי השביתה, אך לעיתים קרובות בהסכם שנחתם לאחר השביתה מסכימה המדינה להעניק לעובדים את שכר הימים הללו. רק אם השביתה מוגדרת 'בלתי-מוגנת', כלומר שביתה שלא הוכרזה על פי חוק, יכולה המדינה לתבוע את העובדים בגין הנזק שגרמה השביתה; אולם בפועל, בשביתות בלתי-מוגנות רבות הממשלה אינה משתמשת בכלי זה.

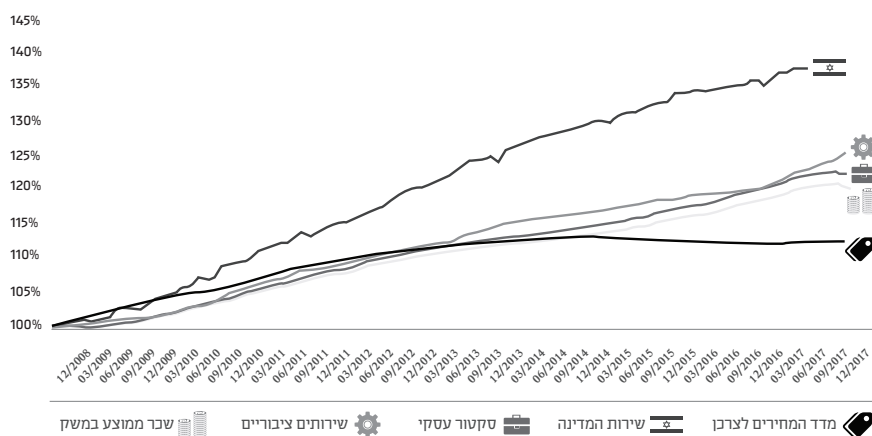
במאי האחרון היינו עדים לשביתה בלתי-חוקית נוספת בנמלי הים. במקרה זה העובדים פתחו בשביתה בלי התראה בעקבות החלטת הממשלה לפתוח נמלי ים פרטיים לצד נמל חיפה ונמל אשדוד – החלטה שנועדה לייעל את פעילות המסחר הבינלאומי של ישראל, ש-90% ממנו עובר דרך הים; עלותו של יום שביתה בנמלי הים היא עשרות מיליוני שקלים למשק הישראלי. למרות צווי מניעה שהוציא בית הדין לעבודה, סירבו העובדים לשוב לעבודתם וראשי הוועדים לא הופיעו לדיונים בבית הדין. במשך יומיים, ראשי הוועדים נמלטו מהמשטרה, שביקשה לעצור אותם באשמת ביזיון בית הדין; הם טרחו להגיע לדיונים בבית הדין לעבודה רק לאחר שבית הדין איים עליהם בהטלת קנסות אישיים.

בדיונים בלשכת השופט – שלא היו חשופים לציבור – רקמו ראשי הוועדים עסקה עם נציגי המדינה בחסות בית הדין: הקנסות יבוטלו והדיונים בין העובדים למדינה יחודשו. בפועל, העובדים לא שילמו כל מחיר על השביתה הבלתי-חוקית, ואפילו הביאו את המדינה לחזור לשולחן הדיונים ולדון בפיצויים המגיעים להם. כפי שתיאר זאת יפה פנחס עידן, יו"ר ועד עובדי רשות שדות התעופה, מומחה בהשגת הישגים לעובדים באמצעות איום בשביתה ברגעי השיא של התעבורה הבינלאומית: "אני מקווה שהפעם יבינו שאין טעם בשביתות כי בסוף תמיד אנחנו מקבלים את מה שמגיע לנו, אז מה הטעם לריב".³³

אין זה מפתיע אפוא שבמגזר הציבורי תנאי השכר גבוהים באופן משמעותי ממקביליהם במגזר הפרטי. לשם השוואה, השכר הממוצע במגזר הציבורי של עובדי

שירות המדינה עמד בשנת 2016 על 17,190 שקלים בחודש בהשוואה ל-9,557 שקלים לחודש בכלל המשק. השכר החציוני הממוצע בשירות המדינה עמד על 14,194 שקלים לחודש, בהשוואה ל-6,884 שקלים בכלל המשק.³⁴ השכר במגזר הציבורי עולה בהתמדה, בקצב גבוה הרבה יותר מזה של המגזר הפרטי, וגם בהתאמה למדר.

התפתחות שכר ממוצע לפי סקטור, שיעורי שינוי נומינליים מצטברים



מקור: אגף שכר ונכס ישראל, נתוני ביטוח לאומי

נוסף על כך, זוכים העובדים בשירות הציבורי לחבילת הטבות רחבה במיוחד, שלרוב לא זוכים לה עובדים במגזר הפרטי. בין ההטבות הללו: קרן השתלמות, ימי חופשה ומחלה מעבר למחויב בחוק (כולל צבירה ופיצוי בגין אי-ניצול), מענקים שונים, משכורת 13 ו-14 בחלק מהחברות הממשלתיות, ימי הבראה מעבר למחויב בחוק, הוצאות רכב נדיבות, וכמובן – קביעות. קביעות קיימת באופן בלעדי במגזר הציבורי, ואינה מחוץ נפוץ מחוץ לו.

השכר הגבוה והיקף ההטבות אינם יכולים להיות מוסברים אך ורק על ידי יכולת גבוהה או השכלה מיוחדת המאפיינת כביכול את עובדי המגזר הציבורי, אלא בעיקר על ידי יכולת המיקוח האפקטיבית של עובדי מגזר זה – בניגוד לעובדים מאוגדים מהמגזר הפרטי שבו השכר מותאם בעיקר לפיריון העבודה.³⁵ מחקר של פורום קהלת מצא כי עובדים במגזר הציבורי בישראל מקבלים 'שכר עודף' באופן מדי, בהשוואה למקביליהם בעלי השכלה וניסיון דומים במגזר הפרטי.³⁶ אין פלא אפוא כי עובדים בעלי יד חזקה יותר על השלטון, כמו עובדי חברת החשמל ונמלי הים, הם משיאני השכר במגזר הציבורי.

יכולת המיקוח הגבוהה של עובדי המגזר הציבורי מאפשרת להם למנוע פיטורי עובדים גם כאשר נדרשת התייעלות או שאין צורך בעובדים. נציבות שירות המדינה העריכה בכ-20% את מספר העובדים הנעדרים מעבודתם בהיקף גדול במיוחד (כלומר 40–100 ימים בשנה, נוסף על חגים וימי שבתון),³⁷ ועובדה זו יכולה להעיד על היקף האבטלה הסמויה בשירות המדינה. ביחידות מסוימות היקפים אלה גדולים אף יותר, באופן ידוע ומוסכם. לדוגמה, מבקר המדינה העריך את מספר העובדים המיותרים בחברת החשמל בכ-2500 עובדים, שעלותם השנתית לקופה הציבורית היא כמיליארד שקלים.³⁸ בתעשייה האווירית, שהיא חברה ממשלתית, מועסקים מאות עובדים שאין בהם צורך אך אין אפשרות לפטרם בשל הוועד החזק המונע זאת. ב-2009 העריכה רשות החברות הממשלתיות כי עלותם השנתית של עובדים המועסקים בה אך אין להם עבודה בכ-150 מיליון שקלים.³⁹ במחקרים רבים נמצא כי היקפי ההיעדרות והאבטלה סמויה בקרב המגזר הציבורי קשורים לקיומם של הסכמים קיבוציים וכמובן לקביעות ולכוחם של ארגוני עובדים.⁴⁰

ניתן לסכם ולומר כי בניגוד לתמונת המצב במאה ה-18, שבה העובדים המאוגדים היו עובדי צווארון כחול, חסרי השכלה ולא-מיומנים ועל כן מצויים בעמדת נחיתות אל מול המעסיק, עובדיה המאוגדים של המאה ה-21 הם משכילים, מיומנים, אמידים, ומשתייכים לרוב למגזר הציבורי – ועל כן בעלי כוח מול המעסיק. שינויים דרמטיים אלה, בכל הנוגע להרכבם של העובדים המאוגדים, מעלים את השאלה האומנם איגודי עובדים משרתים כיום את ציבור העובדים החלשים הזקוק להגנה מיוחדת, או שמא הם דווקא משמרים את מעמדם ותנאיהם של העובדים החזקים ביותר על חשבון הציבור כולו.

ה. הציבור משלם את המחיר

הנחת יסוד מוקדמת לדבר נחיתות העובד אל מול המעסיק היא שביחסי עבודה מתקיימים רק שני צדדים בלבד: העובד והמעסיק, כאשר רווח של צד אחד משמעו הפסד לצד השני במעין משחק סכום-אפס. ברם, חלוקה פשטנית כזאת נכונה כמעט אך ורק במצב של מפעל (או חברה) שלו בעלים יחיד שכל הרווחים מגיעים אליו ולכן תוספת לשכר העובדים תגיע ישירות ממנו. אולם, אם כלכלת המאה ה-21 הפכה את שאלת הבעלות על החברה בעצמה לשאלה מורכבת מאוד, הרי שבמגזר הציבורי דיכטומיה זו אפשרית עוד פחות. אחרי הכול, במגזר הציבורי גם 'העובדים' וגם 'ההנהלה' מועסקים על ידי גורם שלישי – הציבור. כאשר העובדים במגזר הציבורי מקבלים שכר גבוה יותר, או הטבות גדולות יותר, העלות אינה נופלת על ההנהלה שעימה הם נושאים ונותנים, אלא על ציבור משלמי המיסים. למעשה, במגזר הציבורי, סכסוך עבודה אינו בין 'עובדים' המבקשים למַרְב שכר ותנאי עבודה לבין 'הנהלה' המבקשת למרוב רווחים לחברה, כי אם בין עובדי המגזר הציבורי לבין העובדים ביתר

המשק המממנים את הראשונים.

העלויות לציבור אינן מסתכמות בחבילת שכר ותנאים נדיבה; הן כוללות גם עלויות עקיפות כמו עלייה ביוקר המחיה, כתוצאה מקיומן של חברות ממשלתיות מונופוליסטיות שאינן מתנהלות בסביבה תחרותית ועל כן אינן שואפות להתייעלות והורדת מחירים לצרכנים. היעדרה של הגמישות הניהולית פוגע ביעילות פעילותה של הממשלה ובאיכות השירותים הניתנים לאזרחים, ובכך נפגעת רווחתו הכלכלית של הציבור בכללותו. מאז 2009, צנחה מדינת ישראל 25 מקומות במדד DOING BUSINESS של הבנק העולמי והיא ניצבת כיום במקום ה-52.⁴¹ הפרמטרים שבהם ישראל משתרכת מאחור – רישום עסקים, רישום נכס, אכיפת חוזים, גביית מיסים, וחיבור לחשמל – הם כולם שירותים ממשלתיים הנשלטים על ידי ועדי עובדים חזקים.

דא-עקא שמבחינת בית הדין לעבודה, לאינטרס הציבורי אין כמעט משקל בדיונים הקשורים למגזר הציבורי; מה שנידון הוא אך ורק זכויות העובדים. החוק והפסיקה אינם מבחינים בין הנהלה בחברה עסקית לבין הנהלה במערכת הממשלתית, אף שזו האחרונה מגינה לעתים קרובות דווקא על האינטרס הציבורי מפני שודדי הקופה. בניגוד לבעליו של מפעל, הפסדה של המדינה מההתנהלות מול עובדים בחברות הממשלתיות ובשירות הציבורי אינו יוצא ישירות מכיסם של הנושאים והנותנים, אלא מהקופה הציבורית, והתמריץ שלהם למזער את ההפסד הזה הוא קטן בהתאמה. למרות כל זאת, קולו של הציבור כמעט אינו נשמע והוא אינו שחקן משפיע ביחסי העבודה הללו שנתפסים כפשוטם – כסכסוך בין עובדים לבין הנהלה.

גם ארגון העובדים בעצמו הוא צד שהאינטרסים שלו אינם בהכרח זהים לאלו של העובדים. לארגון העובדים יש אינטרס מוסדי לשימור כוחו והגדלת הכנסותיו, ואינטרס זה מתנגש לעיתים עם האינטרסים של העובדים. במקומות מסוימים, ארגוני עובדים מכניסים סעיפים להסכם הקיבוצי המגינים על עובדים המשלמים דמי חבר ומובילים לפיטורי עובדים שאינם משלמים דמי חבר.⁴² ארגוני עובדים מסכימים שהנהלה תשלם שכר נמוך יותר לעובדים בתמורה לכפיית תשלום דמי חברות, וגורמים בכך פגיעה כפולה לעובדים: גם שכר נמוך יותר וגם תשלום כפוי של דמי חבר.⁴³ במקרים אחרים, האיגוד מוותר על העלאות שכר לעובדים שאותם הוא מייצג, בתמורה להגדלת מספר החברים בו על ידי איגוד חברים נוספים תחת אותה חברה.⁴⁴

כמו פוליטיקאים, נציגי ארגוני עובדים רוצים להיבחר ועל כן פועלים לקדם את האינטרס של העובדים שבחרו בהם – גם כאשר הדבר נוגד את האינטרסים של העובדים בכללותם. במקומות רבים בישראל מקובל 'והג דור ב' – שיטה המייסדת רבדים שונים של שכר ותנאים לעובדים: עובדי דור א הם העובדים הוותיקים – אלה המצביעים לראש הוועד ועל כן יש לו אינטרס להיטיב עמם וזוכים להסכם שכר

המבטיח להם שכר ותנאים משופרים; לעומתם, עובדי דור ב, שכרגע אינם מצביעים לוועד (כיוון שהם עובדים חדשים או שכלל לא נשכרו עדיין), זוכים לתנאים נחותים. גם עובדי קבלן הם במידה רבה תוצר של ארגוני העובדים החזקים: כיוון שאין למדינה אפשרות לגמישות ניהולית, היא פנתה להעסקת עובדים באמצעות חברות קבלן (וההערכות הן שכיום ישנם 200–400 אלף עובדי קבלן בשירות הציבורי).⁴⁵ ההטבות הגבוהות שלהן זוכים עובדי המגזר הציבורי באו על חשבון השכר וההטבות של עובדים אחרים – לרוב, עובדים חלשים יותר.⁴⁶

צורת העסקת המורים בישראל ממחישה גם היא נקודה זו. שכרם הממוצע של מורים בישראל אינו נמוך כלל: לפי סקירה של הכלכלן הראשי במשרד האוצר שפורסמה לאחרונה, שכרם הממוצע של מורים בחטיבה העליונה עומד על כ-13,000 שקלים בחודש, ובעשירון העליון עומד על כ-21,500 שקלים לחודש. מדובר בעלייה דרמטית של כ-50% בשכר המורים בעשור האחרון, מאז כניסתם לתוקף של הסכמי השכר 'אופק חדש' ו'עוז לתמורה'. אלא שלמרות העלייה הניכרת בשכר המורים, מתברר שרובה הגדול הגיע למורים המבוגרים ואילו המורים המתחילים נותרו עם שכר התחלתי נמוך של כ-6,400 שקלים; ומן הבחינה של שכר לשעה, שכרם של המורים הצעירים אף ירד.⁴⁷ נתונים אלה הם תוצאה ישירה ממדיניותו של ארגוני המורים שנאבק לשמר את מרכיב הוותק כמנגנון העיקרי להעלאת שכר למורים – מנגנון המתגמל בעיקר את המורים הוותיקים, שהם רוב החברים בארגוני המורים, על פני המורים המתחילים העוזבים את המקצוע באחוזים ניכרים ועל כן אינם חברים ש'שווה' לארגוני המורים להשקיע בהם.

1. כיצד מתקנים?

עצם קיומם של ארגוני עובדים אינו מוטל בספק ואינו נתון כאן לערעור; חופש ההתאגדות הוא זכות יסודית בדמוקרטיה – שאינה יכולה להתקיים מבלעדי זכות זו. עם זאת, הטענה כי אין למנוע מאיש להקים התאגדות מסוימת או להצטרף להתאגדות אחרת אינה זהה לטענה כי יש להעניק פריבילגיות והגנות מיוחדות להתאגדויות מסוימות. ארגוני העובדים בישראל, במיוחד במגזר הציבורי, זוכים להגנות מקיפות הרבה מעבר לזכות להתאגד כשלעצמה: הם מקבלים כוח כפייה והעדפה חוקית, כמו גם הגנות מיוחדות מבתי הדין לעבודה.

לכל זאת אין הצדקה: עובדי המגזר הציבורי בישראל אינם 'עובדים חלשים' וחשוב מכך – המעסיק שלהם אינו בעל הון נצלן ורודף רווח. כוח המיקוח הגדול של עובדי המגזר הציבורי, נוסף על הפריבילגיות שמקבלים ארגוני העובדים שלהם מתוקף חוק ופסיקה, הביאו לעובדי המגזר הציבורי שכר, תנאי עבודה וביטחון תעסוקתי גדולים בהרבה מאלה של מקביליהם במגזר הפרטי.

יתרה מכך: ארגוני עובדים במגזר הציבורי מטילים עלויות כבדות על הציבור הישראלי, ואלו באות לידי ביטוי במגזר ציבורי מנופח ויקר, איכות שירות ממשלתי ירודה ויוקר מחייה גבוה. הציבור אינו נהנה מתועלת כלשהי בתמורה לעלויות אלו; היחידים הנהנים מהן הם עובדי המגזר הציבורי, והם לבדם. אין שום ראיה כי ארגוני עובדים במגזר הציבורי מגדילים את הרווחה החברתית בצורה כלשהי המצדיקה את הפריבילגיות הרחבות שהם זוכים להן. אדרבה, יש להניח כי הרווחה הציבורית הייתה גדלה אילו המגזר הציבורי היה מעסיק אך ורק את העובדים הדרושים לו, בשכר המתאים להם (שבמקרים מסוימים היה גבוה יותר מזה הקיים היום, ובמקרים אחרים נמוך יותר).

גם מבלי לבטל כליל את המשא ומתן הקיבוצי, המדינה יכולה להגביל אותו וצריכה לעשות זאת. הרחבת מדיניות של חוזים אישיים עם עובדי המדינה ועידודה; פיצול יחידות המיקוח שאיתן דנים על הסכם קיבוצי (כך שהסכם מקיף קבוצה קטנה יותר של עובדים, ויכול להעריך בצורה טובה יותר את התרומה שלהם); ביטול הגבייה הכפויה של דמי טיפול ארגוני מעובדים שאינם מעוניינים בחברות בארגון עובדים; הכנסת אפשרות לביטול יציגות של ועד עובדים; הגבלת הנושאים הנידונים בהסכם קיבוצי והעילות לפתיחת סכסוכי עבודה; ביטול האפשרות לשבות שביתות הזדהות, שביתות פוליטיות ומעין-פוליטיות, וגם לא שביתה כללית – אלה הם חלק מהצעדים הדרושים להבראת מערכת העבודה בישראל.

נוכח ההבנה כי במגזר הציבורי כוחם של העובדים אינו דל כלל וכלל אל מול מעסיקהם, יש מקום לשקול הקמת מנגנונים חלופיים לפתרון סכסוכי עבודה. עובדים מיומנים, משכילים ומנוסים בשירות מונופוליסטי ממילא לא פשוט להחליף, כך שזכות שביתה גורפת היא תרופה שאין בה צורך. בין התרופות האחרות שניתן לשקול ישנן כמה אופציות שנוסו כבר במדינות אחרות והצליחו: חובת בורות טרם יציאה לשביתה; איסור על שביתה כל עוד קיים הסכם קיבוצי בתוקף ('שקט תעשייתי'); והגבלת זכות השביתה בשירותים חיוניים. המדינה יכולה לאסור בחוק שביתה בשירותים מסוימים (או להגביל אותה), כפי שהיא אכן עושה בשירותי הביטחון. במקומות רבים בעולם מקובלת הגבלה של זכות השביתה בשירותים המוגדרים חיוניים כמו בריאות, שירותי חשמל, אספקת מים, ביטחון ועוד. בשירותים אלה החוק מחייב שירות מינימלי שחייב להינתן גם בזמן שביתה.

הגדלת הגמישות הניהולית ככלל היא הכרחית ובמגזר הציבורי היא קריטית, כיוון שממילא המגזר הציבורי הוא ארגון ענק ומסורבל שקשה מאוד להזיזו. שיטות ניהול המאפשרות גמישות בפיטורי עובדים וניודם, גם במגזר הציבורי, מצויות בכמה מקומות בעולם. הידועה ביותר היא מדיניות ה-flexsecurity המקובלת בדנמרק ובמדיניות הסקנדינביות; במסגרת מודל זה משולבים גמישות ניהולית יחד עם ביטחון תעסוקתי. במודל הקיים כיום בישראל ארגוני העובדים אינם מגינים על

עובדים אינדיבידואלים אלא על מקומות עבודה ספציפיים. לכן הם מתנגדים לכל סוג של פיטורים, התייעלות או שינוי ייעוד של עובד, גם אם אלה נדרשים נוכח שינויים במציאות. במודל הנורדי שוק העבודה הוא תחרותי ופיטורין הם דבר שכיח שאינו נתפס כקטסטרופה שיש לעצור בכל מחיר. תחת ההגנה על מקומות העבודה, מציעים ארגוני העובדים רשת ביטחון לעובדים עצמם – בדמות דמי אבטלה, הכשרה תעסוקתית שתתאים את כישוריהם לדרישות השוק, והשמה במקומות עבודה חדשים ומשופרים.

מצב העניינים הנוכחי דורש תיקון יסודי, באופן שיטת את המוטטלת חזרה לצידו של האינטרס הציבורי. התוויית תוכנית פעולה לשינויים הנדרשים רחבה מהיקפו של מאמר זה, אך אפילו יישום של כמה מהצעדים שמנינו יכול ליצור שינוי גדול. זו אינה משימה קלה: היא דורשת אומץ פוליטי ומנהיגות נחושה, וגם דעת קהל אוהדת שתאפשר את השינויים הללו; אולם זוהי בהחלט משימה אפשרית.

שינויים בסדר גודל כזה נעשו במקומות אחרים בעולם למרות התנגדות עזה – בין השאר משום שהם הכרחיים. בסופו של דבר, הם ייעשו גם אצלנו.

1. אמיר פדר ואחרים, ארגוני עובדים בישראל: ניתוח כלכלי והמלצות חקיקה, ירושלים: פורום קהלת למחקרי מדיניות, 2016. זמין במרשתת.
2. על פי נתוני בנק ישראל בשנת 2017, 1.36 מיליון ישראלים מועסקים בשירותים הציבוריים, לעומת 2.4 מיליון המועסקים במגזר העסקי, שהם 35.5% מכלל המועסקים. ראו הטבלה "סך כל המועסקים בשירותים הציבוריים ובמגזר העסקי, 1969 עד 2017", באתר בנק ישראל.
3. הדוח השנתי של הממונה על השכר, 2016 (זמין באתר משרד האוצר). יש לציין כי החישוב נעשה בניכוי הוצאה על החזר חובות.
4. *Industrial Relations in Europe 2012*, European Commission, 2012. זמין במרשתת.
5. Daniel Dislavo, *Government against Itself: Public Union Power and Its Consequences*, Oxford University Press, 2015.
6. שם.
7. Franklin D. Roosevelt, Letter on the Resolution of Federation of Federal Employees Against Strikes in Federal Service, 16.8.1937. המכתב תורגם על ידי זמין לעיון באתר *The American Presidency Project*.
8. Dislavo, *Government against Itself*.
9. שם.
10. שם.
11. *Industrial Relations in Europe 2012*.
12. אהרן ברק וטנה שפניץ (עורכים), **ספר אורי ידן: האיש ופועלו**, תל-אביב: בורסי, תש"ן, עמ' 61.
13. טניה גלז ואחרים, **הסקר החברתי 2011–2012**, ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2014, עמ' 3. זמין במרשתת.
14. במסגרת פילוח נתוני הסקר החברתי 2011–2012, לא הבחינה הלמ"ס בין עובדים במגזר הפרטי לבין עובדים במגזר הציבורי. סביר להניח כי אם אכן היה נעשה פילוח כזה, אחוזי ההתאגדות במגזר הציבורי היו גבוהים בצורה משמעותית. עם זאת, כיוון שמרבית העוסקים בענפים אלה הם אכן עובדי המגזר הציבורי קראתי להם (וכמוני נהג בנק ישראל, ראו להלן הערה 17) "הענפים הציבוריים". ניתן אפוא ללמוד מנתוני הלמ"ס על ההבדלים באחוזי ההתאגדות במגזר הציבורי לעומת המגזר הפרטי, גם אם לא בצורה מדויקת לחלוטין.
15. גלז, **הסקר החברתי 2011–2012**.
16. כפי שעולה מסקירתו של בנק ישראל, **התאגדות עובדים במשק הישראלי: תמונת מצב ב-2012**. זמין במרשתת.
17. רות בן-ישראל, **דיני עבודה**, א-ד, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב, תשס"ב, א, עמ' 33.
18. שם.

19. שם, עמ' 35.
20. באופן פרדוקסלי, ההגנות המיוחדות שמקבל ארגון העובדים פוגעות לעיתים בעובדים עצמם. כשארגון העובדים נושא ונותן בשמם של כל העובדים וחותם על הסכם קיבוצי בשם כולם, עובדים מסוימים שכוח המיקוח האישי שלהם גדול יותר (והיו עשויים לזכות בשכר גבוה יותר מזה שמבטיח להם ההסכם הקיבוצי) – נפגעים. כמו כן, העובדה שארגון העובדים יכול לכפות על כל העובדים – גם אלה שאינם חברים בו – תשלום דמי טיפול חודשיים היא פגיעה ודאית בעובדים. נוסף על כך, כשארגון העובדים פועל לקדם מטרות פוליטיות, לפנינו פגיעה ממשית בעובדים שכספם משמש לקידום מטרות פוליטיות שהם אינם מזדהים איתן בהכרח.
21. בג"ץ 7029/95, הסתדרות העובדים הכללית החדשה נ' עמית – הסתדרות עובדים מכבי, 27.2.1997.
22. מרביתם של ארגוני העובדים בישראל, ובמיוחד ארגוני העובדים הגדולים והותיקים המייצגים כ-95% מהעובדים המאורגנים בישראל, מוגדרים כ"אגודות עות'מאניות", ואינם נדרשים לכללי שקיפות וניהול תקין הקיימים לעמותות או תאגידים. להרחבה ניתן לראות את מאמרו של נילי אבן-חן ומיקה שינוק קרטן, "המגזר השלילי: פגעי האגודות העות'מאניות", השינוח 10, תמוז תשע"ה / יוני 2018, עמ' 87-108.
23. תני גולדשטיין, "נזקי השביתה בנמלים: 60 מיליון שקל ליום", ynet, 3.1.2011.
24. נעמי צורף, "מחאת הכבאים: האם אירועי סוף הקיץ ומשחקי הכדורגל בסכנת ביטול?", כלכליסט, 27.8.2018.
25. עיריית אבישר, "עובדי בנק אגוד: מוכנים לוותורים כואבים ולשינויי שכר", גלובס, 21.6.2018.
26. השאלה אם מטרות אלו הן מנוגדות בהכרח היא שאלה ראויה, אך היא אינה מרכזת של מאמרו זה. בקצרה נציין כי האינטרסים של העובדים וההנהלה משותפים יותר מאשר מנוגדים – במיוחד במערכות שיש בהן שיתוף ברווחים או שניתנים בהן בonusים לעובדים על תפוקה.
27. עס"ק 14-09-18983, הסתדרות העובדים הכללית החדשה נ' מדינת ישראל.
28. מיקי פלד, "30 אלף שקל על הטמעת מערכת מחשב – לכל עובד בטאבו", כלכליסט, 16.6.2014.
29. אביטל להב, "בגלל השיפוצים: עובדי בנק ישראל יקבלו מענק של כ-9 מיליון שקל", ynet, 10.6.2015.
30. אמיתי גזית, "ועד עובדי רשות מקרקעי ישראל מטרפד מהלכי התייעלות", כלכליסט, 15.6.2015.
31. בנק ישראל, התאגדות עובדים במשק הישראלי.
32. שם, עמ' 49.
33. ספיר פרץ, "יו"ר ועד עובדי רש"ת: דורשים 4% העלאת שכר. מגיע לנו", גלובס, 16.6.2015.
34. הדות השנתי של הממונה על השכר: 2016.
35. John DiNardo and David S. Lee, "Economic impacts of unionization on private sector employers: 1984-2001", *Quarterly Journal of Economics*, 119 (2004), p. 1431.
36. פדר, ארגוני עובדים.
37. מדובר בהיעדרויות חוקיות לגמרי, כיוון ששלל החוקים וההסכמים הקיבוציים מעניקים לעובדים כ-100 ימי זכויות בשנה, מלבד חגים, ימי שבתון, חופשת לידה וימי מילואים. ראו מסמך מדיניות בנושא היעדרות עובדים, ירושלים: נציבות שירות המדינה, נובמבר 2015. זמין במרשתת.
38. דו"ח מבקר המדינה 66א, לשנת 2015. זמין במרשתת.
39. אורה קורן, "תשכחו מהפרטה והכירו את דו"ח הבטלה הפנימי", *The Marker*, 5.3.2014.
40. לפירוט והרחבה ראו מסמך מדיניות בנושא היעדרות עובדים, ירושלים: נציבות שירות המדינה, נובמבר 2015. זמין במרשתת.
41. נתוני 2017. זמין במרשתת.
42. James Sherk, "Unelected Unions: Why Workers Should Be Allowed to Choose Their Representatives", *BACKGROUNDER*, 2721 (Aug. 2012). זמין במרשתת.
43. שם. מובאות שם כמה דוגמאות לעניין זה.
44. שם.
45. פדר, ארגוני עובדים.
46. שם.
47. סקירה כלכלית שבועית: 20 באוגוסט 2017, אגף הכלכלה הראשי, משרד האוצר, עמ' 6-12. זמין במרשתת.

יעקב אלירז

לשמור על האינטרס הישראלי

לנוכח מדיניות ישראלית לא מעודכנת, הפלסטינים מנהלים מערכה שיטתית לכרסום המשילות הישראלית בשטחי סי של יהודה ושומרון, באופן היוצר נזק אסטרטגי לישראל ופגיעה מתמשכת במרחב ובדריים בו. הגיעה העת למדיניות ישראלית חדשה

שטחי יהודה ושומרון הם הלב ההיסטורי והגיאוגרפי של ארץ ישראל: שדרת ההר המרכזית, החובקת את העיר ירושלים ומהווה את סביבתה הטבעית. בחבלי ארץ אלה מתרחשים רבים מסיפורי המקרא, המהווים את האתוס הלאומי הבסיסי ביותר של העם היהודי. מצויים בהם עשרות אתרים מקודשים ובעלי משמעות היסטורית, שרבים מהם טרם נחקרו.

עד מלחמת השחרור, האזורים המכונים כיום יהודה ושומרון לא נתפסו מעולם כחבלי ארץ מובחנים, אלא היוו המשך טבעי של חבלי הארץ המשיקים להם – עמק יזרעאל, עמק בית-שאן והגלבוע בצפון; הכרמל ורמות מנשה, השרון, השפלה ומישור החוף במערב; צפון הנגב ומדבר יהודה בדרום. וכמובן, שדרת ההר נכללה בשטח המנדט הבריטי שיועד להקמת בית לאומי לעם היהודי לפי החלטת חבר הלאומים בוועידת סן-רמו המבוססת על הצהרת בלפור.

עם זאת, ההתיישבות הציונית התקשתה להיאחז בהר, ולכן תוכנית החלוקה של 1947 ייעדה את רוב ההר – כולל הרי הגליל, אגב – למדינה ערבית, והניחה שירושלים תהיה בינלאומית. אך תוכנית החלוקה היא הצעה שמעולם לא התממשה ולא קיבלה

יעקב (קובי) אלירז הוא יועץ שר הביטחון לענייני התיישבות.

תוקף כלשהו. מה שהתחולל במציאות היה חלוקה אחרת: מלחמת השחרור הובילה להקמת מדינת ישראל מחד גיסא, ולכיבוש יהודה ושומרון בידי ממלכת עבר-הירדן מאידך גיסא. קו שביתת הנשק, הידוע עד היום כ"קו הירוק", נולד בשלהי המלחמה ההיא, והוא נתפס בעיני כל הצדדים כקו גבול זמני.

ממלכת עבר-הירדן סיפחה את יהודה ושומרון אליה, ואף שינתה את שמה לממלכת ירדן; אך כיבוש וסיפוח זה לא הוכרו על ידי הקהילייה הבינלאומית, ואף ירדן עצמה הסתלקה מתביעתה לשטח ב-1988. רבים שוכחים שהכיבוש הירדני היה קצר: רק תשע-עשרה שנה היו שטחים אלה תחת יומרת ריבונותה. לעומת זאת, מאז שיבת ישראל לחבלי ארץ אלה חלפו כבר יותר מחמישים שנה.

לאורך יובל שנות שלטונה של ישראל על השטח, מדינת ישראל בחרה – מכל מיני סיבות – שלא לספח את יהודה ואת השומרון, ותחת זאת הותירה את השטח תחת ניהול צבאי. יהודה ושומרון הפכו קלף מיקוח מדיני, שחשיבותו עלתה יחד עם פרדיגמת "שטחים תמורת שלום" ששלטה בשיח הישראלי בשנות השמונים. למרות מעמדו הזמני של השטח, המתבטא גם היום בהפרדה מנהלית מובהקת בין שטחי יהודה ושומרון לשאר שטחי מדינת ישראל, צמחה ביהודה ושומרון רשת ענפה של התיישבות יהודית, שראשיתה כבר בשיבה לגוש עציון, חודשים בודדים אחרי מלחמת ששת הימים. גם התשתיות הישראליות חצו את "הקו הירוק", נותרו ברמה ירודה שאינה תואמת את המציאות המתפתחת.

כל זה מהווה רקע בסיסי והכרחי להבנת המשמעויות של הסכמי אוסלו, ובייחוד אוסלו ב', על המתרחש ביהודה ובשומרון. הסכמי אוסלו נחתמו בין ישראל לאש"ף בשנות התשעים, יצרו ישות מדינית חדשה – הרשות הפלסטינית – והעניקו לה מעמד בחלקים מיהודה ושומרון. ההסכמים הניחו שהשלום וסוף הסכסוך נמצאים מעבר לפינה, ושלצדה של ישראל תתקיים מדינה פלסטינית שתדגול בשלום ובשיתוף פעולה. הרוב המכריע של יהודה ושומרון, הניחו אדריכלי אוסלו משני הצדדים, יהפוך להיות טריטוריה בריבונות המדינה הפלסטינית.

בהתאם לציפיות אלה, וכדי להבטיח התקדמות הדרגתית למימושן, הועברו לניהולה הבלעדי של הרשות הפלסטינית החדשה כל ריכוזי האוכלוסייה הפלסטינית העירוניים (למעט אזורים מסוימים בחברון), וכן כמה תאי שטח גדולים, נטולי יישובים ישראלים (בצפון השומרון, בהר חברון, באזור יריחו וכן בגושים שיש בהם רוב פלסטיני ללא התיישבות ישראלית); כל אלה הוגדרו לצורך העניין כשטחי A. נוסף על כך הועברו לניהול פלסטיני אזרחי בלבד – תוך שליטה ביטחונית ישראלית – מרחבים כפריים רחבי ידיים ברוב שטחי שדרת ההר, ואלה הוגדרו כשטחי B. שטחי איי ובי מהווים כ-40 אחוז ממלוא המרחב של יהודה ושומרון, ולמעשה את הרוב הגדול של האזור המיושב: כ-90 אחוזים מהפלסטינים החיים ביהודה ושומרון חיים בשטחים אלה.



בשטחי A, המציאות גררה שינויים: האינתיפאדה השנייה לימדה את ישראל לקח מר ביחס להעברתם של שטחים אלה לאחריות בלעדית של הפלסטינים. מבצע 'חומת מגן', בפסח תשס"ב (2002) השיב לצה"ל את השליטה הביטחונית גם בשטחי A. בשנים האחרונות מתגבשת בשטח מציאות של שיתוף פעולה בטחוני מוגבל עם הכוחות הפלסטיניים. אך הסכמי אוסלו לא שונו: החלוקה לפי האותיות הלטיניות ABC נותרה על כנה.

השטח הנותר, זה שהושאר באחריותה הבלעדית של ישראל, נקרא שטח נקרא שטח C (מכאן ואילך נכנה אותו פשוט שטח סי), והוא מהווה כ-60 אחוז משטחי יהודה ושומרון. מדובר אכן ברוב השטח; אך עיקרו הוא מדבר יהודה, מדבר שומרון ורוב בקעת הירדן – שטחים המאוכלסים בדלילות, אם בכלל, שכן הם אזורי ספר קשים להתיישבות. הם משמשים כאזורי מרעה, שמורות טבע או שטחי אש. מיעוטו הוא יישובים ישראליים וכן רוב מערך הכבישים ביהודה ובשומרון. הסכמי אוסלו הותירו את שטח סי כשטח בשליטה ישראלית בלעדית, עד להתקדמות בהסכם, והותירו בתחומו שורה ארוכה של נכסים אסטרטגיים חיוניים, ובראשם קו החזית המזרחית על נהר הירדן וגשרי המעבר עליו, עומק נדרש ועורקי תחבורה אל קו חזית זה, ומעטפת אסטרטגית להגנתה של ירושלים.

לכאורה, הסכמי אוסלו לא פגעו בריבונות הישראלית בפועל בשטחי סי. אלא שעצם הגדרתם של השטחים הללו תחת האות הלטינית, המהווה חלק מהסכמי אוסלו, יצרה דינמיקה שדרדרה במשך השנים את שליטתה של ישראל בהם. כאשר הוגדרו שטחי איי, בי וסי בהסכמי אוסלו, הנחת העבודה הייתה שמדובר בהסדר זמני לשנים בודדות – ושיש "פרטנר", שותף, אמין ובר-קיימא להסכמים עם ישראל. בשל כך לא הוטמעו בתוך מערכת הביטחון ומערכת המשפט כלים להבטחת שמירת האינטרסים הישראליים במרחב זה ולא הוקדשה חשיבה מערכתית להגנתו. אך במציאות אין ואקום: הגמגום של ישראל באשר לריבונותה בפועל בשטחי סי שואב לתוכו פעולה נמרצת ושיטתית של הפלסטינים, המבקשים להשתלט על השטח ולהכשיל את המדיניות הישראלית – כפי שיתואר בפרק הבא.

בישראל מתקיים שיח נרחב על נושא ההתיישבות ביהודה ושומרון: זהו נושא טעון מבחינה פוליטית, ובנייה או הריסה נמצאות תדיר על סדר היום הציבורי. אך ההתמקדות בדיון על עתיד ההתיישבות ואופקי הגידול שלה יוצרת – גם אצל אוהבי ההתיישבות – טעות אופטית והתעלמות מהתמונה הגדולה. ההתיישבות תופסת רק חלק זעיר משטחי סי, וההתנהלות בשטח הגדול משפיעה על ההתיישבות ועל אינטרסים ישראליים אחרים הרבה יותר מכפי שמשפיע אישורה של תוכנית בנייה מקומית כזו או אחרת. לא למותר לציין שבנושא אישורי הבנייה חלה לאחרונה הקלה ניכרת בלחצו של הממשל האמריקני, ומובן שיש לנצל את הזמן גם לקידומה של ההתיישבות הקיימת, עיבוייה והסדרתה.

הפלסטינים לא זנחו אף פעם לגמרי את דבקותם במאבק אלים נגד מדינת ישראל, אבל תבוסתם במבצע חומת מגן הוליכה את הנהגתם לפעול אסטרטגית במרחבי מאבק "בלתי אלימים", שהעיקרי שבהם הוא מאמץ להשתלט על שטחי סי. בהיעדר משא ומתן, מצב שהפלסטינים עצמם אחראים לו, הם הגדירו את שטחי סי כשטחי אינטרס לכינונה של מדינה פלסטינית בפועל ביהודה ושומרון, ופועלים בהתאם. בשנים האחרונות מפירים הפלסטינים, באופן מאורגן ושיטתי, את ההסכמות שגובשו בנספחי הסכמי אוסלו ב' באשר לשטחי סי. בדרכי הפעולה שלהם נרחיב להלן.

רבים מן הישראלים אינם מודעים לכך. ישראלים אחרים יודעים על הבעיה אך מתייחסים אליה בדרך כלל בשוויון נפש. אולם אובדן המשילות או ערעורה בכלל שטחי סי מזיק מבחינות רבות מאוד לחבלי הארץ הללו עצמם, לתושביהם היהודים והערבים, לאיכות הסביבה ולתכנון ולפיתוח. הוא מזיק, ממילא, גם לחבלי הארץ שבתחומי הקו הירוק המשיקים להם. בחשיבה אסטרטגית, הערעור הזה מכשיל בעיקר את האינטרס הישראלי ארוך הטווח בחבלי ארץ אלה שגורלם טרם הוכרע: הוא מכשיל כמובן את האפשרות שיהפכו, במלואם או בחלקם, לחלק ממדינת ישראל בעתיד – ובה בשעה הוא מכשיל את האפשרות להשתמש בהם כקלף מיקוח חזק עם הרשות הפלסטינית והקהילייה הבינלאומית בכל משא ומתן עתידי.

ההתרחשויות בשטח

ב-2008 עתרה תנועת 'רגבים' לבג"ץ נגד בנייה לא חוקית במקבץ בנייה בדווי על כביש מספר 1, כביש ירושלים-ים המלח. בדוויים אלה הגיעו בשנות השבעים למקום ומאז נאחזו בו יותר ויותר. סמוך להגשת העתירה (הראשונה מתוך ארבע) החלו גורמים אירופיים, ובעיקר ממשלת איטליה, לתמוך בגלוי בהעמקת האחיזה הבדווית במקבץ לא חוקי זה, בין היתר באמצעות העברת התושבים מאוהלים למבנים חדשים, התקנת פאנלים סולאריים, התקנת מכלים לאספקת מים וכיוצא באלו. כן נבנה דווקא במקום זה בית ספר לטובת כלל הבדווים משבט הג'אהלין (אבו דהוק) הנמצאים באזור. בית הספר, הבנוי מצמיגים ופאנלים, מיתג את עצמו כבית ספר אקולוגי (או "בית הספר האקולוגי האיטלקי").

את הבקשות לתמיכה ולקיבוע דווקא במקום הזה – הידוע בכינויו ח'אן אל-אחמר – הובילה הרשות הפלסטינית, מתוך הבנת חשיבותו האסטרטגית: האתר מצוי כאמור סמוך לכביש מספר 1 שהוא ציר אסטרטגי ממעלה ראשונה, וכן לשטח המכונה אי-1 שנקבע מזמן כעתודת קרקע לחיבור מעלה-אדומים לירושלים. המאבק הפלסטיני בחסות הבדווים דווקא במקום זה, ודחייה של כל חלופה שהוצעה לבדווים במסגרת משאים ומתנים ממושכים, מאירים בזרקור רב עוצמה את מעורבות הפלסטינים בהשתלטות על שטח חיוני ואסטרטגי למדינת ישראל – בלבד של שטח סי.

מקרה נוסף הוא ההשתלטות הפלסטינית בנוואג'עה, בשטח שבין היישוב הישראלי סוסיא לבין האתר הארכאולוגי המשמר את סוסיא היהודית הקדומה. כפריים פלסטינים שלהם בתי קבע בכפרים הסמוכים ירדו במרוצת השנים לעבד את אדמותיהם במרחב, ואף היו לנים באוהלים ובמערות בסביבה בעונות הבוערות לחקלאות. בשנים האחרונות התיישבות זמנית זו עברה תהליך של קיבוע – המגובה בתמיכה מגופים בינלאומיים בתיווך הרשות הפלסטינית. גם כאן מדובר בהעמדת מבנים בבנייה קלה, בהתקנת פאנלים סולאריים, בקביעת עובדות באמצעות מכלי מים ועוד. גם כאן אין מדובר במחלוקת מקומית תמימה: מדובר בשטח פתוח שחלקו הוא מובלעת של שטח סי הכלואה בין שטחי בי שונים, ועל כן הוא מהווה בעיני הרשות הפלסטינית פוטנציאל טבעי להתרחבות ולסיפוח בפועל. הפלסטינים גם הניעו את הגופים הבינלאומיים לעתור נגד המדינה בתביעה להסדרתם במקום – תופעה המוכרת גם משטחי אש במדבר יהודה ובבקעת הירדן.

אלו הן רק שתי דוגמאות בולטות. מאמצי הפלסטינים להשתלט על שטחי סי רבים ומגוונים. בין השאר כוללים המאמצים הקמת משרד ממשלתי ייעודי לטיפול בעניין; החייאת פרויקט רישום המקרקעין בשיטה הירדנית, שאותו ישראל הפסיקה בשנת 1967, כאשר רק שלישי מהקרקעות היו מוסדרות ורשומות בטאבו הירדני; עידוד התושבים הבדווים להתיישב במגורי קבע במרחב; הפעלת מערך נרחב של תמריצים להתיישבות בשטחי סי הכולל פטור ממס, הקלות ברישוי בכלי רכב, העסקת תושבים ועוד; סיכול שיטתי של מכירת קרקעות לישראלים, ובכלל זה שימוש באלומות במקרה הצורך; ביצוע עבודות פריצת דרכים בהיקף גדול; עבודות חקלאיות בשטחים נרחבים לצורך השתלטות על אדמות מדינה ועל אדמות שיש להן פוטנציאל להיות כאלו ("קרקעות סקר"); בנייה יזומה לתפיסת שטחים; ומאמץ הסברתי רחב היקף המבקש לקבע בתודעה את חוסר הלגיטימיות של המשילות הישראלית בשטחי סי.

מדובר במיזם מאורגן ושיטתי ליצירת רצפים טריטוריאליים מיושבים בין אזורים בשליטת הרשות הפלסטינית, לחתירה תחת המשילות הישראלית בשטחי סי, ולשלילת קלף השליטה במרחב במשא ומתן עתידי בין הצדדים. המהלך פשוט: תחילה בונים באופן לא חוקי במרחב שיש בו אינטרס מסוים, תוך אתגור סמכויות האכיפה הישראליות. לאחר מכן עושים שימוש נרחב בכלים משפטיים למניעת ועיכוב ההריסה, ומשתמשים בתקשורת ובדעת הקהל לצייר את מאמצי ההריסה כפגיעה בזכויות אדם. ולבסוף, הופכים את הבנייה הבלתי חוקית ללגיטימית באמצעות תהליכי תכנון אזרחיים.

די להתבונן בבנייה הפלסטינית באזורי אינטרס שלא היו מיושבים עד כה, דוגמת מדבר יהודה ובקעת הירדן, כדי ללמוד על נחישות המאמץ הפלסטיני לייצר נוכחות באזור ולהפר בכך את הזיקה הישראלית. מאמצי הפלסטינים נושאים פרי: כיום קיימים בשטחי סי עשרות אלפי בתים פלסטינים בלתי חוקיים, שחלק גדול מתוכם

הם מבנים למגורים. האכיפה הישראלית בעניין זה לוקה בחסר, בלשון המעטה: שיעור אכיפה ממוצע של כ-35 אחוז על פי נתוני המנהל האזרחי. שלא במפתיע, בכל עשר שנים גדל היקף הבתים הבלתי חוקיים בשטחי סי בכ-10 אלפים יחידות בקירוב; מגמה שיש בכוחה לקבוע עובדות בלתי הפיכות בשטח.

אל כל הפעילות הזאת נלווית מעטפת המעניקה לה עוצמה רבה: פעילות משפטית וסיוע בינלאומי. הפלסטינים עסוקים בהתשתה המשפטית של הדמוקרטיה הישראלית כאמצעי לעכב את מנגנוני הפיקוח והאכיפה (עיכוב זה מבקש לשרת מטרת-על מרכזית שעיקרה צמצום ופגיעה בהתיישבות הישראלית). המערכה המשפטית מובלת באופן מסיבי על ידי גורמים בינלאומיים וארגונים שאינם ממשלתיים, ונתמכת בכסף רב (מאות מיליונים) הזורם מאותם מקורות. כך למשל מימנה אגודת "סנט איב" כ-125 עתירות פלסטיניות לבג"ץ.

