

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 19, ניסן תש"ף – אפריל 2020

רואה אור בירושלים

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: אלון שלו, ליאת נטוביץ-קושיצקי

מנהלת מערכת ואתר: דניאל גינזבורג-לויתן

עובדות מערכת: דניאל איפלן, עדי סלמן, עטרה לוברבוש ונעם ציונית

מו"ל: עמיעד כהן

עורך הגיליון: אלון שלו

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עיצוב: נריה צור ונועה עמבר // סטודיו דוב אברמסון

סיוע בעריכה: שמואל מרצבך

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il



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

השילוח

49 קביעות בשירות המדינה: גורמים ופתרונות • מתן רוטמן ואלון תובל

קביעות היא רק מיתוס, אך למנהלים בשירות המדינה אין דרך לנהל עובדים

69 אזרחות: (לא) פשוט ללמד • יצחק גייגר

המקצוע החיוני המלמד על מערכות המדינה הופך לזירת אינדוקטרינציה

94 בזכות אישה אחת • מרגלית שילה

סיפורה המופלא של הנרייטה סאלד, שנחקק לשולי ההיסטוריוגרפיה

115 הפילוסופיה של החלל הפנימי • אהוד פירר

מזהיר בבדידותו, שג"ר פיתח הגות קיומית דתית שטעונה פענוח

141 אדם וטבע: התפקיד הנשכח • אליהו לוי

השיח הסביבתי המרוכז בהימנעות השכיח את האתוס המקראי של אחריות האדם

162 ההפ-הפ-הפ המודרני • ג'ורג' אליוט

המסה הפילוסופית של הסופרת האנגלייה, מפיו של מלומד מוזר

קלאסיקה עברית

182 השבה ראשונה וניצוצי גאולה • כלפון משה הכהן

דרשה ציונית מג'ורג'ה שבתוניסיה, 1935

ביקורת

193 הגנת אמת • מתנאל בראלי

משה מנדלסון על פי אלי שיינפלד מציע תיאולוגיה ללא אל

201 שישוב כבר מים התלמוד • יהושע סמט-שינברג

על ספר מאכזב של משורר רב הישגים והשפעה

דעות: עמיעד כהן על אתגר הקורונה | אלון שלו על התרבות הפוליטית הישראלית | אילון ירדן על תכנית טראמפ | סוזי דים על המשפט הבינלאומי ויצחק בריק על אובדן רוח הלחימה בצה"ל | שלל תגובות למאמרי הגיליון הקודם: על סבירות במשפט, על פיקוח פרלמנטרי, על דור המילניאלים ועל מרוץ החלל 24

הכרוניקה 41 | קריאה ראשונה 214 | קריאה שנייה: גלסנר על ג'יין אוסטן 225 | שיחה עולמית 233



עמיעד כהן

שעתן של מדינות הלאום

ברגעי משבר דרמטיים מתברר שמבנים על-לאומיים אינם יכולים להחליף את המדינה

האירופי, שבמסגרתה הוסרו כל המחיצות בין ספרד, איטליה, צרפת, גרמניה ושאר החברות, היא הביטוי המשמעותי ביותר להכחשת הזהות הלאומית של אומות אירופה. בתהליך הדרגתי, ולעיתים בלתי מורגש, בוטלה הריבונות הלאומית ביבשת, וניהול חיי היום-יום נמסר לממשלת האיחוד האירופי בבריסל. מבחינה זו, משבר הקורונה נעץ מסמר נוסף, או שמא שורת מסמרים, בארון הקבורה של האיחוד האירופי ובחזרתן של מדינות הלאום לחזית ההתרחשויות.

"חירות! שוויון! אחווה!" צעקו מהפכני צרפת ב-1789. ומאז, נדמה שבשיח המערבי כולם מדברים על המתח שבין שוויון לחירות; האחווה, משום מה, נשכחה. נכון, גילויי אחווה בין אדם לאדם באשר הוא, "ללא הבדל דת גזע ומין", אינם נדירים;

הגרמנים היו האחרונים להבין, אבל ב-16 במאוס אפילו להם נפל האסימון. הם הבינו שכדי לנהל את משבר הקורונה בצורה הטובה ביותר הם חייבים לסגור את הגבולות. עד אותו רגע, חודש תמים מאז גילוי החולה הראשון בגרמניה, המדינה נמנעה מסגירת גבולותיה. בשעה שמדינה אחר מדינה ברחבי תבל סגרו את שעריהן ליוצאים ולבאים, קנצלרית גרמניה מרקל עדיין דבקה בפרדיגמה הכלל-אירופית באדיקות. מרקל, שבמסגרת אוטופיית הגבולות שלה השיקה ב-2015 את מדיניות "הדלת הפתוחה" – והכניסה לגרמניה למעלה ממיליון מהגרים בעלות כוללת של עשרות מיליארדי אירו למשק הגרמני – שוב התקשתה לקבל את המציאות החדשה. אין זה מקרה. מדיניות הגבולות של האיחוד

אבל בסופו של חשבון, ה"אנושות" היא מושג רחוק ומנותק רגשית, והאדם הפרטי אינו פועל בשם אחווה אוניברסלית. אפשר לקבוע, במידה רבה של ביטחון, שתהליך קבלת ההחלטות של היחיד אינו כולל את "האנושות" בכללה. את מה שממלאים בנפשו של אדם אחיו, שכניו, חבריו לקהילה או לנשק, ובמעגל הרחב יותר בני עמו, לעולם לא יוכלו למלא קבוצות אתניות רחוקות.

ההיסטוריון המלומד רוברט ברטלט טען בספרו 'התהוותה של אירופה' כי כבר בימיה הראשונים של היבשת הוותיקה היה ברור שהקשרים הנמצאים ביסוד הזהות הלאומית עמוקים וחזקים במיוחד. "הייתה הכרה בכווח המלכד של הקשר הלשוני", קבע ברטלט, והוסיף בשמו של היסטוריון מהמאה ה-14 כי "אלה שדוברים אותה שפה, קשורים ביניהם בעבותות אהבה חזקים יותר". גם פרופ' יחזקאל קויפמן, אחד ההיסטוריונים הגדולים שלנו, עמד על האחוה המיוחדת המלכדת בני אותה אומה ולשון יחד. "הם 'אחים' זה לזה יותר מאשר לבני קיבוצים אחרים", אומר קויפמן בספרו 'גולה ונכר', ו"זוהי הרגשה אנושית ראשונית-שורשית". ההווה הקיבוצית הזאת נשענת לפי קויפמן "על יחס, על קרבת בשר ודם, דוגמת המשפחה... הרגשת אחווה מסוימת, שנוכל לסמנה כאחוה אתנית או גנטית. דעה מושרשת היא בתודעה העממית, שהשבט או העם הם 'משפחה', ושבני השבט והעם הם 'אחים', וזה מכריע".

מדינה אינה קונספט שניתן להחלה על כל קבוצה אנושית מקרית. נסו לקבץ יחד ערב רב של אומות ולשונות, סינים, גרמנים, ארגנטינאים וניגרים למשל, ונראה אם

תצליחו להקים איתם מדינה. זה לא עבד בעבר עם מדינות המזרח התיכון, שהסכם סייקס-פיקו תפר אותן ברישול (ובעשור האחרון רבות מהן התנפצו לרסיסים), וזה לא יעבוד גם בעתיד. ללמד, שמשטר יציב ומשגשג לא מגיע עם הוראות הפעלה אוניברסליות כמו רהיטים של איקאה; הוא זקוק למצע אנושי קודם. הוא זקוק לחברה אזרחית אמיתית שניתן יהיה לבסס עליה את המדינה. כפי שהראו אלקסיס דה-טוקוויל במאה ה-19 ורוג'ר סקרוטון זה לא מכבר, על מנת לקיים מדינה דרושה חברה אזרחית שקדמה לה.

מדינת הלאום נשענת אפוא על אחווה, ובתורה מייצרת אחווה; בבסיסה נמצאת חבורת אנשים הרואה לנגד עיניה את המשותף דרך העבר, ההווה ובעיקר דרך העתיד. או, כפי שניסח זאת אדמונד ברק, חבורה המקיימת ברית בין המתים, החיים, ואלה שטרם נולדו. המבנה המדינתי הזה, המאגד בקרבו אנשים החולקים רגשי אחווה ושותפות גורל, מניע אותם לוותר בעת הצורך על הנוחות הפרטית שלהם לטובת הכלל. לא מתוך חוק, לא מתוך כפייה, אלא מתוך רצון.

אם נבצע "זום אין" לתוך המערך האנושי הזה, נגלה שהוא בנוי מעגלים-מעגלים של זהות. המעגל הפנימי ביותר הוא המשפחה על קשרי האחוה האיתנים שלה. עוטפים אותו מעגלי הזהות של האזור, של הקהילה, ולבסוף של האומה. את הוויתור לזולת שנעשה מתוך רצון ולא מתוך כפייה, רכש האדם במסגרת מעגל הזהות הפנימי שלו, המשפחה. זהו אותו מבנה חברתי שהמהפכה הצרפתית, ויורשיה הקומוניסטים, ניסו בשצף קצף לבטל. רבים מכירים את סיפורו



שותפות גורל גם בחירום, ולוותר ולהקריב בעת הצורך. ולהפך: העדר חוויית החיים הזאת מחולל פירוד ברגע האמת.

האיחוד האירופי ניסה לייצר אחווה א-לאומית מופשטת. אחווה שאין לה באמת בסיס ריאלי בחיים החברתיים, שאין ביכולתה לייצר מחויבות הדדית יומיומית, ושפרט למילים יפות בשלל אמנות בינלאומיות – אין לה דבר עם נפשו של אדם. זה החזיק – בקושי רב – במשך שני עשורים. אך התפרים כבר החלו להיפרם. בריטניה פרשה מהאיחוד, מדינות מזרח האיחוד כמו הונגריה וצ'כיה מטיחות ביקורת חריפה ומתמדת במוסדות האיחוד, וגם קבוצות לאומיות קטנות יותר, כמו הבסקים, הקטלונים והסקוטים, אינן שוקטות על שמריהן.

כעת, כשהגבולות נסגרים וכל אומה לעצמה, נדמה שמשבר הקורונה החזיר לקדמת הבמה והתודעה את התובנה הבסיסית והיצוקה בברזל בדבר חשיבותן של מדינות הלאום והאחווה הלאומית הפנים-מדינתית.

המחריד של הנער פאווליק מורוזוב, שבגד בהוריו והסגיר אותם לשלטונות הקומוניסטיים. מורוזוב הפך לגיבור המשטר, ודיוקנאות שלו הוצבו בבתי הספר של ברית המועצות. להבדיל, מוכרים גם בתי הילדים שנוסו בקיבוצים הישראליים באמצע המאה שעברה, בניסיון נואל לייתר את התא המשפחתי המסורתי.

המשפחה היא המקום שבו האדם מתרגל לאחווה ומתאמן ברכישתה. כאשר אתה חוסה תחת כנפיה, ברור שאין שוויון. זאת אומרת, הקרובים אליך עדיפים מוסרית, ולו מצד החובות שלך כלפיהם והחובות שלהם כלפיך, הקודמים לחובותיך כלפי שאר החברה. זה לא דבר רציונלי, זה דבר אנושי. אנשים שחיים בחיקה של משפחה אוהבת ומגוננת, שמורגלים מינקות לתפיסה הזאת, משליכים אותה בבוא העת גם על החיים הציבוריים יותר של הקהילה, וגם על חייהם במסגרת הלאום.

תחושת האחווה והזהות שבאה לידי ביטוי ביום-יום היא המאפשרת לאנשים לחוש

אלון שלו

דרושים: סולמות

אל השיח הציבורי שלנו, הנגוע בדמגוגיה ובדמוניזציה, יש להשיב בהקדם את המילה המגונה פשרה

משהו רקוב בדמוקרטיה הישראלית. הדבר ניכר, כצפוי, בריח.

סוגיית מבנה הממשל נמצאת במרכז השיח הישראלי בימינו. סוציאליסטים וקפיטליסטים, כולם מדברים באופנים שבהם יש לתקן – לא, להציל – את הדמוקרטיה הישראלית. אלו טוענים בדבר הגברת המשילות, אלו מבקשים לחזק את "שומרי הסף", יש הדורשים לבצר את הרשות השופטת ויש הקוראים לקדם דמוקרטיה ישירה. אף השמרנים אינם טומנים ידם בצלחת (כפי שניכר מבין גיליונות כתב עת זה). ולהם, מלבד המלצות לשיפור הסדרים חוקתיים, ישנה מנטרה גלווית, שכל כמה שיחזרו עליה לא יהיה זה מיותר לשיר אותה שוב: להסדרים חוקתיים משמעות מוגבלת, אם לא דלה, בהיעדר תרבות תומכת המחשקת אותם. לכל הסדר תימצא פרצה. כל הליך ניתן להתעוות. כל סמכות אפשר לנצל לרעה. גם המשטר הדמוקרטי המשוכלל ביותר לא יגשים את תעודתו בלעדי תרבות דמוקרטית שתנתב את התנהלותו.

ישראל של ראשית האלף השלישי היא דוגמה מובהקת לכך. על דרך השלילה, לצערנו הרב.

דמוקרטיה היא צורת משטר שנוצרה מתוך הצורך להגשים את מה שרוג'ר סקרוטון כינה "פוליטיקה של פשרות". מתוך ההיסטוריה

המדממת של מלחמות הרפורמציה בארצות אירופה, ביניהן ובתוכם, נולד הכורח בפוליטיקה אחרת, המקיימת שלום, יציבות ושגשוג. אלו יתאפשרו רק במצב שבו חברי הגוף האזרחי תופסים את עצמם כבעלי זיקה ואחריות הדדית למרות המחלוקת; בו פרטים וקבוצות חלוקים בדעותיהם רואים ביריביהם הפוליטיים המרים שכנים ורעים החפצים איש בטובת רעהו. הפוליטיקה של הפשרות באה לרשת את הפוליטיקה של ההכרעות, שאפיינה את ימי הביניים ושמלחמות האזרחים הדתיות הצטיינו בה; פוליטיקה של צדדים ניצים שחובתם להכריע בכל מחיר את האויב הרשע שמולם. המוסדות שגובשו כדי לנהל פוליטיקה של פשרות היו בין היתר הפרלמנט, שלטון החוק ודוקטרינת הזכויות. לא עוד חתירה להכריע, לדחוק החוצה ולדכא את האחר הפוליטי. לא עוד שלהוב יצרים, ליבוי סכסוכים והליכה על כל הקופה. כך נולדה הדמוקרטיה המודרנית.

מגפה רעה משתוללת בדמוקרטיות המערביות: תרבות הפשרות הולכת ומפנה את מקומה לתרבות של הכרעה. זוהי הרוח במפלגות, אך גם בארגוני החברה האזרחית, בחוגי האינטלקטואלים, ובשיעור הדבקה גבוה גם בקרב האזרחים עצמם. ישראל הצעירה, הגם שהייתה דמוקרטיה בוסרית, ידעה ימי מזג אחר. אפילו היה לו למזג זה בגוון הישראלי שם מיוחד, שהמתרגמים



הוא איום קיומי, לא פחות. עם איום קיומי לא ניתן להתפשר. עם גורם מאיים לא יושבים. הדמגוגים האחראים לאינפלציה הרטורית בשיח הישראלי, שבו כל מתחרה הוא נבל אכזר בשחור-לבן (אם לא בן דמותו של מישוהו משנות השלושים של המאה הקודמת), אולי מפמפמים את סחורתם מטעמים אפורטוניסטיים; אך המסר שלהם נשמע ומופנם ברצינות. אנחנו או הם. רק לא הם. פחד ותיעוב מניבים תשואות מהירות, אך הם גם מכשירים את כל האמצעים הנלווים, וסותמים את הגולל על האמצעים המועילים שאליהם כיוון המשורר. טיפוס על עץ שאי אפשר לרדת ממנו הוא כשלון פוליטי פר אקסלנס. והנה, הנוף הפוליטי הישראלי הוא יער של פוליטיקאים תקועים על עצים, העסוקים במלוא המרץ בהלהת הרוחות והגבהת הלהבות.

שני הוא המאבק. פרדיגמת המאבק, ששורשיה ככל הנראה במאבק המעמדות מבית האידאולוגיה המרקסיסטית, היא הפרדיגמה היחידה שדרכה מתווכת הפעילות הפוליטית והאזרחית שלנו. מאבק היא המילה הנפוצה ביותר בלקסיקון הפוליטי. מסוגיות היסוד של החברה הישראלית ועד לנושאי מיקרו מדיניות ברמת בית הספר השכונתי: כל דבר הוא מאבק. כל עשייה ציבורית בנויה על ההנחה שהדרך אל הטוב עוברת בלחימה נגד שוחרי רעתנו שבתוכנו. זהו המודוס אופרנדי. עולם שאינו מכיר ברצונות שונים לגיטימיים. עולם שאין בו רצון טוב, שותפות ופיוס.

שלישי הוא הסופיזם. משחק הוגן בנוי על שפה משותפת. לא ניתן להתחרות בצורה מוסכמת, כאשר תוכנו של המושג "עבירה" משתנה ומפורש מחדש בהתאם לנסיבות

מתקשים למצוא לו חלופה בלעז: "ממלכתיות". אולם הרוח רעה הנושבת בעולם סחפה אותו מאיתנו. היום נדמה שהמכנה המשותף לכולנו הוא שעל כולנו ייאמר שאנו מחריבי הדמוקרטיה וגוזרי האבדון על המדינה. כולנו מסוכנים, והכרעת המסוכנים היא שם המשחק.

נכון להיום, אנו עוד משחקים את משחק ההכרעה בכלי המשחק הדמוקרטי, שאינם לפי מידותיו. ההתנהלות של נבחרינו היא רצף של שימוש בכלי המשחק באופן הנוגד את רוח המשחק. חוקים פרסונליים, מחטפים, דו-פרצופיות, אכיפה בררנית, הדלפות ומניפולציות. לכל עיוות כזה יימצא צבא של אינטלקטואלים, עיתונאים ואנשים מן השורה שיִדעו לטהרו בק"נ טעמים כאשר הוא מניב נקודות לזכותם, ולהוקיעו ברעם ובזעם קדוש כאשר יריביהם מפגינים אותו. שלם מבחוץ, אך רקוב מפנים. כשר – אבל מסריח.

על שלושה פשעי ישראל

שינויים בשיטת המשטר הם עניין לא פשוט להניע, ועדיין – זהו האתגר הקשה פחות. שינוי בתרבות הפוליטית – שינוי החייב להתרחש ברמת האזרח – הוא עניין קשה לאין ערוך. אולם אם ברצוננו לשמור על הטוב שהדמוקרטיה מבקשת להבטיח, על השלום, היציבות והשגשוג, עלינו להקדיש את כוחנו למאמץ הזה. פתרון אין בידי להציע כאן, אף לא אדע להקיף את הבעיה במלואה. אך נדמה לי שאני מזהה שלושה אפיונים של התרבות הפוליטית הישראלית, שעלינו להיות מודעים להם ולהתגבר עליהם אם חפצים אנו להיטיב אותה.

ראשונה היא הדמוניזציה. תרבות המחלוקת הישראלית מושתתת על הקביעה שהיריב

המשרתות כל קבוצה. אולם כך הוא גורלו של כל מושג האמור לשמש אותנו לליבון מחלוקותינו הפוליטיות. שאיפה ראשונה במעלה למי שחפץ בדיון הוגן ושוויוני היא מינוח ברור ועקבי. אך הרוח השולטת אצלנו לא מבקשת דיון הוגן, אלא דיון מוטה מראש לטובת צד אחד. לשם כך, כל מושגי היסוד מפורשים ומוגדרים מחדש עד לזרא על מנת שיכילו בתוכם מראש את העמדות שהדובר מבקש לקדם.

כאן, יש לומר בכאב, הרוח נושבת גבוהה מלמעלה, ממגדל השן. "תאורטיקנים" למיניהם נחלצים לחשוף את מובנו "האמיתי" של כל מושג שנעשה חשוב בשיח. הדמוקרטיה, הליברליזם וזכויות האדם נפלו זה מכבר חלל לדפוס הזה. היום, אנו רואים כיצד תהליך זה מתרחש לנגד עינינו ביחס למושגי המשילות, האמון ושלטון החוק. הוויכוח לא מתנהל באמצעות ליבון – בליבון אפשר להפסיד! – אלא בלהטטים תחביריים. ממילא, הוא לא מסתיים לעולם. כל אחד מתבצר בהצדקותיו ורוחץ בניקיון כפיו. שיח חירשים מבחוצ' ותיבות תהודה מפנים. קוהרנטי, אך מזויף.

הרי לכם בן התרבות הפוליטית בישראל: פירומן לוחמני ותחמן. שלושה פשעים בוהקים בימינו במרוכז על פני שלוש מערכות בחירות, בואכה רביעית – אפילו לאור ההתפתחויות האחרונות.

לא יעזור נס, וגם לא אסון

לעם ישראל שורשים עמוקים ועתיקים בהרבה מתרבות ההכרעה המתחדשת. האחוה שאנו יונקים בחלב אימותינו זה שלושת אלפי שנים אינה מתפוררת מהרה. עוד ישנו פער מבורך בין השיח המוביל

אותנו לבין האינטואיציות והרפלקסים היסודיים שלנו. אך לא לעולם חוסן.

אנו הישראלים אוהבים לחשוב על עצמנו כווכחנים מפולגים בשגרה, אך ברגעי האמת – בפרוץ המלחמה, בהתרגש האסון – אין לכידים מאיתנו. כשהתחתים רועמים, המחלוקות שותקות, ואנו עם אחד. ובכן, הנה לכם מנטרה שמרנית נוספת: לעולם אין לקחת דבר טוב כמובן מאליו. ההזנחה והניווט יחריבו הכל. ייתכן שאנו עדים לכך בימים אלו ממש.

אין בינינו אדם שראה בחייו משבר מהסוג הופקד אותנו היום עם פרוץ מגפת הקורונה העולמית. בימים עברו, הייתה מוקמת בימי משבר כאלה ממשלת אחדות אפילו בכהן ממשלה יציבה – קל וחומר כשאין ממשלה נבחרת כלל. בעיתות מלחמה, הייתה האופוזיציה ניצבת לצד הקואליציה ומגבה את מאמציה, ומותירה את הביקורות ואת ועדות החקירה לאחר כן. בישראל 2020, מנהיגינו נותרים על עצייהם גם כשהאדמה בוערת. הם ממשיכים במאמציהם לתמרן את כללי המשחק בתקדימי תחכום ושפל כאילו לא קרה דבר. הם מכפילים את מאמציהם וממנפים את האסון כדי להשחיר עוד יותר את יריביהם, לבל יסיח האיום הקיומי הממשי שברחובותינו את דעת הציבור מכך ש"הם" האיום הקיומי "האמיתי". הם נאבקים אלה באלה, במקום לשלב ידיים במאבק חיוני נגד האויב מבחוץ. ואת הכול עוטפים במלל צדקני וברטוריקה מתוחכמת. שלא תטעו: את הקולר לא ניתן לתלות בצוואר המנהיגים לבדם. העם איתם. פני המנהיג כפני הדור.

איננו יכולים עוד לבנות על הסולידריות



עצמו אולי יסנוט בי שרק שוטה נאיבי ידרוש מעצמו מידה אפילו מינימלית של הוגנות היכן שהאחרים משחקים מלוכלך. אך השוטה האמיתי הוא מי שאומר בעת הזו: "אם אינך יכול להם, הצטרף אליהם!"; כי בסוף הדרך הזאת, כולם מפסידים. פוליטיקה של פשרות אין משמעה להגיש את הלחי השנייה. דמוקרטיה בצורתה הראויה היא תרבות של מתחים ומחלוקות שלעולם אינם מוכרעים לחלוטין, והאזרח הטוב הוא זה המקדם בנחרצות את תפיסותיו במרחב הפוליטי. אך רק אם נדע להסתכן בהפסדים ובוויתורים כיחידים, כארגונים וכמפלגות, נוכל לנצח בטווח הארוך כעם.

הישראלית. עלינו לבנותה מחדש. עלינו לכוון בישראל תרבות פוליטית חדשה-ישנה – פוליטיקה של פשרות. השינוי חייב להתחיל מהאזרח, וכל מי שיש לו קול להשמיע צריך לבטאו.

יש לנו מהיכן להתחיל. כשאחרים מלהיטים את הרוחות, התעקשו על קור רוח ונדיבות. נטשו את שפת המאבק, ואמצו את שאיפת הבניין המשותף. אל מול הלהטוטנות הרטורית, התאמצו אתם לדייק, גם במחיר ויתורים.

זוהי מטרה קשה ביותר. על פניו, כל התמריצים בעת הזו פועלים נגדה, ודוחקים אותנו להידרדר עמוק יותר אל מחוזות הקיטוב והעוינות. הריאליסט-מטעם-

אילון ירדן

להגיב נכון לתוכנית טראמפ

מבחינת עקרונות היסוד המעשיים, אוסלו ב' טובה לישראל מתוכנית טראמפ. אבל מוטב לישראל לחתור לתוכנית שלישית

באוסלו אין מדינה פלסטינית

בפרספקטיבה המוצעת כאן, השאלה העיקרית איננה האם הרשות הפלסטינית תאמץ את תוכנית טראמפ – אלא האם זו משפרת את מצבה של ישראל בהשוואה לסטטוס המשפטי הנוכחי, פרי הסכם אוסלו ב'. עיקרו של הסכם זה הוא חלוקת שטחי יו"ש וחבל עזה לשלוש קטגוריות, כדלקמן:

שטחי A: שטחים בשליטה מלאה (אזרחית-משפטית וביטחונית) של הרשות הפלסטינית.

שטחי B: שטחים בשליטה כפולה: אזרחית-משפטית של הרשות הפלסטינית וביטחונית של מדינת ישראל.

שטחי C: שטחים בשליטה אזרחית-משפטית וביטחונית של מדינת ישראל.

הסכם זה העניק אוטונומיה מלאה לתושבי הערים הפלסטיניות ביו"ש ובחבל עזה, בצד אוטונומיה חלקית לתושבי הכפרים הפלסטיניים. בשטחי C, המשתרעים על 60% משטחי יו"ש, נמצאת אוכלוסייה פלסטינית מעטה מאוד. התוצאה היא שנכון להיום ל-99% מהפלסטינים יש 99% אוטונומיה. הסמכות היחידה שישראל הותירה בידה היא הסמכות הביטחונית, שמטרתה להבטיח את קיומה. על חשיבותה ניתן היה ללמוד לאחר שבמסגרת נסיגתה החד-צדדית מחבל עזה ויתרה ישראל למעשה על סמכות שיוטית זו.

כצפוי, מיד עם פרסומה חוללה תוכנית המאה של דונלד טראמפ סערה, אף שרק עיקריה הוצגו בתקשורת. תוכנית זו הוצגה על ידי מחולליה כמפנה היסטורי, אף שספק רב אם יש לכך הצדקה. מטרתה של רשימה זו היא לבקר את התוכנית על דרך השוואתה לסטטוס המשפטי שיצר הסכם אוסלו ב' – ואף להציע חלופה לתוכנית על ידי שדרוג סטטוס זה.

עיקרי תוכנית טראמפ הם כדלקמן: (1) הכרה אמריקנית בלגיטימיות של ההתיישבות ביו"ש, ובזכותה של ישראל להחיל את החוק הישראלי על כל ההתנחלויות שבשטח C; (2) צירוף 50% משטחי C לרשות הפלסטינית, באופן שיגדיל את שליטתה בשטחי יו"ש מ-40% ל-70%; (3) הקמת מדינה פלסטינית על 70% משטחי יו"ש, תוך חיבורה של זו לחבל עזה על ידי מעבר תת-קרקעי; (4) הקמת שגרירות אמריקנית במדינה הפלסטינית לכשזו תקום (בכפוף לתנאים המפורטים בתוכנית); (5) שיבה של פליטים פלסטינים למדינה הפלסטינית לכשזו תקום; (6) צירוף אפשרי של יישובים ערביים במדינת ישראל למדינה הפלסטינית, וכן אזורים שסופחו לירושלים ונמצאים מחוץ לגדר; (7) מענק אמריקני של 50 מיליארד דולר למדינה הפלסטינית לצורך פיתוחה הכלכלי.



קיומה על ישראל לבלוע אל קרבה אוכלוסייה המסכנת את זהותה. הימין מוכן לסכן את הזהות כדי להבטיח את הקיום, ואילו השמאל מוכן לסכן את הקיום כדי להבטיח את הזהות. לכן הימין מציע לספח את יו"ש, ובכך להבטיח שלא תקום מדינת הר פלסטינית שתאיים על קיום ישראל – אפילו הדבר כרוך באפשרות שישראל תהפוך למדינת אפרטהייד; השמאל, לעומת זאת, מוכן לסגת מיו"ש, ובלבד שישראל לא תהפוך למדינת אפרטהייד – אפילו יהיה הדבר כרוך בהחרפת האיום על קיומה. כך ישראל נקלעת לדילמה חסרת מוצא לכאורה: כיצד תוכל להבטיח את קיומה, מבלי לאבד את זהותה?¹

מטרת הסכמי אוסלו הייתה לפתור את דילמת ההישרדות הזו על ידי החלוקה הנוכחית של שטחי יו"ש לשלוש קטגוריות המאפשרות לישראל לשלוט על מרבית השטח, ללא צורך לאזרח את מרבית האוכלוסייה הערבית. עיקר חשיבותם של הסכמים אלה משתקף בהכרזה על סיום הסכסוך העקוב מדם וברצון להגיע לפיוס היסטורי.²

חשיבות הסכמי אוסלו אינה רק במה שיש בהם, אלא גם במה שאין בהם: אין בהם שום אזכור להקמת מדינה פלסטינית. ההסכם מדבר על כינון אוטונומיה פלסטינית (הרשות הפלסטינית) – אך לא על כינון מדינה פלסטינית. הבחנה זו שבין "אוטונומיה פלסטינית" לבין "מדינה פלסטינית" משתקפת בסעיפים מספר שבהם נוסח במפורש כי ישראל תמשיך להחזיק ב"סמכות השירות" (הריבונות) – ואילו הרשות הפלסטינית תחזיק רק בסמכויות שיועברו אליה.³

בפרספקטיבה ישראלית, יתרונו של הסכם אוסלו ב' ביחס לתוכנית טראמפ הוא ברור, וזאת בין השאר מהסיבות הבאות: (א) הסכם אוסלו אינו מאזכר כלל את הקמתה של מדינה פלסטינית, אפילו לא בתום הסכם הביניים; (ב) הסכם אוסלו מקנה ריבונות ביטחונית ואזרחית על כלל שטחי C, המהווים 60% משטחי יו"ש (בהשוואה ל-30% בלבד שמציעה תוכנית טראמפ); (ג) הסכם אוסלו אינו מאזכר כלל את מסירתם של שטחים חלופיים בתוך גבולות הקו הירוק לרשות הפלסטינית; (ד) הסכם אוסלו היה תוצאה של משא ומתן ישיר בין ישראל לאש"ף, שנחתם בנוכחות כל המעצמות (ארה"ב, רוסיה, האיחוד האירופי) ובהסכמתן – ולכן הוא יוצר סטטוס משפטי מחייב מבחינת המשפט הבינלאומי. לעומת זאת, תוכנית טראמפ הוכנה ללא מעורבותה של הרשות הפלסטינית, ולכן ספק רב אם זו תסכים לקבלה (ואף אם תקבלה עלול חמאס, שכוחו בשטח רב, להטיל עליה וטו). כמו כן, ספק רב אם תתקבל תוכנית זו על ידי רוסיה והאיחוד האירופי. בהיעדר הסכמה מצד הרשות הפלסטינית (שתיתמך גם על ידי חמאס) ייחשב כל צעד חד-צדדי שתנקוט ישראל כבלתי לגיטימי מבחינת המשפט הבינלאומי (אפילו יגובה על ידי ארה"ב).

ממילא, תוכנית טראמפ מעוררת דילמה ישראלית. כידוע, עיקר המחלוקת בין הימין לשמאל הוא לגבי המשקל שיש לתת לכל אחד משני הסיכונים המאיימים על ישראל: הסיכון הפיזי מחד גיסא – והסיכון הזהותי מאידך גיסא. כדי להבטיח את זהותה היהודית והדמוקרטית על ישראל להתכנס לגבולות המסכנים את קיומה – ואילו כדי להבטיח את

אכן, הסכמי אוסלו לא הביאו לסיום הסכסוך, אך לא משום שהיו גורעים כשלעצמם אלא משום שנכרתו עם הפרטנר הלא נכון – ארגוני הטרור, שראו בהם כלי לצורך קבלת אחיזה בארץ במטרה להחריב את ישראל, בהתאם ל"תוכנית השלבים" שלהם. לכן, בהזדמנות הראשונה שנקרתה בדרכם יצאו ארכי-טרוריסטים אלה למתקפה נגד ישראל, הפעם כשהם נמצאים מפנים לחומות (כמו אותו סוס עץ שהוכנס לטרויה).⁴ בעצם בחירתה באש"ף כפרטנר ויתרה ישראל על האפשרות להתקשר עם מנהיגות חלופית – ראשי הערים והכפרים ביו"ש, החותרים לעצמאות בצד ישראל ולא על חורבותיה.⁵ בעוד שהיחסים בין ישראל לארגוני הטרור הם "משחק סכום אפס", ולכן המאבק נגדם אינו יכול להסתיים בפשרה אלא רק בחיסולם, הנה היחסים עם המנהיגות המקומית מורכבים יותר וניתן להגיע איתם לפשרה.

"תוכנית האמירויות" מפתח לפתרון

אם ישראל רוצה לשדרג את הסטטוס המשפטי הנוכחי, יציר הסכם אוסלו ב', עליה לחתור להשגת הסטטוס המשפטי שיצר הסכם אוסלו ב' על כנו, בדגש על החלוקה הנוכחית של שטחי יו"ש לשלוש קטגוריות, ובמקביל לפעול להחלשת הרשות הפלסטינית (שמוצאה בפליטי מישור החוף: יפו, רמלה, לוד וכן חיפה, עכו, טבריה, צפת ושאר יישובי הגליל המזרחי) בד-בבד עם חיזוק המנהיגות המסורתית של ארץ ההר.

המשך שליטתה הביטחונית של ישראל בשטחי C ו-B יבטיח את ביטחונה הפיזי – מבלי שתידרש לאזרח כ-99% מהאוכלוסייה הערבית (תושבי שטחי A ו-B), – ובדרך זו תוכל לשמור על צביונה היהודי. לתושביהם

דוברי הערבית של שטחי C, תוצע הבחירה בין אזרחות פלסטינית לבין אזרחות ישראלית (קבלת אזרחות ישראלית תיעשה על בסיס אינדיבידואלי, לאחר שיעברו מבחני קבלה כמקובל במדינות כגון ארה"ב, צרפת, גרמניה וכד'), ואילו האצלה מרבית של הסמכויות מהרשות הפלסטינית לערי יו"ש ובנותיהן (הכפרים שמסביבן) תפתור את מרבית הבעיות המונעות את סיום הסכסוך. מאחר שלמנהיגות המסורתית של ארץ ההר אין שאיפות להקים מדינה פלסטינית – באשר רעיון מדינת הלאום הינו זר לתרבות הפוליטית המסורתית – הדרישה לשדרוג האוטונומיה הפלסטינית הנוכחית לכדי מדינה ריבונית תלך ותדעך עם הזמן.⁶ בהעדר שאיפות להקים מדינה פלסטינית אין גם צורך בקיום עיר בירה, לפיכך הדרישה להכיר בחלק המזרחי של ירושלים כבירת פלסטין תלך ותפחת עם הזמן. במצב דברים זה, תביעתה של ישראל לריבונות על ירושלים כולה, תוך שמירה על נגישות מלאה למקומות הקדושים לאסלאם כפי הסטטוס המשפטי הקיים כבר היום – תזכה ללגיטימציה בינלאומית שתתרחב ותלך.⁷ נוסף על כך, מאחר שלמנהיגות המסורתית של ארץ ההר אין מחויבות אידאולוגית כלפי הפליטים, ניתן יהיה להגיע עימה לפתרון הבעיה מחוץ לגבולות הקו הירוק. במסגרת פתרון זה ייעשה מאמץ בינלאומי לשיקום ופיתוח הפרברים העירוניים שבהם מרוכזים צאצאי הפליטים ("מחנות הפליטים") – בחבל עזה, בערי יו"ש, בירדן, בסוריה ובלבנון. פתרון בעיית הפליטים ייעשה לפי הקריטריונים המקובלים במשפט הבינלאומי, ולא לפי הכללים הייחודיים שנקבעו לפליטים הפלסטינים.

במודל זה תחתור ישראל להקמת משטרות



שיש להתנגד לזו באופן עקרוני, אלא רק שיש לתפוס אותה בפרופורציות הנכונות. כפי שכבר העירו כמה פרשנים, עיקר חשיבותה של תוכנית טראמפ אינו בפן המעשי, אלא בפן ההצהרתי-תודעתי: ההכרה בזכויותיו הלגיטימיות של העם היהודי על כל חלקי ארץ ישראל, תוך ביטול המונח "שטחים כבושים". תוכנית זו משלימה למעשה מהלכים קודמים של טראמפ: ההכרה בירושלים כבירת ישראל והעברת השגרירות אליה, כמו גם ההכרה בריבונות ישראל ברמת הגולן. לאורך כל כהונתו שב טראמפ ומצהיר, ברוח הצהרת בלפור והמנדט הבריטי, כי ארץ ישראל שייכת לעם ישראל – ולו בלבד.

חולשת תוכנית טראמפ בכך שהיא סוללת את הדרך למדינה פלסטינית – אפילו הותנה קיומה של זו בתנאים שיהיה לרשות הפלסטינית קשה מאוד לקיימם. ההסתברות שהפלסטינים יעמדו בתנאים הנדרשים מהם, שעיקרם במישור ההצהרתי (הכרה הצהרתית באופייה היהודי של מדינת ישראל, ויתור הצהרתי על זכות השיבה לגבולות הקו הירוק), ולו למראית עין, היא אומנם קטנה – אך היא בהחלט אפשרית. מרגע שיוכרו על הרשות הפלסטינית כמדינה, אפילו יוטלו עליה מגבלות מסוימות (בעיקר פירוז מנשק), לא ניתן יהיה למנוע ממנה להפוך למדינה של ממש, חמושה מכף רגל ועד ראש, בדומה למה שקרה בחבל עזה. בשל הסכנות הגלומות בתוכנית טראמפ – אסור לאמצה.⁹

כדי להבטיח שהצהרותיו של טראמפ בדבר הכרת ארה"ב בזכויותיו הלגיטימיות של העם היהודי על כל חלקי ארץ ישראל תחייבנה גם את הממשלים שיבואו אחריו,

עירוניות שתהיינה נתונות למרותן של העיריות ביו"ש (דוגמת המשטרות העירוניות בישראל), במקום כוחות הביטחון שהקימה הרשות הפלסטינית בעקבות אוסלו המצוידים בנשק צבאי לכל דבר, ולפיתוח מערכת כבישים (כולל מחלפים, מנהרות, גשרים, כבישים עוקפים וכד') שתאפשר לתושבים המקומיים לנוע בחופשיות בכל שטחי יו"ש, מבלי שיהא עליהם לעבור דרך שטח C הנמצא בשליטה ישראלית מלאה. בדרך זו יוסרו המחסומים הקיימים היום, שבהם התושבים הללו נתקלים בחיילי צה"ל ואשר יוצרים תחושה שהם נתונים תחת "כיבוש ישראלי". כינון מערכת כבישים מעין זו הוא פרויקט הנדסי מורכב ויקר למדי, אך אין הוא בלתי אפשרי, להפך: בהשוואה לכל פתרון אחר הוא פשוט וזול יחסית.

ולבסוף, על ישראל לעמוד על צמצום ההסתה נגד ישראל, בדגש על מערכת החינוך והמסגדים.

תוכנית זו היא למעשה ארגון מחדש של האוטונומיה הקיימת בפועל, ועיקר חשיבותה בהצעת חלופה לשתי החלופות הקיימות היום: מחד גיסא, סיפוח חד-צדדי של שטחי יו"ש (או רובם), ומאידך גיסא, הקמת מדינה פלסטינית. לא הצהרה על סיפוח 50% משטחי C היא המענה המתבקש עכשיו – באשר לישראל יש כבר ריבונות על 100% מהם, מכוח הסכם אוסלו ב' – אלא ארגון מחדש של האוטונומיה הפלסטינית הקיימת בפועל, שקמה על בסיס הסכם זה, ואשר נתפסת משום כך כלגיטימית על ידי המשפט הבינלאומי.⁸

*

הצגת חלופה לתוכנית טראמפ אין פירושה

יש לבקש מטראמפ לעגן הצהרות אלו בחוק ולא להסתפק בצו נשיאותי, כפי שנעשה במקרים קודמים – בהכרה בירושלים כבירת ישראל ובהכרה בריבונות ישראל ברמת הגולן.¹⁰

אכן, בפני ישראל נפתח חלון הזדמנויות שספק אם יחזור בזמן כלשהו בטווח הקרוב משום הצטברותם של תנאים ייחודיים, כדלקמן: (1) ממשל ידידותי מאוד בארה"ב; (2) היחלשות הרשות הפלסטינית; (3)

התקרבות בין ישראל למדינות המפרץ ולסעודיה על רקע האיום המשותף מצד איראן; (4) צמצום האיומים מצד סוריה ועיראק עקב קריסתן מאז ינואר 2011.

על רקע זה יש באפשרותה של ישראל לשדרג את הסטטוס המשפטי הקיים, המבוסס על הסכם אוסלו ב', במקום להיגרר להרפתקה חדשה שסופה מדינה פלסטינית, הגלומה בתוכנית טראמפ.

עו"ד אילון ירדן הוא פעיל ציבור ותיק, ומחבר הספר הג'יהאד התקשורתי (ליעד, 2017)

1.

גודמן, מלכוד 67, תל-אביב: דביר, 2017.

2.

ובסעיף 15), כמו גם במבוא להסכם אוסלו ב'.

3.

ביטחוניות-הגנתיות במהותן, וכוללות בין השאר את הסמכויות הבאות: (א) שליטה ברום האוויר, במים הטריטוריאליים ובגבולות היבשתיים (שליטה המאפשרת הגנה לא רק מפני איומים צבאיים אלא גם מפני איומים דמוגרפיים, כגון הגירה בלתי רצויה); (ב) הסמכות לכרות בריתות מדיניות וצבאיות עם מדינות אחרות; (ג) חברות בארגונים בינלאומיים כגון האו"ם, בית הדין הבינלאומי לצדק, בית הדין הפלילי הבינלאומי וכד'. לדיון רחב בסוגיית הסמכויות השירותיות ראו מאמרה של רות לפידות, "לסוגיית הסמכויות השירותיות בהסכמים בין ישראל לאש"ף", מחקרי משפט, 1998. יצוין שהסכם אוסלו ב' תואם את החלטות מועצת הביטחון 242 ו-338, שהסכם זה מפנה אליהן, כיוון שגם בהחלטות אלו אין כל אזכור להקמת מדינה פלסטינית; להפך, בהחלטה 242 מודגש הצורך בהבטחת שלמותן הטריטוריאלית של המדינות הקיימות באותה עת, מבלי ששלמות זו תיפגע על ידי הקמת ישות מדינית נוספת באזור.

4.

משורה ארוכה של התבטאויות מצד ערפאת (ערב חתימת הסכמי אוסלו וסמוך לאחר מכן), אלא גם מהתבטאויותיהם של בכירים אחרים בארגון טרור זה. כדי להבין כוונות והתבטאויות אלו של הנהגת אש"ף יש להבחין תחילה בין שתי אוכלוסיות דוברות ערבית שונות שהיו בארץ ישראל ערב מלחמת 1948: מחד גיסא, היישוב דובר הערבית הישן (תושבי הכפרים של ארץ ההר), שאותו מייצגת המנהיגות המסורתית המתונה, ומאידך גיסא

היישוב דובר הערבית החדש (תושבי העירוניים של ארץ המישור), שממנו צמחו ארגוני הטרור הרדיקליים בעקבות מלחמת 1948. שעה שתושבי היישוב הישן, המוכרים כ"ערביי הפנים", מהווים חטיבה הומוגנית יחסית – הרי שתושבי ארץ המישור היוו ערב-רב של מהגרי עבודה (רבים מהם גברים בלבד), שזכו לשם "ערביי החוץ". רוב מנהיגי ארגוני הטרור מוצאם ב"ערביי החוץ", כשם שרוב כוח האדם שלהם גויס מתוכם. ארגוני הטרור לא צמחו אפוא מתוך תושביה המקומיים של הארץ, אלא מחוצה להם – בקרב מחנות הפליטים שהתמקמו מחוצה לה (במצרים, בסוריה, בירדן ובלבנון). דיון רחב בסוגיית הפרטנר הלא נכון ניתן למצוא בספרו של יובל ארנון-אוחנה אש"ף – דיוקנו של ארגון (תל-אביב: ספריית מעריב, 1985), כמו גם בספריי ארץ הר ומישור: ההיסטוריה הדמוגרפית של ארץ ישראל (נתניה: ליעד, תשע"ג) והג'יהאד התקשורתי: כתב הגנה לישראל (נתניה: ליעד, תשע"ז), העוסקים בהיסטוריה הגאוגרפית-דמוגרפית של ארץ ישראל המערבית.

5.

בשנים 1967–1985 ראו ספרו של משה מעוז, המנהיגות הפלסטינית בגדה המערבית, תל-אביב: רשפים, 1985.

6.

לאומיותו הוא זקוק למדינה פלסטינית, ראו ספרי הג'יהאד התקשורתי, פרקים 4–5. עיקר טענתי הוא שהמונחים "לאום" ו"מדינת הלאום" זרים למסורת הפוליטית הערבית-אסלאמית, ולכן אין הם לגיטימיים בעולם הערבי. המונחים "לאום פלסטיני" ו"מדינת לאום פלסטינית" אומצו רק במסגרת המלחמה להשמדת ישראל. ראו למשל את דבריו של זוהיר מוחסין, מהבולטים שבמנהיגי ארגוני הטרור: "העם הפלסטיני אינו קיים... רק למטרות פוליטיות וטקטיות או מדברים היום על קיומו של עם פלסטיני... במציאות אין כל הבדל בין הירדנים, הפלסטינים, הסורים



התכונה להוציא מידה את סמכויות הביטחון, כיוון שהייתה מודעת לכך שהעברת סמכויות אלו לרשות הפלסטינית תהווה איום קיומי עבורה. תחילה יצחק רבין (בעת הצגת הסכם אוסלו ב' בכנסת, 5.10.1995), לאחר מכן אהוד ברק (בריאיון שנתן לעיתון **הארץ** ביום 4.10.1996), לאחר מכן אריאל שרון (מאמר ב**הארץ**, 15.1.1999), ולבסוף בנימין נתניהו, שהשמיע את הביקורת החריפה והמנומקת ביותר נגד הקמת מדינה פלסטינית. כך, למשל, במאמר שפרסם ב**מקור ראשון** ב-24.5.2002, תחת הכותרת "למה לא מדינה פלסטינית?", כתב נתניהו: "גם אלה שדוגלים במדינה פלסטינית אינם מוכנים בשום אופן לתת לפלסטינים את הסמכויות האלה, אבל צריך להבין, שלריבונות יש כוח עצמי משלה. אפילו אם ייחתם הסכם המגביל במפורש זכויות ריבוניות מסוימות, הרי שתוך זמן קצר תתבע המדינה הפלסטינית את כל הסמכויות הללו וגם תממש אותן, בין שנסכים ובין שלא נסכים. ומה העולם יעשה אז? שום דבר. העולם לא יפריע למדינה הפלסטינית לנסע לעצמה את כל הסמכויות הללו שבכוחן להחרים את מדינת ישראל, אבל הוא בהחלט יפריע לנו, אם ננסה למנוע ממנה להפר את ההסכם וליטול לעצמה את הסמכויות האלה... בסופו של דבר החשבון ההיסטורי ברור וחד: 'כן' למדינה פלסטינית פירושו 'לא' למדינה יהודית, ו'כן' למדינה יהודית פירושו 'לא' למדינה פלסטינית".

אפילו לגבי ממשלו של הנשיא בתקופת כהונתו- הוא – קל וחומר לא לגבי ממשלים שיבואו אחריו. כדי להפוך צו נשיאותי למחייב, יש להופכו לחוק באישורם של הקונגרס והסנאט.

והלכנו... ירדן, שהיא מדינה ריבונית בעלת גבולות מוגדרים, אינה יכולה להעלות טענות לגבי חיפה ויפו. לעומת זאת, אני כפלסטיני יכול, ללא כל ספק, לדרוש את חיפה, יפו, באר שבע וירושלים. בכל מקרה, ברגע שנממש את זכותנו לגבי שטחה של פלסטין, לא נחכה אפילו רגע אחד כדי לאחד את פלסטין וירדן".

.7

במטרה להופכו לנשק במלחמתו של האסלאם נגד ישראל, ראו ספרי הג'יהאד התקשורתי, פרק 6. על השקר בדבר קדושת ירושלים ראו למשל דבריו של צאדק ג'אלאל אל-עום: "מדוע הרמנו קול זעקה מיוחד על כיבוש ירושלים בידי ישראל? אין אנו מעדיפים חלק אחד של המולדת הערבית על חלקה האחר – ואין ירושלים טובה מגררי החול בסיני, משכם, מקונטרה, או מחיפה, או, בסופו של דבר, מיפ".

.8

הביטחוניות (הסמכויות הששירות), הרי שהיא עושה כן לא רק מכוח תביעתה הלגיטימית לבעלות על שטחים אלה, אלא גם מכוח הצורך להגן על קיומה. בהסכימה להקמת אוטונומיה זו העניקה ישראל לתושבי י"ע חופש קיבוצי מלא (אוטונומיה) – למעט החופש לרצוח את אזרחיה ולאיים על המשך הקיום שלה עצמה. העובדה שהסכמי אוסלו אמורים היו להיות שלב ביניים בלבד – בדרך להסדר קבע בין הצדדים שייקבע לאחר משא ומתן ביניהם – אין בה כדי לפגוע באוטונומיה הקיימת בשטחים אלה, מכוח הסכם אוסלו ב', זה כמעט 25 שנה.

.9

ממשלת ישראל מאז הסכמי אוסלו, ישראל אף פעם לא

סוזי דים

להסיר את מסכת המשפט הבינלאומי

האשמת ישראל בפורומים הבינלאומיים נעשית בלי כל זיקה לאמות מידה מוסריות. אנו עושים מעט מדי כדי להילחם בכך

לא מפני שמעשינו בהכרח חוטאים למוסר האנושי הבסיסי, ובוודאי לא מפני שאנו עושים זאת יותר מאחרים. לא משום כך אנו מופללים, אלא מפני שמי שיש לו רוב אוטומטי בזירה המדינית שולט על הקביעה מה נחשב פלילי ומה לא. נותר רק לתת שם כללי למעשים של המדינה היהודית הראויים לגנאי הזה (למשל "הכיבוש"), והגענו ללוח ההאשמות.

אתר 'בצלם' נותן תמונה לא רעה של המציאות השוררת ב"משפט הבינלאומי" בכלל. אף שארגון בצלם מדבר לא פעם בשם הנורמה הבינלאומית, האתר מודה בחופשיות כי "הבעיה העיקרית במערך המשפט הבינלאומי היא היעדרם של מנגנוני אכיפה יעילים. המנגנונים הקיימים הם מסורבלים... בנוסף, קביעת סדרי העדיפויות ובחירת המקרים שמטופלים בהם מושפעת בדרך כלל מלחצים פוליטיים ומיחסי הכוח בעולם. עקב כך מידת הציות של מדינות... תלויה... בלחץ הבינלאומי והדיפלומטי המופעל עליהן – אם בכלל – על ידי מדינות אחרות או על ידי גופים בינלאומיים". מכאן שהמשפט הבינלאומי, בכל הנוגע לישראל, הוא במידה רבה אחיזת עיניים. מראית עין של כנות אינטלקטואלית ומוסרית, המהווה כסות למה שבאמת קורה באותם היכלי "צדק", בעיקר מאחורי הקלעים.

אין מנוס מלהודות שלמשפט הבינלאומי יש יופי אינטואיטיבי. מדובר בקונספט שעל פי שמו הוא מוסרי, צודק ומאחד. אלא שלמרבית הצער, הדברים שמתחת לפני השטח אינם כה פשוטים – ואולי הינם הפוכים.

בדברים שלהלן נתמקד במה שקרוי המשפט הפלילי הבינלאומי, כי הוא זה שהופעל נגד מדינת ישראל לאחרונה בהאג. משפט זה הוא חלק מהמשפט הבינלאומי הציבורי. לכן, מקורות המשפט הפלילי הבינלאומי הם כמקורות המשפט הבינלאומי הציבורי. הללו כוללים את המשפט המנהגי, המבוסס במידה רבה על מה שקרוי *Opinio Juris*. מושג זה מוגדר כ"אמונה כללית או קבלה בקרב המדינות שפרקטיקה מסוימת היא מחויבת בחוק". מה מעיד על אותו "אופיניו יוריס"? למשל התבטאויות דיפלומטיות, אם בתכתובת, אם בהודעות מדיניות ואם בהודעות לתקשורת מאת ממשלות, וכן הפרקטיקה של ארגונים בינלאומיים דוגמת האו"ם.

במילים פשוטות: מידת עמידתך בדרישות החוק הבינלאומי הפלילי היא פועל יוצא של מה שמדינות העולם מוכנות ורוצות לומר עליך. לכן, במקרה של ישראל, היות שיש רוב אוטומטי נגדה בקרב המדינות ובכל פורום בינלאומי, המשפט הבינלאומי הפלילי תמיד יכלול הפללה של מעשים ישראליים.



על כך, כל יהודי חויב להשתתף בשלושה טקסים נוצריים מדי שנה.

ההקבלה בין טקסי המשפט הבינלאומי של המאה ה-21 לטקסי הוויכוח של טורטוסה לפני מאות שנים היא כמובן חלקית, למרבה השמחה. בימינו, לצד תופעת הקרימינליזציה של המדינה היהודית, ומכאן גם של העם היהודי, הנהנית מהשם המפואר "המשפט הבינלאומי", יש כיום תופעות חיוביות רבות של גילויי חיבה, כבוד והערכה למדינה היהודית היחידה בעולם. עם זאת, לא מזיק מפעם לפעם לקרא לילד בשמו, וזאת מכמה סיבות.

הראשונה היא הנטייה הטבעית של מנהיגי דמוקרטיה דוגמת ישראל להתעלם ככל האפשר מבעיות כגון אלו, כדי לא להטיל צל מעיק על פועלם כמנהיגים. יש טיפול מדינתי בתופעת החרם (BDS) – אך אין טיפול מספיק, או בכלל, בשורשיה האינטלקטואליים. מנהיגי הציבור השמרני בישראל יכולים וצריכים לדבר יותר (או שמא: לדבר לראשונה) על הדינמיקה המתוארת כאן. הם צריכים גם לבוא בטענה כלפי עמיתיהם הליברליים, היהודים והפרו-ישראליים, בארץ ובמערב, אשר מתעלמים מן הדינמיקה האינטלקטואלית הזאת ומסרבים לעשות את הנדרש. הרי "אי חוקיות ההתנחלויות" כלל אינה אקסיומה, אף כי כך היא מוצגת. היא בעיקר תירוץ. אפשר וצריך לדרוש מן האינטלקטואל השמאלי להמשיך להתנגד להתנחלויות אם זו דעתו אבל להגן באופן אקטיבי על חוקיותן, ולחשוף את הסיבה האמיתית מדוע בכלל טוענים כל כך בתוקף שהן בלתי-חוקיות.

הסיבה האמיתית, כמו בוויכוח טורטוסה,

התופעה הזאת אינה חדשה בהיסטוריה שלנו. יש כאן הקבלה מעניינת לאירוע ידוע לשמצה בעולם הרוח ובתולדות העם היהודי, הידוע כ"ויכוח טורטוסה". היה זה ויכוח פומבי שהתקיים בין יהודים לנוצרים בעיר טורטוסה בקטלוניה שבספרד, בשנים 1413–1414. הוויכוח נולד מיוזמה של מנהיג נוצרי שלא הצליח לקבל הכרה מספקת, לטעמו, להיותו אפיפיור. כדי להוכיח את דבקותו וקנאותו לנצרות מצא לנכון לארגן את הוויכוח הציבורי. כך מתאר ההיסטוריון סולומון גרייזל, בספרו "היסטוריה של היהודים", את המעמד הנשגב לכאורה: "ויכוח טורטוסה התנהל בדרמטיות כדי ליישב את שאלת האיכות היחסית של היהדות והנצרות... היהודים כמובן לא רצו לקחת שום חלק בכך. הם ידעו כי לא יתנהל שום דיון חופשי ופתוח שבו הם והנוצרים יקבלו זכות זהה להביע את עצמם. רחוק מכך. מדובר היה בניסיון נוסף להשפיל את היהדות. אבל לא ניתן היה לסרב להזמנה להשתתף בוויכוח: תחת איומי קנסות, מאסר והגליה, האינטלקטואלים המובילים מקרב יהודי ספרד אולצו להופיע". לאורך יותר משנה, "הנציגים היהודיים ניסו להציג את עמדתם, על אף שידעו עד כמה חסר תועלת הדבר. מסקנת הוויכוח הייתה, כמובן, בדיוק מה שנצפה מן ההתחלה: גינוי לתלמוד".

בתוך כשנה מתום וויכוח טורטוסה, הוטלו הגבלות על היהודים בספרד, שהפעם נאכפו. מדובר בהגבלות המזכירות את אשר אירע לעם היהודי בגרמניה ערב השואה: על היהודים נאסר לשרת במשרות ציבוריות, לגור עם נוצרים, לקיים עמם יחסי מסחר ועוד. ספרי התלמוד נשרפו או הוחרמו. נוסף

היא הצדקת אנטישמיות; עניין שאנו נוטים להתעלם ממנו. הנה, בדצמבר האחרון התקיימה וועידת קואלה-לומפור במלזיה. נדונו בה הבעיות המרכזיות של האומה המוסלמית, בהשתתפות מוסלמים שייצגו יותר מחמישים מדינות ברחבי תבל. מארגן הכנס היה ראש ממשלת מלזיה, מוחמד מאהאטיר, אנטישמי מהסוג הבוטה ביותר; מדובר במנהיג שכתב באופן מפורש על עצמו שהוא גאה להיות אנטישמי, התבטא על אודות המראה של האף היהודי, והכחיש מידע באשר לשואה. איש צר ואויב זה מצדיק את עצמו על ידי הצגת הישראלים כגנבים ומדינת ישראל כמדינה פושעת. את התחמושת האינטלקטואלית נוטל אנטישמי בוטה זה מן המערב הליברלי; זה שטוען שכל כוונתו להביע ביקורת כנה.

הסיבה השנייה שבשלה חשוב להכיר את התשתית של המשפט הציבורי הבינלאומי היא הצורך לגייס אישים וגופים שונים להילחם להגנת ישראל בזירת ההכפשות הבינלאומית. זו משימה שיכולים להוביל אותה אנשים פרטיים, ובייחוד אקדמאים ישראלים. הללו, הנהנים ממעמד מוביל בתחומים רבים בעולם, נושאים באחריות רבה; הם יכולים להשיב מלחמה שערה כשהם חמושים במקלדותיהם. לא בכתיבת טורי דעה למשוכנעים, אלא בחתירה למגע עם הבלתי-משוכנעים. הוגי דעות אמיצים, דוגמת מלאני פיליפס, קוראים לנו לעשות כן לא פעם; אך אנו הישראלים לא נענים מספיק. פעילותו הנמרצת של ישראל מידד,

איש מרכז בגין, שפועלו להגנת חוקיותנו מורגש באתרים "מתקיפי-ישראל" רבים, מראה מה רבים אחרים היו יכולים לעשות.

הסיבה השלישית המצדיקה מודעות ל"ויכוח טורטוסה" של העת החדשה היא שבעת הזאת יש ל"ויכוחים" הללו תוצאות קטלניות על בני הנוער בתפוצות. כפי שיש פליישר, מסבירן ישראלי מחברון, מיטיב לתאר מפעם לפעם כשהוא מופיע בפני קהלים ליברליים, לא ניתן לצפות מן הנוער היהודי בתפוצות שיחוש גאווה יהודית, אם ללא הרף מספרים לו (בסביבות הליברליות שהוא שוהה בהן) רק כמה בני עמו, עם ישראל, הם גוי חוטא ועם כבד עוון. גם מי שמדינת ישראל אינה חשובה לו מאוד, צריך להכיר בבעיה שנוצרת מהטחה חוזרת ונשנית של האשמות ליברליות, המוצגות כאובייקטיביות, נגד ישראל. מציאות זו מכלה כל יכולת של הדור הבא להחזיק במוטיבציה להמשיך להיות יהודי.

הדור הבוגר בארצות הברית בעיקר, אלה המחזיקים בעמדות כוח ושולטים על הון עתק שנתרם בעבר לארגונים היהודיים למיניהם, בנות ובני הארבעים, החמישים והשישים, צריכים להרהר היטב לפני שיהיה מאוחר מדי. כיום, הם לא עושים זאת. אולי משום שאין מספיק ישי פליישרים, שמעזים להעמיד מראה מול ביקורתם האנטי-ישראלית העזה והתכופה, ולספר להם מה רואים שם.

סוזי דים, עורכת פנטטים, היא דוברת ארגון מטות ערים, פובליציסטית ופעילת ציבור.



יצחק בריק

סכנה: צבא בלי רוח לחימה

לעליונות צבאית אין ערך בחברה שבה לא מובן שחיילים צריכים להיות נכונים להקרבה

להתרסקות רוח הלחימה של חיילי צה"ל, רוח שנשבה בו מיום הקמתו ואשר בעזרתה הוא הלך מחיל אל חיל ובלעדיה הוא עתיד להידרדר מדחי אל דחי.

מחקרים מוכיחים שרוח לחימה איתנה בקרב הלוחמים היא קריטית להשגת ניצחון בשדה הקרב. גם צבא עתיר טכנולוגיה, מאומן כהלכה ובעל יכולת מקצועית גבוהה לא ינצח בשדה הקרב ללא רוח לחימה: היא זו המפיתה חיים בכלי הנשק ומדרבנת את החיילים להסתער, לחתור למגע לשאוף אל הניצחון בכל מחיר. טועה טעות קשה מי שמניח את כספו אך רק על קרני אמצעי הלחימה הטכנולוגיים, ויהיו הטובים והמשוכללים ביותר; ללא רוח לחימה של החייל האוחז בהם, הם משולים לאבן שאין לה הופכין.

המסורת הצבאית שלנו הכירה מאז ומעולם בעובדה זו, עוד מימי מלחמת ישראל בעמלק שבה מתואר כי "כָּאֲשֶׁר יָרִים מִשֶּׁה יְדוֹ וְגִבֹּר יִשְׂרָאֵל", ועד ניצחון החשמונאים שהושג מעטים מול רבים – רק בגלל רוח לאומית חזקה. דוגמה מצוינת מההיסטוריה הקרובה יותר היא מלחמת וייטנאם: לאורך כל שנות המלחמה צבא ארה"ב היה גדול יותר, מחומש יותר, מאומן יותר ובעל ציוד מתקדם יותר מזה של הווייטקונג. רק רוח הלחימה של הלוחמים הצפון-וייטנאמים, שהייתה עדיפה וחזקה לאין ערוך על זו של לוחמי צבא ארה"ב, הביאה בסופו של דבר לסילוק החיילים האמריקנים מווייטנאם,

לפני כאחת-עשרה שנה נעניתי לבקשתו של שר הביטחון וקיבלתי על עצמי את תפקיד נציב קבילות החיילים. ראיתי בתפקיד אתגר אדיר והזדמנות לעסוק בקודש הקודשים הצה"לי: הנורמות והערכים המדריכים את התנהגותם של החיילים והמפקדים העומדים על משמר ארצנו. מהר מאוד הבנתי שאם אטפל באופן פרטני באלפי הקבילות שחיילים מגישים נגד מפקדיהם, ידיי תמיד יהיו מלאות עבודה, אך יהיה זה טיפול בסימפטום בלבד. כדי לפתור את הבעיה עצמה עליי לרדת לשורשה, ועל כן שאלתי: מדוע כל כך הרבה חיילים קובלים על מפקדיהם? אף כי כל קבילה עומדת לעצמה, הגעתי למסקנה המשותפת לכולן: חייל הקובל על מפקדו הוא חייל שאיבד אמון במפקדו. הוא אינו רואה בו דמות לחיקוי, אינו נושא אליו את עיניו, אינו סומך עליו – ולכן עליו לחפש דמות חיצונית (למשל נציב קבילות החיילים) כדי שהלה יטפל בבעיותיו.

אובדן האמון של החיילים במפקדיהם הוא תופעה חמורה שיש להעמיד בראש סדר היום של הדיון הציבורי בצה"ל. היא חשובה עשרת מונים משאלת שילוב הנשים, גיוס החרדים או גובה הפנסיה לאנשי הקבע. זו שאלה הנוגעת לעצם קיומו של צה"ל כצבא מרתיע ואפקטיבי – ובעיקר, כצבא מנצח העשוי להגן על מדינת ישראל בפני הסכנות העומדות בפניה מצד אויביה. הסיבה לכך היא שאובדן האמון הוא רק ביטוי נוסף

עד האחרון שבהם. צבא הצפון רצה יותר לנצח, חייליו הקריבו יותר למען הניצחון, מפקדיהם טיפחו בהם את רוח הלחימה – ורק משום כך הם ניצחו.

חיזוק רוח הלחימה בצה"ל הוא בעיניי משימה לאומית עליונה, העומדת על שתי רגליים: קידוש ערך הניצחון ותחיית אתוס ההקרבה העצמית. אני מודע היטב לכך שהסביבה התרבותית שבה גדלים חיילי צה"ל בהווה ובעתיד אינה הולמת ערכים אלו; להפך, היא משמשת אבן נגף המכשילה את שתי הרגליים האלו ומונעת את הילוכן הסדיר. ואף על פי כן – את הניצחון וההקרבה יש לשוב ולהעמיד כאבן הראשה של ערכי צה"ל.

נמיכות הקומה של רוח הלחימה אינה תופעה בת יומה. היא מחלחלת כארס בדמו של צה"ל מאז מלחמת יום כיפור, ואת ביטויה המלא מצאה בתפקוד הלקוי במלחמת לבנון השנייה. תא"ל במיל' אלישיב שמשי כתב בספרו 'עוד ניצחון כזה', המתאר את התנהלות כוחות צה"ל באותה מלחמה, "גיליתי נורמות לחימה ירודות שלא היינו רגילים אליהן במלחמות קודמות". מה הסיבה לכך? את האצבע המאשימה מניח שמשי על חוסר המוכנות של הציבור הישראלי ומפקדי צה"ל לשלם מחיר עבור השלמת המשימה והשגת הניצחון. בארץ פשטה ההסכמה כי כאשר חלילה נהרגים אזרחים מירי טילים מדובר ב"חלק מהמלחמה", אך פגיעה בחיילים היא מציאות בלתי נסבלת. הורים שחששו אך ורק לילדיהם ולא ראו את טובת הכלל, פוליטיקאים אחוזי אימה מוועדות החקירה, מפקדים בכירים שהתחבאו מאחורי מסכי הפלזמה ולא היו מוכנים לסכן את פקודיהם

ואת קידומם העתידי – כל אלו הם חלק מהרוח השפופה שהובילה לאחת התבוסות הצורבות ביותר בהיסטוריה של צה"ל.

לצערי הרב, המוטיבציה להילחם, החתירה למגע ורוח הלחימה ממשיכות להידרדר בשנים שלאחר מלחמת לבנון השנייה. מהירותי עם צה"ל של השנים האחרונות אני יודע כי המצב כיום חמור בהרבה מזה שתיאר אלישיב שמשי. מי שיבקר היום בבסיסי ההכשרה והאימון לא ירגיש אפילו משב קל של רוח לחימה, ומכאן אפשר להבין את כשירות היחידות הירודה ואת חוסר המוטיבציה של הלוחמים להתכונן כראוי למלחמה הבאה. המצב בקרב הקצונה הגבוהה אף חמור יותר: הם מקווים שהנס יקרה והמלחמה לא תפרוץ בתקופתם ותחת אחריותם.

זה המצב בתוך צה"ל עצמו. מחוצה לו המציאות אינה מסבירת פנים יותר: אנו עדים לירידה דרסטית במוטיבציה של המועמדים לגיוס לשרת ביחידות קרביות. אם זה לא מספיק, התבשרנו לאחרונה שאחד מכל שלושה מלש"בים (מועמדים לגיוס) לא מתגייס לצה"ל ומתוכם רבים מאוד משתחררים על פטור נפשי. כמות גדולה של בני נוער עם ליקויים נפשיים כביכול, מעידה על כך שהם לא באמת בעלי בעיות נפשיות, אלא הם פשוט לא מוצאים סיבה מספקת להקריב מעצמם לטובת הכלל ו"לבזבז" את שנותיהם היפות ביותר במדי זית. זוהי רוח הזמן – ההפוכה בתכלית לרוח הלחימה הרצויה.

המושגים שליוחות וערך השירות, והמוכנות לסכן את החיים למען המדינה ואזרחיה, הולכים ונעלמים מהלקסיקון הציבורי שלנו.



בסיום תפקידי כנציב קבילות החיילים הוצאתי דו"ח חמור מאוד על אי מוכנות צבא היבשה למלחמה. רבים הוכו בתדהמה לנוכח המסקנות החד-משמעיות של הדו"ח, רבים יצאו נגדי בשצף קצף, אבל אני עומד מאחורי כל מילה שכתבתי: צבא ההגנה לישראל בכלל, וצבא היבשה בפרט, אינו מוכן למלחמה. אם חפצי חיים אנחנו, עלינו להתחיל מיד במלאכת התיקון – ולא להתרכז בפירוטת הבאזשים של הבעיה אלא בשורשיה הרקובים: אובדן רוח הלחימה, ביטול ערך הניצחון ושחיקת נכונות ההקרבה העצמית. אלו מובילים אותנו היום אל עבר פי פחת ולחוסר מוכנות צבאי, וטיפול בהם ישיב לצה"ל את עוצמתו וכושר הרתעתו שכה נחוצים להמשך קיומה של מדינת ישראל.

כך אי אפשר לנצח בשום אופן. במלחמות ישראל שבהן ניצחנו עשינו זאת הודות ללוחמים עזי הנפש שחירפו את נפשם כדי להגן על משפחתם ועל מולדתם. הם נלחמו למרות האימה, למרות פחד המוות, בתוך ערפל הקרב כאשר חבריהם נהרגים ונפצעים לידם. הם המשיכו לירות עד אחרון הכדורים כי הם ידעו שאין אחרים במקומם. הם הבינו שהם החומה הבצורה בין האויב לבין מולדתם. הם הבינו, וזה הדבר החשוב ביותר, שיש מחיר להגנת המולדת ושחלק מהם לא יחזור בשלום הביתה. אבל זה לא הרתיע אותם מלסכן את חייהם מתוך אמונה עמוקה בצדקת הדרך ואהבת המולדת. לצערי הרב, היום המצב אינו כך. אף אחד אף פעם לא יצא אל הקרב כאשר השאלה שהנחתה אותו הייתה "מה אני ארוויח מכך?".

אלוף (מיל') יצחק בריק שימש נציב קבילות החיילים.

תגובות לגיליון 18

בתגובה ל"על ערכים סובייקטיביים ושופטים אובייקטיביים"
מאת השופט נעם סולברג

יונתן (ג'וני) גרין

מה סביר בסבירות?

דווקא לאור תובנה זו עלינו לעמוד על העוול המיוחד הטמון בעילת הסבירות כפי שהשתרשה במשפט הישראלי. לאורך מאמרו סולברג רומז לפגם חמור זה, אך אינו צולל לעומקו. בפועל, עילת הסבירות מהווה סטייה מנורמות דמוקרטיות בסיסיות, חותרת תחת שלטון החוק ושמה ללעג דווקא את הרשות המחוקקת.

המשפט המנהלי, ואיתו ביקורת שיפוטית על המנהל, נועדו להבטיח כי הרשות המבצעת פועלת בהתאם לסמכות שהעניק לה המחוקק, בתוך מגבלות החוק. העילות ה"קלאסיות" באו לעולם כולן לשם תכלית זו בדיוק, והשאלה ביסודן היא אחת: האם פעל המנהל בתוך מסגרת החוק, ובאופן שבו הוסמך על ידי המחוקק. הא ותו לא.

לא כך ב"סבירות", השונה בתכלית מן העילות הקלאסיות. עילת "אי-סבירות" קיצונית" מגדירה עבור פקידים ורשויות "מתחם סבירות" שבפועל שונה לחלוטין מאותה סמכות שהעניק להם המחוקק. סטייה ממתחם הסבירות גוררת אחריה

במאמרו "על ערכים סובייקטיביים ושופטים אובייקטיביים" פורש כבוד השופט נעם סולברג את משנתו על אודות עילת הסבירות (כפי שנהוג לכנותה) במשפט המנהלי בישראל. בכך סולברג מאתגר את התפיסה הדומיננטית בקרב העילית המשפטית בישראל ובבית המשפט. עצם העלאת טיעונים נגד דוקטרינה משפטית מושרשת היטב דורשת מידת-מה של תעוזה, ועל כך יש לברך את השופט סולברג. אבקש לנצל הזדמנות זו על מנת להעיר, לחדד, וגם קצת לבקר.

הכשל המהותי

ביקורת שיפוטית על פעילות המנהל היא כלי חיוני בשירות חברה חופשית מתוקנת. על הרשות המבצעת לפעול על פי הכללים שהמחוקק קובע לה. על כן חובתו של בית המשפט לוודא שהרשות פועלת אך רק מכוח סמכות שהוענקה לה בחוק. אנו סומכים על בתי המשפט לקיים ביקורת זו במיוחד לשם טיפול בהפרות מיידיות, נקודתיות וחריפות של החוק על ידי המנהל.