גורמים בינלאומיים שונים בשיתוף פעולה עם מוסדות פלסטיניים עוסקים באופן אינטנסיבי ב"תכנון מרחבי" בעבור הפלסטינים בשטחי סי. עם הגורמים הללו נמנים האיחוד האירופי ומשרד האו"ם לתיאום עניינים הומניטריים (OCHA), הקרן לפיתוח וחוסן קהילתי (CRDP), הסוכנות הבריטית לפיתוח בינלאומי, ממשלת צרפת, ומדינות וארגונים רבים נוספים. באופן מעורר תמיהה ממש, אמצעי הפיתוח הבינלאומיים מושקעים במרחבי הספר ובפיתוח המרחב הכפרי ולא, בהתאם למגמות בעולם, בפיתוח של כלכלות עירוניות בנות-קיימא.

מדיניות אחרת

יש סיבה לחולשה הישראלית ולהיעדר המודעות בציבור הישראלי למהלכי ההשתלטות הפלסטיניים: בקרב גופים מרכזיים המנהלים את עבודת המטה במערכות הממשלתיות, המשפטיות והביטחוניות התקבעה התפיסה כי שטחי סי יינתנו במוקדם או במאוחר לפלסטינים, וכי על ישראל מוטלת אפוא רק אחריות זמנית לניהולם. עמדה זו, יש להעיר, מהווה ראייה לניצחון התודעתי הפלסטיני במאבק על שטחי סי.

המחשבה שאם השטח רק מופקד בידינו אין צורך להשקיע מאמץ של ממש בשימור האינטרסים שלנו בו, היא טעות קונספטואלית חמורה. כל עוד השטח נמצא בריבונות בפועל של ישראל, עליו להתנהל ברמה גבוהה של משילות – בוודאי ובוודאי כאשר "המצב הזמני" נמשך עשרות שנים, ואיננו יודעים אימתי יסתיים. כרסום במעמדה של ישראל בשטח מחבל בעצם ההיתכנות של הסדר מדיני עתידי – וביכולת להשתמש בשליטה בשטחים אלה כגורם המעצב את המשא ומתן. נוסף על כך, תמיד ייתכן ששטחי סי יהפכו – כולם או חלקם – לחלק ממדינת ישראל, אם במסגרת הסדר עתידי או במהלך חד-צדדי. מאז אוסלו ב' חלפו יותר מעשרים שנה. ההסדר הזמני

נמתח שוב ושוב, והפרטנר אינו נראה באופק. החלום על שלום אוטופי כבר התפוגג בעיני רוב הישראלים, וטוב שכך. הותרת האופציה הזו פתוחה מחייבת שמירה קפדנית על האינטרסים הישראליים בשטח, ומניעת סיפוח פלסטיני זוחל.

מדיניות ישראל בשטחים שהיא מנהלת צריכה אפוא לעבור מהשלמה סבילה ליוזמה ואכיפה. אין הכוונה לחתירה לסיפוח של אזורים אלה. אף שעל הנייר סיפוח נשמע כפתרון המבטיח משילות והגנת האינטרסים הישראליים, זהו רעיון המרוחק מתנאי השטח. כיוון שלא ניתן ליצור מכשול גיאוגרפי בין שטח סי לשטחי איי ובי, כל כוונת סיפוח יכולה לחולל נהירה של פלסטינים משטחי איי ובי אל שטחי סי. קשה יהיה למצוא כלים מעשיים וקבילים למנוע נהירה זו. לעומת זאת, העמקת משילות בפועל בשטח, בלי שינוי במעמדו המשפטי והבינלאומי, תשרת טוב יותר את האינטרס הישראלי.

לצד הרצון לאפשר את המשך פיתוח ההתיישבות, שליטה ישראלית בשטחי סי חשובה מסיבות רבות נוספות. הסוגיה הביטחונית היא מן החשובות בהן. ההשתלטות הזוחלת על שטחי סי מסכנת את חופש התנועה והפעולה במרחב הישראלי. כפי שראינו לעיל, שטחי סי כוללים את רשת הדרכים העיקרית ואת כל הדרכים המובילות להתיישבות הישראלית ביהודה ושומרון; שמירת סביבת צירי התנועה נקייה מבנייה לא מוסדרת חיונית לחופש התנועה של אזרחים על צירי התנועה באזור ולחופש הפעולה של כוחות הביטחון הישראליים. נוסף על כך, השתלטות ערבית על אזורי מפתח בשטחי סי מאיימת על ההחזקה הישראלית של בקעת הירדן כאזור חיץ בינינו לבין מדינת ירדן. היבט חיוני נוסף הוא זה המדיני-אסטרטגי. כאמור, השתלטות פלסטינית על שטחי סי עלולה להוליך ליצירת רצף אוכלוסייה פלסטיני ובכך לשמוט מאיתנו את הקלף היקר ביותר בכל משא ומתן עתידי.

כדי להבין שההשתלטות הפלסטינית הזוחלת רחוקה מלהיות גזירת גורל, חשוב להכיר כמה נתונים. בשטחי סי מתגוררים כ-200 אלף פלסטינים בכ-25 כפרים מוסדרים, לצד מאות מקבצי בנייה לא חוקיים הפזורים בשטח. מכלל שטחי סי מהווה השטח הבנוי הפלסטיני כ-8 אחוזים, וכלל השטח הפלסטיני המעובד עומד על כ-25 אחוז. לעומת זאת, לא פחות מ-430 אלף ישראלים מתגוררים באזורים אלה. השטח הבנוי בהתיישבות הישראלית הוא 2.5 אחוזים מכלל שטחי סי. כלל השטח המתוכנן לטובת ההתיישבות הישראלית עומד על כ-7 אחוזים. מהנתונים הללו ניתן להבין כי שתי האוכלוסיות מחזיקות בכ-40 אחוז משטחי סי על ידי בנייה וחקלאות. כלומר, כ-2 מיליון דונם מתוך סך של כ-3.5 מיליון דונם עודם שטח פתוח.

להבדיל מהמאמץ הפלסטיני השיטתי, התגובה הישראלית – כלומר פעילות האכיפה והמניעה כלפי הבנייה הפלסטינית הבלתי-חוקית – לא גובשה עד כה לאסטרטגיה כוללת וקוהרנטית. אדרבה, בעיני חלק מהגורמים הפועלים בשטח מן הצד הישראלי,

בנייה זו אינה מובנת כאיום לאומי, והיא מטופלת כבעיה מקומית המקבלת מענה במסגרת הפקידותית הקיימת. המענה המקומי אינו מצליח למנוע באופן אפקטיבי את מאמצי הפלסטינים להשתלט על שטחי סי.

הגיעה העת להציב אלטרנטיבה ברורה ונחושה לשימורם של שטחי סי, כפי שדורש האינטרס הלאומי שלנו. עלינו לשבש את מערכת הבנייה הבלתי-חוקית הפלסטינית ולא להסתפק עוד באכיפה ספורדית ונקודתית. אנחנו יכולים להיעזר באנלוגיה ממלחמתה המוצלחת של ישראל בטרור. את הטרור לא ניתן היה לנצח באמצעות עימות איתו ב"נקודות הקצה", כאשר רשת תאי הטרור כבר קיימת והמפגע מחפש את דרכו למרכזי אוכלוסייה ישראליים. ההתמודדות הישראלית עם הטרור כוללת פעולה שיטתית נגד ארגוני הטרור במקומות היוצרותם, פעולות להחלשת המעטפת הסביבתית התומכת בהם, פעולות למניעת הישגים של ארגוני טרור בזירה הבינלאומית ועוד ועוד – לצד מאמץ שיטתי וסדור להבטיח סדרי חיים נאותים לאוכלוסייה הכללית במרחב. באותו אופן, עלינו לפעול נגד גורמי העומק המוליכים אל הסיפוח הפלסטיני הזוחל של שטחי סי ולא להסתפק בטיפול בסימפטומים. כל עוד האכיפה תתבצע בנקודות הקצה של המאמץ הפלסטיני, סיכוייה להצליח מוגבלים. על ישראל לשבש התארגנויות מבעוד מועד. מהלך כזה יכול לא רק פעילות נמרצת נגד תשתית המימון והתכנון שמפעילה הרשות הפלסטינית, אלא גם זיהוי ומיפוי של המאמץ הפלסטיני, פגיעה בתשתיותיו, ובלימת מעורבותם של גורמים בינלאומיים עוינים.

השינוי המעשי הנדרש

ראשית, על ישראל להגדיר את חשיבותו האסטרטגית של שטח סי לביטחון הלאומי של מדינת ישראל ולפעול בהתאם לכך. עליה להבהיר כי דבר אינו מורה על כך ששטחים אלה יהיו בעתיד תחת שליטה פלסטינית. צריך להיות מובן כי ישראל מחויבת להסכמי אוסלו, הקובעים כי גורל שטחי סי ייקבע אך ורק במשא ומתן ישיר בין הצדדים, וכי לא ניתן לחזות מראש את תוצאותיו של זה. בהתאם לכך, על ישראל להכריז כי היא תסכל כל ניסיון פלסטיני לקבוע עובדות בשטח – כלומר תפעל במרץ נגד ניסיונות הסיפוח בפועל של הפלסטינים.

שנית, על ישראל לגבש תכנון מרחבי כולל במרחב יהודה ושומרון שייתן מענה הולם לצורכי האוכלוסייה הפלסטינית, בייחוד בנוגע לתוכניות מתאר ביחס לערים וליישובים הפלסטיניים הגדולים. צעד כזה ישמוט את השטיח מתחת לטענות הפלסטיניות השגורות כי הבנייה הבלתי חוקית היא מענה לגיטימי לצורכי הדיור של האוכלוסייה. כהמשך לכך, על ישראל לקבוע סדר עדיפות מוסכם של מרחבי

האינטרס הישראלי במרחב. עליה להבחין בין אזורי מפתח חיוניים לצורכי ביטחון והתיישבות לבין אזורים שאינם כאלה. באזורי האינטרס הישראלי ישראל תגביר את האכיפה ותמנע בכל מחיר בנייה בלתי חוקית והשתלטות חקלאית; ואילו במרחבים שבהם האינטרס הישראלי פחות, ניתן יהיה להסדיר בנייה בלתי חוקית קיימת ואף לאשר תוכניות עתידיות. אין להמעיט בחשיבותה של נקודה זו; כי כאשר הכול אסור, התוצאה היא שהכול מותר. על ישראל לתת מענה לצרכים הלגיטימיים של האוכלוסייה, ולנקוט הליכי אכיפה בלתי מתפשרים כלפי חריגות ממענה זה.

בהתאם לכך, נדרשת הבחנה בין מתחמי בנייה בלתי חוקיים שיש לבחון את הסדרתם לבין מתחמים שלא ניתן להסדירם. בהערכה גסה, כאשר מביאים בחשבון נתונים שונים כגון קרבה לשטחי איי ובי וסטטוס המקרקעין של הבנייה, נראה כי ניתן להסדיר קרוב לשליש מהבנייה הבלתי חוקית הפלסטינית. מצד שני, כאשר מדובר באדמות מדינה, וכאשר מקבצי הבנייה נמצאים בסמיכות לצירים מרכזיים וליישובים ישראליים, או כאשר הם נמצאים בשטחים שולטים, באתרים אסטרטגיים, בשמורות טבע או באתרים ארכיאולוגיים – אין להסדירם.

המטרה צריכה להיות קידום מושכל של תוכניות בנייה פלסטיניות באופן ההולם הן את האינטרס הלאומי הישראלי, הן את צורכי האוכלוסייה. לשם כך נדרשת מאיתנו הנחת תשתית משפטית להסדרה ולאכיפה ברורה, שתציב לראשונה קריטריונים מוגדרים שיאפשרו לקבוע, בכל הנוגע לבנייה בלתי חוקית, ישראלית ופלסטינית כאחד, באילו מקרים יש להסדיר את הבנייה הזו ובאילו יש להורסה.

דוגמה בולטת לכך היא סיפור אישור התוכנית לעיר קלקיליה. קלקיליה היא עיר פלסטינית בינונית בגודלה המונה כ-45 אלף תושבים. היא מוקפת ממערב, מצפון ומדרום בגדר הביטחון, ופתוחה להתפתחות רק בצידה המזרחי. התפתחות זו מבוססת על מקרקעין המצויים בשטח סי, שברובם המוחלט מעובדים כיום בידי פלסטינים ויש בהם רצף עיבוד גם מהעבר. בשטח זה נבנו עם השנים מאות מבנים בלתי חוקיים בצמידות דופן לעיר, רובם מבני תעשייה קלה וחממות. המדינה יכלה להרוויח רווח כפול מהסדרה/הלבנה של מבנים אלה, שממילא היו בתחתית סדר העדיפות לאכיפה, ואף להוסיף יותר מ-3,000 מבנים לתכנון עתידי לשלושים השנים הבאות (רובם צמודי קרקע ומיעוטם רבי קומות). המדינה יכלה להגדיר במסגרת התוכנית קו מזרחי שלא יהיה ניתן לעבור אותו, ולבצע אכיפה אפקטיבית למי שיפר ויבנה שם. ואכן, משרד הביטחון חתר לאישור תוכנית זו, אך למרבה הצער, התוכנית פורסמה כאילו הייתה תוכנית לבניית כ-15 אלף יחידות דיור. לנוכח מספר זה קמו לתוכנית מתנגדים רבים, והיא לא אושרה. הוחמצה הזדמנות להסדרה התואמת את האינטרס הישראלי.

השינוי הנדרש הוא גם משפטי-מנהלי: עלינו ליצור כלים משפטיים אפקטיביים שיאפשרו אכיפה מהירה וימנעו התשה של מערכת המשפט הישראלית. בהיעדר

כלים כאלה, המשילות לא תהיה אפקטיבית. לא אוכל לפרט כאן את כלל השינויים הנדרשים בתחום זה, אך אציין למשל את צו האלוף החדש לאכיפה על בניית קבע חדשה. צו זה דומה ל"צו היבילים" המוצלח יחסית הוותיק ממנו, המאפשר לממש אכיפה בתוך כשישים יום מהצבת המבנה היביל, ואשר בלם בפועל את קיבוע הבדווים והחקלאים הפלסטינים באזור E1 וכן בדרום הר חברון. לצד זאת, עלינו לקדם צווי תיחום של אתרים פלסטיניים בעלי אפיון בעייתי, שכן שרטוט קו ברור המגדיר את המציאות בשטח יתרום למעבר מאכיפה סטטיסטית לאכיפה אפקטיבית – וכאמור, להגדיר את האכיפה בשטחים פתוחים כחשובה מאכיפה באזורים בנויים. צעד חשוב שכבר התחיל להתממש הוא הפניית עתירות ביחס לבנייה ביהודה ושומרון לבית המשפט המחוזי בירושלים. צעד זה יפחית מן העומס הקיים על בית המשפט העליון, ובעיקר – לענייננו – יטפל טוב יותר מבג"ץ בעתירות הפלסטיניות, שהפכו לכלי לוחמה נגד המשילות הישראלית בשטחי סי.

בהמשך לכל זה, עלינו לצמצם את המעורבות הבינלאומית הפועלת למען המטרה הפלסטינית. עלינו לשבש את הלגיטימציה של המאמצים הללו, לעכבה ולצמצמה בין היתר על ידי אמצעים מנהליים כגון קנסות, אי מתן של איסורי כניסה ועיצומים נגד גופים בינלאומיים. במקביל עלינו לקיים מאמץ דיפלומטי מקיף באיחוד האירופי ובמדינות אירופה שיבהיר את חוסר הלגיטימיות של פעולות חד-צדדיות ויעביר למדינות את המסר כי תמיכה בפעולות כאלו תמנע מהן לשמש מתווך לגיטימי במשא ומתן עתידי.

חשוב לא פחות מכל אלה, שעיקרם צעדי תגובה על פעילות פלסטינית: על ישראל לעודד את הנוכחות האזרחית הישראלית במה שהינו אזור אינטרס לאומי. זאת ניתן לעשות על ידי פיתוח מסיבי של תשתיות אזרחיות (כבישים, מים, ביו, אנרגיה וכיוצא באלה), עידוד ופיתוח של אזורי תעשייה ומסחר, עידוד תיירות ושימור נכסי הטבע, הקצאת אדמות לטובת מיזמים חקלאיים ועוד. כל זה חשוב – אך הדגש, בעיניי, צריך להינתן בפיתוח התשתיות, שהן חלק מכריע במשילות הישראלית, ובכלל זה בשדרוג ניכר של הצירים המרכזיים במרחב ושל המעברים.

ישראל נדרשת לעצב את המרחב בשטחי סי באופן שיספק ביטחון ומענה הולם לאוכלוסייה היהודית ולאוכלוסייה הפלסטינית. עליה לפעול בצורה שיטתית ומערכתית להכשלת הניסיון הפלסטיני לחתור תחת המעמד שהוקנה לאזורים אלה בהסכמי אוסלו. עלינו, כממשלת ישראל, החובה להתעורר ולהשתמש בכל הכלים שלרשותנו כדי להפוך את המגמה בשטחי סי. בימי הממשל האמריקני הנוכחי, שינוי המגמה הוא בגדר הזדמנות שאסור להחמיץ.

הטובים לביקורת הקולנוע

לא עידוד הקולנוע המסחרי, וגם לא שינויים בתמיכת המדינה בקולנוע, יצמיחו סרטים מגוונים יותר מבחינה אידיאולוגית. התיאוריות הקולנועיות הרווחות מבוססות על תפיסת עולם מרקסיסטית ומקדמות עשיית סרטים ברוחה. רק יצירת שיח פילוסופי-אומנותי שמרני תאפשר את שובו של הקולנוע הלאומי

פוליטיקה ואומנות. איזו אנרגיה נדרשת מדף הנייר רק כדי להחזיק את שתי המילים הללו זו לצד זו? נדמה כי הן נדחפות לכיוונים שונים כמו שדות מגנטיים מנוגדים: בעוד הזירה הפוליטית עסוקה בהשפעה ציבורית, בשליטה בתקציבי עתק ובמאבקי אינטרסים מנוגדים, הנה מעיין האומנות מפכה מתוך תהומות הנפש של היוצר, פורט על מיתרי נפשם של שוחרי האומנות, ושזור אינספור קצוות חוטים של תרבות אנושית לכדי יצירה אחת במין נול-אדירים.

האומנם תיאור רומנטי זה משקף את המציאות? סיפור ההצעה לתיקון חוק הקולנוע מעיד כי ההפך הוא הנכון: פוליטיקה ואומנות כרוכות זו בעקבה של זו לבלי התר ונאבקות במעגלי השפעה הדדיים. הצעתה של השרה מירי רגב, אשר עברה בכנסת בקריאה שלישית ונועדה "להגביר את השקיפות בעבודתן של קרנות הקולנוע, להבטיח ייצוג הולם בקולנוע למגוון הקולות בחברה הישראלית ולשפר את מנגנוני הבקרה והפיקוח על הקרנות",¹ ביקשה להרחיב את מאגר הלקטורים של קרנות התמיכה בקולנוע ולתמוך משמעותית בסרטים שהצליחו מסחרית. כצפוי, התחוללה סערה בעולם הקולנוע, בדמות מאות התנגדויות של האופוזיציה וזעם מצד קרנות הקולנוע וארגוני היוצרים על מעורבותה של השרה בשדה האמנות. חילופי המהלומות בין המרחב הפוליטי לאמנותי הזכירו כי למרות מראית העין, שני עולמות אלה חולקים מרחב משותף בסמיכות אינטימית למדי. הפוליטיקה הישראלית מעורבת

אדם צחי הוא דוקטורנט לקולנוע באוניברסיטת תל אביב ומרצה לקולנוע בחוג לתקשורת במכללת הרצוג.

אם כן באופן משמעותי בעולם הקולנוע; האם גם הקולנוע הישראלי מעורב בעולם הפוליטי?

ובכן, רבים טוענים כי הקולנוע הישראלי לוקה בשמאלנות עקבית. הבה נתעכב על טענה זו מצידה הימני: האם משמעותה היא שאכן אין בנמצא קולנוע ימני ישראלי? שמא נוצרים סרטים ימניים אך הם נותרים סמויים מן העין מסיבות שונות? ואולי, כפי שנטען לא-אחת, הסרטים הנוצרים במחוזות הימין כוללים מטבעם דלות אסתטית ותמטית ועל כן הם אינם נוכחים בשיח התרבותי ואינם משפיעים עליו?

במאמר שהתפרסם בגיליון 6 של 'השילוח' עסק בנושא זה זיו מאור, עורכו הראשי של אתר מידה, וטען כי אין למצוא כיום סרטים ימניים מובהקים.² לדבריו, הגורם להיעדרם הוא אופן תקצוב הקולנוע בישראל המחזק את ההגמוניה הקולנועית שנתונה בידי קבוצה מובחנת ואידיאולוגית, בעלת ערכים שמאליים מובהקים, ויוצרת צנזורה מוסדית של סרטים בעלי גוון ימני. עוד טען מאור כי שינוי במנגנוני התמיכה, לצד הפיכתם של מנגנוני התקצוב למסחריים יותר, יאפשר יצירה של סרטים מגוונים מבחינה פוליטית.

במאמר זה אציע נקודת מבט שונה שדומה כי נזנחה בדיון. ראשית, אטען כי אכן ישנו בישראל קולנוע בעל ערכים ימניים: אחשוף אותו באמצעות הגדרה מדויקת יותר של המונח 'קולנוע ימני' ובאמצעות סקירה כרונולוגית של הסרטים שהופקו בישראל במהלך שנות קיומה. שנית, אטען כי הגורם המרכזי לכך שהקולנוע הימני אינו דומיננטי דיו הוא המצע התיאורטי שממנו יונק הקולנוע את עמדותיו האידיאולוגיות; ואראה כיצד השיח הפילוסופי הרווח בישראל ובעולם על אודות השאלה 'מהו קולנוע?' משפיע באופן דרמטי על אופי הסרטים הנוצרים בישראל ועל התקבלותם במעגלי הביקורת והאקדמיה. טענה זו תוביל למסקנה כי ללא גיוונו של השיח הפילוסופי-אומנותי בארץ, סרטים מהצד הימני והשמרני של המפה יישארו מיעוט זניח באופן יחסי ביצירה הישראלית – אפילו אם יזכו לעידוד כלכלי ניכר וללקטורים רב-תרבותיים במיוחד.

אומנות ימנית: יש חיה כזאת?

בשנת 1982 הטיח עמוס עוז שאלה נוקבת בפני מתיישבי עופרה:

ובאמת, מה קורה אצלכם בתחום היצירה הרוחנית? מדוע רוב האנשים היוצרים בארץ הם 'שמאלנים', רחמנא לצלן? האם זו קונספירציה? ... איך להסביר שהיצירה האמנותית, האידיאולוגית, ההגותית בישראל מתרחשת עד היום – לא כולה, אבל רובה ואולי גם מיטבה – בתוך מחנה מובס, פצוע, מפורר? ... מדוע זה אצלכם מדבר-שממה יצירתי?³

תשובה אחת לשאלה זו נשמעה, שני עשורים לאחר מכן, מפיו של האוצר ומבקר



היום בקולנוע



האומנות גדעון עפרת:

אמנות ימנית עולה ותעלה על שרטוני האומה, המסורת, האחדות, הדטרמיניזם וכיו"ב, ואלה ישובו וינגסו באיכות היצירה... ולכן המסקנה: או ימין לאומי, או אמנות טובה. יכולים בעלי ממון ימנים ליזום ולממן בימות 'תכלת' ומרכזי 'שלם' שבהם תקודם מחשבת הימין, ברם, שום כסף ושום יוזמה לא יצמיחו אמן ימני איכותי.⁴

בעוד עוז הצביע על אי-קיומה של אומנות ימנית, עפרת טען כי הצירוף 'אומנות ימנית' הוא אוקסימורון, ועל כן דחה את הסברה כי תקצוב נכון יעודד אומנות טובה בעלת גוון פוליטי ימני. במילים אחרות: לפי עפרת, שמאלנות היא ערך אינהרנטי לאומנות טובה. כך או כך, נראה כי השאלה מדוע אין קולנוע ימני היא הסתעפות של שאלה יסודית יותר הנוגעת לאומנות ימנית בכלל.

עם קביעתו של עפרת התמודדו בנפרד שני מבקרי האומנות ד"ר דוד שפרבר וד"ר דרור אידר. שניהם כמעט לא התעכבו על הפן הכלכלי של תקצוב האומנות, אלא פנו לניתוח גורמי עומק יסודיים יותר. שפרבר טען כי בבסיס טענותיו של עפרת ניתן לזהות תפיסות מודרניסטיות טהרניות המדירות 'אחרים' – ימנים או דתיים – משדה האומנות, שמכוחן מחמיץ עפרת יצירות היברידיות, מורכבות וביקורתיות מן הזרם השמרני.⁵ במילים אחרות: שפרבר טען כי עפרת הוא למעשה אורתודוקס ליברלי המקפיד על טהרתו האידיאולוגית של המחנה האומנותי.⁶

לדברי שפרבר, כדי שיצירת אומנות תהפוך ל'איכותית', היא זקוקה למעגלים שונים שיתמכו בה ויהפכו אותה לכזו. כפי שתיאר הסוציולוג פייר בורדייה, שיפוטה של יצירה תלוי באיכות השיח המתהווה סביבה ב"שדות הייצור התרבותיים".⁷ שדות אלה הם הזירות החברתיות שבהן מתמודדים היוצרים (וקבוצות ההשתייכות שלהם) על זכייה בתגמול ובהוקרה. התגמול הגבוה ביותר בזירות אלו – הנתונות במסגרת שדה כוח כללי, פוליטי-מעמדי – הוא הכללתן של יצירות האומנות ב'הון התרבותי' והגדרתן כיצירות מופת השייכות לקנון. לפיכך, טען שפרבר, האחריות לאופייה הפוליטי של האומנות בישראל מוטלת גם על הימין – שלא השכיל לייצר כותבים, אוצרים ומבקרים, גלריות, אספנים ומוקדי כוח תרבותיים, שיעניקו ליצירות במה, משמעות ויוקרה.

אידר תיאר גם הוא מנגנוני הדרה של מוקדי הכוח התרבותיים בישראל המתעלמים במכוון מהאומנות השמרנית; הוא הוסיף וזיהה את שורשיה של הדרה זו עם ראשית ההתגבשות הלאומית היהודית החדשה במאה ה-19, שבמהלכה סולקו הרכיבים המסורתיים מהתודעה היהודית המודרנית.⁸

אם כן, בניגוד לזיו מאור שהתמקד בהיבט התקציבי, דרור אידר ודוד שפרבר אינם טוענים כי הבעיה טמונה בתקצוב לא-נכון: לטענתם, בישראל ישנו דווקא נפח

משמעותי של יצירה שמרנית – לעיתים מורכבת והיברידית – אלא שגורמי עומק שונים, הקשורים בשדות הכוח התרבותי בישראל, מונעים ממנה מלהתפתח ולהיכנס לקנון הישראלי. בהשראת טענות אלו, אבחן את המצב בשדה הקולנוע הישראלי; ולשם כך אבקש קודם כול להציע הגדרה מעט יותר מדויקת למונח 'קולנוע ימני'.

לאום, דת וכלכלה בקולנוע הישראלי

כותרת המאמר שפרסם מאור ב'השילוח' הייתה "מדוע אין קולנוע ישראלי ימני"; אולם זוהי כותרת בעייתית, ונדמה שהכותב היה מודע להגדרות העמומות הנלוות לה באומרו:

לא הגדרתי בצורה ברורה מהו סרט "שמאלני" ומהו סרט "ימני". ספק אם בדיקה כזו וקטגוריזציה כזו יכולות להיעשות כלל ועיקר. בכל זאת אני קובע שכמעט אין קולנוע ישראלי ציוני או ימני; אני טוען זאת בפני חוגים שונים בהרצאות כבר תשע שנים, ועוד לא מצאתי מישהו שיסתור את טענתי.

במילים אחרות, הנחת היסוד הבסיסית של מאור היא אינטואיטיבית ובכך חולשתה. בלתי-אפשרי לנתח את מצבו של הקולנוע הישראלי, קל וחומר שלא להציע דרכים לשינוי המצב, ללא הגדרות מפורשות למונחים היסודיים: אם אין הגדרה חד-משמעית ל'סרט ימני', כיצד נכיר אחד כזה במקרה שנפגוש בו?

אכן, קשה לדון בימניותו או בשמאלנותו של הקולנוע הישראלי שכן המונחים 'ימין' ו'שמאל' מערבים בתוכם תפיסות פוליטיות, תיאולוגיות וכלכליות שונות (ולעיתים סותרות); אולם אני סבור כי ניתן להציע שלושה מושגים שגבולותיהם ברורים מעט יותר ואשר יסייעו בידינו להגיע להגדרה בהירה יותר: לאומיות, דת וכלכלה. מושגים אלה מתכתבים באופנים שונים עם הקאורדינטות המוסכמות של ימין-שמאל גם אם לעיתים בדרכים שאינן מתיישרות באופן שהיינו מצפים לו.

לאומיות

אם נגדיר 'קולנוע לאומי' כקולנוע שערכיו תואמים את רעיון הלאומיות בגרסתו היהודית – היינו הזכות להגדרה עצמית ולקיום ממשל עצמי של העם היהודי בארץ ישראל – נגלה שבמשך תקופה ארוכה מאוד, עד אמצע שנות השבעים, רוב-רובם של הסרטים שמומנו כמעט לחלוטין על ידי המוסדות הלאומיים (או הממשלה) העלו על נס את ערך הלאומיות.

הקולנוע הארץ-ישראלי המוקדם, של שנות ה-30 וה-40, ביטא הקרבה ומסירות מוחלטת כלפי הלאום. לדוגמה, סצנה מרכזית בסרט 'זאת היא הארץ' (ברוך אגדתי, 1935), מראה חלוץ עברי חורש את אדמתו עד שהוא נופל על הקרקע באפיסת כוחות;

למקום מגיע חלוץ נוסף – ואף שהוא רואה את חברו שרוע על הקרקע הוא ממשיך לחרוש אותה – במקום לפנות את חברו במהירות למרפאה הקרובה. הקטע ערוך, אגב, בטכניקת חשיפה כפולה (super-impose) שבה תמונה מונחת על תמונה אחרת והמחרשה נראית כאילו היא עולה על גופתו של החלוץ שנפל – ובכך מודגש ערך הקרבת הפרט למען הלאום. בעודו מוטל על ערש דווי, מנחם החלוץ את האחות המוחה את דמעותיה לצידו, באומרו "הולך אני למות, אך האדמה קמה לתחייה".

ערך הלאומיות משתקף בסרטים ישראליים רבים נוספים. הסרט 'אדמה' (הלמר לרסקי, 1948) מסתיים במראהו של בנימין, ניצול השואה, המחליף את עברו הפרטי בעבר קולקטיבי, מזדהה עם אבותיו המכבים, ורץ עם הלפיד החשמונאי עד כפר הנוער בן-שמן. בסרט 'גבעה 24 אינה עונה' (תורולד דיקנסון, 1955) נהרגים ארבעה לוחמים תוך כדי לחימה על גבעה סמוכה לירושלים, במהלך מלחמת העצמאות; בעקבות האירועים מוכרזת הגבעה כשייכת למדינת ישראל. גם אורי (אסי דיין) ב'הוא הלך בשדות' (יוסף מילוא, 1967) מקריב את חייו בפעולת פיצוץ גשר שעליו נמצאים בריטים, כדי לאפשר את עלייתם של שורדי השואה. אין צריך לומר כי לאומיות עמוקה משתקפת בסרטים כמו 'כל ממזר מלך' (אורי זוהר, 1968) ששחזר בהערצה את סיפורו של לוחם השריון יוסי לפר, או 'מבצע יונתן' (מנחם גולן, 1977) ששחזר את פעולת שחרור החטופים מאנטבה.

בחציין השני של שנות השישים הופיע גל הקולנוע האישי שנמשך באופנים שונים עד לשנות התשעים. גל הקולנוע האישי – או 'הרגישות החדשה' כפי שכינה אותו חוקר הקולנוע פרופ' ג'אד נאמן⁹ – איננו קולנוע לאומי; זהו גל מודרניסטי המתאפיין בהתמקדות בצורה הקולנועית על חשבון התוכן, ובנטישת הסיפור הלאומי והתמקדות בפרט ובלבטיו האישיים – לעיתים לצד מסרים אנטי-לאומיים ואידיאולוגיות אנרכיסטיות. בין הסרטים המשתייכים לגל זה ניתן למנות את 'שלושה ימים וילד' (אורי זוהר, 1967) ו'לאן נעלם דניאל וקס' (אברהם הפנר, 1972).

זרם קולנועי זה, שזכה לשבחים מופלגים מפי הביקורת הישראלית אך למיעוט צופים, התגלגל בשנות השמונים למה שכינתה חוקרת הקולנוע פרופ' נורית גרץ "הקולנוע של הזר והחריג"¹⁰: סרטים א-לאומיים ואנטי-לאומיים שבמרכזם גיבורים זרים או חריגים, הבוחנים את המציאות מבעד לעיניהם של מי "שהוצאו מחוץ לגדרות הקולקטיב". רבים מהסרטים בגל זה הם סרטי מלחמה המציגים את הפצע והשבר שבעקבותיה; וכלולים בו סרטים כגון: 'העיט' (יקי יושע, 1981), 'צלילה חוזרת' (שמעון דותן, 1982), 'חייל הלילה' (דן וולמן, 1984), ו'חימו מלך ירושלים' (עמוס גוטמן, 1987).

סרטים אלה, שהשתייכו באופן בולט לצד אחד של המפה הפוליטית, נחלו כישלון אחר כישלון בקופות אך זכו לתקצוב הקרן הממשלתית לעידוד סרטי איכות –

שהוקמה בשנת 1979 לאחר מאבק פוליטי של חברי תנועת קי"ץ (קולנוע ישראלי צעיר), שרבים מהם היו מיוצרי הקולנוע האישי.

נדמה ששלב זה בהתפתחותו של הקולנוע הישראלי השפיע באופן משמעותי על האופן שבו הגדיר מאור את בעייתו של הקולנוע הישראלי ואת הפתרון שהציע בעבורה. כזכור, לטענתו של מאור, עיקרון התמיכה הממשלתית הוא המוליד "קולנוע לא-מגוון" בישראל. מעניין, אם כן, לבחון אם ערכי הציונות נוכחים בז'אנר שונה בעליל, שזכה להצלחה קופתית רבה בשנים אלו ממש על אף היעדר התמיכה הממשלתית: סרטי הבורקס.

סרטים אלה משתייכים לז'אנר קומי-מלודרמטי, אתני-פולקלוריסטי, שבסרטיו נוכח בדרך כלל גיבור מזרחי סטריאוטיפי החי בשכונה מזרחית פרה-מודרנית. הסרטים כוללים מתחים עדתיים ועימותים בין עשירים לבין עניים, הנפתרים לעיתים קרובות בחתונה בין-אתנית ובין-מעמדית. האם סרטים אלה, מייצגי השיטה האלטרנטיבית של תקצוב על בסיס הצלחה מסחרית, יצרו קולנוע בעל מאפיינים לאומיים ופטריוטיים?

'סאלח שבת' (אפרים קישון, 1964), מסרטי הבורקס המוקדמים ובוודאי מן המוכרים שבהם, דקר בחדות את מדינת ישראל של שנות השישים ופגע במיוחד במוסדות לאומיים כגון קק"ל והקיבוצים – עד כדי כך שגולדה מאיר התנגדה לשליחת הסרט להוליווד ואילו העיתונות קראה למנוע את הקרנת הסרט בחו"ל. סרט בורקס מפורסם אחר, 'צ'רלי וחצי' (בועז דוידזון, 1974), הציג באופן נלעג ומגוחך את המסורת היהודית,¹¹ והסתיים בסצנה שבה יורדים מהארץ שניים מגיבוריו, מיקו ולילי, בדרך לעתיד טוב יותר בארצות הברית.

באופן כללי, סרטי הבורקס הציגו משפחות, קהילות ושכונות פרה-מודרניות, שהקשר בינן לבין לאום קלוש למדי, וייצגו באופן בוטה את פערי המעמדות בין מזרחים לבין אשכנזים.¹² אגב, ייצוג זה שחידד את הפערים המעמדיים (המזרחי העני והפרימיטיבי מול האשכנזי העשיר והתרבותי), נשא בתוכו דווקא מסר חתרני של צורך במהפכה חברתית לשם שוויון מעמדי; ונדמה כי מסר זה ערער על ערכיה ההגמוניים של אותה תקופה, גם מן הפן הלאומי שלהם. אם כן, הצלחתם של סרטי הבורקס בקופות לא הייתה כרוכה כלל בנוכחותם של ערכים לאומיים. ההפך הוא הנכון: כפי שהוצג לעיל, הקולנוע הארץ-ישראלי המוקדם – שתוקצב במלואו על ידי מוסדות היישוב ללא קשר להצלחה בקופות – היה קולנוע לאומי ומגויס מאין כמותו.

ומהו מצב הקולנוע העכשווי? במאמרו של מאור נטען כי בניגוד לחוק הקולנוע, הקולנוע הישראלי אינו מעניק ביטוי תרבותי לחברה הישראלית; אולם קביעה זו אינה עומדת במבחן המציאות ויעידו על כך אינספור סרטים מרובי גוונים וקולות בחברה הישראלית שיצאו לאור בשני העשורים האחרונים. יש שיתוהו גם על מספרם המדויק

של סרטים בעלי גוון שמאלי-פוליטי מובהק שהופקו בארץ בתקופה האחרונה, ביחס לרעש התקשורתי שנוצר סביבם;¹³ אך הבה נתמקד במאפייני הקולנוע המגיע מימין.

כזכור, לדברי מאור, "מאז 1988 לא הצליחה תעשיית הקולנוע הישראלי להוציא מתחת ידיה ולו סרט ימני מובהק אחד... כמעט אין קולנוע ישראלי ציוני או ימני; אני טוען זאת בפני חוגים שונים בהרצאות כבר תשע שנים, ועוד לא מצאתי מישהו שיסתור את טענתי". להלן כמה סרטים – לא רבים אומנם – שאינם מתיישבים עם שתיקת הקהל בהרצאותיו של מאור.

ובכן, האם 'גיא אוני' (2010) של דן וולמן, העוסק בראשית התיישבות העלייה הראשונה בראש-פינה, ו'סיפור אהבה ארץ ישראלי' (2017) של אותו במאי, העוסק בימי ההעפלה הבלתי-לגאלית והקמת המדינה, אינם סרטים לאומיים? האם סרטים כגון 'פעם הייתי' (אבי נשר, 2010), או 'חנושקה' (נורית קידר, 2006) אינם נושאים מסר ציוני בתארום את עוצמתם הבלתי-נתפסת של שורדי שואה שעלו לישראל? וכיצד נגדיר את סרט הפעולה 'בית לחם' (יובל אדלר, 2013) זוכה פרס אופיר, שמבקר הקולנוע יאיר רווה כתב עליו כי הוא "יכול להיות מאומץ כסרט הסברה של המדינה",¹⁴ גדעון לוי קבע כי מחברו "יצר (עוד) סרט תעמולה ישראלי [...]. הישראלים הטובים, הערבים הרעים",¹⁵ ואילו מבקר הקולנוע ד"ר שמוליק דובדבני כתב עליו כי "דמויות המשנה הפלסטיניות נחלקות לטרוריסטים אכזרים, פוליטיקאים נכלולים, אנשי גדודי אל-אקצה המתעמתים עם יריביהם מהחמאס (והסרט מסתפק בכך שמיליציות פלסטיניות הן אלימות ושבטיות מיסודן מבלי להתעכב על מורכבות היריבות הזאת) ודו-פרצופיות מסוכנת... סופו של התהליך הזה, מבלי לחשוף יותר מדי, הוא בסצנה שרק מטפחת את הדימוי של היהודי-ישראלי כקורבן, ואת הפן הרצחני הטמון בפלסטיני"¹⁶?

סרטים מוכרים-פחות, שנוצרו מנקודת מבט ימנית-פוליטית מובהקת, הם סרטיה של מנורה חזני תושבת חומש לשעבר, שביימה את 'בחומש קרוב לשמיים' (2003), 'התנערי' (2007) ולאחרונה את 'רוח אחרת' (2018). סרטים נוספים עוסקים בהתנתקות מגוש קטיף מנקודת מבט ימנית מובהקת, כגון 'כתומים' (יובל ארז, 2016) או 'זוהר הרקיע' (אליהו בנימין, 2012).

אגב, הניסיון למצוא סרט "ימני מובהק" מסתיר ערכים ימניים המופיעים בסרטים ישראליים שאין בהם עמדה פוליטית חד-משמעית: לדוגמה, 'הערת שוליים' (יוסף סידר, 2011), העוסק באב ובנו חוקרי תלמוד, ובזכייה בפרס ישראל ביום העצמאות בבנייני האומה לאחר שירת 'התקווה'; ואפילו 'איים אבודים' (רשף לוי, 2008) שעליו כתב אורי קליין כי הוא בעל אידיאולוגיה פוליטית של "בין שמאל מאולץ לימין נלהב".¹⁷

ומה לגבי ערך העלייה ארצה? האם ההגדרה 'קולנוע ציוני' תימנע מלפרוש את מוטת

כנפיה על סרטים כגון 'חלום ירושלים' (2016) ו'בצאת ישראל' (2010) של הבימאי מני אליאס, המתעדים את גיבורי הקהילה האתיופית ואת סיפור מסעם לארץ ישראל?! האם תימנע מלכלול תחתיה את 'רימון הזהב' (דן תורג'מן, 2013) העוסק בעליית הקהילה התימנית ארצה, או את 'האחיות ולדרמה' (מורדי קרשנר, 2009) העוסק בחלומן של שלוש נשים מפרו לעלות לארץ ישראל?! ומה לגבי 'ליל הפתאים' (רמי קמחי, 2015) המתחקה אחר סיפורה של המחתרת היהודית באלג'יר בשנת 1942?!

זהו מדגם אסוציאטיבי בלבד, ללא יומרה מחקרית ומבלי להזכיר סדרות טלוויזיה רבות שבהן הפן הלאומי והציוני גלוי אף יותר ונפוץ בהן העיסוק בצה"ל ממבט אוהד. יתרה מזאת: רובם המוחלט של הסרטים שצוינו לעיל נתמכו על ידי קרנות הקולנוע, ונראה אפוא כי בהחלט קיימים סרטים בעלי גוון לאומי הממומנים על ידי הקרנות – גם אם לא רבים הם – ובוודאי שברבים מהסרטים הנוצרים בישראל נוכחים ערכים לאומיים.

דת ומסורת

מקובל לזהות את הצד הימני-שמרני של המפה הפוליטית כנוטה יותר להכללת המסורת היהודית כחלק מהגדרתו העצמית; ומעתה יש לשאול: היכן מוצגים תכנים מסורתיים בקולנוע הישראלי? מתברר שבעניין זה ניתן לזהות שינוי מגמה משמעותי בשנים האחרונות.¹⁸ מהיעדרות כמעט מוחלטת בקולנוע הישראלי המוקדם, אימץ הקולנוע הישראלי המאוחר את היהדות ככתו האובדת.

על אופיו החילוני של הקולנוע הישראלי המוקדם כתבה בשנת 1998 חוקרת הקולנוע ד"ר רוני פרצ'ק את הדברים האלה:

הקולנוע הישראלי כמעט שאינו עוסק בתכנים ובתמטיקה דתיים. בניגוד לקולנוע המערבי, המשמש לו לא אחת כמודל, יש בו רק מעט ביטויים לעקרונות, או לישויות, טרנסצנדנטיים, מעט תיאורי פרקטיקה דתית וגילויי רגש דתי, ומעט האצלה של משמעויות מקודשות על פעולות היום יום, או ביטויים של כמיהה אל מה שמצוי מעל ומעבר. לכאורה, נדמה כי רובו המכריע של קולנוע ישראלי זה בנוי על מציאות חילונית, המשתקפת גם בתכניו וגם באופני המבע שלו.¹⁹

כשני עשורים חלפו מאז, ובמאמר שפרסמה חוקרת הקולנוע ד"ר רעיה מורג תוארה עוצמתו של "הגל הדתי בקולנוע הישראלי העכשווי":

בשנים האחרונות אנו עדים לעליית גל של מוצרים תרבותיים העוסקים בתהליכי חזרה בתשובה או בהתחדדות, בתמות דתיות, בדמויות דתיות ובסמלים דתיים. סרטים עלילתיים, סדרות טלוויזיה והצגות תיאטרון המציגים את העולם הדתי מציפים את

התרבות הישראלית. בקולנוע הישראלי החילוני הצפה זו מתרחשת אחרי כ-40 שנה שבהן מתוך 420 סרטים ישראליים שנעשו בין 1960 ל-1995, רק 20 עסקו בנושאים דתיים.²⁰

חוקר הקולנוע ד"ר דן חיוטין, שבחן מגמה זו בעבודת הדוקטור שלו, כינה אותה בשם "המפנה הרליגיוזי של שנות האלפיים". במחקרו הוא מונה לפחות 55 סרטים שנוצרו בין השנים 2000–2015 ומכילים תכנים יהודיים כתמה מרכזית.

מורג מונה סרטים מוכרים כגון: 'האושפיזין' (גידי דר, 2004), 'למלא את החלל' (רמה בורשטיין, 2012) ו'המשגיחים' (מני יעיש, 2012), שלדבריה מנסים ליצור הזדהות עם דמויות ותכנים דתיים. "ההזדהות יוצרת שותפות עמוקה עם תהליכי ההדחקה החברתיים ביחס להתגברות הפונדמנטליזם היהודי, ולעלייה של האחיזה הדתית בכל חלק מחיינו", כותבת מורג, ונדמה כי דבריה חושפים שינוי מהותי ביחסי חברה-קולנוע: הסטריאוטיפ הרווח של בימאי תל-אביבי אנטי-דתי הגורף את כספי קרנות הקולנוע מפנה את מקומו לחשש הפוך – מפני חרדי (חוזר בתשובה בדרך כלל) המאיים בסרטיו על נקודת המבט הליברלית.

נקודת מבט אוהדת כלפי השינוי ניתן למצוא בדבריה של חוקרת הקולנוע ד"ר מירב אלול-לברון שתיארה את הסרט 'משגיחים' כיצירה החורגת מגבולות הייצוג המקובלים שמעניק עולם הקולנוע הישראלי הליברלי לעמדה הדתית, ומציג תרבות דתית-רוחנית אלטרנטיבית, פריפריאלית-מזרחית, כמשאב כריזמטי ורגשי לקיום האנושי.²¹

כלכלה

מקובל לתאר את מדיניותו הכלכלית של הימין כשאיפה לשוק חופשי ככל שניתן, ואת מדיניותו של השמאל כשאיפה למעורבות גבוהה של המדינה במשק. האם הקולנוע הישראלי מבטא את צמצום המעורבות הממשלתית בכלכלה ובשוק חופשי, או שדווקא צמצום הפערים הכלכליים וחיזוק מדינת הרווחה נוכחים בו? ככל הידוע לי, לא נערך עד כה מחקר שהתמקד באופיים של ערכים כלכליים בקולנוע הישראלי. עם זאת ניתן לשער כי הדומיננטיות של החלוצים והפועלים, ערכי העבודה, השיתופיות והשוויון, המשמשים תמות בולטות בקולנוע הארץ-ישראלי המוקדם, מבטאים דווקא עמדות שמאליות מבחינה כלכלית – על אף הדומיננטיות של הלאום באותה תקופה. לעומת זאת האינדיבידואליזם, הקיצוני לעיתים, של גיבורי הסרטים משנות השבעים והלאה (כדוגמה: גיבורי האינדיבידואליים של 'לאן נעלם דניאל וקס', או גיבורי 'שורר' משנות התשעים), דווקא מבטא עמדות ימניות מבחינה כלכלית – על אף היעדרותו של הלאום מן התמונה.

ניתן לעסוק בימניות ובשמאליות של הסרטים בישראל מזווית אחרת, מבחינת אופי התקצוב של הסרטים: בראשיתם, היו מוסדות היישוב מעורבים עד תום באופיו

של הקולנוע הארץ-ישראלי המוקדם. מעורבות זו ביטאה עמדה כלכלית שמאלית מובהקת, אך למרות זאת הערכים הלאומיים-פטריוטיים היו נוכחים בסרטים אלה באופן מובהק. לעומת זאת, ריבוי הקרנות המתקיים היום (גם אם אינו מגוון דיו), לצד ההיקף העצום של יוצרי קולנוע מכל הקבוצות והזרמים, קרוב יותר למצב של שוק חופשי; ולמרות זאת, לא נוכח בהם הרכיב הלאומי כפי שהיה נוכח בימי ראשית היישוב.

*

בשלב זה ניתן לסכם כי בקולנוע הישראלי העכשווי אין הטיה ברורה מבחינת הערכים המסורתיים-יהודיים, ונראה שאין הטיה כזו גם מבחינת התפיסה הכלכלית; בנוגע להיבט הלאומי הדברים מורכבים יותר.

כפי שראינו, החל מהקמת המדינה ועד ימינו, קיומם של ערכים לאומיים בסרטים (או היעדרם) אינו מעיד כלל על זהות המממן. סרטי הבורקס המסחריים ביטאו פעמים רבות דווקא ערכים אנטי-לאומיים ואילו הסרטים שמומנו על ידי הממסד בתקופת קום המדינה היו לאומיים ביותר. לעומת זאת, הסרטים שסובסדו על ידי המדינה בגל הקולנוע האזרחי היו א-לאומיים או אנטי-לאומיים. גם כיום נוכחים ערכים לאומיים בלא-מעט סרטים הנתמכים על ידי הקרנות; ועם זאת, לרוב מדובר בסרטים שאינם מוכרים לציבור הרחב. אם כן, על אף קיומו של קולנוע ישראלי לאומי עכשווי, הקולנוע האנטי-לאומי זוכה לתהודה משמעותית בעוד הקולנוע הלאומי כמעט שאינו זוכה להתייחסות או למבט ביקורתי שיגדיר אותו ויבחין אותו מכלל הסרטים. מהו היחס בין סרטים לאומיים לסרטים אנטי-לאומיים? כל עוד לא נערך מחקר רציני בנושא קשה לדעת, אך אין ספק כי הסרטים השמאליים מוכרים יותר, מרכזיים יותר, משפיעים יותר, מהדהדים זמן רב יותר בתודעה, ותופסים את קדמת הפריים. מדוע?

מדוע הסרט הלאומי מתחבא?

אם בוחנים את המיליה התרבותי הקולנועי בארץ מגלים כי בדומה לטענתם של החוקרים שפרבר ואידר על עולם האומנות בכלל, היעדרו של קולנוע לאומי מן התודעה התרבותית הישראלית קשור במחסור בכתיבה ביקורתית ומחקרית סביב הסרטים הללו – הבוחנת אותם מנקודת מבט לאומית ומאגדת אותם כקבוצה נבדלת מבחינה תמטית בקולנוע הישראלי.

היעדר הכתיבה הביקורתית אינו מקרי אלא מבוסס על אידיאולוגיה מוגדרת ומבוססת. אידיאולוגיה זו זוכה לביטוי בכתיבתה של נירית אנדרמן בעיתון הארץ הנושאת את הכותרת "למה במדינה ימנית כמו ישראל אין קולנוע ימני?".²² אנדרמן מצטטת בין היתר את חוקר הקולנוע ד"ר פבלו אוטין הטוען כי סרטים ימניים, "שהם

נטולי ביקורת עצמית, הם מגוחכים, ילדותיים ושטחיים". לדבריו, קרנות הקולנוע "מחפשות סרטי איכות, ובאלה יש העדפה לריאליזם, עמימות מוסרית, חוסר בהירות נרטיבית, דמויות עם סתירות ועלילות המתרחשות בחיי היומיום – דרישות שלא ממש מתיישבות עם סרטים פטריסטיים". הסוציולוג פרופ' משה צוקרמן מצוטט בכתבה באומרו "בתנועות המתקדמות של תחומי האמנות, אנשים תמיד היו עם אוריינטציה שמאלית. כי הם יצאו תמיד נגד הקיים, נגד הקונוונציה, נגד המסורת". טענותיהם של אוטין וצוקרמן מזכירות את קביעתו של גדעון עפרת, שהוצגה לעיל, כי לא תיתכן אומנות ימנית איכותית: האומנות במהותה דורשת ערכים המזוהים עם השמאל, כלומר העמדה הא-לאומית מולחמת לתפיסת האיכות הקולנועית. הבה נבחן את החיבור בין השתיים.

הקביעה כי סרטים פטריסטיים הם בהכרח "מגוחכים, ילדותיים ושטחיים" מעלה תמיהה. ומה אם סרט שנקודת המוצא שלו פטריסטי משתמש באסתטיקה קולנועית מבריקה ומתוחכמת, עשיר בציטוטים קולנועיים, ומזמין קריאה מורכבת ורבת היבטים? ומה אם הערכים הפטריסטיים הנוכחים בסרט מתכתבים עם הגות לאומית מסועפת, מציעים השקפת עולם ייחודית ויוצרים דיון מורכב? האם בחירה בעמדה אידיאולוגית מסוימת הופכת סרט למגוחך?

סרטו הקנוני של סרגיי אייזנשטיין 'אוניית הקרב פוטיומקין' (1925) מעיד אחרת. אין ספק כי מדובר באחד הסרטים המוערכים ביותר בתולדות הקולנוע, אף שמדובר בסרט פטריסטי שהוזמן על ידי הממסד הסובייטי שגם מימן אותו, אלא שנאמנותו לערכי השלטון לא פגעה בגאונותו הייחודית. הסרט הלאומני 'הולדת אומה' (ד"ו גריפית, 1915) הניח בזמנו את היסודות הצורניים והנרטיביים של הקולנוע האמריקני, ועם זאת ביטא ערכים גזעניים להחריד. אם להידרש לדוגמאות מהתקופה האחרונה, הסרט 'צלף אמריקאי' (קלינט איסטווד, 2015) או 'בלק הוק דאון' (רידלי סקוט, 2001) זכו לביקורות מהללות על אף העמדה הפטריסטית והלאומית שלהם.

נקודת מוצא אידיאולוגית – שמרנית או ליברלית, לאומית או אנטי-לאומית – איננה אומרת אפוא דבר על איכותו של הסרט, כפי שעמדות כאלה אינן אומרות דבר על אנושיותו של אדם. ישנם סרטים פטריסטיים נבובים, כפי שישנם סרטים ביקורתיים חלולים ושטחיים. איכותו של סרט נקבעת לפי חוכמת הבימוי, עומק הקונפליקט, מורכבות הדמויות, תחכמו של התסריט, עושר המיזנסצנה, והקשרים הסמויים המתקיימים בין כל אלה ומצטברים ליצירה בעלת נפח משמעותי.

בשלב זה ניאלץ אפוא להיפרד מן הטענה כי קולנוע ימני הוא בלתי-איכותי באופן אימננטי, כמו גם מהטענה כי אין בארץ קולנוע הנושא ערכים ימניים; ולפיכך נותרו בידינו שני גורמים אפשריים לתחושת חוסר האיזון הפוליטי בקולנוע הישראלי: מיעוט הכתיבה הביקורתית על אודות הסרטים המגיעים מימין, ומיעוט היחסי של

הסרטים הנוצרים במחוזות הימין.

בשונה מההסבר החומרי שהציע זיו מאור, אבקש לטעון כי שני הגורמים – מיעוט הביקורת והכתיבה האקדמית על אודות יצירה לאומית, כמו גם מיעוט היצירה הקולנועית המגיעה מימין – אינם מקריים, ואת שורשיהם יש לאתר בראש ובראשונה בעולמה של הפילוסופיה הקולנועית.

אומנות הקולנוע צעירה באופן משמעותי משאר האומנויות. סרט הראינוע הראשון שהוקרן בפומבי, 'רכבת נכנסת לתחנה' (האחים לומייר, 1895) ראה אור רק בסוף המאה ה-19; וכך פסיעותיה הראשונות של 'האומנות השביעית' נעשו על רקע התפתחותן המאוחרת של מדינות הלאום – באירופה ומחוצה לה.

כמדיום בידורי פופולרי, זול ומשוכפל, נשא עמו הקולנוע פוטנציאל תעמולתי יוצא דופן לעיצוב דעת הקהל האזרחית. בגרמניה הנאצית נעשה בו שימוש מניפולטיבי להאדרת הפיהרר: לני ריפנשטאל בסרטה המפורסם 'ניצחון הרצון' (1935) השתמשה בארסנל של כלי מבע קולנועיים כדי להפוך את היטלר לדמות איקונית נערצת. איטליה הפשיסטית הקימה את האיגוד לקולנוע חינוכי (LUCE) שהפיק סרטים דוקומנטריים תעמולתיים וחייב את אולמות הקולנוע להקרין אותם לפני כל סרט. שורת סרטי מלחמה פטריטיים פיארה את הקולוניאליזם האיטלקי באפריקה, והמדינה הפיקה את הסרט 'סקיפיו אפריקנוס' (1937) שקשר בין רומא העתיקה לבין איטליה בשלטון מוסוליני ונועד להאדרת הערכים הפשיסטיים של התקופה. מבקר התרבות ולטר בנימין ניתח תופעה זו, וטען במסתו 'יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני' (1938) כי האומנות בעידן הקפיטליסטי של החברה המתועשת של המאה ה-20 (ובעיקר הקולנוע, שהשעתוק הוא חלק ממהותו) משקעת את עצמה בהמונים.

התפתחותן של טכנולוגיות אלו מזמינה שימוש פוליטי ביצירות האומנות לטובת ההמון או למצער לשליטה בו. לדברי בנימין, הפשיון מגייס את האומנות כדי לייפות את הפוליטיקה הפשיסטית ולתעל את ההמונים למלחמה. בנימין כינה מגמה זו "אסתטיזציה של הפוליטי" והדגים כיצד אסתטיקה מלבבת-עין מסוגלת להסתיר מאחוריה מנגנונים דכאניים. נגד סכנה זו קרא בנימין להביא ל"פוליטיזציה של האסתטי" – היינו לשימוש באומנות באופן המעורר את תודעת הצופה לחשיבה ביקורתית על אודות מנגנוני יצירת הסרט. תפיסה זו מהדהדת באופן כמעט גלוי את מושג 'התודעה הכוזבת', מבית מדרשו של המרקסיזם, המסביר מדוע הפרולטריון משתף פעולה עם כוחות המתנגדים לאינטרסים שלו. היא מזכירה גם את תפיסתו של יוצר התיאטרון הגרמני ברטולד ברכט, אשר פיתח שפה תיאטרלית המבוססת על 'הזרה' – יצירת מרחק קוגניטיבי בין הצופה לבין ההצגה, המונע מן הצופים מלשקוע, מבחינה רגשית, בתוך האשליה ומעורר אותם למודעות אומנותית – שתתורגם לאחר מכן למודעות פוליטית.

בנימין היה אחד מני תיאורטיקנים רבים שחיברו בין קולנוע לבין מרקסיזם. לאורך שנות התפתחות הקולנוע תורגמה האידיאולוגיה המרקסיסטית לפרקטיקות קולנועיות, מתוך הכרה בפוטנציאל ההשפעה המהפכני של הקולנוע על תודעת ההמון. ואכן, רבים מהרעיונות בכתביהם של מרקס ואנגלס תורגמו לפרקטיקות קולנועיות ביצירתם של סובייטים מהפכנים כסרגיי אייזנשטיין ודז'יגה ורטוב.

אייזנשטיין פיתח את תיאוריית המונטז' בעריכה הקולנועית, שלפיה ה'שטים' הקולנועיים והחיבורים ביניהם אינם צריכים להתחבר באופן 'טבעי' ו'מוצלח' אלא להתבסס על קונפליקט המשקף את תהליך המטריאליזם הדיאלקטי – השינויים ההיסטוריים בין אופני הייצור (מפיאודליזם לקפיטליזם כדוגמה), מתרחשים בצורה דיאלקטית, כאשר מצב חומרי מסוים (תזה) יוצר תודעת התנגדות מהפכנית בקרב המעמד המנוצל (אנטיתזה) וזו מובילה למצב חומרי (אופן ייצור) חדש (סינתזה). בדרך זו, טען אייזנשטיין, תתעורר מודעותם של הצופים, אשר יבינו כי המציאות איננה נתונה להם באופן אמיתי אלא מובנית בידי אחרים. אשליית ההמשכיות (continuity) – הסוואת פעולת המנגנון הקולנועי המייצר את הסרט באמצעות שימוש מתוחכם בעריכה – נשללה על ידיו מכול וכול שכן היא מייצרת תודעה כוזבת המונעת את המהפכה.

יוצר רוסי נוסף, דז'יגה ורטוב, ביקש בסרטיו לחשוף את 'טבעו האמיתי' של העולם: לשם כך השתמש ורטוב בחומר תיעודי בלבד, תוך שימוש מגוון בטכניקות הצילום והעריכה והתמקדות בתמונות של כוחות הייצור ואמצעי הייצור. הרצון ליצור תודעה מהפכנית בברית המועצות שלאחר מהפכת אוקטובר הביא אפוא לפיתוח שפות קולנועיות אלטרנטיביות.

בשלב הבא שהתפתח במדינות המערב, תורגמה התיאוריה הניאו-מרקסיסטית לכתובה תיאורטית על קולנוע ואומנות. שניים מהבולטים בין תיאורטיקנים אלה הם ולטר בנימין ('יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני') שהוזכר לעיל,²³ וז'אן-לואי בודרי ('הקולנוע כמנגנון אידיאולוגי').²⁴ תיאורטיקנים ניו-מרקסיסטים פיתחו תיאוריות שלפיהן הקולנוע מכונן את הצופה כסובייקט ומשכנע אותו כי תמונת המציאות המיוצגת דרך הקולנוע נובעת למעשה מבחירתו האישית. כך לדוגמה שיטת הפרספקטיבה – טכניקה ויזואלית המייצרת אשליית עומק ומרחק בדימוי דו-ממדי, באמצעות הקטנת האובייקטים ככל שהם רחוקים יותר מהעין – גורמת למתבונן לאמץ את נקודת מבטה של הדמות הבדיונית שמנקודת מבטה מאורגנים רכיבי התמונה, ולהזהות איתה כנקודת המבט היחידה הקיימת, המונעת לפי רצונו של הצופה.

בודרי מסיק מכך כי יש לערוך פירוק של הלכידות והרצף המדומיינים של הסרט, כדי לשחרר את הצופים מהמניפולציה שמפעילים עליהם הסרטים. תפיסה זו התבטאה

לדוגמה בסרטיו של ז'אן לוק גודאר, המפרקים את רצף הזמן, המרחב, הדמות והפעולה, באמצעות כלים כגון קפיצות בעריכה, פניית הדמות למצלמה, כתוביות בראשית הסיועונס המתארות מה יקרה בסופו, צילומים ארוכים של דמויות המדברות כשגבן למצלמה, או חשיפתם של מכשירי המנגנון הקולנועי בתוך הפריים.

גודאר, טריפו ובימאים צרפתים נוספים שימשו מקור השראה לגל הקולנוע האישי של שנות השבעים בישראל, בכללו סרטים כגון 'חור בלבנה' (אורי זוהר, 1965), 'שלושה ימים וילד' (אורי זוהר, 1967) או 'השמלה' (ג'אד נאמן, 1969). רבים מיוצרי הקולנוע האישי רכשו את השכלתם הקולנועית בפרזי והושפעו מהגל החדש בקולנוע הצרפתי; מתוכם הגיעו גם מקימי קבוצת קי"ץ (קולנוע ישראלי צעיר) שחבריה פעלו באופן פוליטי לשינוי תפיסת הקולנוע כתעשייה ולגיבוש תפיסת הקולנוע כתרבות. סרטיהם של חברי קבוצת קי"ץ זכו לשבחיה יוצאי הדופן של הביקורת, וכך מתאר זאת חוקר הקולנוע אריאל שווייצר:

היה זה הקולנוע שהמבקרים חלמו עליו, והם ניצלו כל הזדמנות כדי להגן עליו ולעודד את הציבור לצפות בו. גם כאשר היה מדובר בסרטים בעייתיים או בלתי בשלים, נטתה הביקורת להתייחס אליהם בסלחנות, בהדגשה את האילויות החיוביות של היצירה, ובהוסיפה מילות עידוד לבמאי הצעיר... הביקורת תמכה בסרטים אלה לא רק מסיבות אסתטיות אלא גם ממניעים אידאולוגיים. חשוב לציין כי רוב המבקרים באותה תקופה היו ממוצא אירופי, וזה השפיע ללא ספק על תפיסתם האידאולוגית, במיוחד כאשר האידאולוגיה המערבית בישראל החלה להיות מאוימת מעליית התרבות המזרחית.²⁵

התיאוריות הניאו-מרקסיסטיות כמסד האידאולוגי של התרבות הוסיפו להופיע גם בעידן הפוסט-מודרני. בהקשר זה מוכרת טענתו של מבקר התרבות הניאו-מרקסיסט פרדריק ג'יימסון שלפיה פירוק הלכידות והרצפים המדומיינים של הסרט – שהפכו לשפה המקובלת בתרבות הקפיטליסטית הפוסט-מודרנית ונועדו לגרום למנוצלים להכיר במנגנונים המנצלים אותם – גרמו דווקא לאובדן זהות ולתהליכי פירוק של הסובייקט שנידון להתמודד עם קשיי התמצאות חריפים במציאות הפוסט-מודרנית. הפתרון שהציע ג'יימסון הוא דווקא יצירת סיפורים (נרטיבים) המשכיים שיסייעו לאדם להתמצא במבוך הגלובלי.²⁶

המשותף לתהליכים ששורטטו לעיל הוא תפיסת עולם מרקסיסטית המדגישה את הניגודים הדיכוטומיים בין בעלי הכוח לבין משוללי הכוח: בין השלטון לבין הנתינים, ובין ההגמוניה לבין קבוצות שוליים. לדוגמה, ז'אן-לוק קומולי וז'אן נרבוני, תיאורטיקנים מרכזיים של הקולנוע, הגדירו את רמת הפרוגרסיביות של סרטים באמצעות אופי ההתנגדות שהם מביעים כלפי ההגמוניה. מאמרם המכונה 'קולנוע/אידאולוגיה/ביקורת' מעניק חשיבות לסרטים התוקפים את האידאולוגיה השלטת – הן באמצעות התוכן, הן באמצעות הצורה – ומותח ביקורת על סרטים ה"ספוגים

עד לשד עצמותיהם אידיאולוגיה השלטת בצורה טהורה וזכה לחלוטין, שאין בהם כל רמז לכך שיוצריהם היו בכלל מודעים לעובדה זו".²⁷

אקסיומות אתיות אלו הן בעלות השפעה אדירה עד היום על רבים מן הסרטים העוסקים במתח המובנה שבין בעלי הכוח לחסרי הכוח, ובוודאי שהן נוכחות באופן מפורש בכתיבה סביבם – בביקורת הקולנועית ובכתיבה המחקרית (גילוי נאות: כותב מאמר זה עשה שימוש משמעותי בעבודת הדוקטור שלו גם בתיאוריות ניאור-מרקסיסטיות).

האם המצע התיאורטי היחיד של הקולנוע הוא ניאור-מרקסיזם? ודאי שלא: ישנן תיאוריות נוספות כפסיכואנליזה, סטרוקטורליזם או אינטר-טקסטואליות, המאפשרות קריאות שונות של סרטים; אך הן נעדרות רכיב פוליטי מובהק והתנופה האידיאולוגית של הניאור-מרקסיזם משאירה אותן הרחק מאחור.

חשוב להדגיש כי התפיסה המחקרית שתוארתי הגיבה למאה המדממת שבה התרחשו שתי מלחמות העולם. נוכח תופעות מודרניות כגון סרטיה של לני ריפנשטאל בגרמניה הנאצית, הפוטוריזם או הקולנוע הפשיסטי באיטליה, אכן נדרשה פילוסופיה נגדית של חזוקת זכויות הפרט לנוכח הכוחות הלאומיים האלימים; גם כיום, תופעות לאומיות רבות דורשות בהחלט ביקורת ומחאה.

אך לצד זאת, גיוון אידיאולוגי תרבותי הוא מצרך חיוני בחברה הישראלית המורכבת והרב-תרבותית. כאשר עמדה אחת שולטת ללא עוררין בשדה התיאורטי, נוצרת בו חד-ממדיות שאיננה מתאימה למציאות הרב-רובדית. מלבד זאת, לתפיסתי העולם איננו נחלק באופן דיכוטומי ל'טובים' ו'רעים'; השלטון מבקש גם את טובתו של האזרח שבחר בו ולא רק את דרכי הניצול, והמדינה גם מגנה על תושביה ולא רק עושקת אותם; רדוקציה של מגוון מוקדי הכוח ל'הגמוניה' זהה אחת היא עיוורון; הסדר החברתי הקיים יוצר עוולות שונות אך גם מאפשר חיים טובים, ולפיכך נזקק גם לכווחות שיחזקו אותו ולא רק לכווחות מהפכניים. מול פילוסופיה קולנועית כה ענפה, שנקודת המוצא שלה היא מתח מעמדי ונקודת הקצה שלה היא מהפכה, עמדות תיאורטיות שנקודות המוצא שלהן שמרניות או לאומיות אינן רווחות בשיח.

משמעות הדברים היא שמנגנוני הפרשנות והביקורת הקולנועית מזהים 'איכות' ו'מורכבות' קולנועית עם אידיאולוגיה א-לאומית או אנטי-לאומית. קולנוע לאומי המבטא תפיסת עולם מורכבת לא יזוהה כאיכותי מכיוון שמבעד לעמדה המרקסיסטית, הוא אינו נענה לעקרונות הבסיסיים של האומנות השביעית. במילים אחרות (וכאן אנו שבים לעמדותיהם של עוז ועפרת): קולנוע 'איכותי' יוגדר כקולנוע 'שמאלי', פשוט מכיוון שלקולנוע 'ימני' אין תיאוריה קולנועית מורכבת שתשמש לו תיבת תהודה. בשל כך, גם יוצרי קולנוע המגיעים מהצד השמרני-ימני של המפה יחוו שלא בנוח ליצור סרט ימני פוליטי (זוהי טענה שחזרה על עצמה בשיחות שונות

שערכתי עם יוצרים ואנשי תרבות הפועלים בבתי ספר לקולנוע: סטודנטים בעלי אידאולוגיות לאומיות נמנעים מיצירת סרטים פוליטיים). כאשר סוף-סוף ייווצר סרט כזה, שומרי הסף של התרבות יימנעו בדרך כלל מלהעניק לו את מרכז הבמה.

אחד הפתרונות להומוגניות האידיאולוגית בקולנוע טמון אפוא בכתיבה מעמיקה, ביקורתית ואקדמית, סביב סרטים בעלי גוון פוליטי שונה. טענה זו משיבה אותנו לעמדתו של מבקר האומנות דוד שפרבר שטען כי

הגורם לדשדושו של עולם זה בתחום האמנות אינו בהכרח מיעוט היוצרים או האיכות הירודה של עבודותיהם, אלא בעיקר המחסור המשווע בגוף של כותבים, אוצרים ומבקרים שימשמעו את היצירות ויגלו את איכויות הטמונות בהן מחד, ובמערך של אספנים, גלריות ומוקדי כוח תרבותיים וכלכליים, מאידך.²⁸

סרט אינו נצפה בחלל ריק; הוא מתפתח ומושפע מביקורת, פרשנות וכתיבה מקצועית על אודותיו. כפי שנכתב לעיל, הסוציולוג פייר בורדייה שחקר את היחסים בין האדם הפרטי למבנה החברתי בעולם התרבות, המשיג את תפיסת 'שדה הייצור התרבותי' שבו מתנהלים מאבקי כוח מעמדיים ופוליטיים בין השחקנים השונים. לסרטים ישראליים בעלי גוון לאומי אין שומרי סף וקובעי טעם (מבקרים, אוצרים, ארכיברים), שייטעו את שורשיהם בשדה התרבותי ויעניקו להם מעמד קנוני; אין מי שיכתוב על סרטים כאלה מפרספקטיבה שמרנית אוהדת; אין מי שיאצור אותם, אין מי שיפרש אותם, ואין מי שיעניק להם תיאורטיזציה (וראוי לציין כי כתיבה כזו יכולה להשתמש בהגות הניאור-מרקסיסטית אך באופן מהופך – זיהוי הגמוניות ישראליות אנטי-לאומיות הפועלות לעיתים נגד האינטרסים של מעמד הפרולטריון בעל המאפיינים הלאומיים...) או יהפוך אותם לחלק מההיסטוריה הרשמית של הקולנוע. לפיכך גם אם הקולנוע הלאומי קיים בישראל במינוחים כאלה ואחרים – וגם אם יתקצב כדבעי – הוא נידון לכישלון.

כתיבה, אוצרות ויצירת מוקדי כוח אלה קשורות כבר לעמדתו של הציבור הלאומי כלפי אומנות בכלל וקולנוע בפרט; הם קשורים כמובן גם בפיתוחה של חשיבה תיאורטית משמעותית, הנוצרת במרחבי הגות אלטרנטיביים. בישראל 2018, מרובת הזהויות והאידיאולוגיות, הקולנוע עדיין אינו מסוגל להישען גם על פילוסופיה שמרנית יציבה. פילוסופיה כזו, יש לזכור, איננה מתפתחת במהירות אלא דורשת הבשלה ארוכת שנים.

אתגר נוסף, מכריע בחשיבותו, ניצב לפתחם של היוצרים עצמם, הצומחים בדרך כלל בבתי גידול הומוגניים מבחינה אידיאולוגית ואינם נחשפים לעמדות פוליטיות-אינטלקטואליות מגוונות. מהצד השני, בבתי ספר לקולנוע המחוברים לפן הלאומי והשמרני, דוגמת 'מעלה' הדתי-לאומי, היוצרים נמנעים כמעט לחלוטין מהתמודדות עם הזירה הפוליטית-לאומית הרגישה יותר.

תובנות אלו מובילות אותי להנחה כי שינוי חד-פעמי, גדול ככל שיהיה, המתבצע באמצעות חקיקה, לא יביא לתוצאות המיוחלות. לשם כך נדרשים תהליכי עומק תרבותיים: פיתוח חשיבה פילוסופית-קולנועית מגוונת מבחינה אידיאולוגית, המחברת בין עולמות הידע השמרניים לבין עולם הקולנוע; פיתוח מנגנוני כתיבה ואוצרות המעניקים משקל לקולנוע הנידון; ובמיוחד, מפנה סוציו-תרבותי של הציבור הלאומי ביחס לאומנות בכלל ולקולנוע בפרט.

אחרית דבר: הסכנה שבמסחור הקולנוע

נוכח דברים אלה אבקש להסתייג מהפתרון שהציע זיו מאור: עידוד הקולנוע המסחרי. הקולנוע המסחרי, האמריקני או הישראלי, איננו קולנוע שמרני אלא קולנוע ניהיליסטי. הוא מסוגל, בעקיפין, להציג ערכים שמרניים המעלים על נס את לכידותו של הלאום ואת התגבשותו מול אויב משותף, אך בעיניי זוהי שמרנות פסיבית: היא איננה אידיאולוגית, אלא פשוט לא מעוניינת בדבר מלבד כסף, תוך פנייה לרובד הנמוך ביותר של הצופים.

מסרטים כאלה קהל הצופים אינו שואב ערכים לאומיים, אלא עונג וסיפוק מידיים. בישראל, סרטי הבורקס – שמאור מוצא אותם כתור הזהב של הקולנוע הישראלי – לא היו לאומיים משום בחינה: הם בודדו את הטריטוריה המזרחית, ובאמצעות הניתוק המרחבי פגמו בסולידריות הלאומית; הם יצרו סטריאוטיפיזציה נלעגת לדמות המזרחי והדתי וגם לדמות האשכנזי הדתי (דמויות כגון קוני למל מסרטי ה'גפילטע פיש' של אותה תקופה מסחרית השפילו עד עפר את ייצוג החרדי האשכנזי, ועקבותיו של ייצוג נלעג זה ניכרים עד היום בתוכניות דוגמת 'ארץ נהדרת'); וסרטים כגון 'סלאח שבתי' תקפו בחריפות את מוסדות היישוב. אם לקבל השראה מהמדיום המוזיקלי, שיטת הפלייליסט של 'גלגלצ', המשדרת שירים האהודים בידי ההמון הרחב, איננה משמיעה שירים לאומיים אלא שירים רדודים להחריד, תוך מחיקה מוחלטת של תרבות גבוהה או אפילו בינונית. במילותיו של אורטגה אי-גאסט בספרו 'מרד ההמונים', זוהי "האימפריה הברוטאלית של ההמונים".²⁹ חיזוקו של הקולנוע המסחרי, תוך החלשתו של הקולנוע הלא-מסחרי, יפגע אפוא בקולנוע האידיאולוגי-ערכי – מימין ומשמאל כאחד.

הנכחתו של קולנוע בעל גוון לאומי דורשת שינוי חברתי נרחב, הרבה יותר מאשר מעבר מתקצוב מסוג א' לתקצוב מסוג ב'. ב"כוזרי" מבהיר לנו רבי יהודה הלוי כי "ירושלים אמנם תיבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכסף".³⁰ נדמה שדברים אלה נכונים גם לגבי 'ירושלים הקולנועית': כאשר האגפים השמרניים והלאומיים בישראל יפנו משאבים נרחבים לפילוסופיה של התרבות ולשמירת הסף שלה, בדומה לעמיתיהם הפרוגרסיביים; כאשר ייווצר מרחב לאומי-אומנותי משכנע דיו – סביר להניח שהקולנוע בישראל (לצד אומנויות נוספות) יבטא בתכניו ובצורותיו גם ערכים

לאומיים, ובמיטבו יהיה מורכב, אינטלקטואלי ומתוחכם. אכן יש לזכור ששינויים כאלה אורכים זמן ודורשים פיתוח רב-שנים של מסורת יצירתית.

1. טיטוס חוק הקולנוע (תיקון מס' 5), התשע"ח-2018 (זמין במרשתת).
 2. זיו מאור, "כסף, מצלמים: מדוע אין קולנוע ישראלי ימני?", *השילוח* 6, תשע"ח, עמ' 131-150.
 3. עמוס עוז, *פה ושם בארץ ישראל*, תל-אביב: עם עובד, 1983, עמ' 121-122.
 4. גדעון עפרת, "האם תיתכן אצלנו אמנות של הימין", *כיוונים חדשים* 9, תשס"ד, עמ' 150.
 5. דוד שפרבר, *שוליים: אמנות יהודית כפריפריה ישראלית*, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2010, עמ' 22-7. טענה דומה השמיע יהושע גרינברג, בתגובתו לעפרת בגיליון הבא של "כיוונים חדשים": "קביעה זו מסוכנת מאוד, משום שלפיה מאמץ ההומניזם החילוני את אותם האמצעים החשובים שהשימוש בהם גרם לפריצת המהפכה שחולל הוא עצמו [...] אם בעבר גרם תואי החשיבה המודרני להינתקות מן הדת, הרי שכעת הוא יוצר דת חדשה, אחרת, הפועלת לפי אותם כללים חשובים של הדת הישנה". יהושע גרינברג, "חוסר היכולת לראות את האחר – והאחר זה אני", *כיוונים חדשים* 10, תשס"ד, עמ' 214-215.
 6. יש לציין כאן את תגובתה של האוצרת ומבקרת האומנות ציפורה לוריא ז"ל למאמרו של עפרת: "המאמר דוגמני ודטרמיניסטי, מחיל ללא אבחנה את מושגי הימין האירופיים על הסצנה בארץ, וקובע בפסקנות: 'או ימין לאומי או אמנות טובה', והוא ממאמרי הנפל שניתנו מעטו של עפרת" (שפרבר, *שוליים*, עמ' 22). דומה כי במילותיה "מושגי הימין האירופיים" מאתרת לוריא את שורשי תפיסתו של עפרת בניתוק של היצירות מהקונטקסט המקומי, הלאומי-יהודי, בן אלפי השנים – ושתילתן בקונטקסט של ההתעוררות הלאומית המודרנית.
 7. Pierre Bourdieu, *The field of cultural production*, Columbia University Press: 1993.
 8. דרור אידר, "שומרי הסף: על ההדרה והפוליטיזציה של האסתטי בשיח האמנות בישראל", היחידה להיסטוריה ותיאוריה, בצלאל, 10, 2008.
 9. ג'אד נאמן, "המודרנים: מגילת היוחסין של הרגישות החדשה", בתוך נורית גרץ, אורלי לובין וג'אד נאמן (עורכים), *מבטים פיקטיביים – על קולנוע ישראלי*, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1998.
 10. נורית גרץ, *סיפורת עברית חדשה ועיבודיה לקולנוע*, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1993-1998.
- עמ' 176. גרץ טענה כי ישנם כמה טריגרים ברויים שהובילו מגמה זו: (א) מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים שהפרו את האיזון העדין בין הזרמים השונים של החברה הישראלית; (ב) עלייתה של תנועת הליכוד לשלטון בשנת 1977 שיצרה קרע בין "העילית של אנשי הרוח בפרט וחוגי המשכילים בכלל לבין השלטון"; (ג) מלחמת לבנון הראשונה שהציתה מחאה נרחבת כלפי המדיניות הלאומית, והאינתיפאדה הראשונה שהמשיכה מחאה זו והחריפה אותה. ג'אד נאמן אפיין את סרטי שנות השמונים כ"קולנוע ניהיליסטי" המתמודד עם מוסכמות רעיון ההקברה העצמית בעבור המולדת שהתגבשה בשנות החמישים; הוא תולה את המגמות החתרניות בסדיקתה של האוטופיה הציונית ובהלכי הרוח הניהיליסטיים שהופיעו בעקבות השינויים החברתיים והפוליטיים לאחר מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים.
11. חוקר הקולנוע רמי קמחי כתב "צמצום ערך הדת, הצגה רדוקטיבית של רבנים ושל כלי קודש, ועליית קרנה של ה'אמונה התפלה' במקביל משלימים את חגיגת הבטלנות, הנוכחות והקבצנות בשכונה המזרחית של סרטי הבורקס. אף על פי שהקהילה המזרחית בבורקס מוצגת כיהודית דרך הטקסים היהודיים שהיא מקיימת, כמו קידוש ליל שבת (צ'רלי וחצי), ברית מילה (קובלן) וחתונה (משפחת צנעני), ואף על פי שרבים מתחרי הקהילה המזרחית בבורקס מבצעים באופן אוטומטי כמה מנהגים הקשורים בדת, כמו נישוק מזוות (צ'רלי בצ'רלי וחצי), או דיבור המשלב בתוכו את שם השם ושברי פסוקים מהקנון היהודי (מושקו בקובלן, זכי בצ'רלי וחצי, עזריאל וחכם חנוכה בסנוקר, יהודה במשפחת צנעני), המחברים הקולנועיים מבהירים היטב כי רוב המקרים אין מדובר באנשי אמונה וכי היהדות איבדה מכוונה בשכונה המזרחית". רמי קמחי, *שטעטל בארץ ישראל*, תל-אביב: רסלינג, 2012, עמ' 107-109.
12. אלה שוחט, "ה'בורקס' והרפונטציה של המזרחיות", *הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידיאולוגיה*, מאנגלית: ענת גליקמן, תל-אביב: ברירות, 1991, עמ' 119-157.
13. אין כוונתי לעסוק כאן בניתוח כמות הסרטים המגיעים מהצד השמאלי של המפה, אך בכל זאת חשוב להתוודע לנקודת מבטו של חוקר הקולנוע ד"ר פבלו אוטין על הדימוי הפוליטי שנוצר לקולנוע הישראלי: "כבר מספר עשורים שנוצר דימוי לקולנוע הישראלי של אמנות המתעסקת בעיקר ב'כביסה המלוכלכת' ובמסרים אנטי-ציוניים. הקולנוע הישראלי רכש לעצמו דימוי של קולנוע ביקורתי, שעוסק בעיקר

- הישראלית", בתוך הספר מבטים פיקטיביים על קולנוע ישראלי, האוניברסיטה הפתוחה, 1998, עמ' 329.
20. רעיה מורג, "אחד משלנו? הגל הדתי בקולנוע הישראלי העכשווי", אתר האוניברסיטה העברית.
21. Merav Alush-Levron, "Creating a Significant Community: Religious Engagements in the Film Ha-Mashgihim (God's Neighbors)", *Israel Studies Review*, 2016.
22. נירית אנדרמן, "למה במדינה ימנית כמו ישראל אין קולנוע ימני?", *הארץ*, 4.4.2018.
23. וולטר בנימין, "צירת האמנות בעידן השעתוק הטכני" (1938). בתוך בנימין, *מבחר כתבים ב': הרהורים*, תרגום דוד זינגר, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 155–176.
24. Jean-Louis Baudry and Alan Williams, "Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus", *Film Quarterly*, 28:2 (Winter, 1974-1975), pp. 39–47.
25. אריאל שוייצר, *הרגישות החדשה: קולנוע ישראלי מודרני בשנות השישים והשבעים*, מצרפתית: ערגה הלר, תל-אביב: בבל, 2003, עמ' 165–167.
26. פרדריק ג'יימסון, *פוסטמודרניזם: או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר*, מאנגלית: עדי גינצבורג-הירש, תל אביב: רסלינג, 2001.
27. ז'אן-לוק קומולי וז'אן גרבוני, "קולנוע/אידיאולוגיה/ביקורת", בתוך ענת זנגר (עורכת), *מבוא לתיאוריית קולנועיות: מקראה*, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2016, עמ' 216.
28. דוד שפרבר, "ומי לא בא? ימין ואמנות", אתר Artportal.
29. חווה אורטגה אי-גאסט, *מרד ההמונים*, מספרדית: יורם ברונבסקי, תל-אביב: זמורה ביתן מודן, תשל"ה, עמ' 27.
30. ר' יהודה הלוי, *ספר הכוזרי*, מערבית: יהודה אבן-תיבון, מאמר ה, אות כז.
- בסכסוך, וכך קהל רב התרחק ממנו. אך אין הרבה קשר בין הדימוי לבין העובדות. לצורך הדוגמה, שנת 2009 נתפסה כשנה מאוד טעונה מבחינה פוליטית בקולנוע, שכן סרטים כגון עג'מי ולבנון זכו בפרסים בינלאומיים ובתשומת לב רבה על ידי התקשורת המקומית. הקולנוע הישראלי מואשם בהטעיית הקהל הבינלאומי לחשוב שיש ישראל מדינה אלימה, אשר מתייחסת בחוסר כבוד וחוסר רחמנות ליריביה המסכנים. עם זאת, כאשר מסתכלים על הסטטיסטיקה לא נותר אלא להתאכזב: מתוך 25 סרטים שנעשו ב-2009, רק שלושה (!) עסקו במלחמה ובסכסוך: לבנון, עג'מי וכלת הים. יתר הסרטים לא מתקרבים אפילו להצדיק את הדימוי שנוצר, ביניהם ניתן לזהות סרט אקשן (קירות), קומדיה (סיפור גדול), קומדיה רומנטית (5 שעות מפריז), סרט מאפיה (כבוד), מותחן פסיכולוגי על רקע עולם המחשבים (פובידיה), סרט כלא (הבודדים), דרמה פסיכולוגית (שבע דקות בגן עדן), סרט אנימציה (9.99), מלודרמת פשע חברתית בקהילה האתיופית (זורבל) ושלל דרמות משפחה ועוד. הסטטיסטיקה הזו חוזרת כל שנה, ובשנים האחרונות קשה אף יותר למצוא סרטי סכסוך. נראה כי במהלך השנים, הסרטים שמקבלים הכי הרבה תשומת לב הם דווקא סרטים שעוסקים בסכסוך, אף על פי שאינם מהווים את רוב העשייה, זאת מפני שהם מעוררים יותר מחלוקת ויותר דיון תקשורתי... אולי רק כ-5 אחוז מהסרטים המופקים בארץ הם למעשה סרטים העוסקים באופן ישיר בסכסוך, או מתייחסים אליו בצורה מהותית. פבלו אוטין, *רקוויאם לשלום*, תל-אביב: ספרא, 2017, עמ' 30–31.
14. יאיר רווה, מתוך הבלוג "סינמסקופ", 27.9.2013.
15. גדעון לוי, "השקר שבסרט בית לחם", *הארץ*, 6.10.2013.
16. שמוליק דובדבני, "בית לחם: יש מתיחות חיובית באזור", *ynet*, 29.9.13.
17. אורי קליין, "מופע שנות השמונים", *הארץ*, 7.7.2008.
18. ראו עבודת הדיסרטיציה של דן חיוטין: "A Hidden Light: Judaism, Contemporary Israeli Film, and the Cinematic Experience", University of Pittsburgh: 2015.
19. רוני פרצ'ק, "מעבר לגדר: הרגש הדתי בקולנוע

בלי בג"ץ, בלי בד"ץ ובלי שוטרים

גיבושה של מערכת נורמטיבית מחייב רשויות חקיקה וגופי אכיפה, ניסוחים מחייבים והיררכיה שיפוטית? לא בטוח. המסורת מלמדת שזו פורחת דווקא בהיעדרן – תוך עיצוב מנגנון מורכב ומדויק. מסע אל שפת ההלכה של מידענו שימנע

במאמר "על שטריימל, שפת הזכויות ועתיד החברה" (השילוח 8) פגשנו שתי דמויות ארכיטיפיות: שימנע (שמעון), ניצול שואה שומר מצוות המתגורר בניו-יורק, והייד, יהודייה אמריקנית קוסמופוליטית ופרוגרסיבית. ראינו איך שימנע חי את חייו – מה בעיניו טוב ומה רע, מה מחייב ומה אסור – ובמה שונה תפיסת הטוב והרע של הייד מזה של שימנע. הפעם נעיין בהליכים השונים ששימנע והייד נוקטים כדי להחליט מה טוב ומה רע. מהי דרך ההתארגנות המיטבית לקהילה המקבלת החלטות מוסריות משותפות? באיזו מידה צריכות החלטות אלו להסתמך על מסורות קיימות? ומהו האיזון הנכון בין אינטואיציה מוסרית לתבונה?

איך הם קובעים מה נכון?

נפתח ביהודי שומר מצוות כגון שימנע (ולמען האמת, רוב עיסוקנו במאמר יהיה בו): מה מן הידע ההלכתי שלו מגיע מספרים, ומה מן הנוהג הממשי? מתי הוא מחליט בעצמו מה נכון לעשות ומתי הוא נועץ ברבנים? מתי הוא הולך אחר תחושות הבטן שלו, ומתי הוא משתמש בשכלו? איך הוא מיישב בין המחויבות הדתית שלו למחויבותו האזרחית?

פרופ' משה קופל מן המחלקה למדעי המחשב באוניברסיטת בר-אילן הוא יו"ר פורום קהלת. תרגם מאנגלית צור ארליך.

שימען מנהל את חייו והכרעותיו מתוך מחויבות פשוטה למסורות של משפחתו וקהילתו. באותם מקרים נדירים שהוא מעיין בספרי הלכה או שואל רבנים באיזה עניין מעשי, הוא עושה זאת כדי לברר מהי המסורת הנהוגה בקהילתו, ולא כדי לתקן אותה או לעקוף אותה. ה"קהילה" היא לדידו מערכת של מעגלים קונצנטריים סביב המעגל הראשוני של משפחתו (שנספתה). מקיף אותה המעגל של חסידי גור (שלא כולם כבר חסידים במאה אחוז), וסביבו נמצא המעגל של כלל היהודים שומרי המצוות. ככל שהמעגל חיצוני כך פוחת המשקל הניתן לו בחישוב של שימען.

מצבים מציאותיים הם תמיד ייחודיים, ולכן לא בכל צירוף נסיבות אפשר לומר בוודאות מהי דרך הפעולה שהמסורת מחייבת. כל סיטואציה חברתית עדינה, כל עסקה כספית מורכבת, כל תערובת מקרית של מאכלים אסורים ומותרים, כל פעולה לצורך איזה עניין בשבת – כולן טעונות שיפוט, לפעמים שיפוט מידי. במצבים המזמנים בעיקר שכל ישר והגינות, האינסטינקט הראשון של שימען הוא לדמות בנפשו מה שהבאבע, כלומר סבתא שלו, הייתה עושה ואילו במצבים המצריכים ידע הלכתי טכני יותר, הוא ישקול בדעתו את הטענות האפשריות לכאן ולכאן ואז ידמה בנפשו את הזיידע – סבא (אולי צריך להזכיר כאן, כי חלף זמן מאז המאמר הקודם: שימען "שלנו" איננו היהודי האורתודוקסי המצוי בן דורנו, שכמה גרסאות שלו עוד נפגוש בהמשך. הוא יהודי שמרני מסורתי מהסוג הישן: כזה שעוד נושא עמו את העולם שחרב באירופה, ושעולמו הדתי רחוק מאידיאולוגיות ומפוכח מתמימות).

אומנם, לעיתים נדרשת פנייה לחוות דעת. שימען יודע באילו ספרים לחפש תשובות והיכן. בדרך כלל הוא נעזר בספרי ההלכה המקובלים מן הדורות האחרונים – "ערוך השולחן" הענייני או "משנה ברורה" הזהיר. אבל מה ששימען מוצא בספרים חשוב פחות ממה שהוא לומד כשהוא מביט לימינו ולשמאלו בשטיבל. כשהמשנה ברורה כותב, והוא כותב כך לא-פעם, "ונהגו כך וכך, והוא רחום יכפר עוון", שימען מודה למחבר על שלימד אותו מהו המנהג – ומתעלם מסופו של המשפט.

לפעמים אין די בספרים והוא נזקק לדעת מומחה. אם עומדת לפניו הכרעה אישית חשובה במיוחד, או שעליו ליישב מחלוקת עם אדם אחר, הוא יתייעץ עם אדם שהוא סומך עליו, בדרך כלל רב חכם. ברוב המקרים הללו הוא אינו באמת מחפש פסק הלכה אלא עצה טובה, פשרה מוצלחת או אישור למה שהוא חושב. חשובה לו גם עמדתם של הרבנים שהוא מעריך בסוגיות של מדיניות קהילתית.

הבעיה היא שהרבנים שהוא מעריך נרצחו כמעט כולם; בין הניצולים יש מעט רבנים ששימען מחשיב לראויים להתייעצות. רוב הרבנים האמריקנים הם בעיניו חסרי תועלת ואף גרוע מכך. ידיעותיהם מגיעות מספרים, לא מהמסורת החיה; יחסם לעולם תמים, והם ספוגים תרבות אמריקנית רדודה יותר מכפי שהם חושבים; הדעות של חלקם מקלות מדי מפני שהם נטמעו בתרבות הסובבת, ושל אחרים מחמירות מדי

וזה גם מלא כולסטרול
והקמח לא אורגני

שמעתי שיש חשש
לתולעים בקיגל



מפני שהם חוששים. בקיצור, הם משקפים את היהדות האמריקנית, שבעיני שימען היא רק צללית וולגרית ושטחית של היידישקייט האמיתי שהוא זוכר בגעגועים ובעוגמה.

ניתנת האמת להיאמר: המסורת על פי שימען איננה מוגדרת דווקא על פי מה שאומרים הספרים או הרבנים, ואפילו לא על פי מה שעושים החברים, אלא על פי מה שהוא מחשיב כשכל הישר של האנשים המשוקעים כל כולם באורח החיים המסורתי. שימען מדבר על חברים בגטו לודז' שמתו ברעב משום שלא אכלו מזון לא כשר, ואין ספק שגם הוא לא היה מכניס לפיו טרפות אפילו היו חיי תלויים בכך. ואף על פי כן, שימען אוכל בבתים של אנשים המקפידים פחות ממנו במצוות, ושותה יין שמזגו לו יהודים שאינם דתיים מובהקים – בלי להעלות על דעתו לשאול שאלות מביכות. שימען אינו לובש את הביגוד החסידי שלבש לפני המלחמה; לנוכח הנסיבות, הוא מרגיש שהדבר יהיה מלאכותי, כמעין ניסיון חסר שחר להתעלם מחורבנו של העולם החסידי בפולין. לשימען נוח יותר בחברת גברים, ורוב האירועים הציבוריים שהוא משתתף בהם מתקיימים בהפרדה בין גברים לנשים; אבל תקנות ההפרדה הקיצונית בין המינים שתפסו אחיזה בחסידות גור בשנים האחרונות הן ללעג ולקלס בפיו. ובכלל, שימען וכמוהו כל חבריו בשטיבל אינו רואה צורך לאותת על נאמנותו לבני עמו באמצעות מופעי צדיקות יתרה; הוא כבר שילם את חובו מראש ואין לו מה להוכיח. אם להידרש לקטנות – לשימען אין סבלנות לקוראים בתורה בציבור שקריאת התורה היא להם תרגול טרחני של דיקציה מוגזמת. לו היו לשימען נכדים, הוא היה בוודאי מנשק אותם בבית הכנסת – ושירחם השם על בחור הישיבה הנלהב שהיה ניגש ומודיע לו ששולחן ערוך (אורח חיים, סימן צח) אוסר על כך.