מפסק הדין (בתרגומי; י"ג):

מהו, אם כן, כוחם של בתי המשפט? הם יכולים להתערב בפעולת רשות שלטונית אך ורק כאשר יוכח כי הרשות הפרה את הדין... [העותר] אומר בפועל כי הפוסק האחרון בעניין מה סביר ומה אינו סביר הוא בית המשפט ולא הרשות המקומית. ובדיוק כאן, נדמה לי, הטיעון שלו מתמוטט... כוחו של בית המשפט להתערב במקרה שכזה אינו כערכאת ערעורים המבטלת החלטה של הרשות המקומית, אלא כגוף שיפוטי העוסק בשאלה אחת בלבד – האם הרשות המקומית הפרה את הדין בכך שפעלה באופן החורג מהסמכות שהעניק לה הפרלמנט.

בפסק דין מאוחר יותר,¹ החלטה "בלתי סבירה" הוגדרה ככזו שהינה "כה מופרכת בהתרסתה נגד ההיגיון או נגד אמות מידה מוסריות מקובלות, עד שאף אדם בר דעת שהשקיע מחשבה בשאלה הנידונה לא יכול היה להכריע כך". זוהי הגדרה חריפה במיוחד. מעט מאוד מההחלטות שבוטלו בישראל בעילת "אי-סבירות" עומדות בדרישות הנזכרות. תנאי זה אינו מתקיים עובדתית, לדוגמה, במקרה שבו יש מחלוקת בין מלומדים על אודות עצם סבירות ההחלטה.

עילת הסבירות בישראל זנחה מזמן את הרציונל הבסיסי של שמירת פעולות המנהל בתוך מסגרת המנדט שהעניק לו המחוקק. היא התנתקה משורשיה העקרוניים והתנערה ממגבלותיהן של עילות הביקורת השיפוטית המנהלית הקלאסיות. "מתחם הסבירות" מעולם לא נועד לבחון אם החלטה התקבלה במסגרת סמכות חוקית, אלא הוא מעצם הגדרתו מצמצם את מרחב שיקול

פסילת ההחלטה, גם במקרים שבהם הפקיד הוסמך במפורש לבצע פעולה זו והפקיד אכן הפעיל שיקול דעת כנדרש. בכך עילת הסבירות אינה "תוספת" לרשימת העילות המוכרות, כאילו היא שייכת לקטגוריה דומה. נהפוך הוא – העילות הקלאסיות מבקשות לוודא שהרשות פועלת מכוח הסמכות שהוענקה לה, וזו בלבד; עילת הסבירות מתעלמת מרצון המחוקק ומבקשת לקבוע בעצמה את גבולות סמכות זו.

אין זה מקרה שבמקור, כפי שמתואר במאמר, עילת "אי-סבירות קיצונית" נולדה מתוך עקרון החריגה מסמכות (ultra vires). ברעיון הבסיסי יש היגיון רב: תיתכן פעולה שנחזית במבט ראשון להיות בתוך מסגרת הסמכות שהוענקה בחוק – ואולם פעולה זו עשויה להיות כה אבסורדית, עד כדי שהיא מהווה חריגה מסמכות בפועל. כלומר, במקרה כזה עלינו להסיק כי המחוקק לא התכוון להעניק סמכות זו או שתופעל באופן שהופעלה. לא מדובר בפרט טכני או שולי. ההצדקה היסודית והיחידה של "אי-סבירות קיצונית" היא שהפעולה אינה תואמת את המנדט שהוענק על ידי המחוקק.

בעניין וונסברי הנודע במשפט האנגלי, המוזכר במאמר, עילת "אי-סבירות קיצונית" מובאת על מנת להמחיש דווקא עד כמה התערבות מסוג זה בהחלטות המנהל היא חריגה. באמצעות הצבת רף כמעט בלתי ניתן להשגה הדגיש בית המשפט כי תפקידו לכבד כל החלטה שמתקבלת בתוך ארבע האמות של מרחב שיקול הדעת שהעניק המחוקק. מובן אם כן מדוע מדובר במשענת קנה רצוף עבור תורת הסבירות כולה.

יועיל אולי לציין כמה ציטוטים נבחרים

הדעת המוענקת בחוק.

אחד המקרים הבולטים בישראל מהתקופה האחרונה היה זה של הסטודנטית לארה אל-קאסם לקראת סוף 2018. בית המשפט העליון פסל את החלטתו של שר הפנים, אריה דרעי, שביקש לבטל אשרת כניסה לפעילות החרם לארה אל-קאסם, וזאת (החלטת ביהמ"ש) מטעמי חוסר סבירות. בפסק הדין בולטת ההתעלמות מן ההסמכה החוקית ולשונה המפורש. החוק הסמיך את השר לקבל החלטה, והעניק לו שיקול דעת בהפעלת סמכות זו.

הדיון בפסק הדין מתמקד כולו בשיקולים שונים בעד או נגד ביטול אשרת הכניסה. זה אומנם דיון חשוב בפני עצמו, אך הוא מייצג את הבלבול העמוק הטמון בהפעלת עילת הסבירות. המחוקק הסמיך את השר לקיים את הדיון האמור, לרבות המסקנה המתקבלת בסופו, ולא את בית המשפט. במקרה זה, ביטול החלטתו של השר מהווה מתקפה נגד עצם הסמכות שהוענקה לו לכתחילה על ידי המחוקק.

אנו מגלים שמדובר בסך הכול בשכתוב החוק כראות עיני השופט המשכתב. עילת הסבירות כופרת בסמכות החוקית ומעצבת אותה מחדש, באמצעות "מתחם סבירות" מלאכותי שאין, ולא יכולים להיות, כלים משפטיים להגדירו. בכך היא אינה "שמה את בית המשפט בנעלי הפקיד", כפי שנהוג לטעון, אלא חמור מכך, היא שמה את בית המשפט בנעלי המחוקק. זוהי ביקורת חוקתית בכסות פיקוח מנהלי – וזאת ללא דיון חוקתי לגופו של עניין וללא טיעון על אודות כשרות הסמכות שניתנה בחוק.

שרים ושופטים

על שרים ועל "דרג נבחר" חלה החובה לפעול במסגרת הדין, בדיוק כמו על כל פקיד זוטר בכל אחת מרשויות המדינה. אלא שבמקרה של פקידים בכירים, שהם לרוב גם נציגי ציבור לכל דבר ועניין, מתבצעת כבר ביקורת דמוקרטית בדיוק על "סבירות" החלטותיהם. החלטות ופעולות של שרים נמדדות על ידי חברי הכנסת ושרי הממשלה האחרים; וכן כמובן על ידי הציבור הרחב בבואו להצביע בקלפי.

כאשר בית משפט מחיל את הלכת הסבירות על החלטת שר, אשר מתקבלת כדין במסגרת הסמכות שהוענקה בחוק, הוא לוקח את הסמכות מידי השר לידיו, תוך שאינו נוטל לעצמו אחריות להחלטה ולהשלכותיה. פעם היה מי שאמר – "מיסוי ללא ייצוג הוא רודנות"; אמור מעתה – "נטילת סמכות ללא נטילת אחריות היא רודנות".

הנזק הנובע מהתערבות זו הוא עצום. ראשית, בית המשפט פוטר את השר מלהתמודד עם השלכות מעשיו, ומאפשר לו לקבל החלטות מופרכות, כאשר השר רגוע בידעו כי בית המשפט יוציא את הערמונים מהאש. שנית, בית המשפט מחליש ומייתר את מנגנוני הביקורת החשובים והלגיטימיים יותר על פעילות המנהל – הכנסת והציבור עצמו. בית המשפט גורם לניוון של מערכות ביקורת חיוניות אלו, ובהדרגה הן נזנחות לחלוטין. שלישית, התערבות זו כופה שיח משפטי-טכני על הדיון הציבורי על אודות סוגיות ערכיות רגישות. במקום דיון עקרוני ומעמיק באשר להחלטה העדיפה, נוצר דיון שטחי על תקדימים ולוגיקה משפטית.



המשפט בית המשפט את חוסר הנוחות ואת אי-הנעימות הכרוכה בביקורת ישירה על החלטת המחוקק להעניק סמכות מסוימת לרשות המנהלית. קל הרבה יותר לעקר את החוק, לרוקנו מתוכן ולהותירו אות מתה באמצעות קביעות על אודות "סבירות" ההחלטות המתקבלות על פיו.

עילת סל

יש המגינים על עילת הסבירות בהיותה כמעין "עילת סל" המאפשרת פסילת החלטה חשודה, גם (ובמיוחד) כאשר קשה להניח את האצבע על הנקודה הבעייתית בפני עצמה. סולברג מסתייג מגישה זו ומצביע על חסרונות מסוימים שלה, ואולם יש מקום להוסיף על כך כמה הערות.

ראשית, השימוש בעילת הסבירות כ"תוכנית גיבוי" מוטעה מיסודו. אם הפגם שנפל בהחלטה אינו כה חמור עד שהוא מצדיק שימוש באחת מהעילות המקובלות, או אם נחזה שנפל פגם אך אין תשתית ראייתית לקבוע זאת – הרי אלו סיבות ברורות להימנעות בית המשפט מהתערבות בהחלטה. אם אין הצדקה עצמאית הן לעילת הסבירות בפני עצמה והן לפסילה על בסיס עילה אחרת, ודאי שאין היא יכולה לשמש כעילת "הכול כלול" שאינה מחויבת להגדרות המשפטיות והעובדתיות החלות על כלל העילות.

הקושי של בג"צ להכריע בשאלות עובדתיות – שכן הפורום "אינו מתאים לביורר מחלוקות עובדתיות" כלשון המאמר – אינו מהווה הצדקה להתערבות בית המשפט במקרים גבוליים. אדרבה, משמעות הקושי המובנה של בית המשפט העליון בביורר מחלוקות עובדתיות היא שעל בית המשפט

שופט בית המשפט העליון הבריטי בדימוס, הלורד ג'ונתן סמפסון, נשא לאחרונה סדרת נאומים לרגל פרישתו בשנת 2019. באחד מהם סמפסון מתייחס לפסק דין שבו ביטל בית המשפט סמכות שהעניק המחוקק לשר, בנימוק כי לא ייתכן שהפרלמנט התכוון להעניק סמכות זו, על אף לשון החוק המפורש והתנהליך הברור שהוביל לחקיקתו. וכך אומר השופט סמפסון:

העילה של שופטי הרוב, אף שניסו לנסח אותה אחרת, היתה שהסמכות שהפרלמנט העניק לכאורה לשרי הממשלה לא היתה לטעמם... מצדי, אני חושב שאין שום מניעה שחוק יצהיר שבעניין כזה או אחר שר ממשלה, האחראי כלפי הפרלמנט, הינו מתאים יותר מבית המשפט כדי להעריך מהו האינטרס הציבורי...

זהו תפקידם הראוי של בתי המשפט למנוע מממשלות את השימוש לרעה בסמכויותיהן החוקיות ואת החריגה מסמכויות אלו. אלא שמתן האפשרות לשופטים לעקוף חקיקה פרלמנטרית, או לבחון החלטות מדיניות בגין שרי ממשלה אחראים כלפי הפרלמנט, מעלה סוגיות שונות לחלוטין. אפשרות שכזו מקנה סמכויות עצומות של שיקול דעת לקבוצת אנשים אשר אינם אחראים כלפי אף אחד בגין מעשיהם...

במקרה המדובר, בית המשפט לפחות התמקד כראוי בסמכות החוקית ולא ב"מתחם סבירות" מדומה. ספק אם בישראל פסק דין כזה היה בא לעולם כלל ועיקר. הרי בית המשפט יכול פשוט לקבוע שהחלטת שר במקרה כזה או אחר היא בלתי סבירה (אף על פי שהיא מצויה בתוך מסגרת הסמכות שהוענקה בחוק), ועל כן בטלה. אצטלת עילת הסבירות חוסכת מבית

למשוך ידיו מקביעות המתבססות על מצב עמום, ועל מה שניתן לכנות כלא יותר מ"תחושת בטן" שיפוטית. וכי יעלה על הדעת שאי-יכולת בית המשפט לקבל תמונת מצב עובדתית מורכבת תהווה דווקא הצדקה להתערבות בג"צ במקרים גבוליים ועמומים? ודאי שלא. במצבים אלו על בית המשפט לנהוג בזהירות יתרה ובאיפוק, תוך הבנת מגבלות ההליך כפי שהוא קיים כיום.

שנית, וזה העיקר – עניין צוקר ממחיש את הבעיה החמורה הטמונה בסבירות כעילת סל. שם, בית המשפט פסל את החלטת מנכ"ל משרד הפנים בחשש שזו הייתה נגועה בשיקולים זרים בהיותו שייך לזרם החרדי, אך נימק זאת בטעמי סבירות בשל הקושי לייחס שיקולים זרים לשר באותו מקרה. מדובר בעיוות קשה של נורמות משפטיות הזועק לשמיים.

עולה כי מצופה כאן מבית המשפט לקבל החלטה מטעם אחד, ולהציג נימוק על יסוד טעם אחר. במילים אחרות, הפתרון המוצע הוא שבית המשפט יטעה את הציבור בתחבולה ובעורמה, ויעניק נימוק משפטי שאינו תואם את הנימוק שעל בסיסו התקבלה ההחלטה בפועל. עלינו לעצור לרגע כדי לעכל את מלוא משמעות הטעון. דומה כי אין צורך להסביר מדוע אין זה מצב שיכול להתקבל. חובה שהשופט יצהיר באופן גלוי על מה הוא מסתמך בהחלטתו.

חמור מכך הוא עצם החלת מבחן הסבירות על שיקולי מנכ"ל שר הפנים במקרה האמור. משרת מנכ"ל משרד היא משרת אמון; המנכ"ל ממונה על ידי השר ויש להניח כי הוא ממלא אחר מצוות השר. השר בתורו ממונה לתפקידו בממשלה כתוצאה ממשא ומתן קואליציוני שמשקף פשרות שונות

בין קבוצות בחברה הישראלית. בעניין צוקר, השר והמנכ"ל הגיעו למשרתם בגלל היותם חלק מהזרם החרדי ומתוך הנחה כי ינצלו את סמכותם על מנת לקדם אג'נדה חרדית ולקיים את הבטחותיהם לציבור הבוחרים שהצביע להם. כאשר מנכ"ל משרד חרדי מסרב לאשר תוכנית עקב התנגדות אידאולוגית, האומנם ניתן לכנות זאת "שיקולים זרים"? הרי עבור שר ומנכ"ל משרד, קידום אג'נדה שלשמה נבחרו הוא שיקול מרכזי, אם לא השיקול המרכזי בקביעת מדיניות וביישומה.

נמחיש זאת בעזרת דוגמה אחרת: שר החינוך מקבל שלל החלטות המונעות מנטייה אידאולוגית כדבר שבשגרה. אנו עדים לכך עם שרים מכל רוחב הקשת הפוליטית. ישנו מקום רב לבקר את החלטות השר (והמנכ"ל) לגופן – אך מעטים היו מכנים אותן כנובעות מ"שיקולים זרים". אותם שיקולים אידאולוגיים הם בליבת המנדט הציבורי שניתן לאותו שר מעצם תפקידו, כל עוד הוא פועל במסגרת גבולות החוק.

ניתן להניח כי אין זה מקרה שבית המשפט בחר שלא להשתמש בעילת "שיקולים זרים" – ספק אם התערבות כזו הייתה מתקבלת על ידי הציבור כלגיטימית. הנה כי כן אנו רואים כיצד עילת הסבירות משמשת לבטל החלטה ערכית-אידאולוגית שניתנה בסמכות מחד גיסא, תוך טשטוש הנימוק העיקרי לכך מאידך גיסא. מדובר בעוול קשה כלפי ציבור הבוחרים שבחר את הנציגים האלה, וכלפי חלק גדול בהרבה של הציבור שנציגיו הקימו קואליציה וממשלה ומינו את השרים בעלי הסמכויות.

בנוסף, השימוש בעילת הסבירות מונע דיון בסוגיות חשובות ומטאטא בעיות שורשיות



חוצץ בין הציבור עצמו לבין מנגנוני הפעלת הכוח השלטוני.

מסיבה זו, טיעוניו הרהוטים של השופט סולברג נגד עילת הסבירות או בעד צמצום הפעלתה ייפלו על אוזניים ערלות. ראשית, דווקא החלטות הדרג הנבחר מעניינות את חברי הקבוצה, שהן מטבען קרובות בהרבה להתוויית מדיניות מאשר ליישומה. שנית, הדרג ה"מקצועי", שאינו נבחר ואינו נתון לביקורת הציבור, הוא שותף חשוב עבור אותה קבוצה, ובהתאם הוא מוגן ומטופח על ידה. קבוצה זו מעצימה את כוחו והשפעתו של הדרג המקצועי על חשבון זה של הדרג הנבחר; ובמקביל הדרג המקצועי נוטה ליישר קו עם עמדת הקבוצה ותומך בה בנקודות קריטיות.

דווקא ניתוח זה מעניק הצדקה חזקה יותר להצעתו של סולברג, זאת מתוך הבנת הצורך במתן מרחב פעולה גדול יותר לנבחרי ציבור ובצמצום כוחם והשפעתם של פקידים בירוקרטיים, ומתוך הכרת המאבק המתקיים על מוקדי הכוח בישראל ועל מידת השפעת התהליך הדמוקרטי על מדיניות השלטון.

אל מתחת לשטיח. השימוש בעילת "שיקולים זרים", מוטעה ככל שיהיה, לפחות היה מחדד עבור הכנסת והציבור את המניע האמיתי שמאחורי פסילת ההחלטה.

הדרג הנבחר והפקיד הזוטרי

סולברג מציג הבחנה בין דרג נבחר לבין דרג מקצועי, ומציע כי ניתן להימנע מהפעלת עילת הסבירות נגד החלטות הדרג הנבחר. מדובר אך ורק בעילת הסבירות הבוחנת שיקול דעת בפועל – מוסכם על כולם כי העילות הקלאסיות (כגון חריגה מסמכות וכו') חלות על כל הרשות המבצעת ללא הבחנה בין דרגים. קריאת כיוון זו היא מבורכת, ויש בה כדי לצמצם את היקף השימוש בעילת הסבירות נגד נבחרי ציבור רמי דרג.

אלא שדומה כי פתרון זה לא יהיה מקובל על חסידי עילת הסבירות. יש הטוענים כי עילת הסבירות משרתת קבוצה מובחנת בחברה הישראלית אשר דוחה את תוצאות התהליך הדמוקרטי משום שאינן יפות בעיניה. עבור קבוצה זו, עילת הסבירות היא עוד כלי שבאמצעותו ניתן לבלום את רצון הציבור ואת הוצאתו לפעול על ידי נבחרי, ולעמוד

בתגובה ל"תנו לבנסת לפיקח" מאת שרון חסון

שירלי אברמי

פיקוח פרלמנטרי צריך להציב את האזרח במרכז

מקומו של תפקיד הפיקוח הפרלמנטרי ביניהם. כל העלאה למודעות ולדיון ציבורי של נושא הפיקוח הפרלמנטרי, נחיצותו

מאמרה של שרון חסון עוסק באופן מעמיק ורציני בסוגיה חשובה ביותר, והיא שאלת תמהיל תפקידיה של הכנסת, בדגש על

וחשיבותו, מבורכת וחשובה להפריית הדיון הציבורי ולהעמקתו.

להלן כמה הערות שהתעוררו בשעת קריאת המאמר, מצד הפרקטיקה והיישום.

המאמר "מדרג" את תפקידי הפרלמנט על פי סדר חשיבותם בעיני הכותבת, ומציין בפסקתו הראשונה כי "חקיקה היא מלאכתו המרכזית של בית הנבחרים, אולם אין זה אלא תפקיד אחד מתוך מגוון תפקידיו – וגם לא החשוב שבהם. למעשה, תפקידיו החשובים יותר הם אלה שבאמצעותם אמורים חבריו לוודא שהרשות המבצעת שאותה הוא ממנה, הממשלה, אכן פועלת להגשמת רצון הריבון לגווניו". החוקרים, ההוגים והכותבים השונים שהציגו את הפיקוח כתפקיד מרכזי של פרלמנטים דנו אף הם בשאלת "חשיבותו היחסית" מול תפקידיו האחרים של הפרלמנט, החקיקה והייצוג, והיו ביניהם כאלו שראו בו את התפקיד המרכזי.

גם הכנסת דנה מעת לעת בסוגיית מקומו של הפיקוח הפרלמנטרי. בשנת 2009 יזמו ראש הממשלה, אהוד אולמרט, ויושבת ראש הכנסת, דליה איציק, בניהולם של מזכיר הממשלה ומזכיר הכנסת דאז, עובד יחזקאל ואיל ינון, דיוני שולחן עגול שעסקו ביחסי הגומלין בין הכנסת לממשלה, ושהציגו בסיומם נייר מסכם של הצעות והמלצות. בין ההמלצות היו גם כאלו שעסקו בשיפור הכלים הפרלמנטריים לפיקוח על עבודת הממשלה. דיונים שעסקו בהצעה לרפורמה ביחסי כנסת-ממשלה, שהתקיימו בוועדת הכנסת בשנים 2016–2017, עסקו אף הם, בין השאר, בשאלת התמהיל של תפקידי הכנסת וביחסים הראויים ביניהם.

על מנת שהפיקוח הפרלמנטרי יחזק יש

צורך בייזום כלים ומתודולוגיות, בנוסף לכלים הרבים הקיימים כיום ושהכותבת מזכירה במאמרה, שיאפשרו לו להתקיים באופן שיטתי, קבוע ועיתי. זו הייתה מטרת הקמתה של יחידת כת"ף, יחידת הכנסת לתיאום הפיקוח הפרלמנטרי, שהוקמה בכנסת ה-20. בפתיחת מושב הכנסת שבו הודיע על הקמת היחידה דיבר יו"ר הכנסת, ח"כ יולי אדלשטיין, על חשיבותו של תהליך הפיקוח ועל הצורך לחזקו:

עצמאות הכנסת היא לא בבחינת "nice to have" – עקרון שאם קיים טוב, ואם לא – לא נורא; אלו היסודות המכוננים של המשטר שלנו. הם שמבטיחים את שגשוגם של אזרחינו. בלעדיהם, שגשוגה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית נתון בסכנה. לחברי בקואליציה אני רוצה לומר, אל תברחו מן התפקיד של הפיקוח על עבודת הממשלה. זוהי אחת מחובותינו העיקריות כחברי הכנסת. אם נוותר עליה, נמעל בתפקידנו. פשוטו כמשמעו. בהקשר זה, ביוזמתי הוקמה יחידת כת"ף, שתפקידה לתאם ולחזק את כלי הפיקוח הניתנים לחברי הכנסת. זוהי יחידה חדשנית.²

על כן, הדגש שהצבנו בקביעת חזון הכת"ף והיעדים להשגתו נשען על שלושה נדבכים: גיבוש והפעלת כלי פיקוח חדשים לשם הרחבת יכולות הפיקוח של הכנסת על עבודת הממשלה והעמקתן, בשיתוף פעולה עם כלל הגורמים בכנסת ובממשלה; בניית מודל פיקוח חדשני המושתת על תהליכי פיקוח שיטתיים, קבועים ועיתיים; שדרוג התרבות הארגונית ביחסי הכנסת והממשלה, לשם מימוש התפיסה הפיקוחית המציבה את האזרח במרכז.

הדגש הוא לא רק על חיזוקם של כלי פיקוח קיימים אלא גם, ואולי בעיקר, על ייזומם,



בוועדות, תמקד אותם במהות הדיון, ותאפשר שיח נקי יותר ממסרים פופוליסטיים". מעגל הממשל שבנינו מציב, ולא בכדי, את האזרח במרכז, שכן ייעודו העיקרי של הפיקוח הפרלמנטרי אינו רק שהכנסת תפקח על עבודת הממשלה, על יישומם ואכיפתם של חוקים ועל ביצוען של החלטות הממשלה, אלא גם, ואולי בעיקר, על מנת שהציבור ידע על כך. מונטסקייה, הנחשב כאבי התפיסה של הפרדת הרשויות, מתייחס למחויבות זו בספרו על רוח החוקים:

מאחר שבמדינה חופשית כל אדם הנחשב לבעל נפש חופשית אמור להישלט על ידי עצמו, ראוי היה שבידי העם כגוף תהיה הסמכות המחוקקת. אולם מאחר שדבר זה אינו אפשרי במדינות גדולות, וליקויים רבים עלולים להתגלות בו גם במדינות קטנות, צריך שהעם יעשה באמצעות נציגיו מה שאינו יכול לעשות בעצמו... כאשר הנבחרים מייצגים את גוף העם בכללו, הם חייבים... במתן דין וחשבון לשולחיהם... אין לבחור בגוף המייצג לצורך קבלת החלטות מעשיות כלשהן, אלא כדי לקבוע חוקים, ולבחון אם בוצעו כהלכה אלו שכבר נקבעו.³

הדיון על הצבת המצלמות בדיוני הוועדות, השלכותיה ומחיריה אינו חדש. בספרה תפקידו של חבר הכנסת: תפקיד ללא הגדרה, שיצא לאור בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה ב-2019, מפנה המחברת, ד"ר שילה הטיס רולף, למאמריהם בנושא זה של Haleva-Amir משנת 2009 ושל שפרמן משנת 2010. בהקשר זה יש להבין כי הכנסת מחויבת, ופועלת, להגדלת השקיפות של דיוניה ולהנגשתם, ודווקא בזמן אמת, על מנת שהציבור יוכל לקחת בהם חלק, למשל בדיונים המשודרים באינטרנט. הרשתות החברתיות, זמינותן לחברי הכנסת ככלי

פיתוחם ויישומם של כלי פיקוח הנובעים מ"חשיבה מחוץ לקופסה", תוך שימוש ביכולות עכשוויות, בין השאר של בינה מלאכותית ונתוני-עתק (ביג-דאטה), ליצירת קפיצת מדרגה אל עולמות התוכן של המאה ה-21.

בין כלי הפיקוח המבוססים על עקרונות פעולה אלו שיזמנו ביחידת כת"ף והופעלו כבר בכנסת ניתן למנות את הימים המרוכזים להצגת תוכניות העבודה של הממשלה בכנסת, וכלי חדש המכונה "בסיס פיקוח" – יצירת פורמט דיווח קבוע של משרדי הממשלה לכנסת אשר מאפשר לייצר השוואות סדורות בין דיווחיהם של משרדי הממשלה השונים ובין דיווחים של אותה משרד, במועדים שונים.

תפיסת "האזרח במרכז" פירושה שיש חשיבות בפיקוח ובהגברת הנראות שלו. זאת לא רק כדי שהציבור ידע ויכיר את מחויבות נבחרי הציבור אליו, בכך שהם מפקחים על יישומן של ההחלטות הנוגעות לו, אלא גם על מנת לאפשר את הגברת המעורבות האזרחית של הציבור ביישומה של המדיניות הציבורית. זהו תהליך שמתחיל בציבור, בצרכיו ובמצוקותיו, מחויב לקיום האינטרס הציבורי וחוזר אל הציבור בסיומו, בפיקוח על כך שהחוקים אכן נאכפים וההחלטות אכן מבוצעות.

לשם חיזוק הפיקוח הכותבת ממליצה, בין השאר, על "הפסקת צילומי ישיבות הוועדות ושידוריהן". היא מתייחסת להשפעה, שהיא רואה כמזיקה, של פתיחת דיוני הוועדות לשידור ולצילום, וטוענת שניתן להסתפק בפרוטוקולים נגישים, "גם אם לא בזמן אמת". הפסקה זו, על פי תפיסתה, "תצמצם את התיאטרליות מפעילות חברי הכנסת

פשוט וקל לקשר עם הציבור, והעובדה שחברי הכנסת יכולים (ומנצלים בהרחבה את יכולתם) לצלם את עצמם בדיונים ולהעלות סרטונים באופן מיידי לרשתות השונות, הופכים את הדיון בנושא בשנת 2020 לפחות רלוונטי. יש לזכור כי הרשתות החברתיות הינן חלק אינטגרלי מן הזירות שהדיון הציבורי מתקיים בהן.

המלצה נוספת של חסון ממקמת את הפיקוח בהקשר התרבותי. כאמור, הצבנו בחזון הכת"ף את שיפור התרבות הארגונית ביחסי כנסת-ממשלה כאחת משלוש הרגליים שעליהן יעמוד חיזוק הפיקוח. במסגרת זו אנו מקיימים בכנסת ימים משותפים לשתי הרשויות, נערכים שולחנות עגולים וכיו"ב. חסון מזכירה את הצורך בהכשרות פרלמנטריות. אלו אכן נעשות בכנסת, במסגרת ימי אוריינטציה לחברי כנסת נכנסים. ביום האוריינטציה לחברי הכנסת ה-21 התקיימה לראשונה, ביוזמתנו, ולצורך חיזוק יכולות הפיקוח שלהם, הדרכה לחברי

הכנסת הנכנסים על עבודת הממשלה, על ידי נציגים בכירים מאגף ממשל וחברה במשרד ראש הממשלה. ההדרכה כללה את הנושאים הבאים: תוכניות העבודה של הממשלה; החלטות ממשלה; שיתוף ציבור, ו-RIA, הערכת השפעת רגולציה, שהוספה בתקנון הכנסת ככזו שישנה חובה להציגה בפני הוועדות לקראת הדיון בהכנה לקריאה השנייה והשלישית.

דברים אלו נכתבים לקראת כינוסה של הכנסת ה-23, וכינונה הצפוי של ממשלת ישראל ה-35. יש להניח כי הדיון, הציבורי והפרלמנטרי, בדבר תמהיל תפקידי הכנסת, יימשך גם בעתיד, וישמש בכך הד לדיונים בדבר מערכת היחסים בין הציבור, נציגיו, תפקידיהם וחובותיהם כלפיו – דיון הנמשך זה מאות שנים, וימיו כימי הממשל עצמו. אנו בכת"ף מעוניינים להמשיך ולבסס את עבודתנו על למידה ועל דיון ציבורי ער; על כן אנו מברכים, כאמור, על כל תרומה תאורטית ויישומית לחיזוקה.

ד"ר שירלי אברמי היא מנהלת יחידת כת"ף: יחידת הכנסת לתיאום הפיקוח הפרלמנטרי.

בתגובה ל"לא על הסוציולוגיה לבדה תחיה היהדות" מאת ג'פרי וולף

שמואל רוזנר

אם יש חופה קדושה, הלוואי שנמצאנה

שהספר מסתפק במבחן הבודק "מה" עושים יהודים ישראלים ואינו מעמיק בבחינת ה"מדוע". כך כותב וולף: "ברצוני להציע שיש כאן משהו סמוי מן העין, ביטוי לקיומה של חופה קדושה יהודית האופפת והמכוונת את היהדות הישראלית; ושאותה מעטפת ערכית-רגשית היא בעלת תכנים דתיים

ג'פרי וולף כתב בהשילוח ביקורת רצינית, מעניינת וגם מאתגרת על הספר #יהדותישראלית שכתבתי עם פרופ' קמיל פוקס. אני אסיר תודה על יחסו הענייני, וממליץ לקרוא אותה במלואה בכדי לגבש עמדה ביחס אליה. בעיני, פסקת המפתח בביקורת היא הפסקה הבאה, המבטאת טענה



בלי הכוונה של אליטות. הטענה שלנו היא שבפועל זה בדרך כלל מה שקורה. ועדיין, אפשר בהחלט לשער שמה שרוצה הציבור מושפע בעקיפין על ידי אליטות. כלומר, אם רוב הישראלים החליטו שהם רוצים אפשרות ללכת לים בשבת, זה משום שכך הסבירו להם קבוצות אליטה חילוניות המבקשות להסיר מגבלות על חירות הפרט לנהוג כרצונו.

5. וולף מעלה עוד כמה טענות, ולא אדון בכולן, אבל אציג דוגמה שבעיני מאפיינת את הקושי העיקרי שלי עם מה שכתב: הנחת המבוקש. וולף כותב כך: "במהלך העשורים האחרונים מתחזקת והולכת השפעתה הברוכה של יהדות המזרח על החברה הישראלית". זו טענה שיש בה כמה טענות משנה המחייבות בדיקה. א. איך מודדים שהיא "מתחזקת"? ב. מי החליט שהיא "ברוכה"? ג. מהי "החברה הישראלית" שעליה משפיעה "יהדות המזרח" – האם החברה הישראלית אינה כוללת מלכתחילה את יהדות המזרח? ננסה לנסח טענה בהיפוך: "במהלך העשורים האחרונים מתחזקת והולכת השפעתה הברוכה של החברה הישראלית על יהדות המזרח". גם זו טענה אפשרית, ולמעשה אפילו קל יותר לגבות אותה בנתונים. אבל וולף מעדיף את הטענה שלו משום (שוב, כך נדמה לי) שהיא מתאימה יותר לממצא שהוא מבקש לשכנע בקיומו. אותו "גורם אדיר כוח" שלא זוהה במחקר העובדתי שערכנו.

כאמור, אינני יכול להתכחש לקיומו של הגורם הזה, קודם כול משום שאינני מבין מהו. אבל אני מקבל בשמחה את התביעה של וולף לחפש אותו. ומקווה שגם נמצא.

מובהקים, המבטאים יותר מאשר התפתחות תרבותית חיוורת גרידא".

זו טענה מעניינת וחשובה שמצריכה דיון ארוך, אבל פטור בלא כלום אי אפשר. הנה כמה הערות בעקבותיה:

1. וולף צודק. המחקר מוגבל לדברים שבדקנו, ויש גם דברים שלא בדקנו, כך שאינני יודע אם יש "חופה קדושה יהודית האופפת את היהדות הישראלית". ודאי שאיני יודע אם יש "גורם רוחני או דתי אדיר כוח" הגורם לישראלים לפעול כפי שהם נוהגים.

2. אני לא בטוח שנהיר לי המושג "קדושה", ולא יודע שיש בעולם "קדושה". אני לא בטוח שאני מבין מהו "גורם דתי אדיר כוח", ולא יודע שיש כזה. כך שלטעמי, כדי לבחון את הטענה של וולף אני צריך לקבל הנחות יסוד שאני לא בטוח שאני מבין ועוד פחות בטוח שאני מקבל.

3. נדמה לי, ואני מתנצל מראש אם אני טועה, שוולף מאוד רוצה למצוא ביהדות הישראלית ממד רוחני החורג מעבר למאפיינים של חיי יום-יום. הספר רומז שייתכן כי אין ממד כזה ביהדות הישראלית (במובנה כתובות של רוב היהודים בישראל). כמובן, ייתכן שהמחברים עיוורים לממד הזה בגלל מגבלה רוחנית שלהם עצמם. לא אדבר בשמו של פרופ' פוקס, אבל על עצמי אני נאלץ להעיד בצער שיש בי מעט מאוד רוחניות.

4. וולף מעלה טענה חשובה גם על שאלת היחס ציבור-אליטות בקביעת דמותה של היהדות הישראלית. הוא קובע כעמדה שמוטב שיהיו אליטות שיתוו כיוון תרבותי. בעניין זה לא בטוח שיש בינינו ויכוח. הטענה שלנו בספר איננה שמוטב לתרבות להתנהל

בתגובה ל"מוסר ההימנעות: טרגדיה של דור" מאת יואב שורק

נעם ציונית

בוני עולם 2.0

עלייה בדיווחים על תחושות בדידות אצל צעירים כתוצאה מהגירה של חיי החברה שלהם מהעולם האמיתי לעולם הרשתות החברתיות. עד כאן, שורק צודק באומרו שהטכנולוגיה "חוסכת מאיתנו את התיווך של הממד הציבורי הקהילתי". אך כל זה נכון אולי ביחס לדורות הקודמים. עלינו, מי שכמעט נולדו אל המציאות הזו, נכפה לפתח כלים להתמודדות עם העולם החדש הזה; ומתברר שאנו עושים זאת בהצלחה יתרה – הדור הצעיר שולט בעולם הדיגיטלי טוב יותר מכל דור לפניו ומנצל אותו לטובתו.

ומכאן ל"מוסר ההימנעות" עצמו. המוסר הזה הוא תיקון של מה שהוריש לנו הדור הקודם. הנה, למשל, הארווי ויינסטין בן ה-67, המפיק והבמאי ההוליוודי המוערך שהביא לעולם סרטים שהם אבני חן הוליוודיות; חשיבותם, אני מנחשת, לא תתגמד אף פעם. אך בשל האישומים שלו במעשי אונס, תקיפה והטרדה מינית ידבק ביצירותיו לעד צל שיגרום לאי-נוחות בעת הצפייה בהן. אני סבורה כי זהו נזק קטן לעומת התועלת שהייתה ברגע שבו האשימה את הבמאי אישה אחת במעשים אסורים. היא נתנה פתחון פה ליותר ממאה נשים אחרות לספר את סיפורן ויחד לשרטט את התמונה הגדולה והמזעזעת. יותר מכך, היום נשים וגברים כאחד אוזרים אומץ

מגפת הקורונה יצרה מצב חדש שבו המרחב הציבורי הפיזי הפך בבת אחת כמעט ריק מאדם. ביום שבו הכריז ארגון הבריאות העולמי על המגפה כפנדמיה – מגפה כלל עולמית – החל להתרחש שינוי תפיסתי לגבי האופן שבו אנו מתנהלים כחברה. המרחב הדיגיטלי הפך שוקק יותר מבדרך כלל. פגישות, כנסים וקורסים עברו באופן אורגני למרחב הדיגיטלי, וברשתות החברתיות צצו, כמו פטריות אחר הגשם, קהילות המיועדות לחיבור בין המבודדים הביתיים. כל זה נעשה כדי לשמור על שגרת חיים תקינה ככל האפשר.

הנה, בעוד שיואב שורק טען שהתחזקות האינדיבידואליזם, "מוסר ההימנעות" וההתפתחות הטכנולוגית הפכו את בני ובנות דור המילניום לבודדים, מפוחדים ודיכאוניים – המציאות מלמדת אחרת. הכמיהה האנושית להשתייך לחברה אינה נעלמת. להפך: היא מתחזקת וגוברת על אי-החברתיות האנושית ומתממשת בעזרת הטכנולוגיה המתפתחת, גם בימים שבהם הבחירה הקלה יותר היא הגפת התריסים וכיבוי כל אמצעי התקשורת אל העולם החיצון עד יעבור זעם.

אכן, לצד היתרונות שברשת האינטרנט, פסיכולוגים חברתיים וקוגניטיביים, כמו גם חוקרי אינטרנט, אכן מצביעים על



שורק מציין שכתוצאה מהשפעת תנועת #MeToo גם היה חיוק של "צורת חשיבה הנותנת דגש בצד הפוגעני העלול להיות כרוך במערכות יחסים, תוך התעלמות מן הצדדים האחרים". הוא כותב שהתוצאה הישירה היא שבני אדם, ובעיקר גברים, נמנעים מלהשתתף במשחק החיזור בשל פחד מהאשמה במעשים לא מוסריים. יש היגיון בדבר, כי אכן אם לא עושים – לא טועים; אך ההתפתחות החברתית לעבר עולם שבו הטרדה מינית נחשבת כמעשה אסור שהכרחי ומותר לדבר עליו אם קרה, חיונית לקיום החברה. בעבר הלא רחוק נחשבו סחר בבני אדם ועבדות לתקינים; אם התמזל מזלך ונולדת למשפחה הנכונה, יכולת לשנע בדחיסות בבטן ספינותיך דרך הים הסוער בני אדם שקנית למען ישרתו אותך בעולם החדש, בעודך לוגם מספל תה וצופה בילדיך משחקים בחצר האחוזה. קל להסביר מדוע היום לא יסכים איש לכך שדברים דומים יקרו; יותר מכך, כולם יפעלו כדי לתקן את העוולה.

ערך החיים הופך חשוב משהיה אי פעם, ובני הדור הצעיר פועלים כדי שיתקיים. החוקים משתנים, ועל בני האדם כולם להתאים את עצמם לכללי המשחק החדשים. מערכות יחסים הן דבר שלא ייעלם מהעולם כל כך מהר. כפי שצינתי בפתח דבריי, בני האדם זקוקים לחברה, וכדי שתהיה חברה כל האמצעים כשרים, כל עוד אין הם פוגעים באף אחד.

בני הדור הצעיר מבקשים ללמוד מהדורות שקדמו להם בעת שהם צועדים אל עבר העתיד, ומתקנים תוך כדי תנועה את עוולות העבר. בעצם ההגשמה העצמית של כל אחד ואחת הם מחזקים את החברה ומתאימים

ומספרים את סיפוריהם מבלי להתנצל כפי שפעם היה מצופה שיעשו.

לדברי שורק, "ילדים הגדלים לעולם שבו תשומת הלב ממוקדת בחטאיהם של מצביאים ומנהיגים... לומדים שהאדם המוסרי הוא האדם הנמנע, זה שאינו עושה ואינו טועה", וגם שעליהם "להימנע ככל האפשר מכוח, כסף ומשררה" ופשוט להיות קורבנות, כי זה קל יותר. אולם תנועות כמו #MeToo, טבעונות ואחרות הנותנות קול לאלו שנכפתה עליהם השתיקה, הופכות את הקשה לקל. הן מקדשות את המוסר וחותרות לפעולה, דורשות להדגיש את הטוב שבעולם ולהוציא מהצללים את הרע שבו, ולאחר מכן להוקיע אותו באמצעות הקבוצה. האין אלו מטרות מספקות? האם הדור המבוגר אינו שואף להשאיר עולם מתוקן וטוב יותר לילדיו, הדור שיירש אותו, בכל מחיר? האם לא היה רוצה שהדור הצעיר ימשיך מהמקום שבו הפסיק?

הדור הצעיר אינו מבקש להימנע, אלא לעשות ולהגשים, כפי שלימדו אותו המבוגרים.

בעבר הלא רחוק היו מעשים מגונים דבר שבשגרה, והשיח בנושא היה מושתק, כמו גם השיח המגדרי. הנשים הללו הן גיבורות מוסריות של הדור הצעיר, וכן, גם של המבוגר. הן ביצעו את חובתן המוסרית באופן אקטיבי. למעשה, במעשן הן היטיבו את הרגשתם של בני אדם שחווים פגיעה מוסרית. האפקט חזק עד כדי כך שתנועת #MeToo זכורה עד היום, בעידן שבו בכל יום קורה משהו חדש שמשכיח את יום האתמול. בזכות התנועה הזו נוצרה שפה וניתן קול לאלו שהתכנסו בלית ברירה אל תוך השתיקה, נשים וגברים כאחד.

עצמם לעולם המשתנה, כדי לשמור על הגחלת המאחדת אותם. האחריות החברתית הכוללת קיימת – אף שצורתה השתנתה.

בימינו, המשמעות נמצאת בדברים הקטנים. הסיפור האישי יכול להצית את סיפוריה של החברה. כל הסיפורים האישיים כולם יוצרים יחד את העוצמה החברתית שאנו מבקשים. סיפור אישי יכול להתבטא בכל מיני פעולות קטנות – החל מהפעלת מרכז יום ללימוד כלים דיגיטליים לקשישים, דרך רתימת תושבי עיר מתפתחת לצביעת קירות אפורים בפארק, ועד לנסיעה לקצה העולם כדי ללמד אנגלית קהילה מוחלשת ולקרב אותה לעולם הגדול.

הדור המבוגר חינך את הצעיר ממנו להגשים את עצמו בכל דרך, וגם להותיר חותם על הסביבה. זאת ועוד, הוא חנך את הדור הצעיר להתאים עצמו למסגרות נתונות מראש. הצעירים המבולבלים הבינו שכדי לרצות את הוריהם עליהם ללמוד מקצוע שבו ירוויחו

כסף, אך הרצון להגשמה עצמית ועשיית טוב גובר לא פעם. הצעירים בודקים את הגבולות, ואם אפשר – פורצים אותם. בעצם, הצעירים פועלים ממש כמו שחונכו לעשות: אומנם לא בכלים שלימדו אותם (שאינם מתאימים כלל וכלל להתמודדות עם המציאות), אך מכוחה של אותה רוח ואותן אמות מידה מוסריות שלמדו להכיר. הם שוברים את המוסכמות ומנסים. הרי איך ידעו לאן הם מתאימים אם לא יטעמו את מה שיש למציאות להציע?

הגיבורים המוסריים של העת הזאת הם בני הדור הצעיר המתנגדים למרות חוקי העבר שאינם מתכתבים עם העולם החדש. לא כולם נועדו לגלות ארצות או להקים מדינות, ולא תמיד יש בזה צורך. אלו משימות שהיו שייכות לדורות הקודמים, והן בוצעו בהצלחה יחסית. הדורות הקודמים ביקשו לבנות עולם יציב, ולכן הניחו יסודות. הצעירים אמונים על ליטוש ותיקון העולם שעדיין נבנה, ובכך גם הם חיים חיים מלאים כבני אדם.

בתגובה ל"מלחמת הלוויינים" מאת עודד כרמלי

אליהו בן-אשר

הטבעיות והברכה שבמרוצי חלל צבאיים

לשחוק את היתרון האיכותי האמריקני בזמן מלחמה. יתרה מכך, גם מדינות קטנות יכולות עכשיו להצטייד בנשק כזה בקלות יחסית, ומכאן הצורך להגן על הנכסים האמריקניים בחלל.

2. ההובלה של ארצות הברית בכל הקשור לחלל נשחקת, והתקופה המתרגשת עלינו היא של הגמוניה סינית או תחרות צמודה בין ארצות הברית לסין – תחרות שבה ארה"ב

מאמרו המעניין של עודד כרמלי מן הגיליון האחרון עסק בהקמת "חיל החלל" האמריקני, ובנושאים המסתעפים מכך. כדי להקל על הקורא לעקוב, אתמצת את טענותיו לפי סדרן:

1. הסיבה המהותית שבגללה האמריקנים רוצים חיל חלל היא הפיכתו ההדרגתית של החלל לוירת לחימה בין המעצמות עקב התפשטות של נשק אנטי לווייני, המאיים



מעולם לא עשתה זאת.

למעשה, אין בדבר כל חדש. חקר החלל מאז ומעולם, כפי שכרמלי עצמו מציין, היה ועודנו קשור בטבורו לשימושי הצבאיים. כמחצית ממישמותיה של מעבורת החלל האמריקנית היו משימות צבאיות סודיות שכללו ככל הנראה שיגור, פריסה ותחזוקה של מערכות ריגול ניסיוניות, ולא לשווא זעקו הרוסים נגדה חמס. יתר על כן, מעבורת החלל הרוסית בוראן פותחה כתגובה ישירה לאיום הצבאי הנתפס ממעבורת החלל האמריקנית; הרוסים חששו שהיא נועדה לשמש להפגזה גרעינית של מוסקבה, תוך הסתרת משימתה הצבאית באמצעות המסווה האזרחי שלה, ועקיפת החוזים נגד הצבת כלי נשק להשמדה המונית בחלל – חשש שלא היה מופרך כפי שהוא נשמע, גם אם עובדתית לא היה נכון, כנראה.⁴

תוכנית היוזמה ההגנתית האסטרטגית האמריקנית, הידועה כ"מלחמת הכוכבים", הזרימה בשנות השמונים תקציבי ענק לחקר פלטפורמות נגד טילים בליסטיים המוצבות בחלל, והצורך הסובייטי להתחרות בה היה לפי הערכות שונות בין הגורמים המשמעותיים לקריסתה של ברית המועצות תחת הנטל הכלכלי העצום. למעשה, השיגור הראשון של טיל ה"אנרגיה" הסובייטי, שנועד לשאת את המעבורת הרוסית, שיגר לחלל בשנת 1987 את חללית ה"פוליוס" הניסיונית שהיוותה, כפי שהתברר בדיעבד, תותח ליזר חללי בעל הספק של מגה-וואט אחד להשמדת לווייני אויב.⁵ עצם קיומו ומוכנותו לשיגור של תותח ליזר חללי נגד לוויינים אמור לספק לקורא את המחשה ברורה שנשק המוצב בחלל איננו חשש תיאורטי עתידי, אלא מציאות חיים מזה עשורים.⁶

נמצאת בקרב מאסף דל מוטיבציה בעוד הסינים נמצאים בעמדת זינוק.

3. "כוח פשוט לא עובד בחלל", כי מלחמה בחלל היא עסק קטסטרופלי מבחינה סביבתית. התפרקות לוויינים במסלול הנמוך סביב כדור הארץ עלולה להוביל לתגובת שרשרת של התנגשויות שתהפוך את שהותם של לוויינים קיימים בחלל ואת שיגורם של לוויינים חדשים לעניין בלתי אפשרי עקב כמות הפסולת שתתנגש בכל מה שישוגר – מה שיחסום את גישת האנושות לחלל כליל.

4. טוב תעשה ארה"ב אם תזנח את תוכניותיה הצבאיות בחלל מכיוון "שהחלל הוא אזור מלחמה רק כשהמעצמה הגדולה בעולם מחליטה להפוך אותו לאזור מלחמה. לארצות הברית יש מספיק מנופי לחץ צבאיים וכלכליים בכדור הארץ כדי להגן על עצמה ולהרתיע את אויביה גם בלי לפתח כלי נשק חלליים יעודיים".

יפה עשה כרמלי בהציפו נושא חשוב זה אשר אינו נמצא בעמודים הראשונים של התודעה הישראלית (זאת ממגוון סיבות, שהברורה בהן היא מעמדנו הזניח, יחסית, בתחום החלל). ברם, נדמה לי שטענותיו המרכזיות מזמינות כולן ביקורת, ונתחיל דווקא מהסוף.

הלך החשיבה שלפיו ארה"ב היא שתקבע אם החלל יהפוך לזירת לחימה דומה להלך החשיבה של "תחשוב טוב – יהיה טוב". יריביה הפוטנציאליים של ארה"ב הם אלו אשר מחמשים עצמם בנשק אנטי-לווייני, ומנסים להתחרות על ההגמוניה הצבאית והפוליטית ברחבי העולם ועל ידי כך מחייבים אותה להגיב בהתאם; אין לה אפשרות להזניח את שמירת מעמדה הגיאופוליטי, והיא אכן

השפעתך בזירה זו מזערית ותלויה בחסדי אחרים, ואז ממילא אינך בגדר מעצמה. יתרה מכך, עלינו לשמוח על כך שארה"ב משקיעה ממשאביה כדי לשמור על ההגמוניה שלה בחלל, כשם שעלינו לשמוח על כי היא עושה זאת בזירת הים. אלמלא ההגמוניה הימית של ארה"ב, העולם היה מקום לא נעים בכלל להפליג בו (זכרו את חופי סומליה), ואלמלא ההגמוניה החללית שלה, החלל היה מקום הרבה פחות נעים ובטוח להשתגר אליו.

עד כאן באשר לעצם המציאות של אינטרסים צבאיים בחלל. אשר לטענה בדבר שחיקת ההגמוניה האמריקנית בחלל והמעבר להובלה סינית, התמונה מורכבת יותר. אין ספק שהסינים הם כוח עולה בתחום החלל לצד היפנים וההודים. הסינים אכן מרכזיים מאוד, נכון לעכשיו, בשוק הלוויינים המסחרי, והם גם מתקדמים בתוכניות שאפתניות בחקר הירח ובבניית תחנות חלל. עם זאת, הדיבורים על העידן הסיני בחלל נראים לי מופרזים לחלוטין. טכנולוגיות חלל הן קצת כמו נשק גרעיני. קשה מאוד לפתח אותו, ונדרשים לכך עשורים, וגם אם בנית משהו, זה עוד לא אומר שאתה בליגה אחת עם מעצמות העל. די אם ניזכר באמירתו של טראמפ כלפי קים ג'ונג און והכפתור האדום שלו: "כדאי לך ליזכר שגם לי יש כפתור אדום, רק ששלי הרבה יותר גדול, ושלי גם עובד".

טכנולוגיית חלל היא יקרה להדהים, והיא דורשת משאבים של מעצמות-על או של תאגידים הקיימים רק במעצמות על.¹⁰ הדרך משיגור לוויינים לחלל לשיגור בני אדם היא עניין של עשור. הדרך משיגור בני אדם לחלל לתחנות חלל קבועות היא עניין של עשורים נוספים. המעבר מטילים בליסטיים המגיעים לחלל לנשק אנטי-לווייני הפוגע

גם ההסכמים בין ארה"ב לברית המועצות לאי-הצבת נשק להשמדה המונית בחלל לא נעשו משיקולים הומניטריים, אלא משיקולים כספיים של הגבלת מחירו האסטרנומי, תרתי משמע, של מרוץ החלל, ממש כמו שאר ההסכמים שהגבילו את מרוץ החימוש הגלוי בין המעצמות והובילו להסטתו לאפיקים נסתרים יותר. בפרט, כנגד איום הנשק נגד לוויינים, האמריקנים משקיעים כבר זמן רב מאוד בפיתוח לוויינים חמקנים, שלאחר שיגורם נעלמים מעיני הצופה על פני כדור הארץ, וגם, בשאיפה, מעיני הטילים.⁷

בקצרה, בין אם ארה"ב תקים חיל נפרד שירכו את פעולתה בחלל, ובין אם תמשיך לבזר פעילות זו בין זרועותיה כפי שהדבר היה עד כה, לא תשתנה המציאות שבה כל מעצמות העל והמעצמות החותרות למעמד זה משקיעות ממשאביהן בפיתוח טכנולוגיות צבאיות הנשענות על החלל ומיועדות בעבורו, ובמידת האפשר גם גונבות טכנולוגיות אלה זו מזו (כמו למשל סין ורוסיה).⁸ די להזכיר שאלמלא הצורך האמריקני הצבאי הטהור, לא היינו היום נהנים ממערכת הג'י-פי-אס, שכלכלת העולם המודרני במידה רבה תלויה בה, ויתרה מכך, אלמלא היה חשוב מאוד למעצמות העולם לפתח יכולת למחוק זו את זה מעל פני האדמה בשואה גרעינית לפני שישים שנה, סביר שגם כיום לא היינו מגיעים לחלל. מי יודע כמה עוד טכנולוגיות קריטיות להמשך התפתחות האנושות בחלל ועל הארץ תפותחנה כתוצאה ממרוצי החלל והקשרם הצבאי?⁹

הכלל האמיתי שלפיו פועלות המעצמות הללו הוא שאם אין לך יכולת צבאית לגבות את האינטרסים שלך בזירה כלשהי,



3. לא כל צורות הלחימה בחלל זהות. לייזורים בחלל, למשל, לא מפוררים לוויינים לחלקיקים קטנים, וממילא אין בהם אותה הסכנה האקולוגית; וכבר אמרנו שתותחי לייזור המוצבים בחלל – אינם מדע בדיוני.

4. כשם שהרסנותו של הנשק הגרעיני הובילה להימנעות משימוש מבצעי בו, ולכך שגם הניסויים בו הצטמצמו במהירות, כך גם נשק אנטי לווייני שהיה נחשב לגיטימי, ושניסויים בו נערכו בשנות השמונים והתשעים, נחשב היום לנשק שעצם הניסוי המבצעי שלו נחשב התנהגות בינלאומית חצופה ולא מקובלת.

לסיכום, עצם הנוכחות של מדינות שונות בחלל, והתפתחותו של שוק חלל פורח גוררים ממילא את הצורך ואת הרצון "למלא את החלל" בכוח צבאי, ממש כמו בכל זירת אינטרסים אנושיים בינלאומיים אחרת. אין להצר על כך יותר מאשר על כל היבט אחר של הלוחמנות האנושית. יש גם להודות על כך שבורא עולם יצר את עולמו כך שלוחמה בחלל תגרום לנזק קשה ואולי בלתי הפיך, ובכך צמצם את הרצון של כל הצדדים המעורבים לפתוח בה, והביא לאיזון הדומה לאיזון שהוא יצר בכל הקשור לנשק גרעיני.

עידן חלל פורח נמצא לפתחנו, וצריך לקבלו, לרבות ההקשרים הצבאיים שלו, שתמיד היו ותמיד יהיו חלק מכל פריחה אנושית – עד בוא הגאולה השלמה, שבה לעם ישראל יהיה חלק גדול בהרבה מאשר חלקו במרוץ החלל עצמו. גדול מזה של האמריקאים, הרוסים, ההודים והסינים גם יחד.

במטרות בחלל גם הוא עניין של עשורים, ולא של הסבה פשוטה. הסינים גם כיום נמצאים בפיתוח של עשורים מאחורי ארה"ב בכל תחום הקשור לחקר החלל, ובפיתוח של מאות מיליארדי דולרים בהשקעה שכבר הושקעה.¹¹

האמריקנים אכן נרדמו בשמירה לאחר קריסת ברית המועצות, ובמשך זמן מה קפאו על שמריהם עד שבאו הסינים וניערו מהם את האבק – אך מוקדם מאוד לדבר על סוף ההגמוניה שלהם בחלל. אדרבה, מרוץ החלל שהתחדש בעשור האחרון מבשר טובות לכל האנושות הן מבחינה כלכלית והן מבחינה טכנולוגית, כפי שתמיד מרוצי חימוש, יוקרה ואינטרסים כלכליים בין מעצמות תרמו לפיתוח העולם בדרכים עקיפות. ההתעוררות של ארה"ב במרוץ זה היא מרשימה להפתיע. לא הייתי ממהר כמו המחבר לפסול את אפשרות הגעתם של אסטרונאוטים אמריקאים לירח עד שנת 2024 למניינם. הם כבר עמדו פעם אחת בדד-ליין שהציבו לעצמם בנוגע למשימה כזו.

לגבי האיום האקולוגי של מלחמות חלל וחסימת המסלול הנמוך סביב כדור הארץ, יש לציין כמה היבטים:

1. ראשית יש לזכור שמדובר בבעיה תיאורטית המבוססת על מודל מתמטי, שייתכן ואיננה כלל אמיתית או חמורה כפי שנדמה.¹²

2. בכל העולם מפתחים ממש כעת טכנולוגיות לניקוי המסלול הנמוך של כדור הארץ מן הפסולת שנאגרה בו. לא מן הנמנע כלל שכשם שאפשר לקלקל – כך אפשר לתקן.

אליהו בן-אשר הוא מוסמך לרבנות, סופר סת"ם וסטודנט למתמטיקה ופיזיקה באוניברסיטה הפתוחה. היה העורך הראשי של ספר המצע של מפלגת זהות.

1. the Civil Service [1984]
2. מתוך אתר יחידת כת"ף, דבר יו"ר הכנסת.
3. על רוח החוקים, מצרפתית: עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, 1978, עמ' 150–151.
4. מעבורת החלל להוריד מן החלל משקל עצום של כ-15 טון – משקל שיועד ללא ספק להחזרת לוויינים מן החלל לצורך פיתוח מואץ של מערכות חלל ומערכות נשק בחלל, או אפילו לצורך חטיפת לוויינים בשלמותם.
5. שהפכה לדוגמה קלאסית בתולדות החלל למחיר של תכנות שגוי (לצד התרסקות אריאן 5 בטיסת בכורה והתרסקות על המאדים על ידי חללית של נאס"א בשל מידע שהוון ביחידות רגל במקום מטררים).
6. ריגול צבאיות לכל דבר. הרוסים חששו כל כך מהשתלטות פתע אמריקנית על תחנות אלה, שהן צוידו בתותח חלל מיוחד להגנה נגד פשיטות, שאף נוסה באופן מבצעי במסלול.
7. האמריקני הסודי ביותר זומה (Zuma), שפיתוחו עלה מעל מיליארד דולר, לא היה כושל כלל, אלא שהלוויין הוצב במסלול באופן תקין לחלוטין והפעיל את מערך ההסוואה שלו וכך "נעלם".
8. התרשימים של המעבורת האמריקנית על קרבם, אם כי יש לציין ביושר שהיא עלתה על המעבורת האמריקנית בביצועיה. החללית הרוסית שצילמה את הצד האפל של
9. הירח התבססה על גניבת סרטי צילום עמיד חלל מבלוני ריגול אמריקניים. על סין אין צורך אפילו לדבר בהקשר הזה. די בכך שחברות מערביות אינן מאפשרות לעובדיהן להגיע לסין עם מחשבים, מכיוון שתוכן הכוננים הקשיחים מועתק כבר במכס, וזו היא כמובן הסיבה המוצדקת להדרתה של סין מתחנת החלל הבינלאומית.
10. הנוסעים והמסחר האדירות הן תוצאת מרוצי החימוש בים. מטוסי הנוסעים הגדולים הם אורח ישיר של מפציצים כבדים.
11. אלמלא חברת ספייסאקס האמריקנית הייתה מפתחת את טיליה.
12. 5 שייתן לסינים יכולת לשגר את תחנת החלל הבאה שלהם, אך לא ציין שמדובר בטיל בעל יכולות חלשות או מקבילות לטיל הפלקון 9 של ספייסאקס, וכן שלא ניתן לעשות בו שימוש חוזר. גם תחנת החלל הבאה של הסינים תהיה צעד קדימה מבחינתם, אך בפיגור של 40 שנה ביחס לתחנות החלל של ארצות הברית והמערב. גם טיל הלונג מארץ' 9 הענק שהסינים מפתחים בתקווה לסיים לקראת סוף העשור יהפוך ללא רלוונטי ולא תחרותי בעליל עם השקת טילי הענק האמריקניים ניו גלן וסטארשיפ באמצע העשור המתקרב. לרשות שניהם יכולות שימוש חוזר מתקדמות.
12. גרעיני לא היה אלא מודל שקמו עליו עוררין. התפרצויות הרי געש בעשורים האחרונים שפלטו כמות עצומה של אפר געשי לאטמוספירה והיו אמורים לגרום לתוצאות דומות לאלה של חורף גרעיני לא עשו זאת, מה שהוביל לערעור וספקנות ביחס לכל המודל מיסודו.



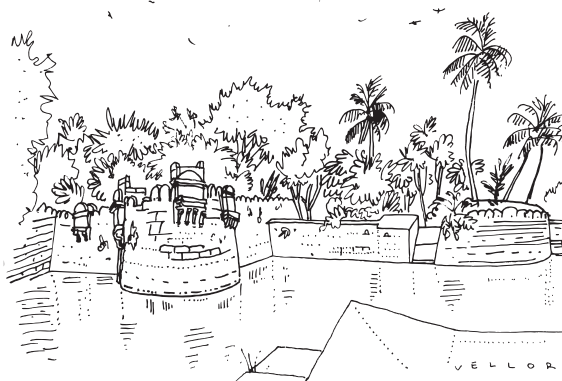
הכרוניקה: מה קורה כאן

יהודה יפרח

פסק הדין של בג"ץ בעתירתו של ראש עיריית טבריה לשעבר רון קובי מלמד כי בניגוד לפלונטרים פוליטיים ארציים, הוראות החוק העוסקות בשלטון המקומי יודעות להתמודד היטב עם משברי משילות מקומיים, בייחוד כשמדובר בנבחר ציבור פירומנים המשעבדים את הציבור לגחמותיהם הפוליטיות. // קובי הפך את טבריה לזירת ריאליטי מכוערת של מאבקי דת ומדינה. כניסתו לתפקיד לוותה בחתימה תקשורתית גבוהה, אך עם הזמן התברר שמי שהתמחה בהגברת עוינות וסכסוך בין הקהילות בעירו, תפקד כראש עיר ברמה מקצועית ירודה במיוחד. // משלא השכיל למלא את קופת העיר המתרוקנת, הטיל קובי על תושבי עירו גזירות כגון העלאת ארנונה ב-14%, קיצוץ בתקציב החינוך בסך 7 מיליון שקל, קיצוץ בניקיון השכונות ב-4 מיליון שקל, ברווחה ב-4 מיליון שקל ועוד. קובי קיצץ גם בהוצאות על משאיות פינוי אשפה וצמצם את הניקיון בשכונות מארבע פעמים בשבוע לפעמיים.

כל זה לא הפריע לקובי להציג את עצמו כנציג בני האור הנלחם בבני החושך. // העסק יצא מכלל שליטה כאשר התקציב השנתי לא אושר במליאה – מה שהוביל להקמת ועדה קרואה. קובי דרש משר הפנים דרעי לפסול את עצמו מלדון בהדחתו והחלפתו בוועדה קרואה בשל ניגוד עניינים. // מדוע ניגוד עניינים? משום שהשר דרעי הוא חרדי וקובי טען כי הוא נרדף על ידי החרדים. // דרעי לא היה צריך לקבל את הדרישה החצופה, אולם נענה לה כדי למנוע לזות שפתיים.

אלא שגם הצוות המקצועי שמונה למשימה הגיע למסקנה כי אין מנוס מלהחליף את קובי. // לשופטי בג"ץ הייתה עבודה קלה בזכות החוק הבהיר והיעיל: סעיף 206 לפקודת העיריות קובע דד-ליין לאישור תקציב על ידי מועצת העיר. במידה שהתקציב לא מאושר, שר הפנים רשאי להעניק הארכת מועד. אם התקציב לא מאושר גם במועד החדש, כהונת חברי המועצה פוקעת באופן אוטומטי ולשר הפנים נתונה הסמכות להורות גם על סיום כהונתו של ראש העיר. // השופט עמית הסביר את ההיגיון של החוק: "ניסיון העבר הראה כי פעמים רבות תקציבן של רשויות מקומיות מאושר ב'דקה התשעים'. חברי מועצה שהצהירו לאורך תקופה ארוכה שאין בכוונתם לאשר את התקציב, מאשרים אותו סמוך למועד האחרון. זאת, מכיוון שרק סמוך למועד האחרון לאישור התקציב מתחדדת



הבנתם של אותם חברי מועצה כי אם לא יאושר התקציב גם כהונתם שלהם עתידה להסתיים. הסנקציה הקבועה בסעיף מונפת כחרב מעל ראשם של חברי המועצה וראש העירייה". // העובדה שחברי המועצה היו מוכנים לוותר על כיסאותיהם מוכיחה כי מדובר בהכרעה דמוקרטית מושכלת ולא במחטף נקודתי. הדחתו של קובי הייתה אפוא בלתי-נמנעת.

הלקח הגדול מפרשה עגומה זו היא ששלטון דמוקרטי איננו זהה לפיקוד צבאי. גם אם זכית לרוב מובהק בקלפי ונבחרת לראשות עיר, אינך יכול לנהל אנשים בסגנון של "פקודות, עבור". // זלזול בקבוצות אוכלוסייה, רמיסת ערכים לאומיים, שיסוי הכול בכול והעדפת צבע וסנסציה על פני שירות האזרח – כל אלה יגבו ממך מחיר יקר.

*

הבאת ילדים לעולם באמצעות אם פונדקאית היא הליך מורכב ביותר מבחינה מוסרית, ולא לחינם הוא שנוי במחלוקת חריפה בין מדינות העולם המערבי. // צרפת, גרמניה, איטליה ושווייץ אוסרות באופן גורף את השימוש בפונדקאות, וחלקן אף אינן מכירות בהורות אשר נוצרה בהליך כזה שנערך מחוץ לגבולות המדינה ומסרבות להעניק זכויות להורים וליילוד. מדינות אחרות – דוגמת הולנד, בלגיה, אירלנד, ארגנטינה וקולומביה – אינן מסדירות את הסוגיה, לחיוב או לשלילה, אך חלקן שוללות פונדקאות בתשלום ואף אוסרות זאת באופן פלילי. // לעומתן, ישנן מדינות שהסדירו בחוק את השימוש בפונדקאות (כגון אוסטרליה, קנדה, חלק ממדינות ארצות הברית, אנגליה ותאילנד), אולם בהליכים אלטרואיסטים בלבד אשר מטבע הדברים מצמצמים מאוד את ההיצע. רוב המדינות שהסדירו את ההליך-בתשלום – גיאורגיה, יוון, אוקראינה, רוסיה, ישראל וחלק ממדינות ארצות הברית – נמצאות בצד המפוקפק מבחינת הזיקה לערכי זכויות האדם. // מתוך המדינות שהסדירו הליך זה, יוון, גיאורגיה, רוסיה ותאילנד מגבילות את הגישה להסדר פונדקאות לזוגות הטרוסקסואליים או לנשים בלבד.

לא לחינם מגלות מדינות העולם הססנות כלפי טכנולוגיית האינקובטור האנושי. // הורות באמצעות פונדקאות יוצרת שתי בעיות מוסריות. הבעיה הראשונה היא החשש מהתפתחות סחר בגופן של נשים מאוכלוסיות חלשות. // במקרה של פונדקאות בעבור בני זוג להט"בים מתעוררת בעיה מוסרית נוספת, חריפה



הרבה יותר: היריון פונדקאי בעבור הורים בני אותו מין מתבסס על ניתוק גמור – מלכתחילה – בין זוגיות, הורות ביולוגית והורות חברתית. זהו ניסיון מוצהר לעקוף את הצורך באישה ולייצר ילד מבלי שאִמו תהיה מעורבת בחייו. הפגיעה בזכויות הילד כפולה: גם מניעה-מלכתחילה של דמות אם בשנות גידולו וחינוכו, וגם גזירה עליו שלא יכיר לעולם את אִמו הביולוגית.

בשל מורכבות הסוגיה, כאשר נדרש המחוקק הישראלי לעניין, הוא החליט להטיל כמה מגבלות על השימוש בפונדקאות. // "חוק ההסכמים לנשיאת עוברים" משנת 1996 כלל תנאים שונים לאישור נשים כפונדקאיות; כמו למשל תקרת תשלום בעבור אישה פונדקאית. התנאי החשוב ביותר בחוק קובע כי רק "אישה ואישה שהם בני זוג" המוגדרים כחשוכי ילדים מסיבות רפואיות יוכלו להתקשר עם אישה נושאת לשם הולדת ילד. // אלא שחוק ההסכמים לנשיאת עוברים נפרץ על ידי המחוקק ביולי 2018. התיקון החדש קבע כי לא רק זוגות חשוכי ילדים יוכלו להוליד ילד בפונדקאות, אלא גם נשים יחידניות שאינן מסוגלות להרות יוכלו להסתייע בהליך זה. ההרחבה לא ביטלה את אחת הדרישות המרכזיות שבחוק – זיקה גנטית בין היילוד לבין אחד מהוריו הרשומים.

החוק הישראלי – שכפי שראינו נחשב לפרוגרסיבי מאוד ביחס לרבות ממדינות המערב – לא מנע מזוגות להט"ביים להביא ילדים לעולם. להט"בים רבים גידלו ילדים באמצעות הורות משותפת: חלקם במודל של זוג הומואים עם זוג לסביות, וחלקם במודל של זוג ממין אחד עם הורה יחידני מהמין השני. // הילדים המשותפים גדלו כמו ילדים ממשפחות של הורים גרושים, עם הסדרי ראייה ומזונות. אומנם לא מושלם, אבל שומר על זכויותו המינימליות של הילד: להכיר את אבא ואימא ולגדול עם אבא ואימא. // העתירה החדשה הגיעה מלהט"בים מהדור החדש, אלה הרוצים בעלות מלאה על הילד ולשם כך לא אכפת להם למנוע ממנו אימא או אבא. העיקר שלא יאלצו להתחלק בו עם אף אחד.

לשופטי בג"ץ גם זה לא הספיק. "החרגתה הגורפת של קבוצת הגברים ההומוסקסואלים מתחולתו של הסדר הפונדקאות נחזית כהפליה 'חשודה', המייחסת מעמד נחות לקבוצה זו", קבעו השופטים חיות, מלצר, הנדל, פוגלמן ועמית. "בכך גלומה פגיעה נוספת, קשה ומשפילה בכבוד האדם על בסיס מגדר או נטייה מינית". השופטים קיבלו את טענת הלהט"בים כי "היקפה של הזכות להפוך להורה משתרע על כלל הטכניקות הרפואיות השונות שמסייעות להולדה". // פירוש רש"י: נכון שאנחנו יכולים להביא ילדים לעולם בדרך אחרת, אבל אנחנו רוצים להביא אותם לעולם איך שבא לנו, ולעזאזל זכויות הילד. אם תגידו שילד זקוק לאימא כדי להתפתח באופן מיטבי, אנו נגיד שאתם גזענים והומופובים.

ובאותו עניין: השופט יהורם שקד מבית המשפט לענייני משפחה בתל-אביב הוציא פסק דין תקדימי המכיר בהורות משולשת. // מדובר בבני זוג

הומוסקסואלים, אור וגיל, שהתקשרו בהסכם עם אישה ושמה גלי כדי להביא ילדים לעולם. ברחמה של גלי נשתלו שתי ביציות מופרות, האחת בזרעו של אור והשנייה בזרעו של גיל. // גלי ילדה תאומים שהם ילדיה מבחינה גנטית אך מאבות שונים. שני הגברים ביקשו מבית המשפט "צו הורות פסיקתי" שיאפשר לכל אחד מהם להיות רשום כאביהם של שני היילודים – אך נדחו; בהמשך, שינו אסטרטגיה וביקשו מבית המשפט להירשם כאפוטרופוס נוסף על הילד שלא נולד מזרעם, והשופט שקד נעתר לבקשה. // "הילדים נוצרו ונולדו לתוך סיטואציה שבה יש להם שלושה הורים", כתב השופט בפסק דינו. "דחיית התביעה תגרוור המשך סרבול והתנהלות שאינם לטובת הקטינים או המשפחה כולה".

אותו שופט ניפק פסק דין דומה במארכס 2019 והכיר במשפחה עם מבנה של אב ושתי אימהות. הסיפור שם היה מורכב יותר: בנות הזוג הלסביות התקשרו עם הגבר בחוזה משולש. אחת מהן תרמה את הביצית שהופרתה בזרעו של האב ונשתלה ברחמה של האישה השנייה. // הבעיות התחילו כאשר בנות הזוג נפרדו והאם שנשאה את העובר ברחמה וילדה אותו, יחד עם האב התורם, ביקשו לקבל משמורת משותפת תוך דחיקתה של האקסית שתרמה את הביצית. // השופט שקד קיבל את עמדת תורמת הביצית וטען שמאחר שישנה זיקה ביולוגית לשלושת הטוענים לילד, שהרי זה תרם זרע, זו תרמה ביצית וצרתה תרמה היריון – הילד נולד לשלושה הורים.

התאים המשפחתיים החדשים גורמים לא פעם סבל רב למעורבים. // במקרה אחר, למשל, זוג לסביות התקשרו עם גבר בודד לשם הולדת ילדים בהורות משותפת. אותה אישה הרתה את שני הילדים, אולם מה שהתחיל בכוונות טובות של כל השותפים הסתבך עד מהרה. הנשים לא מילאו את חלקן בהסכם המשמורת המשותפת, והאב מצא עצמו נאבק על זמני שהות עם ילדיו. עוד טען האב נגד זוג הלסביות כי הן העניקו שמות לילדים מבלי להתייעץ איתו. // בהמשך, נפרדו הנשים זו מזו. האם הביולוגית לא הייתה מוכנה למשמורת בפחות ממחצית מהזמן, והאב לא היה מוכן להכיר באקסית שכן אין לה כל זיקה גנטית אל הילדים. תביעה שהגישה האקסית לבית המשפט נדחתה. "אם בקומונה של גואל רצון אישה אחת מביאה ילד, כל חברות הקומונה יכולות לדרוש להירשם כהורים שלו?", תהתה השופטת.

במקרה נוסף שהגיע לערכאות, בת זוג לסבית התקשרה עם גבר הומו להורות משותפת. יחסיהם עלו על שרטון לאחר שהאישה ובת זוגה עברו לצפון, והאב שנאלץ לכתת רגליו בנסיעות ארוכות הגיש נגדן תביעה. // בשל המשבר ביחסים התקשרה בת הזוג השנייה עם גבר אחר מהצפון לשם הולדת ילד.





לאחר שהילד השני נולד הכריח בית המשפט את הנשים לשוב לאזור המרכז, בטענה שזכויותיו של האב הראשון נפגעו. // האב השני, תושב הצפון, מצא את עצמו בבעיה. במקרה שלישי שהגיע לערכאות, בני זוג הומואים הולידו ילדים יחד עם בנות זוג לסביות, ושני הזוגות נפרדו אלה מאלה. כל הרביעייה טענה להורות על כל אחד מהילדים. // המקרים הללו הם הגורמים המרכזיים לרצון של זוגות חד-מיניים להביא לעולם ילדים מבלי שההורה הבילוגי השני יהיה בכלל בתמונה; אלא שכאמור, אין כמעט מודלים שלא גוררים מחירים נפשיים וזהותיים כבדים מהילדים.

*

324 אלף שקלים. זהו הסכום שגייסה מהציבור, בתוך זמן קצר, צעירה ושמה דנה כשדי, כדי לממן תביעת דיבה נגד יאיר נתניהו. כשדי, בחורה בת 19 המתנדבת עם בעלי חיים ופעילה במפלגת כחול לבן, מצאה עצמה מככבת בפוסט מפוקפק של נתניהו. // בנו של ראש הממשלה העלה לרשת החברתית צילום סלפי של הצעירה יחד עם ח"כ בני גנץ, ורמז ליחסים רומנטיים בין השניים. הפוסט זכה לתגובות רבות הלועגות לכשדי ומייחסות לה התנהלות זנותית.

כשדי הגיבה בפוסט שזכה לתפוצה רחבה: "בחור חכם, יאיר נתניהו. הוא יודע את העבודה. הוא יודע שהוא לא צריך לעשות הרבה. הוא גם יודע שהתומכים שלו ושל אביו יודעים את העבודה. הוא יכול להעלות פרסום אחד על 'המאהבות של בני גנץ', אח"כ הוא יעלה עוד פרסום, עם תמונה של בחורה אנונימית, זו אני הפעם, אבל זו יכולה הייתה להיות גם את, או הבת שלך. // והוא לא יכתוב הרבה, הוא רק ישאל מי זאת, וזהו. התומכים, הם כבר ייקחו את זה משם. כלבי השמירה, הם יסתערו. הם מכירים את העבודה. ואז, בסוף, כדי לעשות וידוא הריגה, הוא יעלה תמונה שלי עם בני גנץ. אם יש איזה אחד או שניים שלא הבינו מה הוא רוצה להגיד, הנה, עכשיו הם הבינו".

פרסום הדברים גרר את כשדי לסאגת הטרדות. "בואי, תפריכי". אמר לי ארז קליימן ברדיו. השיחה הזו ברדיו הייתה סוג של 'שיחה בהפתעה' כזו. // את ברדיו. אף אחד לא שואל אותך אם בא לך, אם זה זמן נוח, אם מתאים לך. ענית לטלפון? את ברדיו. את יכולה לנתק, זה בסדר, אבל את מבינה איך זה ייראה אם תנתקי, נכון? אולי לא כל כך נוח לך כרגע, זה סבבה לגמרי, רק קחי הכול בחשבון". // "איך להפריך? להוכיח אליבי? להעלות אולי על הקו לשיחת ועידה, בשידור ברדיו, מישוהו שראה שבדיוק בתקופת הזמן הלא-ידועה, שבה מישוהו החליט שהייתי עסוקה עם מישוהו אחר, הייתי בעצם בבית? // אולי לעשות איכון לפלאפון שלי, כדי להראות שלא הייתי במקום הלא-ידוע, בזמן הלא-ידוע, שבהם מישוהו החליט שכן הייתי?".

אירוע זה מצטרף לאירועים רבים נוספים, כמו למשל המפגש שנערך בין ראש

הממשלה נתניהו לרב גיא חבורה שהקליט שיחת התייעצות פרטית בינו לבין ישראל בכר, האסטרטג של כחול לבן. // בשיחה נכללו דברים קשים שנאמרו על גנץ מפיהם של ח"כ עומר ינקלביץ ומפיו של בכר עצמו. בהמשך פורסם כי גורמים בליכוד איימו על ינקלביץ כי אם לא תערוק ממפלגתה ותצטרף לליכוד, יתפרסמו הקלטות פרטיות שיביכו אותה. אין ספק: הגבולות האתיים האחרונים הוסרו, והשיח הציבורי זוהם ברמות שלא נצפו פה בעבר.

האופוזיציה מצידה לא טמנה ידה בצלחת. הקמפיין שניהל הקוקפיט של כחול לבן ירד נמוך ולא בחל בפרסומים בזויים נגד ציבורים או נגד אישים. השוואת ראש הממשלה לארדואן, והפצת סרטונים המציגים אותו כשורש כל הרע בעולם, יצרו עוינות עמוקה בין המחנות. הטחות הבוץ ההדדיות תרמו תרומה מכרעת לשיתוק הפוליטי שממנו סובלת ישראל. // אי אפשר להגיד שאין פערים אידיאולוגיים בין הליכוד לכחול לבן, אולם הסיבה שאין היום – בשעת כתיבת שורות אלה – ממשלה בישראל, אין תקציב ומשרדי הממשלה משותקים, איננה קשורה לאידיאולוגיה. היא נובעת בעיקר מהשיח המזוהם ומהפגיעה האנושה במערכות היחסים בין השחקנים הפוליטיים.

*

קהילת "שובו בנים" הפכה למחולל כאב ראש רציני למשטרה הרבה לפני שנפתחו החקירות האחרונות. // כמאתיים תלונות הצטברו במוקד מאה על אירועי אלימות נגד "מתנגדים" מקהילת ברסלב או נגד ערבים בשער שכם; נהגי השיירה של אליעזר ברלנד נתפסו מבצעים עקיפות מסוכנות במהירות מטורפת בכביש 90; חסימות כבישים בשכונה, וסכסוכים עם שכנים הפכו לדבר יום ביומו. // כתבות התחקיר שפורסמו בטלוויזיה – והראו כיצד מצווה ברלנד על אם במצוקה לבת החולה בסרטן לשלם סכומי כסף גבוהים בתמורה ל"פדיון נפש" שיציל את בתה ממוות – יצרו לחץ על המשטרה לפעול. // אך כדי להפליל את ברלנד בעילה של עושק, נדרשה המשטרה לאסוף עדויות על "מסה קריטית של אירועים".

פריצת הדרך הגיעה בזכות חקירות המחלקה הכלכלית. החוקרים חשפו לא רק סכומי כסף גדולים במזומן, אלא גם שיטה שלמה להלבנת הון שכללה חשבונות פיקטיביים רבים וחנות צ'יינג' שתפקדה כבנק לכל דבר. // החוקרים טוענים שעשרות רבות של מיליוני שקלים – עד מאות מיליוני שקלים – התקבלו במרמה מבני משפחות חולים, והועברו לחשבונות פיקטיביים של חסידים בקהילה שהזרימו את הכסף לברלנד ומשפחתו. במסגרת החקירה, למשל, נתפסו בחור ישיבה בעל 13 כרטיסי אשראי, וזוג אברכים נטולי הכנסה ש"רכשו" דירה יקרה



שהועמדה לרשות הקהילה. סכומים גדולים אחרים הועברו במזומן לצריכה שוטפת של בני משפחת ברלנד הענפה.

החוקרים גילו שלפדיונות היה תעריף: אנשים שבאו מחמת מחלה סופנית קשה נתבקשו לשלם 20 אלף שקלים ויותר. מי שבאו עם בקשות "צנועות", כדוגמת זיווג או פריז, נתבקשו לשלם 5,000–10,000 שקלים "בלבד". // השאלה המשפטית הגדולה הייתה כיצד ניתן להגדיר את ה"פדיונות" של ברלנד כעושה, שהרי לכאורה תעשיית הברכות הממומנות היא וולונטרית לחלוטין. מי שמגיע

לרב ומוכן להזיל מהונו אמור להבין שהוא משלם על ברכה ולא על פרוצדורה רפואית מוכחת בעלת סיכויי הצלחה של מאה אחוזים. // טענתם של חוקרי המשטרה היא כי המקרה של ברלנד יוצא דופן בשל רמת הוודאות שהלה הבטיח לבאים אליו. כך למשל הבטיח ברלנד לחולי שיתוק כי יעמדו על הרגליים ולחולי סרטן סופני שיבריאו לחלוטין. // באחד המקרים שבו החולה מת הציע ברלנד למשפחה להוסיף עוד 5,000 שקלים כדי שבנם "יקום ראשון בתחיית המתים תכף ומיד". במקרה אחר, המשפחה ביקשה את כספה חזרה וברלנד איים עליה שאם תדרוש את הכסף "הילד יישרף בגיהנום". // חלק מהמתדפקים על דלתו היו משפחות נטולות אמצעים וברלנד דחק בהן ליטול הלוואות גדולות כדי לממן את הפדיונות היקרים. // השילוב בין הכריזמה של האיש, השפעתו העצומה על מאמיניו, והצגת מצג שווא תוך יצירת הסתמכות מוחלטת, הופך לדעת הפרקליטות את גיוס התרומות שלו למעשה עושה מובהק.

האישום השני נגד ברלנד הוגש בגין הקלטות שבהן נשמע מצווה "לשבור את הידיים והרגליים" לחסיד-לשעבר מן הקהילה. // הקורבן היה הרב יום-טוב חשין, שכיהן כמשמש קרוב של הרב במשך כמה שנים עד שנחשף למעלליו ופרש. קצפו של ברלנד יצא לאחר שחשין פרסם מנשרים שבהם האשים את רבו-לשעבר בקיום יחסים אסורים עם נשים נשואות מקהילתו.

נראה שהפעם המאמצים עתידיים לשאת פרי. // חוקרי המשטרה חילטו נכסים בגובה 18 מיליון שקלים בטענה שהופקו בעבירה, והצליחו לשכנע את בתי המשפט לעצור את ברלנד עד תום ההליכים. הצפי הוא שכתב האישום יכניס אותו לשנים ארוכות בכלא. // ברלנד עצמו, כך טוען ראש צוות החקירה, גילה בקיאות מפתיעה במסלולי זרימת הכספים בקהילתו. לטענתם, למרות התדמית שיצר לעצמו כאדם השרוי באקסטזה שעל גבול השיגעון, מדובר באדם חד, השולט בפועל בכל מה שמתרחש בקהילתו.

מיתוס הקביעות בשירות המדינה: גורמים ופתרונות

בשירות המדינה יש קביעות מדומה הנובעת מצבר נסיבות ההופכות את המנהלים לנטולי כוח, ואת הפיטורין לאפשרות לא רלוונטית. את הקשר הגורדי הזה צריך ואפשר להתיר

זהו הסיפור האמיתי על ח', מנהל בדרג ביניים ממושרד ממשלתי חשוב. ח' השתמש בסמכויותיו בתור מנהל כדי להגיע למוסדות פיננסיים שבאחריותו, ולגזול מהם כספים במרמה. במשפט הפלילי שהועמד אליו בסופו של דבר טען ח' לאי-שפיות והגיש את המסמכים הרלוונטיים. בית המשפט עיין, עלעל – והסכים. לא רק שהסכים, באותה החלטה הפך אותו לבעל נכות הזכאי להגנה מפני פיטורים על פי חוק.¹ אך מבלי היכולת לפטר, היה צריך למצוא לו תפקיד אחר בשירות. בהעדר תפקידי ניהול הדורשים אי-שפיות או יכולות פריצה, התקשתה נציבות שירות המדינה להציע לו תפקידים אחרים בשירות, והעדיפה לצאת למהלך שעלותו הוערכה במאות אלפי שקלים כדי לשכנע את ח' לפרוש מהשירות בלי לעשות צרות.

נשמע קיצוני? אולי במעט, אך מדובר בסיפור המבוסס על מקרה אמיתי. המגזר הציבורי מלא בסיפורים על אבטלה סמויה, חוסר מקצועיות והתנהגויות שליליות אחרות. טענה הנשמעת בשיח הציבורי היא שכל אלו נובעים, בראש ובראשונה, מה"קביעות": רבים בישראל מניחים שקיים איסור חוקי לפטר עובדים במגזר הציבורי. הדיונים על אודות יתרונותיה וחסרונותיה של הקביעות מתנהלים במסדרונות האקדמיה ולפעמים גם בפרלמנט השכונתי, אולם למרבה ההפתעה מתברר שמדובר בדיון תאורטי בלבד. שיעור הפיטורים בשירות המדינה עומד אומנם על 0.1% בלבד, אך על אף המספר הנמוך – הקביעות בישראל היא לא יותר ממיתוס. כפי שנראה להלן, "קביעות" – דהיינו חוק האוסר על פיטורים בשל תפקוד מקצועי לקוי ומאפשר למעסיק לפטר אך ורק מטעמי עבירות משמעת או צמצומים כלכליים² – אינה קיימת כלל במגזר הציבורי בישראל.³

מתן רוטמן הוא יועץ אסטרטגי בכיר בפירמת ייעוץ גלובלית וי"ר תנועת "תחרות". אלון תובל הוא מייסד ומנכ"ל תנועת "תחרות", וממייסדי תוכנית "אקסודוס" למחשבה שמרנית.

במאמר שלפניכם אנחנו מבקשים ראשית כול להפריך אחת ולתמיד את מיתוס הקביעות, המושרש היטב בתודעה הציבורית ביחס לשירות המדינה. לאחר מכן, נראה שאף על פי שהקביעות אינה קיימת באמת בשירות הציבורי, עדיין פיטורים במגזר זה כמעט אינם מתקיימים. את המקור לשיעור הפיטורים הנמוך יש לאתר במכלול של סיבות שונות ומגוונות אשר שורש אחד לכולן: הריכוזיות השלטונית בשירות המדינה. מכלול הסיבות מורכב מהכבדות שונות על המנהלים, דוגמת הצורך בתיעוד דקדקני של התנהלות העובד המועמד לפיטורים, הליכים בירוקרטיים המהווים חסם למימוש הליך הפיטורים, היעדר גיבוי לדרגי הביניים מצד ההנהלה הבכירה, לחצים פנימיים של ועד העובדים ועוד. אך מעל לכל אלו, הריכוזיות השלטונית מתבטאת בהתייחסות של בית הדין לעבודה לכל הליך הפיטורים כאל החלטה מנהלית של רשות שלטונית, ולא החלטה ניהולית-מקצועית של ארגון תעסוקתי. לבסוף, לאחר שנבחן לעומק את שלל הסיבות, נציע המלצות מספר שמטרתן להתמודד עם המצב המורכב.

כבר בפתח הדברים נאמר שאנו מכירים בכך שפיטורי עובדים אינם תכלית בפני עצמה, אלא הם מוצא אחרון בארגון הכלים הניהולי. ברם, כאשר כלי זה מנוטרל מלכתחילה, המשמעות היא הגבלה חריפה של היכולת הניהולית של המעסיק וקושי רב יותר בעמידה במטרות הארגון. כאשר הדברים אמורים בשירות המדינה, האמון על הבריאות, החינוך, התחבורה וכל היבט משמעותי של החיים הציבוריים בישראל, להגבלה זו נודעות השפעות על חיי כולנו.

המסע שלנו להפרכת מיתוס הקביעות וחשיפת הסיבות האמיתיות לשיעור הפיטורים הנמוך בשירות המדינה מתבסס על מחקר עצמאי שערכנו באמצעות ניתוח והשוואת נתונים מספריים על אודות הפיטורים בארץ ובעולם, בחינת המצב החוקי בנוגע ל"קביעות" לעומקו, וכן עשרים ראיונות עומק עם מנהלים בשירות הציבורי.

יוצאים לדרך

ראשית, עלינו להסכים על מה אנחנו מדברים כאשר אנו מדברים על "קביעות". קביעות היא חוסר היכולת לפטר עובד בשל תפקוד לקוי, או במילים אחרות, עקב אי-התאמה מקצועית. ככלל, ניתן להפסיק את עבודתו של עובד מסיבות שונות, כמו למשל בעיות משמעת, שינויים ארגוניים ולעיתים מטעמי בריאות. מכאן שעובד בעל קביעות איננו עובד שלא ניתן לסיים את עבודתו מכל סיבה שהיא, אלא כזה שחסין מפני פיטורים בשל תפקודו המקצועי.

כאמור הקביעות נתפסת כמאפיין מרכזי של המגזר הציבורי בישראל, ויש התולים בה את יעילותו הנמוכה. אלא שהתייחסות אל המגזר הציבורי כאל מקשה אחת עלולה להיות מטעה. בעיני רובנו, המגזר הציבורי הינו מקשה אחת המורכבת מתערובת של שוטרים, מורים, כבאים ופקידי שומה. אבל לא כל הפקידים נבראו שווים בפני הממשל, ובאופן גס אפשר לחלק את המגזר הציבורי לשני חלקים: שירות המדינה,



“שיבצנו אותו בעמדה שיש בה פחות אינטראקציה עם אנשים”

המורכב מרוב עובדי משרדי הממשלה, יחידות הסמך, וכלל עובדי בתי החולים הממשלתיים – המהווים את ליבת המגזר הציבורי – ושאר המגזר הציבורי המורכב מחברות ממשלתיות, רשויות מקומיות, גופים סטטוטוריים ועוד.

לאחר הגדרות חשובות אלו, נתחיל את מסענו בעקבות מקורותיו של מיתוס הקביעות כפי שהוא משתקף במעמדו החוקי. לשם כך נסקור את סוגיית הקביעות דרך ההיבטים השונים של מצב החוק בישראל, המורכב מחקיקה ראשית (חוקי הכנסת), חקיקה משנית (תקנות משרדיות), הסכמים קיבוציים וחוזים (בין ארגוני עובדים למעסיק) ופסיקת בית המשפט, המפרשת את ההיבטים הללו של החוק.

חוקי הכנסת היחידים המסדירים את יחסי העבודה של משרתי המדינה הם חוק שירות המדינה (מינויים), תשי"ט-1959, אשר מסדיר פיטורים מחמת אי-התאמה (תפקוד מקצועי), חוק שירות המדינה (משמעת), תשכ"ג-1963, המסדיר פיטורים מחמת עבירות משמעת, וחוקי עבודה כלליים הרלוונטיים לכלל המשק. סקירה של חוקים אלה מגלה שאין בנמצא חוק האוסר על פיטורים בשל תפקוד מקצועי לקוי, וכי סמכות שכזאת לפטר עובד נתונה לנציב שירות המדינה ולמי שהוסמך על ידו לפטר עובדים. המגבלה היחידה על סמכות הנציב היא הצורך לאפשר לעובד להשמיע את טענותיו טרם הפיטורים. נוסף על כך, עם קום המדינה אימצה הממשלה את התשתית החוקית שהשאיר לנו המנדט הבריטי, ובתוכה את "דבר המלך במועצה". בדבר המלך נקבע כי הממשלה רשאית לפטר כל אדם המכהן במשרה ציבורית ככל שתראה סיבה מספקת לכך.⁴ ברור למדי שהחקיקה הראשית מאפשרת במפורש לנציב שירות המדינה, שהואצל לכך על ידי הממשלה, לפטר כל עובד מחמת אי-התאמה, וזה רשאי לאצול מסמכותו למנכ"ל המשרדים ולסמנכ"ל משאבי האנוש.

חקיקת המשנה הרלוונטית לשאלה זו נמצאת בתקנון שירות המדינה (תקשי"ר). התקשי"ר הינו מסמך שמצויות בו כלל התקנות המעצבות את הנהלים המחייבים לכל משרת מדינה, לרבות הליכי הגיוס והפיטורים. גם בתקשי"ר אין המילה "קביעות" מוזכרת בשום מקום, וכדי לפטר עובד מטעמים של אי-התאמה יש לבצע פרוצדורה בירוקרטית פשוטה יחסית: האחראי במשרד צריך למסור הודעה מנומקת לעובד על הרצון לסיים את העסקתו, ולאפשר לעובד להשמיע את טענותיו. אם לאחר מכן חוות הדעת הניהולית נשארת בעינה, ניתן לפטר את העובד.

בכל זאת אנו מוצאים הבדל אחד משמעותי בין החקיקה הראשית והמשנית, והיא ההבחנה שקיימת בתקשי"ר בין עובד קבוע לעובד זמני. עובד קבוע, על פי חלוקה זו, הוא עובד אשר קיבל כתב מינוי לאחר שהשלים תקופת ניסיון קבועה של שנתיים. אך אין לטעות: "עובד קבוע" אין פירושו שהעובד זכה לקביעות. ההבדל היחיד בתקשי"ר בין פיטורי אי-התאמה של עובד זמני לפיטורי עובד קבוע הוא שפיטורים של עובד קבוע מצריכים גם היוועצות עם ועד העובדים.⁵

אכן, ועדי העובדים נתפסים על פי רוב כ"חשודים המיידים" בכל הנוגע לחוסר היכולת לפטר עובדים, על ידי השימוש שהם עושים בהסכמים קיבוציים עם המעסיק המונעים ממנו לפטר. מקרים רבים במגזר הציבורי מעידים על כך שבכוחם של הוועדים להכביד משמעותית על אפשרות הפיטורים. כך למשל, ההסכם הקיבוצי בנמלי חיפה ואשדוד מחייב הסכמה בין הוועד לבין ההנהלה על מנת לפטר עובד נמל, ובהיעדר הסכמה עם הוועד יש צורך בקבלת הסכמה של בכירי ההסתדרות על מנת לפטר עובד מדור א'.⁶ כך או כך, יכולת זו של הוועדים מגבילה את הליך הפיטורים, אך אינה אוסרת עליו באופן גורף ועל כן איננה בגדר קביעות.

כל זאת כאמור במגזר הציבורי, אך בשירות המדינה אפילו הכבדות אלו של ארגוני העובדים אינן קיימות. כאמור, התקשי"ר מטיל חובת ניהול משא ומתן עם ועד העובדים לפני פיטורים של עובד קבוע שנמצא לא מתאים, אך אין פירוש הדבר שחובה לקבל את הסכמת הוועד.⁷ אפילו במקרה של פיטורי צמצום, שבו התקשי"ר מחייב משא ומתן עם ועד העובדים והסכמה בנוגע לבחירת העובדים שעתידים להיות מפוטרים, אין חובה לקבל את הסכמת הוועד לפיטורים עצמם.⁸ אם מדובר בעובדים המועסקים בחוזה אישי, ואפילו היו בעלי ותק משמעותי, אין כלל חובה להיוועץ בוועד. כפי שאמר לנו מנהל אחד בשירות המדינה, "הכוח הפורמלי שלהם הוא נמוך. אין באמת חובה שיסכימו לפיטורים".

עד כה סקרנו את היבטיו השונים של החוק, וראינו היעדר מוחלט של התייחסות לסוגיית הקביעות. הנדבך האחרון בסקירת המצב החוקי בוחנת את פרשנות החוק על ידי מערכת המשפט בישראל. על פי ההגדרה שקבענו לעיל, קביעות בפסיקה תבוא לידי ביטוי אם נמצא פסקי דין המפרשים את היבטי החוק שסקרנו לעיל באופן כזה האוסר על פיטורים מטעמי אי-התאמה.

חשוב לציין שבשירות סכסוכים בין עובדים למעסיקים אינם נידונים בבית משפט רגיל אלא במערכת בתי הדין לעבודה, אשר לה סמכות ייחודית לדון בתביעות בענייני עבודה. בבחינת פסקי הדין של בית הדין לעבודה לא הצלחנו לאתר פסק דין המציג פרשנות הטוענת כי חל איסור על פיטורים מטעמי אי-התאמה.

רק בישראל

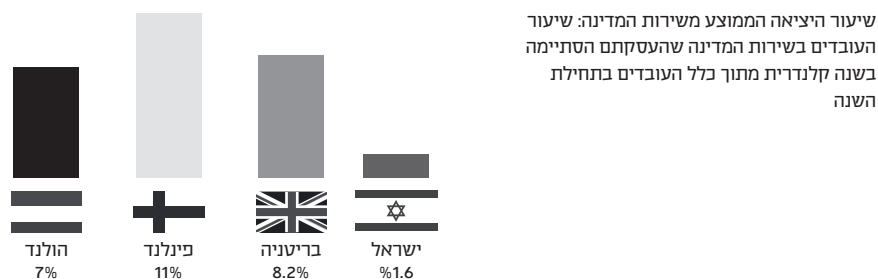
הסקירה שערכנו על מצב החוק בישראל על היבטיו השונים חשפה באופן חד-משמעי כי באף נדבך ממנו אין למצוא קביעות בשירות המדינה. לא יהיה מוגזם לומר שמיתוס הקביעות, המקובע ומושרש בתודעתנו, הופך. יחד עם זאת, גם אם ראשו של המיתוס נערף, רוחו עדיין מפעמת במסדרונות הממשלה, כפי שעולה מתמונת הנתונים שבפנינו.

אחוז העובדים המפוטרים מכלל עובדי שירות המדינה בשנת 2018 היה 0.1% בלבד –

98 עובדים מתוך 69,476 עובדים. עם זאת, נכון יותר לבחון את שיעור היציאה הכולל, כלומר, כמה אנשים יצאו משירות המדינה מכל סיבה שהיא. פיטורים הם אף פעם לא אירוע נעים, לא למעסיק ולא למועסק, לכן לעיתים האירוע מתועד כאירוע של "פרישה מוקדמת", "עזיבה מרצון" וכיוצא באלו. לפי בחינה זו, שיעור היציאה השנתי משירות המדינה היה 1.5% בלבד.⁹ הנתונים משנת 2002 ועד שנת 2018 מצביעים על שיעור דומה ברוב השנים: שיעור היציאה השנתי עמד בממוצע על 1.6% ושיעור המפוטרים השנתי עמד על 0.4% בממוצע בלבד.¹⁰

1.6% הוא נתון נמוך מאוד בכל דרך של הסתכלות. לשם הפרופורציה, חשבו שבארגון של 1,000 עובדים יסיימו את העסקתם במהלך שנה אחת, מכל סיבה אפשרית – פיטורים, התפטרות, מחלה, תחושת מיצוי וכן הלאה – 16 עובדים. מתוך אותם 1,000 יפוטרו 4 עובדים בסך הכול. אלו נתונים חריגים, גם במבט השוואתי ביחס לשאר מדינות העולם. אף בשירות המדינה ישנם גורמים הסבורים כך: "אין כמעט תנועת עובדים", טענה לאחרונה ד"ר איריס נחמיה, סמנכ"לית תכנון ואסטרטגיה בנציבות שירות המדינה, הסבורה כי המערכת נתונה בסטגנציה.¹¹

בהשוואה למדינות המחזיקות נתוני יציאה, נראה שישיראל מהווה שיאנית מהצד השלילי.¹² ביחס לשירותי מדינה מקבילים במדינות אחרות שיעור יציאה שנתי של 1.5% נראה חריג במיוחד: שיעור היציאה השנתי הממוצע משירות המדינה הבריטי בין 2009 ל-2015 הוא 8.2%, בפינלנד 11% ובהולנד 7.4%.¹³ אכן, השירות הציבורי בעולם כולו הוא מקום איטי יותר, והעובדים אינם ממהרים לצאת ולהיכנס, אך המספרים בישראל אינם מתקרבים למקובל בעולם.¹⁴



הנתונים מעלים תמונה ברורה שאין עליה עוררין: בישראל, פיטורים בשירות המדינה הינם נדירים ביותר עד בלתי קיימים. אך אם כפי שהראינו אין קביעות, וניתן לפטר עובדים אם הם נמצאו לא־מתאימים – מה הסיבה לשיעור הפיטורים הנמוך כל כך?

המסע הארוך והמפותל לפיטורים

בניגוד לאמונה הרווחת, הסיבה שבגינה שיעור הפיטורים בשירות הציבורי נמוך כל כך אינה טמונה כלל וכלל בסוגיית הקביעות. הסיבה האמיתית לשיעור הנמוך היא פועל יוצא של ריכוזיות שלטונית המקשה על יכולת הניהול של מנהלים בשירות הציבורי. במסגרת המאמר לא נעמוד על הסיבות להיווצרותה של ריכוזיות זו, אלא נראה כיצד היא באה לידי ביטוי בהליך הפיטורים של עובד בשירות המדינה.

בחלק הבא של המאמר נציג בפניכם את דמותו הפיקטיבית של יוסי, מנהל ממוצע בשירות המדינה, בבואו לפטר עובד. דרך החתחתים הארוכה והמפותלת של יוסי תחשוף בפנינו את מסכת הייסורים שמנהלים בשירות המדינה המעוניינים לפטר עובד עוברים, והיא היא הסיבה המרכזית לשיעור הפיטורים הנמוך בשירות המדינה בישראל.

יוסי, מנהל צעיר וחדור מוטיבציה, נכנס לתפקידו החדש כראש אגף בשירות המדינה. תחתיו מועסקים עובדים מספר ובהם דורון, עובד ותיק במשרד. לאחר פרק זמן לא ארוך הגיע יוסי למסקנה שדורון פשוט אינו מתאים לתפקידו. דורון מרבה לאחר למשרד; כשמטילים עליו משימות הוא מתעלם מהן, או מבצע אותן בצורה שאינה מספקת. הוא מתקשה לקבל ביקורת מקצועית, ואף על פי שיוסי העיר לו פעמים מספר אין הוא משנה את דרכיו. בצער רב, יוסי מחליט שעליו לפטר את דורון.

בשלב הראשון על יוסי לתעד כל אירוע שיכול להעיד על תפקודו הלקוי של דורון, מכיוון שאם ההליך יגיע לפתחו של בית הדין לעבודה יחייב בית הדין הצגת תשתית ראיתית על מנת לאשר את הליך הפיטורים. אך תיעוד עובדים אינו דבר פשוט כל כך. ראשית כול, תיעוד מחזורי חיי העובד עומד בניגוד לאינטואיציה הניהולית הרגילה. יחשוב הקורא, האם כל שיחה שלו עם המנהל במקום העבודה מתועדת ומתויקת לתיק האישי? ואם הייתה מתועדת ומתויקת, האם היה הקורא מרגיש בנוח לשתף בקשיים? בכשלים? בכישלונות? "עצם התיעוד פוגם ביחסים", כפי שסיפר לנו מנהל אחד.

נוסף על כך, מדובר בהשקעה בלתי מבוטלת של זמן ושל תשומת לב מצידו של יוסי. כפי שהסביר מנהל אחר בשירות, "דורשים ממך להכין עליו תיק. אתה צריך להוציא משאבים ואנרגיה. להוציא כרטיס צהוב ראשון ושני... זה לעבוד בשביל הדבר הזה. אם זה לא אחד שגורם לך לקריסיס ולנזקים ומעכיר את האווירה, אני אומר, אני אבלע את הרוק ואמצא לו נישא צדדית". מנהל אחר פרק את תסכולו בכך ששיתף כי הכנת התיק היא משימה כה מורכבת שפוגעת בקשב הניהולי שלו עד ש"אתה מרגיש שאתה עובד בפרוצדורה ולא בעבודה שלך עצמה".

שלישית, מנהלים שונים מתחו ביקורת על טופס הערכת העובד השנתית שנוסח בידי הנציבות ומשמש ככלי העיקרי לתיעוד, וציינו שהשאלות בו אינן רלוונטיות.

השוני בין התפקידים השונים מחייב התייחסות שונה בין תפקיד לתפקיד, ולדברי המנהלים אין היא מוצאת ביטוי מספיק במשובים הקיימים. ישנה בעיה גם בעצם ההערכה, המחייבת השוואה ל"עובד אידיאלי" או ליעד שהוגדר מראש: לעיתים מנהלים מתקשים לקבוע יעדים מדידים או לגזור לעובדים יעדים אישיים מתוך תוכנית העבודה של המשרד. נוסף על כך, מנהלים אחדים העידו שתוכניות העבודה של משרדיהם הן ברמה נמוכה, והן מציינות מטרות ויעדים עמומים או כלליים מדי. מתוכניות עבודה כאלו יתקשה יוסי לגזור תוכניות עבודה אישיות, בהירות ומדידות, שבאמצעותן יוכל להעריך את דורון כראוי.

רביעית, יש תופעה של הטיה כלפי מעלה בהערכות עובדים. כל המנהלים שרואינו לשם מחקר זה העידו כי רוב הערכות העובדים בשירות המדינה מוטות כלפי מעלה ואינן משקפות את התפקוד האמיתי של העובד. להטיה זו סיבות שונות: דורון עשוי להפעיל לחץ על יוסי כדי לקבל הערכה גבוהה, מתוך חשש שייוסי מעוניין לפטר אותו; יוסי בתורו עשוי להיכנע ללחץ כיוון שהוא ממילא אינו בטוח שיצליח לפטר את דורון, ועל כן לא ירצה לחבל ביחסי העבודה ביניהם או במוטיבציית העבודה של דורון, שכן זו עלולה להיפגע מההערכה נמוכה. נוסף על כך, מנהלים עשויים להעניק הערכה גבוהה לעובד בינוני כדי שבעזרתה יוכל להתמודד על מכרזים לתפקידים אחרים. "רוב הסיכויים שלא נצליח לפטר את העובד", אמר לנו מנהל, "אז אם כבר, ניתן לו הערכה טובה כדי שזה לא יפגע בו בהתמודדות על המכרזים, והוא יוכל לעבור מאיתנו במסגרת מכרז". אם באמת היו לדורון הערכות עובד קודמות שהיו חיוביות, על פי נוהל הפיטורים של הנציבות יצטרך עכשיו יוסי לפחות שתי הערכות שליליות כדי לפטר את דורון, כלומר לבלות לפחות עוד שנתיים יחד עם העובד הבעייתי.

ההטיה השיטתית של ההערכות כלפי מעלה מחבלת אפוא ביכולת להוציא לפועל הליך פיטורים. "אם הערכת העובד הייתה 9 מתוך 10, לא יכול להיות שיהיה נכון לפטר אותו", מסכם גורם בנציבות. ממילא, כאשר הנורמה היא ציונים גבוהים, "אתה לא אמור לפטר אף אחד לפי זה".

לצורך הדוגמה בואו נניח שיוסי צלח את משוכת התייעוד והצליח לשקף כהלכה את תפקודו הלקוי של דורון. כעת עליו להחליט האם הוא מתחיל בהליך של פיטורים בגין אי-התאמה, או בהליך משמעותי שיכול להסתיים בפיטורים. ההבדל בין שני ההליכים הוא משמעותי: אומנם "דבר המלך במועצה" מתיר לפטר כל עובד מחמת אי-התאמה לפי שיקול דעת המעסיק, אבל חוק שירות המדינה (משמעת) מחייב לקיים מסלול נפרד לבירור של עבירות משמעת.

הליכים משמעתיים נידונים בבית הדין למשמעת, היושב בנציבות שירות המדינה. פיטורים נחשבים לאחד מהעונשים החריפים בסולם הדרגות שבית הדין למשמעת רשאי לפסוק, ומהרציונות עם המנהלים עולה שהסיכויים שהליך משמעתי יסתיים

בפיטורים – קלוש. ההליך עצמו אף נוטה להיות ארוך ביותר. כפי שסיפר לנו אחד המנהלים, "אתה יכול להתחיל הליך משמעותי עם אדם שבמקום אחר היית זורק אותו מכל המדרגות ולהיתקע בבית הדין למשמעת. בינתיים העובד חוזר לעבודה וזה נגרר ונמשך ונגרר". מנהלת בכירה אחרת סיפרה לנו על תיק משמעת שנמשך כבר קרוב לארבע שנים ולא נראה שהוא עתיד להסתיים בקרוב. המצב מוביל לסיטואציות אבסורדיות שבהן עובדים אשר הואשמו בעבירות חמורות שבים לעבוד בשירות המדינה, במקביל להליך המשמעותי המנוהל נגדם. עובד שחזר לתפקיד אחרי שבית הדין למשמעת נזף בו קלות, לכל היותר, הוא המסמר האחרון בארון הקבורה של ניסיונות הפיטורים מצד המנהל, שמעתה צריך לפגוש בכל בוקר את אותו עובד שעזמו בחר ללכת לעימות ארוך ומכביד. למנהל, סיווג הפיטורים כבעיית משמעת מהווה הכבדה משמעותית ביציאה להליך הפיטורים: ככל שהסיטואציה עלולה להתקיים כהליך משמעותי, כך פוחתת המוכנות של המנהלים לפנות להליך הפיטורים.

אם כן, ההחלטה של יוסי היא הרת גורל. אם יגיע המקרה של דורון לבית הדין לעבודה, השאלה הראשונה שיבחן בית הדין היא האם המקרה היה צריך להגיע לפתחו כלל ועיקר. כיוון שהחוק מכתוב שרק בית הדין למשמעת, היושב בנציבות שירות המדינה, יכול לפטר עובד מטעמי משמעת, שופטי בית הדין בוחנים קודם כול אם מדובר בסוגיה הקשורה למשמעת או לא-התאמה. אם החליט בית הדין שמדובר בפיטורי משמעת – הוא יפסול את הליך הפיטורים, והתהליך יתחיל מחדש דרך בית הדין למשמעת של הנציבות.

הבעיה היא שבמקרים רבים אין זה פשוט כלל ועיקר להכריע האם סוגיה משתייכת למסלול המשמעותי או למסלול אי-התאמה. אם וכאשר יודיע דורון ליוסי שהוא אינו מתכוון לבצע את המשימות המוטלות עליו אלא לפי שיקול דעתו, יוצא לסידורים אישיים באמצע יום העבודה בלי להודיע ובלי להחתים כרטיס, או מאחר באופן כרוני בהגעתו למשרד ולפגישות – האם הוא לא-מקצועי או לא-ממושמע? התשובה היא, כמובן, שניהם גם יחד. במקרים מורכבים כאלה, שבהם העובד מפגין בהתנהגותו סממנים של היעדר משמעת לצד סממנים של אי-התאמה, יפעיל בית הדין לעבודה את מבחן "משקל הכובד" וישאל מה הסיבה העיקרית שבגינה העובד מפוטר ויבדוק אם הליך הפיטורים תואם לסיבה העיקרית. אם עובד הוא בעל תפקוד נמוך מבחינה מקצועית, אך במקביל גם נתפס גונב ציוד מהמשרד ועושה בצידו שימוש לצרכים פרטיים – ותפסתו היא זו שגרמה להנעת הליך הפיטורים – אזי מבחינת בית הדין יש לייחס את רוב המשקל לעבירת המשמעת.¹⁵ בשנת 2008 הוכנס תיקון לחוק, ובעקבותיו התגמש מעט בית הדין והוא מאפשר לעיתים פיטורים במסלול אי-התאמה כאשר בעיות משמעת עומדות לצד בעיות מקצועיות, אולם באותה מידה עדיין קיים סיכוי לא מבוטל שבית הדין לעבודה יהפוך את כל הליך הפיטורים מבלי לבחון אותו לגופו אם יזהה רכיב משמעותי בהתנהלותו של העובד.¹⁶

עד כה תיארו את העניינים מנקודת מבטו של המעסיק; אך בדרך כלל גם המועסק המועמד לפיטורים אינו שוקט על שמריו. מייד עם תחילת התיעוד של יוסי החליט דורון לפנות אל ועד העובדים. כזכור, על פי התקש"ר ישנה חובת היוועצות עם ועד העובדים בארגון, אך דעתו אינה מחייבת את המנהל. ברם, הראיונות עם המנהלים בפועל העלו כי לוועד העובדים יש כלים בלתי פורמליים שבהם הוא יכול לעכב ולבלום את הליך הפיטורים. הוא מסוגל להפעיל לחצים שונים על הנהלת המשרד, כמו למשל פניות חוזרות ונשנות לבכירים, שיחות עם המנהלים יוזמי הפיטורים בטונים גבוהים, הפצת הודעות בין עובדי המשרד שמעכירות את אווירת יחסי העבודה ועוד. "הוועד יכול לנקוט כל מיני צעדים שלא בהכרח ייקשרו באופן פורמלי להליך הפיטורים ויעשו הרבה כאב ראש במשרד. זאת בעיה אמיתית", סיפר מנהל באחד ממשרדי הממשלה. ועוד זאת, ועד העובדים אף מסוגל, בגיבוי ההסתדרות, להכריז על סכסוכי עבודה פיקטיביים או סכסוכים שעילתם הרשמית איננה פיטורי עובד כלשהו, וביכולתו אף לנקוט עיצומים. כלים בלתי פורמליים אלה מכוונים להקשות על פעילות המנהלים ועל פעילות המשרד.

לחץ זה עלול לגרום לכך שמנהלים זוטרים שיוזמים הליך פיטורים או בחינת הערכה ימצאו את עצמם ללא גיבוי מהמנהלים הבכירים, שתביעות הוועד דורשות מהם קשב רב. חוסר הגיבוי יכול לנבוע גם מסיבות נוספות: מנכ"לי המשרדים הם אנשים עסוקים והם נושאים באחריות רבה; וכן, היות שמשרת המנכ"ל היא משרת אמון, הוא מתחלף לרוב בהתאם לקצב השינויים במערכת הפוליטית, ולכן המנכ"ל עושה חשבון ומכלכל את מאמציו. ככל שניהול כוח האדם השוטף במשרד גוזל ממנו משאבים רבים יותר ביחס לתמורה, כך סביר שנטייתו לעסוק בבעיות עומק כאלה תיחלש. כדי ליישם את האג'נדה שלהם ושל השר, המנכ"לים זקוקים לשקט ולשיתוף פעולה מצד הכפופים להם. לכן הפרעות מצד הוועד ולחצים של עובדים יכולים לעלות בקשב ניהולי יקר שהמנכ"לים ובכירים אחרים אינם מעוניינים לשלם. יתר על כן, פעמים רבות המנכ"ל עצמו אינו בקיא בהליכי הפיטורים וניהול כוח האדם, במיוחד אם צמח מתוך המשרד ועבר תהליך חברות אורגני במשך שנים. כך או כך, המסר שעובר למנהלים הזוטרים ובדרגי הביניים הוא שמוטב לא לטלטל את הספינה באופן שיחייב את התייחסות הקברניט.

עם זאת, חשוב לציין שהתמונה אינה חד-גונית בנוגע לוועדים. "מנהל נחוש אמור להיות בעל יכולת לפטר", כדברי בכיר בשירות, או כדברי מנהל אחד: "בסוף, יש מקומות עם ועדים שיכולים להשבית את העולם ויש ועדים שהם הרבה יותר חלשים כי העולם ימשיך לעבוד".¹⁷ בשירות המדינה הוועדים הם אולי גורם מכביד, אך בוודאי לא כמו בשאר המגזר הציבורי.

עייף ויגע, אך חדור תחושת מטרה, הצליח יוסי לעבור את כל המשוכות שתוארו עד כה, מה שממקם אותו פחות או יותר באמצע ההליך. בשלב זה הוא מזמן את דורון

לשימוע, ולאחריו משגר לו הודעת פיטורים. דורון מצידו מחליט לתבוע את המדינה, ופונה לבית הדין לעבודה. כאן המקום לציין כי מעט מאוד מקרים מגיעים בפועל לבית הדין לעבודה. השיעור הנמוך של הפיטורים מעיד על כך שרוב המנהלים – נחושים פחות מיוסי – אינם מגיעים לשלב זה כלל. ואולם, מתוך העובדים המפוטרים, רובם יפנו לבית הדין לעבודה כדי לערער על ההחלטה,¹⁸ וכאן ניצבים בפני יוסי אתגרים חדשים.

לתפיסתו של בית הדין לעבודה, כל החלטה שהתקבלה במסגרת יחסי עבודה בשירות המדינה היא "החלטה מנהלית", בלשון המשפטים. המשפט המנהלי, הבוחן את ההגנות של מוסדות, הוא ענף משפטי שיסודו במטרה נעלה: כיוון שאין עוצמתי מהירבון וממוסדותיו, הוא בוחן בדקדקנות את התנהלות השלטון כדי למנוע מצב של עריצות שלטונית או רמיסת זכויות האזרחים. זהו עיקרון ליבתי במדינה הדמוקרטית-ליברלית, אשר בונה אמון בין האזרחים למנגנוני השלטון מתוך הידיעה שאפילו הרשות המבצעת אינה נמצאת מעל לחוק. חלק מהכללים המאפיינים את המשפט המנהלי מבוססים על העיקרון שעל רשויות השלטון נאסר לעשות כל דבר שהחוק לא התיר, ונוסף על כך, על הרשות השלטונית לנהוג בתום לב ולקבל החלטות שקולות ומדודות המבוססות על תשתית עובדתית כאשר טובת הציבור לנגד עיניה. כמו כן, עליה לשימוע טרם קבלת החלטה כלשהי את כל הנוגעים בדבר, ובמיוחד את מי שעלול להיפגע כתוצאה מההחלטה.¹⁹ זו הסיבה שבגינה, למשל, רשויות ומשרדי ממשלה מפרסמים תקנות והחלטות טרם ביצוען, ומקיימות שימוע ציבורי טרם ביצוע רפורמות.

אלא שלפי בית הדין לעבודה, אותו כלל תקף גם ביחסי עבודה ברשויות ציבוריות. שירות המדינה, ולמעשה כלל השירות הציבורי, נוטה להיות יצור כלאיים: מצד אחד, ביחס לאזרחים, מדובר ברשות ריבונית, כול-יכולה ועוצמתית; אך מן מהצד השני, ביחס לעובדיה שלה, מדובר בארגון בירוקרטי סטנדרטי שמתקיימים בו יחסי עבודה, יעדים מקצועיים, אילוצים תקציביים והחלטות ניהוליות. כמו כל חברה או עמותה, גם בשירות המדינה עובדים אנשים, מהם טובים יותר ומהם טובים פחות, שאותם צריך לעיתים להעסיק ולעיתים לפטר, לעיתים לקדם ולעיתים לעכב את קידומם. הפיכת כל רכיב ומאפיין בשירות המדינה לסוגיה של משפט מנהלי מעקרת הלכה למעשה את היכולת של הארגון להתנהל. שהרי אם החלטה על פיטורי עובד היא החלטה מנהלית של רשות שלטונית ולא החלטה ניהולית שגרתית – עליה להישען על תשתית עובדתית, והישענות על שיקול דעת המנהל בלבד עלולה להיתפס כשרירות לב.

חמור מכך. אותה שיטה פרשנית הופכת למעשה את ההוראות המפורשות במקורות החוק. אם לפי המקורות די בסיבה מספקת לשם פיטורי עובד מדינה, הרי שלפי בית הדין לעבודה יש להוכיח סיבה מוצדקת לאי-ההתאמה של העובד, ולתמוך בראיות את

הסיבה לפיטורים. כך הופכת החלטה על פיטורים למבחן אובייקטיבי אשר בו כל מי שהראיות פרושות בפניו יוכל לקבל החלטה עניינית, גם אם אין הוא מכיר את מקום העבודה ואת היחסים בו.²⁰ זהו רף שקשה מאוד לעמוד בו. "בית הדין מכתוב לנו ממש נוהלי עבודה בשירות המדינה. זה לא בלתי סביר אבל זה מאריך את התהליך", הסביר לנו גורם לשעבר בשירות המדינה.

כך יוצא שבית הדין בוחן הן את תקינות ההליך והן את מהות ההליך, בדקדקנות רבה; הוא יבדוק שהפיטורים נעשו על פי כללי התקשי"ר ובעיקר על פי כללי נוהל הפיטורים של שירות המדינה, כלומר שנעשה על ידי בעל סמכות; שניתנה לעובד הזדמנות לשפר את דרכיו; שהתקיימה היוועצות עם הוועד, ושההיוועצות נעשתה בתום לב; שנערך שימוע; שניתנה הודעה מספיק זמן מראש טרם השימוע, ועוד ועוד. אם מסיבה כלשהי לא עקבו המנהלים, או נציבות שירות המדינה, אחר כל פרטי ההליך (או שחסר תיעוד על כך), או אם יחשוד בית הדין שאחד השלבים נעשה שלא בתום לב, הוא יכריז על הפיטורים כלא תקפים. התוצאה של בחינת הליכי הפיטורים בשירות המדינה בעינו של המשפט המנהלי מגיעה פעמים רבות עד גבול האבסורד, ואף חוצה אותו.

לאחר כל זאת ישנו עניין נוסף, והוא מה שעלול להתרחש אם בית הדין לעבודה אכן פוסל את הליך הפיטורים. אחת השאלות הנדונות במשפט העבודה היא מה קורה אם הליך הפיטורים נחשב כפגום בעיני בית הדין. ברוב המדינות תהליך הפיטורים הוא סופי, ולכן אם נפל פגם בהליך מפצים את העובד ואין משיבים אותו לעבודה בלי הסכמת המעסיק.²¹ גם בישראל, עקרונית, קבע בית המשפט העליון שאין לכפות יחסי עבודה על הצדדים אם אחד מהם אינו רוצה בכך.²² זו קביעה הגיונית, המתחשבת בטבע האנושי ובהלכי הרוחות שעלולים לשרור במשרד ביום שאחרי החזרה של עובד שפוטר אך בית הדין מצא שנפל פגם בהליך פיטוריו. הסייג היחיד שהציב בית המשפט העליון היה שכאשר העובד אינו מבצע עבודה אישית, כלומר אינו נותן שירותים אישיים למעסיק, ואין בינו לבין המעסיק יחסי עבודה צמודים, יש לאפשר לו לשוב לעבודתו. במקומות עבודה פרטיים בית הדין לעבודה אכן נוטה שלא להחזיר את העובד למקום העבודה מסיבה זו. אולם ככל שזו נוגע למקרים שבהם המדינה היא המעסיק, בית הדין הופך את החלטת בית המשפט העליון ומתייחס אל המדינה למעשה כאל מעסיק אחד ענק וחסר פנים, כלומר, אף אחד מהעובדים אינו מבצע עבודה אישית ולכן אין מניעה להשיב את העובד אל מפטרו – שהוא תמיד אדם ממשי לחלוטין. בהמשך, בית הדין התווה התייחסות דומה לכל המעסיקים הציבוריים.²³

סיבה נוספת להחזרת העובד למקום העבודה בשירות המדינה היא שמבחינת בית הדין לעבודה, עובד שקיבל בעבר כתב מינוי כבר זכה להכרה ביכולותיו והוא בעל הכישורים הנדרשים לשמש כמשרת מדינה, ולכן נדרשת סיבה מקצועית מיוחדת על מנת לסיים את העסקתו. לכן, אם קיימת בעיה מקומית בתפקודו או בחוסר שביעות הרצון של

המנהל – ניתן למצוא לו מקום אחר בשירות המדינה הגדול. הנחה מקדימה זו מביאה את השופטים למסקנה כי אין סיבה אמיתית לפיטורים, אלא במקרים נדירים ביותר.²⁴

גישתו זו של בית הדין לעבודה משפיעה לרעה על ההתנהלות השוטפת בשירות המדינה. מכיוון שהנציבות רוצה להימנע ממצב שבו היא מפסידה במשפט ובכך מביאה לבזבוז זמן וכסף למדינה, נוצר מצב שכל אמירת אגב אזוטריה של בית הדין הופכת לנוהל מחייב בהליך הפיטורים. כפי שאמר לנו אותו גורם בנציבות, "לא תמיד צריך להגיע לבית הדין כדי שרוח בית הדין תתקע לך תהליכים. אם בית הדין פסק פעם אחת משהו והיועץ המשפטי הבין לאן הפסיקה הולכת, אז כשהיועץ המשפטי יבין שיש מקרה דומה או שהוא חושב שהוא דומה, אז הוא יעצור את התהליך לפני שמגיע לבית הדין". אכן, כפי שעולה מכל התיאור הנ"ל, ההתנהלות של בית הדין לעבודה מייצרת עיוותים במערכת.

ראינו אם כן כיצד בית הדין לעבודה בוחן את שירות המדינה דרך המשקפיים הלא נכונים: תחת בחינת פיטורים כהחלטה ניהולית-מקצועית הפיטורים נבחנים כהחלטה שלטונית, משל היו הלאמת קרקעות או שלילת אזרחות. בחינה כזאת מציבה רף משפטי גבוה במיוחד ומייצרת משפטיזציה של מערכת היחסים בין המעסיק למועסק, והופכת את מעשה הפיטורים לכמעט בלתי אפשרי.

נניח שההשגחה סייעה בידו של יוסי והוא עבר גם את משוכת בית הדין. בשלב זה הוא היה אמור להיות מרוצה, שהרי אחרי כל המאמצים הרבים, לרבות כיתותי הרגליים במסדרונות בתי המשפט, הוא הצליח לפטר את העובד שהפריע לפעילות משרדו. אך למרבה הצער, עוד מוקדם לברך על המוגמר. כעת, על יוסי למצוא מחליף לדורון. כאן אנו מגלים שיקול נוסף במסגרת השיקולים בבוא מנהל להתחיל בהליך הפיטורים; אילו הבין יוסי מתחילת הדרך את הקושי הכרוך בגיוס עובד חדש, ייתכן שלא היה מתחיל את הליך הפיטורים של דורון כל עיקר.

עד לא מכבר, מנהל שהיה מחליט לפטר עובד לא יכול היה להיות בטוח שיוכל להעסיק עובד אחר במקום זה שפיטר; לעיתים כשהעובד פוטר נלקח מהמשרד התקן של עובד זה וחזר למשרד האוצר. החלטת ממשלה מ-2018, שנועדה למנוע מצב כזה, קבעה שהתקן יוחזר ליחידה שממנה פוטר העובד, בתיאום עם הממונה במשרד.²⁵ יחד עם זאת, מנהלים רבים עדיין סבורים שנטילת התקן היא תרחיש אפשרי ונזהרים בשל כך מפיטורים.

גם אם נשאר התקן במשרד, משך וקושי גיוס העובדים החדשים עלול לרפות גם את ידיהם של המנהלים המוכשרים ביותר. לא כאן המקום להיכנס לעומק לסוגיית גיוס העובדים, אבל ככלל, הליכי הגיוס במדינה אורכים זמן רב כתוצאה מהתלות בתפקיד, בדרגת התפקיד ובכמות הליכי המיון הנדרשים; עליהם לכלול את אפיון המשרה, הוצאת המכרז, מינוי ועדת מכרז, מבחני נציבות, בחינות חיצוניות, ועדת בוחנים ועוד.

כמובן כל רכיב בהליך יכול להיתקע בשל בעיות משפטיות או מסיבות טכניות. נציבות שירות המדינה עשתה מאמצים גדולים כדי לייעל ולקצר את זמני הגיוס, והצליחה לשפר את מהירות הגיוס, ונוסף על כך, מאז הרפורמה במנגנוני ההון האנושי בנציבות שירות המדינה הואצלו הליכי גיוס רבים למשרדים עצמם ואינם מטופלים עוד בנציבות. יחד עם כל זאת, האופן המשפטי שבו תפקידים נוצרים, מעודכנים ונבחנים, וכן התגמול הכספי הנמוך הניתן בתפקידים מסוימים, גורמים לכך שההליך כולו יהיה מורכב וקשה. ככל שהעובד בכיר יותר, כך ייקח זמן רב יותר לאייש את משרתו, לעיתים אף קרוב לשנה או שנה וחצי.



לאור המורכבות והמשך של ההליך, ההופכים את הפיטורים בשירות המדינה לאפשריים דה-יורה אך בלתי מעשיים דה-פקטו, אין תימה שמנהלים רבים נוטים לחפש פתרונות אחרים כאשר אחד או יותר מהעובדים שלהם אינם מתפקדים מקצועית. אחד הפתרונות הנפוצים ביותר הוא העסקת עובדי קבלן, סטודנטים ושכירת שירותי ייעוץ חיצוניים.²⁶ ההעסקה והפיטורים של שלושת אלו פשוטה יחסית, ולכן משרדים רבים החלו להשתמש במשאבים אלו לטובת ביצוע עבודות שונות. כפי ששיתף אותנו אחד המנהלים, "כשאמרתי למנהל שלי שהעובדות שלי לא מקצועיות, אז אולי כדאי למצוא להן מחליפות, הוא אמר לי 'למה לך?', אמרתי לו שהן מתפקדות ב-50%. 'אם זאת הבעיה', הוא אמר, 'קח לך שני סטודנטים, מה הבעיה?'. סטודנטים קל לגייס. לא צריך את הנציבות, הם זולים, יש להם תאריך תפוגה והם עושים את העבודה".

מעבר לעובדה שקל לפטר ולהעסיק אותם, גם שיעור התחלופה גדול הרבה יותר. מנהל אשר תחתיו עובדים עובדי מדינה לצד עובדי קבלן מעיד על קיפאון מוחלט של עובדי המדינה, בעוד שאצל עובדי הקבלן קיימת תחלופה של כ-10% בשנה. שיעור הפיטורים של עובדים בשל תפקוד נמוך או חוסר מקצועיות בקרב עובדי הקבלן עומד על 5%-6% בשנה. נוסף על כך, לצד הגיוס הגמיש, גם פיטורי הצמצום פשוטים ושכיחים הרבה יותר, מה שמאפשר התאמה לפי תקציב הפרויקט וצרכיו. אך גיוס קבלני משנה בשירות המדינה אינו נעשה במקום כוח האדם היקר הנשאר במערכת וגורם לבזבוז כספי ציבור באיוש כפול של תפקידים, מתוך חוסר יכולת לנצל את כוח האדם והתקנים הקיימים.

סיכום

כמו במיתוסים רבים אחרים, גילינו שאף על פי שמיתוס הקביעות פורח באוויר, יש לו שורשים חזקים בקרקע המציאות הישראלית. דמותו נוכחת במערכת בכל צעד ושעל, ואף מנהלים הסבורים כי ניתן לפטר עובדים משתמשים במונח "קביעות" כדבר שבשגרה. הסיבה לכך היא אותה חוויה קשה של תהליך פיטורי עובד בשירות המדינה אשר טבועה בזיכרון הארגוני של המנהלים. האמונה במיתוס משפיעה על המציאות והופכת את הליך הפיטורים המורכב לקשה עוד יותר ליישום.

המציאות הזו מזינה את עצמה: מנהל הסבור שאין ביכולתו לפטר עובדים ייתן לעובד ציון גבוה בהערכה השנתית כדי להעלות לו את המוטיבציה, אף על פי שהדבר יחבל משמעותית ביכולתו לפטר את העובד בעתיד אם ירצה בכך. אותה אמונה הנגזרת מהחוויה הקולקטיבית תגרום למנהלים להימנע מפתחה בהליך פיטורים מלכתחילה, ולתור אחר פתרונות אחרים לעובדים בעייתיים.

אף על פי שהצלחנו להפריך את המיתוס עצמו על ידי בחינת המצב החוקי, הנתונים

מדברים בעד עצמם: השיעור הנמוך של תחלופת העובדים בשירות המדינה מעיד על בעיה ניהולית של ממש. בחינה של המצב בשטח, המתקיים מעל ומתחת לפני החוק, חשפה את הסיבות העמוקות שהפכו את הליך הפיטורים לבלתי אפשרי כמעט: החל מהצורך בתיעוד מדוקדק, דרך הקושי להחליט על מסלול הפיטורים, הלחצים הפנימיים מצד ועד העובדים, וכלה בחוסר הגיבוי של ההנהלה הבכירה ובבחינת ההליך בעיניים מנהליות בבית הדין לעבודה. אך אין פירוש הדבר שאין מה לעשות בנידון; ישנם צעדים מעשיים אחדים שניתן לנקוט ואשר ביכולתם לפתור את הבעיה ולשפר את תפקוד המדינה.

את סל הפתרונות מוטב לחלק לשניים: "פלסטרים" להקלה מיידי, המהווים פתרונות ביניים, ו"טיפול שורש", המהווים פתרונות ברמה המערכתית ואשר ישיבו את שירות המדינה, ואת ישראל, לתלם.

הפתרון המיידי ביותר מצוי בשלב המקדים להליך הפיטורים, והוא איוש פונקציה שתכהן במשרדים ותיסייע למנהלים בהליכי פיטורים. מסמך המדיניות של הנציבות בנושא פיטורים וסיום העסקה בראשות היועץ המשפטי לנציבות, עו"ד רון דול, ממליץ לשלב במשרדים "שותף משאבי אנוש" שיסייע למנהלים בניהול מצבי משבר עם עובדים וייתן ייעוץ והכוונה להתמודדות עם עובדים שהביצועים שלהם נמוכים.²⁷ כבר כיום יש ביחידות גדולות אחראי משמעת שמסייע בהליכים דומים. זהו כמובן הפתרון הגרוע מכל הפתרונות, שכן הוא מעיד על אוזלת ידה של המערכת בהתמודדות עם הבעיה. ובכל זאת, כצעד ראשון הוא יכול להקל על המצב.

במקביל להכנסת שותף משאבי אנוש יש להשקיע בהדרכות למנהלים, מנכ"לים וסמנכ"לים. מנהלים רבים אינם מכירים את הנדרש מהם, וגם לא את הכלים והיכולות העומדים לרשותם. מומלץ להעביר הדרכות למנהלים אשר יסבירו על הליכי הפיטורים, וכן על שימוש בכלים ניהוליים חדשים.²⁸ גם סמנכ"ל משאבי האנוש, ובאופן כללי גם המנכ"ל שמעליו, ירוויחו מהיכרות עמוקה עם הנושא. כיום קיים אוגדן כניסה לתפקיד בעבור הסמנכ"ל, אך הוא מפרט את ההליך בצורה כללית ופרוצדורלית מאוד.²⁹ מנכ"ל וסמנכ"ל המודעים לאפשרויות השונות של ביצוע הליך הפיטורים מסוגלים לתת גיבוי למנהלים, ויכולים לשנות את "רוח המפקד" במשרד בכל הנוגע לפיטורי עובדים.

שינוי נדרש נוסף נוגע לשכלול מנגנון הערכת העובדים. כיום הערכות עובדים מתקיימות אחת לשנה – פרק זמן לא מספק לניהול תקין של עובדים במעגל חיי העובד במשרד. מומלץ להפוך את ההערכות לרבעוניות, כדי לאפשר מעקב שוטף ומהימן יותר בין המנהל לעובד. בנוסף, מוטב לשנות את כלי הערכת העובד כך שלא ייתן ציונים מספריים לעובדים. אפשר לשלב בכלי מדדים כמותיים, כגון בחינה של עמידה ביעדים מדידים, או פירוט של מספר השעות שהעובד השקיע במשימות

העיקריות שלו ושל מידת עמידתם של תוצריו ביעד. הערכות עובדים המחייבות מתן ציון, וכאלו המחייבות בהכרח לדרג חלק מהעובדים במיקום נמוך ביחס לאחרים, מייצרות אווירה רעה במשרד, וזו אינה רצויה לכל הצדדים.

פתרון שלישי אשר עשוי לעודד פרישה מרצון ופיטורים בהסכמה הוא שימוש בפרקטיקת ה-Outskilling, אשר הופכת נפוצה יותר ויותר במקומות עבודה ציבוריים בעולם. באמצעות פרקטיקה זו, המעסיק מכשיר על חשבוננו עובדים אשר הוא מעוניין בעזיבתם על ידי הקניית מיומנויות נחשקות בשוק התעסוקה, כדי לאפשר להם "נחיתה רכה" עם סיום ההעסקה.³⁰ Outskilling מבוצע במקרים שבהם לא ניתן להסב את מיומנויות העובד הקיימות למיומנויות נדרשות בארגון (Reskilling), או כחלק מהסדר כולל של פיטורי צמצום.

כל אלה צעדים פשוטים שניתן לנקוט מייד כדי להרגיש הקלה מיידית בסטגנציה במגזר הציבורי, אך אין הם באים כתחליף לפתרונות מערכתיים יותר. על מנת לטפל בבעיה מהשורש, יש להתייחס לבעיות המערכתיות ההופכות את הכניסה להליך פיטורים לבלתי משתלם ולכרוך בסיכונים רבים מדי.

ראשית, יש לבטל את ההפרדה בין הליכים משמעותיים להליכי אי-התאמה, אשר מאריכה שלא לצורך את הליכי הפיטורים. יש לסגור לאלתר את בית הדין למשמעת בנציבות, ואף לבטל את חוק שירות המדינה (משמעת). את סמכויות הענישה יש להחזיר למנהלים, או למנכ"ל המשרדים, כחלק מתפיסה כוללת המחזירה למנהל את היכולת לנהל.³¹

שנית, יש להתנגד לנטייה של בית הדין לעבודה להתייחס להליך הפיטורים כאל החלטה מנהלית. נטייה זו נשענת על כרעי תרנגולת משפטיים: כמעט אין חוק עבודה במדינה שבו לא מצוין במפורש כי "לענין חוק זה דין המדינה כמעסיק כדין כל מעסיק אחר". על הפרקליטות ונציבות שירות המדינה לעמוד בפני בית הדין ולהתמודד עם החלטותיו על ידי ערעורים בתיקים עקרוניים. החוק עומד לצד המדינה, ואין שום סיבה שבית הדין לעבודה יכתוב למדינה כיצד להתנהל בהליכי הפיטורים. אם אין בכך די, יש לתקן את החוק כך שהדבר יובהר היטב.

שלישית, יש לאמץ מדיניות שלפיה פיטורים בשירות המדינה יהיו סופיים. לבית הדין לעבודה לא תינתן האפשרות להחזיר עובד לעבודה, גם אם מצא שההליך לא היה תקין. במקום זאת, ייפסקו לעובד פיצויים בהתאם לשיקול דעת בית הדין. אין שום טעם להחזיר את העובד לאותו תפקיד ולאותו משרד, וגם לא תמיד אפשר למצוא לו משרה חלופית בשירות המדינה. תהליכים אלה אורכים זמן, עולים כסף רב, יוצרים עוגמת נפש לכל הצדדים ומחלישים את האמון של השותפים למערכת. כמובן, יש לשמור לעובד את האפשרות להתמייין למכרז אחר בשירות ככל שיחפוץ.

לבסוף, יש לבזר את נציבות שירות המדינה. שירות המדינה אינו עשוי מקשה אחת,

אלא משרדים משרדים. המעסיק הרשמי של משרתי המדינה אשר מכתוב את מדיניות ניהול כוח האדם הוא נציבות שירות המדינה, אבל האמת היא שכל משרד מתפקד כמעסיק בפני עצמו. אם כך, מי שקובע את מדיניות ניהול כוח האדם איננו הגוף אשר מנהל את העובדים בפועל. מדובר בחוסר מתאם בין סמכות לאחריות, מצב היוצר בעיות קשות.

בניגוד לתפיסה הרווחת בקרב גופי המטה בשירות המדינה, האופי המגוון של משרדי הממשלה אינו קללה אלא ברכה. בהתאם, גופי המטה צריכים להתאים את עצמם לרוח הזמן ולהפוך לגוף רגולטורי, מרכז ידע ומקצועיות. כיום הנציבות מנסה לאחוז בשני הכובעים: גם רגולטור וגם שחקן ביצוע. בפועל, על אף הרצון הטוב והניסיונות לשפר ולייעל את השירות, פעמים רבות הנציבות הופכת לצוואר בקבוק בשל הצורך לשתפה בתהליכים הנוגעים להעסקה. תהליך האצלת הסמכויות למשרדים בהליכי הגיוס הוא צעד בכיוון הנכון, אך הוא רחוק מלהיות מספיק. כשם שצריך לתת למנהלים לנהל, יש לתת למשרדים לנהל את עצמם. השיפור במקצועיות לא ינבע מאינסוף ניסיונות להכפיף את המשרדים לסטנדרט אחיד, אלא מלמידת עמיתים, בנצ'מארק בינמשרדי ובינלאומי, והרבה הרבה שקיפות.

*

למיתוס הקביעות יש שורשים עמוקים בהוויית החיים הישראלית, אך אין זו גזרת גורל. אפשר שיתקיים בישראל שירות מדינה אחר, יעיל ודינמי, שבו העובדים נבחנים על פי יכולותיהם המקצועיות ומידת תרומתם לשירות הציבורי, ואשר מתקיימת בו תחלופה בריאה בהתאם לצרכים המשתנים של המערכת.

ההמלצות המוצעות במאמר זה לא ישימו סוף לבעיות ולאתגרים הרבים הכרוכים בשירות הציבורי, אך יישומן יהיה בשורה של ממש בדרך הארוכה לשירות ציבורי איכותי, אמין ויעיל, כפי שנכתב בדו"ח הרפורמה של נציבות שירות המדינה: "שירות המדינה מהווה אמצעי ראשוני ומרכזי למיצובה, לביסוסה ולהתנהלותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית". הפרכת מיתוס הקביעות ויישום מלא, או אפילו חלקי, של הפתרונות המוצעים, יגרמו לשיפור משמעותי ביעילות השלטונית של מדינת ישראל. מנהלים שיוכלו לפטר בקלות רבה יותר עובדים לא מתאימים יוכלו להתרכז בביצוע מטרות המשרד ולהגשים בצורה נאמנה יותר את מדיניות הממשלה, ועל ידי כך גם את רצון העם.

המחברים מבקשים להודות למערכת השילוח, ליאיר יעקב וליעל אברך על הסיוע בהכנת המאמר, ולמר גבריאל אושרנקו ומר ניסים סלמה על גיבוש הנתונים הבינלאומיים.

אפליה אסורה. אין לפטר עובד או להרע את תנאי עבודתו בשל כך, ולכן על המדינה למצוא לעובד תפקיד חלופי.

1. חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ח-1998, קובע כי גם מוגבלות נפשית נחשבת למוגבלות אשר מזכה בהגנת החוק מפני

"סה"כ מספר עובדים" במשרדי הממשלה אשר מצוי מדי שנה בדין וחשבון על הוצאות השכר בשירות המדינה, בגופי הביטחון ובשירותי בתי הסוהר. שיעור הגידול בכוח האדם באותן שנים עמד על 1.5% בשנה בממוצע.

11. סמנכ"לית נציבות שירות המדינה: "אנחנו מתקשים לגייס אנשים טובים לשירות הציבורי", *The Marker*.

12. הניסיון להשוות לנתונים בעולם אינו פשוט כפי שהיה נדמה. מדינות רבות בעולם אינן נוהגות למדוד נתון זה כלל. בפינלנד, לדוגמה, התקבלה החלטה לנוח את מדידת שיעור היציאה משירות המדינה ותחתיו לפתח מדד של שיעור תחלופה בקרב עובדי המדינה. בניגוד למגזר הפרטי, שיעור היציאה במגזר הציבורי אינו יכול להעיד על שורת הרווח וההפסד, לכן לא ברור לחלוטין מה מעיד אחוז היציאה במדינות ללא קביעות ועם גמישות תעסוקתית. יתר על כן, השאלה האם מדינה תיטה למדוד את נתוני כוח האדם שלה תלויה במידה רבה בשאלה האם יש לה נציבות שירות מדינה ריכוזית, או האם שירות המדינה של אותה מדינה נוטה להיות ביזורי יותר, ומורכב ממספר רב של סוכנויות.

13. נתונים שנאספו על ידי המחברים. התייחסות מקבילה ניתן למצוא בדו"ח של ארגון מעש: דו"ח ארגון מעש (2014), *ניתוב הון אנושי איכותי לדרגי הביניים בשירות הממשלתי - ניתוח הסוגיה והצעה למתווה מדיניות* – http://media.wix.com/ugd/464637_44c7e0d0a3694abfbd358d9a2de0a65e.pdf

14. אם נבקש להשוות לשיעור יציאה "טבעי", כנהוג במגזר הפרטי, נוכל להתרשם מהנתונים במדינות מערביות אשר נע סביב 15% – 20%. ביחס לנתונים גבוהים אלה ניתן לטעון שמדובר בהשוואה בלתי תקפה, שהרי כל שירות ציבורי הוא יציב יותר ופועל באופן איטי יותר מהמגזר הפרטי. עם זאת, כאמור, שיעור היציאה בשירות המדינה הישראלי הוא נמוך מזה שנראה כי קיים במדינות אחרות. לבריטניה ראו: Labour turnover rates: XpertHR survey 2019 MERCER North American Employee Turnover: Trends and Effects, January 29, 2020.

15. ע"ע (עבודה ארצי) 1117/00 *עיריית מעלות תרשיחא - שולה בוחבוב* (פורסם בנבו, 24.02.2003); ע"ע (ארצי) 525/06 *מדינת ישראל - משרד הבריאות - שמאי סגל* (פורסם בנבו, 21.01.2007); ע"ע (ארצי) 2715-07-10 *עיריית פתח תקווה - משה שלום* (פורסם בנבו, 04.11.2010).

2. זאת בניגוד, למשל, לצרפת או ליוון, שבהן יש קביעות המעוגנת בחוק. Loi n° 84-16 du 11 janvier 1984 portant dispositions statutaires relatives à la fonction publique de l'Etat (1), Article 70; The constitution of Greece, Section 103.

3. זאת למעט חריג אחד, והוא שופטים כמוגדר בחוק יסוד: השפיטה.

4. סעיף 15 ל"דבר המלך במועצה" על ארץ ישראל, 1922 עד 1947: "הממשלה רשאית, כשתראה סיבה מספקת לכך, לפטר כל אדם המכהן במשרה ציבורית בישראל או להתלותו מעבודתו, והיא רשאית לנקוט באותה פעולה משמעתית אחרת, כפי שתמצא לראוי".

5. ראו סעיף 82.252 (ג) לתקשי"ר: "פיטוריו של עובד בחוזה מיוחד אשר השלים חמש שנות העסקה בשירות המדינה הנם כשל עובד קבוע לפי סעיף 82.23, ואולם פיטוריו של עובד המועסק בחוזה לפי תקנה 31 (3) לתקנות שירות המדינה (מינויים) (חוזה מיוחד), התש"ך-1960 ופסקה 16.414, אינם טעונים משא ומתן מוקדם עם ועד העובדים".