אין לשימען שום עניין בצידוק החומרות והקולות שהוא נוהג, או בשכנוע אחרים לקבלן על עצמם. הוא לא מתוסבך. אין לו עניין בתיקון היהדות. ובעצם, כיוון שהיהדות מוגדרת לידו באמצעות המסורת, הרעיון שאפשר "לתקן" אותה נשמע לו חסר פשר.

להלן נבחן כיצד פועלת ההלכה בעולמם של השימענים. איך מתבררת המסורת במעין תחרות יופי קיינסיאנית שבה כל אדם מתבונן ביתר האנשים כדי להבין מהי? אם כל אדם מעגל פיונות על פי הסביר בעיניו, כמו שימען, איך נשארת המסורת יציבה? מה כוחם האמיתי של הרבנים בעולמו של שימען? ובעיקר – איך שורדת ההלכה בהיעדר חקיקה ואכיפה?

לפני שנצלול אל השאלות הללו, נבחן מודל חלופי להגדרת דרך הישר, אשר, להבדיל מן ההלכה, אכן תלוי בחקיקה ובאכיפה: עולמה של היידי.

היידי, כך למדנו, חולקת על שימען באשר למהותו של המוסר. אין פלא אפוא שהיא חולקת עליו בשאלה על בסיס מה יש להכריע בשאלות אתיות ובשאלות של מדיניות

ציבורית, כמו גם בשאלות מי אמור להכריע ואיך יש לאכוף את הכרעתו.

הייתי מתנגדת לציות של שימען למסורת בנושאים שהמודרנה מציעה בהם פתרונות טובים יותר מאלו שהמסורת מספקת. לדעתה, הטוב ביותר הוא למסור הכרעות מעשיות של מדיניות בידי מומחים המכירים את המחקר העדכני בתחומים הנידונים. אם אנו רוצים להישמר ממאכלים מזיקים, נצא נשכרים יותר אם נפנה למידע המועיל שנותן בידינו מדע התזונה המודרני ולא לדיני הכשרות של תורה עתיקה. אם רצוננו להסדיר את חיי המשפחה (והייתי אינה בטוחה כלל שהדבר רצוי), נפנה לפסיכולוגים ולסקסולוגים והם ינחו אותנו איך לממש באורח מיטבי את פוטנציאל האהבה והמיניות שלנו. אם אנו חפצים בהגנה על זכויות עובדים, דיני השבת המיושנים הם כקליפת השום לעומת הררי הידע שצברו משפטני עבודה, עובדים סוציאליים וכלכלנים על האמצעים היעילים למנוע ניצול של בני אדם. וכן הלאה: מספר הדוגמאות כמספר הדינים ב'שולחן ערוך'. העיקרון יישאר קבוע: לא המסורת כי אם התבונה היא המפתח לחברה פורחת. והתבונה, כמובן, באה מפיהם של מומחים-לדבר.

כמובן, שימען מותיר מקום למומחים – רבנים, במקרה שלו – בפתרון דילמות אישיות וחברתיות מסוימות על פי ההלכה הפסוקה ועל פי רוח ההלכה. להידי זו נחמה פורתא: הרבנים הללו אולי יודעים הלכה, אבל מה הם יודעים על המדע המודרני, על היסטוריה, על פסיכולוגיה ועל סוציולוגיה? אילו כלים יש להם לענות בתבונה וברגישות לאנשים הסובלים מבעיות אישיות קשות? איזה ידע רלבנטי יש להם המאפשר לעצב מדיניות ציבורית באופן סביר כלשהו? למיטב ידיעתה של הידי, רובם המכריע של הרבנים הם בעלי השכלה רעועה ביותר בתחומים הנוגעים בדבר, ונוסף על כך הם תמימים וחסרי ניסיון בחברה האמריקנית, טרף קל לחנפים וללוחכי פנכה שלכולם, חוץ מלרבנים עצמם, ברור האינטרס האמיתי שלהם.

חשיבתם של המומחים עדיפה בעיני הידי לא רק על פני המסורת אלא גם על פני האינטואיציות האפיות-למחצה של ההדיטות. שימען, לעומת זאת, יודה בשמחה כי את הכרעותיו באשר לטוב ולרע מעצבות האינטואיציות המוסריות של שומרי המסורת היהודית. הידי תתחלחל למשמע הדברים: בעיניה, המסורת היא מורת-דרך איומה להתנהלות בריאה של החברה, אך האינטואיציה גרועה אפילו ממנה. כפי שהראו הפסיכולוגים דניאל כהנמן ועמוס טברסקי בשורה ארוכה של ניסויים בפסיכולוגיה של קבלת ההחלטות, האינטואיציה היא מצפן עלוב עד ייאוש בקבלת החלטות בכל תחום שהוא, ודאי בשאלות מוסריות. לדוגמה, כשאנו בוחרים באופן אינטואיטיבי באיזו משתי הגרלות להשתתף, איננו מנסים למרר את סיכויי הזכייה אלא אנו תלויים עד בוש באופן הצגתן של ההגרלות ובשאר רכיבים חסרי משמעות. אנו מדמים בנפשנו לגלות דפוסים סדירים באירועים אקראיים, אנו נותנים לראיות הבולטות ביותר לעין משקל רב מזה שאנו נותנים לראיות הרלבנטיות ביותר, אנו דבקים באמונות הקודמות שלנו גם לנוכח מידע ברור הסותר אותן, וכן הלאה. הטיות

אלו היו כנראה יעילות בשלבים מוקדמים של התפתחות האנושות, כאשר החלטה חטופה, אם גם גסה ופשטנית, הייתה עדיפה על שב־ואל־תעשה. אבל – אומרת היידי – הדברים השתנו. התקדמנו. רבות מהבעיות שהחברה המודרנית מתמודדת איתן תיפתרנה בדרך טובה יותר אם נשתמש בכלי ההיגיון ובשיקולי הסתברות ולא נסמוך על אינטואיציות גסות.

יתרה מזאת, רבות מההטיות הקוגניטיביות שלנו נוגעות באורח ישיר להכרעותינו המוסריות: אנו עושים שיפוט־בזק לאנשים שאנו נתקלים בהם על סמך מאפיינים חיצוניים שרובם אינם רלבנטיים; אנו מייחסים תכונות שליליות לאנשים שאינם שותפים לדעותינו (אפילו כאשר אנו יודעים שדעותיהם הוקצו להם במסגרת משחק דיבייט); אנו מייחסים את ההצלחות שלנו לכישרונותינו ואת הכישלונות שלנו למזלנו הרע; אנו דנים ברותחין אנשים שאינם בקבוצת ההשתייכות שלנו, אפילו כאשר קבוצה זו הוגדרה באופן אקראי, כגון אוהדי רשימה מסוימת של קבוצות ספורט, או קבוצות שהוקצו במקרה למשחקי מלחמה במחנה קיץ. היידי משוכנעת כי שימנען ויהודים מסוגו ינהגו באורח הוגן יותר באנשים שונים מהם אם במקום ללכת אחר האינטואיציות המטעות שלהם יעצרו לרגע, יספרו עד עשר ויבחנו את הנאמנויות שלהם בהיגיון.

בענייני ציבור, סבורה אם כן היידי, מוטב שיחליטו המובחרים והמבריקים ולא המסורת והאינטואיציה. אבל היא חולקת על שימנען בנקודה בסיסית אפילו יותר. מי צריך להיות אחראי ליישום המדיניות שהמומחים הכריעו כי היא הטובה ביותר? היידי מתבוננת בעולמו של שימנען ואינה מוצאת בו שום מוסד שאחריות זו מוטלת עליו. אין להלכה שום רשות מוסמכת המחוקקת אותה, שום גוף שיפוטי המכריע במחלוקות באשר לאופן יישומה, ושום רשות האוכפת אותה.

והיא צודקת. במחלוקת ההלכתית המתועדת הראשונה, לפני אלפיים ומאה שנה, חמישה דורות של רבנים לא הצליחו להכריע באשר להליך המדויק של הקרבת קורבנות מסוימים בחגים. מאז ואילך, כל הקורפוס של ספרות ההלכה הוא – כפי שידוע כל בחור ישיבה מתחיל – סדרה אינסופית של מחלוקות. מה מברכים לפני אכילת שוקולד? באיזו שעה מדליקים נרות חנוכה? האם ההשתתפות בהוצאות בית הכנסת צריכה להיקבע על פי גודל המשפחה או על פי גובה ההכנסה? האם מותר לשים בשבת אוכל מבושל על פלטה חמה? מאיזה גיל יכול אדם לשמש דיין? האם מי שמת מוות מוחי אך ליבו עוד פועם נחשב מת? האם ההלכה מכירה בזכויות קניין רוחני? גשו לרב עם אחת השאלות הללו, או אחת מעוד אלפים שכמותן, והתשובה הבלתי נמנעת תהיה "זאת מחלוקת". אין זה (רק) מפני שרבנים הם וכחנים מטבעם, אלא בעיקר משום שאין להלכה מנגנון ליישוב מחלוקות – לפחות לא בכאלפיים השנים האחרונות. אין להלכה גוף מרכזי לא של חקיקה ולא של אכיפה.

לדידה של היידי, הדבר מלמד על חוסר רצינות. היידי מחלקת את הנורמות החברתיות לשני סוגים: כאלו הקבועות בחוק ונאכפות, וכאלו שפשוט אינן מחייבות. והנה, כמדומה לה, כל הנורמות החברתיות בעולמו של שימען אינן כאלו ואינן כאלו. הן אינן מעוגנות בחוק ואינן נאכפות, אבל איכשהו הן נחשבות מחייבות.

זה בעיניה כישלון כפול. ראשית מפני שכפי שראינו לעיל, ההלכה רואה כמחייבות הגבלות וחובות בתחומים שלדעת היידי אמורים להימסר לשיקול דעתו של הפרט. שנית, וחשוב יותר, מפני שההלכה אינה מספקת פתרונות הולמים לסוגיות שבעיניה הן חיוניות לתפקודה של החברה.

הפלא הנורמטיבי של השפה

טענותיה של היידי בדבר ההבדלים בין ההלכה לבין מערכות חוק מודרניות ברורות. להבדיל ממערכות אלו, ההלכה מושרשת בעומקה של מסורת מבוצרת, ואין לה מנגנון של שינויי חקיקה; ולהבדיל מהן, היא נשענת על האינטואיציות של האנשים מן השורה המקיימים אותה, ואין לה אמצעי אכיפה שיטתיים. בגדול, טענותיה העובדתיות של היידי על ההלכה בלתי מעורערות.

על יסוד טענותיה כי להלכה אין מנגנון התגברות על מסורות ישנות, מסיקה היידי שההלכה נעשית בהכרח עבשה ומיושנת. בעיה זו מוחרפת, לכאורה, משום שבהיעדר מנגנון חקיקה נשללת מההלכה היכולת להיענות גם למקרים של צורך קיצוני בתיקון. יתרה מכך: בהיעדר חקיקה, ההלכה נשארת עם הגדרות פרומוט ואין בה לא דיוק ולא קונצנזוס. היות שהיא נסמכת על אינטואיציות, שרבות מהן שגויות, היא חשופה לאפשרות של הטיה שיטתית. כיוון שהאינטואיציה של שימען מעוגנת במעשיהם של שכניו, והאינטואיציות שלהם מעוגנות במעשיו שלו, חייבים להיות אי-יציבות ושוני בין מקום למקום. ולבסוף, כיוון שההלכה איננה נאכפת, חזקה עליה שתתפורר בשוליים ולא תצליח להשיג אפילו את מטרותיה שלה.

אך האם באמת היעדרם של מנגנוני החקיקה והאכיפה מוליד בהכרח את כל הכשלים הללו? גם בלי לדעת דבר על ההצלחות והכישלונות של ההלכה אנו יכולים להוכיח שלא. זאת מפני שישנה תופעה שאינה קשורה להלכה, אך כל טענותיה העובדתיות של היידי על ההלכה נכונות גם לגביה – ובכל זאת היא אינה לוקה בכשל מן הכשלים שהיידי מנבאת בהערכותיה. אני מדבר על השפה.

כל שפה מושרשת עמוקות בהרגלים מבוצרים ונעדרת מנגנון חקיקה. האנגלית משגשגת ללא אקדמיה ללשון האנגלית. אומנם, מדינות נלהבות במיוחד כמו ישראל מעמידות אקדמיות לאומיות מורמות מעם לאסדרת הלשון המקומית; אך הללו כוחן ככוחו של רועה חתולים: לשווא תתאמץ האקדמיה ללשון העברית להטמיע בציבור הדוברים מילים כגון מעונוע (קרוון נייד), קציף (שייק) ותשנית (מוטציה). מילים

חדשות צצות מלמטה, כגון 'לגגל' או 'מוחכוורת' – ואתם יכולים להשתמש בשתייהן כדי למצוא עוד דוגמאות כאלה. יתרה מכך, מילים ישנות רבות, כגון 'טוב' ו'אז', התגלגלו עם הזמן למילוי פונקציות פרגמטיות, להיות מעין תמרורים של הדיבור, ולא סמנטיות (טוב, הנקודה הזאת מסובכת, אז נמשיך הלאה...). כך או כך, אם אתם סבורים שהשפה היא סטטית, נסו את כוחכם, קוראי עברית יקרים, בקריאה חופשית בספר עברי כגון איוב.

להבדיל מהתמורות החלות בעולם המשפט, השינויים בשפה מתחוללים בלי שגורם מזוהה יחולל אותם. אפשר לומר, בעקבות הכלכלן פרידריך האייק, שהתפתחות השפה היא פרי פעולה אנושית, אך לא תכנון אנושי. זאת ועוד: האנשים העושים פעולות אלה הם אנשים רגילים המדברים וכותבים באורח אינטואיטיבי, לא מומחים ממגדל השן החוקרים את כללי השפה.

היכולות שלנו כדוברי שפת אמנו עצומות. אנחנו יודעים באורח אינטואיטיבי הרבה יותר ממה שאנו סבורים שאנו יודעים. כדי להיווכח בזאת, הושיטו כלפי מעלה. נשמע מוזר, נכון? למה בעצם? כי אף על פי שברור לכולם שהכוונה להושיטת היד, אנו מצפים למושא ישיר אחרי "הושיטו" (שהוא בדרך כלל "יד"), משום ש"להושיט" הוא פועל יוצא. ספק אם רובכם יודעים מהו פועל יוצא ואם נתתם דעתכם לכך ש"הושיט" הוא כזה. ובכל זאת היעדר המושא צרם לכם. צריך "להושיט" משהו: זה דבר שכולם יודעים, אך מעטים יודעים שהם יודעים. האינטואיציה פועלת.

ולבסוף, שלא כמו בעולם המשפט, כללי הלשון אינם נאכפים בידי המדינה או בידי רשות אחרת שבכוחה לקנוס או לכלוא אותנו אם אנו מפירים אותם. אף על פי כן, רוב רובם של הבריות בוחרים להישמע לכללים לפחות במידה שתאפשר לזולת להבין מה הם אומרים.

בקיצור, השפה נבדלת מהמשפט באותן דרכים שההלכה נבדלת ממנו: רגליים כבדות, פגיעות לגחמותיהם של המוני העם, והיעדר פרלמנט ומשטרה. והנה, בכל זאת, היא עושה את העבודה.

בחינה זהירה של אופן התנהלותה הממשי של ההלכה בשטח, וניתוח של הגרסה האידיאלית, הכתובה, של ההלכה, מלמדים שניהם כי ההלכה נמצאת על הרצף שבין השפה למשפט. נביט נא במיקומה של ההלכה לאורך כמה מן הצירים שהשפה בקצה האחד שלהם והמשפט בשני.

תחילה, אל ציר האכיפה. ענייני משפט נקבעים ונאכפים, בדרך כלל, בידי השלטון שחוקק את החוקים; עבריינים נקנסים או נכלאים בידי רשויות המדינה. ענייני שפה, לעומת זאת, נקבעים ונאכפים, אם בכלל, בידי עורכי לשון שפגיעתם רכה. פורעי-חוק המשבשים בחופתם את התאמת המין והמספר אולי יסבלו מפגיעה תדמיתית, אם שגיאותיהם יתפרשו כפרי של חוסר השכלה או של גדילה במקומות הלא נכונים,

אך אין הם צריכים לחשוש שתובהל אליהם ניידת. הרצון להיות מובן הוא בדרך כלל תמריץ מספיק לכותבים ולמדברים לשמור, פחות או יותר, על הכללים.

ההלכה נמצאת היכנסהו בין הקטבים הללו. זה כאלפיים שנה, מאז חורבנה של האוטונומיה היהודית בארץ ישראל, ענייני הלכה נקבעים בעיקרם בידי רבנים שהציבור נועץ בהם מרצונו החופשי, ונאכפים – במקרה שהם נאכפים – כמעט אך ורק בלחץ חברתי, שלעיתים הוא מאוד לא-נעים אך אינו מגיע לרמת הושבה בכלא, כפי שהמדינה מסוגלת לעשות.

נעבור לציר החקיקה. אם שימען רוצה לדעת מה אומר החוק האמריקני בעניין מסוים, הוא יכול לבדוק זאת בספר החוקים ב"רשומות". קבצים רשמיים אלה לא רק משקפים את החוק; הם קובעים את החוק. בקצה השני של הרצף נמצאת השפה: היא אינה נחקקת. אם שימען רוצה לדעת לדבר אנגלית כיאות, הוא יכול פשוט לדבר כפי שכולם סביבו מדברים. אולי יהיה לו נוח לבדוק מה אומרים ספרי (או אתרי) הדקדוק, אבל ספרים אלה אינם דברי חקיקה ואין הם המקור לכללים של השפה; הם רק מספרים לנו עליהם. הם יעילים פשוט מפני שהם מדווחים על הנוהג המקובל.

איך יחליט שימען "מה ההלכה" במקרה מסוים? האם הוא יכול לבדוק באיזה קובץ חקיקה, כפי שעושים בענייני משפט, או שעליו פשוט לראות מה עושים כולם, כמו בענייני שפה? תשובה אחת, מחוכמת טיפה יותר מהדרוש, היא שרוב ספרי ההלכה יאמרו לעשות את מה שאנשים עושים, ורוב האנשים יאמרו לעשות מה שכתוב בספרים. עוד נדבר על התשובה המחוכמת בהמשך; אך לעת עתה די לומר שההלכה מתפתחת לאורך שני מסלולים שאינם יכולים להתרחק הרבה זה מזה מפני שהם חייבים להצטלב מפעם לפעם.

המסלול האחד דומה למדי למסלול המשפטי. כאשר עולה שאלה הטעונה פסיקה הלכתית, חכמי ההלכה בוחנים את היתרונות שבכל אפשרות, מציעים אנלוגיות למקרים דומים, שוקלים עקרונות מתנגשים, ומשערים כיצד תשפיע הפסיקה על הצדדים הנוגעים בדבר ועל שלמותה של המערכת ההלכתית. דיונים אלה מתועדים, בין היתר, בפירושים על חיבורים הלכתיים מוקדמים יותר ובספרי שאלות-ותשובות. הדיונים והפסיקות הללו דומים ל"משפט המקובל" (במובנו המצומצם של הביטוי: המשפט המתפתח בבתי המשפט על פי תקדימים) יותר מכפי שהוא דומה למשפט הסטטוטורי (חקיקה ותקנות). מפעם לפעם, צבר הפסיקות הללו מזוקק ומתומצת לכדי קוד הלכתי כגון משנה תורה לרמב"ם (במאה ה-12) ושולחן ערוך (במאה ה-16). קודים אלה דומים למשפט הסטטוטורי בכך שהם מבוטאים כעקרונות כלליים ולא כפסיקות לגבי מקרים מסוימים. אך הם שונים מהמשפט הסטטוטורי הטיפוסי משתי בחינות מכריעות: הם נוצרים לא בידי רשות מחוקקת אלא בידי אדם שאין לו סמכות ממסדית מוכרת; ואין בכוחם לשנות הלכות שמעמדן מבוסס. אף על פי כן, השפעתם

של הקודים ההלכתיים המרכזיים כה גדולה, שרבים רואים אותם כהלכה מחייבת.

המסלול השני דומה למדי לשפה. כאשר אנשים המחויבים להלכה ובקיאם בה עומדים, בחיי היומיום, בפני צירוף נסיבות חדש שאין נוהג ברור ומקובל לגביו, הם פועלים בינתיים על פי האינטואיציה שלהם ומתבוננים היטב מה אחרים עושים במצבים דומים. כמו במקרה של השפה, תהליך זה, המעגלי לכאורה, מצליח איכשהו להתכנס לכדי מנהג מוסכם. ההסכמה שנוצרה נתפסת בעיני רבים כהלכה מחייבת.

האבחנה בין שני התהליכים הללו נוחה לצורכי הסבר, אך היא מטעה מעט שכן שני המסלולים תלויים זה בזה עד מאוד. כאמור, מפעם לפעם הם, בהכרח, נפגשים.

ראשית, מסלול ה"שפה" נשען על קיומו של קוד. כשאנו מדברים על האינטואיציה ההלכתית שלנו, כוונתנו לאינטואיציה המעוגנת בידיעת ההלכה הפסוקה. אף אחד, אפילו לא שימען, איננו נולד עם אינטואיציה לגבי, למשל, דיני הפרדת העצמות מדג הקרפיון בליל שבת; האינטואיציה כאן היא חוש באשר לאסור ולמותר במצב מסוים, המתפתח אצל אדם על סמך ידיעת דינים הקשורים לנושא. ידע מוקדם זה יכול להילמד גם מצפייה במעשיהם של אנשים אחרים, אך בפועל הוא מגיע פעמים רבות מלימוד ספרי הלכה. נוסף על כך, כאשר שימען לומד משכניו, הוא נותן משקל מועט למעשיהם של אלה מהם שאינם מכירים את המסורות המבוססות, או אינם מחויבים להן, ומשקל רב למעשי הידענים והמחויבים. הקודים הכתובים הם אמת-מידה נוחה לזיהוי ידע ומחויבות. אך שימו לב: הצורך בידע מוקדם והצורך בזיהוי מיישמים אמינים של המסורת קיימים שניהם גם במקרה של השפה – והשפה מתנהלת בלי קודים.

מנגד, ספרות ההלכה אינה יכולה לתפקד כקוד מחייב בלי קהל משתמשים פעיל. ראשית, ספרות הקודים שואבת רבות מהמנהג המעשי. לדוגמה, שולחן ערוך מציין תדיר מבחר פסיקות שונות לגבי מצב נתון, ואז מכריע ביניהן באומרו על אחת מהן "וכן נהגו". הניסוח הזה הרה משמעות: הוא אומר שהסכמה עממית נוצרה בעניין זה או אחר לפני הסכמה רבנית. אפילו הרמב"ם, המסתפק בפסיקה אחת לכל נושא, רואה את המנהג המקובל כמכריע (ראו הלכות שמיטה ויובל י, ו). יתרה מכך, היות שלשום קוד הלכתי אין סמכות ממוסדת מן הסוג הקיים במערכות חקיקה, עצם סמכותו של קוד זה או אחר תלויה לחלוטין בקיום הסכמה רחבה סביבו. במובן זה, המילה האחרונה בפסיקה שמורה להלך הרוח העממי.

אם לסכם את התהליך: גוף קיים של ידע הלכתי, המתומצת בקודים ובשאר ספרי ההלכה, משמש יסוד לאינטואיציות של יחידים; הללו, במצטבר, מתכנסות לכדי קונצנזוס בנושאים שונים שחסרה התייחסות להם בגוף הקיים של הידע ההלכתי. גופי ידע אלה מתרחבים, בין היתר, באמצעות שילוב נהגים אלה בתוכם. הקודים משקפים את הנוהג והנהג משקף את הקודים.

שפת אם או שפה שנייה

האנלוגיה בין שפה להלכה מובנת מאליה בעיני שימען. הוא חווה את השתיים באותו אופן: שתיהן נלמדות בעיקר על דרך החיקוי, שתיהן מיושמות באורח אינטואיטיבי, ושתיהן תופעות קהילתיות. אבל בחור ישיבה טיפוסי בימינו – נקרא לו ייצי – יחשוב שזו השוואה מוזרה. הוא למד הלכה מספרים, הוא מיישם אותה מתוך ניווט במסלול מכשולים בין חוקים שרירותיים לכאורה, ומרגיזה אותו נטייתה של קהילת הוריו לשבש הכול.

ההבדל בין שימען לייצי הוא ששימען דובר הלכה כשפת אם, וייצי כשפה שנייה. שפת אם מדוברת ברהיטות ובאורח אינטואיטיבי, לאו דווקא מתוך ידיעת הכללים. שפה שנייה מדוברת בהיסוס ובהידוס, כשחלק מן התודעה עסוק בשליפת הכלל הנלמד הרלבנטי.

ישנן סיבות סוציולוגיות רבות לכך שההלכה נעשתה שפה שנייה לרוב שומריה, ואני מקווה לדון בהן בהזדמנות. כאן אתמקד בנקודה אחת שחוששני כי ייצי החמיץ לגמרי: ההלכה נועדה להיות מדוברת כשפת אם. מי שמשבח במעבר הידע ההלכתי ממוחותיהם של הבריות אל הספרים שוגה; הוא רואה כורח-מציאות כאדיאל.

אוכיח זאת בשתי דרכים. מבחינה תיאורטית, המקורות הכתובים העיקריים של המסורת היהודית מעמידים אותנו שוב ושוב על כך שבמצב אידיאלי ההלכה "מדוברת" כשפת אם ואינה נלמדת מרשימות כללים כמו שפה שנייה. מבחינה מעשית, מקרים רבים בהתפתחות ההלכה ממחישים כי הדינים הכתובים בקודים ההלכתיים משקפים את הנוהג הרווח יותר מכפי שהנוהג משקף את הקוד.

בתלמוד מובאת, כדעה שאין עליה עוררין, קביעתו של האמורא הארצישראלי רבי יהודה בר נחמני (מן המאה השלישית לספירה) כי רק את התנ"ך אפשר להעלות על הכתב: "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומן בכתב".¹ התורה שבעל פה הועלתה על הכתב רק כאשר הנסיבות ההיסטוריות-חברתיות איימו להכחידה. מדרש חז"ל מספר כי במתן תורה ביקש משה מהקב"ה שגם התורה שבעל פה שקיבל תכתב. הקב"ה סירב מן הטעם שדברים שבכתב אפשר להעתיק ולחקות, ואילו דברים שבעל פה יישארו נחלתו הבלעדית של עם ישראל "שהם מבדילים בין ישראל לבין אומות העולם".² אכן – תמיד אפשר לזהות דוברים ילידיים של שפה, ולהבדיל בינם לבין אלה הדוברים אותה על פי כללים שלמדו.

כמה וכמה סיפורים המופיעים בתלמוד עוסקים במשבר שגרם להמרת ההבנה האינטואיטיבית של התורה שעל פה בכללים פורמליים. הגמרא מספרת כי כשמת משה "אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלי", ועתניאל בן קנז, המנהיג הראשון בשבטי ישראל שנולד אחרי מעמד הר סיני, שחזר אותם בדרכים פורמליות – בפלפול שכלי.³ שחזורים כאלה, אומרת הגמרא

במקום אחר, נעשו בידי כמה מנהיגים פורצי דרך בתקופות משבר, ביניהם עזרא הסופר והלל הזקן.⁴ על הלל מסופר שכאשר הובאה לפניו שאלה הלכתית שפתרונה נעלם מגדולי הדור אמר, "הנח להן לישראל: אם אין נביאים הן, בני נביאים הן".⁵

ברוח דומה מספרת הגמרא על משה המבקר בחזון בעתיד הרחוק, בבית מדרשו של רבי עקיבא, אינו מבין כלל את הדברים שהתלמידים מדברים עליהם – ולתדהמתו שומע מפיהם שמדובר ב"הלכה למשה מסיני".⁶ לדובר אינטואיטיבי של שפה, חוקי הדקדוק הנלמדים בידי רוכשי השפה הזו, שפתו שלו, נראים מוזרים ומבלבלים.

כל הסיפורים הללו משמיעים לנו דבר אחד. הידיעה האינטואיטיבית של התורה (התורה כשפת אם) מוחלפת בקובץ ערוך של כללים (התורה כשפה נרכשת) רק כשהדבר נעשה הכרחי.

יצי יופתע בוודאי לשמוע שכל מפעלי הכינוס הגדולים של ההלכה נעשו למורת רוחם של גדולי תורה בני הזמן, שחששו כי ההלכה תתאבן. כך, למשל, המהר"ל מפראג התנגד לפרסום השולחן ערוך, ודרש "שלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם... שהתורה מונחת על השולחן הערוך ובפינו אין דבר".⁷

חששו של המהר"ל היה אולי מופרז מעט. קודים הלכתיים כגון השולחן ערוך משקפים את הנוהג המקובל יותר מכפי שהם קובעים אותו, ואם הציבור אינו רוצה להישמע לפסיקותיהם אין להם דרך לכפות אותן. במקרים רבים, הפסיקות המופיעות בקודים אלה מאבדות את תמיכת הציבור, והקודים הנכתבים אחריהם משקפים מציאויות חדשות.

הנה כמה דוגמאות לנהגים הלכתיים שעברו מן העולם כי נעשו נוגדי-אינטואיציה: אבלים חדלו להתעטף במצנפות "מפני שמביא לידי שחוק גדול מן הנכרים ועבדים ושפחות שבינינו", כדברי ר' יוסף קארו המצטט פרשן שקדם לו, והמנחמים חדלו לשבת עם האבלים על הארץ;⁸ פסק המנהג לספוג מלקות בערב יום כיפור (אם כי נשאר המנהג לשחוט תרנגול ביום זה לשם כפרה, אף כי שולחן ערוך פוסל מנהג זה); רווקות חדלו לכסות את ראשן לשם צניעות. ומן המנהג אל הספר: כל קודי ההלכה בני זמננו משקפים בנושאים אלה לא את ההלכה הכתובה של פעם, אלא דווקא את המנהגים המאוחרים.

לעיתים קרובות, כאשר עולה על הפרק נושא חדש, הקונצנזוס העממי מתגבש לפני הקונצנזוס הרבני. למשל, תרגולי הודו נחשבו בעיני כולם, כמעט, כעוף כשר לפני שהפוסקים הגיעו לכלל מסקנה בעניין. ובכיוון ההפוך, ג'לטין נתפס בעיני כול כלא כשר, למרות תמיכתם של פוסקים חשובים בהתרתו למאכל.

מעניין לחשוב על הדמיון בין כוחם של הרבנים לקבוע את ההלכה לבין כוחם של הסוחרים לקבוע מחירים. המתבוננים מבחוץ סבורים שהסוחרים חופשיים לקבוע

מחירים כרצונם. אך האמת היא שההיצע והביקוש מותירים לשיקולו של הסוחר מרווח צר למדי של תמחור אפשרי.

השימוש בטכנולוגיות בשבת הוא תחום רווי דוגמאות לפוסקים המובילים-מאחור. החשמל נכנס לשימוש רחב באזורים אורבניים בשנות השמונים של המאה ה-19. הפוסק הראשון שאסר שימוש במכשירי חשמל בשבת היה רבה של לבוב, הרב יצחק שמעלקיש. זה קרה ב-1895. הוא טען שיצירת זרם חשמלי חדש דומה ל"הולדת ריח", איסור שחידשו חז"ל על רקע לא לגמרי ברור. איסור החשמל התקבל על הכול, ועדות לכך היא העובדה שכמעט כל הפוסקים אחריו ראו את האיסור להפעיל מכשירי חשמל כנתון, אף כי דחו את ההיסק ההלכתי שמאחוריו. אם אתם סבורים שהתקבלותה ההמונית של פסיקת הרב שמעלקיש נגזרה מסמכותו, תנו עיניכם בעובדה מפליאה: באותה תשובה עצמה שבה אסר הרב על יצירת זרם חשמלי חדש בשבת, ועל פי אותו היסק הלכתי עצמו, הוא אסר גם על הכנת סודה בשבת, פסיקה שמספר המקיימים אותה שואף לאפס. נראה כי לא הפסיקה קבעה את הנוהג המעשי, אלא התחושה הרווחת כי החשמל מאיים על השבת יותר מבועות הגז במים.

דומה לכך סיפורו של הסבון הנוזלי. הרב משה פיינשטיין, שזכה למעמד כמעט בלתי מעורער של גדול הפוסקים בארצות הברית משנות החמישים עד שנות השבעים, פסק שאיסור להשתמש בו בשבת, על יסוד הרחבת טיעונו של הרב שמעלקיש לגבי יצירת בועות. פסיקה זו לא התקבלה בציבור. מצד שני, הרב פיינשטיין פיזר בכמה מפסקיו רמזים עבים לכך שאין סיבה לאסור כיבוי כירות גז ביום-טוב (ומקריאה בין השורות מסתמן שאולי גם בשבת), אך הוא אינו רוצה לומר זאת בראש חוצות, כנראה מפני שהוא חושש שזו הקלה שאין הציבור יכול לעמוד בה. הקודים ההלכתיים בני זמננו משקפים את הנוהג הרווח ולא את פסיקותיו של גדול הפוסקים בדור הקודם.

ולבסוף, אלה מאיתנו שאינם עוליימים ראו מנהגים משתנים לנגד עיניהם. על פי מנהג אשכנז, ההושענות בימי חול המועד סוכות נאמרות רק בסוף התפילה. מסורת זו, שאינה נוחה, נעלמת לאיטה, אף כי אין שום פסיקה הלכתית בעניין. כך גם באשר לתקיעות השופר במהלך תפילת העמידה, כמנהג החסידים. נוהג זה נמצא כיום במחוזות המודפסים הישנים, אך לא כל כך בתפילות עצמן. הוא הולך ונעלם אף כי אין פסקי הלכה נגדו.

דוגמה אחרת, אוטרת משהו, היא מנהגם העכשווי של בני הישיבות בארצות הברית שהקהל היושב בטקס החופה נעמד על רגליו כאשר החתן והכלה צועדים לחופה. ייצי, המאמץ בהתלהבות מנהג קדוש זה, יודעזע לשמוע שרק לפני שנות דור איש לא שמע עליו. רבנים אמריקנים בכירים הספיקו בינתיים לפסוק בסוגיה, וסיפקו למנהג העמידה כמה פיסות של קרקע הלכתית לא ממש יציבה (ביניהן לא נמצא, ככל הידוע, הטעם הפשוט של צפייה ביותר מדי חתונות נוצריות בטלוויזיה).

בקיצור, ההלכה נועדה להיות לא-מקודדת, כמו חוקי הדקדוק, כדי שתישאר בה הנזילות הגמישה המאפיינת שפות דיבור אצל הדוברים הילידים. הקידוד נחוץ למניעת סחף מוגזם בתקופות מעבר, אבל בדרך כלל הוא משקף את הנוהג הרווח בזמנו.

המסורת בפעולה

תמהיל זה של תהליכים מלמעלה-למטה ומלמטה-מלמעלה הופך את המערכת הכאוטית-לכאורה שאנו מדברים עליה – זו שאין בה רשות מחוקקת ולא גוף-אכיפה – למה שהיא. ובניגוד לחוק כתוב, הוא מעניק לה את כושר ההסתגלות שלה. אני מבקש בשורות הבאות להשלים את הטיעון ולהעמיק מעט יותר בכמה מן המנגנונים המרתקים שמחוללים את האיזון הזה: הכבוד למסורת; התמרון בין אינטואיציה לקודיפיקציה והשילוב בין דעות של מומחים לאלו של הדיוטות.

חסידים ותיקים כשימען ובני-ישיבות צעירים כגון ייצי חלוקים אולי ביניהם באשר למשקל שיש לתת למנהג העממי לעומת הקודים הכתובים – מחלוקת שבין שומרי הלכה כשפה ראשונה לנשמעים לה כשפה שנייה – אבל להבדיל מהידי הם מסכימים כי צריך להיזהר מאוד בפסילתן של נורמות מקובלות.

נעיין נא ביתרונות שהנאמנות למסורת קיימת – ותהא עממית או מנוסחת בכתב – מקנה לחיוניות ארוכת-הטווח של חברה. מבנהו של הטיעון כה פשוט, שמפליא כי הידידות כה מעטות מבינות אותו: הנורמות החברתיות ששמרו עלינו עד כה, סביר שישמרו עלינו גם בהמשך – יותר מכפי שהדבר סביר לגבי נורמות אחרות.

נתחיל בדוגמה מתחום שאין לו שום קשר לדיונו על ההלכה.

אתם אוהבים טפיוקה? גם אני לא. עושים אותה משורש הקסווה, שהוא אחד המקורות העיקריים לעמילן בתזונה הדרום-אמריקנית. שורש הקסווה דומה לבטטה, והוא אחד מאותם ירקות-שורש שמייצרים מהם את היעני-צ'יפס בצבעים המצחיקים. שבטים דרום-אמריקניים מטפחים את הקסווה זה אלפי שנים, ולכל אחד מהם שיטות סבוכות ועמלניות משלו להכנתה לאכילה. כך למשל דיווח האנתרופולוג ג'וזף הנריך כי בני הטוקונואה השוכנים בחלק הקולומביאני של אגן האמזונס מעבדים את הקסווה בתהליך הכולל גירוד, ריסוק, שטיפה, הרתחה, ייבוש לכמה ימים, ולבסוף אפייה. אם תשאלו אותם לשם מה דרוש להם מסלול הייסורים הזה, כפי ששאל הנריך, הם יענו לכם שזאת המסורת.

כאשר התפשטה צריכת הקסווה אל חלקים מיבשת אפריקה, במאה ה-18, השיטות המסורתיות להכנתו לא תמיד קוימו. והיום אנו יכולים לומר: למרבה הצער. הצרכנים החדשים באפריקה, שלא היו מצוידים בידע מודרני בתחומי הכימיה והטוקסיקולוגיה של המזון, לא יכלו לחזות את הנסיקה במספר מקרי הנפקת ושיתוק הרגליים שהחלה

בקרבם כעבור זמן מה ואשר לא שככה עד היום – פרי צריכת שורש קסווה לא מעובד.

בני הטוקונואה לא היו מודעים לקשר בין מנהגי עיבוד המזון שלהם לבין מניעת הרעלת ציאניד ארוכת-טווח, ולא יכלו להיות מודעים לה. המנהגים התפתחו בקרב כמה מאבותיהם בעבר הרחוק, מטעם כלשהו או אולי אפילו סתם כך, ועם הזמן הגדילו אט אט את אחיזתם, שכן לצעירים יש העדפת מה, או שמא הזדמנויות רבות יותר, ללמוד מנהגים מאנשים שאין להם זפקת ורגליים משותקות.

אינני מבקש להסיק מדוגמה זו שלרוב המסורות יש השפעה חיובית ישירה על בריאות הציבור. המסקנה הנכונה היא שמסורות מסוימות משגשגות ופורחות בחברה משום שהן תורמות לשרידותה של חברה זו, גם אם אף לא אחד משומריהן מבין אל-נכון איך הן עושות זאת. בניסוחו של פרידריך האייק: "המורשת התרבותית שאדם נולד אליה עשויה רקמה של מנהגים או כללי התנהגות שעברו מדור לדור משום שהם יצרו קבוצת אנשים מצליחה – אך לא אומצו מתוך ידיעה-מלכתחילה שהם יניבו את התוצאות הרצויות הללו". זניחת מסורות כאלו מסכנת אותנו.

הייתי אולי תענה, בהיגיון מסוים, שהדבר נכון לגבי בני טוקונואה רק כל עוד אין להם הידע המדעי הדרוש, והם אינם מכירים שיטות לטיפול זני קסווה דלי ציאניד. משילמדו שיטות אלו, דבקות בשיטות העיבוד המסורתיות תהיה בגדר בזבוז טיפשי של משאבים. זהו טיעון חזק, אך הוא נשען על ההנחה שאפשר להבין בדיעבד איך מסורת נתונה תורמת לחיוניות ארוכת-טווח של החברה. לאמיתו של דבר, מערכות של נורמות חברתיות הן מנגנונים עדינים, שהתועלות שבבסיסן אינן תמיד ניכרות לעין; ניסיונות לחשוף את תועלתן הרציונלית הם ספקולטיביים במהותם, וניסיונות לשפר אותן עלולים להיות מסוכנים.

למשל, אם יחכימו בני טוקונואה לעבור לקסווה מתוקה, שהינה דלת ציאניד, הם עלולים לגלות שהמחסור בציאניד מושך לקסווה המתוקה מזיקים וגנבים, ושהצטמצמות הצורך בעיבוד הקסווה מנמיכה את מעמדן החברתי של הנשים שעובדות זה הוא תרומתן העיקרית לחברה. הם עלולים גם לגלות שזניחתה של מסורת אחת גורמת לזלזול במסורות אחרות שאין להן חלופות יעילות.

טענתי פה איננה שצריך תמיד לשמר כל מסורת, אלא שעזיבת מסורות שהשנים הוכיחו את יעילותן, כשהסיבות ליעילות זו אינן מובנות עד הסוף, עלולה להביא לתוצאות שאינן צפויות עד הסוף. לפני שאנו מחליטים, למשל, שראוי לזנוח את תפיסת הדיכוטומיה המגדרית, כדאי שנשאל את עצמנו אם אנו מרגישים בני-מזל היכולים לסמוך על כך שלא תהיינה לדבר השלכות בלתי צפויות. אני לא.

אדגיש: אינני מייחס כאן למסורות מסוימות עליונות מוסרית, אלא נחיצות לקיומה של החברה. אבל בואו נסכים שחברה שאיננה שורדת תתקשה להשפיע הרבה טוב על העולם.

כמובן, כשהנסיבות משתנות, דבקות מופרזת במסורות עלולה להיות מזיקה בפני עצמה. הרי המסורות שקיבלנו לא התקיימו מאז ומעולם, אלא הן תוצאה הבלתי-מתוכננת של חדשנות-מה, שבדיעבד התגלתה כבת קיימא. המבקש לחסום עצמו לגמרי מהסתגלות, יגלה שהוא רק הסתגל באופן גרוע. ניסיון להיות שמרן מוחלט ייתקל בפרדוקס. נניח שמנהג חדש פשט בדור האחרון; המנהג לקום בפני חתן וכלה, לדוגמה. האם השמרן המוחלט צריך לדחות את המנהג הזה, כי אבותינו לא נהגו כן – או לדבוק בו, שכן זוהי המסורת המונחלת לו כיום? כמה זמן צריך מנהג להיות מושרש עד שיקנה לו מעמד של "מסורת" אצל השמרנים-לשם-שמרנות וייצא מגדר חדשות-לא-שערוך-אבותינו?

דרוש אם כן מנגנון הסתגלות. כפי שראינו, מנגנון ההסתגלות של ההלכה כולל שילוב כלשהו בין הנוהג העממי האינטואיטיבי לבין הדיון והפורמליזציה המנומקים. כדי לראות איך פועל השילוב הזה ולמה, נבחין בין שתי סוגיות. האחת היא אינטואיציה מוסרית לעומת היסקים מודעים, והשנייה היא הנוהג העממי לעומת המנהיגות הרבנית. הסוגיות קשורות זו בזו בעבותות, אך אינן זהות. נתחיל ביחסי הגומלין בין אינטואיציה להיסק, ונראה איך הם משלימים זה את זה.

אינטואיציה וקודיפיקציה

ר' אברהם ישעיהו קרליץ, המוכר יותר כ"חזון אי"ש" (כשם חיבורו העיקרי), זכה להכרה נרחבת כדמות הבכירה בעולם הישיבות בארץ ישראל בשנות הארבעים ובתחילת שנות החמישים. בפירושו למסכת סנהדרין (שהופיע בתשי"ג, 1953), הוא בוחן את הבעיה שלהלן: חץ עושה את דרכו להתקהלות אנשים. צופה המבחין בחץ מסוגל ליירטו ולהטותו ממסלולו כך שיהרוג אדם אחד הנמצא במקום אחר. החזון אי"ש משווה את המקרה למקרה אחר: חוטפים מאיימים להרוג קבוצת בני ערובה, אלא אם אדם אקראי אחד מביניהם יימסר להם להריגה. המשנה⁹ קובעת כי אסור לחברי הקבוצה להציל את עצמם באמצעות הסגרת אחד מהם. החזון אי"ש טוען שהמקרים אינם דומים, כיוון שיירוט החץ הוא מעשה חיובי עם תוצאה שלילית, ואילו הסגרת בן הערובה הוא מעשה שלילי עם תוצאה חיובית (אבחנה זו היא ליבת "דוקטרינת התוצאה הכפולה" המיוחסת לתומס אקווינס).

הפילוסופית הבריטית פיליפה פֶּוֹט פרסמה ב-1967 מאמר שמאז מרבים לצטטו, המשווה בין שני מקרים הזוהים במהותם לאלה שהעלה החזון אי"ש. הפילוסופית ג'ודית ג'רוויס תומפסון הצמיחה לדברים כנפי-פופולריות בנסחה את הדילמות בצורה המוכרת כיום בכינוי "בעיות הקרונית". בגרסה זו, קרונית דוהרת במסילה לעבר חמישה עובדי תחזוקה. במקרה אחד, אפשר למשוך מנוף שיהגה אותה מן המסילה ויגרום למות אדם אחד במקום החמישה. במקרה אחר, אפשר להפיל אדם שמן מגשר, כך שיידרס למוות אך יבלום את הקרונית ויציל את החמישה. רוב האנשים שמציגים

להם בעיות אלו תומכים במשיכת המנוף, אך מתנגדים להפלת האיש השמן. או לפחות כך הם אומרים לאיש בחלוק המעבדה השואל אותם שאלות מצחיקות אלו.

בעיות הקרונות נעשו פופולריות מפני שנוח לבחון בעזרתן את האינטואיציות של אנשים לגבי דילמות מוסריות בסיסיות. אם נטייתנו היא לפתור דילמות כאלו רק על פי התוצאות של החלטותינו (כלומר, אם אנו "תוצאתיים" או "תועלתניים"), עלינו להתייחס לשני המקרים באותו אופן. אבל אם נטייתנו היא לחייב או לאסור פעולות מסוימות על יסוד עקרונות נוקשים מסוימים, בלי תלות בתוצאות (דהיינו, אנו "דאונטולוגים"), ייתכן שנתיר את משיכת המנוף אך נאסור על הפלת האיש (תלוי כמובן מהם עקרונותינו הנוקשים).

דאונטולוגים אוהבים להוכיח את הבלותה של התוצאתנות בהערים כי על פי ההיגיון שלה אפשר גם להרוג צעיר בריא המבקר בבית חולים כדי לקצור את איבריו ולהציל את חייהם של חמישה מאושפזים; התוצאה הרי תהיה הצלתם של חמישה אנשים במחיר חייו של אדם אחד בלבד. מנגד אוהבים התוצאתנים לציין כי על פי גרסאות מסוימות של הדאונטולוגיה, כגון האתיקה של קאנט, אסור לאדם לשקר אף פעם, גם אם הוא מסתיר את אנה פרנק בעליית הגג שלו והנאצים דופקים בדלת ושואלים מי בבית. כיוון שכך, רוב האנשים הנורמליים אינם אדוקים לא בתוצאתנות ולא בדאונטולוגיה.

בעיות הקרונות מעניינות משום שהן מעמתות את תחושת הבטן שלנו שיש דברים שפשוט אסור לעשות עם החשיבה שלנו המבקשת תוצאות מיטביות. הפילוסוף-הניורוביולוג ג'ושוע גרין אפילו הראה על סמך סריקות f-MRI ששני התהליכים מפעילים אזורים שונים במוח. וכך, אף כי רוב עצום של הנשאלים טוען שצריך למשוך את המנוף אך אסור להפיל את האיש, אנשים שיש להם נזק מוחי באזור הוונטרו-מדיאלי באונה הקדם-מצחית, אזור המוח המפגיש בין הרגשות לבין מנגנון קבלת ההחלטות, נוטים יותר לתמוך גם בהפלת האיש.

למה אני מספר לכם את זה? כי הדבר מאיר את יחסי הגומלין של האינטואיציה והשכל בפתרון שאלות הלכתיות גבוליות.