6. הסכם קיבוצי בין חברת נמל אשדוד בע"מ לבין הסתדרות העובדים הכללית החדשה מיום 24.2.2005 והסכם קיבוצי בין חברת נמל חיפה בע"מ לבין הסתדרות העובדים הכללית החדשה מיום 24.2.2005.

7. הנחיית נציב מס' 8.5 – נוהל פיטורי אי-התאמה.

8. התקשי"ר מגדיר את סמכויות ועד העובדים במקרה של פיטורי צמצום לשאלת בחירת העובדים שיפוטרו ולהיוועצות. עם זאת, במקרה של שינויים מבניים שבמסגרתם נעשים פיטורי צמצום, משוכת ההסכמה של ועד העובדים היא מציאות קיימת, ומדובר בחסם אמיתי. אף על פי כן, מאמר זה והראיונות שבוצעו עם מנהלים עסקן בפיטורי אי-התאמה בלבד ולא בפיטורי צמצום – תחום שבו ניתן לתהות עד כמה הוועד מהווה חסם בפני פיטורים.

9. בסיס הנתונים הוא עובדי משרדי הממשלה ומערכת הבריאות, לא כולל רשות השידור, ביטוח לאומי, שירות התעסוקה, הכנסת, רשות הדואר, בית הנשיא, רשות העתיקות, המועצה להשכלה גבוהה והרשות לניירות ערך.

10. החישוב של שיעור היציאה מתייחס למספר העובדים שיצאו מהמערכת מכל סיבה שהיא כחלק ממספר עובדי המדינה. נתונים לגבי מספר היוצאים נלקחו מהדו"ח השנתי של נציבות שירות המדינה ביחס לקבוצה המצוינת בהערה הקודמת. נתונים לגבי מספר עובדי המדינה נלקחו מנתון

16. סעיף 46 לחוק שירות המדינה (מינויים), תשי"ט-1959, וסעיף 68 לחוק שירות המדינה (משמעת), תשכ"ג-1963.
17. בסקר של המרכז להעצמת האזרח ציינו מנהלים בשירות הציבורי את ועדי העובדים כחסם משמעותי בפני ביצוע מדיניות. מדובר בנתון שמדבר בעד עצמו, אך יש לשים לב שהוא מתייחס ליכולת להוציא לפועל מדיניות ולא לניהול כוח האדם ברמת הפרט. אין ספק שוועדי עובדים וארגוני עובדים בישראל מסכלים רפורמות ושינויים מבניים במקומות עבודה ציבוריים, לרבות שינויים מבניים שתוצאתם פיטורי עובדים. אף על פי כן, יש לבצע הפרדה בין ועדי העובדים כחסמים מבניים לבין שאלת היותם חסם בפני פיטורי עובדים בלתי מתפקדים בשירות המדינה. **"בכירים לשעבר מאשימים את הוועדים באי הצלחתם"**, כלכליסט, 13.09.2016.
18. נספח ח' למסמך המדיניות של הנציבות בעניין קביעות וסיום העסקה בשירות המדינה מפרט את הליכי הערר על פיטורים שהוגשו לנציב שירות המדינה. לפי הנספח הוגשו 47 ערערים בשנת 2016. מתוכם התקבל אחד ונדחו 35, כאשר היתר בהמשך בירור. מתוך 35 הערערים שנדחו על ידי הנציב, ב-16 מקרים פתחו העובדים בהליכים בבית הדין לעבודה. כלומר, בלא פחות מ-45% מהמקרים החליטו העובדים שמיצו את ההליכים מול המדינה לפנות לבית הדין. דו"ח נציבות שירות המדינה - המטה ליישום הרפורמה, אגף תורה וניהול ידע (2016), קביעות וסיום העסקה בשירות המדינה.
19. בג"ץ 7289/11 קרייזי וואו בולו בע"מ נ' שר התעשייה והמסחר (פורסם בנבו, 09.05.2013): **"הלכה מורשת היא שכל החלטה של רשות מינהלית חייבת להתבסס על תשתית ראייתית מספקת. לאחר תהליך מקיף ויסודי של איסוף ועיבוד הנתונים [...] תכלית ההקפדה על הליך מינהלי תקין היא להבטיח שהחלטת הרשות תתקבל על סמך הנתונים הרלוונטיים ולאחר בחינה מעמיקה של השיקולים השונים. הליך תקין של קבלת החלטות מגדיל את הסבירות שההחלטה עצמה תהיה ראויה וסבירה... על בחינת המידע הרלוונטי להיות עניינית והוגנת. בכלל זה, על הרשות ליתן דעתה גם להשלכות של החלטתה על הגורמים הרלוונטיים"**.
20. המונח האנגלי just-cause מתורגם כהלכה ל"סיבה מספקת". כלומר, מתן סיבה לגיטימית שמהווה מבחן ראשוני להפעלת שיקול דעת לגיטימי מצד המעסיק. נדמה כי בפרשנות הישראלית המונח מיושם כסיבה מוצדקת כאשר הביקורת השיפוטית מבקשת לבדוק
- האם בסטנדרט המנהלי סיבת הפיטורים נחשבת מוצדקת לפי שיקול דעת אובייקטיבי.
21. European Commission (2006), *Termination of employment relationships: Legal situation in the member states of the European Union*, Luxembourg
22. על הכלל כי חוזה עבודה שהופסק או הופר לא יוחיה על ידי ערכאה שיפוטית: בג"ץ 299/62 נחום יהודה נ' הממונה על גביית השכר, תל אביב ואח', יז 2131 (1963) [טרם הקמת בית הדין לעבודה]; בג"ץ 161/72 מרכז החינוך העצמאי נ' בית הדין הארצי לעבודה (פורסם בנבו, 01.5.1972) [לאחר הקמת בית הדין לעבודה]. לאחר מכן שינה בג"צ מעט את גישתו בעקבות עמדת בית הדין לעבודה והתיר שיקול דעת נרחב יותר, אך עדיין עמד על אותו עיקרון: בג"ץ 4485/08 רבקה אלישע נ' אוניברסיטת תל אביב (פורסם בנבו, 05.10.2009).
23. ע"ע (ארצי) 300253/96 המועצה הדתית נתיבות - הרב בנימין כהן (פורסם בנבו, 20.07.2005).
24. ע"ע (ארצי) 24709-02-12 רחל זלובינסקי - שירותי בריאות כללית (פורסם בנבו, 25.11.2013); ס"ע (אזורי ב"ש) 12047-02-10 יצחק הלמן - עיריית באר שבע (פורסם בנבו, 16.3.2010).
25. החלטת ממשלה 3401 (11.1.2018) המובאת בנוהל הפיטורים, כאמור לעיל בהערה 8.
26. "הממשלה שילמה 169 מיליון שקל על ייעוץ אסטרטגי בשנה", כלכליסט, 14.11.2016.
27. ראו דו"ח בה"ש 19.
28. כך, לדוגמה, לאחרונה נוצר נוהל בשם "פיטורים בהסכמה" המאפשר למנהל להציע לעובד להיפרד באופן הדדי באופן מהיר. לפי נוהל זה, העובד יקבל פיצויי פיטורים מוגדלים (בהתאם לוותק ולתפקיד), ואילו המנהל יישאר עם התקן ויוכל לגייס עובד חלופי במהירות יחסית. בנוסף, כפי שצוין, קיים גם נוהל "הערכה מיוחדת" העשוי לקצר תהליכי פיטורים.
29. נציבות שירות המדינה, אגף תורה, מחקר וניהול ידע (2016), **ניהול אסטרטגי של ההון האנושי בשירות המדינה: אודגון למנהל הבכיר**.
30. "The Rise Of Outskilling: Why Are A Growing Number Of Employers Preparing Workers For Their Next Job?", *Forbes*, Nov 2019
31. משרד מבקר המדינה (2016), **הטיפול בעבירות משמעת בשירות המדינה**.

אזרחות: (לא) פשוט ללמד

ניסיונות התיקון של ההטיה האידיאולוגית העמוקה במקצוע האזרחות היו קוסמטיים בלבד. נדרש שינוי יסודי כדי להעניק למקצוע החשוב את מקומו הראוי

"תהיה לי בעיה גדולה להעסיק מורה לאזרחות מתפוח, כי אני לא יכול לסמוך עליה שתלמד זכויות וחירויות"; כך אמר מנהל התיכון התל-אביבי "תיכון-נט", רם כהן, בריאיון לעיתון הארץ בשנת 2013. מאוחר יותר, בריאיון לעמית סגל בערוץ 2, הסביר כהן כי "המגורים בתפוח או ביצהר או בית-אל, הם לא כל כך תמימים; הם מקומות שתקועים כעצם בגרונה של אוכלוסייה פלסטינית". בינואר 2020 נודע כי עיריית ראשון-לציון הפסיקה לאלתר את עבודתו של ד"ר מאיר ברוכין, מורה ותיק לאזרחות בתיכון בעיר, ואסרה עליו ללמד במוסדות חינוך בעיר גם בעתיד. העילה לצעד חריג זה הייתה טענות של תלמידים והורים על הבעת עמדות פוליטיות מצד ברוכין במסגרת שיעוריו בבית הספר, ועל קריאות לסירוב פקודה שפרסם בעמוד הפייסבוק שלו. לצד ברוכין התייצבו חלק מתלמידיו ועמיתיו, וכן עיתון הארץ שאף הקדיש לאירוע מאמר מערכת שלם.

פרשיות אלו, שהגיעו לכותרות העיתונים, מדגימות ומסמלות-היטב את המחלוקות העמוקות והרגישויות הנלוות זה עשור למקצוע האזרחות. כיצד הפך המקצוע לכר פורה לוויכוחים קשים על רקע אידיאולוגי?

בשנת 2009 נפל דבר בעולמו של מקצוע האזרחות בישראל. המכון לאסטרטגיה ציונית פרסם נייר עמדה (שכותב שורות אלו זכה ליטול חלק בכתיבתו) אשר חשף את ההטיה האידיאולוגית העמוקה הקיימת במקצוע האזרחות בארץ.¹ נייר העמדה חולל סערה והביא לניסיונות ממושכים מצד שר החינוך דאז, גדעון סער, לטפל בהטיה הבעייתית; אלא שניסיונות אלה נתקלו במאבק נגדי של אנשי תקשורת וגופי חינוך מהשמאל. הטלטלה שעברה המערכת מאז טרם שככה. להלן רשימה חלקית של סערות-המשנה: פיטוריהם של שני מפקחים מרכזיים (מפמ"רים) של המקצוע;

יצחק גייגר הוא מורה במקצועו ומחבר ספרי לימוד באזרחות ובהיסטוריה. בין השנים 1998–2004 היה חבר ועדת המקצוע באזרחות. ספרו "היציאה מהשטעטל: רבני הציונות הדתית אל מול אתגר הריבונות היהודית" ראה אור בשנת 2016.

פסילת ספר לימוד; הדחת יו"ר ועדת המקצוע במפתיע, משום שהתמודד בבחירות מקדימות למפלגה פלוגית חודשים-מספר קודם לכן; שלוש עתירות שנידונו בבג"ץ בשנים 2015–2016; שלושה דיונים בכנסת; התארגנויות מורים ואנשי אקדמיה בעד ונגד שינויים בהוראת המקצוע. כל זה רק בעשור האחרון.

הצפת הבעיה עוררה כאמור ניסיונות רבים לשינוי המצב בשטח, אך השפעתם של התיקונים שנעשו עד כה מינורית באופן יחסי. דומה כי כדי לטפל בהטיה האידיאולוגית לעומקה, נדרשת הבנה מעמיקה של היסודות שאפשרו אותה. במאמר זה אסקור את הרקע להתפתחות ההטיה האידיאולוגית בשדה מקצוע האזרחות, ולאחר מכן אטען כי הטיה זו נובעת משני מקורות: המקור הראשון הוא תפיסות אידיאולוגיות חדשות של הגדרת "אזרחות טובה" (והאופן שבו יש לחנך אליה) אשר חלחלו לשיח החינוכי-אקדמי במערב ודרשו את הרחבת תחומי העניין של המקצוע; את המקור השני, המשלים, אייחס להתערבותם של שרי חינוך ממפלגות העבודה ומרצ בתוכני המקצוע בשנות השמונים והתשעים. כפי שאראה, ההטיה האידיאולוגית חדרה לכל שדרות המקצוע: לתוכנית הלימודים, לספרי הלימוד, לבחינות הבגרות ואף לכיתת הלימוד.

עובדות אלו סותרות כמובן את עמדתם של חוגים ליברליים ורדיקליים המבקרים את ניסיונות התיקון שנעשו בעשור האחרון. לטענתם, התערבותם של שרי חינוך בתוכני מקצוע האזרחות היא תופעה חדשה, באופן יחסי, המייחדת שרי חינוך מן הימין הפוליטי, אשר מבטאים עמדות של מיעוט קיצוני לאומני-דתי; וזאת בניגוד לתקופה קודמת שבה כביכול מקצוע האזרחות שיקף רוב מובהק ליברלי, הכולל אנשי ימין, דתיים וכמובן אנשי שמאל.²

לאחר הסקירה, אפרט את השקפתי בנוגע לנחיצותו של מקצוע האזרחות ואציע מתווה להתחדשותו – מתווה העשוי לנכש את מרבית ההטיה האידיאולוגית הטמונה בו, ועל ידי כך לשקם את האמון הציבורי והפוליטי במקצוע חשוב זה ולהרחיקו מכשלים מקצועיים.

הבן החורג של מערכת החינוך

בארבעה היבטים מתייחד מקצוע האזרחות משאר מקצועות החובה בבחינות הבגרות: (א) ותק; (ב) תחומי דעת; (ג) אופן ההוראה; (ד) מטרת המקצוע. לאחריות זו משמעות לא מבוטלות ונפרט אותן להלן.

מקצוע האזרחות הוא מקצוע צעיר באופן יחסי במדינת ישראל. בין שנות החמישים לשנות השמונים של המאה הקודמת, נלמד מקצוע זה בארץ בעיקר כסרח עודף של מקצוע בשם "ידע העם והמדינה" שהדגש בו ניתן על לימודי היסטוריה יהודית (בעיקר מודרנית) וציונית. רק בתחילת שנות השמונים הפך מקצוע האזרחות למקצוע



"בוקר טוב שמי גליה, ואני המורה שלכם לאזרחות"

עצמאי, בעל שאלון נפרד בבחינת הבגרות, ומספר השעות שהוקצו לו שולש לתשעים (היקף שעות הנלמד ביחידת לימוד אחת). בכך הייתה מדינת ישראל בין המדינות הראשונות בעולם (אם לא הראשונה) שהנהיגה את מקצוע האזרחות כמקצוע חובה עצמאי (במישור הארצי) ולא כחלק מתחומי דעת אחרים. מחקר משווה בין חמש מדינות (שנעשה על פי הזמנת משרד החינוך) לימד שמדובר במקצוע צעיר גם במדינות נוספות: בבריטניה, המקצוע נכנס לתוכנית הלימודים רק כעבור שני עשורים; ובאוסטרליה, בקנדה ובגרמניה הוא לא נכלל בתוכנית הלימודים הארצית (לכל הפחות עד לשנת 2009, בשעה שפורסם המחקר).³ בגרמניה, למשל, נכון למועד פרסום המחקר, מקצוע האזרחות לא היה מקצוע חובה בבחינת בגרות ולכל מדינה בפדרציה הגרמנית הייתה תוכנית לימודים משלה. לפיכך, היכולת לבצע השוואה לנעשה במערכות חינוך במדינות דמוקרטיות אחרות וללמוד מהן היא מוגבלת ביותר. למרבה התימהון, גם אפשרות מוגבלת זו אינה מנוצלת כמעט בשל היעדר זיכרון קולקטיבי-ארגוני של המקצוע ושל המחקרים על אודותיו במשרד החינוך.⁴

ההיבט השני וההיבט השלישי נובעים מקביעת משרד החינוך כי מקצוע זה יילמד כך שהתלמידים "ידעו ויבינו מושגי יסוד נבחרים במדעי החברה ובמחשבה המדינית ויסתייעו בהם בבירור הנושאים השונים [הנלמדים באזרחות]".⁵ זהו אפוא מקצוע החובה היחיד הנטול תחום דעת אקדמי מובהק (או מוביל) בתשתיתו, וגם המקצוע היחיד הנלמד בעיקר תוך שימוש ב"מושגי יסוד" של תחומי דעת שונים. שני היבטים אלה מתמיהים משנזכרים כי קורסים אקדמיים העוסקים בנושא המרכזי של מקצוע האזרחות – משטר מדינת ישראל – קיימים גם קיימים במוסדות אקדמיים רבים, ויש בהם תחום דעת אקדמי מוביל אחד הלוא הוא תחום מדעי המדינה. למותר לציין כי באף אחד מן המוסדות האקדמיים הללו אין מסתפקים בהוראת "מושגי יסוד".

להיבטים חריגים אלה מחירים כבדים. הראשון שבהם הוא הנזק הפדגוגי הנובע מהעובדה כי קיימים יותר מ-100 (!) מושגים שאת הגדרתם נדרש התלמיד לשנן לקראת בחינת הבגרות. כדי לסבר את האוזן: בכל שאלה בבחינת הבגרות מתבקשים התלמידים להציג לפחות מושג אחד מכלל המושגים הללו, אולם במהלך הבחינה התלמיד כמעט לא יתבקש לבחון את המושגים לעומק, להכיר הגדרות שונות שלהם, להתייחס לקשרים בין מושגים, לעמוד על חשיבותם או להתייחס לאירועים משמעותיים בתולדות המשטר והפוליטיקה בישראל. רק בשאלה אחת יתבקש התלמיד לקשר בין מושגים, ובשאלה נוספת יידרש להשתמש במושגים כדי לנמק עמדה. העיסוק במושגים כה אינטנסיבי במסגרת לימודי האזרחות עד שבאפריל 2018 כתב המורה הוותיק אוהד שקד-מנדלבוים בדף הסבר לספר-עזר שהכין: "כל מורה ורכז לאזרחות יוכל להעיד שתלמידים חלשים מתקשים באזרחות מאוד בשל אוסף ההגדרות הבלתי נלאה...". לכן, הוראת המקצוע מתמקדת, כדבריהם של שני מורים נוספים, ב"לעבוד על מיומנויות מהותיות להצלחה בבחינת הבגרות: למידת המושגים

המרכיבים את שפת המקצוע ותרגול שאלות".⁶

מחיר שני הוא היווצרותו של מקצוע נטול עמוד שדרה, מחמת היעדר הזיקה לתחום אקדמי מובהק, המשמש כר פורה למאבקים מתמשכים בין תחומי דעת שונים. בהיעדר תחום דעת אקדמי ברור, מצליחים להסתנן למקצוע שיבושים שונים ורבים. לדוגמה, התלמידים נדרשים לדעת את הגדרת המושג "מדינה": בין השנים 2001–2011 ההגדרה התבססה על תחום מדעי המדינה וכללה ארבעה מרכיבים: אוכלוסייה, טריטוריה, שלטון וריבונות; אך מאז נוסף להגדרת ה"מדינה" מרכיב שנוי-במחלוקת מתחום המשפט הבינלאומי – הצורך בהכרה בינלאומית.⁷

מחיר שלישי הוא היעדר האפשרות להכשרה אקדמית ראויה למורים לאזרחות. הציפייה כי מורים לאזרחות יוכלו ללמד "מושגי יסוד" במדעי החברה ובהגות מדינית מחייבת לכאורה הכשרה אקדמית במגוון תחומי הדעת במדעי החברה וכן בפילוסופיה מדינית; ברם, אין בנמצא הכשרה אקדמית לכל תחומי הדעת של מדעי החברה – כל שכן בתוספת פילוסופיה מדינית (ולו הייתה הכשרה כזאת, מן הסתם הייתה רדודה). לא זו אף זו: כנראה הכשרה אקדמית ראויה אינה חשובה למשרד החינוך, שכן הוא מעניק רישיון הוראה באזרחות לא רק לבוגרי תארים באחד ממדעי החברה אלא גם לבוגרי היסטוריה, משפטים ויחסים בינלאומיים;⁸ ובפועל, גם מורים שלא הוכשרו באחד מן המקצועות הללו מלמדים את המקצוע. ממילא מובן כי גם מורים בעברם שהפכו לממלאי תפקידים בכירים במקצוע האזרחות במשרד החינוך לוקים על-כורחם בהכשרה אקדמית חסרה. לכן גם אין להתפלא על ריבוי הטעויות ואי-הדיוקים הנלווים להוראת מקצוע האזרחות – בתוכניות הלימודים, בספרי הלימוד של המשרד, בהשתלמויות מורים ואף בבחינות בגרות.

למעשה היעדר הכשרה אקדמית ראויה מלווה את מקצוע האזרחות מראשיתו. כאמור, עד שנות השמונים היה מקצוע האזרחות חלק ממקצוע "ידע העם והמדינה", שהתמקד בלימוד היסטוריה, ועל כן בדרך כלל בתחום זה רכשו המורים את הכשרתם האקדמית. מובן כי רבים ממייסדי המקצוע העצמאי החדש וממוביליו – ובראשם המפמ"רים – חסרו הכשרה אקדמית הולמת בעת שהפך למקצוע עצמאי.

מקצוע מחפש משמעות

ההיבט הרביעי המבדיל בין מקצוע האזרחות לבין שאר המקצועות הוא הגדרת מטרת המקצוע. על פי הגדרת משרד החינוך, מטרת המקצוע היא לקדם "חינוך פוליטי לאזרחות טובה ולמעורבות מושכלת בחיים הציבוריים במדינה יהודית ודמוקרטית",⁹ כלומר לפתח כישורי חיים חברתיים-פוליטיים. זהו מקצוע החובה היחיד בבחינת הבגרות שמטרתו המוצהרת אינה להכין את לומדיו לתחום דעת אקדמי אלא לחנכם. הדבר המשונה הוא שלמרות מטרה זו, המקצוע המכונה "אזרחות" אינו מייחד מקום

מובנה לדיון הבסיסי במשמעות האזרחות (ואף לא בהבחנה בין אזרחות לתושבות), וודאי שלא לדיון מעמיק באופייה של אותה אזרחות טובה שאליה מתחנכים התלמידים. בספרי הלימוד, המושג "אזרח" נותר עמום ועל פי הנחיות הפיקוח על האזרחות בשנים האחרונות, הוא מושג רקע בלבד ולא תישאל על אודותיו שאלה ישירה בבחינת הבגרות.

חשוב להדגיש כי מושג האזרחות אינו מובן מאליו כלל וכלל. האזרחות יכולה להיתפס כמעמד חוקי הכולל רק זכויות וחובות, אך גם ככוללת ממדים של זהות ושייכות הקשורים ליחסי הגומלין בין היחיד לבין הקהילה. קהילה זו עצמה יכולה להתפרש במובן צר (כגון משפחה גרעינית או קהילה תרבותית מסוימת) או במובן רחב (כגון שייכות לאומית או דתית). כמו כן, האזרחות יכולה להתפרש כמתייחסת רק לקשר בין היחיד לבין המדינה, אך אפשר להציגה כמתייחסת גם למסגרות על-מדינתיות (ארגונים בינלאומיים) ותת-מדינתיות (כגון מחוזות פדרליים). כל אחת מן ההבנות הללו מולידה תפיסה שונה בדבר טיבו של "האזרח הטוב", וממילא של החינוך הנדרש להכשרתו.¹⁰ נוסף על כך, חלק מהחינוך לאזרחות מחייב רכישת ידע בתחומים נוספים; וממילא כל הבנה של מושג האזרחות, ושל טיב יחסי היחיד והקהילה, גוררת לא רק סוג אחר של חינוך לאזרחות אלא גם תפיסה אחרת בדבר הידע הנדרש, באילו מקצועות יירכש על ידי התלמיד,¹¹ ועד כמה הוא מרכזי בחינוך זה.

עמימות זו מפתיעה עוד יותר בהתחשב בכך שלכאורה מטרת החינוך ל"אזרחות טובה" שקבע לעצמו משרד החינוך נעשתה בזיקה להבחנתו של פרופ' צבי לם, הבחנה ידועה בקרב העוסקים בחינוך, אשר התריע מפני "חינוך אידיאולוגי", חינוך המבקש להטמיע בתלמיד אידיאולוגיות והשקפות עולם המקובלות על המחנך, והטיף ל"חינוך פוליטי" – חינוך המבקש להעצים את התלמיד ולהכשירו לפתח עמדות עצמאיות בסוגיות פוליטיות.¹²

האם הדבר אפשרי? יש הטוענים כי השיקול האידיאולוגי בחינוך לאזרחות ובמקצוע האזרחות הוא כמעט בלתי-נמנע, בפרט נוכח המחלוקות האידיאולוגיות באשר למושג האזרחות. הללי פינסון, מחוקרות החינוך האזרחי בישראל, ציינה כי –

אף על פי שהחוקרים ואנשי חינוך רבים מכירים כיום בחשיבותו של חינוך לאזרחות ומסכימים על נחיצותו, עדיין קיימות מחלוקות רבות סביב שאלות כגון המטרות של הוראת האזרחות, התכנים ואופן הלימוד הרצוי. מחלוקות אלו נובעות בראש ובראשונה מהיות המושג 'אזרחות' אחד מאותם מושגים מעורפלים וחמקמקים בעלי ריבוי הגדרות, המקבלים משמעות שונה בחברות שונות, ובאותן חברות בתקופות שונות.¹³

מדובר אפוא באתגר לא פשוט, ולפיכך נראה כי מערכת המעוניינת להימנע מחינוך אידיאולוגי נדרשת להקדיש זמן ומשאבים רבים לדיון מעמיק בסוגיה, ולפריסת מסודרת של האפשרויות השונות לתפיסת המושג בפני התלמידים. למרבה הצער, לא

כך קרה בפועל.

כל חוקרי מקצוע האזרחות בישראל מודים כי זהו מקצוע המחנך חינוך אידיאולוגי;¹⁴ ומבין המחקרים הטוענים זאת, בולט ניתוחו של הלל וורמן, כיום ראש החוג לחינוך במכללת אורנים, למהדורה הראשונה (2000) של ספר לימוד האזרחות הדומיננטי של משרד החינוך: "להיות אזרחים בישראל".¹⁵ רבים מדבריו של וורמן הולמים גם את תוכנית הלימודים (שספר הלימוד היה מחויב להיכתב על פיה) ואת מדיניות הפיקוח על הוראת האזרחות שאישר את ספר הלימוד.

מסקנותיו העיקריות של וורמן הן כי –

במונחיו של צבי לם, ספר הלימוד 'מתחזה' למדע ומסתיר מהקוראים, שרובם צעירים חסרי ניסיון פוליטי, את הכוונות האידיאולוגיות והמפלגתיות הטמונות בדרך הצגתה של מדינת ישראל. בחינה קרובה מגלה הטיה ברורה לאורכו ולרוחבו של ספר הלימוד בהבהרת משמעויות ליברליות, ובטשטוש משמעויות שמרניות (מימין) ופרוגרסיביות (משמאל). ספר הלימוד משכנע את התלמידים להבין את מדינת ישראל דרך עיניים ליברליות אך מבלי שהדבר ייבחן מול אידיאולוגיות אחרות אלא כאמת מדעית סמכותית... [הבעיה היא] העדר מודעות למאבק האידיאולוגי הנצחי סביב כל מושג, תיאוריה ופרקטיקה בתחום הפוליטי.

שני דפוסים אלה שותפים במאפיין הבסיסי: הם יוצרים בקרב הקוראים תחושת "מקסם שווא"... והיא משקפת לדעתי מאפיין עמוק של אופן לימוד הפוליטיקה [במקצוע האזרחות] במדינת ישראל כיום: קיומה של תדמית למידה או תעתוע של למידה בד בבד עם העדר יכולת של התלמיד, התלוי בספר הלימוד, לתפוס את לב הסיטואציה הפוליטית, את בעיותיה ואת התנהלותה.¹⁶

ספר הלימוד מתחזה לכזה שמנתח את מדינת ישראל דרך מרחב של תיאוריות וידע קונקרטי... מדינת ישראל מוצגת דרך פריזמה צרה למדי, והיא מקוצצת בהבנת המאפיינים הבסיסיים ביותר שלה ובמאפיינים הקונקרטיים ביותר שלה. נוסף על כך, ספר הלימוד מתחזה לספר שמציג את מדינת ישראל ממגוון של פרספקטיבות והשקפות. מושקע מאמץ רב לקיים רושם של גיוון רעיוני כשבפועל מוצג הניתוח הליברלי (ולכל היותר הסוציאלי דמוקרטי). מחלוקות יסודיות נותרות מחוץ לתחום הדיון, ועמן מקוצץ הקוטב הימני שמרני והקוטב הרדיקלי...

תוכנית חינוכית, במקרה זה ספר לימוד באזרחות בישראל, עשויה לבלבל את כל הקשורים אליה – התלמידים, המורים, המפקחים, אנשי המקצוע ושרי החינוך – כאילו לומדים ומלמדים בה אזרחות, כשפועל נרכש רק ידע טכני רב... נטול חשיבה בהירה ביחס לנושאי היסוד בפוליטיקה, כגון על מה הפוליטיקה דנה, מהות המחלוקות בין סיעות בגוף המדיני וכיצד מכריעים ביניהן.¹⁷

בניתוחו של וורמן מצויות שתי נקודות חשובות: האחת, הגדרת האידיאולוגיה הליברלית כאידיאולוגיה שנוטים אליה; והשנייה, הצגת אידיאולוגיה זו כבלעדית וכמתחזה למדעית-אקדמית-אובייקטיבית באופן המקשה לזהות את התחזותה.

לאורך המאמר אביא דוגמאות רבות להדגמת הטיה אידיאולוגית זו – לדעתי ההטיה קיימת אף לטובת הגישה הפרוגרסיבית – אך מי שעבר בשערי מערכת החינוך הישראלית בעשרות השנים האחרונות, ומאז לא נחשף לתחומי מדעי המדינה וההגות המדינית, עשוי להיות נבון מעצם הערעור על תפיסות העולם אשר תווכו לו עד היום כמושכלות-יסוד אחידות ואובייקטיביות. על כן, אבקש לפרוס כאן בקצרה את ההבחנות הבסיסיות בין סוגי האזרחות השונים ואת השפעתן על תפיסת האזרחות הטובה ועל תפיסת הדמוקרטיה.

בחלוקה גסה, ניתן למנות שלוש תפיסות מרכזיות בדבר אופייה של האזרחות: התפיסה הרפובליקנית, התפיסה הליברלית והתפיסה הפרוגרסיבית. על פי התפיסה הרפובליקנית, אזרחות מבטאת זיקה לקולקטיב ולמדינה, ועל כן חינוך לאזרחות – לפי תפיסה רפובליקנית-לאומית – מתמקד בהקניית ידע המאפשר לתלמידים להבין את המנגנון הממשלתי, את החוק והכללים הנוגעים לשמירת הסדר החברתי והזכויות ואת הקנון הלאומי, וכן עוסק בטיפוח הבנת המחויבות האזרחית והלאומית. על פי התפיסה הליברלית, אזרחות מבטאת את זכויותיו של האינדיבידואל, ועל כן החינוך לאזרחות נדרש להדגיש את חירות הפרט, את האוטונומיה שלו ואת יכולתו להשפיע על המדינה, תוך חינוך למעורבות פוליטית ופיתוח החשיבה הביקורתית ככלי להעצמת התלמידים על פני הידע המוצג בפניהם. על פי התפיסה הפרוגרסיבית, אזרחות מבטאת זיקה לפרט, ועל כן החינוך לאזרחות חותר להכרה של התלמיד בנתוני הפתיחה החברתיים והסביבתיים של הפרט (המשפיעים על סיכוייו לרווחה כלכלית ולמימוש עצמי) – ובתנאים החברתיים והסביבתיים הפועלים על הפרט, ישירות ודרך מנגנוני המדינה – ומעודד אותו לאקטיביזם של התנגדות או שחרור.¹⁸ שלוש התפיסות הללו אינן אוטריות והן מרכזיות בתפיסתן הפוליטית של המפלגות השונות בישראל.

תולדותיו של "מקסם שווא"

החינוך האידיאולוגי מלווה את מקצוע האזרחות מראשיתו והוא העמיק בשנות התשעים, עם הפעלת תוכנית הלימודים לחטיבת הביניים בשנת 1990, ויישומה דרך ספר הלימוד הדומיננטי של משרד החינוך "מסע אל הדמוקרטיה הישראלית".¹⁹ באותה עת איש לא שם לב לכך, כנראה בגלל שוליות המקצוע בחטיבת הביניים שהתבטאה במספר השעות המועט שהוקצו לו (שישים בסך הכול) – אם בכלל. ב-1994 נכנסה לתוקף תוכנית הלימודים לחטיבה העליונה, אך רק כאשר יושמה תוכנית זו במלואה, באמצעות ספר הלימוד הדומיננטי של משרד החינוך "להיות

אזרחים בישראל" שיצא לאור בשנת 2000, החל לבלוט החינוך האידיאולוגי באופן משמעותי. הביקורת על ההטיה האידיאולוגית של ספר זה החלה להתפרסם סמוך להופעתו, והתפרצה כאמור לזירה הציבורית ב-2009 בהובלת המכון לאסטרטגיה ציונית.²⁰

להעמקת החינוך האידיאולוגי שני מקורות. המקור הראשון הוא שינוי הדרגתי שחל לאחר מלחמת העולם השנייה בהשקפת העולם של אנשי האקדמיה והחינוך במדינות המערב.²¹ בתקופה זו התפתחו השקפות פוסט-מודרניות, רב-תרבותיות, פמיניסטיות, אנטי-קולוניאליסטיות ואחרות שביקרו את הסדר הקיים, שנתפס בעיניהם כמערבי, גברי, לאומני, לא-פלורליסטי, לא-סובלני-דיו וקפיטליסטי. בעלי השקפות אלו נטו לפרש את המציאות כנובעת אך ורק ממאבקי כוח (תוך זלזול או מיעוט משקל של שיקולים ערכים ואידיאולוגיים), לפתח גישה רלטיביסטית לערכים ולתיאור ההיסטוריה ("נרטיבים") ולהציג את הנחות והסובל כקורבן (שהאחריות לשיפור מצבו מוטלת בעיקר על ה"מקרבן").²² עד אותה תקופה התמקד החינוך לאזרחות בהיכרות עם מוסדות השלטון והתרחק ככל הניתן מעיסוק בפוליטיקה ובעמדות השנויות במחלוקת; אולם מכאן ואילך הוא נתפס כמה שנועד לשמר את המצב הקיים וכחוסם את האפשרות לשינוי. טענה נוספת שעלתה היא שההבנה הליברלית של מושג האזרחות, המתמקדת בזכויות אזרחיות ופוליטיות, מנעה אזרחות שווה מקבוצות שונות שלא היו להן האמצעים לממש זכויות אלו (כגון: נשים, בני מינויים ואוכלוסיות במצוקה כלכלית-חברתית) ולעיתים אף שללה אזרחות מאלו הראויים לכך (כגון: פליטים, מהגרים ועובדים זרים; על פי אותה עמדה כמוכן). הגישה המרחיבה עודדה עיסוק בכיתה בסוגיות הנתפסות כפוליטיות שכן לדידה חוסר העיסוק בסוגיות אלו הוא פוליטי בעצמו.

תופעות ואירועים נוספים שהתרחשו במקביל חיזקו את השאיפה לשינוי בתפיסות החינוכיות של מקצוע האזרחות; בכללם התפתחויות בתפיסת האזרחות בעשורים האחרונים של המאה ה-20, שביקשו להרחיבה גם למסגרות על-מדיניות (כדוגמת האיחוד האירופי) ותת-מדיניות (כדוגמת מחוזות פדרליים). התפורות הגוש המזרחי-קומוניסטי בראשית שנות התשעים גרמה למעברים מהירים בחלק ממדינות הגוש – ממשטר טוטליטרי למשטר דמוקרטי – והובילה לדיון בדבר המשטר הראוי, הערכים הרצויים והלכידות החברתית. תהליכי גלובליזציה, התחזקות של מוסדות פוליטיים על-מדינתיים, הגירה בין מדינות המצמצמת את ההומוגניות היחסית של האוכלוסייה, ושבירת מחסומי זמן ומרחב על ידי אמצעי התקשורת והטכנולוגיה החדשים – כל אלה אתגרו את רעיון מדינת הלאום כצורת התארגנות מדינית רצויה והשפיעו אף הם על הלכידות החברתית.

נוסף על כך, היחלשות מדינת הרווחה והתחזקות תפיסה כלכלית-חברתית המכונה על ידי מתנגדיה "ניאו-ליברליזם" נתפסו על ידי סוציאל-דמוקרטים והמקורבים אליהם

כגורמות להיחלשות הלכידות בין האזרחים עקב תחושת אובדן "היחד החברתי" והאמונה ב"טוב משותף". היו גם מי שסברו שסוגיות חדשות העומדות על סדר היום המדינתי והעולמי, כגון איכות הסביבה וסוגיות אתיות בעקבות הפיתוח הרפואי והביו-טכנולוגי, הן בעלות השלכה על תפקידי המדינה המודרנית ולפיכך מחייבות דיון במסגרת לימודי אזרחות.

נוכח כל התופעות הללו התגבשה האמונה – שטרם גובתה באופן מחקרי – כי החינוך לאזרחות הוא מכשיר חינוכי, מרכזי ויעיל, להתמודד עם ערעור מדינת הלאום, הלכידות החברתית והמחויבות לערכים ולאידאולוגיות משותפים לחברה. תומכי הגישה המרחיבה הציגו אותה כדרך היחידה המסוגלת להעניק מענה משמעותי לאתגרים החינוכיים שצוינו עתה.

הפוליטיקה של האידאולוגיה

על רקע שינוי השקפתי זה נפנה כעת למקור השני להעמקת החינוך האידאולוגי במקצוע האזרחות בישראל: התערבותם של שרי חינוך ממפלגות העבודה (המערך) ומרצ במקצוע, דרך אנשי אמונם במשרד החינוך. הראשון שבהם היה יצחק נבון, איש מפלגת העבודה, שכהן בתפקיד זה בשנים 1984–1990. נבון הציב את החינוך לדמוקרטיה ודו-קיום (בין דתיים לחילונים, בין יוצאי ארצות האסלאם לאשכנזים ובין יהודים לערבים) כיעד שני בחשיבותו אחרי החינוך לערכים.²³ ברקע החלטתו עמדו אירועי תחילת שנות השמונים, ובכללם חשיפת "המחתרת היהודית", מעשי רצח נוספים (ספורים) של ערבים בידי יהודים כנקמה על רצח יהודים בידי ערבים, ובמיוחד כניסת תנועת "כך" בראשות הרב מאיר כהנא לכנסת ב-1984. בהשראת השר נבון, מנכ"ל משרד החינוך דאז, אליעזר שמואלי, פרסם בשנת תשמ"ה חוזר מנכ"ל מיוחד שהוקדש לנושא החינוך לדמוקרטיה, ובו נקבע כי זה יהיה הנושא המרכזי במערכת החינוך בשנות הלימודים תשמ"ז–תשמ"ז וכי "יש צורך דחוף לתגבר את החינוך לדמוקרטיה באמצעות פעילות חינוכית מקיפה, מעמיקה ורציפה".²⁴ החוזר אף קבע עמדה בסוגיה של התנגשות בין עקרונות "דמוקרטיים" ו"יהודיים", בשעה שחייב את התלמיד להבין כי "במקרה של התנגשות – זכויות האזרח הנובעות מעקרונות היסוד של הדמוקרטיה וההליכים הדמוקרטיים הם המכריעים, ויש לנהוג על פיהם", ולא על פי "מערכת הערכים התרבותית-הלאומית, היהודית-הציונית".²⁵ בתשמ"ט הנושא המרכזי של מערכת החינוך היה כיבוד החוק והמשפט, נושא הנושק לחינוך לדמוקרטיה.

אין להקל ראש בתוכנם של חוזרי מנכ"ל. לרוב מדובר בקריאת כיוון ברורה לפרויקטים שאותם מעוניינים השר והמנכ"ל לקדם, ועשויות להיות להם השלכות מעשיות מאוד על עבודת המשרד (כתלות ביכולותיהם וכוחם הפוליטי של השר ומנכ"ל). ואכן על רקע הלכי הרוח הללו הוחלט במשרד החינוך לחבר תוכניות לימוד חדשות באזרחות לחטיבת הביניים ולחטיבה העליונה, וזאת אף שתוכניות לימודים חדשות

כאלו הוכנו שנים ספורות קודם לכן וטרם ניתן היה לעמוד על מידת הצלחתן. הסיבה לצורך הדחוף בתוכניות לימודים חדשות צוינה בתוכנית הלימודים לחטיבה העליונה: "התוכנית הקיימת... אינה מרחיבה די בהכרת הערכים, שהמטור בישראל מושתת עליהם..."²⁶ ודוק: בדברים אלה ישנה הודאה שגם התוכניות הקודמות עסקו בערכים שבבסיס המטור הישראלי. לכאורה, התוכניות החדשות ביקשו רק להרחיב את העיסוק בערכים אלה; אך כפי שנראה להלן, בפועל הן ביקשו להטמיע ערכים על פי הגישה הליברלית בלבד תוך התעלמות מגישות אחרות. מתקופה זו ואילך התמקדו תוכניות הלימודים במרכיב הדמוקרטי של מדינת ישראל, כאשר הדמוקרטיה הוצגה – ועדיין מוצגת – באופן מופשט וא-היסטורי, ובמסגרת דגם אחד בלבד, דגם הדמוקרטיה הליברלית-אינדיבידואליסטית, המתואר כמודל אידיאלי, יחיד, מוסכם ונטול חסרונות. מאז, למשל, קובעת תוכנית הלימודים שהבסיס לתפיסת העולם הדמוקרטית הוא רעיון האמנה החברתית,²⁷ המעמיד – בטעות, כפי שנראה להלן – את הפרט כיסוד קיומה של המדינה והדמוקרטיה.

התפיסה שמשלה בכיפה כבר בתקופה זו סברה כי הגישה החדשה לחינוך לאזרחות תסייע לגשר על פני השטחים החברתיים בישראל. לכן, בשנות כהונתו של נבון הוחלט לבטל את תוכניות הלימודים הנפרדות במקצוע האזרחות של מגזרי החינוך השונים (פרט לזה העצמאי-חרדי) ושל המסלולים הטכנולוגיים, וליצור תוכניות לימודים אחידות לכל המגזרים – בחינוך היסודי ובחטיבה העליונה. אורית איכילוב ועידית ליבנה הציגו את הרציונל שעמד בבסיס האחדה זו: "תכנית הלימודים המשותפת [לכל המגזרים] נתפסת במידה רבה כמנגנון המגשר על פני שטחים, ומסגל תלמידים לקבל את השונה מהם ולהתייחס אליו בסובלנות ובכבוד".²⁸

מאוחר יותר, שרת החינוך בשנים 2006–2009, פרופ' יעל (יולי) תמיר, סיפרה ש"אחד מצעדי הראשונים היה תגבור לימודי האזרחות והגדרתם יעד לאומי החינוכי לחיזוק השדרה האזרחית של החברה הישראלית – חברה הנמצאת בתהליך מתמשך של פירוק מעמדי, חברתי, לאומי ואתני". לכן, הכפילה תמיר את מספר השעות המוקצות למקצוע בחטיבה העליונה, שילבה שם אזרחות פעילה, והקפידה שגם תלמידי חטיבות הביניים ילמדו אזרחות.²⁹ אך כעבור כמה שנים הודתה תמיר כי "לחינוך לאזרחות יש כוח אחיז מוגבל ביותר",³⁰ בייחוד כשמקצוע האזרחות עצמו הפך לאחד מגורמי המתחים – בשעה שהתרחב והחל לדון בנושאים שנויים במחלוקת ומתוך מגמה של שינוי חברתי וערכי. התברר כי המחזיקים בתפיסה זו לקו בחוסר מודעות אומלל שכן אמונתם הכנה בעליונותה הנורמטיבית, המוסרית והערכית של התפיסה הליברלית מנעה מהם להכיר כי גם גישות אחרות הן לגיטימיות (אם כי ניתנות לביקורת). בכך הרחיקו וניכרו קבוצות אוכלוסייה שלמות וגרמו יותר נזק מתועלת – בכל הנוגע למטרה שניסו לקדם.

פעילותו של נבון התרחשה מתחת לרדאר הפוליטי, באופן יחסי, שכן עסקה לכאורה

בערכים דמוקרטיים הנתפסים כשייכים בצדק ללימודי האזרחות (גם אם מדובר בתפיסה מאוד מסוימת שלהם); אולם בשנות התשעים, שרי חינוך מטעם מרצ, שולמית אלוני והפרופ' אמנון רובינשטיין, הלכו רחוק יותר ובצורה בוטה למדי אִפשרו להחדיר דעות אידיאולוגיות מפורשות בנושא השנוי במחלוקת חריפה בציבוריות הישראלית. אלוני ורובינשטיין אישרו את שילוב הסכמי אוסלו (וכן את הסכם השלום עם ירדן) כנושאי לימוד לגיטימיים ואף הכרחיים במסגרת המקצוע; וזאת אף שאלה היו עניינים מובהקים של מדיניות ודיפלומטיה (שאינם נוגעים ישירות למושג האזרחות או למאפיינים של המדינה והפוליטיקה) על אף היעדר פרספקטיבה היסטורית שתקבע את סיכויי הישרדותם של הסכמים אלה וטיב השפעתם, ושעה שהסכם אוסלו היה מצוי בבסיסה של מחלוקת פוליטית עזה.

בתקופת כהונתה של שולמית אלוני כשרת החינוך (1992–1994) נקבע בתוכנית הלימודים החדשה לחטיבה העליונה כי אחד מנושאי החובה יהיה "דרכים להשגת שלום וביטחון בין ישראל לשכניה: סיכויים וסיכונים"³¹, וזאת במקום נושא "הדמוקרטיה הישראלית והשטחים" שהופיע בטיטת תוכנית הלימודים אך שנתיים קודם לכן.³² בספר הלימוד באזרחות של משרד החינוך לחטיבת הביניים נאמר אז כי "זה [=הסכם אוסלו] הוא צעד נוסף [הספר איננו מציין צעדים קודמים] בתהליך לכינון שלום בין העמים".³³ מובן מאליו כי מדובר בקריאה פוליטית מזווית שמאלית בלבד.

פרופ' רובינשטיין – שהחליף את אלוני, וכיהן כשר החינוך בשנים 1994–1996 – המשיך את הקו הבעייתי הנזכר והוסיף עליו, וזאת במסגרת ועדה מיוחדת שמינה לבחינת החינוך לאזרחות. לראשות הוועדה מינה רובינשטיין את פרופ' מרדכי קרמינצ'ר, מומחה למשפט חוקתי ותומך ידוע במדיניות ליברלית בתחומי המשפט ובכלל, שייעץ לוועדה שהכינה את תוכנית הלימודים לחטיבה העליונה. נציין שבין חברי הוועדה נמנה אלוף הראבן, שעמד אז בראש עמותת "סיכוי: לקידום שוויון אזרחי" בין יהודים לערבים – היחיד מבין חברי הוועדה שלא היה איש אקדמיה או איש משרד החינוך, ומי שלדבריו חינוך לדמוקרטיה ולאזרחות צריך להיות משולב ב"חינוך לשלום אזרחי בין יהודים וערבים אזרחי ישראל וליחסים בין ישראל לשכניה; יחסים המתפתחים בעשרים השנה האחרונות מסכסוך ליחסי שלום".³⁴ אחד מחברי הוועדה, פרופ' אליעזר דון-יחיא, תיאר את הלך הרוח ששרר בה: "אני יושב בוועדה שנקראת ועדת היגוי לחינוך ולאזרחות במשרד החינוך [=ועדת קרמינצ'ר]. ואכן הרוח של מה שנקרא פוסט-ציונות שולטת בוועדה זו. למשל, הייתה התנגדות נמרצת להזכיר בחומר הנלמד את חוק השבות או את הזיקה בין המדינה לבין יהדות התפוצות".³⁵ בבואה להסביר את הצורך בחשיבה מחודשת על חינוך לאזרחות, ציינה ועדת קרמינצ'ר כגורם ראשון-במעלה את "תהליך השלום בין ישראל לשכניה" אשר "מעמיד על סדר היום הפנימי של ישראל את טיבו והמשך קיומו של השלום האזרחי בתוך תחומיה", ועשוי לשפר את המצב הביטחוני בישראל, ולכן לאפשר התגברות

מתחים בחברה, שרוסנו עד כה בגלל האיום הביטחוני.³⁶ לא למותר לציין כי במשך שנים ארוכות נתפס דו"ח קרמניצר במשרד החינוך כמסמך מנחה.

חשוב להדגיש כי בסופו של דבר השפעתן של קביעות אלו בדבר חשיבות הסכמי השלום – הן של ועדת קרמניצר, הן של תוכניות הלימודים הקודמות שנכתבו בתקופת אלוני – הייתה זניחה עד לא קיימת. ככל הנראה, העברת משרד החינוך לידי המפד"ל והליכוד בשנים 1996–1999 ו-2001–2006, וההתפכחות מההסכמי אוסלו בשנים אלו, הובילו לכך שבספרי הלימוד החדשים הייתה התייחסות מועטה ביותר להסכמי השלום, ונושאי החובה העוסקים בתהליך השלום ירדו מהתוכניות החדשות. אכן, העובדה כי ניסיונות אלה כשלו, אֵל לה להשכיח מאיתנו את התרחשותם: שרי חינוך משמאל התערבו באופן משמעותי ולעיתים בוטה בתוכניות הלימודים של מקצוע האזרחות.

חמור מכך. לשני היבטים אחרים ומשמעותיים ביותר בדו"ח ועדת קרמניצר היו גם היו השפעות ארוכות טווח והרסניות על תוכניות הלימודים. ההיבט הראשון הוא הקביעה שיש צורך להרחיב באופן ניכר את החינוך לאזרחות ושעליו –

להתייחס לנושא של יחסי אזרח-מדינה בתוך ההקשר הרחב יותר של יחסי פרט-חברה (לרבות הפרספקטיבות פרט-משפחה, היחסים בין המינים, פרט-בית הספר, פרט-ארגון שהוא בוחר להשתייך אליו, פרט-מקום עבודה, הפרט כצרכן, פרט-שכני ושכנתו, פרט-היישוב שבו הוא מתגורר, פרט-עמו, פרט-דתו, פרט-קבוצות המיעוט בחברה הישראלית, והפרספקטיבה הבינלאומית).³⁷

קביעה זו הולמת אך ורק את הגישה הפרוגרסיבית לחינוך לאזרחות, המבקשת כאמור לחנך את התלמיד להבחין בהשפעות חברתיות וסביבתיות על חירותו, רווחתו ואושרו. ברוח הרחבה זו של ועדת קרמניצר חדר לספר הלימוד הדומיננטי של משרד החינוך, "להיות אזרחים בישראל", עיסוק בנושא השסעים בחברה הישראלית, אף שהללו לא היו חלק מלימודי החובה על פי תוכנית הלימודים!³⁸ כמו כן, ברוח דו"ח קרמניצר, נוספה בתשס"ב למטרות מקצוע האזרחות אחריות לטיפוח "זהות אזרחית לצד טיפוח זהותם הלאומית".³⁹ מדובר בזהות אזרחית ליברלית-אינדיבידואליסטית באופייה, הבאה לידי ביטוי ב"שפה אזרחית" ליברלית-אינדיבידואליסטית,⁴⁰ הנרכשת במהלך הוראת המקצוע ומבליטה למשל את שיח הזכויות ומצניעה את הזיקות הקולקטיביות של האזרח ואת מדינת הלאום. מה שלא נאמר מפורשות במסגרת מטרות המקצוע, אך די מובן מרוח תוכניות הלימודים, הוא שמשרד החינוך קיווה שזהות אזרחית זו תגבר על שאר הזהויות, ברוח משאלת ועדת קרמניצר והחזון המיוחד של מנכ"ל משרד החינוך מתשמ"ה שצוטט לעיל ולפיו בהתנגשות בין ערכים דמוקרטיים-אוניברסליים (ליברליים-אינדיבידואליסטיים) לבין ערכים פריטיקולריים-ציוניים-יהודיים, גוברים הערכים הדמוקרטיים.

ההיבט השני קשור בקביעה כי את הדמוקרטיה יש לתפוס –

כשיטת משטר שבמרכזה פרט שהוא ריבוני לעצב ולפתח את אישיותו כיחיד בתוך חברה שתכליתה הגנה על זכויות הפרט תוך שמירה על זכויות של קבוצות שונות בחברה.⁴¹

כמובן, מדובר באימוץ מוחלט של הגישה הליברלית לדמוקרטיה תוך התעלמות מגישות אחרות.

כאמור, וורמן הוכיח שהממד האידיאולוגי של הדגשת הדמוקרטיה הליברלית בלט במהדורה הראשונה של ספר הלימוד "להיות אזרחים בישראל". בעקבות הביקורת הציבורית והפוליטית מ-2009 על מקצוע האזרחות בכלל, ועל המהדורה הראשונה של ספר הלימוד בפרט, נערכו כעבור שנתיים כמה תיקונים בתוכנית הלימודים. אחד מהם נגע לחובת הצגת התייחסויות שונות לדמוקרטיה: "גישה של דמוקרטיה ליברלית-אינדיבידואלית, גישה של דמוקרטיה רפובליקנית, גישה של דמוקרטיה רב-תרבותית, גישה שאינה מקבלת את עקרונות הדמוקרטיה".⁴² אך ראו זה פלא: במהדורה המעודכנת של ספר הלימוד הנזכר הציגו את הדמוקרטיה הרפובליקנית ואת הדמוקרטיה הרב-תרבותית כסוגים של דמוקרטיה ליברלית (הן כונו שם "התפיסה הליברלית-רפובליקנית" ו"התפיסה הליברלית הרב-תרבותית"), כלומר הציגו אותן רק על בסיס תשתית ליברלית של זכויות הפרט וטובתו ולא העניקו לקולקטיב ערך עצמאי.⁴³

נוסף על כך, במהדורה המתוקנת מוצגת הדמוקרטיה המודרנית רק מבעד לפריזמה הליברלית.⁴⁴ אין תמה בדבר: הדמוקרטיה "המודרנית" הופכת שם במהרה לדמוקרטיה ליברלית – המחויבת לשוויון כלכלי-חברתי! – וזו לדמוקרטיה "כהשקפת עולם (המובן הרחב של דמוקרטיה)".⁴⁵ מדובר בעיוות של ממש שכן במחקר, המונח "דמוקרטיה מודרנית" משמש ככינוי לדמוקרטיה שהחלה להתפתח בסוף המאה ה-18 ובייחוד במאה ה-19 (השונה מזו שהתפתחה ביוון, ברומא וברפובליקות של ימי הביניים) ולא לדמוקרטיה הליברלית שצמחה במחציתה השנייה של המאה ה-20. רק בסוף הדיון על הדמוקרטיה המודרנית, הליברלית בעיני מחברי הספר, בתרגיל האחרון, מוענקת לגיטימציה לתפיסות דמוקרטיות אחרות. בתרגיל זה מצוטטים דבריה של רות גביון בדבר ההסכמה הרחבה כי דמוקרטיה היא צורת משטר עם כללי משחק מוקדמים, וכן מובאת טענתם של אחרים כי על הדמוקרטיה לכלול גם מחויבות לזכויות אדם או לצדק חברתי.⁴⁶ במהלך הדיון לא מתעוררת שאלת המתח בין דמוקרטיה לבין ליברליזם (כמו בין הכרעת הרוב לבין חירויות הפרט),⁴⁷ אין התייחסות להסתייגות הליברליזם מהדמוקרטיה,⁴⁸ ואין מי שיפנה את תשומת לב התלמיד לכך ש"האמנה החברתית" היא מִבְדָּה המצדיק כל שלטון המגן על זכויות "טבעיות" גם אם אינו דמוקרטי (כמו האבסולוטיזם הנאור) או שיש סבורים שהאמנה החברתית מטילה גם חובות (שבד),⁴⁹ או בעיקר אחריות כלפי האחר (לוינס).⁵⁰

ההטיה לטובת הדמוקרטיה הליברלית השפיעה על ספרי הלימוד של משרד החינוך גם בעת הצגת האיומים על הדמוקרטיה. כפי שכתב וורמן ביחס למהדורה הראשונה של ספר הלימוד –

...ההגדרה הסלקטיבית לדמוקרטיה גורמת להגדרה סלקטיבית של האיומים עליה. הספר מטשטש את הסכנות הטמונות בהקצנה של רעיונות ליברליים של זכויות הפרט, של שוק חופשי, ושל הגבלת השלטון, וכן בהקצנה של רעיונות פרוגרסיביים של מעורבות רבה של השלטון בניהול החברה. דמוקרטיה מאוימת גם על ידי אנרכיזם וגם על ידי קומוניזם טוטליטרי... העובדה שספר הלימוד אינו 'רואה' סוגים שונים של דמוקרטיה משמעו שהוא גם לא 'רואה' סוגים שונים של איומים עליה.⁵¹

מבחינת היבט זה, דבר לא השתנה במהדורה המעודכנת שיצאה לאור שלוש שנים לאחר הופעת ספרו של וורמן, ותשע שנים לאחר פרסום עבודת הדוקטור שלו (שעליה מבוסס ספרו). גם במהדורה המעודכנת מוצגים רק איומים מ"ימין" על הדמוקרטיה ואין מוצגים כלל איומים מ"שמאל".

דוגמה מצוינת לאופן שבו הצגת עמדה אחת בלבד של המודל הדמוקרטי מאפשרת את הזליגה לחינוך האידיאולוגי מתקבלת כשבוחנים את שאלון בחינת הבגרות באזרחות. מן המפורסמות שלמייצגי דגם הדמוקרטיה הליברלי חשוב להדגיש שוב ושוב את החשש מעריצות הרוב שכן דמוקרטיה אינה רק הכרעת הרוב אלא גם – ואולי בעיקר – הגנה על המיעוט. כעת נראה מהי עריצות הרוב בעיני מחברי בחינת בגרות.

הפרק השלישי של בחינת הבגרות מחייב את התלמיד לקרוא חלק ממאמר דעה – שהוא קטע עלום מבחינת התלמידים (אנסיין) – ולהשיב על שאלות הנוגעות לקטע זה. כל שאלה מורכבת משני חלקים: בראשון מתבקש (בדרך כלל) התלמיד להסביר מושג; ובשני נדרש הוא להראות כיצד מתבטא מושג זה בקטע הנידון. בחלק הראשון של שאלה 14 בשאלון חורף תשע"ח (2018), התבקשו הנבחנים להציג את המושג "עריצות הרוב". לפי המהדורה המעודכנת של ספר הלימוד של משרד החינוך, עריצות הרוב מתקיימת כאשר "הרוב מדכא זכויות בסיסיות של המיעוט, כמו חופש התארגנות, אם הוא מונע מהמיעוט לנסות לשכנע את הציבור בצדקת עמדתו, או כאשר הרוב שולל את האפשרות להחלפת השלטון בדרכי שלום".⁵² בחלק השני, התבקשו הנבחנים להסביר כיצד החשש מפני עריצות הרוב בא לידי ביטוי במאמר. מסתבר כי הנבחנים היו אמורים למצוא את התשובה בפסקה הבאה הלקוחה מן המאמר:⁵³

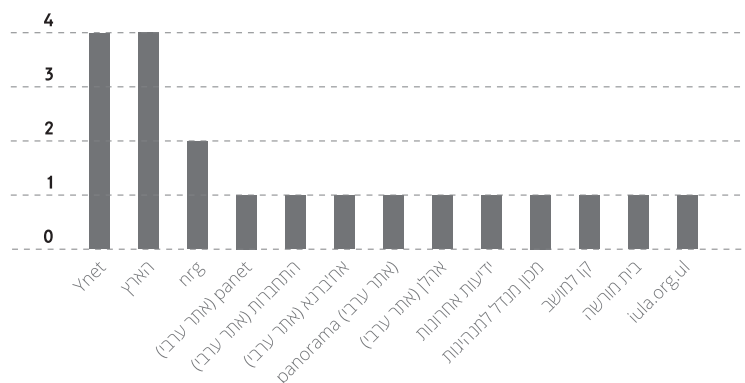
המוסר היהודי דורש מאיתנו לנהוג בכבוד כלפי המיעוטים שאינם משתייכים לקבוצות הגדולות והחזקות בחברה ולהימנע מפגיעה בהם ובזכויותיהם. לצערי, בחברה הישראלית יש גזענות וניכור, והתפתחו בה דעות קדומות כלפי כמה קבוצות בחברה. נוצרה אווירה המצדיקה שיפוט של אנשים רק על סמך השתייכותם לקבוצה או למגזר כזה או אחר – דתיים מתנהגים ככה, חילונים אחרת, כל הערבים הם כאלה וכל העולים ממדינה מסוימת

הם "אותו דבר". לדעתי, עלינו להיאבק בתופעות אלה, לנהוג בכבוד כלפי כל המגזרים בחברה הישראלית ולהימנע מפגיעה בהם ובזכויותיהם, במיוחד בחלשים ובקטנים שבהם.

נקל להיווכח שאין בפסקה המצוטטת – או בשתי הפסקאות הנוספות שהובאו בשאלון הבחינה ולא צוטטו כאן – כל רמז לעריצות הרוב כפי שהוגדר מושג זה בספר הלימוד של משרד החינוך. אף על פי כן, מסתבר כי לדעת מחברי השאלון התשובה אמורה להימצא בקטע המצוטט לעיל. כמובן, זוהי טעות מקצועית, וכדוגמתה – וחמורות הימנה – התרחשו גם במועדי בחינה אחרים. לענייננו, השאלה המאלפת היא: מהו הרקע לטעות מקצועית זו? נראה כי לפנינו דוגמה של חשיבה אינטואיטיבית המסיקה כי אם הרוב היהודי – כל הקטע מתייחס אליו – הוא גזעני (לדעת מחבר הקטע), אזי ישנה סכנה שהוא ינצל את כוחו כדי לגרום לנציגיו להעביר חוקים והחלטות שהם בגדר "עריצות הרוב". נראה שלפחות בתת-מודע של מחברי השאלון – ולא-פחות של מי שאישרו אותו – חשוב היה להעביר לתלמידים מסר סמוי של התנגדות לעריצות הרוב, וכתוצאה מכך אנסו המחברים את הפסקה כדי שתתאים למושג "עריצות הרוב". לחיזוק פרשנות זו נציין כי ניתן היה לשאול שאלה חלופית שאינה אונסת את הקטע: שאלה שתתייחס למושג "סובלנות", שגם הוא מושג המודגש כיום במקצוע האזרחות. בשולי הדברים נציין כי כיוון חשיבה זה מוביל גם לפיחות במשמעותה וחשיבותה של גזענות מצד קבוצות מיעוט (למשל מצד המיעוט הערבי כלפי היהודים) – סברה שהיא כשלעצמה אידיאולוגית לחלוטין ושנויה במחלוקת עזה.

רמז לגורם אפשרי לטעות מקצועית ולהטיה אידיאולוגית של מחברי בחינות הבגרות (שחלק מהם מתחלף), מהמנוסים מבין כל המעורבים בהוראת המקצוע, מצוי בבחינתנו את המקורות שנבחרו על ידיהם לקטעים העלומים בבחינת הבגרות בשפה העברית בין השנים 2010–2014. בחמש השנים הללו התקיימו עשר בחינות בגרות (מועדי חורף וקיץ) ובכל אחת מהן היו שני קטעים עלומים, כלומר, עשרים קטעים בסך הכול. התרשים הבא מסכם את תוצאות הבדיקה:

מקורות הקטעים העלומים (אנטיין) בבחינות בגרות באזרחות בשנים 2010–2014



מקורם של 20% מהקטעים באתר האינטרנט הפופולרי בישראל ynet; וכשעור הזה גם מקורם של הקטעים מן העיתון הפופולרי באליטה הישראלית, "הארץ". מוצאם של חמישה קטעים עלומים, 25% מן הקטעים הנבחרים, באתרי אינטרנט ערביים. לא נמצאו קטעים מעיתונות (או אתרי עיתונות) המזוהים עם הימין, הציבור הדתי והציבור החרדי.

נתונים אלו הוצגו על ידי למפמ"רית יעל גוראון עם כניסתה לתפקיד ב־2014 ומאז אכן חל שיפור מסוים. בארבע שנות כהונתה, במועדי חורף וקיץ 2015–2018, התקיימו שמונה בחינות ובכל אחת מהן קטע עלום. בשתיים מהבחינות הופיעו שני קטעים עלומים ממקורות המזוהים עם הימין: בשאלון קיץ 2015 הופיע לראשונה קטע מאתר 'מידה'; ובחורף 2018 קטע מהעיתון 'ישראל היום'. ששת הקטעים האחרים מקורם כדלהלן: שני קטעים מ-ynet; שני קטעים מאתר המכון הישראלי לדמוקרטיה; קטע אחד מ'הארץ'; וקטע אחד מ'דה-מרקר' (הקשור ל'הארץ'). עדיין עיתונות דתית-לאומית וחרדית, מודפסת או אינטרנטית (או מאתר פורום קהלת, המקביל למכון הישראלי לדמוקרטיה) – יוק.

נראה כי נתונים אלה יכולים לפחות לרמוז על המשקפיים העיקריים – לא הבלעדיים – שמבעדם משקיפה על המציאות קבוצה מנוסה המעורבת בהוראת מקצוע האזרחות: המשקפיים של נוני מוזס ועמוס שוקן. כאמור לעיל, כל ההטיה הזו לא הייתה מתאפשרת (ועל כל פנים לא בקלות כזאת) לו היו מטפלים בבעיית השורש – הצגה בלעדית של הדמוקרטיה כשייכת לזרם הליברלי.

ללכת שבי אחריהם

אדר כהן, מפמ"ר אזרחות בעברו ומחוקרי החינוך לאזרחות, סבור שגם אם נקבל את הטענה כי למקצוע האזרחות נטייה לאידיאולוגיה מסוימת, הרי שהפדגוגיה שלו היא במובהק פדגוגיה של חינוך פוליטי ולכן יש להתייחס למקצוע זה כחינוך פוליטי.⁵⁴ על כן, לדעתו, אין לבחון את מקצוע האזרחות רק דרך בחינת תוכניות הלימודים, ספרי לימוד, בחינות בגרות וכדומה – כפי שנהגו כאן וכפי שנהגו אחרים – אלא בעיקר דרך ההתנהלות בפועל של המורים, שהם כדבריו "דמויות בעלות יכולת פעולה עצמאית (agency)".⁵⁵ לפי התרשמותו ממפגשים עם מספר רב של מורים במהלך כהונתו כמפמ"ר, וכן ממחקר שטח שעקב במשך שנתיים אחרי חמישה מורים לאזרחות בבית ספר אחד, הללו אכן מכוונים לחינוך פוליטי.⁵⁶ לא ברור עד כמה נכון להסתמך על דבריו של כהן המבוססים בעיקר על התרשמות, שכן עדיין מעטים מאוד המחקרים העוקבים אחר עבודת השטח של המורים: רובם התפרסמו בשש השנים האחרונות, ורק שניים מהם, כולל מחקרו, עסקו באופן ישיר ובלעדי במורי האזרחות.⁵⁷

אך גם אם נאמץ את מסקנותיו של כהן, שלפיהן כלל המורים מכוונים לחינוך פוליטי,

עדיין מתעוררת השאלה: האם הם מצליחים לממש את כוונתם כראוי? טענתנו היא שגם אם מורה רוצה מאוד להימנע מחינוך אידיאולוגי ולדבוק בחינוך פוליטי, הרי שהכשרתו האקדמית ודרישות המקצוע מקשות מאוד לעשות זאת – ובוודאי מקשות להצליח בכך באופן מלא.

מורים שהוכשרו באקדמיה, במסלולי הכשרת מורים ובהשתלמויות מורים משנות השמונים ואילך נחשפו בעיקר לתפיסות ליברליות-אינדיבידואליסטיות וללא-מעט תפיסות פוסט-מודרניות ופוסט-ציוניות וכמעט שלא נחשפו לעמדות אחרות כגון עמדות שמרניות, רפובליקניות וקהילתניות. על רקע זה מובן כיצד חדרו למקצוע האזרחות מושגים משונים. הבולט שבהם הוא מושג "מדינת כלל אזרחיה" – מושג זניח למדי במרחב האקדמי, המקושר בעיקר למדינת ישראל,⁵⁸ אך ממשיך להילמד כמושג בעל ערך תוך שינוי משמעותו.⁵⁹ על רקע זה מובן מדוע משהוחלט לתקן ב-2011 את תוכנית הלימודים – ובעקבותיה להציג בפני התלמידים את הדמוקרטיה הרפובליקנית והדמוקרטיה הרב-תרבותית (נוסף לדמוקרטיה הליברלית-אינדיבידואליסטית) – מורים ומדריכי מורים התקשו להבין מהי דמוקרטיה רפובליקנית וכיצד בכלל דגם דמוקרטי זה הוא מן האפשר. מורה ממרכז הארץ הגדירה בפניי נושא זה כמה פעמים כ"בלתי-למיד", וב-2013 אף התבקשתי על ידי מדריכות מחוז ירושלים להציג דגמים אלה במקומן בהשתלמות מורים.

באשר לדרישות המקצוע, הרי שתוכניות הלימודים קובעות כי הוראת מקצוע האזרחות מחייבת "ניסיון להתמודד עם בעיות אקטואליות".⁶⁰ מחברי תוכניות הלימודים הבינו כי כדי לא לגלוש לחינוך אידיאולוגי, ו"לשם ניתוח הבעיות [האקטואליות] והבנתן, על התלמיד לבחון אותן מנקודות ראות שונות, לרכוש מידע, כלי-ניתוח ודרכי חשיבה ביקורתית" וכי "הדיון בבעיות האקטואליות [ייערך] תוך הבחנה בין היסודות העקרוניים לבין התופעות החולפות ומשתנות ובהתייחסות לשורשיהם ההיסטוריים (בתקופת המדינה ולפני קומה)",⁶¹ וכי "התלמידים יכירו את קשת הדעות בישראל בבעיות השנויות במחלוקת" ו"יבחנו את הנושאים מנקודות הראות של המגזרים והעדויות השונות בחברה הישראלית".⁶²

מורים רבים לאזרחות אכן דנים בבעיות אקטואליות, אך כיצד יכולים הם "לבחון אותן מנקודות ראות שונות" אם הכשרתם האקדמית וספרי הלימוד המשמשים אותם ברגינים בהצגת דעות והשקפות עולם אחרות? גם אם ישלימו המורים את הפער בכוחות עצמם ויתוודעו לדעות והשקפות עולם שלא הוצגו בפניהם, יתקשו להציג בפני תלמידיהם כשמספר שעות ההוראה המוקצות להוראת האזרחות בחטיבה העליונה (180 שעות שנתיות ברוטו, שהן שלוש שעות שבועיות במשך שנתיים) אינו מספיק כדי ללמד את כל הנושאים בתוכנית הלימודים על שלל מושגי היסוד שלה ואת ההערכה החלופית (שהיא עבודה קבוצתית שנועדה לקדם אזרחות פעילה), גם מבלי להציג מגוון דעות והשקפות עולם.

כמו כן, בחינות הבגרות הן בחינות מעצבות הוראה, שדרךן מטמיעים בקרב המורים תכנים ופדגוגיה שמשרד החינוך חפץ ביקרם. באמצעות הבחינה, לומדים המורים אילו נושאים חשובים למשרד החינוך ואילו חשובים פחות בעיניו: לאילו חייבים להקדיש זמן רב יותר בהוראה בכיתה ובאילו ניתן להסתפק בזמן הוראה מועט (אם בכלל). כפי שכבר צוין לעיל, הדמוקרטיה הליברלית מקודמת באופן מובהק דרך בחינות הבגרות. הנתון הבולט הוא שמאז החלו להיכתב בחינות הבגרות לפי תוכנית הלימודים מתשנ"ד (כלומר למן תשס"א), בכל בחינת בגרות הייתה לפחות שאלה אחת – בדרך כלל שתיים ומעלה – על זכויות אדם, ליבת הדמוקרטיה הליברלית; דהיינו השאלות בנושא זה היו לפחות 10% מהשאלות (19–20 בשאלון), אף על פי שזהו רק נושא אחד מתוך עשרים וחמישה (כ-4%). זהו גם הנושא היחיד שתמיד היו עליו שאלות. ממילא מובן כי בנושא זה עוסקים בהרחבה כלל המורים.

לבסוף, בחינת הבגרות מציבה דילמה קשה בפני מורים היכולים לכלכל את שעות ההוראה שלהם בתבונה ולהספיק ללמד גם דעות והשקפות שאינן מופיעות ברשימת הנושאים לבחינה: האם יבחרו להציג בפני תלמידיהם דעות והשקפות עולם המנוגדות לאלו המקודמות על ידי משרד החינוך, ובכך אולי יכשילו את תלמידיהם בבחינת הבגרות? לדוגמה, לפי ספרי הלימוד המאושרים ולפי מסמכים שונים של המפמ"ר לאזרחות, החלופות המוצעות על ידי ערביי מדינת ישראל למדינת הלאום היהודית הן רק מדינה דו-לאומית או מדינת לאום פוליטית-אזרחית, תוך התעלמות מההצעה לכינון מדינה אסלאמית. מורה עשוי להימנע מכך כי אם תלמיד יכתוב על כך במבחן – תשובתו עלולה להיפסל.

לסיכום, גם אם נאמץ את עמדת אדר כהן כי מורים לאזרחות חותרים בתודעתם לחינוך פוליטי, הרי שהכשרתם ואילוצי המקצוע מובילים אותם בעל כורחם לחינוך אידיאולוגי.

לקראת התחדשות מקצוע האזרחות

נוכחנו לדעת כי מימיו של שר החינוך יצחק נבון ואילך הפך מקצוע האזרחות למקצוע המקדם חינוך אידיאולוגי בוטה אם כי מתוחכם. ניסיונות האיזון שנעשו בעשור האחרון מקרטעים בין היתר משום שלמקצוע זה אין תחום דעת אקדמי מובהק המזוהה עימו. עניין זה מוביל להיעדר הכשרה ראויה למורים ולבעלי תפקידים במשרד החינוך, לכשלים פדגוגיים ולשיבושים אקדמיים קשים, ובסופו של דבר גם לקיבועו כשנוי-במחלוקת – ציבורית ופוליטית. מהודאת שרת חינוך לשעבר יולי תמיר, התברר גם כי הוראת המקצוע אינה מקדמת לכידות בחברה הישראלית (שלא כמצופה); ואם לא די בכך, הרי שהנבחנים במקצוע זה מפגינים ידע מועט הבא לידי ביטוי בציונים נמוכים בבחינות הבגרות, בריבוי נכשלים ובמיעוט מצטיינים – הן

באופן מוחלט הן ביחס למקצועות חובה אחרים.⁶³ ניתן לסכם את הבעיה המרכזית של מקצוע האזרחות בפרט, ושל החינוך לאזרחות בכלל, בדבריו של מי שהיה המדען הראשי של משרד החינוך, פרופ' יוסף בקשי: "בעולם כולו החינוך לאזרחות הוא כישלון, מאחר שעסק בהטפה".⁶⁴

מאליה עולה התהייה: האין אלו סיבות טובות דיין כדי לבטל את המקצוע? האם לא ניתן להעביר את הידע הבסיסי במסגרת מצומצמת וממוקדת יותר?

אין זו דעתנו. תלמידנו הם אזרחים של מדינה דמוקרטית ומן הראוי שיבינו את משמעות מעמדם, את זכויותיהם ואת חובותיהם (בגרסאות מסוימות של מושג האזרחות). מעבר לכך, ראוי שתלמידי ישראל יבינו לעומק את הגישות השונות לדמוקרטיה, את מעלותיה ואת הביקורת עליה, וכן את דגם מדינת הלאום, סוגיו, מעלותיו וחסרונותיו. מדובר בהרחבת אופקים מתבקשת במדינה מערבית דמוקרטית. נוסף על כך, הבנה זו תסייע בידם לגבש עמדה מושכלת יותר בסוגיות מרכזיות בפוליטיקה הישראלית, וייתכן שאף תחסוך את שיח החירשים שממנו כה סובל הדיון הציבורי בישראל (עד שכל צד בטוח כי האג'נדה של הצד השני תביא לקץ הדמוקרטיה מבלי להבין כי בפועל כל אחד מייצג גישה דמוקרטית שונה). אם כך ונוכח העובדה כי אין במערכת החינוך מקצועות הוראה שאינם כוללים בחינת בגרות בשכבות העליונות (וגם אם היו – סביר להניח שהתלמידים והמורים לא היו מקדישים להם זמן), אין מנוס מלחייב בחינת בגרות גם במקצוע האזרחות.

אין זה אומר שמקצוע האזרחות אמור לכלול רק הכשרה טכנית של הכרת מוסדות השלטון כפי שסברו גישות שמרניות של חינוך לאזרחות בעבר, וכפי שנלמד בפועל בישראל עד שנות התשעים של המאה הקודמת. ראשית, משום שהייתה זו הוראה טכנית ומשמיימה, שלא דיברה אל לב התלמידים (והמורים) ועל כן לא סייעה בקידום מטרות המקצוע; ושנית, משום שהוראה מסוג זה תחמיץ את האפשרות להרחבת אופקים ולגיבוש תודעה פוליטית מעמיקה יותר כפי שצינינו לעיל.

האם ניתן לפתח את מקצוע האזרחות מבלי להסתכן בהפיכתו לחינוך אידיאולוגי ונטול תוקף אקדמי? אכן מדובר באתגר מורכב אך לא בלתי-אפשרי. ברצוני להציע שלושה צעדים מרכזיים שיסייעו בכך. הללו מתבססים באופן ישיר על הבנה מעמיקה של היסודות החריגים של המקצוע שנמנו בחלקו הראשון של המאמר (ותק, תחומי דעת, אופן ההוראה ומטרה) ומנסים להציע מענה מדויק להם.

מיקוד

ראשית, יש להצר את תחומי המקצוע ולהתמקד בשלושה נושאים עיקריים שעניינם היחסים הישירים בין הפרט והקולקטיב לבין המדינה: **אזרחות במדינה דמוקרטית, המדינה המודרנית, והפוליטיקה**. נציג נושאים אלה בקצרה.

אזרחות במדינה דמוקרטית: הבנת ההבחנה בין מעמד אזרח לבין מעמד תושב, וההבחנה בין מעמד אזרח ומעמד תושב במדינה דמוקרטית לבין מעמד במדינה לא דמוקרטית.

המדינה המודרנית: תיאור המאפיינים של המדינה המודרנית, ובכללם ממד הריכוזיות המבחין בינה לבין המדינה הקדם-מודרנית; פירוט התפיסות השונות של תפקידי המדינה (כולל תפקידה כמדינת לאום וכמדינת רווחה) ושל חלוקות התפקידים בין הפרט, המשפחה, הקהילה, החברה האזרחית, השלטון המקומי והשלטון המרכזי.

הפוליטיקה: הצגת דעות שונות להגדרת הפוליטיקה, לחשיבותה במדינה בעלת משטר דמוקרטי (תוך הצגת משטר זה) ולדרכים שבהן יכולים האזרחים להשתלב בה. במסגרת זו סביר לעסוק גם בהשפעת תקשורת המונים על הפוליטיקה והיחס אליה.⁶⁵

הצעה זו תתקן אפוא את אחד מהליקויים המתמיהים בהוראת מקצוע האזרחות: התעלמות מעיסוק במושג המעניק למקצוע את שמו – האזרחות, וכן ממונח המוזכר פעמים-מספר בתוכנית הלימודים מבלי להתייחס אליו ישירות – פוליטיקה. נוסף על כך, הצעתנו תאפשר לצמצם במידה ניכרת את תחומי הדעת האקדמיים של המקצוע (כפי שנציג להלן), וכך למנוע חלק נכבד מאי-הבהירות והטלטלות האופפים את המקצוע. כמו כן, לפי הצעתנו, היכרותו של התלמיד עם מאפייני המדינה כמדינת לאום יהודית, כמדינה דמוקרטית וכמדינת רווחה תבוא לידי ביטוי אגב העיסוק בשלושת הנושאים הללו – ולא בנושאים עצמאיים כפי שנהוג כיום. כך תינתן לתלמידים האפשרות להבין מאפיינים אלה של מדינת ישראל בהקשר רחב יותר מזה שמאפשרת דרך העיסוק בהם כיום. הצעה זו צפויה להקל על לימוד המקצוע בקרב קבוצות שונות שדעתן אינה נוחה ממאפייניה הנוכחיים של המדינה, שכן אופן לימוד זה מותיר פתח ללגיטימיות של תפיסות שונות (מוקצות או שגויות ככל שיהיו על פי דעת מחברי התוכנית).

הגדרת תחום דעת אקדמי

"חדלו מאינדוקטרינציה, שובו לדיסציפלינה" הוא שם מאמרו החשוב של הר"ר ליפשיץ העוסק בסוגיה זו;⁶⁶ ואנו מצטרפים לקריאה זו. בהמשך לבחירה באזרחות, במדינה המודרנית ובפוליטיקה בנושאים מרכזיים של מקצוע האזרחות יש לקבוע את מדעי המדינה וההגות המדינית כתחומי הדעת האקדמיים של מקצוע האזרחות. שינוי זה יסייע בניכוש השיבושים שהמקצוע רווי בהם; הוא עשוי גם – יחד עם שינוי באופן התשאול בבחינת הבגרות – להוביל לקץ ההתמקדות במה שכונה לעיל "אוסף מושגים בלתי נלאה", ולאפשר לימוד והבנה מעמיקים יותר. הבסיס האקדמי המובחן יוביל להכשרה מקצועית יותר של המורים ובהמשך עשוי לצמצם את הגלישה לחינוך אידיאולוגי.

גיוון השקפות ודעות

יש להקפיד על הנחיות ברורות להצגה של מגוון השקפות במושגים הבסיסיים של המקצוע כדי לקדם חינוך פוליטי (ולא אידיאולוגי) וכדי להבין את הממד הדינמי של הפוליטיקה לאשורו. כך, במיוחד במסגרת החלק העוסק במדינה המודרנית, יש ללמד על הדמוקרטיה כרעיון מרובה פירושים ויישומים לגיטימיים וכרעיון מתפתח, שיישומו הוא תלוי זמן, תלוי מקום ותלוי תרבות פוליטית.⁶⁷

השגת יעד זה מורכבת שכן היא מחייבת את מינויים של נציגים שמרניים בגופים המעורבים בגיבוש תוכניות הלימודים וכן בגופים האחראים על יישומם. אין להסתפק בנציגות שהיא עלה תאנה לגופים לא מאוזנים, כפי שהיה עד היום.

כדי ליישם הנחיות אלו אין צורך בהוספת שעות לימוד נוספות. אף שיישומן ידרוש השקעת זמן לימודי נוסף (כדי להספיק ולפרוש את שלל הגישות באופן מעמיק), באותה עת הוא יחסוך זמן רב באמצעות צמצום ניכר של מספר הנושאים הנלמד בכיתה. ההתמקדות בשלושת הנושאים שהוצעו לעיל, ולימוד המקצוע לפי תחומי הדעת במדעי המדינה והגות מדינית, יאפשרו זאת. כך למשל לא יהיה צורך ללמד על סוגי עבריינות ועל מקורות המשפט הישראלי – נושאים הנלמדים כיום במסגרת הבחינה אך קשורים בטבורם בתחום הדעת של משפטים. כך גם לא יהיה צורך ללמד על החברה היהודית והחברה הערבית, ועל המתחים ביניהן ובתוכן; אלה הם נושאים סוציולוגיים ודינמיים באופיים, והלימוד העכשווי שלהם מוביל, בלשון המעטה, ללימוד טעון מבחינה רגשית, שטחי, חד-ממדי, לא ממוקד ולוקה במגבלות הנובעות מתקינות פוליטית.⁶⁸ אם המופקדים על משרד החינוך סבורים שנושא זה ראוי ללימוד מעמיק, יתכבדו ויקצו לו שעות נפרדות – אולי במקום "מקצוע כללי" שהונהג בשנים האחרונות בכיתה י' או ההערכה החלופית.

אימוץ הצעדים הללו יחייב את משרד החינוך לבחון מחדש את הנחייתו (בתוכניות הלימודים) לעסוק בסוגיות אקטואליות ושנויות-במחלוקת בחברה הישראלית – "פלוגתות" בלשוננו של אדר כהן – בשיעורי האזרחות, ובפרט באירועים שהתרחשו סמוך למועד השיעור. כאשר מורה עוסק באירוע שהתרחש אתמול, ואף לפני שבוע, קרוב לוודאי שלא כל העובדות מבוררות לו, שהוא לא נחשף למגוון עמדות ודעות מספק, וכמובן אין הוא עוסק בנושא שלובן בשיח האקדמי. לכן עומדת אז בפני המורה סכנה גדולה של חינוך אידיאולוגי, מודע או בלתי-מודע. לא מובן מדוע העיסוק בפלוגתות (כגון סובלנות ויכולת ניהול דו-שיח מכבד) צריך להתנהל דווקא במקצוע האזרחות, שעה שהן נוגעות גם במקצועות אחרים וניתן לטפח גם במסגרתם מיומנויות להתמודדות עם פלוגתות.⁶⁹

על פי הצעתנו, מקצוע האזרחות לא יהיה דומה למקצוע כפי שהוא מוכר כיום אך ייבדל גם ממקצוע האזרחות כפי שהיה מוכר במאה הקודמת. יהיה זה מקצוע מתחדש,

שלמד מניסיונו המר את לקחי העבר: מקצוע עניו יותר, פחות יומרני ופחות שנוי במחלוקת, דומה יותר לשאר מקצועות החובה, בעל יעדים מציאותיים, וקרוב יותר לחינוך פוליטי מאשר כיום. או אז לא ניתן יהיה לטעון כלפיו שהוא אוהז ב"מקסם שווא" ונוקט גישה "אנטי-מדעית".⁷⁰

המנדט ובשלושת העשורים הראשונים של המדינה, והחל אותו רק על תחום דת ומדינה. המודל הדמוקרטי הוגדר כ"הסכמי" משום שהיה מבוסס רק על הסכמה פוליטית ולא על הסדרים חוקתיים (שבמקרה זה הגדיר דון-יחיא כדמוקרטיה הסדרית); אך מחברי ספר הלימוד הפכו זאת למושג בפני עצמו, תוך שינוי המשמעות המקורית של דון-יחיא. לדוגמאות נוספות של טעויות ואי-דיוקים ראו הדר ליפשיץ, **בחינות הבגרות באזרחות**, ירושלים: פורום קהלת, 2017, עמ' 4-5, 9-11.

5 (ד) בפרק ב של החוזר המיוחד של מנכ"ל משרד החינוך (ה), תשנ"ז.

9. לעיל הערה 5, עמ' 9. ההדגשה במקור.

מתיאוריה למעשה", דן אבנון (עורך), **חינוך אזרחי בישראל**, תל-אביב: עם עובד, 2013, עמ' 380-381. בעמ' 381-383 היא מדגימה כיצד הבדלים בתפיסת האזרחות וביחסי יחיד-קהילה בין תפיסת עולם רפובליקנית לבין תפיסת עולם ליברלית משפיעים על טיבו הרצוי של החינוך לאזרחות. על השפעתו של שינוי תפיסת האזרחות על החינוך לאזרחות ראו אורית איכילוב, "חינוך לאזרחות בעולם משתנה: מגמות בעולם ובישראל", יעקב עירם ואחרים (עורכים), **צמתים: ערכים וחינוך בחברה הישראלית**, ירושלים: משרד החינוך, 2001, עמ' 380-420.

11. דן אבנון (עורך), **חינוך אזרחי בישראל**, תל-אביב: עם עובד, 2013, עמ' 75-77; אביב כהן, "ארבעה ממדים של חינוך אזרחי: תחום ידיעת הארץ כמקרה בוחן", דן אבנון (עורך), **חינוך אזרחי בישראל**, תל-אביב: עם עובד, 2013, עמ' 151.

12. יורם הרפז (עורך), **לחץ והתנגדות כחינוך: מאמרים ושיחות**, תל-אביב: ספריית פועלים, 2000, עמ' 203. למרכיבים נוספים בהגותו של צבי לם המתקשרים לדבריו כאן ראו במאמרו של אברהם תומר, "יצירתיות בחלל חינוכי" בגיליון 14 של השילוח (2019).

13. ומתחים בתכנית הלימודים באזרחות", דן אבנון (עורך), **שפת אזרח**, ירושלים: מאגנס, מכון אשכול, ומרכז גילה, תשס"ו, עמ' 181.

1. יצחק גייגר, **לימודי אזרחות בישראל: אינדוקטרינציה חד-כיוונית**, ירושלים: המכון לאסטרטגיה ציונית, 2009.

2. לאזרחות, או: המציאות עולה על כל דמיון", **גילוי דעת**, 10 (2016), עמ' 211-218; דן אבנון, "האזרחות החדשה: אתנית, לאומית, רובית", **גילוי דעת**, 10 (2016), עמ' 165-177. על חלקו של קרמניצר בהחדרת עמדות אידיאולוגיות לחינוך לאזרחות ראו להלן.

3. בחמש מדינות נבחרות: סקירת ספרות, משרד החינוך, 2009.

4. החינוך, צבי צמרת, בהרצאתו "על לימודי האזרחות בישראל: האם לימודי האזרחות הופכים את תלמידיו לאזרחים טובים יותר של המדינה היהודית-דמוקרטית שלנו?", הרצאה במכון מופ"ת בתל-אביב, 2.5.2011. ההרצאה זמינה במרשתת.

5. יהודיים (כלליים ודתיים) ערביים ודרוזיים, ירושלים: משרד החינוך, תשע"א, עמ' 8.

6. **זוכים באזרחות: ארגז הכלים ללימוד האזרחות**, רכס, 2018, עמ' 5.

7. המעודכנת של ספר הלימוד **להיות אזרחים בישראל** שבו נכתב: "בפרק זה נדון בסובלנות... וכן בערכי הפלורליזם וההסכמיות, המהווים ביטוי לדמוקרטיה במובנה הרחב – דמוקרטיה כהשקפת עולם". בספר זה מוגדר מונח זה כ"הסכמה רחבה (קונסנזוס) של האזרחים והקבוצות במדינה על נושאים מהותיים, כמו קיום המדינה, הגדרת אופייה וכללי המשחק הפוליטיים"; אלא ש"הסכמיות" היא בסך הכול מילה בעברית להסכמה כללית ואינה מושג אקדמי – ודאי לא במדעי החברה. מקור השיבוש הוא כנראה במושג Consensus Democracy, מושג מתחום מדעי המדינה המתאר דגם של דמוקרטיה שיש בה הסדרים בחוקה המעניקים למיעוטים השפעה רבה על המדינה (כמו בבלגיה), בניגוד לדמוקרטיה רובנית שבה אין הסדרים כאלה. אליעזר דון-יחיא, חבר הוועדה שגיבשה את תוכנית הלימודים, יישם דגם דמוקרטי זה להבנת מערכת היחסים בין מפא"י לבין המפלגות החרדיות, וייתכן שדרכו חדר מושג ההסכמיות לתוכנית הלימודים. אכן, דון-יחיא יישם דגם זה על היחסים שהתקיימו בין המפלגות הנוכחות בארץ ישראל בתקופת

13. (5), עמ' 13.
27. Daniel
28. Polisar, "On the Quiet Revolution In Citizenship Education", *Azure*, 11 (2001), pp. 66–104; גייגר, **לימודי אזרחות בישראל**. לביקורת מהכיוון הרדיקלי והפוסט-ציוני ראו למשל מאמרה של פינסון, "בין מדינה יהודית לדמוקרטיה", במאמרים שונים שלה מאז ועד 2011, וכן טוביה רוזנברג, "גזענות ואנטישמיות בתוכניות הלימודים: קונפליקט ואתגר לחינוך האזרחי בישראל, דן אבנון (עורך), **חינוך אזרחי בישראל**, תל-אביב: עם עובד, 2013, עמ' 190–198.
14. להיות אזרחים בישראל: מדינה יהודית ודמוקרטית, ירושלים: משרד החינוך, תש"ס.
15. לימודי האזרחות בישראל, תל-אביב: רסלינג, 2013, עמ' 127.
16. 234.
17. עמ' 382–383, 394. כן ראו וורמן, **אזרחות בין השורות**, עמ' 40–43.
18. מסע אל הדמוקרטיה הישראלית, ירושלים: מעלות, תשנ"ד. ספר לימוד זה טרם נבחן כראוי וראו לעת עתה יצחק גייגר ואחרים, "ניתוח משווה של תוכניות לימוד וספרי לימוד באזרחות", ליבת אבישי ונפתלי רוטנברג (עורכים), **אחדות מתוך שונות: ליבה חינוכית משותפת לאזרחי ישראל**, ירושלים: ון-ליר ורכס, תשע"ב, עמ' 166–208.
19. הדוקטור שלו (תכנון לימודים וסוציולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן) שספרו **אזרחות בין השורות** מבוסס עליה.
20. דתית למודרנה: חינוך לאזרחות בחמ"ד, משה רחימי (עורך), **יהדות בעידן המודרנה** [=עמדו"ת ט], אלקנה: אורות ישראל, תשע"ח, עמ' 49–50.
21. קורבנותם – אומנותם: משיח קורבני לשיח ריבוני, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014.
22. כל הדרך: אוטוביוגרפיה, ירושלים: כתר, 2015, עמ' 387.
23. 1985, עמ' 3. בהשפעת חוזר מנכ"ל זה הוצב החינוך לדמוקרטיה במרכז הגיליון השני של כתב העת ידיעון למורה לאזרחות.
24. 3–4. להסתייגות מתפיסה זו במשרד החינוך ראו שם עמ' 22–23, בדברי אגף החמ"ד.
25. יהודיים (כלליים ודתיים) ערביים ודרוזיים, ירושלים: משרד החינוך, תשנ"ד, עמ' 4 (עמ' 7 במהדורה המעודכנת מתשס"ב).
26. 41. 8.
27. במסלולים העיוני והמקצועי בחטיבה העליונה בישראל: ניתוח תכניות הלימודים, ספרי הלימוד והמדריכים למורה במקצוע האזרחות, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2002, עמ' 22. לביקורתנו על האחדת תוכניות הלימוד ראו יצחק גייגר, "קווים לחינוך לאזרחות במדינת לאום יהודית", דן אבנון (עורך), **חינוך אזרחי בישראל**, תל-אביב: עם עובד, 2013, עמ' 94–95.
28. בחברה מפוצלת, דן אבנון (עורך), **חינוך אזרחי בישראל**, תל-אביב: עם עובד, 2013, עמ' 288.
29. 289. בעמ' 290 היא מסבירה מדוע כוחו מוגבל.
30. 31. (תשנ"ד), עמ' 23.
31. בבית"ס העיוני בחינוך הכללי, בחינוך הדתי ובחינוך הערבי, ירושלים: משרד החינוך, תשנ"ב, עמ' 21 (עותק מהטיוטה מצוי ברשותי).
32. ירושלים: משרד החינוך, תשנ"ד, עמ' 75.
33. (עורך), **יובל למערכת החינוך בישראל**, ירושלים: משרד החינוך, 1999, כרך א, עמ' 221. יושם לב לבחירה בהראבן לכתובה על החינוך לאזרחות בישראל, ולא בחוקר אקדמי או באיש משרד החינוך.
34. הצופה, 13.9.1995, עמ' 8.
35. (דוח ביניים), ירושלים: משרד החינוך, תשנ"ו, עמ' 7.
36. 10. מחברי הדו"ח הסתירו את היקף ההרחבה על ידי הצעתה כאפשרות חלופית לגישה "מקסימליסטית: לטפל בחינוך לערכים במלוא היקפו!"
37. הערה (5), עמ' 18. בתוכנית הלימודים מתשנ"ד ובעדכון מתשס"ב נושא זה מופיע ביחידות בחירה.
38. 39. ודתיים), ערביים ודרוזים, ירושלים: משרד החינוך, תשס"ב (מהדורה מעודכנת), עמ' 11. מספור העמודים שלי.
40. שפת אזרח בישראל, בעריכת דן אבנון, שראה אור ב-2006 בירושלים (בהוצאת מאגנס, מכון אשכול ומרכז גילה לחינוך אזרחי ודמוקרטיה), ובמיוחד פרק המבוא של העורך, מביעים את הכמיהה לצמיחתה של שפה אזרחית ברוח זו.
41. 8.

- הוא חינוך אידיאולוגי – הוא יצליח לחמוק מחינוך אידיאולוגי בכיתה. בכך, למעשה, מודה אדר כהן בנטייה לחינוך אידיאולוגי בפדגוגיה של המקצוע.
- הנ"ל, מהלכים בביטחון על חבל דק, עמ' 10 (משם לקוח הציטוט), 18. הסתפקותו של וורמן בניתוח ספר לימוד מבלי להתייחס לעבודת המורים היא הביקורת העיקרית של כהן על ספרו של וורמן. ראו אדר כהן, "אזרחות בין הצלצולים", *הד החינוך*, פז' (2013), עמ' 130. כהן גם טען כי חלק מהממצאים של וורמן כבר אינם רלבנטיים לאור שינויים שחלו מאז נערך המחקר. לדעתנו, שינויים אלה אינם נוגעים לליבת הביקורת של וורמן ועל כן היא תקפה גם כיום.
- מהלכים בביטחון על חבל דק, עמ' 18. על הפער בין המחקר של תוכניות הלימודים וספרי הלימוד לבין מחקר עבודת השטח של המורים, והיעדר מחקרים בתחום האחרון, הצביע דן אבנן חמש שנים קודם במאמרו, מחקר ומדיניות בהוראת אזרחות במערכת החינוך העל-יסודית בישראל, 2013, עמ' 6, אך מאז הצטמצם מעט פער זה. נציין כי מחקרו של אבנן הוכן בעבור האגודה הישראלית למדע המדינה, הועלה ב-2013 לאתר האגודה והיה שם זמן-מה, אך כיום לא הצלחתי לאתר שם. בתקופת פרסומו באתר הוא הורד על ידי חוקרים ומצוטט מאז במחקרים שונים.
- ישראל היום, מוסף ישראל השבוע, 7.2.2014, עמ' 18.
- אשכנזי ואחרים, להיות אזרחים בישראל, עמ' 44.
- תכנית לימודים באזרחות לחטיבה העליונה בבית הספר הממלכתי והממלכתי-דתי – הצעה, ירושלים: משרד החינוך, תשל"ז, עמ' 1.
- 2.
- עמ' 7-8.
- אזרחות בין השורות, עמ' 63-66.
- 228.
- עמ' 102-103.
- לדיסציפלינה, גילוי דעת, 10 (2016), עמ' 179-189.
- 22.
- עמ' 96-100.
- לעיל בהערות 54-55, שהם בסיס חשוב לדיון בסוגיה.
- בחינות הבגרות באזרחות, עמ' 6.
- עמ' 12.
- להיות אזרחים בישראל: במדינה יהודית ודמוקרטית, ירושלים: תשע"ו, עמ' 130-134.
- 119-122.
- 122-124. במהדורה הראשונה (עמ' 93) היא אף כונתה "דמוקרטיה מהותית", מושג שאינו בשימוש במדעי המדינה.
- להיות אזרחים בישראל, עמ' 126.
- 124) באופן חלקי כמתח בין המובן הצר של דמוקרטיה (דמוקרטיה כצורת ממשל) לבין המובן הרחב שלה (דמוקרטיה כהשקפת עולם).
- ולצברגר, "הדמוקרטיה הליברלית: מבט היסטורי על עניין לא פשוט", *תרבות דמוקרטית*, 1 (1999), עמ' 97-136.
- רעיון העם הנבחר והליברליות החדשה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2016 (למשל בעמ' 36-38).
- ציונות נוסח לוינס: זהות, מוסר ואחריות, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2017, במיוחד בעמ' 79-82.
- אזרחות בין השורות, עמ' 178-179. ההדגשה איננה במקור.
- להיות אזרחים בישראל, עמ' 152.
- הסתמכו על מחוונים בלתי-רשמיים שפורסמו סמוך לבחינה על ידי קבוצות מורים מבית הספר האקסטרני יואל גבע וממט"ח.
- כפדגוגיה אזרחית משותפת", גילוי דעת, 10 (2016), עמ' 201-205. תודתי לאדר כהן על ההפניה למחקרו ולמאמריו בהערה זו ובהערה הבאה, ועל העמדת קובצי המאמרים לרשותי.
- החינוך הפוליטי כסוג של מְבַדֵּה (פיקציה) חינוכי, שהוא "טענה או הנחה שאינה בהכרח נכונה מבחינת אמתותה אך האמונה בקיומה והשימוש בה מועילים ליכולתם של אנשים לפעול במסגרתה של מערכת סבוכה". לשיטתו, המבדה החינוכי מסייע "לאנשי חינוך הפועלים במערכות ציבוריות להבחין בין רצוי ואפשרי לבין מה שאיננו רצוי" [היא] לאו דווקא הבחנה תיאורטית שאמורה להיות תקפה בכל מצב". ראו: אדר כהן, מהלכים בביטחון על חבל דק: עבודת פלוגות של מורים לאזרחות בישראל, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2018, עמ' 22; הנ"ל, "חינוך פוליטי כפיקציה חינוכית: תאוריה, מדיניות, פרקטיקה", גילוי דעת, 13 (2018), עמ' 116. כהן סבור אפוא שאם מורה יחשוב על מקצוע האזרחות כעל חינוך פוליטי – אף שלשליטתו

בזכות אישה אחת

ממוקד של נחשלות רפואית וסוציאלית הפך היישוב העברי למופת עולמי בתחומים אלה, ואף בתחום קידום הנשים. מסע בעקבות הנרייטה סאלד, שנדחקה לשולי ההיסטוריוגרפיה הציונית

במחקרי האחרון על אודות מפעלן יוצא-הדופן של נשות המקצוע (ה"פרופסיונאליות") העבריות בשנות המנדט הבריטי,¹ הזדקרה לנגד עיני עשייתה המשמעותית והמגוונת של הנרייטה סאלד (1860–1945) למען היישוב היהודי בארץ ישראל. נשים אלו שיפרו לבלי-הכר את מצב הבריאות, התברואה, הסיוע לנזקקים והחינוך לגיל הרך והחינוך המיוחד בארץ ההולכת-ונבנית; זאת באמצעות שורת מפעלים שרבים מהם נתמכו בידי "הדסה", הארגון שייסדה הנרייטה סאלד, ונסתייעו בהנחייתה האישית הבלתי-נלאית.

בשנת 1912, הקימה סאלד את "הדסה", ארגון הנשים היהודי הגדול בעולם והחלה את דרכה כמנהיגה "ללא גבולות". מני אז, ניהלה סאלד את "הדסה" והובילה בארץ ישראל המנדטורית מיזמים ששינו את פני הארץ כליל. נוסף על כך, תחת שרביטה של סאלד הגיעו ארצה, משנת 1934 ועד קום המדינה, כ-30 אלף בני נוער במפעל יחיד במינו, הלוא הוא עליית הנוער.² אישיותה ופעולותיה של סאלד מתוארות בספרה החדש והמרתק של דבורה הכהן, "מנהיגה ללא גבולות: הנרייטה סאלד – ביוגרפיה",³ שהציג בהעמקה רבה את דמותה המיוחדת של סאלד ואת עשייתה המופלאה. ספרה של הכהן נשען על עבודה ארכיונית מרשימה; הוא מרים תרומה חשובה למדף הביוגרפיות המדעיות שנכתבו על מנהיגי ישראל, והוא אף מהווה תוספת חשובה לידע ההיסטורי על אודות פועלן של נשים בארץ ישראל בתקופת המנדט.

התבוננות במכלול עשייתה של סאלד ושל חברותיה מעוררת את השאלה על דבר מקומה של סאלד ומפעליה בהיסטוריוגרפיה של היישוב. בספרה של בכירת

מרגלית שילה היא פרופ' אמריטוס במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה באוניברסיטת בר-אילן. בין ספריה, המאבק על הקול: נשות היישוב וזכות הבחירה, 1917–1926 (יד יצחק בן-צבי, תשע"ג).

ההיסטוריונים של היישוב, אניטה שפירא, "ככל עם ועם: ישראל 1881–2000",⁴ ספר שראה אור לפני שנים אחדות ותכליתו סקירה מקוצרת של תקומת עם ישראל בארצו, נפקד כליל שמה של סאלד ובהתאם הושמט לחלוטין מכלול עשייתה למען היישוב. בדומה לכך, בסדרת ספרים על תולדות היישוב שיצאה לאור כשני עשורים קודם לכן, מוזכרת סאלד רק כמי שכשעמדה בראש המחלקה לעבודה סוציאלית מנעה את בואם של ילדי עליית הנוער "משום שסירבה לשתף פעולה עם רחה פרייאר".⁵ לצד אמירה פוגענית זו, המובאת ללא כל הסבר, מוזכרת סאלד בחטף גם כ"מנהיגת הדסה ומפעל עליית הנוער".⁶

התייחסות רצינית יותר לדמותה של סאלד מצויה בספר "היישוב בימי הבית הלאומי", שראה אור באמצע שנות השבעים, ובו הוזכרה סאלד בין החברים הבולטים של ההנהלה הציונית וכ"מייסדת הדסה שעלתה מארצות הברית ועסקה בעיקר בפעולות חינוך וסעד".⁷ בחלקו השני של הספר, שנכתב על ידי אליקים רובינשטיין, ישנה גם התייחסות להישגה המובהק של סאלד – ייסוד מערכת הבריאות בארץ; וכן מצוין בו ש"הדסה", ארגון הנשים הציוניות בארצות הברית, הוקם והובל על ידי סאלד ו"הניח יסוד לארגוני רפואה קבועים, פעולה שלחשיבותה אין ערוך".⁸ אלא שגם אזכורים ותיאורים אלה הם מעט, מעט מדי, כפי שמבין כל הנחשף למעשיה הרבים של סאלד שאת עיקרם אבקש לפרוש בעמודים הבאים.

ביסוד דבריי עומדת הנכונות לבחון מחדש את ההיסטוריה של היישוב תוך מיקוד המבט בתחומים שלא נכללו עד כה בסיפור המרכזי של התקופה המנדטורית – ההיסטוריה של הרפואה, הסיעוד, הרווחה והחינוך היהודי בארץ – ואשר נזנחו לטובת תחומים "גבריים" יותר, הלוא הם העשייה הפוליטית, המדינית והצבאית.⁹ לא ניתן להפריז בגודל השפעתם של תחומים "שוליים" אלה – בייחוד רפואה מונעת, היגיינה ורווחה, שבמידה רבה הובלו על ידי סאלד ואשר רוב העוסקים בהם הן נשים – על צמיחתו ועוצמתו של היישוב, ואין ספק כי ראוי להכניסם לסיפור ההיסטורי המרכזי של תקופה זו.

על מנת להדגיש את ייחודה של סאלד כאישה מנהיגה אתחיל את דבריי בפרולוג המחדד את התהליך הנפשי שעברה מי שהוכרה כבר בשלהי שנות העשרים של המאה העשרים כ"מנהיגה הרוחנית והאינטלקטואלית לא רק של נשי ארצות הברית, אלא של כל הנשים היהודיות בעולם".¹⁰

דרכה של בת-טובים צנועה למנהיגות

כדי להעריך נכונה את עשייתה של סאלד ראוי לעמוד תחילה – גם אם בקצרה – על מצבה הטיפוסי של אישה צעירה רבת כישרונות במחצית השנייה של המאה ה-19 בארצות הברית, עידן שבו זכויות נשים היו מצרך נדיר למדי. סאלד נולדה בבולטימור

בשנת 1860, וכבר בגיל צעיר גילתה כישרונות לימודיים יוצאי דופן, אותם טיפח אביה, הרב בנימין סאלד, שלאישיותו נודעה השפעה רבה על חייה. למרות הצטיינותה נבצר ממנה להמשיך בלימודים גבוהים: בארצות הברית של אותה עת, שערי רוב האוניברסיטאות היו סגורים בפני נשים. לדוגמה, באוניברסיטת הרווארד התאפשר לנשים ללמוד רק מאמצע המאה העשרים, וגם אז ניסה דיקן הפקולטה למשפטים להניא נשים מלהירשם ללימודים.¹¹ נוכח מצב עניינים זה, לא מפתיע לגלות כי במכתב שכתבה סאלד לאחותה, והיא בשנות העשרים לחייה, הודתה כי "חזרתי לימי ילדותי כשייחלתי להיות בן ולא בת. אני משוכנעת שאילו הייתי גבר היה עולה בידי להגיע להישגים גדולים יותר..."¹².

סאלד הצייתנית, שכיבדה מאוד את הוריה, לא נלחמה על זכויותיה, לא התדפקה על דלתות אוניברסיטת ג'ון הופקינס השוכנת בעיר הולדתה בולטימור, לא תבעה העלאת שכר אף כשזו הגיעה לה, ואף לא ביקשה לציין את שמה על כתבות עיתונאיות ועבודות מדעיות שפרסמה. הכהן הציעה פשר להתנהגות זו וראתה בה סימן לבאות: "בהתנהגותה כבת טובים אולי נמצא גם פשר להתנהלותה בהמשך דרכה, בצניעותה וגם בהימנעותה מעמידה על זכויותיה ונגד הפלייתתה כאישה... אולי נבע הדבר מהסביבה התרבותית שבה גדלה".¹³ ואכן, במהלך התחקותי אחר חדירתן של נשים לפרופסיות בשלהי המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20, נוכחתי לדעת עד כמה הייתה דרכן מלאה מעקשים ועד כמה חסרו להן סביבה תומכת – כל שכן דוחפת – ודמויות נשיות לחיקוי. לא למותר לציין כי גם בבולטימור, עיר הולדתה של סאלד, כל אלה לא היו בנמצא. עם זאת, סאלד לא נעדרה מן החיים האינטלקטואליים והציבוריים גם בשנותיה הצעירות, כפי שהכהן הציגה בהרחבה בספרה. בין יתר הישגיה, היא ייסדה והובילה ב-1889 בית ספר ערב למהגרים יהודים מרוסיה; היא הוזמנה לנאום בפני נשים בהזדמנויות שונות; ובראשית המאה העשרים היתה לאישה הראשונה שהתקבלה ללימודים ב"בית המדרש לרבנים באמריקה", הלא הוא ה-Jewish Theological Seminary (JTS), השייך לתנועה הקונסרבטיבית, לאחר שהצהירה שלימודיה לא יובילו אותה לכהונה רבנית.

אך כל ההישגים הללו מחווירים לעומת הפעילות הציבורית הענפה והנמרצת שהחלה להוביל בגיל מאוחר, פעילות שבמסגרתה הקימה ועמדה בראש ארגון גדול מאוד. מתי וכיצד התרחש המהפך בחייה של סאלד? מה הייתה התפנית שהצעידה אישה רבת תושייה זו למעמד של מנהיגה יחידה-במינה?

פרשה מרתקת, שאולי בה טמון המפתח, הוא סיפור אהבתה הנכזבת של סאלד לחוקר המלומד לוי-לואיס גינצברג (1873–1953).¹⁴ אביה של סאלד נפטר ב-1902, ואחרי מותו העתיקה הבת את מגוריה לניו-יורק; שם הוכיחה את הידע והבקיאות הרבה שרכשה בבית הוריה במסגרת עבודתה המדעית רבת הערך ב"הוצאה לאור היהודית" (JPS, Society Publication Jewish), ולמדה במקביל בסמינר התיאולוגי

האבות המייסדים



היהודי. במהלך לימודיה ב-JTS ועבודתה ב-JPS, פגשה סאלד – שהייתה באותה עת בשנות הארבעים לחייה – את החוקר הצעיר לוי-לואיס גינצברג, התאהבה בו עמוקות, שימשה יד ימינו במחקריו על "אגדות היהודים" ואפשרה לו להעביד אותה באורח חסר התחשבות ואף לפגוע בה עמוקות. יומניה האישיים, שפורסמו כיובל שנים לאחר פטירתה,¹⁵ מעידים כאלף עדים על האופן שבו אישה חכמה ומשכילה זו העריצה את מושא אהבתה – שהיה צעיר ממנה ב-13 שנים – ואפשרה לו לשחק ברגשותיה. כשבחיר לבה הודיע לה כי הוא עומד להינשא לאישה אחרת, דרדרה אותה אכזבתה לתהומות של דיכאון שבאו לידי ביטוי באלם, באי-יכולת לאכול ובאי-יכולת לתפקד. כך התוודתה ביומנה החושפני: "גינצברג נטל ממני לא רק את ליבי; הוא הרס את חיי, את כל התכונות שהיו בי".¹⁶

כדי להחלים ממצוקתה, נטלה סאלד חופשה בת חצי שנה ונסעה עם אמה לאירופה ולארץ ישראל. נסיעה זו הביאה לשינוי דרמטי לא רק בחייה אלא גם בחיי מאות אלפי נשים יהודיות בארצות הברית – ובייחוד בקורות היישוב היהודי בארץ ישראל כפי שיתואר להלן. לאחר שחזרה ממסעה ונראה היה כאילו שבה לאיתנה, תקף אותה גל נוסף של דיכאון, קשה מקודמו: במשך למעלה מחצי שנה לקתה סאלד בעיוורון שהביא ל"שקיעתה בתוך עולם של דממה".¹⁷ כשמאור עיניה החל לשוב אליה, כתבה סאלד לאחיותיה: "בשמונת החודשים האחרונים לא יכולתי לעבוד כלל כי העיניים לא תפקדו. הרופאים לא מצאו את סיבת המחלה...". למרות כל זאת, כשנתיים לאחר מכן, ב-1912, ייסדה סאלד את ארגון "הדסה", ארגון הנשים הציוניות באמריקה (שהיה לימים לארגון הנשים הגדול בעולם) והחלה לנוע על מסלול ההמראה.

האם הטלטלה הנפשית יוצאת הדופן שחוותה היא שאפשרה לה להשתנות?

מבט לעבר קורות חייה של אישה יהודייה אחרת, בת דורה של סאלד, מצייר לפנינו סיפור משווה שניתן אולי ללמוד ממנו על תהליך עלייתה של אישה מנהיגה בראשית המאה העשרים.¹⁸ ברטה פפנהיים (1859–1936), המוכרת יותר בכינויה "אנה או", נולדה בווינה למשפחה אורתודוקסית, ובבגרותה הייתה לדמות מרכזית מאוד בחיי הנשים באוסטריה ובגרמניה. בשנת 1904 הקימה פפנהיים את ארגון הנשים היהודיות בגרמניה (Frauenbund Judischer) "שהפך ברבות הימים לארגון הנשים היהודיות הגדול במדינה ואחד המובילים בעולם היהודי בעשורים הראשונים של המאה העשרים".¹⁹ לפפנהיים נודעה השפעה מכרעת על התפתחות מערכת העבודה הסוציאלית בארצה, ועל חדירת נשים יהודיות לתחום הציבורי באמצעות ארגון הנשים שייסדה. פפנהיים פעלה בכמה תחומים שנזנחו על ידי החברה היהודית בשלהי המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20: המאבק בזנות והטיפול באימהות חד-הוריות ובילדים חסרי מעמד ובית. בה בעת, העניקה פפנהיים משמעות חדשה לחייהן של הנשים היהודיות בגרמניה, שבתקופה זו נמנעה מהן עבודה מקצועית חוץ-ביתית, ועוררה אותן לפעולה עצמאית בארגוני נשים. דמותה הייחודית זכתה

לאחרונה למקום של כבוד במדף הספרים העברי בעקבות תרגום של מבחר מכתביה. לצד זאת, בנערותה ובבגרותה סבלה פפנהיים מהפרעות נפשיות שקיבלו ביטוי פיזי: היא התקשתה לראות, ואיבדה את היכולת לדבר בשפת אימה (גרמנית). כאמור, היא נודעה יותר מכול כ"אנה או", החולה הראשונה שעליה נוסתה טכניקת הריפוי בדיבור, שיטת הפסיכואנליזה שפותחה על ידי זיגמונד פרויד.

בין סאלד לבין פפנהיים ישנם קווי דמיון לא-מעטים: פפנהיים נולדה ב-1859 וסאלד נולדה שנה לאחר מכן; שתיהן זכו בחינוך של בנות טובים, גדלו בבתים שומרי מצוות, והמשיכו באורח חיים דתי עד אחרית ימיהן; שתיהן היו כישורניות מאוד ובעלות ידע רב בתרבות היהודית והכללית; בשתיהן הוטמעה תדמית "האישה הראויה", אישה שתכלית חייה היא לאפשר לבעלה לממש את יכולותיו, ללדת את ילדיו ולהכשירם לקראת בגרות; שתיהן עברו תקופה קשה של משברים נפשיים בעלי ביטוי פיזי; ולבסוף – שתיהן החלימו מן המשבר והקימו ארגוני נשים רבי חשיבות, ה-Frauenbund Judischer ו"הדסה".

השוואה בין סיפורי החיים של שתי הנשים הגדולות הללו מחזקת את ההשערה כי המשבר שחוו – כמו גם יכולתן להיחלץ ממנו – הוא שאפשר להן להשתחרר מן המוסרות התרבותיות שכבלו אותן בילדותן. לדברי רופאה של פפנהיים, המשבר הנפשי שפקד אותה התרחש לנוכח "התנגשות בין האינטלקט החזק והאנרגיות האדירות שהיו טמונים בה לבין הנורמות המגדריות השולטות".²⁰ נטלי גיימרק-גולדברג, עורכת כתבי פפנהיים, שיערה כי הייתה זו רווקותן של שתי נשים אלה אשר מילאה תפקיד חשוב בדרכן אל המנהיגות.²¹ אכן, סיפור חייהן שופך אור על התהליך המורכב שעבר על בנות חווה במחציתה השנייה של המאה ה-19. בדרכן ממקום שבו הוגבלו השכלתן ועולמן, הן חוו משבר שאפשר להן לגבש אישיות נשית חדשה ולפסוע לעבר החברה החדשה שהחלה להתעורר ולהכיר בזכויות הנשים.

כאמור לעיל, יכולותיה האינטלקטואליות יוצאות הדופן של סאלד בצבצו עוד לפני המהפך הנפשי שהתרחש בחייה. פרסומיה בעיתונות היהודית של ארצות הברית זכו להדים רבים, ושמעה כנואמת מוכשרת הגיע לאוזני המארגנות של ההתארגנות הארצית הראשונה של הנשים היהודיות באמריקה שהתכנסה בשיקגו בשנת 1893. סאלד נשאה בה את ההרצאה המרכזית, ששמה, "תרומתה של היהדות לנשים", מעיד על רצונה של סאלד לעסוק בהעצמת נשים.

מצעירותה גילתה סאלד עניין עמוק ברעיון הציוני ובתנועה הציונית, ואת רעיונותיה בנידון הציגה חודש לפני פרסום "מדינת היהודים" של הרצל, בשנת 1896, בנאום שנשאה בפני המועצה הארצית של הנשים היהודיות באמריקה (NCJW). קרבתה לרעיון הציוני הביאה אותה לבקר בארץ ישראל.

העצמת נשים וארגון, מחד גיסא, והפצת הרעיון הציוני וקידום בניין הארץ, מאידך

גיסא, הפכו יחדיו ליעדים המרכזיים של חייה. הללו הובילו אותה לעמדת מנהיגות יחידה-במינה במרכז היהודי בארצות הברית וביישוב המתפתח בארץ ישראל.

הפצת ציונות וקידום הבריאות

מייסדות "הדסה" התכנסו לראשונה סמוך לפורים 1912. בשם שנתנו לארגון המתהווה ביקשו להנציח את אסתר המלכה, יתומה יהודייה צעירה שלנוכח הגזירה שאיימה על חיי היהודים צמחה לעמדת מנהיגות והובילה את עמה לישועה.²² מטרתן הייתה כפולה: הפצת הרעיון הציוני, וקידום מוסדות ומפעלים שעניינם בריאות ורווחה של היושבים בארץ ישראל. לאחר הצהרת בלפור, והחלטת סן-רמו שבאה אחריה, הצהירה סאלד כי אירועים אלה "אינם אלא הזדמנות שנתן העולם ליהודים... [ארץ ישראל] לא תושג אלא בכוח מעשים... כל השאר מוטל עלינו. עלינו לקבל את ההזדמנות. אם לא נאחז בה, אם לא ננצל אותה במלואה ולאלתר, יתכן ונחמיצנה".²³

ההכרה בצורך לחנך את הנשים היהודיות בארצות הברית, ולהנחיל להן את חשיבות הרעיון הציוני, צמחה אצל סאלד בד-בבד עם רצונה לייסד בארץ מערכת בריאות מודרנית. סאלד הבינה כי עבודה שיטתית למען שיפור המצב הבריאותי של יושבי הארץ לא תיכון ללא מחויבות ציונית – שתתבסס על העמקת המודעות היהודית של החברות בארגון. הכרה בצורך בעבודה חינוכית מעמיקה בקרב יהודי הגולה, לצד הנעתם לתמיכה כלכלית בבניין הארץ, התקיימה גם בקרב הנהגת קק"ל החל מאמצע שנות העשרים.²⁴ יעד כפול זה חייב את סאלד, שהייתה באותה העת כבת חמישים, לעבוד בשתי זירות גיאוגרפיות רחוקות מאוד. הצלחתה הייתה תופעה ייחודית שבעטייה זכתה להכרה רחבה בשתי הזירות הללו.

אסטרטגיית ההתארגנות שהפגינה סאלד בייסוד "הדסה" ייצגה היטב את סגולותיה כמנהיגה: העמדת שני יעדים ברורים שהיו לאתגרים רבי עניין; ניהול ריכוזי ובו-זמנית מעצים ומשתף; הימנעות מ"הנחתת" הוראות, ונכונות לשמוע את חוות דעתן של החברות על ההצעות השונות; בחירת המובילות מקרב ידידותיה שהושפעו עמוקות מאישיותה (כפי שכה רבות מהן הודו בזיכרונותיהן) למגוון תפקידים ביצועיים, ושמירה על קשרים קרובים עם כל אחת מהן (אם במכתבים מרובים-ביותר, אם בפגישות); תחזוק מתמיד של קשרים עם קהל חברות ארגון "הדסה" באמצעות ביקורים תכופים ברחבי ארצות הברית שבמהלכם הציגה בחיוניות רבה את רשמיה מארץ ישראל; והשתתפות חובת תשלום מיסי חבר נמוכים על כל החברות.

סאלד עצמה מעולם לא קיבלה שכר בעבור פעולותיה. מסירותה הייתה ידועה לכול ולפיכך בשלהי 1915 ייסד ידידה, השופט היהודי-אמריקני ג'וליאן מאק, קרן ששמות תומכיה לא נודעו ואשר העניקה לה מענק חודשי לכל אורך חייה.²⁵ בהתאם לכך, גם כשמילאה תפקידים רבי אחריות בהנהלה הציונית, בוועד הלאומי ובעליית הנוער,

מעולם לא קיבלה סאלד משכורת על עבודתה. המענק שהבטיח את קיומה לא רק אפשר לה להקדיש את כל עיתותיה לצורכי ציבור, אלא אף הבטיח את איתנותה בגורמים השונים שהובילה והותיר לה חופש פעולה מרבי.

הכרתן של חברות "הדסה" בכוחה של סאלד להנהיג הייתה מיידיה. שנתיים לאחר ייסוד הארגון נבחרה סאלד פה אחד לנשיאתו. יכולותיה התבררו לא רק לציבור החברות אלא לכל חברי ההנהגה הציונית בארצות הברית – ובהם גלריה מרשימה – ביותר של אישים רבי השפעה, ובראשם שופט בית המשפט העליון האמריקני לואיס ברנדייס. קשריה האישיים של סאלד היו ענפים במיוחד וסייעו לה למצוא תומכים רבים שיכללו את מפעליה.

המשלחת הרפואית

יכולתה הביצועית-ארגונית יוצאת הדופן של סאלד באה לידי ביטוי מיידי מראשית פעילותה כמנהיגה. פחות משנה לאחר ייסוד "הדסה", בינואר 1913, יצאו לארץ מטעם "הדסה" שתי אחיות אמריקניות מוסמכות (במימון הנדבן היהודי הנודע נתן שטראוס ורעייתו לינה); המרפאה הראשונה שייסדו נפתחה על ידיהן בפורים 1913 בעיר העתיקה בירושלים. שנה לאחר מכן הגיע מספר מטופליהן ל-5,000 ילדים, אך בעטייה של מלחמת העולם הראשונה הן עזבו את משמרתן ושבנו על עקביהן.

בשנות מלחמת העולם הראשונה הורע מאד המצב התברואי הקשה-מלכתחילה של האוכלוסייה בפלשתינה העות'מאנית. רוב בתי החולים ומחסני התרופות הוחרמו על ידי השלטונות, ורופאים רבים גויסו לצבא. תמותה גדולה במיוחד נוצרה בקרב יהודי ירושלים שסבלו לא רק ממגפות אלא גם מחרפת רעב: בשנת 1916 עמד שיעור התמותה בקרב האוכלוסייה היהודית על למעלה מעשרה אחוזים (105 מתים ל-1000 נפש).²⁶ ביולי 1916 פנה הוועד הציוני אל הסתדרות ציוני אמריקה בבקשה לארגן סיוע רפואי ליישוב היהודי בארץ. פנייה זו הועברה באופן מיידי ל"הדסה", דהיינו לסאלד,²⁷ והולידה משלחת חדשה: American Zionist Medical Unit שפעלה במימון הסתדרות ציוני אמריקה והג'וינט ובארגונה של "הדסה".

סאלד תיארה את עשייתה של המשלחת במילים הבאות: "אינני יודעת אם אי פעם עבודה מעין זו התבצעה. זו לא משלחת לזמן מוגבל; אין זה ייסוד בית חולים; זו עבודה בסדר גודל מדינתי".²⁸ המשלחת שהגיעה ארצה באוגוסט 1918 מנתה 44 איש: 14 רופאים, 20 אחיות צעירות, רוקח, פתולוג, חובשים ואנשי מנהל רפואי. בתחילה עמדה בראש המשלחת אליס סליגסברג, עובדת סוציאלית וידידה אישית של סאלד. לאחר זמן-מה הגיע ארצה ד"ר מקס רובינוב, רופא שהאחריות לתפקוד מערכת הבריאות הארצישראלית הונחה על כתפיו. המשלחת קיבלה לרשותה את בית החולים רוטשילד בירושלים וכן תפעלה בתי חולים נוספים ברחבי הארץ: ביפו, בטבריה,

בצפת ובחיפה. הייתה זו מהפכה רפואית של ממש.

"הדסה" התנהלה כמי שמופקדת על בריאות כל בני היישוב, אולם היחסים בין הרופאים הוותיקים שחונכו באירופה לבין הרופאים האמריקנים שזה מקרוב באו היו רווי מתחים. בשנתיים הראשונות של פעילות המשלחת, ליוותה סאלד (שלא הייתה בעלת הכשרה רפואית) את העשייה ממשורדה שבני-יורק – תוך מעקב מתמיד אחר כל המתרחש בארץ. בין היתר הוטל עליה לטפל ביחסים המעורערים בין הרופאים הוותיקים לבין מנהלי המשלחת הרפואית שהתחלפו בקצב מהיר לאורך השנים.

סאלד עצמה הצטרפה אל המשלחת באביב 1920, לאחר שראש המשלחת הודיע על עזיבתו; היא הייתה אז בת שישים, ונטלה על שכמה את הובלת המערכת עד כואו של מנהל מקצועי חדש. "למה אני עושה את זה?" שאלה סאלד את עצמה, "האם אין זה מגוחך שאני מכוונת בתי חולים, בי"ס לאחיות, מעבדות, קליניקות, טיפול בהגינה של בי"ס וכל השורות הרפואי?"²⁹ באותה עת היא גם הודתה: "אני עוברת את החוויה הכי גדולה בחיי. כל כך גדולה, שלמרות גילי ולמרות הנטל שאני נושאת, אני חשה צעירה ואיתנה... זה לא פשוט לבנות את ציון. מטרתנו לא תוגשם בדור הזה".³⁰

בית הספר לסייעוד

"הדסה" התבססה על רעיונות אמריקניים מתקדמים, על עבודה שיטתית ומסודרת, ועל הטכנולוגיות החדישות ביותר.³¹ מראשית עשייתה של המשלחת הודגש הצורך ברפואה מונעת. כדרכה של סאלד בכל מפעליה, היא לא רק הגתה את החזון, אלא גם פרטה אותו לפרטים ועמלה להוציאם לפועל. היא הכירה היטב את החידושים בתחום שהתפתח בארצות הברית – החל מפרויקט רחוב הנרי (מרכז קהילתי לרווחה ובריאות שנוסד ב-1893 על ידי האחות היהודייה ליליאן ואלד) ועד "האגודה לבריאות הציבור" שנוסדה ב-1912 בניו-יורק – ועקבה בהתמדה אחר התפתחותם. על התעמקותה בתחום מעיד, בין היתר, מכתבה לידידתה האחות ברטה לנדסמן, מיום 29.5.1923, שבו סיפרה כי היא קוראת ספר בן 400 עמודים העוסק ברפואה ציבורית ובסייעוד.³²

בארץ ישראל המנדטורית לא היו בנמצא אחיות יהודיות שעברו הכשרה מודרנית (להוציא את שווסטר זלמה מבית החולים שערי צדק), והמערכת חסרה כוח אדם חיוני להנחלת אורחות בריאות והיגיינה. סאלד הלכה בגדולות ופעלה ביסודיות: בנובמבר 1918 ייסדה בית ספר לסייעוד, המוסד החינוכי-מקצועי העל-תיכוני הראשון בפלשתינה המנדטורית, אשר הביא את בשורת הסייעוד המקצועי למזרח. סאלד כינתה את האחות בשם "חייל של שלום", היינו אדם שתפקידו לברוא את חברת העתיד המודרנית וההיגיינית בארץ. אליס סליגסברג, שתחת פיקוחה נוסד בית הספר, הגדירה את מטרותיו בדיוקנות: להציע מענה לצרכי הרפואיים הדחופים של היישוב, להכשיר מחליפות ארצישראליות לאחיות האמריקניות, לספק עבודה בעבור נשות

הארץ, ולפעול למען הרמת מעמד האישה.³³

לאחר הגעתה ארצה בשנת 1920 השתתפה סאלד במיון התלמידות, בטיפול בתקציב, בגיוס הצוות המלמד, בתקנות המוסד בכל הנוגע לענייני משמעת, ואף בבעיות אישיות של התלמידות. התעניינותה בכל הנעשה בבית הספר לא פסקה ולמרות פער הגילים בינה לבין התלמידות, היא היטיבה להבין לליבן, עמדה עימן בקשר קרוב, סיפרה להן על תולדות הסיעוד ואף הזמינה אותן לביתה למסיבות עונג שבת. בשנת 1936, במלאת לסאלד שבעים וחמש שנים, נקרא המוסד על שמה כאות הוקרה על פועלה.

טקס הסיום של המחזור הראשון של בית הספר לאחיות תואר במילים "אירוע היסטורי של ראשית ההכשרה המודרנית לסיעוד".³⁴ חדשנותו של המוסד באה לידי ביטוי גם בבחירת השפה העברית כשפת ההוראה בו. "אנחנו גאים", אמרה סאלד, "שזה בית הספר לסיעוד היחיד בעולם ששפת ההוראה בו עברית".³⁵ הנה כי כן, חזון היישוב הבריא והחסון היה משולב עם חזון התחייה הלאומית.

טיפת חלב

סאלד העניקה את יכולותיה גם לארגון של מתנדבות מקרב נשות ירושלים שנוסד בקיץ 1920 ושמו "הסתדרות נשים עבריות" (הנ"ע). סאלד נבחרה לנשיאת הארגון,³⁶ והתוותה את קווי פעולתו. יעדן הראשוני של המתנדבות היה ייסוד תחנות "טיפת חלב": מרכזים רפואיים שיפיצו בקרב אימהות ידע בסיסי בכל הנוגע לטיפול בפעוטות, ואף תספקנה חלב לעולליהן. המתנדבות נעזרו באחיות ובמימון של "הדסה". הנ"ע צמח במהירות בירושלים וביתר ערי הארץ ומושבותיה; תוך כעשור נוסדו שמונה סניפים של טיפת חלב ברחבי הארץ. במכתב לבני משפחתה בארצות הברית הודתה סאלד כי עבודתה בארגון נעשית על ידי 575 חברות שכבר התפקדו להנ"ע: "הניצחון שלי הוא שאינני צריכה לעשות מאומה, אלא להוביל".³⁷

הצורך בתחנות מעין אלו באותה עת עולה מהסטטיסטיקה של תמותת ילדים ביישוב היהודי בארץ ישראל בתקופת המנדט. בשנת 1925 עמד שיעור תמותת התינוקות על 131 לאֶלף, ואילו בשנת 1931 עמד שיעור זה על 81 מתים לאֶלף ילודים.³⁸ יותר מעשור לאחר מכן, בשנת 1944, המצב הוסיף להשתפר ומתוך 1000 תינוקות, נפטרו 44 תינוקות בלבד (בעידן הנוכחי, במאה ה-21, תמותת התינוקות בקרב החברה היהודית בישראל הוא פחות מ-3 לאֶלף).³⁹ עשור שנים לאחר ייסוד התחנה הראשונה, עלה מספר המרכזים הרפואיים ברחבי הארץ לכדי 20, ובשנת 1942 טיפס ל-48 (חלק מהמרכזים הוקמו על ידי קופת חולים של ההסתדרות וויצ"ו, וחלק על ידי ממשלת המנדט). הקטר שהוביל את רכבת הבריאות ביישוב העברי היו אחיות טיפת חלב מטעם "הדסה".

לצד העבודה ההתנדבותית, החלה ביוזמת "הדסה" גם עבודה שיטתית מקצועית

בתחום הרפואה המונעת באמצעות המחלקה להיגיינה שנוסדה בשנת 1919 בראשות ד"ר מרדכי ברכיהו. בדו"ח שכתב ברכיהו עם ייסוד מחלקתו, מצויה סקירה על מצב התחלואה בקרב ילדי מערכת החינוך: 34% מקרב הילדים סבלו ממחלות עיניים; 68% סבלו מגזוז; ואצל רבים נצפתה התופעה של טחול מורחב כתוצאה מקדחת.⁴⁰ באחיות בתי הספר ראה ברכיהו את "המתווכות בין הסביבה התרבותית ובין משפחת התלמיד".⁴¹ הוא הוביל את מיגור המחלות המדבקות באמצעות מספר גדל והולך של אחיות מוסמכות שהוכשרו לאחר סיום לימודיהן ב"הדסה" כאחיות בריאות הציבור, ופעלו ברחבי הארץ בגני הילדים ובבתי הספר. עבודתן של אחיות אלו במסגרת טיפת חלב ובבתי הספר הביאה למהפכה תברואית ביישוב. להערכת חוקרת ההיגיינה בארץ, דפנה הירש, היחס בין מספר אחיות בריאות הציבור בארץ לבין מספר התושבים היהודים היה גדול מזה ששרר בארצות הברית באותה תקופה.⁴² ד"ר חיים יסקי שעמד בראש בית החולים "הדסה" לאורך שני עשורים, משנת 1928 עד להירצחו בשיירת הר הצופים בשנת 1948, קבע כי אחיות בריאות הציבור הן "הגורם המכריע שתורם להצלחת מאמצינו... הודות למאמצייהן בעיקר הצליחה העבודה הרפואית המתקדמת לשפר באופן כה יסודי ומהיר את דרגת ההיגיינה האישית והסניטציה הציבורית... הן חיל החלוץ שלנו".⁴³

בהתאם להחלטת הקונגרס הציוני משנת 1921, המשלחת הרפואית של "הדסה" הפכה לארגון קבע והמשיכה לשאת באחריות לבריאות הציבור על כל היבטיה: גיבוש כללי היגיינה, פיקוח על בריאות ילדי בתי הספר, טיפול בעולים החדשים ועוד. משנת 1929 ואילך החלה "הדסה" לצמצם את פעילותה הרפואית לאזור ירושלים בלבד; עשור שנים לאחר מכן נפתח בהר הצופים מרכז רפואי חדש וגדול שמנה מאות מיטות. על פי הערכה של "הדסה" משנת 1935, יותר מ-80 אחוז מהאוכלוסייה היהודית בארץ נהנו משירותיה.⁴⁴

אישה בהנהלה הציונית

ההערכה העמוקה שרחשו רבים לעשייתה של סאלד באה לידי ביטוי, בין היתר, במינויה בשנת 1927 למוסד החשוב ביותר של התנועה הציונית: ההנהלה הציונית. אף שמקום מושבה הקבוע של סאלד לא היה בארץ ישראל, והיא הרבתה לנסוע בין ירושלים לניו-יורק, היא נתמנתה לנציגות הארץ-ישראלית בהנהלה הציונית כמי שעומדת בראש מחלקת הבריאות ובראש מחלקת החינוך. סאלד חצתה את הגבול המדומיין של זירת הנשים בפעילותה בהנהלה הציונית, ולאחר מכן גם בוועד הלאומי. מעל דפי כתב העת "האשה" הובעה שמחה מיוחדת על בחירת אישה לתפקיד זה:

מאורע שיש בו חשיבות רבה לא רק בשביל חוג הנשים העבריות, כי אם בשביל תנועת הנשים כולה – הוא דבר בחירתה של הנרייטה סאלד לאכסקוטיבה הציונית. על ידי כך

נכנסה אשה בפעם הראשונה להנהלה העליונה של ההסתדרות הציונית... הנה הגיעה סוף סוף למשרה עליונה כזאת אשה.⁴⁵

כאמור, ההיסטוריוגרפיה היישובית מיעטה להעניק תשומת לב למהפכה התברואתית שהתרחשה בארץ ולהשפעתה המפליגה על התפתחות ההתיישבות והכלכלה – ולפיכך לשינוי המרשים שהתרחש בתחומים אלה בארץ החל מהעשור הראשון של המנדט הבריטי. שני מהלכים שהתרחשו בשנות היישוב ותוארו לא אחת כניסים – יצירת חברה היגיינית ובריאה, ויצירת חברה דוברת עברית – נתפסו חיש מהר כמוכנים מאליהם. בן התקופה, ד"ר יעקב ישראל קליגלר, מומחה לבריאות הציבור שנמנה עם צוות רופאי "הדסה", ציין כבר בשנת 1931 כי מפעלם של אנשי הרפואה בארץ ישראל הוא "אחד הדפים היפים ביותר של עשייה אמיצה והתמסרות... של קבוצת אנשים שהתאחדה על מנת לשפר את הבריאות של התושבים".⁴⁶ גם יו"ר הארגון הבינלאומי של האחיות, אנה שוורצנברג, שביקרה בארץ ישראל באביב 1936 גמרה את ההלל על מצב הסיעוד בפלשתינה המנדטורית, שלדבריה "מתקדם יותר מאשר באיזו ארץ אחרת שהיא בקרה בה".⁴⁷

ממרחק הזמן, היטיבה החוקרת ורדית גרבר להעריך את תרומתה החד-פעמית של סאלד לתחום זה:

השפעתה של סאלד בארץ ישראל חרגה מגבולות ההשפעה הרגילים של הפעולה הנשית בתחומי הבריאות והרווחה. המשאבים הרבים שהשקיע הארגון והיקף העבודה הפכו אותו לגוף קובע מדיניות. לסאלד עצמה היה חלק משמעותי בתהליכים הללו.⁴⁸

כאמור, לא רק הנרייטה סאלד כמעט נעלמה מספרי תולדות היישוב, אלא גם המהפך שהתחולל באופייה של הקהילה היהודית בארץ – מחברה המושתתת על פילנתרופיה אל חברת רווחה – נעדר ממנו. כידוע, בראשית ההתיישבות הציונית, משלה בכיפה התפיסה כי העם בא לטובת הארץ, וכי האחרונה קודמת לרווחת הפרט; בתפיסה זו דגלו גם המוסדות המיישבים ואנשי תנועת העבודה ואלה ניתבו את אופי החברה המתהווה בארץ.⁴⁹ לא זו אף זו: העבודה למען האומה נתפסה כתחום גברי, ואילו העבודה למען הפרט נתפסה כתחום נשי, כלשונה של החוקרת דפנה הירש: "השיח הציוני יצר זיהוי בין בניין אומה, עבודה פרודוקטיבית וגבריות, העומדים בניגוד לגלותיות ולצדקה, המזוהות עם נשיות".⁵⁰ החידוש בתפיסה שעוצבה על ידי סאלד, שייסדה את המחלקה הסוציאלית הראשונה בארץ ועמדה בראשה, ושל העובדות הסוציאליות והמתנדבות שפעלו לצידה, היה הקניית ערך לאומי לעבודה שנעשתה על ידי נשים בענייני רווחה וכן הכרה בחיוניותה של עשייה זו לבניין האומה.

מחקר שנעשה בראשית שנות השלושים על ידי המחלקה לעבודה סוציאלית העלה כי באותן שנים פעלו בארץ 445 ארגונים יהודיים, של גברים ונשים גם יחד, שעסקו בענייני צדקה ופילנתרופיה.⁵¹ עשייה ענפה זו, שבין מאפייניה בלטו היעדר תיאום

ושיתוף פעולה, כפילויות, מענה לא מספק למגזרים שונים ביישוב וחוסר שיטתיות, הובילו למסקנה כי יש להעביר פעילות ענפה זו לידי המוסדות הלאומיים. מודעות דומה התגבשה באותה עת בקרב ארגוני נשים ברחבי העולם שפיתחו מערך רחב של פעילות של צדקה ואף הן פנו למדינותיהן בדרישה כי תיטולנה על שכמן את האחריות לרווחה.

חברות הנ"ע, ארגון הנשים הגדול בארץ שחברותיו פעלו רבות לא רק בענייני בריאות אלא גם בענייני רווחה, קבר בשנת 1930 אל "התאחדות נשים עבריות לשוויון זכויות בארץ ישראל" (להלן: התאחדות), לריצה משותפת לקראת מערכת הבחירות השלישית לאסיפת הנבחרים (אמה-הורתה של הכנסת) בשנת 1931. התאחדות, כנראה מפלגת הנשים הפוליטית הראשונה בעולם, נוסדה בירושלים בשנת 1919 והניפה על דגלה מטרה אחרת: השגת שוויון חוקי לנשים. יעדה הראשון, זכות הבחירה לנשים למוסדות הלאומיים, הושג בינואר 1926.⁵² כאמור, לקראת מערכת הבחירות השלישית לאסיפת הנבחרים, ניאותה התאחדות לחבור להנ"ע לשם ריצה ברשימה משותפת שמטרתה דרישה למיסוד העבודה הסוציאלית והכנסתה תחת כנפי הוועד הלאומי. במשך עשור, מאז ייסוד ארגון, למדו חברות הנ"ע להעריך את כוחו של המרחב הפוליטי ואילו התאחדות העריכה כי מטרת-העל שלה, קידום מעמד האישה, תושג גם באמצעות ייסוד מערכת רווחה לאומית. בכרזה שפורסמה לקראת הבחירות הובע היעד המשותף: "עלינו לדרוש שהעבודה הסוציאלית לטובת נשים וילדים, שנעשתה עד עתה על ידי הסתדרות הנשים העבריות במסגרת צרה, תהיה תפקידו של כל היישוב".⁵³ בראש רשימתן לקראת הבחירות לאסיפת הנבחרים השלישית התנוסס שמה של הנרייטה סאלד. זו ראתה בעבודה הסוציאלית חלק בלתי-נפרד מהחזון של בניין אומה וכתבה: "העבודה הסוציאלית אינה פחות פרודוקטיבית מן הכלכלה, מעבודת האדמה, מן המסחר והתעשייה".⁵⁴

אף שהרעיון בדבר עיצוב תשתית לאומית לחברת רווחה לא היה חדשני, ומומש כבר באירופה ובארצות הברית, הרי שהסתדרות הפועלים, הגוף הפוליטי החזק בארץ באותה עת, התקשה להטמיע אותו במדיניותו החברתית. מפלגות הפועלים שהתאחדו בשנת 1930 וייסדו את מפא"י לא התייחסו לבעיית המוגבלים בחברה, וזיהו מדיניות חברתית עם פילנתרופיה, שאותה שללו כמיושנת וגלותית. ככל הנראה, הניסיון המר שהצטבר ביישוב בעקבות הירידה הגדולה מהארץ שהתרחשה בשנת 1927 שכנע גם את מפלגות הפועלים לערוך חשיבה מחודשת בנושא. בבחירות לאסיפת הנבחרים השלישית, מפלגות הפועלים המאוחדות קיבלו 38% מהקולות; וככל הנראה מעמדן המרכזי ביישוב תרם אף הוא להפנמת הצורך בדאגה לכל בני הקהילה – ולא רק לפועלים. משימת ייסוד מחלקה לעבודה סוציאלית במסגרת הוועד הלאומי התקבלה על דעת ראשי מפלגות הפועלים, והם תמכו מאוד בבחירתה של סאלד להנהלת הוועד הלאומי. קשריה המיוחדים בארצות הברית; מגעיה עם הרשתות החברתיות הענפות, בארץ ובנכר, ועם השלטון הבריטי; ניסיונה המוכח בארגון, והיותה אישה – כל אלה

היו נימוקים שסייעו לבחירתה.⁵⁵

הידיעה על בחירתה לוועד הלאומי הגיעה אל סאלד בעת ששהתה בארצות הברית לרגל חגיגות מרשימות שנערכו לכבוד יום הולדתה השבעים. סאלד תכננה ככל הנראה להישאר בחיק משפחתה, אך נעתרה להפצרות ויצאה שוב להרפתקה חדשה: ייסוד כלים ואמצעים למען יצירת תשתית לחברת רווחה בעבור היישוב. ראש לכול, הכירה סאלד בצורך להעניק לעבודה הסוציאלית מעמד שווה (שמשמעו גם תקצוב) למעמדם של שירותי הבריאות והחינוך. במכתב ששיגרה לבני ביתה לאחר ששבה לארץ, הביעה סאלד את חששותיה בכל הנוגע להתאמתה למשימה שלקחה על עצמה:

קיבלתי על עצמי את התפקיד לארגן את המשרד המרכזי לעבודה סוצ'... מה את חושבת על חוצפתי בקבלת תפקיד כזה? בבואי לארץ ישראל ב-1920 פעלתי כאילו הייתי מומחית לעניינים רפואיים. ב-1927 הביאני הגורל להתיימר כמומחית לענייני חינוך. עתה ב-1931... הנני מעיזה לחדור לשטח שבו ההתמחות חשובה ביותר.⁵⁶

חזון העבודה הסוציאלית

סאלד עמדה בראש המחלקה לעבודה סוציאלית עד שנת 1939, והרבתה לבקר בלשכות המקומיות הרבות שנוסדו ברחבי הארץ. ניסיונה הראשון בטיפול במהגרים נרכש כאמור בעיר הולדתה בולטימור כאשר סייעה לאביה, הרב בנימין סאלד, לטפל ביהודים מהגרים שהגיעו לעירו ממזרח אירופה, וכאשר ייסדה בעבורם בית ספר ערב כדי שייקלטו בחברה האמריקנית. דרכה בתחום הרווחה הייתה ברורה: "כל נצרך אצלנו הוא כעין נכס לאומי יקר ומחובת התנועה הציונית והישוב כולו לחזקו ולסדרו, להפכו לכוח יוצר ופעיל".⁵⁷ חזונה היה פורץ דרך: הטיפול בנחשלים לא נתפס על ידה כמעשה חסד אלטרואיסטי אלא כרכיב משמעותי בבניין החברה החדשה. סאלד הפציפיסטית סברה כי שיפור המצב הכלכלי והתברואתי בארץ יביא גם לשיפור במערכת היחסים בין יהודים לערבים. בכינוס הרביעי של העובדות הסוציאליות שבו נכחו כ-300 משתתפים, הודגש כי עבודה סוציאלית אינה פילנתרופיה אלא מעשה פרודוקטיבי. סאלד הבחינה במצוקות הקשות שפגעו בחברת היישוב והייתה קשובה במיוחד לבעיית הנוער. הדאגה לילד, בייחוד לילד העוזב, נתפסה על ידה כחובה עליונה במעלה. לדבריה, "לא הילד הוא הפושע אלא החברה, בזלזולה ובהתנכרותה לפרובלמת הנוער, היא היא הפושעת".⁵⁸

לסאלד היה כישרון מובהק למצוא אנשי מקצוע ולרתום אותם ליעדיה. מיד עם קבלת התפקיד, הזמינה סאלד את גרשון פרידריך אולנדורף, שניהל את המשרד המרכזי לעבודה סוציאלית של יהודי גרמניה, וביקשה כי יציע לה תוכנית עבודה. אולנדורף סיפק את מבוקשה ובשנת 1934 עלה לארץ וניהל את המחלקה.⁵⁹ סאלד תאבת הדעת

הזמינה גם עובדת סוציאלית יהודייה מגרמניה בעלת שם עולמי, סידי ורונסקי, והציעה לה לייסד בית ספר לעבודה סוציאלית בארץ. גם ורונסקי נענתה. סאלד הייתה ריכוזית מאוד באופייה, אך השכילה גם להאציל סמכויות ולאפשר לעובדיה מידה רבה של עצמאות. לא עוד אלא שהייתה לה השפעה מרחיקת לכת על רבות מהנשים שבאו עימה במגע, והן העידו כי המפגש עם אישיותה שינה את מסלול חייהן. בלה הירש, עובדת סוציאלית שהגיעה ארצה כבר בשנות העשרים של המאה העשרים, כתבה לימים שאישיותה של סאלד והצעתה כי תעמוד בראש הלשכה לעבודה סוציאלית בתל-אביב שבו את ליבה: "אודה, שהקסם האישי וטוהר מידותיה של האשה הדגולה משכו אותי כמעט יותר מאשר העבודה עצמה".⁶⁰ גם אתל בלום, אשר נשלחה על ידי סאלד ללימודים בארצות הברית וייסדה את תחום הריפוי בעיסוק בארץ, העידה כי סאלד הייתה "אישיות מדבקת אשר עודדה את הנוכחים בסביבתה להפיק את המרב והטוב מעצמם".⁶¹

סידי ורונסקי, שייסדה כאמור את בית הספר לעבודה סוציאלית בארץ ועמדה בראשו, ראתה במקצוע שלה תחום נשי מיסודו. לדבריה, "הנטייה של האשה לשרות הזה נובעת מתוך רגש האימהות הטבעי המוצא את סיפוקו בעבודת העזרה, החינוך והטיפול".⁶² אכן, העובדה שהתחום פותח במיוחד על ידי נשים הייתה בעוכריו והוא נתפס כעשייה שולית במכלול המעשה הציוני באותן שנים.⁶³

סאלד הושפעה מאוד מדרכי החשיבה ושיטות העבודה של העובדות הסוציאליות שהגיעו ארצה בשנות השלושים וקודם לכן. הללו נטעו ביישוב העברי את התפיסות החברתיות שרווחו בגרמניה הוויימאריט; לצידן חדרו ארצה גם תפיסות אמריקניות. סאלד הרבתה להשתמש בתיאוריות ארגוניות שמוצאן בארץ מולדתה: פרוגרסיביזם וטיילוריזם שדגלו בשימוש במדע על מנת להטמיע שיפורים וסדרים בחברה. מלבד זאת, בכל מפעל שהובל על ידה הטמיעה סאלד את שיטת הניהול הכספי התקין, הניהול המדעי, ומעל לכול – הצורך בעבודה קשה. במובן זה, יחד עם מסירותה המוחלטת לחזון הציוני, היא הייתה "שליחת התרבות האמריקאית".⁶⁴

למרות ההכרה בתחום העבודה הסוציאלית, הוועד הלאומי שסבל מקשיי תקציב מיעט לממן את המחלקה החדשה (שתקציבה ההתחלתי היה נמוך ביותר: מאה לא" לשנה); אולם יעדיה של סאלד היו ברורים: תחילה, מחקר ואיסוף מידע על מאות מוסדות החסד והסיוע שפעלו בארץ;⁶⁵ ופנייה לגורמים שונים בעולם היהודי על מנת שייסעו במימון המפעל החדש. אומנם סאלד השכילה לגייס תרומות נכבדות ליעדים מגוונים, באמצעות ידידיה ברחבי העולם, אך שאלת התקציב ליוותה אותה לאורך כל הדרך. אמצעי מוצלח במיוחד היה "הכרטיס הכחול", מעין מס שתמורתו הועברה למחלקה. רק בשנות הארבעים הקציב השלטון המנדטורי מעט כסף שנועד להזנת נוער.