ראשית, אין מנוס מאינטואיציה מוסרית. הקאנטיאנים (כלומר, הדאונטולוגים, אלו שמבקשים להכריע על פי המעשה המוסרי ולא על פי התוצאה) והתוצאתנים גם יחד מדמים לחשוב, למרבה הפליאה, כי יש להם נוסחה לפתרון דילמות מוסריות המאפשרת להתיר את האינטואיציה מחוץ לתמונה. אך כיצד הם מנסים לשכנע אלו את אלו? דווקא בפנייה אל האינטואיציה: "הרי בוודאי לא תהרגו את המבקר בבית החולים בשביל לקצור איברים!" "הרי בוודאי לא תסגירו את אנה פרנק לנאצים!". טיעוני ה"בוודאי" הללו הם, הרי, פניות ברורות לאינטואיציה – ולה בלבד. והאינטואיציה המוסרית היא גם מקור עצם השאיפה שלנו להגיע לתוצאות מסוימות

– כמו להציל מה שיותר אנשים.

ניטיב להבין זאת אם נשוב אל אותם בעלי נזק מוחי שהזכרנו. נטייתם לתמוך בהפלת האיש השמן לצורך הצלת חיים אולי תגרום לנו לראות אותם כחבורה של שכלתנים מושבעים ששום רגש מבלבל בתחפוש אינטואיציה לא יפתה אותם לחרוג משיקול הדעת הקר. האם הם מופת לחיקוי? בסדרת מחקרים של הנוירולוג אנטוניו דאמאסיו נמצא שחייהם של אנשים אלה אומללים, ונתונים בצילו של חוסר-יכולת לקבל החלטות בסיסיות ביחסים בין-אישיים, לנהל סיכונים ולחיות באי-ודאות. בלי תשתית רגשית שתאפשר להם להחליט מהו הערך שהם רוצים לשרת, הם משותקים כאותו ארנב אומלל שנלכד בפנסי מכונית.

אינטואיציה נחוצה, אבל אינה מספקת. התבוננו עתה בגישתו של החזון אי"ש לבעיית החץ. כנקודת מוצא הוא מציב את העקרונות שכבר התקבלו כנורמטיביים, ובתוכם אותה משנה האוסרת להסגיר בן ערובה להצלת האחרים, ועקרונות נוספים הקשורים לו שהעמידו מפרשים מאוחרים יותר. הוא מצביע על הבדל אינטואיטיבי בין מקרה בני הערובה למקרה החץ; אינטואיציה שהיא כמעט אוניברסלית, כפי שמראים מחקרים רחבי היקף מהתקופה האחרונה. בשלב הבא מתרגם החזון אי"ש אינטואיציה זו לכדי כלל, שצירו הוא השאלה אם האובדנים בנפש שייגרמו מההחלטה הם תוצאה ישירה של מעשה מחושב, או רק נזק נלווה לתמרון הגנתי (הוא אינו סבור שזו אמת-המידה הרלבנטית היחידה; ואכן, פילוסופים העלו עוד אמות-מידה אפשריות רבות שייתכן מאוד שהחזון אי"ש היה מסכים שהן רלבנטיות).

אבל אם האינטואיציה של החזון אי"ש זהה לזו של כולנו, ובכל מקרה היינו מגיעים בעצמנו לאותה מסקנה, מה הטעם בפנייה לניתוח התורני מהסוג שהחזון אי"ש וחבריו מציעים? למה שלא נעשה כאן מה שאנחנו עושים בדברנו את שפת אמנו, ונשתמש בכללים שאנו מבינים באינטואיציה בלי שטרחנו אי פעם לנסח אותם? הרי תרגום האינטואיציה שלנו לכללים דומה ללכידת ציפור עדינה ובת-חלוף ברשת ציידים; ההלכה הופכת כך משפת אם לשפה שנייה.

אכן, אנו משלמים מחיר כבד על קיבוע האינטואיציה ההלכתית שלנו לתוך כללים מנוסחים. אבל אנחנו גם מפיקים מניסוח זה תועלת רבה.

ראשית, עקרונות הלכתיים מנוסחים עוזרים לנו כשאין לנו אינטואיציות ברורות לגבי מקרה שעל הפרק. קל לחשוב על מקרי ביניים – נניח, הטיית הקרונות תציל חמישה אנשים אבל תהרוג ארבעה עוברי אורח, או תהרוג בן משפחה שלנו – שבהם לרוב האנשים אין שום אינטואיציה ברורה. תיאוריה של הכרעות באירועי קרונות תעזור לנו להחליט במקרים כאלה.

ועוד, שימור כללים קל משימור אינטואיציות. במצבי טראומה לאומית – גירוש, גלות, פיזור, סוג החוויות שיהודים מומחים בהן – הזיכרון הקולקטיבי עלול לבגוד

בנו. במצבים אלה, כללים ברורים עשויים להשתמר טוב יותר מאינטואיציות עמומות, בייחוד אם הם עולים על הכתב. זו משמעותן של אגדות חז"ל על שיקומה של ההלכה בימי תהפוכות.

תהליך ניסוחם של עקרונות ברורים עוזר גם להתגבר על הטיות שיטתיות. אנו עלולים למשל לשקול ביתר קלות את הפלת האיש השמן אם הוא, נניח, מדבר במבטא מצחיק, או לא מוצא חן בעינינו מאיזו בחינה לא־רלבנטית אחרת. הצורך לשקול את מעשינו באופן שכלי ומנומק מכריח אותנו להתגבר על הטיות כאלו. או בכיוון ההפך – ייתכן שההתנגדות שלנו להפלת האיש השמן נובעת מכך שהוא סמוך לנו ואנו רואים אותו, ולכן האמפתיה שלנו כלפיו רבה מזו שיש לנו כלפי חמשת עובדי המסילה שאת פניהם איננו רואים. זוהי אבחנה שהחשיבה העקרונית, הקרה, תסמן אולי כבלתי־רלבנטית להחלטה.

ובכלל, אנו עלולים בקלות לטעות משום שהאינטואיציות המוסריות הבסיסיות שלנו שורשן בחיים בקהילות קטנות שאנו מרגישים כלפיהם אמפתיה רבה, ולא בקהילות גדולות שעם מרבית חבריהן אין לנו יחסי קרבת משפחה או רעות. לצורך מגענו ומשאנו עם אנשים רחוקים יותר – מעגל גדל והולך – אנו זקוקים פחות לאמפתיה ויותר לכללים ברורים. לכך נועדו רבות מן הנורמות החברתיות: להקל על מגעים לא־אישיים אלה, כאשר, כניסוחו של האייק, עלינו "להגביל כמה אינסטינקטים טובים כדי לפתח את הסדר המורחב".

הרי לנו המשחק החיוני שבין אינטואיציה לקודיפיקציה; ומה שנכון לגבי קרוניות ופיקוח נפש, נכון גם לגבי גיבושן של נורמות התנהגות, הלכות, במקרים הצצים חדשות לבקרים. כאשר לפנינו מקרי גבול של המסורת, אין לנו ברירה אלא להפעיל בעת ובעונה אחת את האינטואיציה ואת ההכללה התבונית של האינטואיציה הזו.

איסוף הכרעות

ועתה לנקודה השנייה – השילוב בין הקונצנזוס העממי לבין ההכוונה הרבנית.

כתבתי קודם שבעיני שימען המסורת מגדירה את היהדות, ועל כן עצם הרעיון של "תיקון" היהדות הוא לדידו חסר פשר. מניסוח חפז זה עלול מי מן הקוראים להבין שההלכה היא מערכת של מוסכמות כלליות גרידא, ועל כן טעות קולקטיבית בהלכה בלתי אפשרית מעצם הגדרתה. אין זה נכון. אם שימען יקום לתחייה בעוד מאה שנים ויגלה שקורבנות־אדם נעשו מסורת נכבדה בעיני חוגים מסוימים של יהודים הרואים את עצמם שומרי הלכה, הוא ודאי לא יסתפק בהפסרת "נו טוב" ובמשיכת כתפיים. שימען יודע שמסורת איננה רק מוסכמה, אלא גם עקרונות יסוד ואינטואיציה מוסרית אופיינית. הוא איננו גורס כי יש רק דרך נכונה אחת ויחידה שהמסורת מוכרחה ללכת בה, אבל הוא יודע שיש דרכים לא־נכונות – דרכים הסוטות מהעקרונות

והאינטואיציות הללו.

המסורת היהודית עצמה כוללת מנגנון המצמצם מאוד את הסבירות שייווצרו דרכים כאלו: היא מחייבת לכבד, ואף לחקות, את אלה המוקירים ומכירים לעומק את העקרונות והאינטואיציות שהמסורת מגלמת. בפועל מתבטא הדבר בכך שכל אחד מאיתנו המתבונן במעשי האנשים סביבו מתמקד במעשיהם של אלה שלמיטב ידיעתו יש להם הסיכויים הרבים ביותר לפעול נכון. כמובן, מוכרחים להיות כמה אנשים שיתחילו את שרשרת החיקוי הזאת על ידי כך שיפעלו באופן עצמאי, וביניהם יש כאלה שרבים מחקים ישירות או בעקיפין: על פי רוב, אלה הם רבנים ידועים.

תוצאת התהליך הזה היא קונצנזוס שיש בו משקל להרגלי-המעשה של כל האנשים המחויבים למסורת, אך משקל רב במיוחד לאלה המוכרים כבעלי סמכות הלכתית. חיוני להדגיש: השפעתם של בעלי סמכות אלה אינה נגזרת של מעמדם, אלא להפך: מעמדם נגזר מהשפעתם.

אסטרטגיה זו הגיונית יותר משתי אסטרטגיות חלופיות: שוויוניות טהורה (הנותנת משקל שווה לכולם) ואלטיזם טהור (הנותן משקל אך ורק למומחים), כפי שנראה מיד.

הטיעון בעד גרסה פשטנית של שוויוניות הוא כזה: לאדם הממוצע יש אינסטינקטים בריאים שבזכותם – גם אם נביא בחשבון את תופעות הטיפשות, הבורות וההטיה – הסיכוי שהוא יעשה את הדבר הנכון במצב-עניינים מסוים גדול בשמץ מן ההסתברות המקרית. לפי דרך זו, אם אנשים ממוצעים רבים כאלה, הפועלים באופן בלתי-תלוי זה בזה, "מצביעים" באמצעות המעשים שלהם בכיוון מסוים, ניתן להניח שמה שהם מכוונים אליו הוא כמעט בוודאות הדבר הנכון.

הטיעון הזה גם – לא בהכרח שגוי, ועדיין גם – מפני שהנחות היסוד אינן עומדות במבחן המציאות. בעולם האמיתי אנשים אינם פועלים באופן בלתי-תלוי, ונוסף על כך יש שכבה שלמה של אנשים שהסיכוי שיעשו את הדבר הלא-נכון גדול לפחות כמו הסיכוי שיעשו את הדבר הנכון. בחיים האמיתיים קורה לא-פעם שההמון עושה דברים רעים מאוד.

יש צורך אפוא להמיר את הגישה הדמוקרטית-רומנטית הזו בגישה מפוכחת יותר ומשוכללת יותר, המניחה הנחה צנועה יותר: שגם לאנשים הרחוקים מלהיות מאורות הדור יש כושר שיפוט סביר באשר לאופיים של אנשים. ממילא, כאשר יש צורך להחליט מה הדבר הנכון לעשות, יש סבירות גבוהה שהם יבחרו לחקות את מעשיהם של אנשים שיש להם הכלים להחליט נכון. בסוג זה של משחק חיקוי, המשקל הגדול ביותר ניתן בסופו של דבר לאלה שיש להם מרב הסיכויים לעשות את הדבר הנכון. אסטרטגיית רוב-משוקלל זו, המחלקת את המשקל על פני אוכלוסייה נרחבת אך לא באופן שווה, טובה מהשוויוניות, ובתנאים מסוימים אפשר אף להוכיח שהיא

מיטבית.¹⁰ באופן הזה, לא רק שנחלצנו מהמלכודת של השוויוניות – אנחנו גם נגיע לתוצאה טובה יותר מהאליטיזם הטהור: אסטרטגיה המכלילה "קולות" רבים, שהסיכוי של כל אחד מהם להחליט נכון גדול מן האקראי ולו גם במעט-מזער, תניב כמעט תמיד תוצאה טובה יותר מהישענות בלעדית על מעט מומחים.

זהו הטיעון הפשוט בזכות איזון בין שוויוניות ואליטיזם. הנה טיעון מתוחכם יותר. באנגליה נוהגים בצד שמאל של הכביש; ברוב הארצות האחרות, בצד ימין. כל אחת מהאפשרויות הללו מוצלחת, כל עוד כל האנשים ביחידת שטח נתונה נוהגים באותו אופן. "איש הישר בעיניו יעשה" אינה אפשרות מוצלחת. תופעות מסוג זה קרויות "בעיות תיאום".

רבות הדוגמאות לבעיות התיאום. יש, למשל, שפע תשתיות לרשתות חברתיות מקוונות, ולרובנו לא באמת אכפת באיזו מהן אנו משתמשים: אכפת לנו רק שזו תהיה רשת שגם חברינו משתמשים בה. על אותה דרך, אין סיבה אמיתית לחסיד להעדיף שטריימל גבוה, ספודיק, על פני שטריימל שטוח; הדבר היחיד הקובע איזה שטריימל יחבוש הוא סוג השטריימל שחובשים יתר החסידים שהוא אוכל איתם קוגל. הבעיות הללו נפתרות בדרך כלל מעצמן. רשת 'מייספייס' היא בגדר היסטוריה; חסידי גור חובשים ספודיק. כל עוד בעיית תיאום נפתרת כך שכולם עושים אותו דבר, לשום אדם לא משתלם לשחות נגד הזרם; במובן זה אפשר לומר שההגעה לתיאום מלא היא בגדר שיווי משקל.

אלא שלבעיות תיאום יש לעיתים קרובות מספר רב של אפשרויות שיווי-משקל, חלקן טובות יותר ואחרות פחות, ומשהתכנסנו אל שיווי משקל אחד קשה לברוח ממנו, גם אם הוא מתגלה בבירור כגורע לכולם. תארו לכם שחברת הזנק עתירת ידע מציעה תשתית לרשת חברתית שקופה יותר ופולשנית פחות מהרשת המובילה כיום. זה יכול להיות נפלא, אלא שאיש אינו רוצה להיות בין מיליון הראשונים שיעברו אליה, ולהסתפק ברשת קטנה ונידחת – ולכן כולנו נותרים לכודים ברשת הנוכחית, כלומר בשיווי-משקל שאינו מיטבי. ובלי להשוות, גם התרועעות הפומביות לסטלין היו מלכודת תיאום: מי ירצה להיות הראשון שיפסיק?

נורמות חברתיות, בייחוד כאלו המשמשות לאיתות של נכונות להשתייך לחברה מסוימת ולשלם על כך מחיר, עשירות בשיווי-משקל תת-מיטביים. כזכור לקוראי מאמרנו הקודם, האותות נחוצים לעידוד שיתוף פעולה; אבל את המלאכה הזו יכולים לעשות אותות מאותות שונים. לא-פעם אנו נתקעים עם נורמות-איתות שאיננו משתגעים עליהן במיוחד. השטריימלים עלולים להיעשות גדולים, חמים ויקרים עד כדי כך שחובשיהם יתחילו להרגיש מנוצלים. אותות של שריפת-גשרים, כגון הימנעות מרכישת השכלה או מעבודה, עלולים גם הם להתגלות כמעיקים מדי. בכל המקרים האלה, גם אם כולם מעדיפים אות זול יותר ומדויק יותר, מי יעז להיות

הראשון? כאן דרוש אדם בעל השפעה מיוחדת: רב חשוב, במקרה היהודי, עשוי לעורר את הבריחה משיווי משקל רע. לדוגמה, הרבי מגור יכול להורות לחסידי לקנות רק שטריימלים מפרווה סינתטית – או פשוט לשמש בעצמו דוגמה לכך. בקיצור, יתרון נוסף לאיזון השוויוניות במנהיגות בעלת שקלול גבוה הוא הגדלת הסיכוי לבריחה, כשצריך, משיווי-משקל לא-מיטבי בבעיית תיאום.

נסכם. ראינו מדוע טוב להלכה להימצא על הרצף שבין המשפט לשפה: היא משמרת מסורת, ממנפת אינטואיציה ותבונה גם יחד, ומאזנת בין הנוהג העממי למנהיגות הרבנית. כל אלה נחוצים. אנחנו צריכים אינטואיציה מוסרית שתעמיד לנו מטרות ראויות ותדחוף אותנו להשיגן, אנחנו צריכים תבונה שתקבע איך להשיג מטרות אלו ביעילות, אנחנו צריכים מסורת שתישא את החוכמה על פני הזמנים, ואנחנו צריכים דרך שתניב לנו את אוסף ההכרעות המיטבי כך שתכוונן את המסורת ותתגבר על הטייתו של היחיד.

דומני שלעת עתה עלינו להסתפק במה שאמרנו עד כה. יש לכל אלה צלע נוספת, המחייבת הרחבה: האיזון העדין שהצגנו כאן, בין האינטואיציה העממית לדיוק של המומחים, ובין הגיבוש הספרותי של הקודיפיקציה לבין הגמישות של הנוהג העולה מן המציאות החברתית-היסטורית, יכולים לפעול בצורה מיטבית דווקא בהיעדר גוף מחוקק בעל סמכות אכיפה – ודווקא בחברה קהילתית כמו זו של שימען, ולא בקהילייה מדינתית שעומדת בבסיס המערכת הנורמטיבית המועדפת על היידי. אבל כל אלה, מסתבר, הם עניין לדון בו במאמר נפרד.

-
- | | |
|---|--|
| 1. גיטין ס"ב. | 7. "דרוש על התורה", נדפס בסוף ספרו של המהר"ל באר הגולה. |
| 2. שמות רבה מז, א; תנחומא כי-תשא פסקה יז. | 8. בית יוסף על טור יורה דעה, שפז. |
| 3. תמורה טז ע"א. | 9. משנה תרומות ח, ד. |
| 4. סוכה כ ע"א. | 10. בבחירה בינארית, השיטה המיטבית היא זו שבה מצביע בלתי-תלוי עם סבירות p לענות נכון מקבל משקל של $\log(p/1-p)$. |
| 5. פסחים סו ע"א. | |
| 6. מנחות כט ע"ב. | |

צבת בצבת עשויה: אמונה, גלות וחזון הגאולה בהגות יחזקאל קויפמן

יחזקאל קויפמן נולד באוקראינה ב־1889 ועלה לארץ בשנת 1929. את רוב שנותיו בארץ עשה בהוראה בבית הספר הריאלי בחיפה. בשנת 1949 מונה לפרופסור באוניברסיטה העברית, שם שימש ראש החוג למקרא. בשנת תשי"ח (1958) זכה בפרס ישראל למדעי היהדות, ושנה אחר כך נתמנה לאקדמיה הלאומית למדעים. קויפמן נפטר בחג הסוכות תשכ"ד (אוקטובר 1963), וארכיונו שמור בספרייה הלאומית.

בניגוד לאנשי רוח גדולים אחרים בתקופתו קויפמן לא שימש בתפקידים ציבוריים, ונרתע מעיסוק בחייו האישיים. הוא עצמו אמר למי שביקשו ממנו פרטים ביוגרפים: "הביבליוגרפיה שלי היא הביוגרפיה שלי". אחד ממספידיו הגדירו "נזיר באוהלה של תורה".

נשמע לעצתו ונפנה לביבליוגרפיה. עיקר הגותו מרוכזת בשני ספרים: 'גולה ונכר' ו'תולדות האמונה הישראלית'. יחדיו מהווים שני החיבורים מחקר עומק בתולדות ישראל מראשיתו עד המאה העשרים. קויפמן גם כתב מאמרים שונים בשאלות שעמדו על הפרק - ומאמרים אלה, שאחד מהם אנו מביאים להלן, נאספו לספר 'בחבלי הזמן' (תל אביב, תרצ"ו).

ייחודה של האמונה הישראלית

נפנה תחילה ל'תולדות האמונה הישראלית'. זהו חיבור מונומנטלי המתאר את תולדותיה של אמונת ישראל מראשיתה עד ימי בית שני. הכרך הראשון התפרסם ב־1937. שאר הכרכים הופיעו לאורך השנים, עד לפטירתו של קויפמן; הוא לא זכה להשלים את היצירה. קויפמן טוען שהאמונה הישראלית טבועה מתחילתה ובכל הופעותיה באידיאות יסוד אחת המבדילה אותה מדתות אחרות. אידיאה זו אף קובעת אותה כהפך המוחלט של כל דתות העולם האחרות, שאף אחת מהן לא שיערה אידיאה כזאת אפילו בשלבים המתקדמים ביותר של התפתחותה.

לדברי קויפמן האלילות היא מיתולוגית. בעיניה, האלוהות משועבדת לחוק הוויה שקדם לה ושניצב מעליה. תפיסה זו משתקפת בין השאר בסיפורי המיתוס על לידת האלים, מלחמותיהם, תלותם בגורל ועוד ועוד. אלוהי ישראל, לעומת זאת, אינו מיתולוגי: הוא אינו משועבד



למערכת היש. רצונו שולט בכול. אין בשלטונו צמצום, ואין הוא תלוי ברצונו של אלים אחרים או בכוחות מיתולוגיים כלשהם. הבחנת יסוד זו פותחת שער פלאים: מכוחה מוגה אור חדש על כל תופעה במקרא, ומובהק ייחודה: הפולחן, החטא, הטומאה, הכישוף, איסור הנחש, הנבואה, אחרית הימים ועוד ועוד. אסתפק בדוגמה אחת: התשובה.

הנבואה הקלאסית (של "נביאי הכתב", נביאים אחרונים) מבוססת על ההנחה שהתוכחה תביא לחרטה ולעזיבת החטא, ושבעקבות עזיבת החטא יסלח אלוהים ויבטל את העונש: "דָּרָשׁוּ אֶת ה' וְחָיוּ פֶן יִצְלַח כְּאֵשׁ בֵּית יוֹסֵף וְאֶבְלָה וְאִין מִכְבָּה לְבֵית אֵל", קורא עמוס, נביא הכתב הראשון שדבריו נשתמרו (עמוס ה', ו). כמאמר חכמינו: "גדולה תשובה שהיא קורעת נבואה". התמורה המוסרית מייתרת את העונש: "יִעֲזֹב כָּשַׁע דָּרְכָו וְאִישׁ אָנוּן מִחֻשְׁבֹּתָיו וְיִשָּׁב אֶל ה' וְיִרְחֲמֵהוּ" (ישעיהו נ"ה, ז). רעיון זה, הנראה לנו כרעיון אוניברסלי עתיק יומין, הוא רעיון מקראי. אין לו, וגם לא יכולה להיות לו, מקבילה בספרות האלילית. אמנם, האלילות מכירה את החרטה על מעשה פשע, אבל את התשובה הנבואית איננה מכירה ואינה יכולה להכיר, כי היא מנוגדת להנחות היסוד שלה שהזכרנו. הרוע והחטא הם, בתפיסת האלילית, כוחות שאינם כפופים לשלטון האלים. המעשה הרע נובע מכוחות הרע הקמאיים, או דבק בהם, או משחרר אותם. לפשע כזה אין משום כך תקנה בחרטה; הוא דורש פעולת חיטוי מאגית שתעצור את כוחות הטומאה והנזק. במקרא, לעומת זאת, הרע והחטא נובעים מחופש הרצון שניתן לאדם. משום כך שינוי הרצון, החזרה בתשובה, משנה את משפטו של האל הסולח לחוטא.

רוב מכריע של החוקרים, אומנם רובם בלי היכרות עם משנת קויפמן, סבר וסבור גם היום שהמונותאיזם האוניברסלי נוצר קמעה קמעה משלבי־בוסר אליליים קודמים, ושב יכולתנו לעקוב אחרי השלבים האלה במקרא ולהראות כיצד בתהליך איטי האל השבטי - שהיה מלכתחילה אחד מרבים - עולה בהדרגה למעמד של ראשון בין שווים, עד שהוא הופך לאל הנצחי, בורא העולם של הנבואה. לעומתם סבור קויפמן שעיקר האמונה הישראלית, רצון אלוהי עליון שולט בכול, הוא קדמון, ושאמונה זו נוצרה בבית אחת עם התהוות עם ישראל, הקוותה את תרבותו ושלטה בה מן הראשית.

לדעת קויפמן, העמדה האנטישמית על "פרנסות היהודים" אומצה על ידי הציונות, תוך השמצה לא מבוססת של המסחר. נפח בכפר־חסידיים, שנות השלושים. מצילומי ה"אמריקן קולוני", השמורים בספריית הקונגרס האמריקני

חשוב לציין שדחיית הנחת קדמות המונותיאזם אינה גוררת דחייה של הגדרת קויפמן לאלילות ולאמונה הישראלית. לנוכח היריעה הרחבה עד מאוד של 'תולדות האמונה הישראלית', רק מתי מעט קוראים בו. המעוניינים להיפגש עם משנתו מוזמנים אפוא לקרוא את מאמר הביקורת של אבי ז"ל, דוד כהן, תלמידו של קויפמן, המהווה סיכום תמציתי של הדברים. קויפמן קרא את המאמר וגמר עליו את ההלל. הוא תורגם לעברית ופורסם מחדש בגיליון 9 של 'קתרסיס', וניתן לקרוא כאן: <http://bit.ly/BikoretKaufman>.

שואה שנגזרה מהמודרנה

מכאן ל'גולה ונכר' שפרסומו קדם ל'תולדות האמונה' - מחקר רחב יריעה [כאלף עמודים] בשאלת גורלו של ישראל בגולה, המגיע עד תקופתו של קויפמן עצמו. הספר מבקש לפענח את סוד קיומו של עם ישראל בגולה, להזהיר על סמך מסקנות המחקר מן הסכנות האיומות הצפויות לישראל בזמן המודרני ולהציע פתרון. ביאליק, שקרא את הספר ב־1927, עוד קודם צאתו לאור, כתב: "לבי אומר לי כי נמצא גואל למחשבה העברית".

לאחר המבוא, המבאר בצורה מקורית את מונחי היסוד: עם, ארץ, לשון, גולה וגטו, פונה קויפמן לשאלת היסוד של ההיסטוריה היהודית: כיצד המשיך העם היהודי להתקיים בגולה אף כי ההיסטוריה מראה לנו שוב ושוב שפיזורו של עם בין עמים מוביל בהכרח להיעלמותו. לדעתו, הגורם הדתי הוא האחראי העיקרי - הבלעדי בעצם - להתמדת קיומו של ישראל בגולה. רק הכרת האומה את עצמה כנושאת ערכים דתיים קדושים שמרה אותה מהתבוללות אתנית שלמה באומות אחרות. פעולת הגורם הזה החלה בראשית הגלות והיא עדות אחת מרבות לכך שישראל הקדמון שגלה מארצו כבר היה עם מונותאיסטי.

היהדות נשאה את העול הקשה של הגלות אבל הצליחה בכל זאת לסדר את חייה בנכר. סדר חייה היה הגטו, כלומר הקיום הנבדל. תמורה יסודית התחוללה בחיי היהודים בזמן המודרני, החל במהפכה הצרפתית, שהכריזה על שוויון בני האדם כולל היהודים. הבסיס של הגטו נשמט ועמו גם הבסיס המשפטי שבאמצעותו הגנו המושלים במשך דורות על היהודים מפני העם. הגטו הפך לבלתי אפשרי במדינה החדשה. אבל במעמקי התמורה הטובה הזאת, שוויון הזכויות, הייתה גנוזה רעה איומה, שמלוא משמעותה נסתר מעיני הדור ההוא. כבר במהפכה הצרפתית נשמע צליל מבשר רע "אם אומה הם, יגורשו מן הארץ" הכריז קלרמון

טונו, המחוקק הצרפתי אוהב היהודים שנלחם למען זכויותיהם כיחידים. שוויון הזכויות נתלה בתנאי מיוחד במינו: בטמיעה לאומית, בביטול קיומם כעם נפרד בתחום אדנותו של עם אחר. היהודים קיבלו את התנאי והכריזו שהם אינם "אומה" אלא "כנסייה דתית" בלבד. אבל ברבות הימים התברר שאין זו אלא תורה מופשטת. העמים, שתודעתם הלאומית גברה מאוד בגלל הדמוקרטיה, הוסיפו להרגיש את היהודים כחטיבה גזעית נפרדת. הייחוד



ראה בחיבוריו את הביוגרפיה של עצמו. יחזקאל קויפמן

הדתי היה גם ייחוד של אומה.

הזמן המודרני העמיד אפוא את העם היהודי מול אויבו הגדול, עם הארץ, בלי ההגנה של חומות הגטו והזכויות שנתנו לו המושלים. האזכריות המיוחדת של רדיפות היהודים בזמן המודרני נובעת לשיטתו של קויפמן דווקא מניצחון העם. על סמך ההבחנות האלה כתב בשנות העשרים המוקדמות של המאה הקודמת כי תקופתנו עתידה להעמיד את העם היהודי על חובת הגאולה מן הנכר: "מתוך נסיונות קשים ומוראים גדולים תתחשל הכרתו הלאומית" של העם. בשנת 1933, כשעלה היטלר לשלטון, ציטט את דבריו אלה שנכתבו שנים רבות קודם לכן וכתב: "אוי לי אם אומר ואוי לי אם לא אומר: חוששני שה'נסיונות הקשים' ו'המוראים הגדולים' רק התחילו" (חבלי הזמן, עמ' 247). דברי קויפמן אלה הם מסקנה הכרחית של הניתוח ההיסטורי המקורי שלו, והם נשמעים באוזנינו כפרקי נבואה ממש.

קויפמן, באורח דומה לפינסקר ולהרצל, סבר שמציאת ארץ והיאחזות בה היא מטרתה של תנועת הגאולה.

תחייה תרבותית עם כל היותה ערך נכסף חשובה בעיקר מפני שבלעדיה אי אפשר לעורר עם מפוזר ומפורד לנחול ארץ אך אינה מטרת תנועת הגאולה. מכאן התנגדותו של קויפמן לכל מי שראו את הגאולה ככזו היכולה להתקיים לצד הגולה: אחד העם ובני אסכולת המרכז הרוחני שלו; וגם י"ח ברנר; א"ד גורדון; חיים ויצמן ורבים נוספים, שאת כולם כינה "הזרם הרוחני" בציונות.

בפרקי המבוא של 'גולה ונכר' הראה קויפמן כי בתודעת האדם הבעלות הלאומית על ארץ נקנית לא על ידי כיבוש צבאי או הסכם מדיני אלא על ידי השלטת התרבות הלאומית (אתנית), שסימנה החיצוני הוא הלשון. לצורך "כיבוש" אתני כזה הכרחי הוא ליצור תחום יישובי רצוף. היסוד

המכריע ביישוב כזה הוא שכבת עובדי האדמה. משום כך ראה קויפמן בתנועת העבודה - למרות תעיותיה המרקסיסטיות - את המגשימה העיקרית של תנועת הגאולה והצדיק את תביעתה למעמד בכורה.

כפינסקר והרצל סבר קויפמן שארץ היהודים אינה צריכה להיות דווקא ארץ ישראל. אמנם ארץ ישראל היא ארצו של העם היהודי, אבל נגד הזכות המוסרית ניצבת ההכרה הריאליסטית: "קשה להטיל ספק בדבר, שהמאה העשרים תהיה לאסיה מה שהיתה המאה התשע עשרה לאירופה... התחזקות ההכרה הלאומית בין הערבים ... עתידה להגביר יותר ויותר את התנגדותם להתיישבות היהודית. ואם תעבור ההתיישבות היהודית גבול ושיעור ידוע, עשויה היא לעורר ריב ומשטמה שאת תוצאותיהם ההיסטוריות קשה לשער. ... הישוב היהודי ימצא מוקף ישוב ערבי מכל צד" [גולה ונכר, עמ' 470]. צריך אפוא לחפש את הארץ במקום אחר [אוגנדה, ארגנטינה וכו']. הצדק גם בדבריו אלה? עד עתה "המאזנים מעוין".

*

מהנחות יסוד אלה נגזרו עמדותיו בפולמוסים הגדולים של תקופתו. את רובן ניתן לקרוא ב'בחבלי הזמן': הוא נקט חיוב קיצוני של עבודה עברית, מפני שהיא תנאי לבעלות על הארץ [עבודה עברית]; התנגדות לחלוקת הארץ שהוצעה על ידי ועדת פיל, כי תכלית הציונות היא הצלת כל היהודים מפני האסון האיום הממשמש ובא [תנועתנו הלאומית בשעה זאת]; ופולמוס עם אנשי 'ברית שלום' [משפטנו בארץ].

המאמר המובא להלן, "חורבן הנפש", גם הוא מ'בחבלי הזמן', מתרכז בביקורת חריפה על יסודות אנטישמיים שקויפמן זיהה בציונות - יסודות הכרוכים במגמה של הזרם הרוחני לראות אותה כתיקון מוסרי של היהודים. המאמר, שפורסם בכתב העת 'מאזניים' בטבת תרצ"ד [חורף 1933-1934], מדבר בעד עצמו - וההאשמות הכלולות בו עוררו פולמוס עז בקרב הקוראים. בין השאר ביקשו לערער על טענתו של קויפמן ביחס ליסודות האנטישמיים בספרות העברית באמצעות הצבעה על ח"נ ביאליק כמי שהשתמש אף הוא במוטיבים דומים. קויפמן נענה לאתגר ופרסם מאמר קצר נוסף - שבו נחשפת גדולתו כאיש ספרות ופרשנות.

יונתן כהן

ד"ר יונתן כהן הוא מחבר הספרים כפעם בפעם: מחקר ביצירות תומאס מאן [תשנ"ז] ו-The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story [1992].

לניתוח ברוח קויפמן על יסודות העם, הארץ והלשון כפי שמהם תבארים בלבוש ספרותי בפרשת מגדל בבל ראו מאמרי ב'מידה' "פרשת נח: ראשית העמים", 23.10.2014. [קישור: <http://bit.ly/TowerofBabel>]

חורבן הנפש

א

את המילה "אנטישמיות" רגילים אנו לתרגם "שנאת ישראל", אבל התרגום הזה אינו מדויק. האנטישמיות אינה שנאת ישראל בעצם, אלא היא שיטה של קטרוגים הבאה לבסס ולהצדיק את השנאה לישראל או את הרע הנעשה לישראל. האנטישמיות כרוכה ברגש השנאה, אבל כשהיא לעצמה אינה רגש אלא אידיאה, תורה, ולפרקים גם מין שיטה "מדעית". אולם האנטישמיות בתור שיטה אינה שואפת לבאר את שנאת ישראל אלא להצדיק אותה. היא נותנת לשנאה טעמים, שאינם טעמיה וגורמיה האמיתיים. אחותה ובתה היא העלילה. האנטישמיות משתמשת בקטרוג-שקר, בסילופים. היא משתמשת בשיטה של האשמות המכוונות נגד הדת היהודית, המוסר היהודי, הגזע היהודי, אורח חייהם של היהודים ויחסם אל הסביבה הנוכרייה.

ואלה הם ראשי דרכיה: הבדות – היא מאשימה את היהודים בחטאים שאינם בהם כלל; ההכללה – היא מגלגלת על הכלל כולו את אשמות היחידים; הייחוד – היא מייחדת ליהודים חטאים שאינם מיוחדים להם, ומבליטה אותם כחטאים "יהודיים"; ההחמרה – היא חושבת להם לחטאים מה שאינו נחשב לאחרים לחטאים. ומכיוון שהאנטישמיות היא אידיאה או תורה, יכולה היא להיפרד מעל השנאה ולהתקיים בפני עצמה. יש גויים, שהם אנטישמיים לפי השקפותיהם, מבלי שיהיה בליבם רגש של שנאה כלפי היהודים, שאיתם הם נושאים ונותנים. ולא עוד אלא שהאנטישמיות יכולה אפילו להזדווג אלה בת ישראל, ואף – להיקבע עיקר ב"אני מאמין" של יהודים טובים ונאמנים.

בעוד שהאנטישמיות-משנאה כוונתה לרעה, מתכוונת האנטישמיות-מאהבה לטובה. היא מקבלת מן האנטישמיות את שיטת הקטרוג: גם היא מטילה אשמות-שווא ביהודים, אלא שהיא מסיימת: ולפיכך תקנו את עצמכם, יהודים, והיו ככל הגויים! מודה היא לאנטישמיות-משנאה בעיקר: רוע גורלם של היהודים בעולם נובע מרוע אופיים ומידותיהם ומעשיהם. היהודים אשמים – זוהי גם הסיסמה שלה. ובהאשמותיה

היא הולכת בדרכי האנטישמיות-משנאה: בודה אשמות, מייחדת אשמות כלליות ליהודים, ואוסרת על היהודים מה שהיא מתירה לאחרים. ומלבד זה: האשמותיה מכוונות להצדיק את הדין על היהודים, אומנם – גם כדי לעוררם ל"תשובה" ולתקנם.

צרעת האנטישמיות-מאהבה פרחת בנו בתקופת ההשכלה, ומאז היא פושה בנו ואוכלת את נפשנו בכל פה. כארס היא מחלחלת מאז בקרבנו, מרעילה את שורשי נפשנו על ידי הרגשת-נחיתות מעיקה ומדכדכת, מכלה בנו כל רגש של כבוד עצמי. והרע מכול: משרה היא מרוחה הרעה על ילדינו, משגרת היא על פיהם פרזיאולוגיה אנטישמית, משרישה היא בעמקי נשמתם את ההרגשה המרה, שעמם עם נחות הוא, פושע וסובל על פשעיו.

פרזיאולוגיה: צורת ביטוי, מערכת מינוח

וכדי להסיר תבוכה, יש להטעים שלא התוכחה והקטרוג כלפי ישראל כשהם לעצמם יש בהם משום אנטישמיות. סגנון התוכחה ותוכנה הם המכריעים. אנטישמית היא רק התוכחה הבאה להצדיק את הדין על היהודים והמסלפת לשם זה עובדות, מסרסת הערכות, מקלקלת את שורת האמת והצדק ביחס ליהודים, מפני שהם יהודים. תוכחה אנטישמית כזאת נשארת מה שהיא גם כשהיא מתלבשת בלבוש של לאומיות ואהבת ישראל. והארס השופע מן האנטישמיות האוהבת והלאומית הוא אולי הקשה ביותר.

ב

את האנטישמיות היהודית קיבלנו בירושה מדור ההשכלה. זהו פשעה הכבד של ההשכלה: היא חתמה על "סעיף האשמה" של האנטישמיות והתחילה דורשת מן היהודים שיחזרו ב"תשובה", כדי שיוזכו בעיני העמים. אופייני מאין כמותו הוא ביטוי של יל"ג, הנותן במשכיל סימן מיוחד המפלה בינו ובין "שאר אחיו בני ישראל": המשכיל "מודה על האמת".¹ זאת אומרת: הוא מודה על כמה מגופי טענותיהם והאשמותיהם של שונאי ישראל. עוד בימי מנדלסון דרכה ההשכלה בדרך זו. היהודים רעים הם וחטאים וזקוקים ל"תיקון" – זה היה יסוד מוסד להשכלה. היהודים מואסים בחוכמה, הם רמאים, נושכי נשך, מנצלים, מתבדלים, שונאים את הגויים וכו' וכו'. כדי שיהיו ראויים לזכויות, צריכים הם "לתקן" את עצמם.

יל"ג: יהודה לייב גורדון (1830–1892), מגדולי המשוררים העבריים של תנועת ההשכלה היהודית ברוסיה. טבע את הביטוי "היה אדם בצאתך יהודי באהלך".

הן אמת, יעקב, כי עד כה נואלת
החזקת בסכלות, חכמה געלת – –

וַיְהִי לָחֶם בֵּיתָךְ עֶקֶבָה וְנֶשֶׁךְ,
וַתַּצְדֵּק גְּדוּפִים, חֲרָפוֹת שׁוֹטְנִיךְ –

כך מודה יל"ג על ה"אמת",² וכדי שהיהודים יהיו ראויים לרחמי מלך ושרים, עליהם להקדיש כל חייהם לחוכמה, לחדול מהיות "כאתון בלעם", לשיח "בלשון עם ועם צחות" וכו'. או, בלשון סמולנסקין, להיות ככל הגויים, "לרדוף ולהשיג את הדעת, לעזוב דרך רשע כסל" וכו'.

סמולנסקין: פרץ סמולנסקין
(1842–1885), סופר עברי
ופובליציסט, מאנשי תנועת
ההשכלה היהודית ובהמשך
מראשי תנועת "חיבת ציון".

ההיה בוידויים אלה משום אמת אובייקטיבית? ייתכן. אבל המשכילים לא הרגישו שמסגרת ה"אמת" היא בכל אופן אנטישמית. את ה"אמת" ניסחו ראשי הממשלה, שביקשו "להשכיל" את ישראל, והמשכילים היהודים ענו אמן – זהו סימן גדול. עיקר השאלה היא: האם היה באמת במצבם המוסרי ובמעמדם הסוציאלי של היהודים כדי "להצדיק גידופים", לשמש הצדקה לשלילת זכויותיהם?

הממשלות הנאורות תלו את מתן הזכויות בתנאי ההשכלה, תיקון המידות הרעות, ההתבוללות הלשונית, הסרת "הבגדים הצואים" (כלשון סמולנסקין) וכו', והמשכילים הודו בצדקת התנאי. הם לא דרשו שוויון מכל מקום, אלא "הודו על האמת", שעל היהודים עוד להיות קודם לכן "ככל הגויים", זאת אומרת, שהם לפי שעה רעים מכל הגויים. המשכילים לימדו, אומנם, סנגוריה על ישראל וטענו שהרדיפות והגזרות גרמו לכל הקלקלה. אבל בקלקלה עצמה הודו, ובייחוד – שעכשיו יש בה כדי להצדיק את שלילת הזכויות.

וההשכלה העלובה לא הרגישה שהיא מעמידה את עצמה על ידי זה על בסיס האנטישמיות ושהיא נגררת אחרי סילופיה ועלילותיה. היא לא הרגישה שאותה ה"אמת" משתמשת באבן ואבן, איפה ואיפה, ושמפני זה אינה אלא "אמת" אנטישמית. אנחנו יש לנו "מוסר כפול" ואין אנו מתהלכים במישור עם הגויים, ואילו הם התהלכו במישור עם עובדי־האלילים, לא נגעו מעולם לרעה באדם בגלל דעותיו, לא סגרו את היהודים בגטו, לא שמום לחרפה ובוז. אנחנו רמאים, ולכן יגדפנו בצדק. אבל הם אין ביניהם לא רמאים ולא שיכורים ולא רוצחים. אנחנו אין בנו לא אומן ולא פועל, אלא כולנו סוחרים וחנוונים ומלווים בריבית, לחמנו "עקבה ונשך", ואיך ישווה עם כזה לעם הארץ? כי הם הלוא אין ביניהם לא סוחרים ולא מלווים בריבית ולא מנצלים ולא מדכאים: כולם אוכלים יגיע כפיהם. אנחנו מאמינים ב"הבלי השווא" (כלומר: מאמינים בצדיקים וכו'), לבושים "בגדים צואים" (כלומר: יש לנו תלבושת מיוחדת), מדברים "בשפה בלולה" (כלומר בלשון

מיוחדת, ביהודית), ועל-כן ישנאונו בצדק. אבל הם אינם מאמינים בקדושים ובמכשפים וכו', כולם שוגים בהשכלה ובאמונה צרופה, למקטנם ועד גדולם, כולם לבושים כהלכה, כולם מדברים "צחות". ולכן, איש יהודי, "היה אדם בצאתך". כך הודתה ההשכלה על ה"אמת".

ג

ההתפתחות ההיסטורית המאוחרת הראתה לדעת מה היה ערך ה"אמת" של ההשכלה. אבל ה"אמת" בסגנונה האנטישמי הלכה והשתרשה יותר ויותר בנפש היהדות. היהדות המתבוללת שבמערב ושבמזרח הורעלה לגמרי ברעל האמת ההיא. תופעה נוראה של ריקבון נפשי! איזה מהלך מברנה והיינה, המשומדים הגאים, עד ויינינגר או אפילו עד רטנוי! העם היהודי סורו רע, וברעתו הוא סובל – זוהי המסכת. הרגשת-נחיתות עמוקה וקשה, בוז עצמי, חרדה מזעזעת מפני "קול הדם", הסתערות של שיעגון לברוח מפני הצל הנורא, שאין מפלט ממנו, להיסתר ממנו ולו גם תחת כנפי מלאך המוות – לכל אלה הביאה ה"אמת" האנטישמית, שקיימה וקיבלה היהדות המתבוללת. מצבת-זיכרון מחרידה לכמה משרופי-נשמה אלה, קורבנות הרעל האנטישמי, הציב תיאודור לסינג בספרו "שנאה עצמית יהודית".

אולם רע ומר מזה הוא, שגם המחשבה הלאומית לא ניצלה מרעל האנטישמיות. גם היא קיבלה את ה"אמת" האנטישמית, ואף ניסתה ומנסה היא עד היום לבסס עליה את – גאולת ישראל. על האנטישמיות היהודית רמז הרצל: "...גם יהודים עונים אמן באמונה אחרי המימרה של האנטישמים, שמתפרנסים אנו מן ה'עמים-האושפיזים' ושאלולא ה'עם-האושפיזי' שהיה לנו, היינו מוכרחים לגווע ברעב. זהו אחד מן הדברים, שבהם ניכרת ירידת הכרתנו העצמית על ידי האשמות שווא" (מדינת היהודים, מבוא). ולהלן: "על שום עם לא נתפרסמו כל-כך הרבה טעויות כמו על היהודים, ואנחנו כל-כך דוכאנו וכל-כך רפתה רוחנו על-ידי ייסורי תולדתנו, שגם אנו בעצמנו חוזרים על דברי הטועים ומאמינים בטעויות כמותם" (שם, בקטע "החומר האנושי שלנו").³

אולם התרעומת של הרצל לא הועילה. אדרבה, המחשבה הלאומית היהודית גופה לא ניצלה מהשפעת האנטישמיות. ולא עוד אלא שהיא אף השתדלה לבסס את התנועה הלאומית גופה על שיטה של "האשמות שווא", שקיבלה מאת האנטישמיות. הלאומיות האנטישמית הלכה ונעשתה שיטה. במין תאוה חולנית קיבלה

ברנה והיינה: קרל לדוויג בֶּרְנֶה (1837–1768), סופר, עיתונאי ומבקר ספרות ותיאטרון גרמני; היינריך היינה (1856–1797), משורר והוגה, מעמודי התווך של הספרות הגרמנית במאה ה-19. שניהם היו יהודים מומרים.

ויינינגר: אוטו שלמה ויינינגר (1903–1880), פילוסוף אוסטרי-יהודי שהתנצר ושם קץ לחייו בגיל 23.

רטנוי: ולטר רתנאו (1867–1922), מדינאי גרמני, שר החוץ היהודי היחיד בתולדות גרמניה. נרצח בעת כהונתו.

תיאודור לסינג (1872–1933): פילוסוף ופובליציסט יהודי-גרמני. נרצח על ידי הנאצים.

המחשבה הלאומית את האידיאה האנטישמית וביקשה לבסס על זו את שלילת הגלות. אומנם כן, היהודי אשם! יש יסוד של צדק בשנאת ישראל. יהודי הגלות אומנם ראויים לשנאה. מנהגיהם, נטיותיהם, משלח ידם, יחסם אל הסביבה וכו' וכו' – הם הם מקור השנאה, השנאה הצודקת. ולפיכך – צריך להיחלץ מן הגלות וכו'. בצורות שונות נתנסחה ונתבארה ונתפרסמה הלאומיות האנטישמית הזאת, מתוך ההנחה התמימה שהסילופים האנטישמיים יש בהם כדי להשניא על הדור הצעיר את הגלות. נושאה לא הרגישו מה טיבו של הרעל שהם משתמשים בו. הם לא הרגישו שהשקר האנטישמי פוגע קודם-כול בעם היהודי גופו. הם לא הרגישו שלא את הגלות הם משניאים, אלא את העם. הם לא הרגישו שאת נפשנו ואת דמנו הם מרעילים.

הטו אוזנכם לשיחת יהודים משכילים (וביחוד יהודיות משכילות) על ענייני יהודים ותראו עד היכן השפעת האנטישמיות מגעת. כמה מגופי תורת שנאת ישראל הם בעיניהם מפורסמות, שאינן צריכות ראייה. השנאה והבוז האופפים את היהודי המודרני מכלים בליבו כל רגש של כבוד עצמי ומרגילים אותו לדון את עמו במידת-הדין האנטישמית. אולם האסון הוא, שגם הספרות הלאומית ואף הספרות העברית לא נשמרו ממידת-דין זאת. התנועה הלאומית קשורה הייתה בהכרח בתוכחה כלפי חיי הגלות. אבל יש תוכחה לאומית נאמנה, כתוכחת ביאליק, המרעישה והמעוררת אותנו, ויש תוכחת-נאצה מסולפת, המדכאה אותנו. את זו תכירו גם בסימני סגנונה. הותרה הרצועה, ואין מעצור לשימוש במילות-גנאי ביחס ל"יהודי הגלות", זאת אומרת: ביחס לישראל כולו מיום שגלה מארצו עד היום הזה. את "המילון" האנטישמי שבספרות העברית – שבה יהודים מסיחים בינם לבין עצמם, בלי חשש להרבות "רשעות" – תמצאו רק בספרות האנטישמית מן הסוג הרע ביותר.⁴

אולם העיקר הוא שהאנטישמי הלאומי לא רק מדבר בלשון שונאי ישראל, אלא שבמשפטיו ובהערכותיו הוא משתמש במידות-העיון של האנטישמיות-משנאה. הוא מסלף, מסרס, מעוות דין בדרכים שכבשו השונאים: הוא אינו מעליל, אומנם, אבל הוא מכליל, מייחד, מחמיר בדינם של היהודים. כמו האנטישמיות משנאה כך גם האנטישמיות מאהבה אין כוונתה לבאר את שנאת ישראל, אלא להצדיקה. כמוה אין היא מחפשת את סיבתה האמיתית של השנאה, אלא תולה היא את עצמה באמת-לאותיה של תורת-השנאה ומאמינה בהן. השנאה לישראל היא בת אלפיים שנה, ואתה מוצא, שבכל דור ודור תלתה השנאה את

עצמה ב"חטאים" שונים ומשונים של היהודים: היום בריבוי סטודנטים מישראל, אתמול בשנאת היהודים להשכלה, שלשום בבגידת היהודים במולדת, ולפני מזה בחילול עוגה קדושה וכו' וכו'. סימן, שה"חטאים" טפל והשנאה עיקר, ומקורה לא ב"חטאים" אלה. אולם האנטישמיות היהודית הולכת גם היא בשיטת האנטישמיות הגויית: גם היא מאמינה שהשנאה לישראל מקורה ב"חטאים" שחטאו היהודים. נוטה היא לענות אמן אחרי האשמותיהם של שוטני ישראל ו"להצדיק גידופים". היהודי אשם! זה סימן מקור מחצבתה.

ד

היסוד המוסד של הלאומיות האנטישמית היא ההנחה שחיי הגולה היהודית הם "חיים בלתי-מוסריים".

הנחה זו היא מטעימה בלי הרף, מנסחת היא אותה באלף נוסחאות, ועליה היא מבססת את תורת הגאולה. ובאיזה מובן חיי הגולה הם "בלתי-מוסריים"? בשני מובנים: במובן לאומי ובמובן סוציאלי.

קודם כול: עצם החיים על אדמת נכר, מחוץ למולדת הלאומית, ובין עמים זרים, בתחום השפעתה של תרבות נכר הם עבדות, שפלות, טומאה, חיי כלבים וכו'. ושמא תאמר שכלל זה חל על בני כל האומות כולן? חלילה! האנטישמיות לשיטתה: מה שמותר לגויים אסור ליהודים. כי הגירת בני-אדם מארצם וממולדתם והתפזרותם בנכר היא תופעה כללית, וקיימת היא מימות עולם ועד הנה. הגירה זו הכריתה עמים רבים מן העולם וגם הכריתה אלפים ורבבות מכל עם ועם והרכיבה אותם בעמים אחרים. וגם כיום הזה אין לך עם שאין לו "גולה". אבל כל הגולים האלה החיים בנכר ומידבקים בעמים נוכריים אינם לא עבדים ולא כלבים וכו' – חוץ מן היהודים. האיטלקים, האירים, הגרמנים וכל עמי "כור ההיתוך" באמריקה, הגרמנים ברוסיה ובארצות אחרות, הסינים, היפנים וכו' וכו' העוזבים את מולדתם ומבקשים להיאחז בנכר, כל אלה אינם חיים "חיים בלתי מוסריים" בשבתם על אדמת נכר ובתוך תרבות נוכרייה ואף בהתבוללם לגמרי בעם הארץ – חוץ מן היהודים. לבני עמים אחרים מותר להיות חיי "מיעוט לאומי" ולהילחם על זכויות של מיעוט לאומי. ואם היהודים חפצים לעשות כך, אין זה אלא רפש, ניוון, עבדות וכו'.

בתקופת ההשכלה האשימו את היהדות בשנאה לתרבות, במאיסת "הדעת", בהתבדלות וכו', והצדיקו בזה את שנאת ישראל. פתחו

האנטישמיים-הגויים, ענו אמן המשכילים היהודים. בתקופה שבאה אחריה תקפה את היהדות אהבה גדולה ל"דעת". צעירי ישראל נהרו המונים המונים אל בתי-הספר של הגויים. גדלה גם השאיפה לשים קץ ל"התבדלות", להידבק בתרבות הנוכרייה, לחיות וליצור בה וכו'. אז מצאה האנטישמיות חטא חדש ביהודים: היהודים אוהבים את "הדעת", חדלו ל"התבדל", נכנסו ראשם ורובם לתרבות הנוכרייה, השרו עליה מרוחם, קלקלו אותה וכו'. וגם בזה הצדיקו את שנאת ישראל.

והנה – גם את האשמה החדשה הזאת קיימו וקיבלו היהודים הנאורים מפי האנטישמיים, והפעם עשו זאת היהודים הלאומיים. אומנם כן, אשמים היהודים, ראויים הם לשנאת הגויים, כי על-כן מתבוללים הם. צאו וראו, שהגויים שונאים יהודי מתבולל "יותר" מאשר יהודי תמים עם עמו ותרבותו. כך אמרו באמת לפעמים האנטישמיים-הגויים, והאנטישמים שלנו האמינו באמת ובתמים, שהטמיעה גורמת לשנאה. שכחו את יחס הגויים ליהודי הגטו. שכחו את השנאה ליהודים ברוסיה, למשל, ששם היו רחוקים עוד בהמוניהם מהתבוללות. שכחו הכול! את ההמצאה האנטישמית קיבלו ברצון רב מתוך אמונה, שעל-ידה אפשר להשניא את הטמיעה.

וכל-כך הרבו לחזור עליה עד שנעשתה בהמשך הזמן אמת ציונית מוסכמת. ושום דבר לא יכול להזיז את "האמת" הלאומית-האנטישמית ההיא ממקומה, גם לא, למשל, הטבח ביהודי אוקראינה, או, למשל, מריטת הזקנים בפולניה. לאנשים ציונים נראה הדבר כמובן מאליו, שגם גזרות היטלר אפשר לבאר על-ידי ההתבוללות. זאת אומרת, שאילו היו היהודים בגרמניה, למשל, לבושים קפטנים, מדברים גרמנית-יהודית, מאריכים פאותיהם וציציותיהם וכו' היו הנאצים מתרפקים עליהם באהבה.

כך משיחים ביניהם לפי תומם צעירים ציונים בפולניה: "חמישים שנה רצופות צועקים הציונים בכל הארצות, שמההתבוללות לא יצא שום דבר... בעד זה נשלם מחיר יקר, כי הגויים מתרגזים על זה, "רשעותם" הולכת וגדלה... ועכשיו... הנחשול המטורף של ההתבוללות הגרמנית נקם בנו את נקמתו..."⁵ הגויים מתרגזים על זה! התמימות הזאת של האמונה באמיתות קטרוגי האנטישמיות ובאמתלאותיה המתחדשות ומתהפכות בכל דור ודור היא המעידה, באיזו מידה נתערערו יסודי נפשנו על-ידי התורה הלאומית-האנטישמית.

ה

חיי הגולה הם חיים בלתי-מוסריים גם מטעם סוציאלי: מפני שהגולה עוסקת ב"פרנסות בזויות", בחנוונות, בסרסרות, מפני שרודפת היא אחרי פרנסות קלות, שונאת עבודה, חיה חיים פרוזיטיים וכו'. כאן גם ההערכה המסורסת, גם ההכללה הכוזבת, גם העובדות המסולפות – כל העיסה כולה מעידה על נחתומה האנטישמי.

ביסוד הטענה הסוציאלית נגד הגלות מונחת ההכרה הנכונה, שבלי תמורה עמוקה בחיי היהדות לא תוכל תנועת הגאולה להתגשם. אולם ההכרה הזאת אינה עומדת על הערכת חייה הכלכליים של הגולה כחיים בלתי-מוסריים ועל הכתמת העם היהודי כ"עם פרוזיטי", שהן, בעצם, צידוק-דין אנטישמי על ישראל. במקום להכניס בלבבות את הכרת הרע הלאומי הנובע ממעמדנו הכלכלי, האנטישמיות האויבת והאהבת מכותימה מעמד זה בלי כל יסוד כבלתי-מוסרי.

כי מה הוא יסוד הערכתה? השקפה "פיזיוקרטית" נושנה על החנוונות והשולחנות, שאין שום בן-דעת מאמין בה כיום. "נכונה" היא רק ביחס ליהודים. מותר להם לגויים להיות חנוונים ובנקאים וכו' בלי כל "מכסת אחוזים", אבל אם היהודים עוסקים באלה, הם "פרזיטים", כטענת האנטישמיים הגויים. "חנות" היא סימן מובהק לשניפישוק, לכתריאליבקה ולעפושובקה וכו', כי בלונדון, בפריז, בפקין, בטוקיו וכו' אין, כידוע, חנויות כלל. אשם היהודי ובלתי-מוסרי, מפני שהוא רודף אחרי פרנסה קלה. כי אצל הגויים אין הגירה מן הכפר אל העיר, אל מקום הפרנסות הקלות, אין בורגנות עשירה, אין אריסטוקרטיה וכו'.

אשם היהודי ובלתי-מוסרי, מפני שהוא שואף לאומנות חופשית, רוצה להתפרנס מן ההשכלה וכו'. לגויים מותר להיות רופאים ועורכי-דין וטכנאים וכו', אין מונה מספר ואין קובע להם גבול "מוסרי". אולם היהודים חוטאים בכל אלה. אין חטא לגוי, אם הוא שואף להשכלה תיכונית ולהשכלה גבוהה על מנת להתפרנס מהן. השאלה היא לגביהם שאלת הכישרון והאפשרות ולא שאלת המוסר. אולם היהודים ראויים לעונש על כך.

ועצם ההנחה, שהיהודי אינו עובד?

האנטישמיות "המדעית" המודרנית נולדה במערב אירופה (בייחוד בגרמניה), בארצות, ששם נדחקו היהודים עוד בימי-הביניים בזרוע ממקצועות המלאכה והעבודה. מפני זה קבעה האנטישמיות כלל

פיזיוקרטית: האסכולה הפיזיוקרטית בכלכלה סברה כי עושרן של אומות נובע בעיקרו מחקלאות.

לשניפישוק, לכתריאליבקה ולעפושובקה: שמות עיירות יהודיות טיפוסיות, שכיכבו לעתים קרובות ביצירות ספרותיות וסאטיריות בידיש.

גדול, שהיהודי אוהב רק לעמוד "ליד תריסו" או להלוות כסף בריבית וכו', אבל בורח הוא מן העבודה, ומפני זה ראוי הוא לשנאה ובוז. היא מעמידה פנים כאילו זוהי הסיבה האמתית של השנאה, שהיהודי אינו עובד.

ואם תאמר: מפני מה שנאו אותו בשעה שהיה עובד ומפני מה השתדלו אז להרחיקו מן העבודה בכל האמצעים? וכלום נכון הדבר שהיהודי אינו עובר? כלום אין בעלי-מלאכה ופועלים לרבבות בין היהודים במזרח אירופה ובאסיה? האין שם מקצועות שלמים של מלאכה הנמצאים כמעט כולם בידי יהודים? מפני מה רודפים אותם גם שם? תשובה אין, אלא ש"הכלל" לא זו ממקומו.

ואת הכלל הזה קיימה וקיבלה גם האנטישמיות הלאומית, קיבלה בלי כל מחשבה, והיא חוזרת עליו כתוכי ומשננת אותו לנו השכם ושנן. מהו היהודי בגולה? חנווני וסרסור. מפני מה שונאים אותו? מפני שאינו עובד, מפני שהוא פרויט. שונאים אותו בצדק? בצדק, מפני שחיייו זוהמה ורפש. השקרים ודברי הנאצה האנטישמיים האלה תוססים כארס בכל הספרות העברית ומרעילים גם את נפש צעירינו. אם תפתחו מחברות של תלמידי בתי-הספר העברים, תוכלו לקרוא דברים כאלה: יהודי הגולה חיים "חיים בלתי-בריאם, חיי רוכלים, חיי זוהמה חיצונית ולעיתים גם פנימית... המוסר פגום... חיים בריאים חיים הגויים שמסביב". או: יהודי הגולה אוהבים "חנוונות, שולחנות וספסרות", ומפני זה הגויים שונאים אותם; "העדר איכרים יהודים ופועלים יהודים גרם לזה שהיהודים חיו חיים בלתי-טבעיים ועוררו נגדם שנאה". כאילו העתקה מספר-לימוד גרמני-גזעי! ואם תשאלו, מניין להם כל אלה, ישיבו: קוראים אנו זאת בכל יום בספרות העברית.

בוועידה הרביעית של הסתדרות הפועלים (שבט תרצ"ג) השמיע אחד ממנהיגי הפועלים מעל הבמה דברים כאלה: "מה זאת הכשרה?... קודם כול פרנסה גויית, הכשרת הפועל היהודי להיות גוי... עובד עבודה גויית... להרוויח כמו גוי... שבת העיירה היהודית... תחיה כמו גויה" וכו' וכו'. ההכשרה תכליתה אפוא לא להפוך את החנווני היהודי לעובד, אלא – לגוי! מה הוא המצע של הזיהוי הזה: גוי – עובד? כלום לא הזיהוי האנטישמי: יהודי – פרויט? איש יהודי מקבל בלי כל היסוס את החלוקה הסכמטית האנטישמית ואינו חושש כלל להשמיעה לפני ציבור של פועלים יהודים. אם תהיה "גוי" סתם, תהיה צדיק גמור, תחיה מיגיע כפיך ותחיה חיי פשטות בריאים. כי "גוי" אינו יכול להיות לא אריסטוקרט ולא קצין-צבא ולא לנדסקנט ולא כומר ולא נזיר וגם

לנדסקנט: שכיר חרב.

לא אחד מאלפי רבבות הולכי-בטל ורודפי-תענוגות שבכרכי כל העולם. "גוי" אינו יכול להיות, כמובן, לא סוחר ולא חנווני ולא שולחני וכו'. ולעומת זה לא ראתה עין בין היהודים לא בעל מלאכה ולא עובד האוכל את יגיע כפיו. הגויים עושים והיהודים אוכלים. מה יש כאן, אם לא אופן-מחשבה אנטישמי מובהק, עם סמניו המובהקים: סירוס עובדות והערכות על ידי הכללה, ייחוד, החמרה וכו'?

בין יהודי גרמניה נשתרשה זה עשרות בשנים התורה, שהשנאה לישראל מקורה ב"מבנה הסוציאלי" המיוחד של היהדות. לא "פרזיטים" סתם (או "מוצצי דם"), אלא נוסחה חדשה: "מבנה סוציאלי" לקוי, "הרכב שכבות" לא-טבעי הוא שגורם לשנאת-ישראל והוא הוא המצדיק אותה.

במערב אירופה נלחמו הגויים בימי-הביניים מלחמה קשה ביהודים עד שעלה בידם לנשל אותם מרוב ענפי הפרנסה ולסגור אותם בגטו כלכלי. יהודי המערב נעשו ברובם המכריע סוחרים ואנשי ממון. אחרי האמנציפציה נמשכו היהודים אחרי המקצועות הליברליים, נתרבו ביניהם רופאים ועורכי-דין. האנטישמיות מצאה עכשיו נימוק חדש: המבנה הסוציאלי של היהודים הוא רע ונפסד, והוא גורם רעה לעם הארץ.

והיהודים האמינו. ולא זו בלבד אלא שגם המחשבה הלאומית נזדרזה וקיבלה את הסיסמה: המבנה הסוציאלי הוא מקור הרעה. אפילו הרצל האמין שהאמנציפציה נכשלה, מפני שהיהודים נעשו בגטו "מעמד בינוני" בלבד. אבל הרצל אומר את הדברים רק כלאחר יד, ואילו הציונות הגרמנית עשתה את ההשקפה ההיא, האנטישמית ביסודה, לתורה שלמה. המבנה הסוציאלי – טענו בלי הרף – הוא מקור אסוננו. הרע הוא בזה שאין התאמה בין ה"שכבות": יש לנו סוחרים ובעלי מקצועות ליברליים הרבה יותר מאשר פועלים ואיכרים. ולא עוד אלא שעל זה עומדת הציונות כולה וזוהי תכליתה: שינוי המבנה הסוציאלי, שינוי הרכב השכבות.

והנה אמת נכון הדבר, שהציונות לא תוכל להתגשם בלי שינוי המבנה הסוציאלי של עמנו, כאמור. אבל זהו פרק בפני עצמו. השאלה הנידונה כאן היא: אם יש לראות את המבנה הסוציאלי המיוחד של היהדות המערבית בזמן הזה באמת כסיבת השנאה או אפילו כהצדקה לשנאה, כמו שטוענים צוררי היהודים?

לכאורה, העובדות ברורות. השנאה עתיקה לימים מן המבנה הסוציאלי

של יהודי גרמניה, וממילא אינה נובעת ממנו. מלבד זה: יהדות מזרח אירופה תוכיח, שלא המבנה הסוציאלי גורם. ולהלן: נושאי השנאה הם על-פי רוב דווקא בני-מעמדם של היהודים. ומה יסוד יש לחשוב, שאילו היו איכרים ופועלים מישראל, לא היו בני מעמדות אלה מתייחסים באיבה ליהודים? הרצל מטעים בצדק (ובניגוד להנחתו הנ"ל), שדווקא אותם המחזות שבהם היהודים מנסים להשתרש בקרקע ולהיעשות איכרים, נעשים מיד קינים לשנאת ישראל ארסית. היחס אל העובדים היהודים בגרמניה ההיטלראית מראה כמה מן האמת יש בתורת "המבנה הסוציאלי". מכל מקום חיבורה עם הציונות אינו אלא שטחי ומלאכותי. אבל הציונות הגרמנית קיימה וקיבלה אותה בלי ביקורת, בעטייה של השפעת האנטישמיות, שאין היהודי המודרני יכול לעמוד בפניה.

1

הקטגוריה הלאומית טוענת נגד עם ישראל גם טענה מקורית, שלא שאלה אותה מבית-גנזיה של האנטישמיות הנוכרייה: מאשימה היא אותו בכישלון תנועת הגאולה. והטענה הזאת היא צודקת ביסודה, והתוכחה תוכחת אמת ביסודה, וחלילה לנו להקל בערכה. אבל – "הטון הוא העושה את המוסיקה". הארס האנטישמי המחלחל בנו יש שהוא הופך גם תוכחת-אמת זו לתוכחת-שקר. כי בה בשעה שאדם מסיח דעתו מטיבה היחיד והמיוחד של דרישת-הגאולה שלנו, מעוצם הדרישה, שרק גודל אסון הגלות יכול להצדיקה, ומסגנן את הדברים כך, כאילו מפעל הגאולה אינו מצליח, מפני ש... "יהודונים" אנחנו, אוהבי ספרות אנחנו ואבותינו וכו' וכו', אינו אלא אנטישמי.

ה' שבדרון¹ מטיל את אשמת כישלוננו על כל הדורות. אשמים אבותינו, שהלכו בגולה, כדי לסחור ולספסר וכו', ואשמים אנחנו, הדור הזה, שלא עזבנו דרכי אבותינו. ביחוד אשמים הציונים, שלא יצאו ולא הוציאו את העם מן הגלות. עבדים היו אבותינו, כי "עוד לפני החורבן עזבו המונים המונים מרצונם את המולדת". ולמה? לבקש להם "סיר בשר" בנכר. "הדגה אשר במצרים" היא מין סמל לאומי לישראל. אבל בייחוד אשמים אנחנו. "נפש הילוטים נפשנו, עבדים מרצון אנחנו", אם "במשך חמישים שנות תנועת התחייה לא התחוללה סערת רצון בישראל להשתחרר ולרכוש לנו מולדת". ולפיכך: סחי וזוהמה, רפש, כלבים וכו' וכו'.

תמה אני, אם הוכיח אדם בזמן מן הזמנים את עמו, את הכלל כולו,

שבדרון: אברהם (שבדרון) שרון (1878–1957), הוגה דעות, מוזיקאי, מלומד ופובליציסט.

הלוטים: הקלוטים היו מעמד הצמיתים בספרטה של יוון העתיקה.

בדברים כאלה ובסגנון כזה. והלוא היו ויש עמים, שבניהם עזבו גם הם את ארצם "מרצונם" (כלומר: מטעמים כלכליים או מחמת רדיפות שלטון זר) או שסבלו חרפת עבדות במשך עשרות או גם מאות שנים. תמה אני, אם ניבל פעם לאומי אירלנדי את עמו בסגנון כזה על שבניו עזבו את ארצם המונים המונים והלכו לבקש להם "סיר בשר", למשל, באמריקה. תמה אני, אם ניבל פטריוט פולני פעם את עמו בסגנון כזה על שנשא את עול השלטון הנוכרי ועל שעמד מנגד בהמוניו ביום מלחמה ומרד. תמה אני, אם מנבלים לוחמי מלחמת השחרור בהודו את עמיהם בסגנון כזה על שהם נושאים בעול השלטון הנוכרי ואף נותנים לו מבניהם שוטרים וצבא לשעבד את יושבי הארץ. והלוא במקרים אלה ובמאות המקרים הדומים לאלה יש לנו עניין עם מושגים של "חירות" ו"שעבוד" במובן הרבה יותר עממי ופרימיטיבי מאשר במושגים "חירות" ו"שעבוד" במקרה שלנו.

או עניין אחר דומה לזה: עשרות שנים התכונן הפרולטריון האירופי למלחמה על המעמד המנצל ומשעבד אותו. הוא יצר לו מוסדות כבירים והסתדרויות גדולות, שהגבירו את השפעתו על החיים המדיניים באירופה. אולם מה קרה במשך הזמן? עם תגבורת הרווחה באירופה הקפיטליסטית כאילו עזב הפרולטריון את חזון גאולתו וכאילו ביקש להסתפק ב"סיר הבשר" או אף ב"שומים ובבצלים". בימי מלחמת העולם שכח ברית אחים למעמד ונלחם יחד עם שונאיו המעמדיים במערכת המלחמה הלאומית. אחרי המלחמה לא התחוללה בו "סערת רצון להשתחרר". אדרבה, הוא כאילו הגן כמו ידיו על המשטר הקפיטליסטי. באיטליה עזב את המערכה כמעט בלי מלחמה. מה קרה בגרמניה, ראינו זה עתה בעינינו. והנה כמדומני שלא אטעה אם אומר שאיש לא העז לנבל את הפרולטריון האירופי על כל אלה ולכנותו בשם "כלבים", "עבדים", "תולעים" וכו'. המלחמה ב"אופורטוניזמוס" מכוונת כולה נגד המנהיגים, מימי אדוארד ברנשטיין ועד הנה. את המנהיגים מאשימים בבגידה, בהתנוונות, ברדיפה אחרי "סיר הבשר" וכו', אבל אין מעיזים לנבל את המעמד כולו. אף הקומוניסטים, עם יודע לחרוץ לשון, אינם מעיזים להאשים את הפרולטריון בבגידה, בעבדות, בשפלות וכו', וגם הם תולים את הקלקלה במנהיגים.

לא כן היא מידתם של היהודים! אין נאצה, שלא תהיה מותרת כלפי היהודים!

צאו וראו: אף דבר קטן כזה כמו גאולת עם מפוזר ומפורד ואחוז בכל שורשי חייו הכלכליים בארצות מושבותיו, העברת עם בן שישה-

אדוארד ברנשטיין (-1932)
1850), הוגה ופוליטיקאי
יהודי-גרמני. נחשב לאחד
מאבות הסוציאל-דמוקרטיה,
וממקימי המפלגה הסוציאל-
דמוקרטית הגרמנית (SPD).

עשר מיליונים לארץ קטנה, שכל שעל מאדמתה נקנה בעמל אין קץ ובייסורים קשים – אף דבר קטן כזה לא עשו העבדים והכלבים האלה! והלוא גאולה כזאת היא מעשים בכל יום. קראו בספר דברי הימים ותראו. כל העמים האחרים, שאינם עבדים וכלבים, משיצאו מארצם שלא מרצונם (שהלוא רק היהודים יצאו "מרצונם"?), מיד חזרו. אף רגע לא שהו מחוץ ל"מכורה". אבל היהודים! לא נתעוררו לעבור מחיי עיר אל חיי כפר, לעזוב את החנוונות והסרסרות ולהיהפך לעובדי-אדמה. תמורה כזאת הלוא היא מעשים בכל יום אצל עמים, שאינם עבדים וכלבים. המונים המונים עוברים מן העיר אל הכפר, בורחים מן החנויות והמשרדים אל המחרשה. אומנם כן, העם היהודי ראוי לכל מיני דברי נאצה וגנאי על שלא נתעורר כולו ובכל ליבו לבצע מפעל, שכמותו לא ביצע עוד שום עם בעולם והכרוך בתמורה סוציאלית, שלא עבר בה עוד שום עם שבעולם; מפעל הדורש כוח אמונה נפלא וללא שיעור. וכל זה בתקופה שטובי העמים הושיטו לו ידם לשלום והבטיחו לו גאולה שלמה מן הגטו והגלות; בתקופה של תגבורת האשליות המשיחיות על דבר ה"קץ" העומד לבוא עם ניצחון הצדק, השוויון, האחווה, הסוציאליזמוס וכו'.

היש כאן הערכה צודקת? האין כאן איפה ואיפה? האין כאן משפט מיוחד ליהודים? היש באותה ההערכה המסולפת יותר מאשר פרי הרגל-נאצה אנטישמי, שחטאנו בו ושנינו עד שנעשה לנו כהיתר?

ז

דעה עלובה היא הדעה הנשמעת מפי רבים, שהאנטישמיות היא בבחינה ידועה פרוזודור לציונות. ציונים רבים, ולא דווקא מערביים, מאמינים באמת ובתמים, שעלינו להיות תחילה – לא פחות ולא יותר – "אנטישמים טובים, כדי שנוכל להיות ציונים טובים"; "שעלינו לשנוא את עצמנו תחילה, כדי ש..." ועוד ועוד דברים שאין להם שחר.

אמת, ששנאת הגלות, שנאה ללא פשרה, היא תנאי ראשון לשאיפת הגאולה. אבל האנטישמיות אינה שנאת הגלות, אלא תורת שנאת היהודים. אומנם, מקורה של שנאה זו היא המציאות הגלותית. אבל תורת השנאה מכוונת לא נגד הגלות אלא נגד היהודים; כלי זינה – עלילה וסירוס; כוונתה – להשפיל ולשקץ את היהודים, כדי להצדיק את השנאה. יותר מזה: האנטישמיות מבקשת לנטוע בלבבות גם בוז ליהודים וליהדות. ואילו תנועת הגאולה אינה עומדת על כל אלה, ורק מחשבה שטחית יכולה לצרף ציונות אל תורת

האנטישמיות.

האנטישמיות חפצה לעורר אמונה בעלילותיה וסירוסיה, באמתלאותיה, בקטרוגיה-השעה הבדויים, כדי להצדיק את עצמה. ואילו תנועת הגאולה אינה עומדת על האמונה הזאת ולא על-ידה היא חפצה לעורר שנאה לגלות. אדרבה, היא מראה – או יותר נכון: צריכה להראות – על השקר שבקטרוגים אלה, על התחלפותם מדור לדור, כדי להסיק את המסקנה: לא מצב זה או אחר הוא המקור האמיתי של השנאה המעלילה והמרעילה, אלא אך ורק הגלות. או: לא יהודי הגלות, אופיים, משלח ידם וכו', אלא הגלות עצמה. תורת הגאולה עומדת על שלילת האנטישמיות לא פחות מאשר על שלילת הגלות.

והגלות מה היא? הגלות היא לא "מבנה סוציאלי" מיוחד, לא ריבוי רופאים ועורכי-דין, לא אהבת חנויות, לא התבדלות ולא התבוללות וכו', אלא מצב של נכר עולם, שבו נמצא הקיבוץ היהודי בעטיים של גורמים היסטוריים מסוימים (שניסיתי לברר מהותם במקום אחר), שאין איש "אשם" בהם. המגע בין העם הנמצא במצב של נכר עולם ובין סביבתו הוא המוליד את השנאה לכל צורותיה וגווניה ותורותיה. ואין הבדל בדבר, מה הוא משלח ידם ומצבם הסוציאלי של היהודים. ואין הבדל בדבר, מה יחסם אל תרבות הנכר. ישטמו אותם בין שיהיו רופאים ובין שיהיו איכרים, בין שיהיו סוחרים ובין שיהיו פועלים וכו' ובין שיהיו כל אלה יחד. ישטמו אותם בין שידברו "בשפה בלולה" ויתבדלו ובין שידברו "צחות" ויהיו להוטים להתבולל. ישטמו אותם, לא מפני שהם רעים מכל עם, לא מפני שהם "גזע נמוך", לא מפני שהם מלווי בריבית, לא מפני שהם "פרזיטים", לא מפני שחיהם "בלתי-מוסריים", וגם לא מפני שהגויים רשעים ושונאי ישראל מטבעם. אלא אך ורק מפני שהעם היהודי שרוי בנכר עולם. ולפיכך אין תקנה בשינוי "המבנה הסוציאלי", בהחלפת המקצוע וכו'. יש רק תקנה אחת: להיחלץ ממצב הנכר. ולא על-ידי טמיעה אלא על-ידי מפעל לאומי. זאת היא המצווה הראשונה של תקופה זו.

ח

רק שנאה כזו לגלות היא יסודה של תנועת הגאולה, שנאה התופסת את הגלות מצד מהותה האמיתית-הטרגית. לא "טרגדיה" במובן אותן הדרשות המליציות על "הטרגדיה האנושית הגדולה של הקיבוץ – – הנלחם בשם אידיאלי הצדק" וכו', אלא טרגדיה בעצם מובנה

של המילה: צירוף של גורמים היסטוריים שהטילו על הקיבוץ היהודי גורל אכזרי מיוחד זה, שכל גילויי חייו, שמצד עצמם לא היה בהם רע (עבדות, זוהמה וכו'), נהפכו לו תמיד לרועץ. נדידה לנכר, התפזרות, גטו, התבוללות, שאיפה לעלייה סוציאלית, מסחר, השכלה – כל אלה אינם מיוחדים ליהודים ואינם נחשבים ל"פשעים". אלא שבחיי העם היהודי (בעטיו של צירוף-הגורמים ההוא) נהפכו כל אלה לרעה גדולה ועצומה – ל"גלות"; אותם "האשימו" בכל אלה. מה שלא היה פשע לאחרים נהפך להם ל"פשע". כל גילום של חייהם עורר שנאה. וגילוי האכזרי של הגורל הזה היא מפלצת שנאת ישראל המלווה את עמנו זה כאלפיים שנה והטופלת עליו אשמות חדשות בכל דור ודור.

שנאת הגלות כוללת גם שנאת המפלצת הזאת. רעיון הגאולה כולל לא את "אהבת" האנטישמיות, אלא את שנאתה, באשר היא סמל הגלות כולה. רק במובן זה תורת הגאולה מודדת את האנטישמיות במידה חדשה – שגם אותה היא רואה ראייה טרגית, גם לה אינה מוצאה "אשמים". היא אינה תולה אותה ברשעותם ואכזריותם של הגויים, ואינה מקווה שתעבור מן העולם על ידי הטפה הומניסטית. קיצה יבוא רק עם קץ הגלות. אבל בשום פנים אין שאיפת הגאולה מחייבת את תורתה של האנטישמיות ואין היא מודה אף במקצתה. אדרבה, דווקא בשקר שבאנטישמיות מתבטאת כל הזוועה שבגלות. ודווקא גילוי השקר הזה הוא המגלה גם את פרצוף-הזוועה של הגלות עצמה. ודווקא מי שעמד על זה הוא המבין ומרגיש שאין דרך לישראל אלא דרך הגאולה הלאומית.

שנאה לגלות ולא הכתמת העם היהודי.

אל תאמינו שעל-ידי המשחק באנטישמיות, על-ידי הארה אנטישמית של המציאות הגלותית תעוררו את יצר הגאולה. הבז והשנאה ידבקו בעם ולא באותן התופעות שאתם חפצים להשניאן. תשיגו את ההפך ממה שאתם חפצים להשיג. תטעו בלב הדור הצעיר בזו וגועל נפש לעמו ולעצמו, רגש מעין זה שאכל את נפש היהדות המערבית. על שפתיים מוץ של פרוצות לאומיות, ובלב – בזו, אי-אמון, גועל-נפש, המתפרצים פה ושם ממחבואם. האנטישמיות חפצה לדכא את נפש היהודי, והאמונה בה – גם מטעם "לאומי" – מביאה בהכרח לידי דיכאון הנפש. תעמידו לא דור של גיבורי-גאולה, אלא של מדוכדכי-רוח, גברים לא יצלחו. אצלנו יכול צעיר להודיע בקול רם בפני קהל של צעירים לאומיים, שהוא אנטישמי (מפני "שהם צודקים"), והקהל

פרוּצות: פראזה (phrase) היא מימרה, מליצה או קלישאה.

שומע ואינו מגיב. אצלנו יכול נואם צעיר לומר בפני קהל של מורים והורים ותלמידים בנאום חגיגי לכבוד גיבור לאומי בלי כל פתוס וכלאחר-יד: "העם היהודי הרקוב... פרנסותיו הבזויות...", והקהל, צעירים עם זקנים, שומע ואינו מרגיש. אצלנו יכול קהל של פועלים לשמוע דברי נאצה המכתימים את היהודים כעם של "פרזיטים", ואין פוצה פה ומצפצף. יאמין מי שחפץ, שבדור אשר כזה יש רגש של כבוד לאומי. יאמין מי שחפץ, שלא להישאר כזה ויכול להיות פתוס של גאולה.

*

גאולת ישראל אינה גאולת עבדים. תולעי-אדם השקועים ברפש וזוהמה, החיים "חיים בלתי-מוסריים" והשנואים בגלל זה על ה"גויים" העובדים ומתפרנסים מיגיע כפיהם. לא שאיפת חדלי-אישים, שנתעורר בהם רגש הנוחם והחליטו לשוב לחיות "חיים מוסריים" ככל ה"גויים", היא השאיפה לגאולה. אלא שאיפת עם להיחלץ מסבל גורל אכזרי, שהוטל עליו על-ידי מסיבות חיו. לא גאולה מן החטא המוסרי, אלא מן האסון הטרגי. לא עלייה מזוהמת תולעים למעלת אדם, אלא מפעל של גבורה, שלא היה כמוהו.

נדידת היהודים מארצם (שהייתה דומה לנדידת אלפי רבבה מבני עמים אחרים מארצותיהם) נהפכה להם למארה: ארצות מולדת לא יכלו לקנות להם, וגורל נכר-עולם הוטל עליהם. מעברם אל העיר (עם אלפי רבבה מבני עמים אחרים) נהפך גם הוא להם למארה: ניטל מהם הכוח לשוב ולהתעורר באדמה. וחזון הגאולה הוא חזון הגאולה מן הפיזור והנכר וחזון התשובה אל האדמה.

היעמוד כוח בעם לבצע את מפעל הגאולה הזה, אשר לא ביצע עוד שום עם? נאמין ונקווה. אבל מן הבוז לא תצא אמונה, ומן הנאצה לא תצא תקווה. לא דכדוך-נפש של מסובלי חטא ושבי פשע, אלא גאוות מעפילים תנו בלב הדור הצעיר, כי רק ממנה תיוולד התלהבות של גאולה.

גוי, לא-אדם. ברנר: צוענים, כלבים, זוהמה, רפש וניוול, ביצה סרוחה, לא-אדם, כלבים פצועים וכו' וכו'. א"ד גורדון: פרזיטים, אנשים פסולים מעיקרם וכו'. ממאמרו של ה' שבדרון בזמן האחרון: הלזטים, עבריים, שפלות שבטומאה, תולעים, סחי זוהמה, רפשובקה, תלישות פרזיטית, עבד, כלב וכו' וכו' (עיין דבריו ב"מאזנים" תרצ"ג,

1. אגדות יל"ג, כרך ב, עמ' 109.
2. דרך בת עמי.
3. על החזיון בכללו עמד גם אחר-העם במאמרו "חצי נחמה".
4. פרישמן: חיי היהודים הם "חיי כלבים" מעוררים גועל נפש (פרישמן אומר מילים אלו כלאחר יד!). ברדיצ'בסקי: לא-עם, לא-

- גיליונות לג-לח). לחג ההסתדרות פרסם "דבר" באותיות גדולות ומנוקדות: תחיית העם, התחדשות עם פריטי וכו'.
5. ז'בוטינסקי, "לילה פילוסופי", חזית העם,
- ט"ז בסיוון תרצ"ג.
6. במאמריו ב"מאזנים" שנוכרו למעלה וכן בשאר מאמריו.

זרמים מקבילים: המיסטיקה היהודית וחיי גדול חוקריה

השוואה בין אפיזודות בחייו של גרשם שלום לבין המגמות המרכזיות במחקריו מתגלה כפורייה ביותר לשם הבנת מפעלו המחקרי; אך הלהיטות אחר פרדיגמה זו מולידה לפעמים גם מהלכים מאולצים מעט | אליהו רוטנברג



Gershom Scholem: An Intellectual Biography

Amir Engel

University of Chicago Press, 2017 | 240 p.

הספר שלפנינו מצטרף לסדרת ספרים שנכתבו לאחרונה על אודות דמותו המרתקת של גרשם שלום – אינטלקטואל יהודי-גרמני בן המאה העשרים, מייסד חקר הקבלה המודרני, ממקימי האוניברסיטה העברית בירושלים, פעיל פוליטי ופילולוג. זהו אינו חיבור ביוגרפי רגיל שכן מושאו אינו דמות 'רגילה'; באופן מפליא, חוקר המיתוסים הגדול גרשם שלום הפך למיתוס בעצמו. מדוע זכה פילולוג יהודי-גרמני להוד וזוהר הנראים כה מנותקים ממגבלות התחום האקדמי הצר שבו עסק (ומובן שהעובדה כי מדובר במי שחידש את חקר תעודות המיסטיקה היהודית במאה העשרים אינה הסבר מספק)? כיצד זכה חוקר קבלה, דגול ככל שיהיה, להיזכר בנשימה אחת עם ולטר

אליהו רוטנברג הוא סטודנט לתואר ראשון בפילוסופיה ובהיסטוריה באוניברסיטה העברית.

בנימין, חנה ארנדט ופול צלאן? בכך עוסק החיבור שלפנינו המבקש לעמוד על מקור המיתוס של שלום עצמו; זו אינה משימה שגרתית, וגישתו של מחבר הספר, אמיר אנגל, בבואו לענות עליה בלתי-שגרתית אף היא.

אנגל צועד בעקבות רולף טידמן (חוקר הגותו של ולטר בנימין) שבזיכרונותיו תיאר את שלום במילים הבאות: "שלום היה מורה דגול שבשום פנים לא היה מוגבל לתחום האקדמי שלו... אבל כמספר סיפורים, לא היו לו יריבים".² הספר רואה אפוא את מחקריו של שלום כ'סיפורים' ומנסה לעמוד על מקור קסמם.

הצעתו המרכזית של אנגל, ההולכת ומתפתחת במהלך הספר, היא שהסיפורים (מיתוסים) ששלום סיפר עשויים להתבאר באופן מיטבי מתוך התחזקות אחר סיפור חייו של שלום עצמו. המחבר טוען כי ישנה הלימה מפליאה בין שני הסיפורים ההיסטוריוגרפיים המרכזיים ששלום עסק בהם בספריו – התהוותה של קבלת האר"י ודברי ימיה של התנועה השבתאית – לבין סיפור חייו של שלום.

ספרו של אמיר אנגל מזמין אותנו למסע השוואתי מרתק, מבחינה אנושית ומבחינה היסטורית, תוך רגישות לפרטיותו של שלום ולכבודו. למרות היחס המכבד כלפי מושא ספרו – ואולי מוטב לומר: מחמת יחסו זה – אנגל מגלה הבנה עמוקה לאישיותו של האינטלקטואל הגולה, שאחר חיבוטי נפש רבים מצא לו בית לחסות בו, גם אם לא באופן שלם.

מברלין למקובלי צפת

הספר פותח בסיפורו של אידיאליסט צעיר המתמודד עם תנועות נוער שאינן עומדות בצפייותיו, עם מיליטריזם גואה בחברה הגרמנית קודם מלחמת העולם הראשונה, ועם התהליך המכאיב של עיצוב השקפת עולם.

בימי התבגרות ונעורים אלה, ימי טרום מלחמת העולם הראשונה בגרמניה, תופס גרשם שלום הצעיר את מצבו-שלו, ואת מצבם של יהודי גרמניה כולם, כמצב של גלות. גלות זו אין משמעה גלות פיזית ממולדת, גלות מסדר חברתי מתוקן, ואפילו לא גלות ממדינה בשליטה יהודית (כל אלה מושגים רווחים בתקופה זו); בעיני שלום הצעיר, יהודי גרמניה התקיימו בגלות של חוסר-אותנטיות יהודית, ולצידה – ועמוק ממנה – גלות מאוטופיה רוחנית וקהילתית הכוללת תיקון מלא למצב האנושי. על גבי הבנה זו התווספה תחושת הגלות החברתית, הזרות, האופיינית כל כך לגיל ההתבגרות והנעורים. מתוך מושגי הגלות הללו, כשהוא שואב השראה מאביהם הרוחני של תנועות הנוער הציוניות בגרמניה דאז, מרטין בובר, חלם שלום על 'התחדשות יהודית': מצב שבו, מחד-גיסא היהדות ההלכתית המנוונת תתחדש, ומאידך-גיסא ישובו היהודים ליהדותם ויחדלו מלהתבולל בתרבות הגרמנית הזרה.

חייו הבוגרים של שלום החלו שלא על מי מנוחות: שירותו הצבאי נקטע מוקדם, ככל

הנראה הודות לכישורי המשחק שלו מחד-גיסא ולהתנגדותו למלחמה מאידך-גיסא; ולאחריו מצא עצמו שלום ללא כיוון ודרך. אובד עצות לגבי האופן שבו יוכל להגשים את שאיפותיו, ומדוכא מניסיונותיו הכושלים לקדם את רעיונותיו בדבר תחייה לאומית, החליט שלום לנסוע לברן כדי לשהות במחיצת ידיד נפשו ולטר בנימין.

ציפיותיו של שלום מן הביקור היו רבות: הוא קיווה ששינוי המקום וקרבתו של בנימין יסייעו לו לגבש מסלול מיטבי לפיתוח עתידו; אפשר גם שהוא ראה בבנימין כעין גואל ומושיע שבכוחו לחלצו מן המשבר האישי שבו היה שרוי. אלא שהמציאות התגלתה כאפורה בהרבה: בנימין היה אז נשוי טרי ובביתו ילד ראשון שטרם מלאה לו שנה. אנגל מתאר את המצב בבית בנימין כמצב שלא היה בכוחו



רק את עצמי לספר ידעתי? גרשם שלום, 1935

לגרום לשלום אלא אכזבה. גם במצב עניינים אידיאלי, ספק אם יצור אנושי יכול היה לעמוד בציפיותיו של שלום לחברות-נפש ולשיעור-קומה אינטלקטואלי; מכל מקום, בנימין, שהיה עסוק בכתובת הדיסרטציה שלו ושקוע עד צוואר בביסוס תא משפחתי צעיר, לא היה מסוגל לסייע לשלום.

באותה עת נפל שלום למרה שחורה שכמותה לא חווה שוב בימי חייו. בעודו מתאמץ לצאת ממנה, כתב שלום כי "אני מחברה של ספרות סימבולים [כלומר מיתולוגיה], המובנת אך ורק לעצמי. אם הייתי יכול לכתוב כמו הפילולוגים – אם באמת זה היה מותר לי – הייתי יכול ליצור ספרייה אסורה מתוך כמה דברים שאני מקווה לדעת יום אחד".³

לאחר תיאור חייו של שלום הצעיר, אנגל עובר לסקירה היסטוריוגרפית קצרה של מחקרי שלום בקבלת האר"; זוהי ההקבלה הראשונה, בין שלום החוקר לבין שלום האדם, שהוא מבקש לבסס. אף שמחקריו של שלום בתחום זה פורסמו כעשור שנים אחרי התקופה שהפרק הביוגרפי דן בה, המחבר מדגים כיצד מחשבותיו ורצונותיו של שלום הצעיר התבטאו בטיפולו בקבלת האר".

סיפורה של היווצרות קבלת האר", אליבא דשלום, הוא תגובה לחורבנה של יהדות ספרד, הקיבוץ היהודי המשגשג ביותר בתקופת ימי הביניים, שהייתה דומה באופן מעניין למושא געגעויעו הפרטי של שלום הצעיר: קהילה יהודית תוססת, המחוברת לשורשיה היהודיים, מסוגלת ליצירה רוחנית רעננה ומתייצבת כשווה בין שווים אל מול התרבויות הסובבות אותה. לשיטת שלום, גירוש ספרד הוא שגרם למסורת יהודית עתיקה – המסורת הקבלית – לפרוץ מחביונה ולהפוך נחלת הכלל. מסורת זו הופיעה בדמות המיתוס הלוריאני על אודות שברה של האלוהות עצמה ששיקף בעבור הגולים את חורבנם שלהם והצליח לארגן מחדש את חיי הגולים ולהעניק להם משמעות – בתוך גלותם.

המיתוס של קבלת האר"י מצטייר במשנתו של שלום כאידיאולוגיה היהודית המודרנית הראשונה: אוסף קוהרנטי (באופן יחסי) של אמונות שארגנו את העבר, ההווה והעתיד של היהודי המודרני כישות פעילה בהיסטוריה של המין האנושי. אידיאולוגיה זו, לשיטת שלום, הייתה בעלת ייחוד יהודי משום שהיא אכן צמחה ממסורת אזוטריה יהודית עתיקת שנים. האידיאולוגיה הלוריאנית העניקה לכל יהודי באשר הוא תפקיד בעל חשיבות מכרעת: תיקון האלוהות באמצעות פעולותיו הממשיות בעולם. לראשונה, הופיעה אידיאולוגיה מודרנית שהעניקה ליהודי תפקיד פעיל בהיסטוריה; המאפיין מיוחד והגאוני של המיתוס הלוריאני, לשיטת שלום, הוא שתפקיד זה התקבל כהתפתחות טבעית של הגלות האלוהית במישור התיאולוגי, כהתפתחות טבעית של גירוש ספרד במישור ההיסטורי, וכהתפתחות של גלות ישראל במישור הלאומי.

במובן זה, שבר גירוש ספרד והתגובה היהודית שצמחה בעקבותיו מהדהדים את המצב המשברי שאותו אִבְחַן שלום בתקופתו ואת סוג המענה שאליו ייחל. שלום ביקש למצוא את המענה למשבר בדמותה של הציונות; בפועל, יחסו של שלום אל הציונות כמושג ואל התנועה הציונית – ואל פרייה, מדינת ישראל – עתיד היה להיות רווי תהפוכות והתפתחויות. לטענת אנגל, שינויים אלה באים לידי ביטוי בהתפתחות ההיסטורית של טיעוני שלום בנוגע למושג מחקרו המרכזי השני: התנועה השבתאית.

היסטוריוגרפיה הבאה בעבירה

אחר שטיפל בהיסטוריוגרפיה של קבלת האר"י, שב אנגל עשר שנים לאחור, אל הנקודה שבה נפרד מהביוגרפיה של שלום.

בשנת 1923, משקיבל תואר דוקטור בהיסטוריה שמית מאוניברסיטת מוניך, עזב גרשם שלום את גרמניה: שלח את ספרייתו בים ויצא ארצה כדי להגשים את חלומו חייו הציוני, כשהוא מוותר על קריירה מבטיחה בגרמניה (שבה שכבר הוצעה לו משרה אקדמית), על קשרים משפחתיים (אביו התאכזב מעזיבתו לארץ ישראל), ועל מוניטין שרכש לעצמו בעמל רב במשך השנים בגרמניה.