סאלד תכננה לייסד לשכות לעבודה סוציאלית על יד כל המועצות המקומיות בארץ.

עד 1946 הוקמו 54 לשכות, ולצד רוב העובדות הסוציאליות עמד צבא מתנדבות שפעל ביוזמת הנ"ע ואשר סייע לכל אורך הדרך. סאלד אימצה את התפיסה שלפיה בפרט יש לטפל במסגרת טיפול משפחתי, ובמשפחה – במסגרת קהילתית. היא גם הקפידה, ככל הניתן, על עברות המונחים המקצועיים מתוך הכרה בחשיבותה הרבה של השפה העברית לבניין הלאום. לבסוף, היא ניסתה ליצור שיתוף פעולה עם מוסדות החסד של היישוב הישן, אך הללו רצו לשמר את מעמדם בידי קהילותיהם.

סאלד בנתה את המחלקה בשיטתיות. לצד הלשכות המקומיות נוסדו מוסדות נוספים: בית ספר מקצועי להכשרת עובדות סוציאליות; ספרייה שהתמחתה בתחום; כתב עת שהחל להופיע משנת 1937; קורסי השתלמות לעובדים; כנסים שנתיים לעובדים הסוציאליים ועוד. סאלד אף ביקשה להשפיע על השלטון המנדטורי בכל הנוגע לפיתוח חקיקה סוציאלית, כגון איסור על עבודת ילדים מעל שש שעות עבודה ביום. נוסף על כל אלה, היא דאגה לעדכן את העיתונות המקומית על מהלכיה ואף יצרה קשרים עם ארגונים בינלאומיים. ההערכה הרבה שלה זכתה סאלד עולה מדו"ח המחלקה משנת 1939 לרגל עזיבתה: "במידה רבה עולה כי סאלד היא המחלקה, כי יש זהות בין השתיים. עד שלב מאוחר למדי היא החתומה על הכל; הכל טבוע ברוח החזון שלה".⁶⁶

המחלקה הסוציאלית בראשות סאלד הביאה לשינוי תודעתי בחברת היישוב ובתנועה הציונית. ארבע שנים לאחר היווסדה, בשנת 1935, התקיים בקונגרס הציוני דיון ראשון בנושא שממנו עלה כי תוך פחות מחמש שנים (מאז הקמתה) הייתה המחלקה לעבודה סוציאלית לאבן פינה בבניין הבית הלאומי. בהתכנסות העובדים הסוציאליים באביב 1936, הביע איש הציבור אליהו ברלין את התרשמותו העמוקה מהמהירות שבה הוקם המפעל. לדבריו, "עשרות בשנים שהיישוב והתנועה הציונית עומדים בחזית העבודה, ובמשך כל השנים האלו לא ראינו הופעה של יצירת יש מאין כזו שאנו רואים בעבודה הסוציאלית".⁶⁷

מנהיגה חד-פעמית

לא רק עשייתה של סאלד הייתה חד-פעמית; גם התנאים שבהם פעלה היו חד-פעמיים – לטוב ולמוטב. כידוע, ארץ ישראל בשנות המנדט הייתה במידה רבה ארץ שוממה, ללא תשתיות, ללא רגולציה (אסדרה) וללא מסורת של מנהל ציבורי. ריק זה תבע עבודה מרובה ביותר אך גם אפשר לסאלד חופש פעולה מרבי. היא הייתה בלתי-תלויה – לא במוסדות היישוב ולא בשלטון הבריטי – ולא הייתה לה כל מחויבות למגזר מסוים; החלטותיה נבעו אך ורק מהכרעתה האישית כיצד נכון לפעול על פי ערכיה. נוכח התנאים שעמדו לפניה, השכילה סאלד לבור דרכים חדשות לבניין הארץ – הכול על פי הכרתה האישית בדבר הטוב והנכון. השקפותיה נבעו מחינוכה היהודי, מצמיחתה בדמוקרטיה המערבית הגדולה בעולם, ומשמירה על מעמדה הא-פוליטי.

בדבריי עד כה הצבעתי על עשייתה יוצאת הדופן של סאלד למען מערכות הבריאות והרווחה בארץ, אולם מלבד זאת ראוי להזכיר גם את עבודתה במחלקת החינוך של ההסתדרות הציונית – שסאלד עמדה בראשה והותירה גם בה את חותמה. מינויה לתפקיד זה בא על רקע הצורך הדחוף לפתור את המחסור בתקציב, אשר הביא בין היתר לאי-שלוש משכורות למורים לאורך חודשים רבים ולהשבתת בתי הספר. אומנם עשייתה בשדה החינוך הייתה קצרה למדי, כשנתיים בלבד, משלהי 1927 ועד ראשית 1930, והשפעתה בתחום זה פחותה הייתה מן החותם שהותירה על מערכות הבריאות והעבודה הסוציאלית בארץ. עם זאת, ראייתה רחבת הטווח באה לידי ביטוי גם בתחום זה, בהתעמקותה בשאלות כבדות משקל – כגון: ארגון מחדש של המערכת, ביטול החלוקה לזרמים, ואיחוד כיתות קטנות שפוצלו בעבור בנים ובעבור בנות ועוד – אלא שיוזמותיה נדחו ומאמציה עלו בתוהו. למרות זאת, נוכח מסירותה הרבה לתפקיד ובעיקר בעקבות הצלחתה בפתרון בעיית אי-שלוש משכורות למורים, כבשה סאלד את ליבם של ראשי מערכת החינוך שהוקירו את מחויבותה למערכת. עזיבתה את מחלקת החינוך לוותה באכזבה שהובעה בין היתר על ידי שושנה פרסיץ, מי שעמדה אז בראש מחלקת החינוך של עיריית תל-אביב: "שנים עברו ולא נמצא בהנהלה הציונית גואל לחינוך. וכל עבודת החינוך היתה כבן חורג בהנהלתנו. עד שקמה לנו גב' סאלד, וביחסה האמיתי הוציאה את החינוך למרחב..."⁶⁸

השפעתה של סאלד על נשות היישוב הייתה מפליגה, מאחר שתחומי עשייתה – הבריאות, הרווחה והחינוך – חפפו במידה רבה את תחומי עשייתן. כניסתן של נשים למרחב העשייה הציבורית הארצישראלית, שהתרחשה בשלהי המאה ה-19 וביתר-שאת לאחר מלחמת העולם הראשונה, כנשות מקצוע וכמתנדבות, שינתה לא רק את חיהן וחיי בני משפחותיהן אלא אף את חיי החברה היישובית בכללותה. מחד-גיסא, הפעילות בתחומים הללו קיבעה את התכונות הנשיות המסורתיות של עזרה לזולת, ומאידך-גיסא עיצבה דמות נשית בעלת עוצמה, הכרה עצמית ואף תכונות של מנהיגות.⁶⁹ תפיסת האישה הפסיבית, "נעלמת המאפשרת את חיי הגברים",⁷⁰ הומרה בתפיסה של נשים אקטיביות בעלות יוזמה ועצמאות.⁷¹ עבודה פילנתרופית התנדבותית, ויותר מכך עבודה מקצועית, היו מסלולים שהובילו נשים לספירה הציבורית ולעיסוקים רבי השפעה וסיפוק.⁷²

הישגי הנשים בשנות המנדט בארץ ישראל היו יוצאי דופן; שיעור הרופאות היחסי בארץ ישראל היה גבוה יותר מזה שבכל מדינה מערבית אחרת; האחיות המקצועיות חוללו שינוי דרמטי במצב הבריאות הכללי; והמחלקה לעבודה סוציאלית הייתה פרי עבודה ומדיניות שהותוו על ידי נשים. על אלה יש להוסיף את תרומתן המפליגה של נשים לתחום החינוך שהחלה בארץ כבר בשלהי המאה ה-19 עם ייסוד גני הילדים.⁷³ ממרחק הזמן היטיבה להעריך זאת המוזיקאית והמוזיקולוגית מיכל זמורה-כהן, בתה של אסתר זמורה, מי שעמדה בראש הנ"ע, שכתבה כי "לפעילות הנשים בישראל

אין אח ורע בחברות ובמדינות אחרות, אף המתקדמות ביותר... האשה בארץ ישראל [טרחת] קודם כל על רווחתה וטובתה של החברה הישראלית המתחדשת, הגברית והנשית כאחד...⁷⁴

שאלה שתשובתה אינה ידועה היא האם יכולותיה יוצאות הדופן של הנרייטה סאלד, בת הדור הראשון שסבלה מאוד מערירותה ובדידותה, היו באים לידי ביטוי אלמלא הייתה חסרת משפחה. ראוי לציין כי בניגוד לסאלד, רוב הנשים המקצועיות בתקופה המדוברת, בין שתי מלחמות העולם, שהשתלבו בעשייה החדשנית שתיארתי היו בעלות משפחה. אומנם, רוב בנות הדור הראשון של נשות המקצוע (עד 1914) סברו כי נשים לא תצלחנה לשלב אימהות עם עבודה מאתגרת. ואולם, הנועזות הראשונות שצלחה דרכן ואשר השכילו לשלב עבודה תובענית עם חיי משפחה התוו דרך חדשה: הן נישאו ואף ילדו ילדים.

לנוכח אישיותה החד-פעמית זכתה סאלד להכרה יוצאת דופן לאורך חייה. אהרן אהרנסון, שנודע בשבט ביקורתו, פגש בה בעת ביקורו בארצות הברית בשנת 1910 (קודם הקמת "הדסה" ושאר מפעלותיה), וכבר אז כתב: אני "חושב שהיא אינה רק נשמה טובה, אלא האשה הגדולה ביותר שזכיתי להכיר".⁷⁵ אכן, אף שסאלד הייתה מודעת היטב למעמדה המרכזי, היא לא רדפה אחרי הכבוד (והוא כמובן רדף אחריה). הדוגמאות לכך רבות. בשנת 1930, בשעה ששהתה בנכר ואף שבאותה עת לא הייתה בין הפעילות המרכזיות בארגון הנ"ע, נקראה סאלד לעמוד בראש הרשימה המאוחדת של ארגון הנ"ע ומפלגת הנשים "התאחדות". גם בחירתה לחברה בוועד הלאומי מטעם מפא"י נעשתה שלא בידיעתה ואף שלא נמנתה עם חברי המפלגה; והוא הדין לתפקידה כראש עליית הנוער שכמעט נכפה עליה.

ההערכה הרבה שלה זכתה מתחדדת במיוחד לנוכח העובדה שסאלד לא קבעה את ביתה בארץ ומכתביה משקפים את רצונה לשוב ולהתגורר בארצות הברית בסמוך לאחיותיה. החוקרת ורדית גרבר שכינתה את סאלד "אמריקנית בארץ ישראל" הדגישה לא-אחת כי סאלד "הייתה זרה ואחרת".⁷⁶ במקום אחר כתבה גרבר כי סאלד "לכאורה התערתה בה [=בארץ] באופן מוחלט, והדבר התגלם במעורבותה בתהליכים המרכזיים של התקופה, אך היא מעולם לא חשה בבית".⁷⁷ ניתן לשער כי נוסף על סגולותיה המרובות, הרי שאחרותה העצימה את ייחודיותה.

לצד נשים מרשימות נוספות שתורמו רבות לצמיחת היישוב, הייתה סאלד המנהיגה היחידה שבעשייתה השפיעה לא רק על מוסד מסוים, ארגון מסוים או מגזר מסוים, ואשר לעשייתה נודעה השפעה רוחבית על כלל מגזרי היישוב במגוון תחומים. להערכתו, סאלד הייתה הדמות הנשית המשמעותית ביותר בארץ ישראל בשנות המנדט, כפי שכבר הכירו בני דורה. מן הראוי אפוא שמקום של כבוד יישמר לה בהיסטוריוגרפיה של היישוב.

1. נשים בונות אומה: הפרופסיונאליזם העברית, 1948–1918. בהדפסה.
2. מרגלית שילה ילדי הזמן: עליית הנוער, 1933–1948, ירושלים: יד ושם, יד יצחק בן-צבי ואוניברסיטת בן-גוריון, 2011.
3. מנהיגה ללא גבולות: הנרייטה סאלד – ביוגרפיה, תל-אביב: עם עובד, 2019.
4. ככל עם ועם: ישראל 1881–2000, ירושלים: שו"ר, 2014.
5. הלאומי, 1919–1948, "משה ליסק ואחרים (עורכים), תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה, ב: תקופת המנדט הבריטי – חלק ג, ירושלים: מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשס"ח, עמ' 123. על המחלוקת הקשה בין סאלד לרחה פרייאר, ראו הכהן, ילדי הזמן, עמ' 52 – 53.
6. 1939–1948, "משה ליסק ואחרים (עורכים), תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה, ב: תקופת המנדט הבריטי – חלק ב, ירושלים: מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשנ"ה, עמ' 490.
7. ומפלגות", בנימין אליאב (עורך), היישוב בימי הבית הלאומי, ירושלים: כתר, 1976, עמ' 143.
8. 234. ראו לציין כי באופן יוצא דופן, כלל רובינשטיין בסקירתו את תרומתו של ארגון "הדסה" – וסאלד בראשו – לייסודה של מערכת שירותי הבריאות שקמה בארץ בשנות המנדט. עם זאת, גם אזכורים חשובים אלה אינם מציגים את מקומה החד-פעמי של הנרייטה סאלד ואת תרומתה הענפה לבניין האומה – נקודות שאותן אבקש לפרוש להלן.
9. בארץ: הישגים ועידים", קתדרה, 150 (תשע"ד), עמ' 121–154.
10. The New Palestine, 16.9.1927. התרגום שלי.
11. פמיניזם נוסח אמריקה: הנשים היהודיות וראשיתה של המהפכה, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2017, עמ' 34.
12. מנהיגה ללא גבולות, עמ' 80.
13. 101.
14. 52–53, הקדישה תשומת לב רבה לסוגיה זו.
15. Baila R. Shargel, Lost Love: The Untold Story
16. מנהיגה ללא גבולות, עמ' 164.
17. 197–199.
18. זכותה של אשה: מבחר כתבים על פמיניזם ויהדות, מגרמנית: יונתן ניראד, ירושלים: כרמל, 2019.
19. 15.
20. 23.
21. 16.
22. במגילת אסתר, רחל קרן (עורכת), השמייעני את קולך: עיונים במעגל השנה ובפרשות השבוע – ספר עשור ל"קולך", ירושלים: ראובן מס, 2009, עמ' 200–202.
23. J177/267 (נאום של סאלד לוועידת "הדסה" בירושלים, 28.10.1921). על תפיסתה הציונית ראו Gal Allon, "The Zionist Vision of Henrietta Szold", Shulamit Reinharz and Marc Raider (eds.), American Jewish Women and the Zionist Enterprise, Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2005, pp. 23–45.
24. סוכנת תעמולה ארץ ישראלית: הקרן הקיימת לישראל, 1924–1947, חיפה: אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן, 1999.
25. מנהיגה ללא גבולות, עמ' 221.
26. מלחמת העולם הראשונה?", קתדרה, 165 (תשע"ח), עמ' 137.
27. של היחידה הציונית רפואית אמריקנית להקמתה של מערכת בריאות ציבורית בראשית תקופת המנדט, 1918–1921, עיונים בתקומת ישראל, 8 (תשנ"ח), עמ' 320–346.
28. Marvin Lowenthal, Henrietta Szold: Life and Letters, New York: Viking Press, 1942, p. 137–138. התרגום שלי (וכן להלן).
29. Ibid, p. 140.
30. היהודית בארץ ישראל", רבקה אדמס-שטוקלר ורינה שרון (עורכות), ציוני דרך בסיעוד: קובץ מחקרים היסטוריים בסיעוד שנכתבו בישראל, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 1996, עמ' 82–94.
31. אמריקנית בארץ ישראל: הנרייטה סאלד

49. והשרותים החברתיים בתקופת המנדט הבריטי, 1920–1945, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2016.
AK731. 32.
33. חמלה וידע: ראשית מקצוע הסיעוד בארץ ישראל, 1918–1948, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2005.
34.
34. של בוגרות המחזור הראשון של ביה"ס לאחיות הדסה כפריזמה לבחינת פרקים בהתמקצעות הסיעוד בארץ בראשית המאה העשרים, גוף ידע, 8 (2011), עמ' 35.
35. Manfred Wasserman, "Henrietta Szold: American Progressivism, Zionism and Modern Public Health", Manfred Wasserman and Samuel S. Kottek, *Health and Disease in the Holy Land: Studies in the History and Sociology of Medicine from Ancient Times to the Present*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1996, p. 281.
36. נשים עבריות ציוניות: סיפורה של "הסתדרות נשים עבריות" מיום היווסדה בשנת 1920 ועד הפיכתה לפדרציה הישראלית של ויצו בשנת 1933, תל-אביב: ויצ"ו וגוונים, תשס"ב.
37. Lowenthal, Henrietta Szold, p. 209.
38. Benno Gruenfelder, "Infant Mortality in Palestine", *Jewish Social Service Quarterly*, 9.3 (1933), p. 310.
39. דוח תמותת תינוקות ותמותה פרינטלית בישראל לשנים 2008–2011, באתר משרד הבריאות.
40. Wasserman, "Henrietta Szold", pp. 263–299.
41. היהודייה כסוכנת תרבות בתקופת המנדט, ציון, עג (תשס"ח), עמ' 480.
42. 'באנו הנה להביא את המערב': הנחלת היגיינה ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 2014, עמ' 28.
43. 283.
44. Erica, B. Simmons, "Playground and Penny Lunches in Palestine: American Social Welfare in the Yishuv", *American Jewish History*, 92:3 (2004), p. 293.
45. האשה, ג (תרפ"ח), עמ' 3.
46. הדסה ניוולטר, מאי–יוני 1931, עמ' 6.
47. J117/38.
48. אמריקנית בארץ ישראל, עמ' 255.
49. התנועה הציונית לעלייה בתקופת העלייה השנייה, קתדרה, 46 (תשמ"ח), עמ' 109–122.
50. באנו הנה להביא את המערב, עמ' 168.
51. עבודה סוציאלית ביישוב (1931–1936): מוולנטריזם לפרופסיונאליזם ומהגשת תמיכה ל'בינוי אומה', עבודת מאסטר, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב, עמ' 65.
52. המאבק על הקול: נשות היישוב וזכות הבחירה, 1917–1926, ירושלים: יד יצחק בן-צבי ואוניברסיטת בן-גוריון, 2013.
53. J35/7.
54. בארץ ישראל על פי השקפת סאלד, ידיעות על העבודה הסוציאלית, תרצ"ו, עמ' 112.
55. עבודה סוציאלית ביישוב, עמ' 43.
56. Lowenthal, Henrietta Szold, p. 231.
57. סעד: דו-דיווח לעניינים סוציאליים, ינואר 1961, עמ' 8–9.
58. 13.11.1934.
59. עובדות סוציאליות ביישוב העברי המנדטורי: חשיפת מקומן של נשים ומסורות נשכחות בהיסטוריה המקצוע, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2019.
60. סעד, 1 (1957), עמ' 132.
61. ייסוד והתפתחות מקצוע ושירותי הריפוי בעיסוק בישראל בשנים 1940–1979, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ז, עמ' 39.
62. השרות הסוציאלית: עקרונות הצדקה, ירושלים: ביה"ס לשרות סוציאלי, 1944, עמ' 3.
63. כי אף שעבודה סוציאלית התקבלה בארץ כתחום יישובי-כללי ולא סקטוריאלי, "מעולם הוא [=התחום] לא נחלץ ממלכודת השוליות הקלאסית – בהיותו נשי נותר נחות בסדר העדיפויות הלאומי, בהיותו נחות נותר במידה רבה עיסוק לגיטימי לנשים" (הדס פלדמן, הקמתה והתבססותה של המחלקה לעבודה סוציאלית בוועד הלאומי של כנסת ישראל, עבודת מאסטר, האוניברסיטה העברית, 2008, עמ' 92).
64. הפרוגרסיבי של היישוב, גל אלון (עורך), ישראל הנכספת: האידיאלים והדימויים של יהודי צפון אמריקה, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 1999, עמ' 50.
65. עבודה סוציאלית ביישוב, עמ' 65.
66. הקמתה והתבססותה, עמ' 92.

67. ידיעות עבודה סוציאלית, י-יא, (אפריל-מאי 1936), עמ' 228.
68. מנהיגה ללא גבולות, עמ' 316.
69. William Toll, "A Quiet Revolution: Jewish Women's Clubs and the Widening Sphere, 1870-1920", *American Jewish Archives*, 41-42 (1989), p.17.
70. Beth S. Wenger, "Jewish Women and Voluntarism: Beyond the Myth of Enablers", *American Jewish History*, 79 (1989-1990), p. 16.
71. *Ibid*, p. 24.
72. Walter Lorenz, *Social Work in a Changing Europe*, London and New York: Routledge, 1994, p. 48.
73. לא מבטן אלא מגן:
74. נשים עבריות וציוניות (לעיל הערה 36), עמ' 269.
75. מנהיגה ללא גבולות, עמ' 186.
76. אמריקנית בארץ ישראל, עמ' 249.
77. 262.
- תרומות גן הילדים והגננות להתחדשות העברית כשפת אם, תרנ"ט-תרצ"ו, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשע"ח.

הפילוסופיה של החלל הפנוי

מתוך האבסורד הקיומי פורצת ההכרעה המחייבת, מתוך שלילת המשמעות הפוסטמודרנית צומח ריבוי המשמעויות המדרשי, ומתוך הייסורים שבעולם בוקעים המוסר והרחמים. מסע אל לוז הגותו המסועפת והנועזת של הרב שג"ר לגלגוליה

ב-1935, כאשר נפטר הרב אברהם יצחק הכהן קוק, הספיד אותו תלמידו לשעבר העיתונאי עזריאל קרליבך. קרליבך פתח את דבריו בהתנצלות על כך ש"ידיו אינן נקיות מספיק" כדי לדבר על הרב, ובכל זאת הוא מרגיש שהוא חייב לומר את דברו. זאת מפני שלפי תחושתו, למרות כל ההספדים ולמרות כל השבחים ושירי ההלל שנקשרו לדמותו של הרב קוק, משהו חשוב בנוגע לדמות הזאת עדיין לא נאמר. הוא הוסיף שלהבנתו, אין מדובר ב"סתם גדול בישראל", או בסתם צדיק; מדובר באדם שחרג מעבר לתבניות החשיבה של דורו. אדם שניצב על קו התפר שבין תורת הגלות לתורת ארץ ישראל. בין העולם הרבני הישן שממנו צמח, לבין המציאות החדשה שאותה אומנם לא זכה לראות, אבל את לידתה חזה בעיני רוחו.

במובן מסוים – וכמובן, עם כל ההבדלים וכל ההסתייגויות – משהו דומה אני חש בנוגע לרב שג"ר. למרות כל מה שנכתב עליו, ולמרות כל מה שממשיך להיכתב, נדמה לי שהסיפור המלא של הגותו – על הרדיקליות הבלתי מתפשרת שלה, על חומר הנפץ התיאולוגי שהיא אוצרת בקרבה ועל הטרגיות האופפת אותה – עדיין לא סופר. המאמר הזה הוא ניסיון לספר אותו. באורח דומה למה שטען קרליבך בנוגע לרב קוק, גם כאן מדובר לדעתי באדם שהגותו משקפת נקודת גבול. אדם שניצב על קו התפר בין עולם דתי אחד לעולם דתי אחר, שאולי עדיין טרם נוצר. מכאן לדעתי נובעת החשיבות של ההגות הזאת. מכאן גם נובעת הטרגדיה שלה.

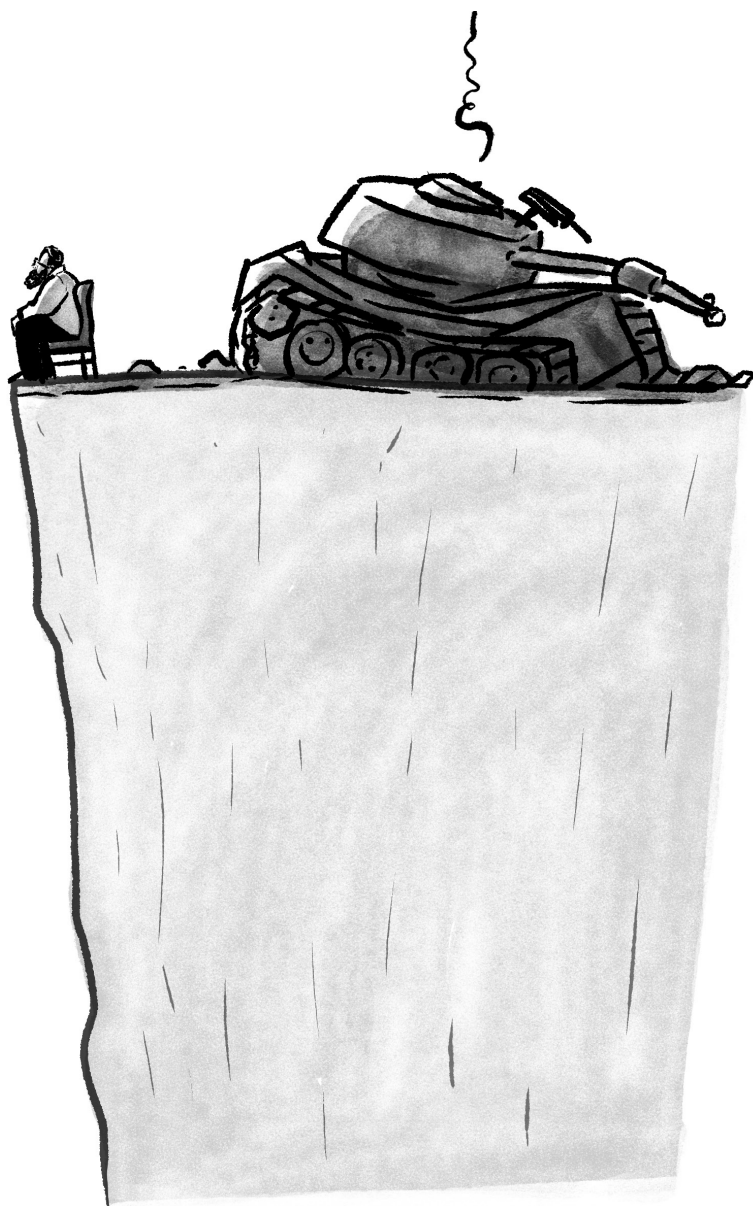
הרב שג"ר, שמעון גרשון רוזנברג, נולד בירושלים ב-1949 ולמד בישיבות נתיבי-מאיר, כרם ביבנה וישיבת הכותל. הוריו היו ניצולי שואה, ועובדה זאת, לצד החוויות שעברו

ספרו החדש של ד"ר אהוד פירר 'אדם חדש בצורת יהודי: עיון בהגותו של א"ד גורדון' הופיע לאחרונה בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן.

עליו במלחמת יום-כיפור שבה שירת כטנקיסט ונפצע קשה, השפיעה עליו – ולדעת אחדים גם עיצבה את השקפת עולמו. בהמשך שימש ר"מ בישיבת הכותל וראש בית המדרש ב'בית מורשה', ולימד בעוד כמה מקומות. ב-1996 הקים יחד עם הרב יאיר דרייפוס את ישיבת 'שיח' בירושלים (מאוחר יותר שונה שמה ל'שיח יצחק' והיא עברה לאפרת). ב-2007 כינס את תלמידיו לשיחה ובישר להם כי הוא חולה בסרטן סופני. כעבור כמה חודשים הלך לעולמו.

הקשר שלי עם הרב שג"ר החל בשנת 1997, כאשר התחלתי ללמוד בישיבת שיח בירושלים. באותה תקופה הוא עדיין היה מוכר רק ליודעי ח"ן. שמו נלחש מפה לאוזן בקרב בחורי הישיבות בציונות הדתית, כמין סוד השמור רק ליחידי סגולה. אמרו שהוא תלמיד-חכם עצום. שהוא בקי בחסידות, בקבלה, בפילוסופיה. שיש לו שיטה חדשנית בלימוד גמרא, ושהוא נחשב לאאוטסיידר בעולם הישיבות. באותם ימים התאספה סביבו קבוצה קטנה של תלמידים. חלקם חיפשו אותה שיטה חדשה בלימוד, חלקם הוקסמו מרעיונותיו הפילוסופיים – רעיונות שהיו תמיד חמקמקים, שבריריים, קשים להבנה – וחלקם פשוט לא מצאו את מקומם בעולם הדתי הרגיל וחיפשו משהו אחר. מרבית התלמידים הללו לא נשארו שם לאורך ימים. הם הלכו איתו כברת דרך, אבל אחר כך פנו איש-איש לדרכו. לכל אורך השנתיים וקצת ששהיתי שם נמצאה הישיבה כל העת על סף סגירה. מניין התלמידים אף פעם לא עלה על שלושים-ארבעים, ולא-פעם נכחו בשיעוריו של ראש הישיבה לא יותר מחמישה או שישה אנשים. הרב שג"ר עצמו, כך התרשמנו אז, היה פסימי למדי לגבי סיכויי הצלחת מפעלו ההגותי והחינוכי. כמה פעמים אף התבטא בתסכול על כך שאף אחד מתלמידיו לא באמת מבין אותו.

כיום נחשב הרב שג"ר לאחד ההוגים המשפיעים בעולם היהודי בדור האחרון. הספרים המבוססים על שיעוריו יוצאים לאור בקצב הולך וגובר, והם תפסו להם נוכחות קבועה בבתי המדרש השונים כמו גם בחנויות הספרים (בעיקר אלו הירושלמיות). במקומות רבים מתקיימים שיעורים העוסקים בהגותו, והמחקרים על אודותיו נערמים על המדף. דומה שדמויות רבניות מעטות בלבד – ובוודאי דמויות רבניות שהגיעו מעולמה של הציונות-הדתית – מצליחות לעורר היום עניין כזה, להיות בעלות כוח משיכה כזה, לקסום הן לצעירים מבקשי-דרך הן לאקדמאים מבקשי-קביעות. רבים מאמינים שבכתביו של הרב שג"ר ניתן למצוא את המפתח להתחדשות דתית ואת המענה לכל אותן מצוקות שמהן סובלת כיום הדתיות היהודית. יש המתארים אותו כהוגה שהצליח ליישב בין היהדות לבין הפוסט-מודרנה – בערך באותו האופן שבו הרמב"ם יישב את היהדות עם הפילוסופיה הימי-ביניימית והרא"ה קוק עם הלאומיות והמודרניזם. אחרים מזכירים אותו – לצד דמויות כמו הרב מנחם פרומן והרב יצחק גינזבורג – כאחד האבות המייסדים של "החסידות החדשה", אותה תנועה של התחדשות רוחנית שהחלה בשנות התשעים בחברה הציונית-דתית, והתאפיינה



בחיפוש אחר דתיות רגשית וחוויתית יותר. במקומות אחרים הוא נחשב מייסד הדתיות הפוסטמודרניסטית. אביהם הרוחני של כל הדוקטורנטים למחשבת ישראל ושל כל חובשי הקסקטים מקטמון והסביבה.

המאמר שלפניכם לא בא לטעון שהתיאורים הללו אינם נכונים. סביר להניח שיש בכל אחד מהם מידה כלשהי של אמת. אולם זו איננה כל האמת. כדי לעמוד על מלוא המשמעות של הגותו של הרב שג"ר צריך, כך נדמה לי, להקשיב לא רק לרב שג"ר ההוגה הסדור, הפוסטמודרניסט והפוסט-ליברל הניבט אלינו מבין דפי הספרים, אלא גם לאדם הממשי: לראש הישיבה המיוסר והמתלבט, זה שלעולם לא אמר דברים נחרצים וששיעוריו תמיד הכילו הרבה יותר שאלות מתשובות.

הפער בין הדמות הממשית לבין הדמות הנשקפת מן הספרים מתקיים בכמה מישורים. קודם כול, במובן הפשוט, הרב שג"ר פרסם מעט מאוד בימי חייו. הרוב המוחלט של הספרים הנושאים את שמו יצאו לאור לאחר פטירתו והם מבוססים בעיקר על תמלילים של שיעורים מתקופות שונות, שניתנו בהזדמנויות שונות ולקהלים שונים, וחוברו יחד תוך שהם עוברים עריכה יסודית. משום כך, מה שעשוי להיראות לקוראים כמו שיטה פילוסופית בנויה לתלפיות, הנפרסת והולכת בהדרגה, היה במקרים רבים אוסף של רעיונות; רעיונות שלעיתים סתרו זה את זה, או לפחות כאלה שלא תמיד עלו בקנה אחד, רעיונות שהתפתחו לאורך שנים ארוכות, וחלקם אולי מעולם לא הגיע לכדי ניסוח סופי.

ועוד, כדרכה של כל תורה שבעל-פה המועלית על הכתב, בספרים אולי נמצאות כל המילים, אך חסרה בהם המנגינה. חסר ההקשר. אין בהם הבעות הפנים, ההיסוס בקול, הבדלי הדגשים שבין החלקים השונים.

ולבסוף, וזוהי אולי הנקודה החשובה, מי שמכיר את תורתו של הרב שג"ר רק מן הספרים עשוי להחמיץ את העובדה שהרב, עם כל חיבתו לפילוסופים הפוסטמודרניסטים ועם כל המשיכה שלו לאסכולות מחשבה רדיקליות, היה בסופו של דבר ולפני הכול יהודי של בית-המדרש. הוא היה אדם שהקדיש את חייו ללימוד תורה, שהתפלל בדבקות עצומה ושהיה מסוגל להתפלפל במשך שעות על קוצו של יו"ד הלכתי. במובן מסוים אפשר לראות את כל מפעלו התורני וההגותי כמין ניסיון להציל את בית המדרש שהוא הקדיש לו את חייו. העובדה שהצלחתו בכך הייתה חלקית בלבד היא מן הדברים שהקנו למפעל הזה את הממד הטרגי שבו.

בסעיפים הבאים כוונתי להציע סקירה קצרה של מפעלו ההגותי של הרב שג"ר, כפי שהוא נראה מזווית ההסתכלות של מי שנכח במשך כמה שנים בשיעוריו והתאמץ ככל יכולתו לרדת לסוף דעתו. אין פירוש הדבר שזו זווית ההסתכלות הנכונה היחידה, או אפילו הטובה ביותר, ועדיין נדמה לי שיש להביאה בחשבון. לאורך המאמר אומנם אסתמך על ציטוטים מכתביו השונים, אולם יותר משיש כאן פרשנות שיטתית

לספרים יש כאן עדות אישית, שהספרים הם לה בעיקר תנא דמסייע. אומנם, תורתו של הרב שג"ר היא סבוכה להפליא, מקיפה נושאים רבים ומתייחסת לשלל תחומים הלכתיים, תורניים ופילוסופיים. משום כך במאמר זה אנסה לתמצת ולפשט את הדברים כמיטב יכולתי, וכן אתמקד רק בסוגיה אחת שתפסה מקום מרכזי בהגותו: שאלת האמונה.

השאלה על האמונה

מקובל לומר שביסוד מפעלו של כל הוגה ניצבת שאלה אחת מרכזית, אשר ההגות כולה היא ניסיון להשיב עליה. במובן זה השאלה שעמדה ביסוד מפעלו ההגותי של הרב שג"ר, ואשר כל הגותו יכולה להיתפס כסדרה של ניסיונות לענות עליה, היא שאלת האמונה; או אם לנסח את הדברים אחרת, שאלת נוכחותו של האלוהי בעולם; או, שוב בניסוח מעט שונה, שאלת החלל הפנוי.

מקורו של המושג 'החלל הפנוי' בקבלת האר"י. היא גורסת שכדי לברוא את העולם היה האל – שהוא כידוע אינסופי, מוחלט ו"לית אתר פנוי מניה" – חייב 'לצמצם' את עצמו לצדדים, כלומר ליצור חלל בתוך האינסוף, לברוא מקום שיהיה נעדר מכל נוכחות אלוהית, כדי שיהיה כביכול 'מקום' לעולם להתקיים.¹ ר' נחמן מברסלב, באחת מתורותיו המפורסמות, לקח את המושג הזה הלאה והעניק לו פרשנות קיומית.² לפי ר' נחמן, ישנן קושיות, או "אפיקורסות" בלשונו, שאין ביכולתו של שום אדם להשיב עליהן, "כי אלו הקושיות של אפיקורסות הזאת באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלוקות, כביכול".³ אפשר לומר כי לפי ר' נחמן, ישנם מקומות בחיים – כלומר זמנים מסוימים, חוויות מסוימות, חלקים במציאות או בנפש – שבהם לא ניתן לפגוש את האלוהי. מקומות המהווים "חלל פנוי", כלומר מציאות נטולת אלוהות, אטומה ואבסורדית. מציאות שעצם קיומה הוא קושיה שאין עליה תשובה.

הרב שג"ר, ניתן לומר, לקח את הרעיון הזה של ר' נחמן והפך אותו לנקודת המוצא התיאולוגית והקיומית שלו. ר' נחמן אומנם מדגיש בהמשך דבריו כי הקב"ה נוכח גם בחלל הפנוי, וכי ה"צדיק" יכול באמצעות שתיקתו להשיב גם על אותן קושיות שאין עליהן תשובה – אולם הרב שג"ר הלך בדרך אחרת. בעיניו החלל הפנוי, כלומר החוויה של היעדר מוחלט של נוכחות אלוהית בחיים, הוא המציאות הבסיסית. כל ניסיון להתכחש לה הוא הונאה עצמית. במובן זה העולם כולו נתפס כחלל פנוי, כלומר כמקום שאין בו שום נוכחות אלוהית. הקיום עצמו הוא קושיה שלא ניתן להשיב עליה. משום כך הרב שג"ר הדגיש בשיעוריו ובדרשותיו שוב ושוב את הממד הטרגי שבחיים, את האומללות וחוסר הפשר שלהם:

אותו אדם צעיר, שאתה פוגש כשהוא חזק ומבטיח, בעוד שנים לא רבות תפגוש אותו כזקן חסר אונים הזקוק נואשות לתמיכה ולעזרה. הזמן מוחה ללא רחם את הנעורים, והופך את הנערה היפה לזקנה בלה ומקומטת. והנעורים עצמם, האם הם בהכרח אושר ויופי? לא פעם גם הם מלאים סבל וייאוש, פחד וחוסר ביטחון מול העתיד. החיים רצופים חוסר סיפוק, העדר משמעות, אי-הבנות והסתבכויות ביחסים עם הזולת. ... בעצם הבריאה, בעצם הגורל האנושי, מונחת איזו אומללות. לא תמיד היא עולה מעל לפני השטח, ועתים שהאדם זוכה גם לרגע של קורת רוח; אך זהו תמיד רגע, משום שזמניותו של האדם היא מהותו.⁴

אם כן העולם לפי הרב שג"ר הינו, בפשטות, מקום לא טוב. הוא מלא בסבל, ייאוש, אבסורד וחוסר משמעות. המוות נוכח בכל מקום. לא מדובר כאן בשאלה בנוסח "איפה היה אלוהים בשואה". השאלה היא איפה היה אלוהים היום בבוקר, איפה הוא עכשיו. איפה הוא נוכח בכל אותו יקום של בדידות, של זקנה ושל אומללות אינסופית וחסרת מובן.⁵ אם הרמב"ם קרא לאדם להתבונן בשמיים ובתנועות הכוכבים ולהתמלא באהבה וביראה לנוכח גדלותו של הקב"ה,⁶ ואם הראי"ה קוק הזמין אותנו להסתכל "בעדן החיים השמימיים המתפלשים בכל פינה ובכל זווית",⁷ הנה העולם שבו חי הרב שג"ר הוא עולם שונה לחלוטין: קודר, מנוכר, ריק ממשמעות. עולם שקיומו הוא טענה ניצחת נגד האפשרות של אמונה דתית.

אומנם, בעצם הקביעה שאנו מתקשים למצוא את אלוהים "שם בחוץ" אין חידוש. למעשה זוהי הבעיה הידועה של הסתר-פנים – אולי אחת השאלות המרכזיות ביותר בתולדות המחשבה הדתית מאז ומעולם. השאלה הזו היא מן הסתם מה שהביא את חז"ל לקבוע כי "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד"⁸ – ובכך להעביר את חוויית המפגש עם האלוהי ואת החיפוש אחר משמעות מהעולם החיצוני אל בין הדפים של ספרי הקודש. השאלה הזו היא גם אשר הניעה הוגים דתיים-קיומיים בכל הדורות – החל באוגוסטינוס ופסקל ועד הוגים יהודים כר' נחמן, מרטין בובר ואברהם יהושע השל – להעביר את זירת ההתגלות מהעולם אל תוך נפשו של היחיד. לדבר על האלוהי לא כעל מציאות חיצונית "אובייקטיבית", אלא כעל ממשות סובייקטיבית. אולם הרב שג"ר, כפי שנראה, סירב לאמץ את הפתרונות הללו.

ביחסו של הרב שג"ר אל התורה ואל לימוד התורה היה פרדוקס מסוים. מצד אחד הוא אהב בכל נפשו את העיסוק הלמדני בתורה ואף הקדיש לו את חייו; אבל מצד שני, דווקא בגלל העיסוק הנרחב שלו בטקסטים ההלכתיים וההיכרות האינטימית שלו איתם, הוא לא יכול היה להתעלם מהממד האנושי שלהם. לא אכנס כאן לכל ההיבטים של שיטתו הלמדנית.⁹ רק אעיר שביסודה מצויה תפיסה של הסוגיה ההלכתית כמורכבת משכבות שונות שכל אחת בנויה על תפיסה אחרת ועל הנחות מוצא שונות; הנחות מוצא הנובעות מתפיסת עולמו של התנא, האמורא או הפרשן

וכן מהרקע ההיסטורי שבו פעל ומהאופן שבו הבין את דברי קודמיו. במילים אחרות, ההלכה היא בראש ובראשונה יצירה אנושית. היא אומנם יצירה מורכבת, רב־ממדית, בעלת עומק וכזו שמשוקעים בה ערכים מוסריים ותפיסות עולם דתיות – אבל עדיין, יצירה אנושית.¹⁰ עם כל אהבתו ללימוד התורה, הרב שג"ר לא יכול היה להיות שותף לתפיסה המיסטית של הלימוד כתכלית הבריאה כפי שזו קיימת במסורת הליטאית – אם בגרסה של ר' חיים מוולוז'ין המדבר על לימוד התורה כהנכחה של האלוהי בעולם וכחיבור בין העולמות העליונים והתחתונים,¹¹ ואם בגרסתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, שראה את איש ההלכה כמי שתפקידו לעסוק ביצירת מבנים אידיאליים מופשטים ובכך כביכול להשלים את מעשה הבריאה האלוהי.¹² בעיניו של הרב שג"ר, למרות המוטיבציה הדתית הנמצאת בבסיסו של לימוד התורה – מה שהוא כינה "בקשת אלוקים" – הרי בסופו של דבר מדובר בעיסוק אינטלקטואלי אנושי. כאשר שאל אותו פעם אחד מתלמידיו מדוע עלינו לעסוק בתורה, השיב: "מפני שזה מעניין". המושך התלמיד והקשה: ומה בנוגע למי שזה לא מעניין אותו? "ובכן", השיב הרב שג"ר, "יכול להיות שאחד כזה לא בהכרח צריך ללמוד".

באותו אופן הרב שג"ר גם לא היה יכול לקבל את התפיסה הרואה את האמונה כממשות סובייקטיבית, והמחליפה את האלוהות השוכנת "בחוץ" באלוהות השוכנת "בפנים". כדי להבין את הסיבות לכך יש להתבונן בניסוח מעט שונה של שאלת האמונה. באחד המאמרים הבודדים שפרסם בחייו, עוסק הרב שג"ר בהרחבה באופי הפרדוקסלי של בעיית האמונה.¹³ לכאורה, הוא אומר, ברגע שאדם מעיד על עצמו כי הוא מאמין, אין כאן עוד שום מקום לוויכוח. אחרי הכול הוא מעיד באמירה הזאת על דבר־מה המתחולל בתוך נפשו, ומי עוד חוץ ממנו נאמן להעיד על כך? אבל מצד שני, בעצם הקביעה הזו הוא אומר משהו על המתרחש בחוץ. הוא אומר שהוא מאמין באלוהים כממשות חיצונית. הוא מאמין באלוהים שנמצא באופן שאיננו תלוי בו ובאמונתו. שכן אחרת הוא לא באמת מאמין בו.

אך מהי ההצדקה של האמונה? מי אמר שהעובדה שאתה מאמין (גם אם אאמין לך שאתה מאמין), מכריחה שזה כך? מניין לנו לדעת אם אמונתך משקפת את מצב העניינים בעולם? ... האמונה יודעת את עצמה מתוך עצמה, היא פנימיות שלא מציבה את עצמה מול עצמה; ואילו שאלת הצדקת האמונה נשאלת מבחוץ, כשהיא מציבה את עצמה לפני עצמה, ושואלת על צידוקה. היא איננה מסתפקת באמירה "אני מאמין", אלא משתוקקת לומר "זה הדבר". אלא שאמירת "זה הדבר" נאמרת מבחוץ, כלומר, מהמקום שבו לא נמצאת האמונה, ממקום שהיא לא יכולה להאמין. זאת שאלת צידוק האמונה; שאלה שנשאלת לא רק מבחוץ אלא גם מבפנים – האם המאמין יכול להתעלם משאלה זו? מכאן נובעת החשדנות כלפיו.¹⁴

אם כן ברגע שהאדם מעיד על עצמו שהוא מאמין, ברגע שהדבר בכלל עולה לדיון, מיד צצות ועולות שתי בעיות: הראשונה היא בעיית היחס בין התחושה הסובייקטיבית

שלו לבין המציאות האובייקטיבית. מדוע הוא סבור שהאמונה, שהיא כאמור תחושה סובייקטיבית שלו בלבד, יכולה ללמד אותו משהו על המציאות האובייקטיבית? מדוע הוא מאמין לאמונה שלו? מובן שהשאלה הזו גוררת בעקבותיה את השאלה הבאה – האם הוא באמת מאמין? האם הוא מעולם לא הטיל ספק בכנות של אמונתו? האם אין באמירה הנחרצת שלו "אני מאמין" גם ממד מסוים של הונאה עצמית? שאלת האמונה הופכת כאן אם כן לשאלת האותנטיות.¹⁵ כיצד נוכל לדעת שאנו באמת מאמינים. כיצד נוכל להאמין בלב שלם באמונה שלנו. הרב שג"ר, שהושפע מאוד הן מהחסידות בגרסת ר' מנחם מנדל מקוצק הן מהמסורת האקזיסטנציאליסטית, ראה באותנטיות ובכנות הפנימית ערך עליון, ולכן הבעיה הזאת הייתה לדידו אקוטית.

האמונה הדתית הייתה אם כן בעיני הרב שג"ר בעיה, אבל הכפירה, או אפילו הספקנות המוחלטת, מעולם לא היו בעיניו אופציות אמיתיות. מעבר לעובדה שהוא היה כאמור, יהודי של בית המדרש שהקדיש את כל חייו לתורה, הנה גם ברמה הקיומית הוא לא יכול היה לחיות עם הכפירה או הספקנות הרדיקלית: במקומות רבים הוא מדבר על המרכיב הקשה של האמונה,¹⁶ המרכיב הנוירוטי, העצבני, הבלתי ניתן למחיקה. זה הטבוע עמוק בנפש ואף פעם לא ניתן לגמרי להיפטר ממנו. כשם שלא ניתן להאמין באמת באמונה, כך גם לא ניתן להאמין באמת בכפירה. האדם הדתי המחפש אחר חיים שלמים ואחר קיום אותנטי, בהכרח מצוי בקרע.

אפשר לומר אם כן ששאלת האמונה כפי שתפס אותה הרב שג"ר מכילה בתוכה שני מרכיבים: הראשון הוא השאלה ביחס לעולם. אנו מתבוננים בעולם, בטבע, בהיסטוריה, ולא רואים שם את אלוהים. אנו רואים רק ניכור ואומללות. האם באמת יש שם אלוהים בחוץ, או שאנחנו רק מרמים את עצמנו? מכאן נובע החלק השני של השאלה: האם אנו באמת מאמינים? כיצד בכלל ניתן להגיע לאמונה אמיתית, ומה משמעותה של אמונה שכזאת?

כאמור, השאלה הזאת העסיקה את הרב שג"ר לאורך שנים, ובמהלך הזמן הוא נתן לה כמה תשובות שכולן היו קשורות ביניהן בצורה כזו או אחרת. בסעיפים הבאים אפרט כמה מן התשובות המרכזיות שלו לשאלה הזאת. אך לפני כן, כדאי להתעכב בקצרה על כמה מן התשובות שהוא סירב לקבל.

שלוש תשובות בלתי-מספקות

שאלת האמונה איננה ייחודית דווקא לרב שג"ר. העיסוק בפער שבין האמונה לבין העולם – או אם נרצה, הפער בין העולם כפי שהוא היה אמור להיות בהיותו פועל ידו של הקב"ה, לבין העולם כפי שהוא בפועל – הוא אחד המאפיינים המרכזיים של המחשבה הדתית המודרנית – בוודאי של המחשבה הדתית היהודית, הנדרשת להצדיק עולם שלם של מצוות ושל איסורים.

למעשה אפשר לומר שיש כאן שתי שאלות השלובות זו בזו. השאלה הראשונה היא על האפשרות של אמונה בעולם שעל פניו נראה אבסורדי וחסר תקווה. השאלה השנייה היא על הערך שיש בחיים דתיים בעולם שעל פניו נראה שהוא נטול אלוהים. חלק ניכר מההגות הדתית המודרנית, וכמובן ההגות הדתית-היהודית המודרנית, מוקדש להתמודדות עם שתי השאלות הללו.

בהכללה גסה, ניתן להצביע על שלושה כיוונים אפשריים של תשובה: האמונה המיסטית, האמונה התמימה והנאמנות למסורת. הרב שג"ר ניהל יחסים מורכבים עם כל אחת מן הדרכים הללו, אולם בסופו של דבר לא היה מוכן לקבל אף לא אחת מהן באופן מלא.

התשובה הראשונה היא כאמור זו שניתן לכנותה הדרך המיסטית. היא גורסת שהדברים אינם כפי שהם נראים, וכי למציאות יש גם ממד נסתר. לפי התפיסה הזאת, במבט ראשון העולם אולי נראה כמו מקום קודר ואומלל, אבל אם נתבונן בדברים לעומק, מבעד לעיני הרוח, נראה שבעצם הכול כאן נפלא. נראה שכל דבר קורה בגלל סיבה כלשהי, שהאלוהות נוכחת בעולם ושמאחורי כל זה מסתתר אושר גדול.

בתוך המסורת היהודית יש לתפיסה הזאת כמה גרסאות. גרסה אחת היא זו שמציג רמח"ל. הוא מדבר על הבריאה כביטוי של הטוב האלוהי. גם החסרונות שבה נועדו להשאיר מקום לתהליך של צמיחה והשתלמות אנושית. באחרית הימים, אומר הרמח"ל, כאשר התהליך ההיסטורי יגיע אל סיומו, יתברר שמה שנראה היה לנו כמו רוע בעצם שימש אמצעי להופעת המושלמת של הטוב.¹⁷ גרסה אחרת של התפיסה מציג ר' שניאור זלמן מלאדי, "אדמו"ר הזקן" מחב"ד, ב"שער הייחוד והאמונה". לדעתו המציאות הגשמית הנפרדת היא אשליה בלבד, ולאמיתו של דבר הכול הוא אלוהות. רש"י אף מדגיש כי "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו".¹⁸ גרסה עכשווית יותר של העמדה הזאת מזוהה עם בית המדרש של תלמידי הראי"ה קוק, ובייחוד עם הרב צבי טאו. לפיה יש להבחין בין "מבט של חול", שהוא על פי רוב חלקי, מוטעה ורדוד, לבין "מבט של קודש", שרק תלמידי חכמים יחידי סגולה ניחנו בו, ורק באמצעותו ניתן לראות את הדברים כפי שהם באמת.¹⁹

המשותף לכל העמדות הללו זו ההבחנה בין ההסתכלות הרגילה, שדרכה העולם נראה רע, מגושם ואבסורדי, לבין ההסתכלות 'האמיתית', שהיא בדרך כלל רק נחלתם של הצדיקים או המיסטיקנים, שמאפשרת לראות את העולם כפי שהוא באמת, כלומר כמקום נפלא ורווי בנוכחות אלוהית. ביסוד הדברים גם מצויה – באופן מובלע או במפורש – התביעה כלפי האנשים הרגילים להתעלם מן המציאות כפי שהיא נגלית להם, לא ללכת שולל אחרי מראה העיניים, ולאמץ במקום זה את תמונת העולם הנכונה כפי שזו מוצגת בפניהם על ידי ההנהגה הרוחנית.

הרב שג"ר כאמור, לא היה מוכן לקבל את העמדה הזאת. הוא אומנם עסק רבות הן בכתבי הרמח"ל, הן בתורת חב"ד, הן בהגותו של הראי"ה קוק; אולם הוא לא הסכים לקבל את התפיסה שלפיה האדם נדרש לבטל את ההסתכלות הפשוטה שלו על המציאות לטובת איזושהי "הסתכלות של קודש". לפי הרב שג"ר, עמדה כזאת מובילה לדוגמטיות, לנוקשות אידיאולוגיות, ובסופו של דבר, באופן טבעי, גם לחוסר יושר פנימי.²⁰ כאשר הפער בין האידיאה למציאות הופך גדול מדי, טען הרב שג"ר, האידיאה מפסיקה להיות פירוש סביר למציאות והופכת למחשבה מתה. היא הופכת מאלוהים חיים ל"אלוהי מסכה".²¹

במיוחד התנגד הרב שג"ר לתפיסות מעין אלו כאשר הן מציגות את עצמן כפרשנות לתורת הראי"ה קוק או כ"ציונות-דתית".²² לתפיסתו, תורת הראי"ה קוק מתאפיינת קודם כול בכמיהה שלה לחופש קיומי; והציונות, ובכללה הציונות הדתית, מתאפיינת קודם כול בלגיטימציה שהיא נותנת להסתכלות האנושית ולקיום האנושי הפשוט. כאשר אנו הופכים אותן לאידיאולוגיה נוקשה, המצווה עלינו לשלול את העולם הנראה-לעין לטובת איזושהי אידיאה מוכתבת מלמעלה, אנו בעצם מעקרים אותה ממהותה.

כיוון נוסף של תשובה מצוי בניסיון לחזור אל תמימותו של המאמין הפשוט; או, אם נרצה, לכוון איזושהי תמימות שנייה. לעיל הבאתי את דבריו של הרב שג"ר על כך שהאמונה יודעת את עצמה מתוך עצמה, אולם ברגע שהיא מנסה להתבונן בעצמה מבחוץ, היא מיד מסתבכת. המסקנה המתבקשת היא אפוא שכדי להאמין באמת יש להימנע מלשאול על האמונה שלנו. עלינו לאמץ עמדה דתית לא-רפלקסיבית.

בדרך כלל הכיוון הזה מזוהה עם תורתו של ר' נחמן מברסלב, ובייחוד עם הסיפור "מעשה מחכם ותם".²³ בסיפור זה ר' נחמן הציב זה מול זה שני טיפוסים: האחד פילוסוף חסר מנוחה, שכל הזמן מתייסר בשאלות וספקות; והשני סנדלר פשוט וטוב לב שתמיד שמח בחלקו. במהלך הסיפור שניהם מקבלים מכתב מ"המלך". החכם מיד מתחיל לענות את עצמו בשאלות: מניין לו שהמכתב אמיתי? מניין לו שהמלך בכלל קיים? ואם הוא אכן קיים, מדוע שיתעניין באדם פשוט שכמותו? משום כך הוא איננו נענה לקריאה, ומחמיץ את הפגישה עם המלך. התם לעומת זאת מקבל את הקריאה בשמחה, מגיע אל המלך ונהפך לאחד מיועציו הקרובים. לכאורה המסקנה נראית פשוטה: לא לחשוב יותר מדי. לא להסתבך כל כך הרבה. לא לשאול יותר מדי שאלות, מפני שכפי שהראה ר' נחמן, זוהי דרך ללא מוצא. עדיף להיות איש פשוט. "להשליך את השכל", כפי שחסידי ברסלב קוראים לזה.²⁴ לצאת ליער ולצעוק אל השם. לפנות אליו ישירות, כפי שילד קורא לאביו.

גם את הכיוון הזה הרב שג"ר לא היה יכול לאמץ. למרות הזיקה שלו לתורתו של ר' נחמן, ואף על פי שכמעט בכל שיעור ובכל דרשה הוא היה חוזר אליו ואל רעיונותיו, הרב שג"ר לא באמת האמין שהתמימות היא אופציה ממשית.²⁵ לתפיסתו, מרגע שהאדם התבונן על עצמו פעם אחת מבחוץ, מרגע שהשאלה עלתה, הדרך חזרה אל

קיום נטול ספקות ובלתי רפלקסיבי כבר איננה אפשרית. החכם לעולם לא יוכל לחזור ולהיות תם (וכמובן, כל ניסיון של מי שכבר איננו תם לשכנע את עצמו שהוא תם אף שאיננו כזה, רק יוביל שוב לנוקשות ולחוסר יושר פנימי). למעשה הרב שג"ר סבר שאפילו ר' נחמן עצמו, למרות דבריו החוזרים ונשנים בשבח התמימות והפשטות, לא היה תמים ובהחלט לא היה פשוט. בין החכם והתם, כך טען פעם הרב שג"ר, ר' נחמן אולי העלה על נס את התם ועודד את חסידיו ללכת בדרכו, אבל את עצמו זיהה דווקא עם החכם.²⁶

איך בכל זאת ניתן לכונן חיים דתיים בעולם מלא ספקות? כיוון נוסף של תשובה הגורס שיש לבסס את החיים הדתיים לא על אמונה אלא על **נאמנות למסורת**.²⁷ על נאמנות לזהות התרבותית שלנו, למורשת שספגנו, לעולם שיצר אותנו ושעדיין ממשיך להוות חלק מאיתנו.

הדתיות מופיעה כאן לא כחלק מהדיאלוג של האדם עם האל, אלא כחלק מהדיאלוג שלו עם עצמו ועם מורשתו. היא שואבת את כוחה לא ממערך כלשהו של אמונות אלא מן הנוסטלגיה, מן המשפחתיות, מתחושת הביתיות שרבים מאתנו מרגישים כאשר אנו נכנסים לבית כנסת, שומעים ניגון חסידי או פותחים דף גמרא. הרב שג"ר זיהה את הכיוון הזה עם המסורתיות המזרחית מחד גיסא, ועם העולם החרדי – ובייחוד החרדי-ירושלמי – מאידך גיסא.²⁸ בניגוד לכיוונים האחרים שראינו, כאן העמדה שלו הייתה הרבה יותר אמביוולנטית.

מצד אחד, משהו בו ללא ספק הודהה עם הכיוון הזה: לעיתים קרובות הוא דיבר על היהדות כ"בית", כמרכיב בזהות העצמית.²⁹ תכופות הוא גם תיאר את התחושות החמימות הממלאות אותו בכל פעם שהוא מזדמן לאחת השכונות החרדיות.³⁰ התחושות הללו הן אולי גם מה שעמד ביסוד השמרנות ההלכתית שלו, שבאופן מוזר התקיימה לצדה של רדיקליות רעיונית ופילוסופית. עם זאת, נראה שהרב שג"ר לא באמת יכול היה להסתפק בדתיות המבוססת רק על חמימות ועל נוסטלגיה. מכל שיחה שלו ומכל עמוד בכתביו עולה הכמיהה אל דתיות טוטאלית יותר, חזקה יותר. כזו שתוכל לשמש הצדקה לקיום, ולא רק שתעניק לו תוספת של ידישקייט.³¹

כפי שראינו בתחילה, בעיני הרב שג"ר לא רק החיים הדתיים הם בעיה. גם החיים עצמם, עצם הקיום בעולם הזה, הינו בעיה שמשוועת לפתרון. ולאורך כל דרכו ההגותית הוא ביקש אחר קיום דתי שיהווה איזשהו פתרון לבעיה הזאת. כפי שנראה להלן, לאורך השנים הוא הציג כמה פתרונות אפשריים, שהובילו מצדם לכמה צורות אפשריות של אמונה.

התשובה הקיומית

במהלך שנות התשעים הרב שג"ר הרבה לדבר על האמונה הדתית כהכרעה. הכרעה

שרירותית, חסרת נימוק, שאיננה מבוססת על שום דבר מלבד עצמה. האדם המבקש משמעות, כך הוא טען, מסתובב בעולם ומחפש אחר תשובות.³² הוא מחפש ודאות. הוא משתוקק לדבר-מה, חיצוני או פנימי, שיאלץ אותו להכיר באמיתותו. שיאלץ אותו להאמין. אולם דבר כזה איננו בנמצא. מפני שכפי שהבין רבי אלעזר בן דורדיא, "אין הדבר תלוי אלא בי".³³ בסופו של דבר הכול תלוי בהכרעתו של האדם: להאמין או לא להאמין. לאמץ עמדה דתית או לאמץ עמדה שאיננה דתית. להיות בחוץ או בפנים. האדם הדתי נדרש לבחור מחדש בכל יום, בכל רגע ורגע. החיים עשויים לספק לו הצדקה לכל אחת מהבחירות האפשריות, או לא לספק הצדקה לשום בחירה. אבל כך או כך, הכול מתחיל ונגמר באותו אקט שרירותי של הכרעה.

במבט ראשון, העמדה הזאת מזכירה את קפיצת האמונה שעליה מדבר קירקגור: האמונה הדתית כאקט של בחירה שאיננו נובע משום סיבה חיצונית ואיננו מיועד לשום תכלית חיצונית. אולם יש הבדל משמעותי בין השניים. אברהם של קירקגור ידע שאלוהים דורש ממנו לוותר על הכול, והיה מוכן לעשות זאת כדי להגשים את הצו האלוהי ולהפוך לאביר האמונה.³⁴ המאמין של הרב שג"ר, לעומת זאת, כלל אינו בטוח מהו הצו האלוהי, או אם יש בכלל דבר כזה.

בהקשר זה הרב שג"ר מביא אחד מן המדרשים המספרים על אברהם הפוגש בשטן כשהוא בדרכו לעקוד את בנו.³⁵ בניגוד למדרשים אחרים, כאן השטן אינו מערער על העובדה שהאל מעמיד את אברהם בניסיון, אך הוא טוען שאברהם שוגה באופן מחריד בהבנת טיבו של הניסיון הזה: האל, לדבריו, בוחן אם אברהם יצליח להתגבר על הקול הקורא לו לשחוט את בנו ויישאר נאמן לצו המוסרי 'לא תרצח'. כאשר השטן רואה שלמרות הכול אברהם נחוש בדעתו, הוא מטיח בו שהוא עתיד להתחייב על הדם ששפך. ואברהם משיב, "על מנת כן".

"על מנת כן" מבטא החלטיות שונה מהציות הרגיל. ציות שמונע רק מכניעה, מהתמסרות ומרצון לצאת ידי חובת הצו האלוהי לא יכול להניב תגובה כזו. ... התשובה שמדרש זה נותן לשאלת הספק שונה מהתשובות הקודמות; היא תשובה של תנועה מוחלטת, המוכנה להמר על הכול, לא רק על המוסרי, אלא אף על הדתי עצמו, ורק משום כך יכולה היא להגיע אם לא לוודאות מוחלטת אזי לפחות לנכונות ולהתמסרות מוחלטת.³⁶

הרב שג"ר אם כן מצייר כאן קיום דתי שבמרכזו לא תנועה של קבלת עול, של ציות או של ביטחון; זהו קיום דתי המבוסס על הכרעה למרות הספק, למרות היעדר הוודאות, למרות הידיעה הברורה שיתכן שבחרת בדרך הלא-נכונה. ואף על פי כן אתה מכריע, לכאן או לכאן. זאת מפני שקיום בעל משמעות פירושו קיום מתוך הכרעה.³⁷

במקומות אחרים הרב שג"ר הוסיף ופיתח את העמדה הזאת, כאשר דיבר על האמונה הדתית כעל שפה.³⁸ בהקשר זה הוא אף נתלה ברעיון הקבלי שהעולם מורכב מצירופי אותיות, כלומר ממילים, משפה – רעיון שאותו גם קישר לאמירתו הידועה של

ויטגנשטיין כי גבולות השפה הם גבולות העולם.³⁹ הרב שג"ר חיבר את שתי התפיסות הללו יחד וגזר מהן את ההבנה – הנפוצה למדי בהגות המודרנית – שהשפה שאנו משתמשים בה היא המכוננת את העולם שאנו חיים בו. כאשר האדם בוחר לחיות חיים דתיים, כאשר הוא בוחר לשמור מצוות, כאשר הוא בוחר לדבר על העולם ועל עצמו בשפה דתית – ממילא העולם שהוא חי בו נעשה עולם דתי. הממד הדתי של הקיום נהפך לעובדה. באופן כזה האדם משרטט מחדש את גבולות עולמו והופך את אלוהים לכזה שנוכח בו, בצורה כזו או אחרת. שכן –

אלוקים קיים בעולמו של מי שחי אורח חיים של שמירת מצוות, כעובדה, כחלק מתמונת עולמו, גם אם איננו חושב עליו, מרגיש אותו, או – עד כמה שהדבר יישמע מוזר – אף איננו מאמין בו. באופן פרדוקסלי ניתן אף לומר, שלנוכחות זו של אלוקים כעובדה, כחלק מתצורת עולמו, יש אף עדיפות על אמונה פנימית חווייתית רווית כוונות ומאמצים, משום שבעובדותיו זו יש "קשיחות של מציאות"....⁴⁰

כאן מתבקש לחזור לנקודה שבה פתחנו. לעיל אמרתי שנקודת המוצא של הרב שג"ר היא שהעולם הזה הוא מקום לא-טוב: שהוא מקום אבסורדי, מנוכר, מלא בסבל ובאומללות. האם כאשר אנו מכריעים לטובת חיים של אמונה, כאשר אנו בוחרים לדבר על העולם הזה באמצעות השפה הדתית, טיבו משתנה? האם הוא נהפך למשהו אחר? אין ספק: קיים פיתוי מסוים להשיב על כך בחיוב. זוהי אם נרצה, התפיסה התועלתנית של הדת. מצד אחר, זו גם התפיסה של חסידי הפסיכולוגיה החיובית, המאמינים שמחשבה יוצרת מציאות ושאל נחשוב טוב יהיה טוב. אולם הרב שג"ר לא הלך בדרך הזאת. לשיטתו, גם אם נבחר להאמין, העולם עדיין יישאר מנוכר ואבסורדי. המציאות לא תשתנה, והאמונה איננה מתיימרת ואף איננה יכולה לשנות את המציאות. ואף על פי כן אנו בוחרים להאמין.

יש כאן תנועה של "אף על פי כן". תנועה של אמונה מתוך ייאוש, כמין התרסה הרואית כלפי הקיום. הרב שג"ר אף השווה את התנועה הזאת לשמחת פורים:⁴¹ בניגוד לשמחה של שבת או של חג – שמחה הקשורה בדרך כלל לעבודת האדמה, למשפחה, לעמל השבוע, שמחה שיש בה ממד של נינוחות והודיה על מה שיש – השמחה של פורים היא אחרת. זוהי שמחה לא-הגיונית, אבסורדית, נטולת נימוק. שמחה הנובעת מתוך האין. ככלות הכול מגילת אסתר, כאשר מתבוננים בה בעיון, איננה בדיוק סיפור אופטימי; זהו סיפור החושף בפנינו את שבריריות הקיום. המגילה מלמדת אותנו שגורלו של העם היהודי היה תלוי כל הזמן על חוט השערה. פעם אחת ניצלנו, אך מי יודע מה יהיה בפעם הבאה? ואף על פי כן אנו שמחים. אם שמחת החג היא השמחה של ארץ ישראל, אזי שמחת פורים היא השמחה של הגלות. השמחה של החסיד השוטה לחיים ויוצא בריקוד על אף העוני, על אף המחסור ועל אף הקוזקים שאורבים בחוץ. על אף שהוא יודע שבכל רגע העיירה עשויה לעלות באש סביבו. זוהי שמחה שאין לה נימוק מחוץ לעצמה. שמחה שההצדקה היחידה שלה היא "ככה":

המענה האנושי ל"ככה" האלוהי, המענה הנותן ביטחון, הוא ה"ככה" האנושי. זהו למעשה הסוד של פורים – מסירות נפש חסרת ביטחון שאין לה על מה להישען היא המכוננת את הביטחון. ... חוסר הביטחון הבא בעקבות ה"ככה" האלוהי הוא המעורר את היכולת מצד האדם למסירות נפש, לביטחון באלוהים שאינו נותן מצדו שום הבטחה לעתיד או משמעות ותכלית המלוות אותו. זאת משום שהאלוהי הוא למעלה מהשגת האדם; ולא מפני שהאדם הוא בעל פרספקטיבה צרה שאינה מכילה אותו, אלא מפני שהרצון האלוהי כשלעצמו הוא חסר משמעות, ובהתאמה, גם האמונה, הביטחון והדבקות באלוהים הם תנועות לא הגיוניות.⁴²

כאמור, זוהי העמדה שהרב שג"ר הציג במשך תקופה מסוימת, וניתן לומר שהוא המשיך להחזיק בה בצורה כזאת או אחרת עד סוף ימיו; אולם במהלך השנים הבאות, ובעיקר סביב לסוף שנות התשעים ותחילת שנות האלפיים, הדגשים בדבריו השתנו מעט. הדבר קשור במידה רבה לשינוי שחל במקורות ההשראה שלו ובמעבר שלו ממחשבה אקזיסטנציאליסטית למחשבה פוסטמודרנית.