אולם בבואו ארצה, נוכח שלום לדעת כי פני הדברים שונים מכפי שחשב. אנגל מציג עדויות ומסמכים המעידים על אכזבתו הגדולה של שלום מן היישוב הציוני בארץ ישראל. היישוב, טען שלום, עסוק בהתחנפות לבריטים ובעניינים ארציים אחרים ואינו פנוי למשימה ההיסטורית הגדולה שלו – חידוש הקיום היהודי האותנטי בארץ ישראל. תוך זמן קצר הבין שלום שהבעיות שבהן עסוקה הנהגת היישוב הן בעיות שונות לחלוטין מהבעיות שבהן הייתה אמורה לעסוק בעיניו: הציונות בארץ ישראל עסוקה ביישוב שטחים והתרחבות גיאוגרפית, בגיוס כספים מחו"ל ועוד, ובקיצור – בכל דבר מלבד מה ששלום הבין כמשימתה ההיסטורית של הציונות. לא עוד אלא

שההתנצחות עם הערבים, לדעת שלום, פוגעת במאמצי הציונות. הגם שלטווח הקצר נדמה היה שהיא מצליחה ומתפתחת, הרי שהיא חוטאת למטרה בטווח הארוך, שהרי כיצד יהיה אפשר לקיים את היישוב לאורך זמן אם הוא אינו עושה מאמץ להידברות עם הערבים!?

עמדותיו של שלום הביאו אותו להצטרף לארגון ברית שלום שכלל לא-מעט אינטלקטואלים והטיף למען חזון המדינה הדו-לאומית. הצטרפותו של שלום לארגון זה (כמו גם לא-מעט מחברי ברית שלום) הייתה המשך טבעי של החזון הציוני שלו; לדעתו, הבטחת הידידות עם שכנינו תאפשר להתפנות למשימה ההיסטורית האמיתית של הציונות. לדידו, מלחמה היא פתרון לטווח קצר, בעוד ידידות היא לעולם פתרון לטווח ארוך; לכן סבור היה שלום כי מבחינה אסטרטגית כדאי להשקיע את כל המשאבים בהידברות ולא בהתנצחויות.

עמדותיו של שלום גרמו שיידמה בעיני הציבוריות הישראלית כמי שמצוי בתווך שבין בוגד למשוגע. אחת ההתקפות הקשות ביותר על ברית שלום הגיעה מכיוונו של אחד האינטלקטואלים הציבוריים החשובים ביישוב הארצישראלי דאז: יוסף קלוזנר.

קלוזנר היה אינטלקטואל רחב אופקים שרכש את השכלתו ברוסיה ועסק בהיסטוריה יהודית של ימי הבית הראשון והשני; נושא עיסוקו המרכזי היה המשיחיות בהיסטוריה היהודית. כפובליציסט – ובין השאר כעורך כתב העת החשוב של התקופה, 'השלח' (שעל שמו נקרא כתב העת שבידיכם) – ביקש קלוזנר להניע את הציונות לקראת הגשמה פוליטית ורוחנית מלאה, וראה בהגשמה כזו את החזון המשיחי-יהודי האוטנטי. אולם מבחינת שלום, ערבוב התשוקה הדתית לגאולה רוחנית יחד עם התשוקה החילונית לריבונות הוא מתכון לאסון, והתנועה השבתאית תוכיח. בתגובה לקלוזנר, ניסח שלום את המקבילה השבתאית והראה כיצד ערבוב התחומים יוצר ישות היסטורית מתעתעת ולא-יציבה.

אנגל מדגיש את תפקידו החשוב של קלוזנר בתהליך עיצוב תודעתו העצמית של שלום – שביקש להביא את הלקח השבתאי אל התודעה הציבוריות הציונית כדוגמת-נגד למחקריו של קלוזנר ולמאמריו הפובליציסטיים. לכן, לפי אנגל, ההקשר החשוב ביותר לשם הבנת עיסוקו המוקדם של שלום בשבתאות הוא ההקשר הפוליטי והוויכוח על אופייה של הציונות מול היסטוריון ותיק, מוכשר ובעל השפעה בציבוריות הישראלית.

בהתאמה, בכובעו האקדמאי, החל שלום לחקור את השבתאות. המחקר הראשון שפרסם על השבתאות עסק בדמותו של אברהם מיכאל קרדוזו (1706–1627), ממפתחיה המרכזיים של התיאולוגיה השבתאית.⁴ טענתו העיקרית של שלום הייתה שאין להבין את השבתאות כתנועה מקומית-גרידא הקשורה בכריזמה של אדם בודד; לדעתו, יש להבינה כתופעה תיאולוגית תשתיתית שצברה תנופה באותה עת

אך עשויה לשוב ולהופיע בהקשרים אחרים. אנגל מסב את תשומת ליבנו לכמה שורות מפתיעות בסיכום המחקר על קרדו, שבהן שלום מציין אנלוגיה מפורשת בין השבתאות לציונות. אכן, בניגוד להיסטוריונים אחרים, שלום לא ראה בשבתאות מודל פרוטו-ציוני, או פרוטו-חילוני, ואדרבה ראה בה אזהרה כנגד אידאולוגיה שאינה קשובה למקום ולסיטואציה ההיסטורית ומתיימרת לחרוג מן ההיסטוריה ולחצות אותה (ובסופו של דבר, להתעלם ממנה). גרסתו המוקדמת של המיתוס השבתאי במחקריו של שלום היא אפוא סיפור על ההיבריס היהודי, שאת אותותיו זיהה שלום גם בתנועה הציונית בזמנו.



טרגדיה תאולוגית או תאונה היסטורית?
שבתי צבי, ציור משנת 1665

תשע שנים לאחר מכן פרסם שלום מחקר חדש ומקיף על תופעת השבתאות. במסתו הידועה 'מצווה הבאה בעבירה' (1937), פרש שלום את ניתוחו ההיסטוריוסופי לתנועת השבתאות כתופעה דיאלקטית המביאה את מושג החוק לחוסר פשר ("ניהיליסמוס אנטי-נומיסטי"). לפי הסברו של שלום, תנועת השבתאות שלאחר המרתו של שבתי צבי התאפיינה בסובלימציה של העיקרון הניהיליסטי בדרכים שונות. רוב השבתאים אימצו גישה שלפיה כלפי חוץ עליהם לקיים אורח חיים יהודי-הלכתי, אך את כוונותיהם-בתפילה, אמונותיהם ומחשבותיהם עליהם לייחד לצורות חטא מגוונות.

ההבחנה בין הכוונות שבבסיס קיום ההלכה לבין ההלכה יצרה מבחינת שלום את הדינמיקה של

המודרנה היהודית; באמצעות תובנה זו הציע שלום הסבר מקיף לכלל התופעות של המודרנה היהודית: החסידות, תנועת ההשכלה, האורתודוקסיה והציונות. כל אחת מן התופעות ההיסטוריות הללו קמה כתגובה לשבתאות וכתשובה לערעורו של החוק ההלכתי – הגורם המגדיר והמאחד של היהדות הקדם-מודרנית.

בספרו השלישי והמאוחר 'זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית' (1941) קיבלה השבתאות מובן אחר לחלוטין. בספר זה, שלום מספר את סיפורה של השבתאות כסיפורה של הקבלה בכלל וממציב את השבתאות כתוצר האחרון והבלתי-נמנע של תנועת הסוד היהודית. את תחילת התהליך סימן שלום בהופעת ספר הזוהר, שספג את מסורת הסוד היהודית המוקדמת וארגן אותה מחדש. לדידו, הטראומה של גירוש ספרד הולידה את התיאולוגיה הלוריאנית, אשר פירשה את קבלת הזוהר באופן שהציע לראשונה – לפי טענתו של שלום – תקווה לגאולה ריאליט של העם היהודי בתוך ההיסטוריה. ציפייה זו התפתחה באופן בלתי-נמנע והבשילה לכדי תנועה קונקרטיט בדמות השבתאות.

אנגל מציין שבספר זה, שלום שם דגש על התשתית הרעיונית של התנועה מתוך התמקדות במשנתו של נתן העזתי (נביאו של שבתי צבי) שקידשה את החטא כאמצעי להחשת הגאולה. תפיסה פרדוקסלית זו גרסה שהגאולה עשויה להתרחש על רקע אחת משתי התפתחויות: הגעתו של העולם לתיקון או התדרדרותו אל עומק הקלקול. מתוך הכרה באי-היתכנותו של התיקון, קידמה השבתאות את העצמת החטאים – מרידה מכוונת ומוחלטת בחוק האלוהי כדרך לגאולת העולם. עתה, האנטי-נומיזם השבתאי לא נתפס כבלתי-מוסרי-בהכרח, אלא כצפוי ואפילו בלתי-נמנע; שבתי צבי נתפס כדמות שיש לרחם עליה; ואפילו הפרנקיסטים – שמהם שלום מעולם לא חסך תוכחה – הובנו על ידו כמי שלא ניתן להסביר את פעולותיהם מבלי לראותם כחלק מתהליך היסטורי רחב יותר. ההיבריס המשיחי נידון להוביל לטרגדיה הניהיליסטית.

לעומת כל החיבורים הללו, חיבורו המאוחר-יותר של שלום, 'שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו' (1957), מסמן מפנה בסגנון ההיסטוריוגרפי שבו נכתבו עבודותיו הקודמות. בחיבור זה, בחר שלום לעסוק בנושא שמוקדם יותר טען כי נחקר עד תומו: סיפור חייו של שבתי צבי. מקורות חדשים שהגיעו לידי הביאו אותו למסקנה כי יש לכתוב מחדש את סיפורו של שבתי צבי האיש, ולא להתמקד רק בסיפור של השבתאות לאחר המרת דתו (כפי שנהג שלום בעבודותיו הקודמות).

אם ב'זרמים ראשיים' התמקד שלום בגורמים המקרו-היסטוריים שהתלכדו וחוללו באופן בלתי-נמנע את התנועה השבתאית, ב'שבתי צבי' הוא שב אחורה כדי לשרטט את חשיבותם של התנאים המסוימים והפרטים הקטנים שהביאו להתגבשות התנועה. בעוד שלום המוקדם הדגיש את חשיבותה של החשיבה התיאולוגית שברקע התנועה, שלום המאוחר הדגיש דווקא את הממד האישיותי של מנהיגה. כפי שאנגל מראה, אפילו האופן שבו תיאר שלום אירועים היסטוריים השתנה והפך מרוכך וסיפורי יותר.

אנגל מבקש לעמוד על טעמו של השינוי בסגנון ההיסטוריוגרפי של שלום, ואף מנסה להבין מה גרם לשלום לעסוק בשבתאות לאור רקעה ההיסטורי-כללי – או הביוגרפי-ספציפי של משיחה – כלומר באופן לא-פוליטי. במילים אחרות: אנגל מבקש להבין מה השתנה בין חיבורו המוקדם של שלום על קרדוזה ועל מניעיו האקטיביסטיים (חיבור שביקש להציב את השבתאות כמראה לציונות) לבין הניתוחים האובייקטיביים (ולעיתים אפילו אוהדים) שבחיבור המאוחר.

גרשם שלום והתנועה הציונית

אנגל קושר בין התפתחות מחקר השבתאות של שלום לבין התמורות בעמדותיו הפוליטיות וביחסו לציונות, שאחריהן הוא עוקב דרך מערכת היחסים הכתובה של שלום עם חנה ארנדט: תחילה, התכתבותם בעקבות מאמרה על החלטת הסתדרות ציוני אמריקה בשנת 1944; ולאחר מכן התכתבותם בעקבות פרסום ספרה 'אייכמן

בירושלים: דין וחשבון על הבנאליות של הרוע' (1963).

בשנת 1944 התכנסה הסתדרות ציוני אמריקה באטלנטיק-סיטי והצהירה כי מטרת הציונות לאחר המלחמה תהיה הקמת מדינה יהודית בפלשתינה (אנגל סובר שזו סוגיה שלא נידונה ברצינות, גם לא בקרב היישוב העברי, עד שנות הארבעים לערך). הצהרה זו הביאה את ארנדט לכתוב חיבור בשם 'הציונות: בחינה מחדש', ובו האשימה את התנועה הציונית בשורת האשמות שהמשותף להן הוא הטענה כי הציונות לא הבינה את תפקידה הפוליטי כאוונגרד יהודי. ארנדט האשימה את הציונות ב'פלשתיני-צנטריות' ובעיוורון להשפעותיה של התנועה הציונית על כמה וכמה ישויות: הערבים בפלשתינה, הכוחות הלאומיים באירופה, והיהודים שבחרו לחיות בגולה. לשיטתה, הציונות הובילה מדיניות של עיוורון נאיבי בנוגע לחשיבותה של התנועה הלאומית היהודית; ומדיניות זו יכולה להיגמר רק באסון.

בעיני אנגל, תגובתו של שלום לביקורתה של ארנדט מבטאת את השינוי שחל בעמדותיו: אחר שהוא מבקר כמה מטיעוניה של ארנדט, פוצח שלום בכתב הגנה על הציונות בפלשתינה. ראשית, הוא מטיל חלק מהאחריות לסכסוך הערבי-יהודי על הצד הערבי. בעבור שלום הצעיר, הכול סבב סביב היהודים: צרותיהם נבעו מאי-הבנתם את עצמם, מאי-הבנתם את הציונות, או מחוסר המוכנות שלהם להיענות לשעה ההיסטורית. שלום הבוגר, לעומת זאת, מודה כי לפחות במקרה של הסכסוך, למשוואה יש שני צדדים. בתוך המשוואה הזאת, מספר שלום לארנדט, ברית שלום עשתה מה שהיה ביכולתה ולפרקים אפילו ההנהגה הציונית הושיטה יד להידברות – אך התגובה מצד הערבים הייתה סירוב מוחלט. "אני לא יהיר מספיק לחשוב", שטח שלום את מחשבותיו בפני ארנדט, "שהפוליטיקה של ברית שלום לא הייתה נתקלת בדיוק אותם ערבים, שעיקר עניינם הוא לא במוסריות של הפוליטיקה שלנו אלא בשאלה האם אנחנו כאן בכלל או לאו".⁵

את ביקורתה של ארנדט הוא משיב על ראשה, באומרו כי מכיוון שהיא מסרבת להכיר גם באחריותם של הערבים למצב בארץ ישראל, הרי ש"אני מחשיב את הפוליטיקה של בן-גוריון הרסנית, אבל בכל אופן היא הרבה יותר אצילית – או פחות מרושעת – מהפוליטיקה שהייתה לנו אם היינו מקבלים את עצתך". מוכנותו של שלום להציב עצמו בצד של בן-גוריון, ובלבד שלא לקבל את עמדתה של ארנדט, מלמדת על תמורה חשובה ביחסו לציונות המעשית.

סבב ההתכתבות השני בין השניים הוא המפורסם יותר. בשנת 1963 פרסמה ארנדט את ספרה 'אייכמן בירושלים: דין וחשבון על הבנאליות של הרוע' ובו מתחה ביקורת על האופן שבו ניהלה ישראל את משפט אייכמן. באופן מפתיע, מציין אנגל,⁶ שלום לא התנגד לרבות ממסקנותיה השנויות במחלוקת של ארנדט; הוא אפילו הסכים עם תהייתה המרכזית של ארנדט לגבי השאלה 'כיצד יהודי אירופה אפשרו לעצמם ללכת

כצאן לטבח?'. עם זאת, שלום ביקר את ארנדט על הטון שבו כתבה את הספר – טון שלטענתו אין בו "אהבת ישראל".⁷ ארנדט השיבה לשלום שהספר נכתב דווקא מתוך "פאניקה חרדתית" לציונות בישראל; אולם כשנה לאחר מכן הודתה (או, כפי שאנגל מציין, חזרה מדבריה בעקבות התקבלותם) ש"כמה אתה צודק שאין בי אהבה כזאת... אני בחיי מעולם לא 'אהבתי' אומה או קולקטיב... העובדה היא שאהבתי רק את חבריי ואני לא מסוגלת לאף סוג אחר של אהבה".⁸

אנגל מציין שבמסגרת דיאלוג זה – בין שני אינטלקטואלים בעלי רקע תרבותי והיסטורי דומה למדי – אפשר להבחין לראשונה בשינוי המהותי שעבר על שלום: אף שהוא החזיק בדעות דומות לאלו של ארנדט (בנוגע לסוגיית הערבים, למהותה של המדינה היהודית, לחשיבותה של התרבות ולסוגיות אחרות), עתה הוא ראה עצמו חלק מהקולקטיב היהודי של מדינת ישראל. מעתה, אף ששלום יימצא בעמדה ביקורתית כלפי ההנהגה הציונית, בשעות משבר הוא יתמוך בה וימשיך לראות עצמו חלק ממנה.

זהו הרקע, על פי אנגל, שלאורו יש להבין את התמורה שחלה בסגנונו ההיסטוריוסופי של שלום. משהשלום, לפחות במידת-מה, עם הציונות שהתגשמה בחייו ועם מטרותיה, מצא עצמו שלום פטור מתפקידו כנביא הזעם, המזהה רעיונות עוועים ומנתח מגמות היסטוריות שיש להקיש מהן אל המציאות המדינית בהווה. מחקריו שוחררו עתה ממטענם הפוליטי, ופנו בחזרה אל רוח הפילולוגיה הקלאסית והאתוס המדעי הא-פוליטי.

פרקי יסוד בהבנת שיח המשיחיות

אחד הדיונים המעניינים המשתקפים בספר שלפנינו הוא הדיון במושג המשיחיות – בהקשר הציוני וביחס לריאל-פוליטיקה של היישוב ומדינת ישראל. כפי שמראה אנגל, שלום תרם להמשגתה התיאורטית של המשיחיות היהודית יותר מכל אינטלקטואל אחר, לפניו ואחריו. עבודתו של שלום על השבתאות שיקפה לא רק עניין תיאורטי, אלא גם עניין מעשי בהשלכותיו של מושג המשיחיות על חיי היהודים במאה העשרים. מבחינה זו, הוויכוח בין שלום לקלוזנר על המשיחיות כנטייה פוליטית משקף שתי תפיסות ציוניות מתחרות שרווחו באותו זמן: תפיסה הרואה את הדת כחלק אורגני מהזהות הציונית, ותפיסה המבקשת להפריד בין הדת לבין הפוליטיקה. ברבות השנים התגלגל ויכוח זה לשאלת היחס לארץ ישראל, לשאלת יחסה של הציונות הדתית לחילונים (ולהפך) ולכיוצא בדיונים אלה.

כאן ברצוני לטעון טענה הקשורה לוויכוחים סביב נושא המשיחיות שהתחולל בארץ בין אנשים דוגמת ישעיהו ליבוביץ' וחנן פורת, ומוקדם יותר בין שלום וקלוזנר. אחד הדברים המעניינים בוויכוח זה הוא השינוי שחל בו בעקבות שלום. בעקבותיו,

המשגתה של המשיחיות היהודית במונחי האידיאליזם הגרמני קנתה שביתה בשיח הציבורי בישראל, בין אם על ידי שימוש תכוף במונח 'ניהיליזם' (ששלום היה מקדמו העיקרי), בין אם בהצבעה על המשיחיות כתופעה בעלת שאיפות א-היסטוריות – כאשר הן מושג ההיסטוריה הן מושג הא-היסטוריה לקוחים מאותה מסורת מחשבה גרמנית.

אף שיחסו של שלום לתופעה המשיחית היה מורכב, במסורת הרעיונית שממנה ינק היחס למשיחיות גבל על פי רוב במידה מסוימת של גנאי. לדוגמה, התיאולוג פרידריך יעקובי השתמש במושג זה לראשונה כדי לתאר את הסכנות הטמונות בקונספציות הרציונליסטיות של המטפיזיקה החדשה – שלדעתו מובילות בהכרח לניהיליזם (כלומר להיעדר מקום מוגדר לסמכות טרנסצנדנטית). מאוחר יותר, פרידריך ניטשה פיתח את המשמעות השונות של תפיסות ניהיליסטיות ביחס לתפיסות א-היסטוריות או ביחס לתפיסות מטפיזיות המונעות מן האדם לראות את המציאות נכוחה.

ההיסטוריה של מושג הניהיליזם והקשר שלו להיסטוריה ולמטפיזיקה סבוכים ומעניינים, אך לענייננו חשובה הרוח שמאחורי המושג: ראשיתו והתפתחותו קשורות לבעיות תיאולוגיות-נוצריות שנוצרו במאה ה-18 וה-19 בעקבות התפתחות הנאורות בגרמניה. שלום היה בן בית במחשבה הגרמנית ואין זה מפתיע שאוצר המושגים שלה – על מטעניו האינטלקטואליים השונים – היה מוכר לו במיוחד; אלא שיש להטיל ספק ברלבנטיות של הקטגוריה המשיחית – כפי שהומשגה במסגרת האידיאליזם הגרמני – לגבי התנועה השבתאית (וממילא יש להטיל ספק בתקפות ניתוחו של שלום את התנועה השבתאית כ"ניהיליסמוס אנטי-נומיסטי"). לשון אחרת: האומנם לדיאלקטיקה של החוק הייתה נוכחות כה משמעותית במחשבה השבתאית?!

מעבר לכך, ראוי לתהות האם ביקורת המשיחיות בימינו – באמצעות מושגיו של שלום – אכן רלבנטית לגבי התופעות שעליהן היא מוחלת. לתפיסות משיחיות אכן ישנה אחיזה בחלקים מסוימים של החברה הישראלית בת ימינו, אך לא נראה שהן מתפתחות לכיוונים ניהיליסטיים או א-היסטוריים. אפשר אפוא לשאול – וראוי לשאול – האם לא נדרש בדק בית מושגי כדי להעריך נכון את המשיחיות היהודית והשלכותיה.

היבט נוסף הטעון עיון מחודש הוא מרכזיותו העקרונית של מושג החוק ביחס למשיחיות היהודית. ברי כי ביחס למשיחיות הנוצרית, למושג החוק אכן ישנה חשיבות מרכזית (כפי שאפשר להיווכח מכתבי פאולוס), במיוחד לגבי ביטול החוק כאקט המביא לגאולה; אך בחינה שטחית של ההלכה היהודית בנושא המשיחיות מגלה דיונים אחרים לגמרי מאלה שהעסיקו את פאולוס כאשר ביטל את 'חוק הבשר' בעבור הנוצרים החדשים.

יחסה של המשיחיות היהודית להיסטוריה לא ברור אף הוא וקשה לסכמו באופן חד-משמעי. ההגות הנוצרית, בעיקר מימי הביניים ואילך, הרבתה לעסוק ביחס הראוי בין הפוליטיקה הארצית לבין הגאולה; ואילו דיוניהם המקבילים של ההוגים הימי-ביניים היהודיים מחוירים לעומת העיסוק הנוצרי בסוגיות אלו. נראה שנושא המשיחיות לא העסיקם יתר על המידה; וגם משעסקו בסוגיות הגאולה והמשיח, תפסו אותן בצורה 'ארצית' (כפי שעולה מתפיסתו של הרמב"ם, שהיא לחלוטין 'ארצית' ואף היסטורית).

נקודות אלו, ועוד רבות אחרות, צריכות לבוא בחשבון כאשר משתמשים באוצר המושגים של חקר הדתות על מנת לבחון את הדתיות היהודית. אין ספק שבעשורים האחרונים נעשו לא-מעט ניסיונות ראויים לחשיבה-מחדש על גישות מתודיות במחקר היהדות, ועדיין לא ברור האם נעשה די בתחום זה והאם בידינו מקור נוסף למושגים שישמשו אותנו לשם הבנה עמוקה של ההיסטוריה היהודית.

הופעתו השגורה של מושג המשיחיות בשיח הציבורי בישראל היא לרוב שלילית והוא משמש בה ככינוי גנאי; לחלופין, יש שאימצו מושג זה כמייחד את היהדות (או כיהדות האותנטית). בדרך כלל אלו ואלו מקבלים באופן מובלע את המשיחיות בגרסתו של שלום. כיוצא בזה, לא-מעט סבורים כי לציונות הדתית המשיחית אין כלל השקפה ריאלי-פוליטית בכל הנוגע לענייני ארץ ישראל וסוגיות דת ומדינה – דבר המעמיד בספק את טיב שיקול דעתה הנדמה כתיאולוגי-בעיקרו ולא-קשוב לפוליטיקה ולבעיות השעה. מצד שני, אכן ישנן מובלעות בציונות הדתית שאימצו דימוי זה ועיסוקם בענייני ארץ ישראל וגאולה נטול כל שיקול מדיני או ביטחוני-ריאלי.

אך כך ואם אחרת, דומני שראוי לנו לחשוב מחדש על המושגים הבסיסיים המנחים את מחשבותינו על אודות היהדות – באופן שלא רק יאפשר הבנה טובה יותר של ההיסטוריה היהודית, אלא גם יסייע לנו להיות קשובים יותר למציאות הישראלית הממשית בת ימינו.

צמצום המוליד שבירה

נשוב לחיבורו של אנגל. מבט ראשוני על הספר יגלה כי הוא מספר סיפור קוהרנטי ואף משכנע למדי: מחברו מציב שני קווי עלילה זה בצד זה – חייו של גרשם שלום והתפתחותו כחוקר וכאינטלקטואל – ומגיע למסקנות מעניינות ביותר על אודות ההלימה בין השניים. ובכל זאת, כמה קשיים הופכים את הסיפור לפחות-משכנע, ולכל הפחות אומרים דרשני. לא-פעם מפנה אנגל להלימה האינטואיטיבית שמכה בחוקר ברגע שהוא מציב את הסיפור הביוגרפי לצד הסיפור האינטלקטואלי. אולם, כפי שציין פרופ' יהונתן גארב בדברים שנשא בערב לכבוד הספר, ציר הזמן של אנגל אינו מתפקד תמיד באופן לינארי והוא בנוי לעיתים בצורה סלקטיבית המסתירה

פרטים אחדים ומציגה אחרים באופן שישרת את הטיעון.

יתר על כן, יש להצר על התמקדות-היתר של אנגל בממד הביוגרפי, הבאה על חשבון מרכיבים נוספים המתבקשים בספר כזה. בחיבור שכותרתו 'ביוגרפיה אינטלקטואלית' ראוי היה לכלול דיון בעמיתיו של שלום מחוג אורנוס וממעגלי היהדות הליברלית בגרמניה, בתלמידיו בארץ ישראל, במבקרי ובמעריציו ואפילו במעמדה של דיסציפלינת 'חוכמת ישראל' עצמה. אף אם נאמץ בשתי ידיים את טענתו המרכזית של המחבר – דהיינו שהגורם המכריע בהתפתחותו האינטלקטואלית של שלום הוא הממד הביוגרפי – עדיין אין זה אומר שממדים אינטלקטואליים אחרים הם נעדרים חשיבות. חבל אפוא שבספר כמו זה המונח לפנינו, המתקן הרבה מהלקונות שקדמו לו, לא הוקדש מקום משמעותי להקשרים המידיים המתבקשים בהיסטוריוגרפיה מסוג זה.

בהדגישו את התפקיד האקטיבי של שלום ביצירת המיתוסים, אנגל אינו מספק הסבר לקרקע – ההיסטורית, הטקסטואלית או אפילו החומרית – שאפשרה לשלום ליצור את סיפוריו. לעתים נדמה שהוא סבור שההיסטוריוגרפיות של שלום בלתי-מדעיות בעליל והן פרי דמיונו היוצר בלבד, אך אין בספר התפלמסות של ממש עם עמיתיו ותלמידיו (דוגמת מרטין בובר, למשל) שראו במחקריו ייסוד של דיסציפלינה אקדמית ממדרגה ראשונה. במובן זה, שבירת המיתוס על אודות הגאון הגרמני היוצר מפרי רוחו אינה עומדת אל מול מחקרים של עשרות שנים בתחום הקבלה היהודית. הטענה המרכזית של הספר נותרת אפוא כהצהרה-גרידא מפני מחברו, ללא סימוכין מספקים.

עם כל זאת, ספרו של אנגל הוא בוודאי אחד החיבורים המוצלחים ביותר שנכתבו על שלום כאדם וכאינטלקטואל; טוב יעשה שוחר הדעת אם ייטול את הספר וילמד על אחת מדמויותיה האינטלקטואליות-יהודיות המרתקות ביותר של המאה ה-20, מפיו של אחד החוקרים המוכשרים שעסקו בה. ספרו של אנגל מצטיין בבירות, ביכולת סיפורית ובשליטה מרשימה בהקשריה ההיסטוריים של המאה ה-20; בעבור המתעניינים בהתהוות דמות של גרשם שלום – האינטלקטואל והמיתוס – קריאת ספר זה היא אפוא הכרח ממש.

und kleine Beiträge, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 211

3. Gershom Scholem, *Lamentations of Youth: The Diaries of Gershom Scholem, 1913–1919*, trans. and ed. Anthony David Skinner, Cambridge MS: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 287

4. Gershom Scholem, "Über die Theologie

1. נועם זדוף, מברלין לירושלים ובחזרה: גרשם שלום בין ישראל לגרמניה, ירושלים: מאגנס, 2015; David Biale, *Gershom Scholem: Master of the Kabbalah*, New Haven: Yale University Press, 2018; George Prochnik, *Stranger in a strange land: searching for Gershom Scholem and Jerusalem*, London: Granta, 2017

2. Rolf Tiedemann, "Erinnerung an Scholem" in: Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel: Vierzehn Aufsätze*

- Amir Engel, *Gershom Scholem: An Intellectual Biography*, Chicago: University of Chicago Press, 2017, pp. 191-195 .6
- Scholem, *Gershom Scholem: A Life in Letter*, pp. 395-396. .7
- .Ibid, p. 399 .8
- Gerschom Scholem, *Gershom Scholem: A Life in Letters, 1914-1982*, trans. and ed. Anthony David, Cambridge MA: Harvard University Press, 2002, p. 332 .5
- des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos", *Der Jude*, März 1928, pp. 123-139.

הילדים של לילית

האל-הוריות האידיאולוגית של חבורת "האחרות" לא משכנעת לא את הקוראת ולא אותן עצמן. הדגל המתנוסס מעל הרומאן המדובר מתמוסס אל דלילות רעיונית ואל המורכבות של ההורות המציאותית | יעל ניצן (רובינשטיין)

האחרות

שהרה בלאו

זמורה ביתן, 2018 | 223 עמ'



שדרנית ישראלית אחת נהגה בעשור הקודם להצהיר השכם והערב מעל גלי האתר על אי רצונה בילדים. התנהגות חריגה בכל גבולות הגזרה של מדינתנו, גם אצל אלה שגרים במקומות סטראוטיפיים ועובדים במקצועות סטראוטיפיים הנתפסים כלא ולדניים במיוחד. יום אחד, לפני עשר שנים, נכנסה השדרנית לחנות בגדים ומצאה שם אישה שלצידה זאטוט שצווח, בעט ונשכב על הרצפה – הוציא לה את הנשמה ועשה בושות. האם ניגשה מרוטת שיער ומזיעה לשדרנית ואמרה לה: "את זאת וזאת ואני מעריצה אותך". השדרנית חייכה בנימוס והודתה לה, והאישה הוסיפה ואמרה "את החלטת לא ללדת ילדים, ואת רואה?! צדקת. את אמיצה! הטקסט שלך שמור לי בארנק ואני חושבת שאת גאון. כל הכבוד!" וכן הלאה. לאורך כל הנאום, ניסתה השדרנית לקטוע אותה ללא הועיל. בסוף אמרה בשקט: "תודה, אבל זה כבר לא רלוונטי כל כך, יש לי תינוק בן שלושה חודשים בבית". האישה נעצה בה עיניים בזות וסיננה בפה קפוץ: "אני לא מאמינה, תתביישי לך!" הסתובבה והלכה.

על כך בדיוק קובלת גם שילה (טרם השלמתי עם השם הלא-מקומי הזה), רווקה בת 41, המספרת והגיבורה ברומאן 'האחרות': "...שחקנית ידועה שהצהירה שאינה מעוניינת בילדים, בימאית שהתבטאה נגד ילודה, וזמרת צעירה בתחילת דרכה שכבר

יעל ניצן (רובינשטיין) היא תסריטאית.

בראיון הראשון שלה הודיעה שאין לה כל כוונה להפוך לאם. כבר כשקראתי את הראיונות האלה, היה ברור לי שבתוך שלוש שנים כל השלוש האלו הולכות לחייך אלינו מעל שערי מגזינים, בידיהן תינוק רחוץ, ומעליהן כותרת זהה: 'האימהות שינתה אותי' (עמ' 15–16). אבל שילה אינה כזו. היא לא תתקפל.

"אל-הוריים", קוראים להם: נשים וגברים שבחרו במודע שלא להביא ילדים לעולם. עליהם ועל בחירתם נסוב המותחן הפסיכולוגי שכתבה שהרה בלאו. זהו ספרה הרביעי והרומאן השלישי שלה. הספר זוכה להתייחסות תקשורתית נרחבת – בזכות מעמדה הציבורי של בלאו, אשת תקשורת לשעבר ובמידה רבה גם בהווה, שנודעה בין היתר בייסוד "טקס יום השואה האלטרנטיבי"; בזכות הצלחתם ואיכותם של ספריה הקודמים ושל ספר זה; ודומה כי מעל לכול משום שהאל-הורות, נושא נפיץ ומפתה לדיון תקשורתי, מובלטת ונידונה בו, ועל פי המצטייר בחלק מן הדיון התקשורתי סביב הספר גם מקודמת בו. תרמו, אין לחדד, גם הנסיבות הביוגרפיות: זיקתה של בלאו למגזר הדתי, הידוע בוולדנותו העקרונית, והיותה של בלאו עצמה רווקה בת 45 בלי ילדים.

מה עניין אל-הוריות אצל מותחן רצח? ובכן כך: דינה קמינר, מרצה פמיניסטית למגדר, ורונית עקיבא, שחקנית, שתיהן בנות ארבעים וקצת, נרצחות בזו אחר זו כשבובת תינוק מוצמדת להן ועל מצחן מרוחה בשפתון אדום המילה "אימא". שילה, הגיבורה והמספרת, הכירה אותן היטב ואף נפגשה עם כל אחת מהן בנפרד שעות ספורות לפני שנרצחו. היא והן היו "האחרות": ארבע סטודנטיות שהכירו בחוג לתנ"ך בקמפוס בר-אילן והקימו חבורה שבבסיסה עומדת שבועת דם שהן לא יהפכו לאימהות לעולם. שלוש מתוכן עמדו בשבועתן. שילה ושתי הנרצחות מעולם לא ילדו. הצלע הרביעית, נעמה, שזה שנים רבות שאינה בין החיים, הפרה את הברית. היא נישאה ואף ילדה. וכך, אחרי הירצחן של השתיים, שילה היא השריד האחרון של החבורה, נחושה לפתור את התעלומה ותוך כדי התנסותה הבלשית מגוללת את סיפור חייה ואת סיפור חברותן של "האחרות".

אי-אימהות של לית ברירה

פתחתי ויקיפדיה בערך "אל-הורות" (Voluntary Childlessness), המגדיר סיבות שונות ומשונות לבחירה לא להפוך להורים. למשל: 1. חששות מהשפעות ההיריון על הגוף האישה. 2. מחסור כלכלי. 3. אי רצון להעביר לצאצאים תכונות תורשתיות כגון מחלות גנטיות ובעיות בריאותיות. 4. רצון לחופש מקשיים העשויים לעלות בגידול ילדים. 5. השקפה הגורסת שהרצון לשכפל את עצמך הוא סוג של נרקיסיזם. 6. חוסר יכולת דמיונית או ממשית להיות הורה מפאת היעדר אינסטינקטים אימהיים או אבהיים. 7. היעדר בן זוג. 8. התפוצצות אוכלוסין ומחסור במשאבים. 9. אנטי-נטליזם: האמונה כי עדיף לחסוך מן הילד הפוטנציאלי את הסבל

הכרוך בחיים. 10. אי רצון להכפפה עצמית למוסד המשפחה ולתפקידים המגדריים במסגרתו. 11. אמונתו של אדם כי תרומתו לאנושות בעבודתו גדולה מזו שבהעמדת צאצאים. 12. סלידה מילדים. רשימה חלקית. הערך בעברית מצומצם בהרבה, וחלק גדול מהסיבות נשמטו, בעיקר ההזויות שבהן וכן הנימוק של "סלידה מילדים". אנחנו אחרי הכול מדינה שמרנית וחובבת ילודה (הידעתם כי 10 אחוזים מתוך סך הזבל בירושלים הם טיטולים משומשים?).

הקולקטיב שהניב את הערך הזה, ממש כמו הקולקטיב המפיק את הדיון הציבורי סביב אל-הורות בכלל וסביב הרומאן של בלאו כ"אל-הורי" בפרט, פורס פה מטרייה גדולה ומבלבלת. ראוי להבדיל בין "אל-הורות" שנימוקה אידאולוגיים או בחיריים לחלוטין לבין "לא-הורים" שנימוקהם נסיבתיים ואפילו כפויים. סיבה מספר 7, למשל, היא דוגמה קרובה לליבי מאחר שאת בן זוגי (ואב ילדי) מצאתי בגיל מאוחר מאוד לכולי עלמא; ועד אז, גם כשהיה נראה שרכבת הפוריות בורחת לי, לא הייתי מעוניינת ללדת ילד לבד (ואף יותר מכך: רצון כזה היה רחוק מליבי ונראה לי אינסטרומנטלי משהו: ילד כפריט אספני חד-פעמי ויקר ביותר). לא התייחסתי לעצמי אז כאל-הורית, ולא אתייחס כך לאישה שלא ילדה רק מפני שלא מצאה בן זוג.

הוא הדין, בעיניי, באשר לשיליה הבוגרת, שנות דור לאחר שבועת "האחרות". אומנם היא עדיין מצהירה מדי פעם שאינה רוצה ילדים, אבל יותר למען הפרוטוקול. מבין דפי הספר היא מצטיירת בדמותה של מי שלא ילדה רק משום שלא מצאה בן זוג מתאים. היא מודה ב"משיכתה המצערת" לגברים צעירים בהרבה ממנה, פרפרים המתעופפים מחייה לאחר זמן מה. קאור אהובה האחרון והנוטש הטרי, ומיכה הבלש שהיא פוגשת בנסיבות החקירה המשטרתית, הם מסוג הגברים הבלתי מושגים שאליהם היא נכספת, או כפי שהיא עצמה מעירה במודעות עצמית: "כשחבר שלך צוחק על השנים הרבות שמפרידות ביניכם, בסוף את זו שתבכיי" (עמ' 17). מנגד היא מעידה על חוסר משיכתה לגברים מושגים ואידאליים כמו אלי, רואה-החשבון של מקום עבודתה, מוזיאון התנ"ך. אלי המחזר אחריה בג'נטלמניות נשמע כבעל אידאלי למדי: "הוא נעים, אלי, וחכם, ומצליח להרגיע אותי בעצם נוכחותו. הוא גם סובלני וקורא את מחשבותיי בדייקנות פלאית לאורך שנים, אבל כפי שהספקתם להבין, לא זה צרור התכונות שיגרום לי להימשך לגבר" (עמ' 21). כזה הוא גם נריה גרוסמן, אקס מימי בר-אילן שהיא השליכה רגע אחרי שזכתה בו: "אחרי כל שבועות המרדף הארוכים הניצוד נכנע, אמר 'אני מאוהב' ... ואני חשתי שמהו מת בתוכי. כל הרגשות גוועו. בבת אחת, כמו שקע שנשלף מהתקע" (עמ' 79).

התסבוך הרגשי עם גבר הוא הסיפור המרכזי של שילה לאורך כל הספר. זה, ולא חוסר רצון בילדים. כפי שמעידה גם רונית, בפגישה עמה רגע לפני שנרצחה: "כרגיל אצלך, בחירת גברים גרועה. ... אני רואה שלא השתפרת בתחום" (עמ' 61). כקוראת, לא יכולתי שלא לשאול את עצמי מה היה קורה אילו פגשה שילה בהווה של הספר

בן זוג רצוי המעוניין בנישואין וילדים. ניכר בה שהייתה קורסת אל תוך הרחם ללא התלבטות נוספת.

ואם יורשה לי, אני מעזה לשער שהתרחש כאן איזה ערבוב אולי לא מספיק מודע בין הסופרת למספרת. רומזת לכך אפילו העטיפה היפה, המצטרפת לקודמותיה ('יצר לב האדמה' המבריק מ-2007 ו'נערות למופת' מ-2012). בשלושתן מופיעים מעין קלסטרונים של המחברת. נשים ארוכות שיער כהה ובעלות פסוקת, לבושות בשמלות, כמרמזות על זהות עמוקה בין הדמויות הבדויות לסופרת הבודה אותן. בלאו עצמה הצהירה בראיונות עמה שאי-אמהותה אינו אידאולוגי אלא קרה בגלל שלא מצאה בן זוג. שילה כדמות, מצליחה להתחמק מעימות רציני עם שבועתה הקדמונית. זו נותרת ריקה מתוכן ספרותי אמיתי. היא הסתדרה לה במקרה עם מציאות חייה נטולת בן הזוג.

תיאוריה עקרה

ארבע "האחרות" התחפשו במסיבת הפורים בשנה א' באוניברסיטה לארבע "נשים תנ"כיות" ייחודיות. "דינה היא מרים הנביאה, כמובן. מי כמוה מתאימה להיות האחות הבכירה ... רונית היא לילית, נו לא צריך להתאמץ יותר מדי בשביל זה. יפה ופתיינית ... נעמה היא מיכל, אשת דוד המלך. הכתר הקטן שלראשה הולם להפליא את הרעמה האדומה שלה, שבגללה בחרה בדמות הזו. ... אני התחפשתי לבעלת האוב, תמיד אהבתי אותה, את היכולות המיוחדות שלה... מרים, לילית, מיכל ובעלת האוב. נשים תנ"כיות, חזקות, שלא היו להן ילדים כמו שאנחנו הבטחנו לעצמנו שנהיה" (עמ' 117-118).

לימים, דינה קמינר כהוגה וחוקרת פמיניסטית גנבה רעיון שהגתה שילה וכתבה מאמר מכונן בכותרת "נשות התנ"ך האל-הוריות". מעניין. ולשלב ההוכחות: הנימוק העיקרי לתיאוריה שנשות תנ"ך אלו לא רצו ילדים, היה... שלא כתוב שהיו להן ילדים. ובכן, גם לא כתוב שהן התלבשו, אז סימן שהן התהלכו עירומות וזאת מתוך אידיאולוגיה נודיסטית? ומה לגבי בעלת האוב, דמות משנה בסיפורו של שאול, שאין שום סיבה שהתנ"ך החסכני יאזכר את ילדיה הלא רלבנטיים לסיפור? ומה לגבי לילית, שכלל אינה דמות תנ"כית והיא מופיעה רק באגדות חז"ל (כפי שאכן מעיר מישור לגביה בעמ' 34)? ואם אגדות חז"ל נחשבות, מה לגבי מדרשי חז"ל המספרים שלמרים היו שלושה ילדים? לשאלה זו דווקא נמצא פתרון: "תמיד תהיתי אם הפרשן המדרשי לא היה יכול לשאת את העובדה שנביאה אדירה כזו בחרה שלא ללדת, או שפשוט ריחם עליה והחליט להעניק לה את מתנת הילודה" (עמ' 200).

נאה. ומה לגבי מיכל, שנענשה במפורש בחיים בלי ילדים בגלל לעגה לדוד? גם לכך נמצאה תשובת מחץ. "עונש? אני אומרת, 'אולי היא פשוט לא הייתה מעוניינת

בילדים מהגבר שרצח את אביה ואחיה?" זה מופרך בדיוק כמו שזה נשמע, אבל בחסות הטענה "זו דעתו של המספר המקראי שהיה גבר כמוכן", כל המצאה יכולה להתקבל, ונגד זה אין לי מה להגיד. לאף אחד אין. כאליבי, מבקרת תמימה במוזיאון התנ"ך ששומעת את התיאוריה המופרכת מפיה של שילה המדריכה הוותיקה מזדעקת: "מאיפה את לוקחת את השטויות האלו?" ... 'זה נכתב במאמר, יקירתי, אני עונה לה בשלווה. 'איזה מאמר? זו התיאוריה המפורסמת של קמינר? הקשקוש הזה?' 'את יכולה לקרוא לזה איך שאת רוצה, אבל התיאוריה הזאת התפרסמה בכל העולם, ויש לה שורשים עמוקים מאוד, רציניים מאוד'" (עמ' 38-39).

ניסיתי למצוא בספר ואף בדמיוני את הפסקה הבאה במאמר הרציני מאוד של קמינר, הפסקה שאחרי משפטי המחץ. אבל אין. כי אין במה לאכלס פסקה כזו. התיאוריה הזאת לא באמת מחזיקה מים. וזה מעצבן אותי גם כי אני אישה שאוהבת תנ"ך, וגם כי ההמצאות האלו מזיקות לדמות של דינה שלא מצליחה לקרוע עור וגידים ונותרת דמות דחלילית "מתוסרטת" או "מומצאת", שהן הנזיפות הכי מצמררות שעורך תסריט מיתולוגי אחד שאני מכירה נוהג להטיח בתסריטאים שלו. בכלל: בלאו מספרת קולחת, יודעת לבנות עולם, שנונה (לפעמים מדי), מקורית, מלהטטת במילים ובתובנות, אבל, כפי שמעיד עניין זה של תיאוריית הנפל מאת דמות הנפל, הבצק הספרותי העסיסי שלה הוצא מהתנור בטרם נאפה.



טשטוש גבולות בין סופרת למספרת, המתבטא גם בנשים שבעטיפות. עטיפות ספריה של שירה בלאו



אחרי דינה קמינר נרצחת רונית עקיבא, ואינני לומדת עליה הרבה מהכתובים, מלבד זה שהיא שחקנית בעלת קריירה מקרטעת, יפה מאוד ונוהגת למשוך את שפתיה בצבע אדום-דם. אישיותה משורטטת בתכונות לא מאוד מחמיאות של פתיינית קלת דעת, אכזרית, תכנית ובעלת בדיחות דביליות. לא מיששה לרוץ איתה ולא להיות חברה שלה. אז מה היה שם בחברות הלא חברותית הזאת? מסתבר שמה שאיחד ביניהן הוא הצורך למרוד: "ומה הייתה מטרת החבורה, אם מותר לשאול?"

'הכרנו בקורס והתחברנו... פשוט חשבנו על זה שיכול להיות שאולי לא כולן חייבות להתחתן או ללדת ושאוּלי גם אנחנו לא חייבות'" (עמ' 102). ובמקום אחר: "הרי מה שרצינו אז באוניברסיטה היה דבר אחד ויחיד: שלא נהפוך להיות כמו כולן, שלא נפסע במסלול האחיד והמוכר לעבר השקיעה עם אביר וכמה נסיכונים, ונירדם לנו לאלף שנה. ה'אחרות' היו התרסה כנגד המסלול הזה" (עמ' 173). יותר ממה ש'האחרות' לא רצו ילדים, הן רצו לקרוא תיגר חברתי. אך התרסה-לשמה היא התנהגות חנינית אולי בגיל עשרים; אם זאת שאיפתך בחיים בגיל ארבעים, מצבך פחות טוב.

ואכן, סופה של ההחלטה מעידה על תחילתה. היא לא שרדה במבחן הטבע. שילה

מגלה (ומכאן ואילך) אנו נאלצים להסגיר פרטי עלילה מחלקיו המתקדמים של המותחן) כי דינה, דינה קמינר, נרצחה כשהייתה בהריון, רונית הייתה בעת הירצחה באמצע טיפולי פוריות אינטנסיביים (ונעמה הרי ילדה כבר מזמן). הרגע שבו שילה מבינה שהיא נבגדה על ידי החבורה שלה ושהיא המוהיקנית האחרונה שמחזיקה בברית הקיבוצית של ה"אחרות" הוא הגילוי היפה ביותר שלה מבחינה רגשית: "הרגליים שלי רועדות, אבל אני ממשיכה ללכת. גם רונית, לא רק דינה, גם רונית" (עמ' 209). שלושתן הלכו בדרך כל בשר. ולהבדיל מאידאולוגיות, הטבעיות כנראה אינה דורשת נימוקים.