הפוסטמודרניזם כהשתחררות מהשאלה

המושג 'פוסטמודרניזם' סובל בעשרים-ומשהו השנים האחרונות משימוש יתר. ודומה שככל שהשימוש בו הופך נפוץ כך משמעותו מיטשטשת והולכת. לעיתים המושג משמש כאפיון של תקופה – תקופה שלא תמיד ברור מתי החלה ואם היא כבר הסתיימה.⁴³ לעיתים משתמשים בו ככינוי לאידיאולוגיה מסוימת או להשקפת עולם פילוסופית – כאשר התוכן הממשי של השקפת העולם הזו עשוי לנוע מהקביעה הפרדוקסלית ש"האמת היא שאין אמת", עד לפוליטיקת הזהויות או למרקסיזם-אורתודוקסי.⁴⁴ ולעיתים מדברים על הפוסטמודרניזם כשם כולל לכל ההווה התרבותית של סוף המאה העשרים ותחילת המאה ה-21. בעולם הדתי השימוש במונח נעשה פופולרי במיוחד, כאשר פעמים רבות הדוברים מכניסים תחת הגג 'פוסטמודרניזם' את כל מה שלדעתם ראוי להתנגד לו בעולם של ימינו – מפמיניזם, דרך חומרות ועד לרצון בהגשמה עצמית.⁴⁵ ניתן לומר כי לאורך השנים יוחסו למונח הזה כל כך הרבה משמעויות שונות ומנוגדות עד שהוא נעשה כמעט חסר משמעות. מעין מסמן שיש לו אינספור מסומנים, ולכן אין הוא מסמן דבר.

משום כך, גם הזיהוי הנפוץ של הרב שג"ר עם הפוסטמודרניזם, או תיאורו כ"אבי הדתיות הפוסטמודרנית", אינם מסייעים הרבה לא להבנת הגותו של הרב שג"ר וגם לא להבנה של הפוסטמודרניזם. בשל כל הסיבות האלו לא אכנס כאן לדיון בשאלה מהו פוסטמודרניזם ומהו הקשר – אם בכלל יש קשר – בין המובנים השונים שלו. במקום זאת אגביל את הדיון לשאלה צנועה הרבה יותר: למה הרב שג"ר התכוון כאשר הוא דיבר על פוסטמודרניזם? כדי לנסות להשיב על כך אשתמש בשתי הגדרות שונות של המונח המשיקות זו לזו, ששתיהן, כך נדמה לי, עמדו ברקע של עיסוקו של הרב

שג"ר בנושא.

ההגדרה הראשונה היא זו של מבקר הספרות המרקסיסט – והמודרניסט – פרדריק ג'יימסון. במסתו "פוסטמודרניזם" משנת 1984, ג'יימסון משווה בין שתי יצירות אמנות המציגות נעליים.⁴⁶ הראשונה היא הציור 'נעלי איכרים' של ואן-גוך; ציור רב משמעות המבטא את עולמו של האיכר הצרפתי על הקושי והכובד שיש בו ועל יחסו הייחודי לאדמה.⁴⁷ היצירה השנייה היא 'נעלי אבק יהלומים' של אנדי וורהול – תצלום של שורת נעלי עקב מכוסות בנצנצות. התמונה של ואן-גוך, אומר ג'יימסון, היא תמונה שיש לה עומק, יש לה נשמה. היא אומרת לנו דבר-מה. היא מאפשרת לנו להתבונן על הוויית חיים מסוימת. מה משמעות התמונה של וורהול? מה היא מנסה לומר לנו? התשובה היא שהתמונה של וורהול אינה מנסה לומר לנו כלום. היא חסרת משמעות במובן העמוק. היא מייצגת רק את החיצוניות המנצנצת, את פני השטח. את הקביעה שאין שום דבר מעבר לפני השטח.

אותו רעיון בא לידי ביטוי גם בעיר שהייתה חביבה במיוחד על הפוסטמודרניסטים: לאס-וגאס.⁴⁸ כל מי שביקר אי פעם בעיר זו זוכר מן הסתם את שורת המלונות העצומים והנוצצים המעוצבים כטירות מימי הביניים, כפירמידות, כמקדשים רומיים או כערים אירופיות מפורסמות. במקור, כל הצורות הללו הן בעלות משמעות; הפירמידות, הטירות, המקדשים – כל אחד מהמבנים הללו היה חלק מתרבות שלמה. הם ביטאו ערכים מסוימים ועולם רוחני מסוים. אולם כאשר הם נעקרו מן ההקשר המקורי שלהם ונהפכו לחזיתות של מלונות ובתי-קזינו, הם איבדו את ממד העומק. הם נהפכו לחיצוניות טהורה. להתרסה נגד עצם החיפוש אחר משמעות.

הטירות והמקדשים של לאס-וגאס, כמו גם נעלי העקב של וורהול, מייצגים, בלשונו של ג'יימסון, את "הופעתם של היעדר עומק או שטיחות מסוג חדש, טיפוס חדש של רדידות במובן המילולי ביותר, שהיא אולי המאפיין הצורני השליט של כל הפוסטמודרניזמים".⁴⁹

ההגדרה השנייה היא זו של הפילוסוף הצרפתי ז'אן-פרנסואה לִיוֹטָאר, שהיה מן הראשונים להשתמש במונח פוסטמודרניזם. בספרו משנת 1979 'המצב הפוסטמודרני' טוען ליוטאר כי המדע המודרני, מאז היווסדו, תפס את עצמו לא כסתם סיפור, אלא כחלק ממערך של ידע אמיתי ושיטתי על העולם. לכן הוא תמיד נזקק להצדיק את עצמו באמצעות איזה 'סיפור-על'. כאלה הם, למשל, הסיפור על העולם כמקום שנשלט על ידי מערך חוקים הניתנים לגילוי, הסיפור על הרוח האנושית ההולכת ומתקדמת לקראת הבנה מלאה של המציאות, הסיפור על האדם המשחרר את עצמו באמצעות הידע, ואחרים. המצב הפוסטמודרני משמעו אובדן של כל ההצדקות הללו; חוסר אמון כלפי כל סיפורי-העל שיצרנו.⁵⁰

כמובן, אין פירוש הדבר שכבר אין עוד מקום לידע. המדע עדיין קיים והוא אף

צומח ומשגשג. אולם כעת הוא נתפס בעינינו לא כ"אמת", אלא כאוסף של ידיעות מקוטעות שאינן מצטרפות לכדי תמונה שלמה ואמיתית של המציאות. אין לנו גם שום סיבה להניח שבעתיד הקרוב או הרחוק יעלה בידינו להרכיב תמונה שכזו. אנחנו בסך הכול יודעים שדברים מסוימים עובדים ודברים אחרים אינם עובדים. אבל הידיעה הזאת לא מעניקה לנו שום הבנה של העולם. בהקשר זה אפשר לצטט את מה שאומרת אחת הדמויות ברומאן המופתי של אומברטו אקו 'שם הוורד' – ספר העוסק רבות בסוגיות הללו: "אם הבינותי נכון עושה אתה – ויודע מדוע אתה עושה – אך אי אתה יודע מדוע אתה יודע שאתה יודע את מה שאתה עושה?"⁵¹

אם לצרף את שתי ההגדרות יחד, הפוסטמודרניזם – לפחות באותו מובן שאנו עוסקים בו – משמעו התמקדות רק במה שנראה לעין, ושלילה עקרונית של החיפוש אחר מה שמעבר. המודרניזם, לפחות לפי חלק מההגדרות, ראה את הקיום האנושי כמסע של חיפוש; חיפוש אחר האמת הגדולה, אחר המשמעות החבויה אי-שם, אחר המהות הנסתרת שביסוד הדברים. שתי התנועות הגדולות של המודרניזם, הנאורות והרומנטיקה, העמידו שתיהן במרכז עולמן את החיפוש המתמיד. שתיהן גם האמינו שהחיפוש יביא בסופו של דבר לשחרור ולגאולה. הנאורות ביקשה את אור התבונה, את האמת הבהירה והצלולה, את הידע שיוציא אותנו מחשכת הבערות; הרומנטיקה חיפשה את האמת השוכנת במעמקים, את הכוחות הגועשים מתחת לפני השטח, את התהום. הפוסטמודרניזם אומר לנו: אין בעצם מה לחפש. לא בחוץ ולא בפנים. אין שום אור, שום תהום, שום תשובה שמחכה בסוף הדרך. מה שיש הוא רק מה שאנו רואים לפנינו. רק חזיתות נוצצות, רק ייצוגים, רק מילים. או, אם לאמץ שוב דימוי של אומברטו אקו, רק טקסטים שמדברים על טקסטים אחרים.⁵²

יותר משיש כאן טענה פוֹיִיטִיבִּית בנוגע לעולם ("האמת היא שאין אמת"), יש כאן צורה מסוימת של התייחסות אליו; התייחסות המתמקדת אך ורק במה שגלוי לעין ושוללת את כל מה שמעבר. כפי שהגדיר זאת עדי אופיר, הוגה שהרב שג"ר הרבה לצטט:

הפירוש הפוסטמודרניסטי צמוד תמיד לפני השטח של מה שיש לפרש; אין עומק נסתר שלעולם לא ייחשף עד תום. מטאפורות המעמקים התחלפו במטאפורות של שדה, קפלים וסבך.⁵³

הרב שג"ר הוקסם מהפוסטמודרניזם. הוא ראה בו את הפילוסופיה של העתיד. את השער לגאולה. נדמה לי שאפשר גם להבין מדוע. לעיל טענתי שהשאלה המרכזית שהעסיקה את הרב שג"ר הייתה שאלת האמונה, על שני מרכיביה: החיצוני ("האם יש באמת אלוהים בעולם?") והפנימי ("האם אני באמת מאמין?"). הפוסטמודרניזם למעשה מבטל את השאלה הזאת מכול וכול. לדידו אין שום אמת נסתרת שאמורה להתברר בסוף המסע. אין שום אני-פנימי שצריך לחשוף. לכן גם ההבחנות בין אמונה אמיתית לאמונה שאינה אמיתית, בין דתיות אותנטית לדתיות שאינה אותנטית,

הופכות חסרות משמעות. נותרו לנו רק המילים, השפה שבה אנו משתמשים, הפרקטיקה. ואם אנו מממשים פרקטיקה דתית, ומשתמשים בשפה דתית, ממילא זוהי האמת. או לפחות, זוהי האמת היחידה שאנו כבני תמותה יכולים לשאוף אליה. אם קודם ההכרעה לטובת הקיום הדתי נתפסה כהימור, הנה כעת היא נתפסת כאקט של יצירה חופשית. כעת גם אין עוד מקום לחשש המצמית שמא בחרנו בצד הלא נכון, שמא הכול בעצם היה טעות. הכובד הבלתי נסבל של הקיום נעלם.⁵⁴

אם כן, היכן שאחרים ראו רק ניהיליזם וריקנות, הרב שג"ר ראה תקווה חדשה. בעיניו ההשקפה הפוסטמודרניסטית העניקה לחיים הדתיים ממד של קלילות. היא אפשרה לאדם הדתי לנטוש את החיפוש המתסכל אחר האמת הדתית או המטפיזית. לוותר על האידיאל המייסר והבלתי ניתן למימוש של האותנטיות. החיים הדתיים, נהג הרב שג"ר לומר, עם כל הטקסיות המדוקדקת שלהם, החומרות האינסופיות, התפילות הנאמרות תמיד בפרצוף רציני והצורך לבכות ולשמוח במועדים קבועים – החיים הדתיים תמיד יהיו קצת הצגה. תמיד יהיה בהם מרכיב מסוים של זיוף.⁵⁵ כעת עומדות בפנינו שתי אפשרויות: אפשרות אחת היא ללכת בדרכו של הרבי מקוצק, או בדרכה של תנועת המוסר הליטאית; לנסות להיאבק בזיוף הזה, לרדוף אחריו באובססיות ולשאוף לעקור אותו מהשורש. האפשרות השנייה היא פשוט לקבל אותו. להכיר בכך שהדתיות היא לפעמים רק העמדת פנים, רק משחק. ולהבין שזה בסדר. מפני שהמשחק הזה, והעמדת הפנים הזאת, גם הם מייצגים סוג של אמת. בהכרה הזאת, סבור הרב שג"ר, יש משהו משחרר. יותר מזה; לדעתו זוהי הדרך היחידה שבה ניתן להגיע לכנות דתית אמיתית. שכן –

התפילה המזויפת, זו העשויה מעץ ולא מברזל,⁵⁶ הופכת לתפילה האמתית משום שהגבול בין הממשות לפיקציה נעלם. ... במילים אחרות, האדם הדתי מגלה את קלונו, את עובדת חוסר עצמיותו האמונית-הדתית, אך הוא הופך את הקלון הזה עצמו לבדיחה, ובכך משתחרר ממנו. במובן זה האדם הדתי הוא לעולם לא מה שהוא באמת, כי הוא מגלה שבעצם אין כזה דבר – באמת.⁵⁷

הפוסטמודרניזם כמסדרון לרוחניות

זהו היבט אחד של ההיקסמות של הרב שג"ר מן המחשבה הפוסטמודרנית. אולם להיקסמות הזו היה גם צד נוסף, הקשור דווקא לנקודה שבה הפוסטמודרניזם בגרסת הרב שג"ר נבדל מזה של אופיר וליוטאר – ובוודאי מאותו "טיפוס חדש של רדידות" שעליו דיבר ג'יימסון. שכן בעיני הרב שג"ר, משמעותו של הפוסטמודרניזם איננה רק אובדן האמון בסיפורי העל ובמבני העומק. בעיניו גלומה בו גם אפשרות לתחייה דתית חדשה; לעולם חדש. שכן ברגע שאנו נוטשים את תמונת העולם המודרנית, ברגע שאנחנו משתחררים מתפיסת המציאות כגוש של חומר אטום הפועל על פי מערכת נוקשה של חוקים שרירותיים, ממילא נפתחות בפנינו אינספור אפשרויות

חדשות. או בלשונו, "ניע מחשבתי קל מוליך מתפיסה רלטיביסטית של משחקי לשון שאין בה אמת לתפיסה מיסטית המוצאת כי הכול אמת ו'מלוא כל הארץ כבודו'".⁵⁸

למה הכוונה? אפשר לומר שאם יש עיקרון אחד שהעידן הפוסטמודרני הנחיל לנו, הרי זה העיקרון שאין אנו יודעים דבר. איננו מבינים את העולם. אפשר להסיק מכאן, כפי שעושה למשל אופיר, שאין בעולם מה להבין. מפני שאין שום "עומק נסתר שלעולם לא ייחשף". אבל אפשר להסיק מכאן שיש מה להבין אך הדבר אינו אפשרי. שהעולם בלתי-ניתן להבנה מפני שהוא אוצר בתוכו סוד; מפני שהוא מכיל הרבה יותר משמעות ממה שאנו מסוגלים להעלות על דעתנו. ידועה אמירתו של הסוציולוג הגרמני מקס ובר כי כאשר המדע המודרני הסביר את העולם והפך אותו לניתן להבנה, הוא גם נטל ממנו את הקסם.⁵⁹ במובן זה ניתן לומר שהתפרקותן של כל תמונות המציאות הישנות והנוקשות של המודרניזם מחזירה את הקסם מבעד לדלת האחורית.

באופן זה, כך סבר הרב שג"ר, דווקא הגישה הפוסטמודרניסטית – כמובן, לאחר שתעבור התאמות קלות – היא זו שעשויה לשבור את מועקת הקיום. להפוך את המציאות למשהו הרבה פחות נוקשה, והרבה יותר מיסטי. לא מיסטי במובן של מיסטיקה דוגמטית השוללת את העולם הנראה לעין לטובת איזשהו עולם בלתי-נראה שידוע אך ורק ליחיד סגולה; אלא מיסטי באותו מובן שוויטגנשטיין דיבר עליו כאשר קבע כי "הלא-ידיד לבטח ישנו. הוא מראה את עצמו; הוא-הוא המיסטי".⁶⁰ זוהי אפוא מיסטיקה שנקודת המוצא שלה היא דווקא היעדר הידיעה, חוסר ההבנה של המציאות. כזו שתופסת את המציאות כמשהו אינסופי, משהו שניתן לפרש אותו בדרכים רבות אבל לעולם לא ניתן יהיה לדעת אותו לגמרי.⁶¹

אומנם הראייה הזו של המציאות כדבר-מה עשיר, רב-ממדי ומיסטי, רחוקה למדי מן ההגות הפוסטמודרניסטית הטכנית, היבשה, הכופרת בקיומו של כל מה שמעבר לפני השטח. אולם הרב שג"ר האמין שזהו השלב הבא; הוא האמין כי באמצעות קפיצה קטנה ניתן להגיע מהאמירה שאין למציאות שום ממד עומק, לאמירה שיש לה אינספור ממדי עומק, אינספור משמעויות שניתן לנוע ולבחור ביניהן. ושוב, יותר משיש כאן אמירה פוזיטיבית על העולם, יש כאן צורה מסוימת של התייחסות אליו.

וכך, אם המודרניזם, לפחות בגרסה מסוימת שלו, התייחס אל העולם ככתב חידה שיש לפענח אותו על מנת להגיע לתשובה הנכונה, ואם הפוסטמודרניזם התייחס אליו כטקסט שטוח שאיננו אוצר בתוכו שום משמעות חבויה – הנה הפוסטמודרניזם העתידי, שלהופעתו ייחל הרב שג"ר, יתייחס אל העולם כפי שמתייחסת המסורת היהודית אל המקרא או אל אגדות חז"ל: כאל טקסט שניתן לחזור ולקרוא בו שוב ושוב, לפרש אותו עד אינסוף, כאשר כל הפירושים, או לפחות חלק ניכר מהם, הינם אמת, אף על פי שהם שונים זה מזה ולפעמים גם סותרים זה את זה.

בנקודה זו הדברים עדיין עשויים להיראות לנו מעורפלים במקצת. מה משמעות הדבר

בפועל? כיצד נראה עולם שבו "הכול אמת ומלוא כל הארץ כבודו"? נדמה לי שגם הרב שג"ר עצמו לא ידע להשיב על כך לגמרי. אולם הוא האמין שהדברים יתבררו עם הזמן. הוא גם האמין שזהו הכיוון שאליו העולם צועד. בהקשר זה הוא אף הצביע על הפופולריות הגוברת של המיסטיקה והרוחניות בעשור האחרון של המאה העשרים; על עלייתן של שלל תנועות העידן-החדש (ניו-אייג') – שהתחוללה במקביל לעלייתו של הפוסטמודרניזם. בעיניו לא היה מדובר כאן בתנועות מנוגדות, אלא בשני צדדים של אותו מהלך עצמו.⁶² הפירוק של תמונות העולם השונות, תפיסת המציאות כמשהו נזיל, לא-ברור, נטול חוקיות חד-משמעית – כל אלה סללו בעיני הרב שג"ר את הדרך להוויה חדשה ולסוג חדש של קיום בעולם:

אסתכן ואומר כי המהפכה הבאה של האנושות, זו שתבוא אחרי המהפכה המדעית והטכנולוגית של המאה ה-20, תהיה מהפכה שתחדש כישורים רוחניים, נפשיים ואונטולוגיים, אשר יעצבו את איש העתיד בצורה שונה מזו של הקיום הנוכחי. כך או אחרת, אני צופה כי בעתיד הלא רחוק יתרחשו התפרצויות רוחניות בעלות עוצמה ומשמעות שאינן פחותות מאירועים כבירים בהיסטוריה הדתית בכלל וזו של היהדות בפרט. ... ברור לי כי שבירת הכלים הפוסטמודרנית היא פתח ומבוא לכל אלה.⁶³

ברעיונות הללו יש ללא ספק ממד משיחי חזק. ואולי אין זה מקרה שהרב שג"ר פיתח אותם בעיקר סביב השנים האחרונות של המאה העשרים; תקופה שבה נראה היה שהעולם צועד לקראת עידן של גלובליות, של שינויים טכנולוגיים מרחיקי לכת, של טשטוש הגבולות בין העולם הממשי לעולם הווירטואלי. לעיתים הוא גם קשר את הרעיונות הללו לתהליכים שהתחוללו באותן שנים בחברה הישראלית: דעיכת הלאומיות ועלייתן של תפיסות רב-תרבותיות ופוסט-ציוניות מחד גיסא, וההתחדשות היהודית והתגברות העניין ברוחניות לגווניה השונים מאידך גיסא.⁶⁴ באחת מדרשותיו ליום העצמאות הרב שג"ר דיבר בהקשר זה על שני סוגים של גאולה. הסוג הראשון הוא הגאולה של הטבע. זוהי הגאולה שעיקרה חזרה אל האדמה, אל החומר, אל המציאות הקונקרטית. והיא הגאולה הציונית. הסוג השני, הגבוה יותר, הוא הגאולה שמעל החומר. זו הגאולה המיסטית. גאולה שבה ייטשטשו ההבחנות ויתמוססו הגבולות, והחומר עצמו ישתנה ויאבד את אופיו הנוקשה. זוהי, לפי תפיסתו, הגאולה הפוסט-ציונית. הגאולה שלעתיד-לבוא.⁶⁵

תשובה נוספת לבעיית החלל הפנוי

כיום, ממרחק השנים, נראה שיש משהו אירוני בכך שהרב שג"ר, אדם שעסק כל ימיו באובססיות בחתירה לאמת ובחיפוש אחר דתיות אותנטית – וכן איש הלכה שבלימודו לא היסס לעשות שימוש בכלים מחקרניים ופילולוגיים במטרה לרדת לעומקה של סוגיה – אימץ פילוסופיה שהעלתה על נס דווקא את הקלילות,

הרלטיביזם והמשחק בין האמיתות השונות. אם מחפשים מקבילות היסטוריות, אפשר לדמות את זה לאופן שבו מיכה יוסף ברדיצ'בסקי – תלמיד-חכם, אינטלקטואל ואדם שכל חייו עברו עליו בין דפי הספרים – אימץ דווקא את פילוסופיית העוצמה והיצרים מבית מדרשו של ניטשה, וראה דווקא בה את המפתח לגאולתם של ישראל.⁶⁶

לפחות בכל הנוגע לרב שג"ר, נראה לי שחברו כאן כמה גורמים. קודם כול, הרצון להשתחרר מאותו חיפוש מייאש אחר האמת, חיפוש שלפי הבנתו מוביל את האדם הדתי למבוי סתום. שנית, ההבנה כי העולם הדתי, והאמונה הדתית במובנה הישן, הגיעו לסוף דרכם – וכי רק באמצעות הפירוק השיטתי שמציע הפוסטמודרניזם ניתן 'להציל' את היהדות ההלכתית ולכונן סוג חדש של דתיות. ושלישית, האמונה שהפוסטמודרניזם במתכונתו הנוכחית הוא רק תחילת הדרך, וכי הוא בסך הכול מבוא למהפכה רוחנית ופילוסופית הרבה יותר מרחיקת לכת שתבוא בעקבותיו.

בכך צעד הרב שג"ר, במידת מה, בעקבותיו של הראי"ה קוק – שגם הוא, לצד היותו איש הלכה הנטוע עמוק בבית המדרש ובעולם הלמדני המסורתי, ציפה להופעתה העתידית של "תורת ארץ ישראל" ולהפצעתו של עידן הגאולה, עידן שעדיין אין לנו אפילו יכולת לדמיין אותו.⁶⁷ ועוד: כמו הראי"ה, הרב שג"ר האמין שבכל התפתחות רוחנית גדולה בחיי האנושות יש מידה מסוימת של אמת, וצריך לחשוף ולברר אותה. הפוסטמודרניזם, לפי תפיסתו, היה רוח הדור. זו הייתה כביכול, ההשגחה האלוהית המתגלה בהיסטוריה.⁶⁸ לכן הוא חייב להיות טוב. לפחות במובן מסוים. זו הייתה עמדתו של הרב שג"ר, וככל הידוע לי הוא לא נסוג ממנה.

עם זאת, בשנים האחרונות לחייו הופיעה אצלו, בתדירות הולכת וגוברת, גם נימה אחרת. נימה המדגישה פחות את פירוק המציאות ואת העולם העתידי שעשוי אולי לצמוח כתוצאה ממנו – ויותר את הרוך, את האנושיות, את החמלה. באותן שנים הוא הרבה לדבר על הצורך באימוץ מבט של רחמים ביחס לזולת, וכן על הצורך באימוץ מבט שכזה גם ביחס לעצמך. לעיל אמרתי שנקודת המוצא של הרב שג"ר הייתה שהעולם הזה הוא מקום לא טוב. במובן זה אפשר לומר שהוא נותר בעמדתו בלא שינוי. העולם עדיין נתפס בעיניו כמקום קשה ואבסורדי. הגאולה עדיין לא הייתה ודאית. המוות עדיין היה נוכח בכול. אבל כעת דווקא הדברים הללו, הקושי והאבסורד והסופיות של הקיום, דווקא הם נתפסו כמה שמאפשר את הופעתם של הרחמים בעולם. באחת מדרשותיו ליום הכיפורים הרב שג"ר אף קשר, בעקבות ר' נחמן, בין הופעת החלל הפנוי, כלומר היעדרותו והסתלקותו של האל מן העולם, לבין הקביעה כי "השם יתברך מחמת רחמנותו ברא את העולם":⁶⁹

הצליל היסודי והעמוק של הבריאה הינו אם כן הרחמים. זהו שורשו של הפצע, של הכשל המטאפיסי, היוצר את הרחמים כמבנה בסיסי בתוך העולם. התיכנות האלוהי המטאפיסי,

בו אלוקים בורא עולם על ידי הסתלקותו ממנו, אך יחד עם זאת מניח את עצמו בתוככי אותה הסתלקות, בנוי על סתירה פנימית: "כי צריך לומר בו שני הפכים: יש ואין"⁷⁰ – כל דבר הוא גם 'אלוקים' וגם 'לא-אלוקים', וכאן, בפער הזה שבין הנוכחות האלוקית להעדרה, מצויים הרחמים.⁷¹

הרב שג"ר מציע כאן אפוא תשובה נוספת לשאלת החלל הפנוי. האלוהי נוכח בעולם דווקא באמצעות ההיעדרות שלו ממנו. כמו בסיפור הבריאה הקבלי, שבו כדי לברוא את העולם האל היה צריך להיעלם, להסתתר, 'לסלק את עצמו לצדדים' – כך גם כאן; היעדרותה של האלוהות מהעולם יצרה את האומללות, את הסבל, את חוסר המשמעות ואת הסופיות של הקיום – אבל בתוך כך היא יצרה גם את הרחמים שבהם העולם הזה רווי. רחמים שגם הם עצמם סוג של התגלות אלוהית. יוצא אם כן שברגע שאנו מאמצים מבט של חמלה ביחס לעולם, החלל הפנוי הופך פחות פנוי. האלוהי – או לפחות היבט מסוים שלו – נהפך למשהו שנוכח בעולם באופן ממשי. יתרה מכך: כאשר אנו מאמצים מבט כזה, העולם עצמו נהפך לדבר-מה אחר. הקיום נעשה פחות נוקשה, פחות מנוכר. הקושי של החיים נעשה פחות בלתי-נסבל.

ברוח זו, הרב שג"ר גם דיבר לעיתים על האמונה כעל סוג של קבלה עצמית. לא קבלה מתוך התרסה הרואית, כמו ב"ככה זה" האקזיסטנציאליסטי, אלא קבלה מתוך השלמה. מתוך הבנה שזה מה שיש. הסופיות של החיים, תודעת המוות, היא זו שמאלצת אותנו בסופו של דבר לקבל את גורלנו. להשלים עם מי שאנו ועם מה שאנו. לקבל את חיינו עם כל הטוב והרע שבהם, ולקבל את עצמנו, עם כל האמונה והכפירה המשמשות בנו בערבוביה.

וכך גם במערכת היחסים שבין האדם לבין עצמו. ביום מותו, עומד הוא מול עצמו, רואה את כל מסכת חייו כמות שהיא: 'זה אני. זה מה שעשיתי'. חייו מתגלים במסוימותם, בסופיותם, ללא כחל ושרק, ללא תקוות. ... סופיות חיי האדם היא אנושיות, אבל באופן פרדוקסלי היא גם אינסופיות. שכן הדין מעורר בעקבותיו את הרחמים הרבים. ... תופס הוא כי אלוקים מרחם עליו, ואוהב אותו כיצור, כמות שהוא, דווקא בפשטותו ובחוסר הצדקתו. וכך מגלה הוא את האינטימיות שלו עם עצמו ועם אלוקיו, וכל חייו חוזרים ונצבעים במשמעות ועומק.⁷²

*

ניסיתי לאורך המאמר להראות כיצד הרב שג"ר יצא מתוך עמדה של שבר וייאוש קיומי, ופיתח שורה של תפיסות מרחיקות לכת במטרה להתגבר על השבר הזה ולכונן אמונה בתוך החלל הפנוי – אפילו אם המחיר של אמונה כזאת הוא רלטיביזם קיצוני ופירוק שיטתי של כל תמונות העולם המוכרות. אולם לא כל אלה הרואים עצמם כתלמידיו בהכרח שותפים לכל העמדות הללו; שכן הגותו של הרב שג"ר רבת פנים במידה כזאת שעשוי אדם למצוא לנכון לאמץ אל ליבו חלקים ממנה בלבד, או לאמץ

חלק ממסקנותיה אך לא מתוך נקודות המוצא שלה.

יש המאמצים, למשל, את תפיסת האמונה שלו, או את העמדה הדתית הפרדוקסלית שהוא ניסה לכונן, אך לא את עמדת המוצא הניהיליסטית ואת האופן הקודר שבו ראה את הקיום האנושי.⁷³ אחרים מסתפקים ברכיבים מסוימים מתוך תורתו, כגון גישתו החדשנית ללימוד גמרא, הפרשנויות שלו לטקסטים החסידיים, או את המשמעויות החדשות שיצק למועדי ישראל. באופן זה תורתו של הרב שג"ר עשויה לכונן עמדה אורתודוקסית לעילא.⁷⁴ בכיוון אחר, אפשר לאמץ את הלגיטימציה הדתית שהוא נותן לפוסטמודרניזם בלי לקבל יחד איתה את המחויבות העמוקה שלו לעולם התורה, את השמרנות ההלכתית שלו, או את החזון המשיחי המופיע בחלק מדרשותיו.⁷⁵ אפשר להתווכח על השאלה מיהו הרב שג"ר האמיתי; לחלופין, אפשר לטעון שהשאלה איננה רלבנטית. מרגע שהוא שחרר את תורתו לחלל העולם היא שייכת לכלל הלומדים, חלק מהתורה שבעל פה. הרב שג"ר עצמו יכול לכל היותר להיחשב רק עוד פרשן מבין פרשני משנתו.

ומה הלאה? האם תורתו של הרב שג"ר עתידה להצמיח זרם חדש בדתיות היהודית? האם בעוד כמה שנים נראה תלמידי ישיבה מתפלפלים על קוצו של יו"ד בכתביו ומתייחסים אליהם כפי שכיום מתייחסים לכתבי הראי"ה קוק ור' נחמן מברסלב? קשה לדעת. אחרי הכול, כמו כל הוגה גם הרב שג"ר היה בן תקופתו. הוא היה נטוע עמוק בעולמה של הציונות הדתית, בעולם הישיבתי-הלמדני, וכן בעולמה של ההגות המערבית של סוף המאה העשרים. בעשור שחלף מאז פטירתו חלו שינויים מפליגים בכל העולמות הללו, והם ממשיכים להתחולל כל העת. הציונות הדתית התפצלה לכמה תת-זרמים שרק הולכים ומתרחקים זה מזה. השאלות שמטרידות אותה כיום כבר אינן אותן שאלות שאיתן הרב שג"ר התמודד בדרשות המקובצות ב'כלים שבורים'. באותו אופן גם ההגות הפוסטמודרניסטית, שלפני שני עשורים נדמתה כהבטחה גדולה, נראית היום כמשהו שעבר זמנו.

ייתכן אם כן שבעוד דור או שניים הקוראים יתקשו לרדת לסוף דבריו, ולא יבינו מדוע התרגש כל כך מכל אותם פילוסופים אוטריים שאיש אינו קורא עוד. אבל אין זה באמת משנה. שכן, בעיניי לפחות, עיקר תרומתו של הרב שג"ר להגות הדתית היהודית מצוי לאו דווקא בתשובות שלו, אלא בשאלות ששאל; בחוסר הנכונות שלו לטייח את הקשיים או להסתפק בתירוצים דחוקים; ברדיקליות הרעיונית ובחתיירה הבלתי-מתפשרת שלו לאמת – אותה אמת שאת עצם קיומה הכחישו הפוסטמודרניסטים שהוא אהב כל כך.

1. עזריאל קרליבך, **ספר הדמויות**, תל-אביב: מודיעין, 1959, עמ' 220.
2. הרב שג"ר מיעט לכתוב. במהלך חייו התפרסמו רק הספרים **כלים שבורים: תורה וצינונות דתית בסביבה פוסט מודרניסטית** (אפרת: ישיבת שיח יצחק, 2003), המורכב משיחות ושיעורים שלו שערך תלמידו הרב אודיה צוריאלי; **אהבך עד מוות: עיון רב-תחומי בסוגיית קידוש השם במסכת סנהדרין** (אפרת: ישיבת שיח יצחק, 2004); **שובי נפשי: חסד או חירות? – קובץ פרקי תשובה** (אפרת: ישיבת שיח, 2001), וכן קובצי דרשות העוסקים בפורים ובימים הנוראים. לאחר פטירתו הקימו תלמידיו את המכון להוצאת כתבי הרב שג"ר, העוסק באופן שיטתי בפרסום כתביו ושיעוריו. עד כה הופיעו במסגרת זאת כעשרים ספרים.
3. בשנים האחרונות הכתיבה על הרב שג"ר – הן במסגרות אקדמיות והן במסגרות חוץ-אקדמיות – רבה והולכת. אם להזכיר רק כמה מהפרסומים: יונתן מרמור, "מהותנות וכינון עצמי: משנת החירות בהגותו של הרב שג"ר על רקע רעיון החירות בהגותו של הרב קוק", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך במחשבת-ישראל, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ד; ישי מבורך, **תיאולוגיה של חסד: על אמונה שלאחר התווה**, תל-אביב: רסלינג 2006; אביחי צור, "דקונסטרוקציה דקדושה: מבוא להגותו של הרב שג"ר", **אקדמות כ"א**, אלול תשס"ח, עמ' 110–139; ברוך כהנא, "לאן נושבת הרוח: מחשבה דתית עכשווית לנוכח הפוסטמודרניזם", **אקדמות כ**, שבט תשס"ח, עמ' 9–38; אוריה מבורך, "פוסטמודרניזם טוב ליהודים", **השילוח** 10, תמוז תשע"ח, עמ' 129–155; אילן פוקס, "קול משלה ולימוד תורה: הרב שמעון רוזנברג ופמיניזם תרבותי", בתוך מרגלית שילה וגדעון כ"ץ, **מגדר בישראל: מחקרים חדשים על מגדר ביישוב ובמדינה**, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 2011, עמ' 771–789 – וכן עוד רבים אחרים. מובן שלא אוכל להתייחס במסגרת מאמר זה לכל החומר הזה ולהתמודד עם כל הפרשנויות שנתנו הכותבים השונים לרעיונותיו של הרב שג"ר. מטבע הדברים לחלק מהדברים שנכתבו על אודותיו יהיו נקודות השקפה עם הדברים שאכתוב כאן, ולחלק פחות.
4. ראו למשל מאמרה של אודיה מבורך, "פוסטמודרניזם טוב ליהודים", ובאופן אחר אצל ברוך כהנא, "לאן נושבת הרוח". פרטי שניהם בערה הקודמת.
5. למשל אצל יאיר שלג, **הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל**, ירושלים: כתר 2000, עמ' 260–263.
6. ראו למשל אצל נרב שנבר, "מעשה בחכם שהתייאש מהתבונה", **צוהר יח**, תשס"ד, עמ' 203–210.
7. ר' חיים ויטאל, **ספר עץ החיים**, שער עיגולים ויושר, פרק ב. וראו גם יורם יעקובסון, **מקבלת האר"י עד החסידות**, תל-אביב: משרד הביטחון, 1984, עמ' 24–51. הרב שג"ר חזר אל הדימוי הזה שוב ושוב
8. **ליקוטי מוהר"ן**, תורה ס"ד. וראו גם יוסף וייס, **מחקרים בחסידות ברסלב**, ירושלים: מוסד ביאליק 1974, עמ' 109–149; מובן שמטבע הדברים, דבריו של ר' נחמן זכו לשלל פרשנויות שונות ומגוונות. לפרשנות שונה לחלוטין של תפיסת האמונה אצל ר' נחמן ראו למשל אצל רוני בר-לב, **אמונה רדיקלית: אוונגרד האמונה של רבי נחמן מברסלב**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2017.
9. **ליקוטי מוהר"ן**, תורה ס"ד.
10. הרב שג"ר, **זיכרון ליום ראשון: דרשות לימים נוראים**, אלון-שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ז; וראו גם (כולם מאת שג"ר ובאותה הוצאה): **ביום ההוא: דרשות ומאמרים למועדי אייר**, תשע"ב, עמ' 64–65; **פניך אבקש: דרשות שנאמרו בישיבת הכותל בשנת תשמ"ב**, תשס"ח, עמ' 213–214.
11. משום כך אינני מקבל את פרשנותו של ישי מבורך, שהגדיר את הגותו של הרב שג"ר כ'תיאולוגיה פוסט שואתית'. (מבורך, **תיאולוגיה של חסד**, עמ' 13–38). להבנת, השבר וההתהווה שעליהם מדבר הרב שג"ר אינם קשורים דווקא לאירוע היסטורי מסוים; הם חלק מהגדרת המצב האנושי, פועל יוצא של סופיות החיים ושל עצם הקיום בעולם הזה.
12. רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות יסודי התורה, פרק ד הלכה יט.
13. ראי"ה קוק, **אורות הקודש א**, סד.
14. תלמוד בבלי, ברכות ח ע"א.
15. לפירוט על שיטת הלימוד ראו הרב שג"ר, **בתורתו יתגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים**, אלון-שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ט. להדגמה של השיטה ראו שם, עמ' 257–269; וכן **אהבך עד מוות**.
16. והשוו בתורתו יתגה, עמ' 199–201.
17. ראו ר' חיים מוולוז'ין, **ספר נפש החיים**, שער ד; וכן נחום לאם, **תורה לשמה במשנת ר' חיים מוולוז'ין ובמשנת הדור**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1972, עמ' 38–76.
18. הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים: ספריית אלינר, תשנ"ב, עמ' 11–113; וראו גם בתורתו יתגה, עמ' 105–139.
19. הרב שג"ר, "אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד – מפרספקטיבת פילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין". המאמר התפרסם בימי חייו של הרב שג"ר בתוך משה הלברטל, **דוד קורצווייל ואבי שגיא** (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים: כתר, תשס"ה, עמ' 365–387;

- תורה יב: ועיקר היהדות הוא רק לילך בתמימות ובפשטות, בלי שום חכמות". הפרשנות המקובלת, בייחוד אצל חסידי ברסלב, היא שר' נחמן העלה על נס את התמימות ואת הילדותיות ושלל כל עיסוק אינטלקטואלי. אומנם, במהלך השנים ניתנו לדבריו של ר' נחמן בשבח התמימות והפשטות גם פרשנויות נוספות, מתוחכמות יותר; דוגמה לפרשנות כזו ניתן למצוא אצל אליעזר מלכילאל, חכמה ותמימות: פירוש לכמה תורות וסיפורים של רבי נחמן מברסלב, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2005.
30. והשוו את דברי ר' נחמן: "העיקר והיסוד שהכול תלוי בו לקשר עצמו להצדיק שבדור, ולקבל דבריו על כל אשר יאמר כי הוא זה ... ולהשליך מאתו כל החכמות ולסלק דעתו כאילו אין לו שום שכל". ליקוטי מוהר"ן קכג.
31. להאיר את הפתחים, עמ' 157; שם, 176–177; נהלך ברג"ש, 175–176.
32. להאיר את הפתחים, עמ' 209–211.
33. לניסוח של העמדה הזאת ראו למשל אצל מאיר בוזגלו, שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, ירושלים: כתר, 2008; או, בניסוח מעט שונה, אצל אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים: כתר, 2006. לא קשה לראות שלתפיסה הזאת המעמידה את הדתיות על נאמנות למסורת, לזהות התרבותית ולמורשת האבות, יש גם קרבה למחשבה השמרנית. עוד על הקשר בין שתי העמדות ראו מאמרי "מחשבות על השמרנות הדתית החדשה" באתר העין השביעית, 23.9.2019.
34. להאיר את הפתחים, עמ' 165–167.
35. כלים שבורים, עמ' 30–36; להאיר את הפתחים, עמ' 170–171.
36. ראו למשל שארית האמונה, עמ' 166–167.
37. ראו למשל בשיחות המופיעות בספרו של שג"ר על כפות המנעול, וכן בספרו זיכרון ליום ראשון, עמ' 35–43.
38. זיכרון ליום ראשון, עמ' 19.
39. עבודה זרה יז ע"א. וראו גם שג"ר, זיכרון ליום ראשון, עמ' 15–21.
40. והשוו סרן קירקגור, חיל ורעדה: ליריקה דיאלקטית, מדינת: איל לוי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג, עמ' 13–22; לדין בשאלה כיצד על פי קירקגור יודע המאמין מה האל דורש ממנו ראו אבי שגיא, קירקגור: דת ואקזיסטנציאליזם – המסע של האני, ירושלים: מוסד ביאליק, 1991, עמ' 210–206.
41. בראשית רבה נו, ד.
42. נהלך ברג"ש, עמ' 124.
43. הרב שג"ר הולך כאן בעקבות סארטר, הוגה שהשפיע עליו עמוקות, ואשר העמיד את הקיום האונטטי על יכולתו של היחיד לבחור באופן חופשי את הערכים
- וכן לאחר מותו, בנוסח כמעט זהה, בתוך שג"ר, נהלך ברג"ש: מבחר מאמרים, אלון-שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ח, עמ' 173–206. כאן אולי המקום לציין שבזמנו, כאשר בירכתי אותו על פרסום המאמר, הרב שג"ר מושך בכתפיו ומלמל שהעורך השמיט מן המאמר את מה שלדעתו היה החלק החשוב ביותר בו. עד היום לא ידוע לי מה היה בחלק הזה.
20. נהלך ברג"ש, עמ' 174.
21. וראו גם שג"ר, להאיר את הפתחים: דרשות ומאמרים לימי חנוכה, אלון-שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשע"ד, עמ' 176–178.
22. למשל שם, עמ' 172–176; שג"ר, שארית האמונה: דרשות פוסטמודרניות למועדי ישראל, תל-אביב: רסלינג, 2014, עמ' 101–102.
23. רמז"ל, דעת תבונות, יח-כד; הנ"ל, קל"ח פתחי חכמה, פתח א. תפיסה זו התגלגלה הלאה והשפיעה – לצד הפילוסופיה ההגליאנית – גם על תפיסת ההיסטוריה של הראי"ה קוק, שלפיה התהליך ההיסטורי הוא תהליך של שלמות אינסופית ההולכת ומתגלה בעולם. וראו ראי"ה קוק, אורות הקודש ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב, עמ' תקל-תקלא.
24. רש"י מלאדי, תניא, שער הייחוד והאמונה, פרק ג. שורשיה של התפיסה הזו בקבלת האר", והיא מבוססת על ההנחה שהצמצום "אינו כפשוטו", וכי החלל הפנוי הוא אשליה בלבד.
25. ראו למשל הרב צבי ישראל טאו, לאמונת עתנו א, ירושלים: חוסן ישועות, תשנ"ד, עמ' נח. הרב טאו מדמה שם את התהליך העובר על מדינת ישראל ועל החברה הישראלית לזחל ההופך לגולם: בהסתכלות של הדיוט נראה שיש כאן סיפור של מוות, שקיעה וריקבון; אולם מי שמכיר את התהליכים לעומק יידע שבצמצם הכול חלק מתהליך הצמיחה, והזחל עתיד להתעורר מחדש כפרפר. עוד על התפיסה הזאת ראו עוז דוד בלומן, "השיבה אל המטפיזיקה: קודש ותודעה במשנתו של הרב צבי ישראל טאו", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך בפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג.
26. ראו למשל שג"ר, פניך אבקש, עמ' 66; שם, עמ' 108; הנ"ל, כלים שבורים, עמ' 81–82.
27. שג"ר, נהלך ברג"ש, עמ' 322. והשוו גם את דבריו של בעל 'מי השילוח' על כך ש"אלוהי מסכה" פירושו כללים נוקשים שאינם ניתנים לשינוי, כמו פניה של המסכה שהם כפואים וחסרי תנועה (מרדכי יוסף ליינער מאי' ביצא, מי השילוח א', בני-ברק: מישור, תשס"ה, עמ' צו).
28. שג"ר, כלים שבורים, עמ' 36; שם, עמ' 59–70; הנ"ל, נהלך ברג"ש, עמ' 325–326.
29. ר' נחמן מברסלב, סיפורי מעשיות משנים קדמוניות. וראו גם את דבריו של ר' נחמן בליקוטי מוהר"ן תנינא,

58. שם, עמ' 242.
59. עדי אופיר, "תשעה עקרונות של עמדה פוסטמודרניסטית", בתוך אליעזר וינריב (עורך), פוסטמודרניזם והיסטוריה: מבחר מאמרים, האוניברסיטה הפתוחה, 2003, עמ' 110–122.
60. ראו למשל על כפות המנעול, עמ' 15–17; שם, עמ' 27–28. וראו גם את פרשנותו של הרב שג"ר ל"מעשה מביטחון" של ר' נחמן מברסלב, בספרו שארית האמונה, עמ' 35–44.
61. ראו למשל על כפות המנעול, עמ' 25–26; שארית האמונה, עמ' 42; וכן בעוד מקומות בכתביו.
62. על פי הסיפור של ר' נחמן "מעשה מביטחון", שגיבורו התמנה לאחד מאנשי משמר המלך, אולם מכר את חרבו והחליף אותה בחרב מזויפת עשויה עץ. בסימבוליקה הברסלבית, חרב מסמלת בדרך כלל את תפילתו של הצדיק.
63. שארית האמונה, עמ' 40.
64. שארית האמונה, עמ' 171.
65. מקס ובר, "המדע כיעוד", מגרמנית: אלעד לפידות, תכלת 36, עמ' 98–128.
66. ויטגנשטיין, מאמר לוגי-פילוסופי, עמ' 81.
67. כאן אולי המקום לציין שהרב שג"ר היה חובב של ספרות מדע-בדיוני 'קשה' ומתוך כך העסיקה אותו המחשבה על עולמות מקבילים, על מציאות חלופית ועל האפשרויות האונטולוגיות והרוחניות שההתפתחויות המדעיות עשויות לפתוח בפנינו. וראו למשל שארית האמונה, עמ' 27–28. מכיוון אחר, רעיונותיו בנושאים אלו עשויים להזכיר במידת מה את המחשבה הפסיכדלית – זרם שכלל הידוע לי הרב שג"ר מעולם לא התייחס אליו באופן מפורש. עוד על הזרם הזה ראו למשל עידו הרטגון, טכנומיסטיקה: תודעה בעידן טכנולוגי, גבעתיים: מוד' 2009.
68. ראו למשל כלים שבורים, עמ' 22–28.
69. שארית האמונה, עמ' 32.
70. ראו למשל ביום ההוא, עמ' 222–224; לוחות ושברי לוחות, עמ' 320–323.
71. "והיה ביום ההוא: בין טבע למיסטיקה, בין ציונות לפוסט-ציונות", בתוך ביום ההוא, עמ' 164–188. הפרק מורכב ממכה דרשות, שנאמרו בזמנים שונים ושולבו יחד בעריכה. גרסאות מעט אחרות של הדרשות הללו הופיעו גם בלוחות ושברי לוחות, וכן בכלים שבורים.
72. ראו יעקב גולומב, ניטשה העברי, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2009, עמ' 141–205. א"ד גורדון ביקר בחריפות את ברדיצ'בסקי על כך, וראה את הניטשיאניות שלו כהתכחשות עצמית וכניעה לאופנות הזמן. וראו אהרון דוד גורדון, האדם והטבע, ירושלים: הספרייה הציונית, תשי"ז, עמ' 236–237.
- שיקדיש להם את חייו. וראו ז'אן-פול סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, מצרפתית: יעקב גולומב, ירושלים: כרמל, 1988, עמ' 22–49.
44. נהלך ברג"ש, עמ' 177–206.
45. שם. וראו גם את דבריו של רש"י מלאדי: "לעולם ה' דברך ניצב בשמים" – ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת 'הי רקיע בתוך המים' וכו', תיבות ואותיות אלו הן ניצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם..." (תניא, שער הייחוד והאמונה, פרק א). והשוו גם לדוויג ויטגנשטיין, מאמר לוגי-פילוסופי, מגרמנית: עדי צמח, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994, עמ' 63.
46. נהלך ברג"ש, עמ' 193, בהערה.
47. שארית האמונה, עמ' 109–120; פור הוא הגורל, עמ' 64–66.
48. שארית האמונה, עמ' 115. ההדגשות אינן במקור.
49. ראו למשל גדי טאוב, המרד השפוף: על תרבות צעירה בישראל, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 47–137.
50. כך זה למשל בספרו של סטיבן היקס, לחשוף את הפוסטמודרניזם: ספקנות וסוציאליזם מרוסו ועד פוקו (מאנגלית: יאיר לוינשטיין, תל-אביב: שיבולת, 2019), הכורך את הפוסטמודרניזם עם הסוציאליזם, האקזיסטנציאליזם וכל יתר האידיאולוגיות השמאליות של המחצית השנייה של המאה העשרים, וראה בכולן גלגולים של הקומוניזם.
51. הדוגמה המובהקת ביותר להסתכלות כזו היא אולי בחוברת של הרב יצאל לוינשטיין, המשפחה שלנו: ערכי המשפחה אל מול התרבות הפוסט-מודרנית, בואי הרוח, 2019.
52. פרדריק ג'יימסון, פוסטמודרניזם: או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר, מאנגלית: עדי גינצבורג-הירש, תל-אביב: רסלינג, 2002, עמ' 22–26.
53. לניתוח הציור של ואן-גוך ברוח זו ראו מרטין היידגר, מקורו של מעשה האמונה, מגרמנית: אדם טננבאום, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2017, עמ' 81–85.
54. ג'יימסון אומנם אינו מתעכב כמעט על לאס-וגאס, אולם כותבים אחרים שעסקו בפוסטמודרניזם חזרו אליה שוב ושוב. וראו למשל רוברט ונטורי, דניז סקוט-בראון וסטיבן איינוואור, ללמוד מלאס וגאס, מאנגלית: אור אלכסנדרוביץ', תל-אביב: בבל, 2008.
55. ג'יימסון, פוסטמודרניזם, עמ' 25.
56. ז'אן-פרנסוא ליוטאר, המצב הפוסטמודרני, מצרפתית: אריאלה אזולאי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002, עמ' 7.
57. אומברטו אקו, שם הורד, מאיטלקית: עמנואל בארי, תל-אביב: זמורה ביתן, 1987, עמ' 178.

73. ראו למשל הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, עמ' ט-יג; הנ"ל, **אורות הקודש ב**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב, עמ' תקסג-תקסד. וראו גם יוסף בן-שלמה, **שירת החיים: פרקים במשנתו של הרב קוק**, תל-אביב: משרד הביטחון (אוניברסיטה משודרת), 1989, עמ' 122-135.
74. ראו למשל שג"ר, **שארית האמונה**, עמ' 32-30.
75. **ליקוטי מוהר"ן סד**.
76. **על כפות המנעול**, עמ' 72-73.
77. **זיכרון ליום ראשון**, עמ' 72-73. הציטוט הזה לקוח משיחה שנערכה עוד בתשנ"ו, פרק זמן היכול להיחשב כמצוי על קו התפר בין 'התקופה האקזיסטנציאליסטית' ל'תקופה הפוסטמודרניסטית' אצל הרב שג"ר. מכאן שהחלוקה בין התקופות איננה מוחלטת, ויותר משיש כאן שינוי רעיוני או הופעה של רעיונות חדשים מדובר בשינויי דגשים ובהבלטה של רעיונות שהיו קיימים אצלו עוד קודם.
78. בדרך זו למשל הלכו הרב דב זינגר ו'בית המדרש להתחדשות'. עוד על דרך זו ראו סמדר שרלו, "מישהו הזיז את התורה שלי: לימוד תורה ותרבות העידן החדש", **אקדמות כ"ט**, עמ' 7-36.
79. ראו למשל אצל מבורך, "פוסטמודרניזם טוב ליהודים".
80. לגישה מעין זו ראו למשל גילי זיוון, **הגותו של הרב שג"ר כבסיס לדמוקרטיה רב-תרבותית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2019.

אליהו לוי

אדם וטבע: התפקיד הנשכח

האחריות הסביבתית בימינו נתונה באופן בלעדי כמעט בידי הסבורים כי עצם כיבוש הטבע בידי האדם הוא דבר רע. עיון ביחסי אדם וסביבה בספר בראשית, תוך השוואה לאפוס של אובידיוס, מציע תשתית אחרת, אקטיבית ואחראית, לאתיקה הסביבתית

בלבה של פוליטיקת הצדק הסביבתי המונפת עתה בראש כל חוצות מונחת התפיסה כי התערבותו של האדם בטבע – תהא אשר תהא – היא חטא שאין חמור הימנו. כנגד חטא זה, אבי אבות כל החטאים כולם, עומד מודל אי-ההתערבות בטבע שלהגשמתו חותרים פעילי סביבה רבים; מודל הגורס דמות אדם שאינו מתערב בטבע אלא מניחו כמות שהוא. ואכן, במשך שנים רבות שלטה בשיח הסביבתי האמונה ב"פרא אציל אקולוגי" (Ecologically Noble Savage); אמונה שלפיה הרס העולם אינו אלא תוצאה של התערבות האדם המודרני בטבע ושל יומרת השליטה האנושית בו. על פי אמונה זו, האדם הילידי חי בהרמוניה אידיאלית עם הטבע: הוא לא ניסה לשלוט בו או לנצלו, אלא התקיים לצידו כבעל חי אציל; ולעומתו האדם בן ימינו משתלט על הטבע, רודה בו והורס אותו.¹ על המהימנות העובדתית של אידיליה זו קמו בינתיים עוררין רבים,² אולם האמונה היסודית כי התערבות האדם בטבע היא אֵם כל חטאת נותרה בעינה.

השיח הסביבתי הישן עסק בתחרות בין האדם לבין הטבע. במשך השנים, חל שינוי משמעותי בתפיסת שימור הטבע, המתבטא בתמצית במעבר לשיח של "מערכות אקולוגיות" במקום שיח של "אדם-טבע" (או בשפה המדוברת: "קיימות" במקום "איכות הסביבה").³ השימוש במונח "מערכת אקולוגית" מבטא גישה הרואה באדם חלק מהטבע ואינה עוסקת ביחס לסביבה מנקודת המבט של דיכוטומיית אדם-טבע. המעבר לשיח החדש הוא למעשה הטמעת האידיליה ההרמונית של "הפרא האקולוגי האציל" בתור היחס הראוי בין האדם לבין הטבע. האדם והטבע אינם מתחרים יותר אלא שניהם נתינים של "הסביבה" – האם האקולוגית הגדולה של כולנו. תפיסת

אליהו לוי הוא עורך כתב העת 'צריך עיון' מבית קרן תקווה.

הפרא האקולוגי האציל מוטמעת באופן הפוך דרך הקונוטציה השלילית של המונח "אנתרופוקן"⁴, שהתפרסם בשנים האחרונות בגיאולוגיה ובמדעי כדור הארץ, מונח המציין את תקופתו כתקופה גיאולוגית נבדלת שבה השפעת האדם על הסביבה הפכה דרמטית (לדוגמה טביעת האצבע שלו ניכרת בתלכדי סלעים המכילים פלסטיק). אף שהצורך המקורי במונח זה הוא מדעי גרידא, יש לו השלכה עמוקה על האופן שבו נתפסים יחסי אדם-סביבה.⁵ כללו של דבר, אף שהדיכוטומיה אדם-טבע כבר אינה דומיננטית בשיח הסביבתי, התפיסה כי בן הציוויליזציה הוא יצור המסכן את הטבע עודנה עומדת ביסודו של שיח זה.

"ארגונים ירוקים" עמלים כיום להגן על הטבע, אלא שהגנה זו אינה מכוונת כנגד פגעי מזג האוויר או חיות רעות – הם הלוא הטבע עצמו – אלא מפני חיה מסוכנת בהרבה: האדם בן התרבות. למעשה, בעצם השימוש במילה "הגנה" טמונה ההנחה שלפיה האדם בן הציוויליזציה הוא האיום המרכזי על הטבע. תפיסה זו רואה במפעלים אם כל חטאת; בתעשייה – את הרוע בהתגלמותו; ובבארות נפט היא רואה נהר של מוות ולא מבוע של חיים. לדידה, כל פירות הציוויליזציה אינם אלא סממנים לפגיעתו הרעה של האויב הגדול. אנו מקימים "שמורות טבע", לשמירת הטבע מפני הציוויליזציה, שלעולם אינה נתפסת כטיפול של הטבע אלא כהשחתה שלו. לפי השיח הסביבתי, האדם אינו רשאי להתערב בטבע: במקרה הטוב, הוא אחד מנתיניו; ובמקרה הגרוע – אויבו.

השוללים את ההתערבות בטבע כורכים זאת לעיתים קרובות באי-צדק חברתי. במאמר של הסביבתן קנת רדפורד, היוצא חוצץ נגד מיתוס הפרא האציל האקולוגי, מתאר הלה את התפיסה הרומנטית של תרבות האדם הילידי:

הארץ שייכת לכול, פשוט כמו השמש או המים. שלי ושלך, הזרעים של כל הרעות אינם קיימים בקרב אותם אנשים... הם חיים בתור הזהב... בגנים פתוחים, ללא חוקים או ספרים, ובאופן טבעי הם הולכים בדרך הישר.⁶

תיאור זה תואם באופן מדויק את "מצב הטבע" ששרטט ז'אן ז'אק רוסו במסתו המפורסמת על מקורות אי-השוויון,⁷ שבו נעסוק בהמשך.

דברים מעין אלו – הקושרים בין "צדק חברתי" ל"צדק סביבתי" – כתב חבר הכנסת לשעבר דב חנין באחד הגיליונות הראשונים של כתב העת הישראלי 'אקולוגיה וסביבה':

הדרמה האמיתית של הסביבה היא סיפור שאיננו מסופר בדרך כלל. זהו סיפור השתלטות של קבוצת בעלי הון על משאבי הציבור. זהו סיפור של פגיעה קשה ברוב הציבור, ובמיוחד באוכלוסיות מקופחות... כמעט מבלי ששמנו לב לכך, נוצרה בעולם תנועה סביבתית-חברתית חסרת תקדים בהיקפה: אל לוחמי הסביבה הוותיקים הצטרפו



איגודים מקצועיים, ארגוני סטודנטים, תנועות נשים ונוער. לעתים, קוראים לתנועה הזו בשם "מתנגדי הגלובליזציה"... המאבק על הסביבה הוא, לפיכך, גם מאבק על החברה, מאבק על השוויון ומאבק על הדמוקרטיה.⁸

ברוח זאת התנהל בארצות הברית לאחרונה ויכוח ער על "הניו-דיל הירוק" (The Green New Deal) – תוכנית-מדיניות של כמה חברי קונגרס דמוקרטים הכורכת יחד מדיניות פרו-סביבתית ומדיניות של צדק חברתי. הניו-דיל הירוק מבקש לקדם איסורים דרקוניים על פליטת גזי חממה לצד העלאת שכר המינימום והבטחת שוויון חברתי וכלכלי לקבוצות המצויות ברמה סוציו-אקונומית נמוכה וכן למהגרים.⁹

הזהות בין "צדק סביבתי" לבין "צדק חברתי" מצויה גם מן הצד השני של המפה ההגותית-פוליטית. כנגד הגישות המתנגדות להתערבות האדם בטבע, עומדות גישות מסורתיות יותר המהללות את עוצמתו של האדם ומעלות על נס את כוחותיו האדירים המאפשרים לו לשלוח חלליות אל הירח, להוביש נהרות ולבנות ערים על פני המים.¹⁰ השקפת עולם זו מעריצה את ההתקדמות הטכנולוגית ואת העוצמה התעשייתית. היא תומכת נלהבת של הקדמה, ומאמינה כי האמצעים שפיתח האדם כדי ליהנות מן הטבע מעידים דווקא על עליונותו. גישה זו מתבטאת בבהירות בשירו של רודיארד קיפלינג "חוקר הארצות":

"אין סבה ללכת הלאה.
כאן הגבול. שם אין תוחלת".
כך אמרו, והאמנתי.
ופרקתי את הצרור,
ובניתי לי חוה שם
לרגלי רכסי התכלת.
שם נרעתי גם גדרתי,
שם המסלות עוצרות.

עד שקול מצפון גרוע
בי הכה כרע חרש;
על תהפוכות הנצח
הוא לחש יומם וליל.
"יש דבר סתר. לך, מצאנו.
לך ובליש אחרי הרקס –
סוד חבוי אחרי הרקס.
הוא עורג אליה. לך!" ...

מינרלים תמצאו שם,
עץ, מקנה, נתיבי שיט

וּפָחַם (מוֹזִיל רֶכֶת!)
לְתַדְלֵק וּלְהַחֵם.
אֶל נֶצֶר אֶת זֹאת הָאָרֶץ
עַד עֲמוּ יִבְשִׁיל לָהּ; שִׁי הִיא.
בִּי בָחַר לְלַחֵשׁ לִי לָחֵשׁ –
וּמִצָּאתֶיהָ. הִיא לָכֵם!¹¹

הארץ כולה היא "שי" לאדם, לבן הציוויליזציה, הכובש את הטבע ומעבדו לצרכיו.¹² קיפלינג, מחברו המפורסם של "משא האדם הלבן",¹³ היה תומך נלהב של דמות האדם בן הציוויליזציה, ושל סקרנותו, כיבושיו והישגיו המרשימים (שבאו לידי ביטוי בין היתר בקולוניאליזם). שלא במפתיע, עמדתו הימנית בנוגע לשאלות של חברה וכלכלה עלתה בקנה אחד עם עמדתו בשאלות של אתיקה סביבתית. דמות האדם של קיפלינג מנוגדת תכלית הניגוד לאתוס הפרא האציל, לדמות האדם החי בהמוניה עם הטבע. שיריו של קיפלינג בנושא זה נוטים להיות מזמורי הלל לאדם הטכנולוגי – הבונה וסולל, כובש ויוצר.

נראה כי עד היום המחנות מתבצרים בעמדותיהם. מנהיגים ופעילים חברתיים המזוהים עם הימין תומכים בתחרות חופשית, בתעשייה, בקדמה טכנולוגית ובממשלת האדם בטבע. כנגדם, עומד השמאל וכורך יחדיו את כל פשעי האדם: ניצול הטבע והשחתתו, חמדת הממון המביאה לדיכוי החלשים, ושאפת השלטון של האדם. כיבוש השממה המייצג ערך חשוב בעיני מחנה אחד הוא מילת גנאי בעיני המחנה השני. אלא שלמרבה הצער, נראה כי באתיקה הסביבתית שוררת הסכמה כי היחס המוסרי אל הטבע שייך כולו לצד אחד של המפה הפוליטית, ואילו האמונה בכיבוש הטבע אינה אתית. השקפת עולם זו מתחזקת מכוח העובדה שהצד הימני של המפה אינו טורח להצדיק את עמדתו ואינו מגלה אחריות סביבתית. מסה זו מבקשת להציע קריאת כיוון לקראת אתיקה סביבתית של התערבות האדם בטבע.

אקוצנטריזם ואנתרופוצנטריזם

את הגישות השונות לאתיקה סביבתית ניתן למיין באופן גס לשתי קטגוריות: לגישה אקוצנטרית ולגישה אנתרופוצנטרית.¹⁴ הגישה האקוצנטרית (או הביוצנטרית) סבורה כי חובת האדם כלפי הטבע נובעת מכך שערך הנבראים כולם שווה, ולפיכך כל שימוש של האדם בטבע – מתוך תפיסת עליונות ויתרון – פסול מיסודו. גישה זו נוטה להאשים את האנתרופוצנטריזם – האמונה כי האדם הוא מרכז הבריאה – בנזקים הסביבתיים שהאדם מעולל. לפי גישה זו, חטאי האדם המודרני כלפי הסביבה נובעים מתפיסה של עליונות האדם על הטבע.

במאמר מפורסם, "השורשים ההיסטוריים של המשבר האקולוגי שלנו" שמו, תלה לין ווייט את השחתת הטבע הנגרמת על ידי התעשייה המודרנית בתפיסה הנוצרית

של עליונות האדם.¹⁵ ווייט יחס את האנתרופוצנטריות לנצרות, ותלה בה את קולר הפגיעה הסביבתית. מאמר זה, יחד עם מאמר נוסף פרי עטו של ההיסטוריון הבריטי הנודע ארנולד טוינבי, "הרקע הדתי של המשבר הסביבתי הנוכחי",¹⁶ הציתו תנועה שלמה המכונה "אקו-תאולוגיה" שעיקרה הגנה על הדת מפני האשמות ברוח זו. רבים מן האקו-תאולוגים מבקשים להראות כי דתות המערב, היהדות והנצרות, מחזיקות למעשה בעמדה אקוצנטרית (ולמצער כי עמדתן האנתרופוצנטרית אינה הרסנית).¹⁷

גם ההגנות על העמדה האנתרופוצנטרית אינן חולקות על המוטיבציות הבסיסיות של האקוצנטריזם, אלא שלדידן עליונות האדם אינה מובילה בהכרח לניצול הטבע. למשל, יש הטוענים כי לא האנתרופוצנטריזם הוא האשם בהשחתת הסביבה אלא ה"תעשייתנות" (אינדוסטריאליזם).¹⁸ האדם עצמו עשוי להתנהג באורח נאצל, הם קובעים (ובכך שבים אל אתוס הפרא האקולוגי האציל) אלא שהקפיטליזם האנוכי והחמדן ויצר השליטה-בטבע שנלווה אליו ממיטים חורבן על העולם.¹⁹

כך או כך, הן התולים את קלקלת הטבע באנתרופוצנטריות הן המגינים על תומת האדם אינם מצדדים בהתערבות האנושית בטבע, אף שהם נחלקים בשאלה אם היררכיה שבמסגרתה ממוקם האדם מעל הטבע מובילה בהכרח לניצול האחרון. האוחזים בגישות אנתרופוצנטריות עושים זאת לעיתים קרובות מתוך נימוקי תועלת לאדם – ולא בשם הגנת הטבע לשם הטבע של האקוצנטריזם²⁰ – אולם גם הם מקבלים את תמונת העולם שבה האדם הוא נתין של הטבע. אלו ואלו מודים אפוא כי התערבות האדם בטבע היא עניין רע;²¹ וככלל דומה כי כל פעילי הסביבה בני ימינו סבורים שדמות האדם של קיפלינג, האדם הכובש, היא האיום החמור ביותר על עתיד העולם והאנושות בפרט.

אחד ההוגים הבודדים שהגן על עמדה מסוג זה, דהיינו צידד בהתערבות האדם בטבע וטען כי היא אינה מובילה בהכרח להחרבת העולם, היה הפילוסוף האוסטרלי ג'ון פסמור שמקצת מדבריו אציג עתה.

פסמור: מסורת המערב והאקולוגיה

יש הסבורים כי רגישות סביבתית היא רעיון חדש. כך לדוגמה סבר אֶלדו ליאופולד, מן האבות המייסדים של האתיקה הסביבתית. הלה תיאר את ההיסטוריה של המוסר האנושי כמורכבת משלושה שלבים עוקבים: שלב האתיקה הבין-אישית המיוצגת לדידו בעשרת הדיברות של המקרא; שלב המוסר החברתי שהתפתח במודרנה; והשלב העתידי לבוא, שלב המוסר הסביבתי שבמהלכו יכונן האדם חוקים מוסריים ליחס נאות כלפי הטבע.²²

ג'ון פסמור הראה שתיאור זה לוקה בחסר. בספרו "אחריות האדם על הטבע: בעיות אקולוגיות והמסורת המערבית"²³ מתחקה פסמור אחר הגישות השונות בדבר היחס

אל הטבע, ומזהה שני קולות מרכזיים במסורת המערבית. לדבריו, כיוון מחשבה אחד במסורת המערבית מרומם את האדם על הטבע ורואה באחרון מכשיר לשימוש הראשון; פסמור מכנה גישה זו בשם "האדם כרודן" (Man as Despot). לעומת כיוון מחשבה זה מזהה פסמור כיוון מחשבתי אחר במסורת המערבית שלדידו האדם אומנם נעלה על הטבע, אך עליונות זו מעניקה לו מחויבות ואחריות והופכת אותו למעין משרת של הטבע (Man as Steward). את השקפת "האדם כרודן" מייחס פסמור למסורת נוצרית-פילוסופית – בדמיון-מה לווייט וטוינובי שהוזכרו לעיל – ואת רעותה הוא מייחס לרוח הברית הישנה – התנ"ך.

פסמור מוסיף להבחין בין שתי ההשקפות האנתרופוצנטריות הנזכרות לבין הגישה הפגנית, האקוצנטרית. לדבריו, האחרונה מקדשת את הטבע מתוך תפיסת אלוהות אימננטית ואוסרת את ההתערבות בו, ואילו הגישה האנתרופוצנטרית, מיסודה של המסורת המערבית, נשענת על תיאולוגיה טרנסצנדנטית המוצאת את הקדושה מעבר לטבע ולכן מאפשרת שליטת האדם בו. בספרו הנזכר מבקר פסמור פעילי קיימות המבקשים לשוב לתפיסה האקוצנטרית הפגנית (לטענתו); תחת זאת, הוא מגן על המסורת המערבית הסבורה כי האדם יכול להשתמש בטבע ומדגיש את הברכה שבקדמה טכנולוגית הנולדת מהתערבות זו. מתוך כך, הוא מבקש לפתח בסיס לאתיקה של אחריות סביבתית שיסודה עליונות האדם.

להלן אבקש לצעוד בדרכו של פסמור ולהניח מצע לאתיקה סביבתית המאפשרת התערבות בטבע; אולם הנחת היסוד שלי היא שהעמדת הוויכוח על המתח בין אנתרופוצנטריות לבין אקוצנטריות היא שגויה. לדעתי, השאלה החשובה ביותר באתיקה סביבתית אינה "האם האדם נעלה על הטבע או נתין שלו?" אלא "מהו תפקיד האדם בטבע? האם תפקידו הוא להתערב בטבע ולנהל אותו, או שעליו להיות פסיבי ונתון למרות הטבע?". דומה כי השאלה "מי בראש – האקולוגיה או האדם?" נגזרת משאלת התפקיד ולא דווקא מן התחרות על כתר השליטה.

כפי שאראה להלן, ההתמקדות במתח אנתרופוצנטריות-אקוצנטריות היא פרי המסורת היוונית-רומית שלדידה דמות האדם האידיאלי היא דמות פסיבית שאינה מתערבת בטבע ורק הידרדרותה מולידה התערבות בטבע. לעומת זאת, המסורת העברית מעניקה לאדם האידיאלי מעמד אקטיבי של תפקיד בטבע וסבורה כי הידרדרותו נובעת מפסיביות וממעילה בתפקיד. הגישה הפסיבית מובילה להאלהת הטבע כאשר האדם במצבו המושלם, ולשלטון רודני בו כאשר האדם מתחיל להתערב בו; וככלל, היא תופסת את האינטראקציה בין האדם לבין הטבע כשאלה של יחסי מרות: או שהטבע מושל באדם (אקוצנטריות) או שהאדם מושל בטבע (אנתרופוצנטריות). לעומת זאת, בגישה האקטיבית דינמיקת האינטראקציה שונה: או שהאדם ממלא את תפקידו נאמנה ומקבל אחריות על הטבע או שהוא מתרשל בתפקידו והופך פסיבי וחסר אחריות.

את ההבחנה האמורה אבהיר באמצעות השוואה בין אתוס האדם האידיאלי העולה משירת אובידיוס לבין אתוס האדם האידיאלי העולה מספר בראשית.

האדם האידיאלי ב'מטמורפוזות'

הרעיון הקסום על דבר קיומו של אדם אידיאלי, מושלם וטהור-מחטא, לא חדל מלפעם ברוח האנושית. מהפכנים וקדושים, פילוסופים ומשוררים, שולהבו מרעיון נהדר זה ושרטטו את דיוקנו באופנים מגוונים. פנים רבות ניתנו – ועודם ניתנים – לאידיאה זו: חולמים דתיים מתנבאים על גאולה ועל הופעתו של עידן מושלם ונקי, שטוף אור וחסד; מהפכנים חברתיים נואמים על סדר יום אנושי חדש של שפע ואושר-לאומים, ללא רעב, ללא צער וללא מלחמה. לכל קבוצה ותרבות חלום משלה על מצב טהור ונקי של האדם.

בהתאם לכך, בתרבויות שונות מצויים סיפורים המתארים תהליך הידרדרות אנושי: מקיום אידיאלי וחף מחטא אל קיום פגום ומלוכלך בחטא. סיפורו של אדם הראשון במקרא, וסיפוריהם של דורות האדם הראשונים ב'מעשים וימים' של הסיודוס וב'מטמורפוזות' של אובידיוס, הם דוגמאות לסיפור מסוג זה. קנונים תרבותיים אלה מתארים את האדם הראשון כיצור מושלם המידרדר ממעלתו העליונה, מעורר את חרון האל (או האלים), ומביא גזירת כיליון על עצמו ועל העולם כולו.

הסיפור המרכזי שבו משתקפת דמותו האידיאלית של האדם והידרדרותו במטמורפוזות של אובידיוס הוא סיפור ארבעת דורות האדם. סיפור זה מתאר ארבעה גלגולים של האדם הקדום כרצף של דורות: דור הזהב, דור הכסף, דור הנחושת ודור הברזל. דור הזהב מייצג את האדם הראשוני והמושלם; משם ואילך מתחילה הידרדרות הדרגתית המביאה לכך שכל דור גרוע מקודמו.