מחבואה של האל-הורות האמיתית

דיוויד בֶּנְאָטֶר הוא ראש החוג לפילוסופיה והמרכז לביואתיקה באוניברסיטת קייפטאון. מאמרו "מוטב בלי ילדים", שפורסם באתר 'aeon' ותרגומו העברי (בידי תומר בן-אהרן) מופיע באתר 'אלכסון', מתחיל כך (ההדגשות שלי, ינ"ר):

בשנת 2006 פרסמתי ספר בשם "עדיף היה לא להיות" (Better Never to Have Been). בספר טענתי שבואנו לעולם גורם נזק חמור בהכרח. אסור לאנשים, בשום מצב, להביא ילדים – עמדה המכונה "אנטי-נְטָלִיזם" ... בין היתר הגיעה התגובה הבאה, המטלטלת ביותר שקיבלתי: "אני סובל סבל נורא מאז גיל ההתבגרות כי התעללות חמורה שעברתי בבית הספר השאירה אותי עם טראומה עמוקה כל כך שנאלצתי לעזוב את הלימודים. לצערי הרב גם המראה החיצוני שלי איום, ואנשים – אפילו זרים גמורים ברחוב – שופטים אותי, לועגים לי ומעליבים אותי על שאני 'מכוער מדי'. ... ואם לא די בזה, בגיל שמונה-עשרה בלבד אבחנו אצלי מחלת לב מולדת חמורה, וכיום, בשנות העשרים המוקדמות לחיי, אני סובל מאי-ספיקת לב קשה ומהפרעת קצב ממאירה המאיימות להרוג אותי. פעמים רבות הלב שלי כמעט עצר, ואני חי כל יום בנפרד ממוות פתאומי. הפחד הזה משתק אותי. ... החיים שלי הם גיהנום צרוף ואני כבר לא יודע מה אני אמור לחשוב. לגזור על אדם גורל כזה הוא בלי ספק הפשע הנורא ביותר, ועבירה מוסרית חמורה. לולא הרצון האנוכי של ההורים שלי, לא הייתי כאן היום, לא הייתי סובל כל כך בלי שום סיבה. הייתי יכול לנוח בשלווה המוחלטת של אי-הקיום, אבל הנה אני כאן, חי את העינוי היומיומי הזה".

המכתב שבנאטר מצטט כתימוכין לעמדתו אמנם נראה לי כמו מכתב מטריל שחמד לצון על חשבונו, אבל בין אם כך הוא ובין אם המכתב נכתב בכנות, בדמעה ובלב מורתח, בולט חוסר המודעות של בנאטר האנטי-ילודתי לסתירה הפנימית במכתב. הכותב, המתקומם על כי הולידוהו לחיי סבל, סובל דווקא מ"פחד מוות" ה"משתק" אותו, והפרעת הקצב "מאיימת", כלשונו, להרוג אותו. הוא מתרעם על שזכה לחיות – ויותר מכול דבק בחיים. זוהי בתמצית חווית הקיום שלנו בעולם, מלאת ניגודים ושניות.

מעט ורעים היו שני ימי חיי, אמר יעקב אבינו כבר מזמן. גם לנעמה, הרביעית בחבורת "האחרות", היה מורכב מדי. דמותה הנוכחת-נפקדת נגעה לליבי יותר מכולן. גם לליבה של שילה. היא הייתה האהובה עליה מכל החבורה, ואין פלא. נעמה היא האדם הכי שלם ובוודאי הנעים מביניהן. נעמה כאמור נישאה כבר בשנה ג', ואחר כך גם ילדה תאומות. אלא שהיא סבלה מדיכאון אחרי לידה: "עיניה של נעמה ריקות. מה רוחש שם, מאחורי העיניים הריקות ההן? אני יודעת שהיא אינה מתחרטת על התאומות, 'הן כל עולמי', אמרה לי לא פעם, והאמנתי לה. גם עכשיו אני רוצה להאמין לה, אבל אני יכולה. ... [היא] חייכה אליי חיוך מרגיע קטן. נזכרתי בחיוך הזה כשבישרו לי למחרת שנעמה התאבדה, לאחר שניסתה לחנוק את שתי בנותיה הקטנות" (עמ' 214–215).

"דיכאון אחרי לידה" מכיל פרדוקס לא פתור; כי איך ייתכן שאם שילדה מתוך גופה את היצור הכי נכסף, יקר, רצוי ואהוב עלי אדמות, מרגישה שיצור זה הוא שמוצץ את לשדה? אהבה-שנאה דרות בכפיפה אחת וזה בלתי נסבל. להתחרט על הולדתו של ילד ולהרוג אותו זאת אל-הורות מדממת וקשה בהרבה מלא לרצות אותו בטרם נולד.

כך, דווקא בהיפוך, ההורות הממומשת היחידה שיצאה מחבורת "האחרות" היא אשר הצליחה לספר על אל-הורות שאינה תיאורטית. אל-הורות מוחשית, דוברת אמת. והאמת הזאת אומרת שבתוך שלל הרגשות שיש להורים כלפי ילדיהם יש גם רגשות תוקפניים ושליליים, ושהאהבה ההורית האינסופית, התמידית ללא תנאי, השלמה והמושלמת היא אשליה שמוכרים לנו. ובמילים אחרות בכל הורות יש גם משהו מהאל-הורות.

"היום אני כבר יודעת", אומרת שילה בתחילת הרומאן, "שאם אינך מעוניינת בילדים, את לא הולכת ומכריזה על זה, בטח לא ככה. מדובר במשהו פרטי וסבוך, שלוקח זמן רב עד שהוא מגיע החוצה ממעמקי התודעה, וגם אז הוא לא מפסיק להתגושש איתך עד הביצית האחרונה, מי כמוך יודעת" (עמ' 16). גם שילה הופכת בסופו של דבר לאם. סוג של. אם לגלי, בתה של נעמה, ששרדה ממעשה הרצח-וההתאבדות של אמה, והתגלתה כרוצחת הסדרתית. כשהיא אסירה, שילה מאמצת אותה פחות או יותר, ומגיעה אליה לביקורים. "כי ככה זה כשתינוקת קוראת אלייך מתוך האפלה, וילדה ממתינה לך מעבר לחומה גבוהה. כנראה יש כל מיני סוגים של קשרים. כל מיני סוגים של אהבה" (עמ' 223).

ואכן, כל מיני. ישנה בספר, למשל, שירלי, חברתה הרווקה של שילה ממוזיאון התנ"ך, שמחליטה להרות לבד מתרומה מבנק הזרע; וישנו זוג נשוי, נריה גרוסמן אהובה משכבר הימים של שילה שנישאה ליריבתה טלי אונגר. הם וילדיהם החמודים מגלמים את התא המשפחתי הבורגני הקלאסי מהגיהנום. כי כן, נושא הגדול של "האחרות" הוא לא אל-הורות אלא הורות. שברי אור ורסיסי חושך בקליידוסקופ האבהות והאימהות שאין לו סוף.

קריאה ראשונה

נאורות ומהפכה

ג'ונתן ישראל

מאנגלית: רן שפירא;

עריכה מדעית ומבוא:

מינה רוזן



האוניברסיטה הפתוחה, 2018 | 144 עמ'

אימתי מהפכות מאפשרות הקמת משטר דמוקרטי ויציב? ראשית דבר טוען המחבר כי הגורם המסביר היחיד של המהפכה הוא פילוסופיה. במאמץ ניכר (ויש לומר, מרשים) מנסה המחבר להוכיח שתהליכים היסטוריים, חברתיים-תרבותיים וגיאופוליטיים אינם מספקים הסבר מניח את הדעת להתחוללות המהפכה הצרפתית. הוא מבטל את העם כגורם משמעותי, ולאורך הספר מתארו כהמון נבער בעיקרו, שמרני ונוח להשפעה בידי האליטות המובילות. הללו ניצלו את תסיסת ההמון שרקעה היה בעיקרו כלכלי כדי למנוף את הרפורמות שלהם. זו הייתה שכבה של פילוסופים רדיקליים של הנאורות, קטנה אך פעלתנית במישור הפוליטי והפובליציסטי; והיא חוללה, את המהפכה, עיצבה אותה וקידמה אותה על אפם וחמתם של המלוכנים ולמרות העם – לא בעזרתו, כפי שמקובל לחשוב.

הספר שלפנינו מאגד שלוש הרצאות בנושא המהפכה הצרפתית שנישאו באוניברסיטת חיפה בשנת 2013 והקדמה שנוספה מאת המחבר. הרצאות אלו מתארות באופן מפורט את שלבי המהפכה הצרפתית, בדגש על מפת הכוחות שפעלו במסגרת המוסדות הפוליטיים והכתיבו את מהלכה. הקורא, גם הקורא המשכיל שיש לו רקע וידיעות בנושא, ימצא כאן ריבוי פרטים יוצא מגדר הרגיל מצד כמות האישים והאירועים הנידונים בו, והוא יצטרך לשמור על ריכוז רב כדי שלא ללכת בהם לאיבוד.

שתי טענות נדמה שנמצאות בליבת התזה של הספר, אחת מפתיעה והאחרת מאכזבת. שתיהן מופיעות כבר בהקדמה (שבמידה דומה יכולה הייתה גם להיות סיכום), שכותרתה: "נאורות ומהפכה –

הנאורים את רובספייר, אלא הם בפזיזותם הביאו את כישלון המהפכה על עצמם. מהפכות הן אלימות, כי גם בתנאים הטובים ביותר הן מסירות את החסמים בפני אלימות.

ראוי לשבח את איכות ההפקה של חיבור זה. התרגום מצוין, והעורכת המדעית שילבה שלל מרכיבים המקילים על הקריאה ומעשירים אותה, ביניהם נספח מושגים ונספח אישים, ושימוש בגופנים שונים להדגשת מונחים ייחודיים ולהנגשתם.

א"ש

מדינה בכל מחיר

סיפור חייו של דוד בן-גוריון

תום שגב

כתב, 2018 | 788 עמ'



קל מאוד, לכאורה, לכתוב ביוגרפיה של דוד בן-גוריון: האיש הרי עמד בחזית של הדרמה ההיסטורית הכבירה של הקמת מדינת ישראל ועיצובה בשנותיה הראשונות, ונוסף על כך כתב את עצמו לדעת: בראש ובראשונה ביומניו שמילא בקפדנות עד סמוך למותו, אך גם באינספור מכתבים, מאמרים, מכתבים ופרוטוקולים. ואכן, ביוגרפיות לא מעטות נכתבו על בן-גוריון, חלקן עוד בחייו.

אך ככל שהשנים עוברות נחשפים מסמכים נוספים, וכפי שהעיד תום שגב בשיחה עם עופר אדרת ("הארץ", 14.2.2018), הוא ניגש אל המלאכה כאילו איש לא כתב ביוגרפיה לפניו. אך לא מדובר רק במסמכים: כל דור בוחן את העבר בעיניים אחרות, ונדמה שהישראלים של היום פתוחים יותר

טיעון זה, בעידן ציני שבו אמונה בכוחם ובהשפעתם של רעיונות ופילוסופים נדמית כנאיבית, כשהמחקר ההיסטורי מבכר כמעט כל הקשר אחר, מרענן למדי ואולי אף מעורר תקווה לדידם של אנשים מסוימים.

הטענה השנייה, המתמיימת להשיב לשאלה שבכותרת ההקדמה, מעיבה על הראשונה, שכן היא מאששת במשהו את הנאיביות של המחבר. לטענתו, הזוועות האלימות של המהפכה, וכישלונה-לימים, היו תוצאת השתלטותם העוינת של גורמים אנטי-פילוסופיים על התהליך שהתחילו אנשי הנאורות. לו רק נותרה השליטה בידיהם, המהפכה הייתה מחוללת בן לילה משטר יציב וצודק, המקיים חירות, שוויון ואחרות. לכול. כך נסוג המחבר לטענה אידאולוגית שקופה בעליל, מהסוג שניתן לשמוע למשל מחסידי קומוניזם אדוקים עוד היום: הפרויקט נכשל לא משום שיש פגם בשיטה, אלא כי פשוט לא עשו את זה מספיק נכון, מספיק טהור. המחבר מתאר את ההיסטוריה של איבוד השליטה של הנאורים ועלייתם של הדיקטטורים הרצחניים, אך אינו מעלה את האפשרות שיש קשר בין הדברים.

אך האמת הבסיסית היא זו: הפונקציה העיקרית של מוסדות תרבותיים ומבנים משטריים היא שמירה על יציבות, איזונים וריסון ומניעת זליגה של עודף כוח לידי גורמים מסוכנים. מהפכה, גם המוצדקת ביותר והמובלת בידי האנשים עם הכוונות הטובות ביותר, יוצרת כאוס. וכשיש כאוס, משתחררים לחופשי בעלי הכוונות הגרועות ביותר, ודחיקתם של לוחמי הצדק והמוסר בידי אלה שאינם בוחלים בשום אמצעים היא בלתי נמנעת. לא כוח עליון הביא על

הספר ברצף אחד. אך בזכות כישרון הכתיבה המופלא של שגב וחושיו ההיסטוריים, גם מי שיפתח מדי פעם בעמוד אקראי ימצא את עצמו נשאב אל סיפור מעניין ובעיקר אל אישיות מרתקת, כזו שאינה גדולה מהחיים אלא רואה בחיים את הגדולה.

בריאיון שנזכר למעלה העיר שגב כי העניין הרב בבן-גוריון נובע מהגעגועים אל "מנהיג בעל יושרה" הצפים בעידן נתניהו. קריאה בספר דווקא מערערת את התזה מכול וכול: המנהיג שייסד את מדינת היהודים אינו מתגלה כישר יותר, עקבי יותר או נדיב יותר מראש הממשלה הנוכחי. המדויק ביותר יהיה לומר שההשוואה מופרכת: מדובר באישיות שונה בתכלית, עם חולשות וחוזקות אחרות – שפעלה בעידן אחר ובאווירה ציבורית אחרת. קריאה בספר בהחלט מעוררת געגוע אל האיש ההוא ואל העת ההיא, ובכך שגב עושה את מלאכתו נאמנה. געגוע, כמובן, אינו מדיניות.

י"ש

מדברים בשפת התנ"ך

רוביק רוזנטל
כתר, 2018 | 401 עמ'



המבקש ללמוד מתוך הנאה צרופה על העברית שבפיו ושבאוזניו, על העברית המקראית, ובעיקר על היחסים המפתיעים ביניהן, יוכל מעתה לפנות לספרו החדש של רוביק רוזנטל. רימון-ידע אנציקלופדי זה, הכתוב כשיחה קולחת, מצליח להגדיר תופעות מופשטות מתוך שחייה בדוגמאות חיות. הוא אינו

לפגוש את קומתו האנושית של המנהיג המיתולוגי, ומתעניינים הרבה פחות בשאלות שהעסיקו מאוד את ההיסטוריונים בעבר – כמו הפילוגים והמיזוגים של מפלגות הפועלים הארצישראליות או האידיאולוגיה הסוציאליסטית.

הכרך העבה מאוד ששגב הוסיף למדף עושה עבודה נפלאה בהבאת דמותו של בן-גוריון אל הסלון הביתי שלנו, עם אישיותו רבת ההפכים והמורכבת. בן-גוריון של שגב הוא גם אדם החי את ההיסטוריה ואת המיתוס ומודד בקנה המידה שלהם את מעשיו, החתומים בחותם של משמעת ופיכחון, ובה בשעה הוא ילד המתבונן בפליאה על העולם, הוגה דעות חובבני ועסקן מוכשר, הנתון למצבי רוח וכרוך אחר חשבונות אישיים.

בעצם, בן גוריון של שגב הוא שיקוף נקי למדי של בן-גוריון עצמו, והדבר ניכר הן בתוכן הן בלשון. בתוכן, הספר הוא כמובן כולו פרשנות של שגב, הנשען על מקורות מקבילים רבים; אבל הפרשנות הזו נותנת מקום רב לנקודת מבטו של מושא הביוגרפיה, והיא נבנית כך שהקורא חש כמי שמלווה את בן-גוריון ולא שמתבונן עליו מבחוץ. בלשון – שגב מצטט רבות את בן-גוריון (כמו כל ביוגרף המסתמך על יומנים); אך הוא גם בונה את משפטיו שלו תוך שיבוץ ביטויים של בן-גוריון, ואף משתמש בלשונו של מושא הביוגרפיה כמקור לכותרות כל עשרות פרקי המשנה של הספר הארוך. כולן נתונות במירכאות, ויחד הן עצמן פורסות לעיני הקורא, מדעת או שלא מדעת, מעין מפה סמנטית של עולמו של הזקן.

קוראים שלא פינו לעצמם חופשה מרוכזת לא יקראו, מן הסתם, את מאות עמודי

המשמעויות בין העברית העתיקה לעברית החדשה, כגון מעתקים של צמצום משמעות ושאלת משמעות, מעתק החילון המוציא מילים מהקשרן האמוני והפולחני, והמעטק האירוני המחיה ניבים שהיו לקלישאות והופך אותם לכלים רטוריים אירוניים. זה קורה אפילו למילים, כגון המילה "להתנשא". החלק השלישי מדגים את התופעות בתחומי חיים שונים, והחלק האחרון מתמקד באופנים שבהם נגזרו מהמקרא מילים לצרכים מודרניים כגון אלו של חיי המנהל במדינת ישראל. רוזנטל מונה אגב כך גם אבחנות לשוניות עכשוויות שדובר העברית המודע ודאי שם להן ליבו בעצמו; אך לפעמים טוב לקרוא לדברים הידועים בשמם.

אולם החלקים שאחרי החלקים, ובראשם מפתח העניינים, חשובים לא פחות. המפתח העשיר כולל את כל המילים הנידונות בספר, וכך יכול כל מי שמסתקרן לגבי גלגוליה של מילה מסוימת לאתר את סיפורה. פרק הביבליוגרפיה אפשר למחבר לעשות מעשה אמיץ ולא מקובל – להימנע בגוף הפרקים מהערות שוליים וסוגריים מכבידים של מראי-מקום, ולהסתפק באזכור מינימלי של שם המחבר, שדי בו כדי לאפשר למעיין המתעניין לאתר את המקור בעזרת הביבליוגרפיה, ולשאר הקוראים לרוץ בלי מהמורות בסיפורה הדוהר של לשונם.

צ"א

יצירת מחקר כי אם יצירת איסוף, סידור והנגשה לקהל הרחב. שמו של הספר יינשא מעתה בפיו של מי שירצה להדגים השכלה מבדרת רצינית מהי.

מה גרם ללשונאי רוזנטל לעמוס על שכמו (במקרא שכס היא חלקו העליון של הגב ואינה כתף; חז"ל איחדו משמעויות בהשפעת הארמית והיוונית; בימינו הן חזרו להתבדל; עמ' 200) מיזם ענק כזה של איסוף ומיון? כמובן, תחילה אהבתו לעברית שכבר זיכתה אותנו בכרכים שימושיים פרי עטו וזיכרונו כגון 'מילון הסלנג' ו'מילון הצירופים'. אך נוסף על כך, הטריד אותו הקושי המוצהר של צעירים ישראלים להבין את שפת התנ"ך, עניין שלדעתו יכול להיפתר במאמץ קטן; והטרידו אותו הטענות, שכבר חלחלו לציבור ולעולם המחקר, כאילו העברית הישראלית היא שפה אחרת מהעברית המקראית.

רוזנטל מפריך אותן באורח תיאורטי בתחילת הספר, ובאורח מעשי לאורך רובו. ברמה העקרונית הוא מראה בין היתר כי אף על פי שהתחביר העברי המודרני מושפע משפות זרות, התחביר המקראי גמיש ממילא, ואילו בליבת השפה העברית, השורשים ודרכי שקילתם למילים, לא השתנה כמעט דבר. באורח מעשי, היניקה וההשראה העמוקות של העברית העכשווית מזו המקראית, דרך התקופות שבתווח וגם בדילוג מעליהם, מראות שגם בהשתנות המשמעויות והמבנים נהר העברית אחד הוא.

בחלקו הראשון של הספר מתקיים עיקר הדיון בפער בין העברית התנ"כית לזו שבפינו, ומתבררים מנגנוני ההתגלגלות ביניהן. בחלק הבא מסווג רוזנטל את מעתקי

שיחות על תקווה ישראלית



יועז הנדל עם הנשיא ראובן
[רובין] ריבלין

ידיעות ספרים, 2018 | 134 עמ'

הדיאלוג שניהל יועז הנדל עם נשיא המדינה ראובן ריבלין, שעיקריו נדפסו בספר שלפנינו, הוא קצר וקולח. זהו ספרון תמציתי של שני אוהבי ישראל גדולים המרגישים שהימין הישראלי זנח אותם ואת דרכם וכי על כתפיהם מוטלת המשימה לנסח מחדש (במקרה של הנשיא) או להקים לתחייה (במקרה של הנדל) את החזון הציוני לנוכח משבר הזהות הישראלי. כפי שכתב הנדל, עם הספר נדרש לעסוק בשאלה "מי הוא ולא נגד מי הוא".

האומנם קיים משבר זהות ישראלי הדורש את ניסוחו של ייעוד מחודש? השניים לא רק סבורים שכן, אלא הנדל אף מרחיק לכת וטוען כי מדובר במופע הייחודי רק לנו, הישראלים. "צרפתי לא מתעורר בבוקר ושואל את עצמו מה הוא צרפתי", הוא כותב – ושוכח שאירופה חווה בשנים האחרונות משבר עמוק של זהות. בהשוואה למצב שם, הזהות הישראלית נראית איתנה כסלע למרות קיומן של מחלוקות בלתי נמנעות.

אבל גם אם נקבל את האבחנה כי ישראל סובלת ממשבר זהות המצריך בירור עצמי וניסוח מחדש של "אני מאמין" חברתי חדש, לא בספר הזה ימצא הקורא הישראלי בשורה גדולה. קשה לקרוא את הדברים מבלי להתמלא בתחושה של אכזבה: הנה דיאלוג שפשוט לא מצליח להתרומם. הספר נעדר מורכבות, נטול עומק, ובשורה התחתונה לא עולה ממנו מסר של תקווה אלא לכל היותר

מסר של בלבול.

טרם ראה אור הספר שיבחן באופן מלא וביקורתי את חזון השבטים של הנשיא ריבלין, חזון שלטעמו אינו עומד בסתירה לממלכתיות. מצד שני, טרם נכתב כתב הגנה ראוי לשמו שיעלה על הנס את ההיגיון המסדר של כור ההיתוך ואת החיוניות שלו בימינו. יפה שהנדל אינו רוצה לוותר על רעיון כור ההיתוך ("אולי במקום להכיר בהפרדה, נכפה כור היתוך"), אך ביטחון עצמי בדבר טיבה של הציונות אינו מספיק למי שרוצה להציע חזון הולם וישים לדורות הבאים.

ש"ב

אזור אי-הנוחות

ג'ונתן פראנזן
מאנגלית: נעמי זוסמן
עם עובד, 2018 | 159 עמ'



באיחור חייני, לאחר שתופעת ג'ונתן פראנזן חלחלה לתודעת חובבי הספרות בארץ עם ספרים כגון 'התיקונים' ו'חירות' החלה הוצאת עם עובד לעבוד במרץ על תרגום יתר ספריו. השטף הגיע כעת: ארבעה מתוכם יצאו לאור בעברית בשנתיים האחרונות. פראנזן הוא אחד הסופרים האמריקנים המוערכים ביותר כיום. הרומאנים המצליחים שלו נמכרו במיליוני עותקים, בהחלט עניין לא שגרתי לגבי רומאנים ריאליסטיים ו"כבדים" בני 500 עמודים וצפונה העוסקים במשפחות הפרבר האמריקני באופן רגיש, מעמיק ואפילו אומנותי.

פראנזן הוא כותב מוכשר. מאוד. הכתיבה

יחסית אך נוכחת, וייתכן שאלה החלקים החלשים יותר מבחינה ספרותית. פראנז אומנם מקשר בצורה מרתקת בין התפניות בחייו האישיים לתמורות הפוליטיות האמריקניות, אך ההרצאות הפוליטיות, הביקורתיות והנחרצות מדי שנויות לכך קוטעות את הרצף באופן מלאכותי.

השפה של פראנז עשירה אך קלילה, והוא לא מהסס לצחוק על עצמו ואף לבקר את עצמו כשצריך – וזה כמובן גורם לקורא לחבב אותו גם ברגעים הפחות מחמיאים שלו, ויש כאלה. ייסורי המצפון ותחושת האשמה על חייו הנוחים מדי, אהבת האדם אבל רק כשהוא רחוק, אהבת הטבע כתחליף, שנאת הציוויליזציה לצד אהבת העירוניות המנוכרת, רצון נואש להיות מישו – המייחד את פראנז הוא שהוא מודע לכל אלה, ואמץ דיו לכתוב עליהם בכנות מלאה, אנושית מאוד, בלי להסתיר ובלי לטשטש.

לנ"ק

רות: מניכור למלוכה

יעל ציגלר

מאנגלית: ברוריה בן-ברוך
מגיד ומתן, 2018 | 519 עמ'



במאמרו ב'השילוח' לפני שנה על מצב חקר המקרא באקדמיה בעולם ובישראל קבל ד"ר יהושע ברמן על מעמדה של הגישה הספרותית. גישה זו מתבוננת בטקסט המקראי כפי שהוא מונח לפנינו, בלי לתהות על דרך התגבשותו ומקורותיו, ונעזרת בכלי ניתוח ספרותיים כדי לעמוד על משמעותו, כוונתו ויופיו. היא בוחנת מבנים, חזרות על מילים, הקבלות ותקבולות, משחקי מילים ומשמעים, ושאר אמצעים ספרותיים. זו

שלו סוּחפת, רגישה, משעשעת לעיתים, מעניינת תמיד ומלאה בתובנות מושחזות. אך לקורא הנרתע מהיקפם היומרי מעט של הרומאנים הגדולים של פראנז, 'אזור אי-הנוחות' הוא מקום מצוין להתחיל בו. בספר זיכרונות זה שיצא לאור בארה"ב בשנת 2006 מתאר פראנז את ילדותו ונערותו בוובסטר גרוב, עיירה נעימה במרכז מיזורי של שנות השבעים, "תור הזהב של מעמד הביניים האמריקני". פראנז מתאר ומנתח בין השאר את יחסיו עם בני משפחתו ובעיקר עם אמו, הערצתו ליצר הקומיקס ברונו שולץ, חוויותיו באחוזה, קבוצת הנוער הכנסייתית אליה השתייך, ולבסוף חותם במסה נהדרת על החיבה העצומה שפיתח לציפורים בשלב מאוחר הרבה יותר בחייו.

הכישרון הגדול של פראנז בא לידי ביטוי היטב בספר זה. היכולת לקחת רגעים קטנים, שוליים לכאורה, ליצוק בהם משמעות ולקשור אותם באופן מבריק להלכי נפש רחבים יותר ואפילו לתנועות פוליטיות ארציות. כמעט כל פסקה עומדת בפני עצמה ומספקת איזושהי הבחנה מעניינת, תובנה או שורת מחץ משעשעת.

כך כאשר הוא מגיע לבית אמו המתה, בית ילדותו למעשה, וממהר עוד באותו לילה להסיר את כל מאות התמונות והחפצים האישיים כדי להכין את הבית לקראת המתווכים הצפויים להגיע ולתמחר אותו לקראת מכירתו, הוא מודה כי "אם מישו היה מצביע על הדמיון ביני ובין כובש שמעלה באש את כנסיות האויב ומנתץ את צלמיו, הייתי נאלץ להודות שאני מתענג על בעלותי על הבית".

הפוליטיקה כאמור נוכחת בספר, במינון נמוך

בה והפכי בה, ודומה שאין מילה במגילה, ואין סוגיה עקרונית הנוגעת בה, שאין זכות לטיפול חקרני, אם בגוף הטקסט של הספר העבה, אם בהערות השוליים. נראה שבמדד של יחס בין אורך הטקסט המקראי הנחקר לבין עובי הספר, הספר שלפנינו הוא המוביל בז'אנר. עוד מתאפיין ספר זה, לעומת רוב בני מינו, במקום הנכבד שהוא נותן למדרשי חז"ל ולפירושיהם של מפרשי ימי הביניים היהודים. חכמינו הקדומים מתגלים כבעלי רגישות ספרותית-לשונית רבה. בלי להשתמש, כמובן, במונחי המחקר הספרותי המודרני, ולעיתים בלי להצביע בגלוי על התחבולות הספרותיות, מתברר שהם הבחינו היטב בתחבולות אלו והשתיתו עליהן את דרשותיהם המוסריות, הפרשניות והפסיכולוגיות.

המחברת היא אישה, תלמידת חכמים וחכמות, תופעה שכבר אינה מעוררת תשומת לב מיוחדת אך בעבר הלא רחוק הייתה נדירה יותר, והספר הופיע בשיתוף בית המדרש הנשי 'מתן'. גם מושא המחקר "נשי", מגילת רות המעלה על נס גיבורות וערכים "נשיים" מסורתיים כחסד, מסירות ודאגה להמשכיות המשפחה. קשר נשי זה מעשיר את הספר ואת רגישויותיו, ולמרבה השמחה לא גורר אותו למחוזות לוחמניים או מגמתיים. פער התרבות בין ימי המקרא לימינו, גם בנושא מעמד האישה, מתקבל בו כעובדה; והמחברת אף מתעקשת להעמיד את בועז כגיבור המרכזי במגילה, לפחות כמו רות ונעמי. המגמה היחידה בספר המאלף היא החתירה אל פענוח מגמתו של מחבר מגילת רות.

צ"א

גישה פורייה, רלבנטית, ומרהיבה במיוחד, שכן המקרא הוא פלא ספרותי. פרט כאשר אין היא מתנזרת מהסתייעות בדיסציפלינות אחרות, כגון ידע היסטורי ובלשני וקשב למה שקלטו מן הטקסט מפרשים רגישים קודמים.

אך בעוד היא מדוכאת באקדמיה, פורחת גישה זו בכתיבה העיונית-פופולרית בישראל; בעיקר בידי מחברים שגם מייחסים למקרא קדושה ורואים בו מקור ללימוד ערכי, ואשר שואבים לא רק מן המחקר המודרני אלא גם מהפרשנות היהודית המסורתית כאחד – עוד מעשה-שלא-ייעשה בזרם-המרכזי באקדמיה. ספריהם של אלחנן סמט, יונתן גרוסמן, אמנון בזק, רות רייך וממש לאחרונה תמר ורדיגר, ובוודאי עוד אחרים, מופיעים בשנים האחרונות, ומותירים את קוראיהם נפעמים מהתבניות המשוכללות ועתירות המבע הנחשפות לעיניהם בכתובים.

ספרה של יעל ציגלר על מגילת רות משתייך אף הוא למגמה זו וממשה בתנופה יצירתית ובידענות בוטחת. מבנה המגילה, הרמזים המקופלים בניסוחיה, המקבילות המילוליות והפיגורטיביות הנטועות בה בדייקנות, אלו הפנימיות ואלו המתקיימות עם ספרים אחרים במקרא ובראשם ספר שופטים – כל אלה מתגלים כמשרתיהן של מגמות רעיוניות. העיקרית בהן היא המעבר מחברה של ניכור, ניוון, אנוכיות, פלגנות ומחיקה של היחיד, זו המצטיירת בתחילת המגילה כמו גם לכל אורך ספר שופטים שסיפור המגילה התרחש בתקופתו – אל חברה של חסד, של כבוד היחיד והיחד ושל גיבוש לאומי.

ציגלר הופכת כל אבן במגילה הקצרה, הפכי

הסוקרים: אלון שלו, יואב שורק, ליאת נטוביץ-קושיצקי, צור ארליך, שגיא ברמק

לחץ כבד, אבל אפשר יותר



במאמר נרחב ב'פורין אפירס' (Foreign Affairs), מזכיר המדינה האמריקני מייק פומפאו מגולל את קמפיין הלחץ הרב-ראשי שארה"ב מפעילה על איראן. המרכיב הראשון הוא עיצומים כלכליים. מאז עליית ממשל טראמפ, ארה"ב הטילה 17 סבבים של עיצומים על איראן, שהופעלו נגד 147 פרטים וישויות הקשורות בה. "מטרתן של סנקציות אגרסיביות אלה", הוא כותב, "היא לכפות על הממשל האיראני ברירה: לנטוש את המדיניות שגרמה להן מלכתחילה – או להתמיד בה".

פומפאו מכנה את המנהיגות האיראנית "אליטה מאפיונרית בבריונות ובשחיתות שלה". "מנהיגיה של איראן – במיוחד אלו הנמצאים בצמרת משמרות המהפכה, דוגמת קאסם סולימאני העומד בראש 'כוח אל-קודס' – צריכים לחוש את ההשלכות המכאיבות של התנהלותם האלימה והמושחתת. היות שממשל זה נשלט על ידי תאוה להעשרה עצמית ואידאולוגיה מהפכנית שאין צפי שתינטש, הסנקציות צריכות להיות חמורות כדי שיצליחו לשנות הרגלים מושרשים".

הרתעה היא הרכיב השני של הקמפיין האמריקני. "טראמפ הבהיר שהוא לא יסבול ניסיונות לנהוג בארה"ב בבריונות; הוא ישיב מנה אחת אפיים אם ביטחונה של ארה"ב יאויים... הרפובליקה האסלאמית לא מסוגלת לעמוד מול העוצמה הצבאית האמריקנית, ואנו לא מפקחים להפגין זאת בפני מנהיגיה".

מרכיב נוסף במתקפת הלחץ האמריקנית הוא מחויבות "לחשיפת הברוטליות של המשטר" האיראני. "ממשל טראמפ ימשיך לחשוף את תזרימי הכספים הבלתי-חוקיים, פעילויות הרוע, השחיתות והדיכוי האכזר של המשטר". פומפאו מכנה זאת "כוחה של מוסריות ברורה", ומשווה מאמצים אלה להיגיון שעמד מאחורי אחד ההישגים הגדולים ביותר בתחום מדיניות החוץ של המאה האחרונה: ניצחונה של ארה"ב במלחמה הקרה.

פומפאו מזכיר לקוראים שהנשיא רייגן, בשבוע הראשון לכהונתו כנשיא, אמר על המנהיגים הסובייטיים כי "המוסר היחיד שהם מכירים בו הוא זה המקדם את מטרתם – כלומר הם שומרים לעצמם הזכות לבצע כל פשע, לשקר ולרמות". פרשנים ומומחים למדיניות חוץ סנטו בו על דבריו, מתוך אמונה שישירותם תפגע בהתקדמות לקראת

שלום. אך הנשיא הדגיש באותה מידה את מחויבותו לשאת ולתת עם הסובייטים, עובדה שלא זכתה להתייחסות רבה. השילוב של רייגן בין עמדה מוסרית בהירה לבין חריפות דעת מדינית הוא שהניח את התשתית לשיחות של 1986 בריקאוויק, ובשלב מאוחר יותר לקריסתו של הקומוניזם הסובייטי.



"אלה שעודם מרכינים ראש בפני אמונת הטוטם שישירות מקשה על משא ומתן", כותב פומפיו, "צריכים להכיר בהשפעתה המוכחת של רטוריקה מכוונת המשולבת בלחץ מעשי על משטרים פורעי חוק".

עם זאת, אנני פיקסלר וזכארי יוטקוביץ' מהמכון להגנה על דמוקרטיה (FDD), מכון מחקר היושב בווינגטון, טוענים כי העיצומים שנוקט הממשל האמריקני מותירים מקום ללחץ כלכלי נוסף. משרד האוצר של ארה"ב מטיל כעת עיצומים על 60 אחוזים מהפרטים והישויות שמהם הוסרו העיצומים במסגרת הסכם הגרעין האיראני. עמם נמנים רכיבים מהאימפריה העסקית של המנהיג העליון של איראן עלי ח'מינאי, חברות בת של מוסדות כלכליים התומכים במשמרות המהפכה, וחברות ופרטים האחראים למיזמי הטיילים הגרעיניים והבליסטיים של איראן. אולם 182 ישויות שהיו נתונות לסנקציות בעבר טרם נעשו מטרה לסנקציות המחודשות.



צבי כאהן, גם הוא מהמכון להגנה על דמוקרטיה, חשף שהפרות זכויות האדם תחת שלטונו של נשיא איראן חסן רוחאני החמירו, ולא פחתו, למרות עינו הפקוחה של המערב. מעשי העוול השיטתיים והנרחבים של השלטונות כוללים לדבריו הפללה של ביטוי חפשי, אמונות, דעות והתאגדות; מעצרים שרירותיים ובלתי חוקיים; מאסר בבידוד; כתבי אישום כוזבים; מאסר בעינויים; שלילת הזכות למשפט הוגן; משפט ראויה נטולי הליך הוגן; ומניעת טיפול רפואי לאסירים.

איראן, שהייתה גם כך שיאנית ההוצאות להורג לנפש, חוותה בימי רוחאני עלייה דרמטית בכמות ההוצאות להורג, ובכלל זה הוצאתם להורג של קטינים, לעיתים קרובות באופן פומבי. נרשמה עלייה שיטתית בשימוש בעינויים פיזיים, מיניים ונפשיים, לעיתים קרובות במטרה להפיק הודאות כוזבות.



לא זו אף זו, המשטר האיראני מתמיד בדיכוי נשים, להט"בים ומיעוטים אתניים ודתיים, בהפלייתם ובהסתה לאלימות נגדם. כל ביטוי של סטייה מהקו האידאולוגי של הממשל מושקע ביעילות. כאהן דוחק במקבלי ההחלטות האמריקנים להטיל עיצומים על מפרי זכויות אדם מרכזיים באיראן, ולא רק על גורמים צבאיים ועסקיים.



רצועת הביטחון של הפצצה האיראנית

ראש המועצה לביטחון לאומי לשעבר, אלוף במיל' יעקב עמידרור, מזהיר כי איראן פועלת ליצירת "אזור חיץ הרתעתי" בסוריה לשם הגנה על הפרויקט הגרעיני שלה. על ישראל לפעול בכוח נגד איראן, אפילו במחיר מלחמה כוללת, טוען עמידרור במאמר שפרסם במסגרת מכון ירושלים למחקרים אסטרטגיים שהוא משמש בו כיום עמית בכיר.

טהראן השקיעה בשבע השנים האחרונות בין 30 ל-100 מיליארד דולר בהחזקת משטרו של אסד ובהקמת תשתיות צבאיות שלה בסוריה. לדברי עמידרור, אם ישראל חפצה למנוע את השתקעותה של תשתית צבאית ופוליטית עצמאית של משמרות המהפכה האיראניים על אדמת סוריה, באורח דומה לשביתה שקנו להם בלבנון ובעיראק, עליה להתארגן לקראת עימות משמעותי יותר.

להערכתו, איראן שואפת שחיזבאללה ושאר הארגונים השיעיים שהיא מגבשת בסוריה (ומנסה לגבש, במידת האפשר, גם ביהודה, בשומרון ובעזה) יגיעו לידי יכולת לפגוע בישראל פגיעה חמורה – יכולת שתרתיע כל מנהיג ישראלי מפני תקיפת תשתיות הנשק הגרעיני באיראן. עמידרור מתאר זאת כניסיון של איראן ליצור "אזור חיץ הרתעתי" שיגן על פרויקט הגרעיני; פרויקט שהוקפא באופן מועט וזמני בלבד (אם בכלל).

עמידרור משווה את האסטרטגיה האיראנית לזו השלטת בחצי האי הקוריאני. האיום הקונבנציונלי של קוריאה הצפונית על אחותה-אויבתה הדרומית נעשה כה מוחץ, שהוא משתק את מנהיגיה; כך נמנעת כל פעולה צבאית נגד האיום הבלתי-קונבנציונלי של הצפון. איראן מנסה להגיע להישג כזה כלפי ישראל.

"אם איראן תגיע למסוגלות לתקוף את ישראל בדיוק רב, באמצעות טילים מסוריה ולבנון, מצבה האסטרטגי של ישראל יידרדר במידה ניכרת", כותב עמידרור. "והיות שבניית הכוח האיראני בסוריה מיועדת למנוע מישראל לפעול נגד פרויקט הגרעיני, פגיעה במאמץ זה מצדיקה מתקפת מנע ישראלית בעת הצורך או כשתיווצר הזדמנות לכך". לדבריו, "על ישראל למנוע את יצירתו של אזור חיץ הרתעתי איראני בכל מחיר, גם אם תקיפה ישראלית תוביל למלחמה" ובכלל זה "עימותים בלבנון ובסוריה, כמו גם תקיפות מסיביות וכואבות על העורף הישראלי".

מצב זה מציב אתגרים רבים בפני ישראל. בחזית המדינית, עליה להשיג את חופש הפעולה הנדרש לה לפעול בסוריה למרות נוכחותם של כוחות רוסיים, עצמאיים או כאלה המשמשים במערך הייעוץ של הצבא הסורי. אתגר זה כנראה התעצם בשל תקרית הפלת המטוס הרוסי, בה נהרגו 15 אנשי צבא. בה בעת, ומבלי לערער את הרכיב הראשון, על ישראל לגייס לטובתה את ארצות הברית המהוססת כך שתהיה שותפה בפעולות עצמן ולא רק משקיפה תומכת מן הצד. "בלי גב דיפלומטי שכזה,





ישראל תתקשה להפעיל את עוצמתה הצבאית במרחב שבו לשתי המעצמות נוכחות צבאית, מזהיר עמידרור.

הפלסטינים נגד מדינות ערב

העיתונאי הערבי-ישראלי ח'אלד אבו-טועמה (הכותב בג'רוזלם פוסט) סוקר בעבור מכון גייטסטון (Gatestone Institute) את מצב הקשרים בין העולם הערבי למדינת ישראל, ומוצא שהפלסטינים מתאמצים להמשיך ולהחזיק את מדינות ערב כבנות ערובה לדרישותיהם הבלתי-סבירות. הם אינם חפצים לראות את בני העולם הערבי מתקדמים ובונים לעצמם עתיד טוב יותר. בעולמם של הפלסטינים, שלום בין ישראל והמדינות הערביות שווה ערך לבגידה, קונספירציה שרקחו נגדם ישראל וארצות הברית.



אבו-טועמה ממשיך ואומר שככל שבכל הנוגע ליחס לישראל, קשה להבחין בין פת"ח לחמאס. הפרסומים היומיומיים בגנות ישראל, המופקים בידי שני הארגונים באורח בלתי-תלוי, כמעט זהים בתוכנם. מתקפות יומיות אלו הקצינו את הפלסטינים עד כדי כך שבעיני רבים מהם פשרה מכל סוג שהוא עם ישראל היא בגדר דבר שלא יעלה על הדעת.

בשבועות האחרונים, בשעה שראש הממשלה בנימין נתניהו ושרים אחרים ביקרו בעומאן ובאבו-דאבי לקול תשואות רמות, הארגונים הפלסטיניים היריבים מצאו עצמם שוב בהסכמה. הם מתנגדים לנורמליזציה בין ישראל למדינות ערביות כי הם חוששים שאחיהם הערבים ישכחם בעת שהם מתרכזים בקידום יציבות ושגשוג בארצותיהם.



אנטישמיות באמריקה: הפנים האמיתיות

בתגובה לטבח בבית הכנסת בפיטסבורג בנובמבר, פרשנים ומנהיגים יהודיים רבים מקוננים על התעצמותן של האנטישמיות והנאו-נאציזם באמריקה. רבים מאשימים את הנשיא טראמפ במתן רוח גבית ללאומנות הימנית בארצו ומטילים עליו אחריות לגל המתקפות האנטישמיות שבאו בעקבותיה.



לעומתם פרופ' רות וייס, עמיתה בכירה בקרן תקווה ולשעבר פרופסור לידיש וספרות השוואתית בהרווארד, כותבת בוול-סטריט ג'ורנל שבמקום לחולל דיון רציני בשאלת האידיאולוגיה המקדמת הרג יהודים, נדמה שהזוועה בפיטסבורג משמשת לחיזוק משגה שעלול רק להחריף את הבעיה.

"העובדה שמפגע בודד חפץ להרוג יהודים מסוכנת פחות למדינה זו מאשר קביעתו העולצת של לואיס פאראחאן שהיהודים הם 'טרמיטים', המשודרת לקהל רחב, או

מתנועת החרם האכזרית – המהווה המשך של החרם הערבי משנת 1945", כתבה.

"אנטישמיות נהיית מסוכנת לחברה באמת רק כשהיא מקודמת בידי מנהיגיה והפוליטיקאים שלה. ובניגוד לגרמניה, שם המתקפות נגד היהודים הונהגו בידי הפיהרר, הנשיא שלנו הורה להפעיל את מלוא עוצמתה של מערכת אכיפת החוק לצורך העמדת המפגע לדין. שלא כגרמניה, שם האס-אס יזם וניהל את המתקפות



על היהודים, כאן ארבעה שוטרים נורו בעת שניסו להצילם. זאת ועוד, העם האמריקני מאוחד בתחושת הזעזוע שלו לנוכח זוועה זו". האנטישמיות, כך כתבה, היא "פוליטיקה של הסטת אשמה, ועל האמריקנים להבטיח שלא יפלו לפח הזה".

באותו עיתון מזכיר לנו אדם קירש את הפרדוקס הגדול של האנטישמיות האמריקנית: היא חלושה, ובה בעת קטלנית. הנתון הבסיסי הוא שקבלתם של היהודים באמריקה מושרשת. בשנה שעברה, מכון המחקר 'פיו' פרסם סקר שבו התבקשו האמריקנים לדרג קבוצות דתיות שונות בהתאם למידת הרגשות החיוביים שהן מעוררות. הקבוצה שזכתה ליחס החם ביותר היא היהודים.

בה בעת, מעשי טבח במקומות האמורים להיות בטוחים כבר אינם עניין מפתיע בארצות הברית. אם אנשים כועסים וחמושים מסוגלים לבצע מעשי רצח המוני בגני ילדים, בתי ספר, בתי קולנוע ומועדוני לילה – כמו גם בכנסייה שחורה בדרום קרוליינה ובמקדש סיקי בוויסקונסין – אין סיבה לחשוב שבתי כנסת יהיו חסינים מפני כך.

בינתיים, הליגה נגד השמצה מדווחת שבשנת 2017, כמות מקרי התקיפה על רקע



אנטישמי נחתכה כמעט בחצי, לכדי 19 אירועים בלבד בארה"ב כולה. מספר האיומים שהתקבלו במוסדות יהודיים זינק במהלך השנה הקודמת, אך עלייה זו נגרמה כמעט לחלוטין בשל נער ישראל בודד שהתקשר לעשרות בתי ספר ומרכזים יהודיים ואיים בהפעלת פצצה במרחבם.

עלייתם של נוצריי התנ"ך

פרופ' וולטר ראסל מיד ממכללת בארד (Bard College) ומכון הדסון כותב בוול-סטריט ג'ורנל על התגברות אהדתם של הזרמים האוונגליסטיים והפנטקוסטליים בנצרות, ברחבי העולם, כלפי היהדות וכלפי לישראל. הוא רואה בכך התפתחות מבורכת.

אוונגליסטים ופנטקוסטלים רבים תומכים בישראל באורח אינסטינקטיבי. שתי

תצורות אלו של הנצרות הפרוטסטנטית, התופסות כיום באורח מואץ אחיזה נרחבת בכל רחבי העולם, מתאפיינות בגישה ישירה ללימוד התנ"ך ובתיאולוגיה מבוססת-ברית המייחסת משמעות דתית מתמשכת לעם היהודי ולמדינתו. מתוך כך, הן נוטות לקדם אווירה מכבדת כלפי יהודים כמו גם תמיכה מוצהרת בציונות.

זמן קצר לאחר ניצחוננו של ז'איר בולסונארו בבחירות בברזיל בחודש שעבר, הוא שב והתחייב להעביר את שגרירות ברזיל בישראל מתל-אביב לירושלים. בולסונארו, נוצרי קתולי הנשוי לאוונגליסטית, חייב חלק ניכר מהצלחתו הפוליטית למצביעים אוונגליסטים.

עד שנות השבעים לערך, ברזיל הייתה כמעט לחלוטין קתולית. כיום, מדינה זו שהיא הגדולה ביותר באמריקה הלטינית אוונגליסטית כמעט באותה מידה כארצות הברית: 25 אחוזים מהברזילאים מזדהים כאוונגליסטים, לעומת 26 אחוזים מהאמריקנים. גואטמלה, שבה שיעור הפרוטסטנטים עומד כיום על 40 אחוזים מהאוכלוסייה, חנכה את שגרירותה בירושלים יומיים לאחר ארצות הברית.