כך מתאר אובידיוס את דור הזהב (בתרגומו-הזהב של שלמה דיקמן, השומר על יפי משקל הדקטילוס):

דור הזהב שהיה בראשית – לא חקים ולא אנס / צדק למדוהו ותם, אך לבו הטהור הדייקהו / ענש וחיל לא נודעו עוד, דברי-איומים על נחשת / לא נחרתו – ולפני השופט תחנונים לא הפילו / הנתבעים ברעדה – בלי נוגש יבטחו וישליו. / אין עין לא נכרת, לא נטש הרריו עלי גבה / עוד בגלים לא חתר אל ארצות עם לעז, ובטנם / ארץ-נכר תתודע לאדם זולתי חוף-מולדת. / עוד לא הקיף את הקרת בור-פחת תלול מכל עבר, / קול השופר לא נשמע עוד וקרן-מקשה לא הריעה, / לא נצצו חרבות וקובע. / ללא קרב ומלחמת / נחו לבטח עמים ויראו מנוחה כי נעמה. / אם-אדמה לא מנעה תנובתה – ותדבנה בשפע, / שן-מחרשת ואת לא נגעו לרעה במעיה. / ששו מתים ליבולה שנתן לידיהם ללא יגע, / וילקטו גרגרים, תותי-בר בהרים ויאכלו, / ויקטפו פרי-אטד בין שיחי השדה וישבעו, / או בלוטי האלון, שליופיטר, מלך רקיע. / אף באביב-עולמים זפירים ענגים משמים / חרש

לִטְפוּ אֶת הַפֶּרֶחַ שֶׁצִּץ מֵאֲלִיוֹ לֵלָא זֶרַע. / לֹא נַחֲרֶשֶׁה אֲדָמָה, לֹא עֲבָדָה – וְשִׁדּוּתֶיהָ הַזֹּהִיבוּ:
שִׁחּוֹ מִשְׁפַּע בִּרְכָה שֶׁבָּלִים וְתִקְדָּנָה לְאָרֶץ. / נִקְטֵר נִשְׂאוֹ נְהוּרוֹת וַיִּזְרֵם הַחֶלֶב מִמְּבוּעַ, / נִפְתָּ-
צוּפִים מֵאֱלֹן – אֵילָנוֹת אֶת דְּבִשָּׁם הָעֵנִיקוּ.²⁴

תיאורם של האדם והטבע בדור הזהב סובבים הולכים סביב הראשוניות שלהם: האדם מתואר כ"דור הזהב שהיה בראשית" והטבע כ"אביב-עולמים". מעבר לראשוניותו, הטבע של דור הזהב מתואר גם כפסטורלי: "נפירים ענגים משמים חרש לטפו את הפרח שצץ מאליו ללא זרע"; "שחח משפע ברכה שבלים ותקדנה לארץ... נקטר נשאו נהרות. ויזרם החלב ממבוע, נופת-צופים מאלון – אילנות את דבשם העניקו".

אם נעקוב בזהירות אחר השורות הנזכרות, נמצא כי לדור הזהב ארבע תכונות מרכזיות:

1. היעדר מערכת חוקים. דור זה מאופיין כדור הפועל ללא משטר וחוקים: "לא חקים ולא אנס צדק למדוהו ותם, אך לבו הטהור הדריכהו. ענש וחיל לא נודעו עוד, דברי-איומים על נחושת לא נחרתו...". בדור הזהב אין לא סדר ולא חוק – מעין "מצב הטבע" של רוסו – ולפי אובידיוס אין בכך כל רע; להפך – "בלי נוגש יבטחו וישליו".

2. היעדר התערבות בטבע. בן דור הזהב אינו שולח את ידו בטבע: "ארן עֵדֶן לא נכרת, לא נטש הרריו עלי גבה"; "אם-אדמה... שן-מחרשת ואת לא נגעו לרעה במעיה..."; "לא נחרשה אדמה, לא עבדה – ושדותיה הזהיבו". הטבע של דור הזהב מצוי אפוא במצב בתולי, קודם שנגעה בו יד אדם. לא עוד אלא שהתערבות האדם בטבע נתפסת כפעולה רעה: "לא נגעו לרעה במעיה".

3. היעדר מלחמה. גם מצבו החברתי של האדם בן דור הזהב אפוף בשלווה פסטורלית: "עוד לא הקיף את הקרת בור-פחת תלול מכל עבר, קול השופר לא נשמע עוד וקרן-מקשה לא הריעה, לא נצצו חרבות וקובע. ללא קרב ומלחמת נחו לבטח עמים ויראו מנוחה כי נעמה". המלחמה מתוארת כאן כתופעה שלילית, אך מלבד זאת אובידיוס מעיר שסיבת היעדר המלחמה היא אהבת המנוחה. הפסיביות היא אפוא הגורם המכריע; לא קנאת הצדק ולא אהבת השלום.

4. היעדר סקרנות וכיבוש. המאפיין החריג ביותר של בן דור הזהב הוא היעדר סקרנות: "עוד בגלים לא חתר אל ארצות עם לעז, ובטרם ארץ-נכר תתודע לאדם זולתי חוף-מולדת". אובידיוס רואה בסקרנות, ברצון לגלות חופים חדשים, תכונה שאינה שייכת לבן דור הזהב; ולמותר לציין כי תפיסה זו שונה למדי ממושגיו של האדם המודרני ביחס לחקירה וסקרנות.

נוסף על התכונות הללו מדגיש אובידיוס גם את הפסטורליה והשלווה ששררו בדור הזהב. שוב ושוב הוא מזכיר זאת: "בלי נוגש יבטחו וישליו"; "נחו לבטח עמים ויראו מנוחה כי נעמה"; "ששו מתים ליבולה שנתן לידיהם ללא גע". לפנינו תמונה

אוטופית מלאת נחת. הטבע כולו פסטורלי ומזמין, והעולם שופע כל טוב, ללא יגיעה, ללא מלחמה, עם ביטחון ושלווה עולמים.

תיאורו של אובידיוס מציב בפנינו את תור האידיליה האנושית כמצב רגוע ושליו שבו אין צורך להתאמץ בעבור דבר, ואין אלא לחיות במצב טבעי וטהור, ולשוש ולהתענג על השפע הניתן לאדם "ללא יגע". מצב זה מתקיים כאמור בהיעדר ארבעת הגורמים הנזכרים: חוק, התערבות בטבע, מלחמה וסקרנות. המסקנה הכללית העולה מציור זה היא שהטבע הבתולי הוא טוב ואילו התערבות האדם רעה. כל יומרה אנושית, כל ניסיון להתערבות, הן בצורה של חוק, הן בצורה של עיבוד האדמה – ואפילו שאיפה לחופים חדשים – יכולים רק להזיק. למעשה, משמעותו של חזון זה היא כי לאדם אין תפקיד בעולם. משמעו של תפקיד הוא בהכרח התערבות ממין כלשהו, אולם אליבא דאובידיוס כל התערבות אנושית בטבע – פגיעה רעה. ובכן, האדם האידיאלי של אובידיוס הוא הפרא הטבעי: לא במובן הוולגרי כי אם במובן של היעדר תרבות וציוויליזציה. זהו פרא אציל.

דור הזהב חלף מן העולם ואובידיוס ממשיך ומתאר את גלגולי הדורות שלאחר מכן. הדור שבא לאחר דור הזהב הוא דור הכסף, דור מושלם-פחות מקודמו, "אך ייקר בְּכָל זֹאת מִנְחָשֶׁת"²⁵ כדברי אובידיוס. השינויים שחלו בדור זה הם נסיגה מתפיסת השלמות המתוארת לעיל. ראשית, הטבע לא נותר במצב של אביב נצחי: "אֵת הָאֲבִיב יִקְצֹר אִזְּ אֱלֹהִים וַיִּשָּׂם תַּחְתֵּיהֶם / קִיץ וְחֹרֶף וְסֶתֶר לֹא-יֵצִיב וְאֲבִיב מְהִיר-אָבֵר...". בהתאמה, גם האדם לא נותר כשהיה. חלו בו שני שינויים עיקריים: הוא החל לבקש מקלט – "וּבְנִשְׁבַּח הַקְּרָה... אִזְּ גַם מִקְלֵט יִבְקֹשׁוּ בְּנֵי-אָדָם: מַעְרָה שְׁבֻסְלָע, / סִבְךְ אֵילָנוֹת עֵבֶתִים אוֹ סִכַּת-עֲנָפִים בְּצֵל-יָעַר"; והחל לעבד את האדמה – "קָרַס הַחֲלָה מֵאֶז לְזֹרוֹת גִּרְעִינֶיהָ בְּתֵלָם, / תַּחַת עָלוּ נֶאֱנַח בֶּן-בָּקָר בְּמִשְׁכּוֹ מִחֶרֶשֶׁת".

משחלף דור הזהב, האדם יורד משלמותו וההרמוניה נהרסת. הטבע אינו פסטורלי כשהיה, וכתוצאה מכך גם האדם אינו שרוי באותו רוגע מושלם והוא תר אחר מקלט. בקשת מקלט זו עשויה להתפרש לשני פנים: אפשר לראות בה בריחה מן הטבע (אולי בדומה להסתתרות אדם הראשון המקראי בתוך עץ הגן לאחר חטאו) אך אפשר לראותה גם כצורך בהתערבות האדם בטבע. משעה שנתקלקל טיבו הראשוני של הטבע, אין האדם יכול להמשיך ולהתהלך בעולם בשאננות אין-קץ; עתה נדרש הוא לחתור בסבך ולבקש מקלט. כך או כך, שינוי זה עדיין אינו היפוך מהותי של אופי האדם והתנהגותו: עצים אינם נכרתים, קול מלחמה לא נשמע, וההתערבות בטבע עודנה מצומצמת. האדם אינו מכרית דבר-מה מן הטבע כדי לבנות לו בית; הוא רק חותר בסבך או מלקט ענפים לסוכה ביער. בדומה לכך, גם סקרנות אינה מאפיינת את בני דור הכסף; הם מבקשים מקלט ולא חופים חדשים. יתר על כן: גם זריעת האדמה בדור הכסף אינה מיוחסת לאדם אלא לקרס, אלת האדמה. ובכן, העולם השתנה, האדם הפסיבי נכנע לשינויים, אך עדיין לא חל שינוי מהותי באופיו.

בהקשר זה ראוי לציין שסיבת המעבר מדור הזהב לדור הכסף אינה חטא האדם אלא התערבות האלים: "מִשְׁהֶדֶחַ מִכֶּסֶּאֱ סְטוּרְנוֹס לְעֶלֶט הַטְרָטֶר, / יוֹפִיטֶר בָּא בְּמִקְוֵמוֹ וְתוֹר-כֶּסֶף לְאַרְץ הַגִּיעַ".²⁶ סיבת הידרדרותו של האדם הייתה אפוא הדחתו של אל מוצלח, שאת מקומו מילא אל מוכשר פחות (או רחום פחות). תיאור דור הזהב נפתח בשרטוט דמות האדם המושלם, והפסטורליה של הטבע מצטיירת בו כתוצאה של מצב מושלם זה. בדומה לכך, בתיאורו של דור הכסף מזכיר אובידיוס בפירוש כי סיבת הידרדרות האדם הייתה השינוי בטבע שנגרם על ידי האלים: "את האביב יקצר אז אלוה... ובנֶשֶׁב הָקְרָה... גם מקלט יבקשו בני-אדם". הטבע, המונע על ידי האלים, גורם לשינוי הדורות; זאת ולא חטא עצמי של האדם. האדם הוא קבוע, פסיכי וסטטי; אין לו תפקיד בעולם והוא אינו מסוגל לשנות דבר. השינוי הראשוני מוכרח לבוא מן האלים.

לאחר דור הכסף מגיעה עיתו של דור הנחושת. לתקופה זו כמעט אין מוקדשות מילים בשירת אובידיוס, וכל שנאמר עליה הוא כי האדם בדור זה שאף אלי חרב: "דור הנחושת, שְׁלִישִׁי לְמִסְפָּר, שְׁיִרְשׁ אֶת קוֹדְמָהוּ, / עֵז מִרְעָהוּ הָיָה וְיִשְׁאָף בְּלָבוֹ אֱלִי-חֶרֶב, / אֶפֶס מִפֶּשַׁע רַחֵק".²⁷ התכונות שמאפיינות דור זה הן אפוא העזות והשאיפה. כאן ניתן כבר לזהות בבירור מגמה של שינוי באדם: מעדינות לעזות, מהיעדר שאיפה לשאיפה, ומפסיביות ליוזמה. אליבא דאובידיוס, כאשר האדם שואף הופכת תכונה זו מיד לשאיפה "אלי-חרב". שאיפה לדידו היא מילה נרדפת לתאוות כוח. כוחניות ועזות כרוכות בה לבלי-התר.

בניגוד לדור הכסף, הידרדרותו של דור הנחושת אינה מיוחסת לאלים אלא לאדם עצמו. מתוך כך, יחד עם השאיפה מופיע לראשונה גם החטא: "אֶפֶס מִפֶּשַׁע רַחֵק". אפשרות החטא כבר קיימת, אולם האדם מצליח לרסן את עצמו ולשמור על מהוגנות. בשירת אובידיוס, הפשע (או לפחות אפשרות הפשע) הוא גרורה בלתי-נפרדת של השאיפה. קשר בל-יינתק זה, בין השאיפה לבין הפשע, עולה מן השימוש במילה "אפס": אף כי דור זה שאף, הנה "מפשע רחוק". דור זה שמר אמונים לחינוך הישן ורחק מפשע, אך הופעת הפשע היא בלתי-נמנעת כאשר האדם שואף "אלי-חרב".

דור הברזל, הדור האחרון מן הדורות שלפני המבול, מייצג כבר את ההידרדרות הסופית של האדם, ואפיוניו הפוכים לחלוטין מאלה של דור הזהב כלשון אובידיוס:

יִרְשׁוּ דוֹר-בְּרִזָּל – אַחֲרוֹן הוּא – זֶרַע שֶׁפֶל מִטְבְּעוֹ, כִּי כָל חֲטָא וְעוֹן נִקְבְּצוּ בוֹ: / תִּמְהָ עֲנוּיִם, אֲמוֹנִים וְאַמֶּת נִעְלָמוּ. / וַיִּתְּפֶשׁוּ מִקוֹמָן הַזֶּדוֹן, הַמְרָמָה וְהַכְחָשׁ, / לֵב אֲנָשִׁים יִמְלֵא תַאֲוָה לַחֲמֹס וְלִבְצֹעַ, / וַיִּמְתְּחוּ סִפְנֵימָם מִפְּרֶשֶׁם לְרוּחוֹת לֹא יָדְעוּ, / הָאֵילָנוֹת מִפִּסְגֹּת הַהָרִים קִפְצוּ אֶל הַמַּיִם / וַיִּחַתְּרוּ בְּגִלִּים לֹא לָהֶם, הָרַחֵק מִמּוֹלְדֵת. / זֶה הַקֶּרֶקֶעַ, נִחַלֶּת כָּל-אָדָם, כְּאֹיִר וְכֶשֶׁמֶשׁ, / קוֹ מוֹדֵדִים זֵהִירִים בְּגִבּוֹלוֹת יְצִיבִים יִקְיֶנָּה. / דִּי לֹא אָמַר הָאָדָם כִּי תִבֶּעַ מִחֵיתוֹ מִן הָאָרֶץ, / אֶת תְּנוּבָתָהּ וּפְרִיָּהּ – אֶךְ כִּרָּה וַיִּחַדֵּר אֶל מַעֲיָהּ, / אֶל צִלְלִי

רפאים העמיק, מטמונים יחפש שם, / הון למכביר, אוצרות – הם מקור הרעה והשקר.
/ בא הברזל המזיק והפז הגרוע ממנו, / הן בשניהם יעזר גם הקרב במלאכתו ההורסת, /
זרוע-דמים הוא נוטה, בצלצול-חרבות ישמע. / שד-וחמס נשאו ראש: לא בטח עוד ידיו
בידידיו, / קם החתן על חותנו ויבגד גם האח באחיהו, / בעל אורב לאשתו ואשה לאלוף
נעוריה, / רעל מוסכת האם החורגת – ובן על אביהו / עם ידעונים ינעץ, אימתי יורידנו אל
קבר. / שחו, קרסו אמונים – ושרידת האלים על הארץ / עפה מגיא הדמים – היא עלמת
השמים, אסטריואה.²⁸

בניגוד לתיאור הטבע המפורט בדור הזהב, כאן אין מוצגות אלא תכונות האדם לבדן
בעוד תיאור הטבע נעדר כליל. כפי שנראה עתה, תכונותיו של בן דור הברזל הפוכות
מאלו של אביו הקדמון, בן דור הזהב. עתה מופיע החוק; האדם מתערב בטבע; קולות
מלחמה נשמעים; וסקרנות, שאפתנות ותאוות כיבוש מושלות בכיפה. כך בכל תחום:

1. **קיומו של חוק.** בדור הברזל משורטטים חוקים וגבולות יציבים: "זו הקרקע, נחלת
כל-אדם, כאויר וכשמש, קו מודדים זהירים בגבולות יציבים יקיפנה". האדם מתחיל
להציב גבולות. החופש הטבעי נעלם ותחתיו בא החוק; וממילא נולד הצורך במשפט
ובנוגש.

2. **התערבות בטבע.** בדור הברזל האדם מתחיל להתערב בטבע. תחילה, "האילנות
מפסגת ההרים קפצו אל המים", ומשפט זה מנוסח כהיפוך מדויק של דור הזהב שבו
"אֶרֶץ עֵדֶן לא נכרת, לא נטש הרריו עלי גבה". אך בן דור הברזל אינו מסתפק בהכנת
משוטים מן האילנות: "די לא אמר האדם כי תבע מחיתו מן הארץ, / את תנובתה
ופריה – אך כרה ויחדור אל מעיה, / אל צללי רפאים העמיק, מטמונים יחפש שם, /
הון למכביר, אוצרות...". לעומת דור הכסף, שבו ההתערבות היחידה הייתה חרישת
האדמה ואף היא יוחסה לקרס, בדור הברזל האדם חודר אל לב הארץ, "אל מעיה, אל
צללי רפאים" (ובולט שוב הניגוד לדור הזהב שבו "שן-מחרשת ואת לא נגעו לרעה
במעיה...").

3. **התחוללות המלחמה.** בדור הזהב מתחילה המלחמה להיות עניין לענות בו: "זרוע-
דמים הוא נוטה, בצלצול-חרבות ישמע". גם משפט זה יוצר הקבלה למצב של דור
הזהב שבו "קול השופר לא נשמע עוד וקרן-מקשה לא הריעה". כאן נשמע לא רק קול
השופר אלא אף צלצול החרבות.

4. **שאפתנות, סקרנות וכיבוש.** תכונות אלו משמשות כאן בתור היצר המניע את כל
המידות הרעות של בן דור הברזל. השאפתנות מתבטאת כתאוות חמס ובצע המניעה
את יצר הסקרנות: "לב אנשים ימלא תאוה לחמס ולבצע, / וימתחו ספנים מפרשם
לרוחות לא ידעו". זו בתורה מניעה את ההתערבות בטבע: "האילנות מפסגת ההרים
קפצו אל המים / ויחתרו בגלים לא להם, הרחק ממולדת"; "די לא אמר האדם כי
תבע מחיתו מן הארץ... מטמונים יחפש שם...". החיפוש של האדם ותאוותו שאינה

יודעת שובעה הם המניעים את ההתערבות בטבע. כאמור, הם מניעים גם את הצורך במשפט, ומשם קצרה הדרך אל מלחמה וצלצול חרבות.

מעבר לתכונות הנזכרות, מצויים בשיר תיאורים כללים של השחתת מידות האדם: התום והאמת הנעלמים; הזדון והכחש ממלאים את מקומם; והאנוכיות מניעה סכסוכים משפחתיים. בקיצור: "כל חטא ועון נקבצו בו".

אם נשווה את התיאורים הללו לתיאורים הפסטורליים של דור הזהב, נמצא כי תמונתו של הטבע הקסום הומרה בשחיתות ובשפלות האדם. מהיפוך זה משתמע כי כאשר האדם פסיבי, הטבע שופע ומושלם; אך כאשר הוא הופך אקטיבי, הוא עצמו נהרס והטבע יחד איתו. לבסוף, הטבע מוצג כאן כטוב האולטימטיבי: הוא תמיד יהיה טוב, אילו רק נרחיק את האדם (או את האלים הרעים הגורמים לאדם להתערב בו). כאשר האדם מתחיל לפעול, ההרס פונה כלפיו והטבע מתכנס לצללים.

אצל אובידיוס, כך מתברר, הציוויליזציה – היינו מערכת של חוק ומשפט, קניין אישי ומוסדות חברתיים מאורגנים – היא שורש הרוע. לעומתה, האדם האידיאלי אינו שואף להגיע למקומות חדשים, אין לו חפץ ברכוש והוא גם אינו מנסה להתערב בטבע; קל וחומר שאין לו יומרה של כיבוש – לא כיבוש טריטוריאלי ולא כיבוש של אוצרות טבע. אליבא דאובידיוס, קלקול האדם מתחיל כאשר מניצה בו השאיפה: היא המעוררת את כל המידות הרעות – הזדון, החמס והבוגדנות.

ראשיתו של הקשר בין אי-צדק סביבתי לבין אי-צדק חברתי אינה מצויה בדבריה של חברת הקונגרס האמריקני אוקסיו-קורטז או במסגרת הניו-דיל הירוק; היא ממוקמת הרחק במעלה ההיסטוריה – בכתביהם של הסידוס (שמקוצר היריעה, את העיון בו נותר לקורא) ואובידיוס. 1,800 שנה לאחר מכן שרטט ז'אן-ז'אק רוסו תמונת אדם דומה מאוד,²⁹ אולם אנן בקלאסיקות עסקינן ולפיכך נפנה עתה אל המקרא.

האדם האידיאלי במקרא

בניגוד ל"מטמורפוזות", המתאר בעיקר את חטאי בני האדם, חולשתם ועליבותם, המקרא מלא בדמויות מופת. המקרא רואה באדם יצור ראוי להערכה, ורבות מן הדמויות המשורטטות בו משמשות – בתרבות היהודית ובכלל – מודל להערצה. עם זאת, בדומה לאובידיוס, גם במקרא אנו מוצאים תיאור של אדם אידיאלי, דמות אדם שקדמה לחטא. כוונתי כמובן לדמותו של "אדם הראשון", כפי שהיא מתוארת בסיפורי הבריאה, הראשון והשני, שבתחילת ספר בראשית, המציגים שני סיפורים שונים של בריאת האדם.

מוטיב זה הוא מרכיב מרכזי בסיפור הבריאה השני. חוט העלילה של הסיפור הוא נפילתו של האדם משלמותו הראשונית. האדם מונח בתחילה בגן עדן, מקבל תפקיד, נכשל ומגורש. המקרא עצמו מתאר את השבר שגרם החטא: אדם אידיאלי זה היה

אמור לחיות בגן לעולם, אך חטאו הביא עליו את המוות והגירוש מגן עדן.³⁰ לעומת סיפור הבריאה השני, בסיפור הבריאה הראשון לא מופיע תיאור מפורש של מפלת האדם. עם זאת, השוואה בין נוסח הברכה הניתנת לאדם ביצירתו הראשונית (בראשית א', כח-כט), לבין זו הניתנת לנח ומשפחתו לאחר היציאה מן התיבה (שם ט', א-ז) מלמדת על הידרדרות האדם. נבחן עתה שני סיפורי בריאה אלה בפרוטרוט.

האדם בסיפור הבריאה הראשון

כך מתוארת בריאת האדם בסיפור הבריאה הראשון:

וַיֹּאמֶר אֱ-לֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵינוּ, וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ. וַיִּבְרָא אֱ-לֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱ-לֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם. וַיִּבְרַךְ אֹתָם אֱ-לֹהִים, וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱ-לֹהִים: פְּרוּ וּרְבוּ, וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשֶׁהָ, וְרִדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּי הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱ-לֹהִים: הִנֵּה נַתַּתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע וְרֹעַ אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ, וְאֵת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע וְרֹעַ; לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ. וְלֹכֵל חַיַּי הָאָרֶץ וְלֹכֵל עוֹף הַשָּׁמַיִם וְלֹכֵל רֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֹשֶׂב לְאֹכְלָהּ; וַיְהִי כֵן. וַיִּרָא אֱ-לֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד...³¹

האדם המוצג כאן הוא ניגוד קוטבי לאדם של אובידיוס. אדם מתייחד משאר הנבראים כמי שנברא בצלמו ודמותו של האל היוצר, ועל שכמו מוטל תפקיד: "וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל הארץ ובכל הרמש על הארץ". על דמות אדם זה ראויות להיאמר מילות ההתפעלות של משורר תהילים:

מָה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וּבֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ? וּתְחַסְּרֵהוּ מַעַט מֵאֶ-לֹהִים, וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ. תִּמְשָׁלֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיו, כָּל שִׁתָּה תַחַת רַגְלָיו. צִנָּה וְאַלְפִים כָּלֶם, וְגַם בְּהֵמוֹת שָׂדֵי. צִפּוֹר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֲבַר אֲרָחוֹת יָמִים...³²

האדם מקבל שלטון ללא-מצרים. הוא מופקד על הטבע כולו – על הארץ, על הים ועל השמיים – ומוענק לו תפקיד השמור לאלים. יתר על כן, ניתנת לו ברכת "פרו ורבו". הוא מקבל מהאל ייעוד של התפתחות, ומצווה למלא את הארץ ואף לכובשה. "כיבוש" – שורש הרע אצל אובידיוס – הופך כאן לברכה נעלה שאותה מקבל האדם המושלם.

תפקידו של אדם מושלם זה מאופיין כאן בשתי תכונות: היצירה, המתבטאת בפרייה ורבייה, והשליטה בארץ ובבעלי החיים. העניין המיוחד כאן את האדם על פני בעלי החיים הוא השלטון. אצל אובידיוס, דאוקליון וזוגתו, דמויות הצדיקים השורדים בגזירת המבול (המקבילה של נח ומשפחתו במיתולוגיה היוונית), מתוארים כמי שלא ידעו מהי דרך כל הארץ, דהיינו כיצד האדם מסוגל לברוא ילד.³³ לעומת זאת,

דמות אדם הראשון מתברכת מפי האל ב"פרו ורבו".³⁴ באופן דומה, בני דור הזהב של אובידיוס הם דמויות פסיביות שאין להן כל התנשאות על הטבע; כנגד זה, האדם המתואר במקרא נברא בדמות שליט הטבע והוא מכונן בו חוק: "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ". בקיצור, אדם הראשון המקראי הוא הפכו הגמור של מקבילו במטמורפוזות: הוא כובש אקטיבי ושאפתן המתערב בטבע ומכונן בו חוק.

האדם לאחר המבול

תיאורו של אדם אידיאלי לא יהיה שלם ללא התייחסות אל סופו. בדומה לאמור במטמורפוזות, גם במקרא מתוארת נפילתו של האדם האידיאלי ממעלתו. לאחר עשרה דורות של חיים אנושיים, מספר המקרא, "רָבָה רֶעֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ",³⁵ ו"הַשְּׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דְּרָכָו עַל הָאָרֶץ".³⁶ לכן, אומר האל לנח: "קֵץ כָּל בָּשָׂר בָּא לִפְנֵי... וְהִנְנִי מַשְׁחִיתָם אֶת הָאָרֶץ".³⁷ בעקבות התנהגותו הנפסדת של האדם, צלמו ודמותו של אלוהים, באה גזירת כליה על הארץ. הניצולים מגזירה זו הם נח ומשפחתו הבאים אל התיבה ומהם נפוצה כל הארץ לאחר המבול.

כאשר נח ובניו יוצאים מן התיבה, ניתנת להם ברכה שלשונה קרובה מאוד לזו שניתנה לאדם הראשון, ובד בבד כוללת היא שינויים משמעותיים מן הראשונה. גם ברכת נח פותחת בדגש על הפרייה, הריבוי ומילוי הארץ: "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם: פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ",³⁸ אולם כאן – בניגוד ל"וכבשה... ורדו" האמור בברכת אדם הראשון – נאמר "וּמִזְרָאֲכֶם וּחִתְכֶם יִהְיֶה עָלַי כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם; בְּכָל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׁ הָאָדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם, בְּיָדְכֶם נִתְּנוּ".³⁹

מעתה אין האדם שליט על הטבע. השררה והשלטון מוחלפים במערכת יחסים של אימה. הוא עדיין נישא על בעלי החיים אך אין זו התנשאות של ממשלה, אלא התנשאות של כוח ושל מורא.

השינוי החשוב ביותר ביחסו של האדם אל הטבע לאחר הידרדרותו ממעלתו הוא המעבר מצמחונות לאכילת בשר. לפני המבול, הוצבה מגבלה גדולה להתערבות האדם בטבע: איסור אכילה. "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ, וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע; לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכֶל". לצד השלטון הרחב הניתן לאדם, מוצבת גם הגבלה: האדם מורשה לאכול אך ורק מהחלק זורע הזרע בעצים ובעשבים, כלומר מן הפירות והזרעים. הללו הם התוצר של עולם הצומח, בניגוד לירק העשב שהוא הצמח עצמו; והבחנה זו דומה להבדל בין אכילת ביצים וחלב לבין אכילת בשר החיה. בין שיטתיה של מגבלה זו נשמעת ההנחה כי בניגוד לבעלי החיים האחרים, שתזונתם היא "ירק עשב", האדם רשאי ליהנות רק מהתוצר של עולם הצומח ואסור לו לפגוע בצמח עצמו. דווקא האחריות המיוחדת המוטלת על האדם, כמושל הבריאה, היא המולידה את ההגבלה.

אולם, לאחר המבול, עם נפילת האדם ממעמד מושל הטבע אל מערכת יחסים של אימה, מוסרת מגבלה זו: "כָּל רֶמֶשׁ אֲשֶׁר הוּא חַי, לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ; כִּי־רֶק עֵשָׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל־⁴⁰ מעתה הותר לאדם לאכול רק עשב; לא זו אף זו – הותרה לו אכילת בשר החי. כלומר, כל זמן שהאדם היה מושל הטבע, היה אסור לו ליהנות ממנו, לאכול ממנו, מחשש של הסתאבות וניצול, אך כיוון שניטל ממנו כתר השלטון – הותרה לו גם ההנאה.

עם זאת, גם במצב הפראי של האדם מופיעה מגבלה המבדילה אותו מן הטבע. את מקום הסייג הצמחוני ממלא סייג חדש: "אֶךְ בָּשָׂר בִּנְפֶשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ"⁴¹. לאדם הותרה אפוא אכילה מן הטבע, ואפילו מן החי, אך נאסר עליו לאכול את הנפש; הותר לו לאכול בשר מן החי, אך לא בשר חי.⁴² צו זה יכול להתפרש כהגבלה של מיידיות האכילה: האדם נדרש להמתין עד שתצא כל הנפש, ועיכוב זה ממתן את פראותו. אסור לו לטרוף; הוא צריך לאכול "כמו בן אדם".

הגבלה חדשה זו מובנת בהתחשב בתנאים החדשים. מערכת היחסים של האדם עם הטבע השתנתה, ומדינמיקה של מושל ונתינים הידרדרה ליחסי טורף-נטרף. אלא שגם עתה נשתמרה באדם איזו מידה של אצילות המנציחה את התפקיד הישן שלו. אף שהוא חלק ממעגל הטבע, הוא עדיין איננו "חיה" לגמרי. מחובתו לבדל את עצמו מן הטבע.

התהליך שהתחולל בתמונת האדם בעקבות חטאי המבול מצטייר כהליך בן כמה שלבים. תחילה קיבל אדם שלטון על הטבע, וכוח זה העניק לו יכולת להתערב בטבע ולשנותו. עוצמה זו עלולה לגרור גם תוצאות הרסניות, והאדם עלול "להשחית את דרכו על הארץ" ולמלאה חמס, על ידי ניצול הטבע להנאתו האנוכית, במקום הדאגה לטיפוחו. כאשר קלקול זה אכן מתרחש, מן ההכרח לקחת מן האדם את שרביט השלטון ולהכניסו אל מעגל הטבע כחלק משרשרת המזון, בתור טורף. אומנם, האדם נותר ובידיו יכולותיו הקודמות, אולם עתה אין לו כוח לשנות את הטבע כשליט, אלא כגורם דומיננטי במעגל הטבע.

דינמיקת יחסי אדם-סביבה של ספר בראשית שונה אם כן באופן דרמטי מזו המתוארת בשירת אובידיוס. תיאורה של הידרדרות האדם כפי שהוא מצוי במטמורפוזות לאובידיוס הולם בדיוק רב את הנרטיב אקוצנטריזם-אנתרופוצנטריזם. בעבור אובידיוס, האדם הראשון היה פרא אקולוגי אציל, נתין של הטבע, ואילו הידרדרותו הפכה אותו לרודן המנצל את הטבע. אולם בספר בראשית מצוי תיאור אחר. האדם הראשון של ספר בראשית היה מושל: הוא ניהל את הטבע ופיקד עליו. רק לאחר מכן, משבאה הידרדרותו אל אנוכיות חסרת אחריות, הפך האדם לחלק ממעגל הטבע ונהיה פסיבי יותר; דומה יותר לפרא האקולוגי שאינו נבדל מן הטבע.

האדם בסיפור הבריאה השני

בסיפור הבריאה השני מתוארת הופעת האדם במילים הבאות:

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' א-ל-הים ארץ ושמים. וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבד את האדמה. ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. וייצר ה' א-ל-הים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה. ויטע ה' א-ל-הים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר. ויצמח ה' א-ל-הים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע... ויקח ה' א-ל-הים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. ויצו ה' א-ל-הים על האדם לאמר: מכל עץ הגן אכל תאכל, וימעיך הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות.⁴³

במובנים רבים, תיאור זה שונה מן הנאמר בסיפור הבריאה הראשון, אלא שגם כאן באה לידי ביטוי חשיבותו של האדם: כל שיח השדה וכל עשב השדה מתמהמהים מלהופיע משום ש"אדם אין לעבוד את האדמה". כאשר אותו אדם מופיע, הבורא משכלל את הבריאה ויוצר גן ומלוואו: "כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל". אלא שהטבע הנהדר הזה אינו נברא למען האדם; אולי להפך – האדם נברא למען הטבע. האדם מופיע כבעל תפקיד; הוא נברא "לעבד את האדמה" ומונח בגן עדן "לעבדה ולשמרה". האדם האידיאלי של סיפור הבריאה השני שומר על התכונות העיקריות של האדם בסיפור הבריאה הראשון: מוענקת חשיבות מיוחדת ליצירתו וניתן לו תפקיד של דאגה לפיתוח הטבע יחד עם אחריות לשמירתו. נוסף על כך, בתיאור זה מתחדדת אחריות של האדם על ידי הופעת אפשרות החטא. לבסוף, גם אדם זה מועד ונופל.

לענייננו, כדאי לתת את הדעת על המרכזיות של אפשרות החטא בסיפור זה. לעיל הערתי על העובדה שאצל אובידיוס החטא מופיע רק בדור הנחושות, יחד עם התפתחות האקטיביות אצל האדם. כנגד זה, בתיאור שלפנינו, החטא מופיע כרעהו הבלתי-נפרד של האדם האידיאלי. לשון אחרת: יחד עם התפקיד מגיעה גם אחריות.

על האדם למשול בטבע. ממילא, חטאו הוא חטא של מלכים, דהיינו מעילה בתפקיד. מלך חוטא כאשר הוא נוהג כאחד האדם ודואג רק לעצמו – ולא כאשר הוא מושל בבני עמו. לפי התורה, חטאו של האדם הראשון אינו אלא אימוץ עמדה אקוצנטרית. כאשר האדם הופך פסיבי ואינו מושל בטבע כפי שמתבקש מייעודו, הוא חוטא לתפקידו. זהו חטא המנוגד באופן קיצוני לחטא האדם הראשון של אובידיוס.

את דמות האדם שנברא לעבוד את האדמה לא ניתן אפוא לתאר במונחים אנתרופוצנטריים או אקוצנטריים, משום שהלה עומד מחוץ למערכת האקולוגית. האדם הראשון של המקרא משרת את הטבע הרבה יותר ממה שהטבע משרת אותו. האדם הוא שומר הגן; זאת ולא מרכז הבריאה. הוא אינו חלק מהמערכת האקולוגית, ולכן אינו מתחרה על הבכורה בתוכה. הוא עומד מחוץ לה ותפקידו לטפחה.

אבחנה זו ממסגרת-מחדש את הדיון בין אתנרופוצנטרים לאקוצנטרים שבו פתחתי. לפי תמונת האדם של אובידיוס, אתנרופוצנטריות משמעה בהכרח ניצול הטבע והשחתתו. מנגד, לפי התפיסה המקראית, אין לדבר על אתנרופוצנטריות כי אם על תפקיד. מצבו הטוב של האדם מתקיים כאשר הוא ממלא את תפקידו ונוטל אחריות על הסביבה. הסכנה האמיתית טמונה דווקא בגישה פסיבית, אקוצנטרית מטבעה, הרואה באדם נתין של הטבע ונוטלת ממנו אחריות.

אדם הראשון, אובידיוס ומתקני עולם מודרניים

הדיון בשאלת טיבו של האדם האידיאלי אינו עניין היסטורי גרידא. עד ימינו מתמודדת האנושות עם סוגיה זו, וביתר שאת, ולדיון זה תוצאות מעשיות. בספרו 'הזכות הטבעית וההיסטוריה', העוסק בבירור אמות המידה להתנהגות אנושית נכונה, כתב ליאו שטראוס:

שאלה זו [=שאלת מקורו של "הנכון"] מוליכה אל שאלת מקורו של הגזע האנושי. ומעבר לכך היא מוליכה אל השאלה מה היה מצבו הראשוני של האדם: האם היה מושלם או בלתי מושלם, ואם לא היה מושלם, האם טיבו של חוסר השלמות היה עדינות (טוב לב או תמימות) או פראות.⁴⁴

אולם בניגוד לדבריו, הן המקרא הן אובידיוס רואים את מצבו הראשוני של האדם כמצב מושלם; ושניהם תמימי דעים גם כי מצב זה אינו בר-קיימא. לפי הקריאה שהצעתי, שאלת מצבו הראשוני של האדם אינה "האם האדם טוב מיסודו או רע מיסודו?", כפי שמציע שטראוס (ואחריו תומס סואל בספרו הפופולרי 'עימות בין השקפות'), אלא "מיהו האדם הטוב ומה נחשבת הידרדרות שלו?". לפי אובידיוס, המצב הפסיבי הוא האידיאלי, ותכונות הציוויליזציה הן הגורמות להרס. המקרא, לעומת זאת, רואה את השלטון בטבע כתפקידו הנעלה של האדם, ואת הפסיביות כחטא. לבסוף, לפי המקרא, העונש על חטא האדם הוא ירידה ממעמד המושל אל שותפות אקולוגית במלחמת הקיום של החי.

תנועות של תיקון עולם קיימות גם בימינו ואפשר שהן פופולריות כיום יותר מתמיד. למידת שלטונו של העולם המודרני בטבע אין אח ורע בהיסטוריה האנושית, ועובדה זו מציבה מחדש – וביתר שאת – את האתגר שעמו התמודד דורו של אובידיוס, דור ההתרחבות הרומית והשלטת ה"פקס-רומנה". האדם בן ימינו הגיע להישגים טכנולוגיים כבירים, שבעקבותיהם פחתו במידה ניכרת האיומים הטבעיים על הקיום האנושי: רעב, מחלות ופגעי טבע. דא עקא שבמקביל לכל זאת התעורר האדם לפתע ושאל את עצמו: האם לשלטון-ללא-מצרים זה אין מחירים? האם כיבוש זה – החדירה אל לב האדמה, כריתת העצים ועיבוד הברזל – אינו משחית את הארץ והאדם בסופו של יום?

לצערי הרב, שאלות אלו נשאלות בעיקר בידי תלמידי אובידיוס השבויים בדמיון הפרא האציל. הקריאה לנטילת אחריות לסביבה מוחזקת כיום בבעלות בלעדית-כמעט של חסידי האדם הפסיבי. פעילי הסביבה בזמננו ממוקמים כולם בצידה השמאלי של המפה ההגותית-פוליטית, ומדבריהם עולה – במובלע או במפורש – התביעה לשיבת האדם למצבו הפסיבי: להיעדר התערבות בטבע ולוויתור על כתר המושל. התגובה העיקרית לכך מכיוון המתרגם הימני של המפה ההגותית-פוליטית, כלומר מצידם של חסידי ממשלת האדם, היא בעיקר ביטול ולעג. הימין אינו מקבל אחריות על הטבע, והוא נותן את דעתו על מצב הסביבה רק כאשר נדרש הוא – בדלית-ברירה וכדרך אגב – לבטל את טענותיהם של פעילי השימור. במקום ליטול אחריות, הוא משקיע בהתעלמות. זהו מצב טרגי במיוחד.

האדם המודרני שב במידה רבה למצבו של האדם קודם המבול. הוא קיבל לידי את השלטון בטבע ושלט ביסודות הקמאיים ביותר של הקיום. הוא מסוגל לבקע את גרעין היש ולהביא חורבן לעולם; הוא יכול לזרוע עננים, להוביש ימים ולהטות נחלי איתן; הוא מגיע אל לב האדמה ומושל באבני הבניין של היקום. ניתן בידי כוח עצום, אולם יחד עם הכוח צריכה לבוא גם אחריות.

במצב העניינים כיום, כל הנוגעים בדבר מתנערים מאחריות. פעילי הסביבה מחזיקים בתפיסה דומה לזו של אובידיוס ומבקשים ליטול מן האדם את האחריות; הם שואפים להשיב את האדם אל "מצב הטבע" ולהופכו ליצור פסיבי שאינו שונה מיתר בעלי החיים. מנגד, תומכי הקדמה אינם נוטלים אחריות על הנושא: הם טרודים במאבק עם פעילי הסביבה ובהוכחה עד כמה האחרונים שוגים באשליות, תימהוניים וקיצוניים, וכך אינם נותנים דעתם על האחריות העצומה שיש בידם.

לאדם יש כוח להרוס והוא אינו נמנע מלממש אותו: המדבר משתלט על שטחים עצומים בעקבות עיבוד-יתר של הקרקע, וזאת דווקא במדינות העולם השלישי; שוניות האלמוגים באוקיינוסים ובימים גוססות בעקבות עליית חומציות המים; השטחים הירוקים באזורים המיושבים מצטמצמים והולכים; ואזורים עירוניים רבים סובלים מזיהום אוויר חמור.

הטרגדיה האמיתית היא שהתעלמות הימין מסוגיה חמורה זו נותנת את הנשק האולטימטיבי בידי פעילי שמאל רדיקלים, השואפים להרוס את הציוויליזציה ולהחזיר את האדם אל הג'ונגל. כיום, הדמויות היחידות הפועלות לקידום תקנות למען הסביבה הן פעילי סביבה רדיקלים. בפועל, תקנות אלו יוצרות נזק עצום לסביבה: הן אינן מאפשרות את קיומה של התעשייה ובעקיפין יוצרות נזק אדיר. ככל הנראה, היכולת להגן באמת על הסביבה מותנית בגישה אקטיבית הנוטלת אחריות – ולא בכזו המקבלת סיפוק מוסרי מהגבלת התיעוש, מהותרת הגז בקרקעית הים, או מטיפוח אנרגיות מתחדשות בלי קשר למחיריהן הסביבתיים או ליעילותן האנרגטית.

ניתן להמשיך ללעוג ל"ירוקים" ולהטיח בהם האשמות בדבר הנזק שהם גורמים; אולם האחריות האמיתית מוטלת על שכמנו – התומכים בקדמה ובממשלת האדם בטבע. כפי שמלמד אותנו המקרא, עם הכוח כרוכה האחריות. אם לא ננהג באחריות, סופנו להשחית את הארץ שעליה אנו יושבים. את האחריות הזו יש ללמוד, ואת הלמידה הזו יש להציב כאחד מאתגרי המרכזיים של האדם הכובש בעידן שבו שליטתו הפכה כה מקיפה. כדי שמשוהו מזה יקרה, נדרשים המאמינים בתפקיד האדם לשנות – לפני הכול – את יחסם לסוגיה מכרעת זו.

- William Leiss, *The Domination of Nature*, New York: George Braziller, 1972
11. רודיאד קיפלינג, "חוקר הארצות", רודיאד קיפלינג: מבחר שירים, מאנגלית: צור ארליך, תל-אביב: דק, 2019, עמ' 12, 17.
12. ועם זה, ראו למשל את שירו הלועג ליומרת העליונות של האדם המודרני, "אנחנו והם", שם עמ' 19–20.
13. ראו שם, עמ' 9–11.
14. Jonathan Padwe, "Anthropocentrism", *Oxford Bibliographies*, 6.5.2013.
15. Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155 (1967), pp. 1203–1207.
16. Arnold Toynbee, "The Religious Background of the Present Environmental Crisis: A Viewpoint", *International Journal of Environmental Studies*, 3 (1972), pp. 141–146.
17. מגוון רחב של נקודות מבט בעניין זה ניתן למצוא באסופה הבאה: Martin D. Yaffe (ed.), *Judaism and Environmental Ethics: A Reader*, Lanham, Md: Lexington Books, 2001.
18. David W. Kidner, "Why 'Anthropocentrism' is not 'Anthropocentric'", *Dialectical Anthropology*, 38 (2014), pp. 465–480.
19. לפלא בעיניי כיצד מאשימים אותם כותבים את הקפיטליזם בהשחתה האקולוגית בשעה שהאסונות האקולוגיים החמורים ביותר – כמו ייבוש ימת אורל או הרעב הגדול בסין – התרחשו דווקא תחת שלטון קומוניסטי. אכן זהו כבר עניין אחר שאין כאן מקומו.
20. Kareiva and Marvier, "What is Conservation Science?"
21. Helen Kopnina et al., "Anthropocentrism: More than just a Misunderstood Problem", Kent H. Redford, "The Ecologically Noble Savage", *Cultural Survival Quarterly*, 15 (1991), pp. 46–48.
2. שם. ראו גם ג'ארד דיימונד, השימפנזה השלישי, מאנגלית: גבי פלד, אור יהודה: ספרית מעריב, 1994, פרק 17: תור הזהב שלא היה.
3. Peter Kareiva and Michelle Marvier, "What is Conservation Science?", *BioScience*, 62 (2012), pp. 962–969.
4. Paul J. Crutzen, "The 'Anthropocene'", Eckart Ehlers and Thomas Krafft (eds.), *Earth System Science in the Anthropocene*, Berlin and Heidelberg: Springer, 2006, pp. 13–18.
5. Will Steffen et al., "The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives", *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369 (2011), pp. 842–867. מונח זה יכול להתפרש גם כקריאת השכמה לאנושות אחראית יותר, ולא פסיבית יותר, באופן העולה בקנה אחד עם דבריי במאמר זה. ראו "The Anthropocene: A Man-made World", *The Economist*, 26.5.2011.
6. Redford, "The Ecologically Noble Savage".
7. ז'אן-ז'אק רוסו, "על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם", מאמרים, מצרפתית: עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, 1993, עמ' 95–165.
8. דב תנין, "סביבה, צדק ודמוקרטיה: הסיפור שטרם סופר", *אקולוגיה וסביבה*, 2 (2010), עמ' 84.
9. ראו לדוגמה בקישור <https://ocasio-cortez.house.gov/sites/ocasio-cortez.house.gov/files/Resolution%20on%20a%20Green%20New%20Deal.pdf>
10. על גילוייה השונים של תפיסה זו בתרבות המערבית

37. שם, יג.
38. שם ט', א.
39. שם, ב.
40. שם, ג.
41. שם, ד.
42. פירוש רמב"ן על התורה, בראשית ט', ד. ניתן לאשש פרשנות זו גם על ידי דקדוק זהיר בפסוקים. לעיל הוזכר כי בפרק א' ניתנו לאדם הפירות והזרעים, ואילו לבהמה ניתן "ירק עשב". לעומת זאת, בפרשה זו נאמר "כל רמש... לכם יהיה לאכלה, כירק עשב נתתי לכם את כל". לכאורה היה לו למקרא לומר "כפרי עץ זרע זרע נתתי לכם את כל" – שהרי ירק עשב נאסר על אדם הראשון (הוא הורשה לאכול רק "עשב זרע זרע" ו"עץ עושה פרי", ואילו "ירק עשב" תואר שם כמאכל חית השדה); מדוע משווה המקרא בין בשר לבין ירק כאשר ההשוואה המתבקשת היא בין בשר לבין פרי? נראה כי לפנינו הדגשה מכוונת. על פי האמור לעיל, משמעות ההיתר לאכול מן החי היא ירידת האדם ממעלתו כמושל ושילובו במלחמת הקיום החייתית. מסיבה זו נאמר כי עתה, כאשר האדם כבר אינו שונה מן הבהמה, אף אכילתו אינה שונה. "כירק עשב נתתי לכם את כל" היינו "אכילתכם שווה לאכילת ירק עשב של הבהמה; נטילת מכם האחיות המיוחדות שניתנה לאדם הראשון". על פי תפיסה זו ניתן להבין גם את המשך הפרשה: "ואף את דמכם לגפשתים אֲדָרֶשׁ; מִיֵּד כָּל חַיָּה אֲדָרֶשׁ, וּמִיֵּד הָאָדָם, מִיֵּד אִישׁ אֶחָיו, אֲדָרֶשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם. שֶׁפֶךְ דָּם הָאָדָם – בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ, כִּי בְצֶלֶם אֱ-לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (שם, ה). לציוויים אלה לא נמצא זכר בברכת אדם הראשון, ונראה כי הם נובעים מן השינויים שאירעו למעמד האדם. נטילת שרביט המושל מן האדם והכנסתו אל שרשרת המזון באות לידי ביטוי בהיווצרות הצורך לדרוש את דמו מיד כל חיה. מכיוון שהחיה הופכת למזון האדם, באותה מידה יכול גם האדם להיות מזון בעבור החיה. זהו שינוי קוטבי במעמדו של האדם. בעוד בתחילה היה מעמדו של האדם רם ונישא, "כל שְׂתָה תחת רגליו", עתה נדרש להזכיר כי למרות פחיתותו יש ערך לדם שלו ובכל אופן "בצלם א-לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" – דהיינו הוא קצת יותר מבהמה. באורח דומה, ניתן לראות בצורך להזהיר כעת מפני רציחה את המעבר למערכת יחסים כוחנית.
43. בראשית ב', ד-ד.
44. ליאו שטראוס, הזכות הטבעית וההיסטוריה, מאנגלית: דוד זינגר, ירושלים: שלם, 2005, עמ' 78.
- Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31 (2018), pp. 109–127.
22. Aldo Leopold and Charles Walsh Schwartz, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, London: Oxford University Press, 1968.
23. John Arthur Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, London: Duckworth, 1980.
24. אובידיוס, *מטמורפוזות*, מלטינית: שלמה דיקמן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה, כרך א, עמ' 34–35.
25. שם, עמ' 36.
26. שם, עמ' 35–36.
27. שם, עמ' 36.
28. שם, עמ' 36–37.
29. מעניין לציין כי בהערותיו למסתו של רוסו מפנה י' גולומב דווקא לתיאור הידרדרות האדם אצל לוקרציוס ב"על טבע היקום", בתור מקורות ההשראה של רוסו (רוסו, *מאמרים*, עמ' 171, הערה 57). אין כאן המקום לדיון מפורט על אודות תיאור הידרדרות האדם בכתבי לוקרציוס ועל ההשוואה בינו לבין רוסו, אך אעיר כי לדעתי הראשון רואה את ההתערבות בטבע באופן חיובי יותר מאשר האחרון. עמדתו של לוקרציוס מורכבת, ומכילה אלמנטים של הטלת תפקיד על האדם, לצד אלמנטים של כניעה לסדר קוסמי דטרמיניסטי.
30. במסגרת זו אדון בעיקר בסיפור הבריאה הראשון, כיוון שהאלמנטים הנוגעים להבדל בין גישת המקרא לבין גישת אובידיוס מופיעים בו באופן בולט יותר. אתייחס גם לסיפור הבריאה השני, אך רק דרך פריזמת ההשוואה למטמורפוזות. לא אתמקד בהבדלים בין שני הסיפורים אלא אנסה למצוא את המשותף להם.
31. בראשית ד', כו-לא.
32. תהלים ח', ה-ט.
33. אובידיוס, *מטמורפוזות*, עמ' 45–49.
34. יש לציין כי ברכת "פרו ורבו" אינה מיוחדת לאדם במקרא; גם דגת הים ועוף השמיים מקבלים ברכה זו. נקודה זו מרחיבה את הניגוד בין נקודת המבט של אובידיוס לבין זו של המקרא אל ניגוד בין תפיסה של הטבע כולו כדינמי ובין תפיסתו כקבוע. אין כאן המקום להרחיב בעניין זה.
35. בראשית ו', ה.
36. שם, יב.

קומה שנייה של סובלנות: על ג'ורג' אליוט ו'ההפ-הפ-הפ המודרני'

המסה 'ההפ-הפ-הפ המודרני' היא הפריט החותם את רשימת יצירותיה של הסופרת האנגלייה הדגולה ג'ורג' אליוט. כמובן, אין אדם יודע את יום מותו, וכאשר שלחה אליוט לדפוס את ילקוט המסות שלה "רשמיו של תאופרסטוס סאץ" לא ידעה שיהיה זה אחרון ספריה. ובכל זאת, הבחירה לשבץ כאחריתו המהדהדת של ילקוט זה דווקא את המסה שלפנינו, שעניינה היחס אל העם היהודי, הייתה בחירה מודעת. והיא מצטרפת אל אחרית סמלית נוספת: הרומאן העלילתי האחרון שפרסמה אליוט, 'דניאל דרונדה', עוסק באותו נושא ממש, ומשמיע מתוך עלילתו אותה קריאה חלוצית שמשמיעה המסה באמצעיה הפולמוסיים: להכיר ביהודים לא רק כבעלי זכויות אזרח, אלא גם כאומה הראויה לרשת את ארצה, ארץ ישראל, ולקיים בה חיים ריבוניים.

ובימים ההם - תאודור הרצל עודו נער. 'תאופרסטוס' ראה אור ב-1879. 'דניאל דרונדה' - ב-1876.

ג'ורג' אליוט הוא שם העט של מארי אן אונס (1819-1880), בכתביה הבדיוניים. אונס הייתה עורכת, מבקרת ומתרגמת מוכרת, שפרסמה את עבודותיה בשמה האמיתי. בהיותה בת ארבעים פרסמה סיפור ראשון, 'עמוס ברטון', וחתמה עליו בשם הגברי שבחרה לה. כך המשיכה ועשתה בשורה של רומאנים עבי כרס, עתירי התבוננות, הרהורים ועלילה. אחד מהם, 'מידלמארץ', נחשב כיום לאבן דרך בספרות האנגלית, ועל פי משאלי מבקרים גם לרומאן האנגלי הגדול ביותר במאה ה-19. נוח היה לאונס יותר בשם גברי בעיקר בגלל הדימוי הקליל שהיה לספרות שכתבו נשים. ואכן, מצינת אנתולוגיית נורטון לספרות אנגלית, אליוט הושפעה מאוד בנושאי סיפורה, כגון חיי הכפר ועולם החיזור, מסופרת-אישה מוערכת שקדמה לה, ג'ין אוסטן - אך הכניסה לנושאי הקלאסיים של אוסטן "עומק פילוסופי ופסיכולוגי שונה מאוד באופיו. הסיפורת של אליוט משלבת בדרך כלל הרהורים פילוסופיים נרחבים עם ניתוח חד של המניעים והרגשות של הדמויות".

הרהורים פילוסופיים וניתוח חד - אלה גם אלה מציבים על רצף אחד את שתי יצירותיה הציוניות של אליוט: את הרומאן 'דניאל דרונדה', שכולו בְּדִיוֹן אך מרובות בו ההרצאות הרעיונית על בעיות השעה - ואת המסה הבדיונית שלפנינו, מסה על מצבם של היהודים באנגליה בת הזמן, המיוחסת כביכול, כיתר המסות בקובץ שהיא כלולה בו, לאיזה פובליציסט תימהוני למחצה. הלה, תאופרסטוס סאץ, נושא בשמו הפרטי את שמו של פילוסוף יוני חשוב, תלמידו ויורשו של אריסטו, שהיה חוקר טבע וכתב גם את הספר 'הטיפוסים' על סוגי אופי אנושי. י"ח המסות בספר עוסקות בנושאים מגוונים, אקטואליים במידה זו או אחרת, ברוח ההתבוננות של תאופרסטוס הקדום בטבע העולם, בטבע החברה ובטבע האדם. האחרונה בהן, זו

שלפנינו, סוגרת מעגל בספר, משום שנקודת המוצא הרטורית שלה היא הנושא שעסקה בו מסת הפתיחה: הקושי של הבריות לעשות, בחיי המעשה והמציאות, היקשים לוגיים פשוטים ולגזור גזרה שווה בין דומים. במקרה הזה, להבין שהיגיון הלאומיות, שהאנגלים מחילים על עמים מתעוררים באירופה ועל עצמם-הם, חייב לחול גם על היהודים.

ההיסטוריה היהודית, טוען כותבה הבדיוני של המסה, היא היסטוריה לאומית מובהקת, עוד מימי בית ראשון ובית שני; המורשת היהודית מפוארת במידה העולה על אלו של עמים אחרים; והרגש הלאומי הוא האחראי לנס של הישרדות הזהות היהודית, והתעלות המוסריות היהודית, לאורך מאות על מאות של שנות



ג'ורג' אליוט, ציור מאת סמואל לורנס, סביבות 1860

גולה ורדיפות. "בעוד מכוות שוטי מלקיהם על בשרם ורוק בוזיהם נתון על פניהם, בעוד גופם מתגולל בעפר תחת מגפי נוגשיהם ושמם נישא כקללה בפי כל שוסה, נבזה ובער - נותרו היהודים גאים במוצאם", כותב תאופרסטוס, הוא אליוט, הוא אוונס. "הִיִּהִין מִשְׁהוּ לַגְנוֹת גִּאוּהָ זֶה?". ועוד - "והמפתיע מכול: עם מפוזר זה, שהיה נתון דורות על דורות תחת מכבש של לעג ומשיסה, אפשר היה לצפות שיאבד צלם אנוש - אך הנה כשיצא מתחת גלגליו נותר עם שראשו בשמיים".

מכאן גם הכותרת: "הֶפֶּ-הֶפֶּ-הֶפֶּ" הייתה קריאת הקרב של הצלבנים בבואם לטבוח ביהודים, ראשי תיבות של "ירושלים אבודה" בלטינית [Hierosolyma est Perdita]. בשם זה כונו גם פרעות שנעשו ביהודים ברחבי גרמניה בשנת 1819, ממש לאורך החודשיים שלפני הולדתה של אוונס.

שתי קומות יש לתביעתה של המסה מהאנגלים: לסובלנות כלפי היהודים - ולסובלנות כלפי רצונם של היהודים לשמור על זהותם הנבדלת ולממש את ייחודם הלאומי בארצם. "אם רצוננו להשתחרר מחוסר-הנוחות המביאנו לידי תלונה, בין אם אלה הפרולטרים בין אם אלה היהודים, הטוב ביותר שנוכל לעשות הוא לעודד, בכל דרך, את שיפור מצבם של שכנים אלה שאנו מצטופפים לצידם, ולתעל את מרצם לאפיקים מועילים" - אומר תאופרסטוס, בקטע טיפוסי, בעניין הקומה הראשונה. והנה טיעון אופייני שלו לגבי הקומה השנייה: "העולם כולו מתעשר מחירותו של כל פרט ייחודי לקיים את יחידאיותו. מדוע לא נחיל טיעון

זה גם על יחידאיותה של אומה, ונחדל מלהיטותנו להשפילה עד עפר? לעמידתו האיתנה של היהודי עדיין יש תפקיד גדול".

לשם מימוש הדבר נדרש גם משהו מהיהודים: "שבקרב היהודים יימצאו די שותפים לרצון, ודי שותפים לצורך, ודי אנשי מופת בעלי תושייה ולהט ציבורי: עזרים חדשים, מקבים מודרניים, שיידעו איך לרתום למטרותם הזדמנויות היסטוריות ואיך לגבור, במופת הרואי, על אדישותם של אחיהם ועל לעגם של אויביהם - ויתמסרו ללא חת להשיב לעמם את מעמדו כאומה בין האומות".

הקומה הראשונה, הסובלנות האזרחית, כבר הייתה בנויה למדי בעת שהדברים נכתבו. במסתה 'שאלת היהודים' מגידה ההיסטוריונית גרטרוד הימלפרב בין הפולמוסים שהתנהלו במאה ה-19 ביחס למעמד היהודים בארצות שונות במערב אירופה: גרמניה (לנסיכויותיה), צרפת ואנגליה. אנגליה הייתה המקרה הקל. ודאי לאחר חוקי האזרחות המרחיבים והולכים שנתקבלו בה באמצע המאה, ואשר אפשרו ליהודים, לבסוף, גם להחזיק בעמדות שררה בכירות. היהודים, היא כותבת, "קיבלו אזרחות דווקא במדינה שלא התחלנה ולא השליכה מאחרי גווה את זהותה הנוצרית, אלא הוסיפה להיות מדינה-שיש-לה-כנסייה ושעם זאת מכבדת את הרבגוניות הדתית של אזרחיה. הגישה הסובלנית הזו לא הושפעה כל כך מגל ההגירה היהודי מגרמניה, מפולין ומהולנד בשליש השלישי של המאה, שהגדיל את אוכלוסיית יהודי אנגליה עד 1880 לכדי 65 אלף איש. מהגרים אלה היו אשכנזים ברובם המכריע, עניים מהיהודים הוותיקים אך לא אביונים".

הימלפרב מוסיפה שם כי התרבות הפרוטסטנטית באנגליה, של "הפורשים והאנגליקנים כאחד, הקלה על קבלת היהודים, לא כנוכרים בארץ ... אלא כתושבים ואזרחים לגיטימיים. הקריאה היומיומית בתנ"ך ובברית החדשה תרמה לשיכון העוינות המסורתית כלפי היהודים שהיו, ככלות הכול, עם הספר. אפילו המיסיונריות המאורגנת של האוונגליסטים הבריטים בקרב היהודים הזכירה לנוצרים ששורש דתם ביהדות, וכך רוממה בעיניהם את הדת היהודית ואת היהודים. בין האוונגליסטים עצמם היו שדברי השבח שלהם ליהדות הפליגו אל סף הפילושמיות".

הדבר אינו מאפיין כמובן את כל השכבות בחברה האנגלית. ובכל מקרה, קל יותר היה ליהודי להתקדם אם נטמע חלקית בסביבה. ראש ממשלת אנגליה בשנות פרסומם של 'דניאל דרונדה' ושל 'רשמיו של תאופרסטוס סאץ' היה יהודי במוצאו וגם בגאווותו האישית ובעשייתו הפוליטית, אך כי הומר בינקותו לנצרות. זהו בנג'מין ד'זראלי. בנימין בן הישראלי, אם תרצו. אולם, כפי שמציינת ההיסטוריונית רות וייס, ג'ורג' אליוט סברה שבשלות לאומית אמיתית פירושה יותר ממכונות לטמיעתו של מיעוט בתרבות הרוב, וגם יותר מסובלנות אנושית כלפי המיעוט. בשלות אמיתית מובילה אל הקומה השנייה, קומת ההכרה הלאומית.

מעניין כי נושא דברה הבולט של עמדה זו, בפרט בשדה הספרותי, היה ד'זראלי

עצמו. בשנת 1847 פרסם את 'טנקרד', רומאן-מסע לארץ ישראל, שלימים עתידים ללכת בעקבותיו 'דניאל דרונדה' של אליוט, ובאופן אחר 'אלטנוילנד' של הרצל. טנקרד הוא אציל לא-יהודי העולה לרגל לירושלים כצליין ומגיע שם למסקנה שדווקא יהודים הם הצריכים לקומם את ציון. כאן טמון כמובן החידוש, יחסית למוסכמות התקופה. במערב אירופה זכו היהודים בעשורים החולפים למידה של אמנציפציה, קרי זכויות אזרח, וזה גם היה כיוון המחשבה הרווח בקרב המשכילים היהודים. השתלבות, לא היבדלות.

אליוט, ב'דניאל דרונדה', העלתה את השאלה הזאת גם באופן עקרוני יותר, כלפי הפסיכולוגיה הלאומית של האנגלים. רות וייס, בעקבות הימלפרב, מנסחת את שאלתה של אליוט כך: "האם האנגלים הסובלנים יכולים לסבול את אלה המסרבים לחיבוקם הרחום?" - כלומר, את היהודים השואפים לעצמאות?

סיפורו של דרונדה הוא אחד משני קווי העלילה העיקריים בספר בן 750 העמודים, והוא נעשה מרכזי בו בשלב מאוחר יחסית. דרונדה הוא עלם בריטי המתוודע לראשונה ליהודים לאחר שהציל מטביעה עלמה ושמה מירה לפידות. בביקוריו בשכונות היהודיות בלונדון הוא מכיר את מרדכי, מלומד הפועל לשיבת היהודים לציון. מרדכי נמצא על ערש דווי, ומנסה לגייס את דניאל להיות ממשיכו. הוא אף רומז לדניאל שאולי הוא יהודי. דרונדה מגלה שהדבר נכון: אימו מסרה אותו לאימוץ ודאגה להסתיר ממנו את זהותה כדי שלא יצטרך לסבול כל חייו כיהודי. דניאל, היהודי שגילה את עצמו, נעשה ממשיכו של מרדכי, ואף נוסע לארץ ישראל כדי להתמסר לשליחות: להקים לבני עמו "מרכז לאומי".

כדי לכתוב את הרומאן השתקעה אליוט לאורך שנים בלימוד עברית ויהדות. הימלפרב מספרת כי אליוט ידעה שנושא ספרה לא יהיה פופולרי, ושתמיכתה בעניין היהודי תקים עליה ביקורות שליליות. "היסוד היהודי", כתבה אליוט ביומנה, "כנראה לא יעלה לרצון בפני איש". נהייתה אחר היהודים בעשור השישי לחייה נראית בדיעבד כהבשלה של נטיותיה לאורך השנים: אדיקות דתית נוצרית בילדותה, וחיבה מעשית וספרותית כלפי מיעוטים דתיים ולאומיים וכלפי החלשים בחברה. אך באופן מעשי יותר, העזתה של הסופרת האהודה לסכן את תהילתה בספר המהלל דת ועם שאינם שלה באה בעקבות היכרויות אישיות. ידידה היהודי המלומד עמנואל דויטש השפיע עליה במיוחד. גם בן-זוגה, איש-העט ג'ורג' הנרי לואס [שלא נישא לה כי אשתו החוקית סירבה לתת לו גט], נחשב כמי שקירב אותה לתחום.

אך יותר ממה שהייתה מושפעת, השפיעה. 'דניאל דרונדה' נחשב לנקודת מפנה במיצוב הציבורי של רעיון שיבת ציון המודרני במערב אירופה. רות לויט, בספרה 'ג'ורג' אליוט: הקשר היהודי', מתארת גל של יוזמות מעשיות בהשראת הספר. כך, למשל, חיים גְּדַאלה, יהודי אנגלי מרוקאי, ששימש יו"ר ארגון מחזיקי איגרות החוב של האימפריה העות'מאנית, הציע שארץ ישראל תיקנה מידי העות'מאנים בתמורה

לשמיטת החוב, ואף נפגש עם בכיר שלטון בקונסטנטינופול. היא אף מציגה עדויות לכך שיהודים באנגליה ראו את הרצל כבעל דמיון חיצוני לדניאל דרונדה, כפי שהוא מתואר ברומאן, ומתוך כך נפתחו לפניו הלבבות והדלתות בלונדון. נחום סוקולוב, העיתונאי הציוני החשוב, סקר בהתלהבות את תרגומו של דוד פרישמן לרומאן בעיתון 'הצפירה', וכעבור שנים, לאחר הצהרת בלפור, אמר כי 'דניאל דרונדה' הוא שסלל לה את הדרך.

דברים דומים, אף כי בהיקף פחות, מספרת לויט באשר לגלגולו העיוני התמציתי-יחסית של הספר, הלוא הוא המסה שלפנינו. הנרייטה סאלד, למשל, העתיקה ליומנה קטעים מתוכה. אוונס, היא אליוט, הלכה לעולמה בסוף השנה שלאחר הופעת 'דשמיו של תאופרסטוס סאץ', הנחשב לניסיוני שביצירותיה.

סגנונה של המסה סבוך כיאה למלומד המדומיין המוזר שכביכול כתב אותם. התרגום שלפניכם, מעשה ידיי, משתדל לשמור על רוח המקור והזמן; ובכל זאת, למען לא יאבד הקורא העברי בן זמננו ביער, מפשט תרגומי מעט את הסגנון, מנהיר אותו קלות, ומתפשר לעיתים על הפתלתלות המסלסלת לטובת בהירות בסיסית.

צור ארליך

מקורות:

Meyer Howard Abrams (General Editor), *The Norton Anthology of English Literature*, Vol. 2, New York & London: Norton, 1993.

George Eliot, *Daniel Deronda*, London: 1876.

George Eliot, *Impressions of Theophrastus Such*, London: 1879.

Gertrude Himmelfarb, *The Jewish Odyssey of George Eliot*, New York: Encounter Books, 2009.

Ruth Levitt, *George Eliot: The Jewish Connection*, Jerusalem: Massada, 1975.

Ruth Wisse, "Himmelfarb, George Eliot, and the Jews", *The Jewish Review of Books*, Winter 2013.

Ruth Wisse, "The First Zionist Novel?", *Moment*, 29.3.2017.

גרטרוד הימלפרב, "שאלת היהודים", בתוך **משפט ההיסטוריה**, מאנגלית: צור ארליך, ירושלים: שלם, 2017, עמ' 93–121.

ההפ-הפ-הפ המודרני

פרק 18 מתוך רשמיו של תאופרסטוס סאץ', 1879

דבר ידוע הוא כי נקל להבחין בדמיון בין שונים מלהבחין בשוני בין דומים. חריפות השכל הנדרשת לשם כך פחותה, משום שהמיון הראשוני הגס של דברים תלוי במציאת דמיון בין פרטים, ורק כשהמיון מתקדם נדרש זיהוי של הבדלים קטנים. ובכל זאת, אפילו בשלב שתרבות אירופה ניצבת בו כעת, בולטת לעין שכיחותה של עצלות המחשבה המתקשה אפילו ברמה הפשוטה ביותר של המיון: קיבוץ דברים יחדיו על יסוד הדמיון ביניהם. מוטיבים זהים, רעיונות זהים, מנהגים זהים, זוכים אלו להערצה ואלו לתיעוב, אלו לתרועה ואלו להוקעה, רק על פי זיקתם להבדלים היסטוריים או חברתיים שטחיים. אפילו אנשי עט מלומדים העוסקים בסוגיות שברומו של עולם מפגינים לא-פעם צורת חשיבה שאינה עליונה הרבה על הגיונה של אותה גבירה קלת דעת המתרעמת על קלות דעתה של המשרתת שלה.

אם להסתפק רק בסוגיית היהודים: כל צורת היסק קלוקלת באשר להם שאפשר להעלותה על הדעת נשמעת בשיחות בין הבריות או נמצאת ראויה לדפוס. העוקב אחר השיח ייתקל בשלל נקודות מבט קהויות: זו השטופה דעה קדומה, זו הילדותית, זו הזדונית, זו הנבערת עד תהום. אך לכולן משותפת תכונה אחת: ההתעלמות מקווי דמיון.

ההבנה ששימור זיכרונות לאומיים הוא מכשיר ליצירת גדולה לאומית ורכיב יסודי בגדולה זו; שתחייתם של זיכרונות אלה הוא אות לתחייתה של לאומיות; שכל גיבורי הגנתה של אומה וכל מקוממיה הפטריוטיים נפעמים מזיכרונות שכאלה וחורתיים אותם על דגלם; שאפילו לישות קבוצתית כגון לגיון רומי או גדוד אנגלי מיוחס התואר "גיבור" מכוחן של תבניות זיכרון – כל ההשגות המפוארות הללו הן הלחם והחמאה בלימודי ההיסטוריה בבתי הספר הציבוריים ובאוניברסיטאות שלנו; הקלאסיקה היוונית והרומית רוויה בהן, ומעידים עליהן גם מופתים מודרניים בולטים. יוון המודרנית החופשית, שלקימומה נשפך גם דם שאינו יווני, קיימת בזכות נוכחותה של יוון העתיקה בתודעתם של האירופים. כל דובר ירגיש נוח להלל את התמסרותו של

מאנגלית: צור ארליך

המשורר הלורד ביירון למלחמתה של יוון החדשה, עניין אשר הודו הואצל לו מהזדהות רעיונית עם העבר; קשה הרבה יותר יהיה לו לטעון שיש לחדול מעזרה ליוונים מפני שההיסטוריה שלהם מלמדת שעוד בימי קדם הם הצטיינו בבוגדנות ובשקרנות, ומפני שיוונים רבים בזמננו הם טיפוסים נודעים לשמצה ואחרים תופסים נתח גדול מדי מהסחר שלנו. הוא הדין באשר לאיטליה: נפשו הצעירה של ג'וזפה מציני¹ הייתה חדורה בפתוס הלאומי שלו משום שכמו המשורר דנטה גם בדמו זרמה הגדולה האיטלקית, ודמיונותיו אוכלסו בתפארת עבר הנוצקת לכדי הוד עתיד. מה הייתה איטליה לפני מחצית המאה? נאות עֲצֵלֶת של חובבנות או של עושר נע-ונד ללא תכלית, משבצת שטח שחולקה בין אינטרסים של פרנסה אפיפיורית, שיקולים שושלתיים ורווחיה של מעצמה זרה. מה היו האיטלקים? לא עם, לא קול בשיח האירופי, לא גורם משפיע בפוליטיקה האזורית: בנים לגזע שנתפס בחברה האנגלית והצרפתית כמותאם בעיקר לבמת האופרה או לתפקידי דוגמנות לציירים, מורגלים לחיך בהכרת תודה בקבלת פרוטה, כאלה שגם במבט היסטורי הינם מנומסים יותר מאשר דוברי-אמת, הכלאות מהלכות של מקיאווולי, רוביני² ומזניאלו.³ כל זה, או רובו, השתנה – הודות, בעיקר, למתת אלוהית של זיכרון המאציל על הרגע מטען של עבר, הווה ועתיד, ומשרה את התחושה של קיום משותף המרום את האדם מעל למדרגת פרא תם וחביב.

אחד ההיסטוריונים החיים עמנו מתנאה בהתעקשותו העזה על דבר מוצאנו האמיתי: על כך שאנו יורשיהם המובהקים, בלשון וברוח, של אותם יורדיים אנגלים קדמונים, אשר נהנו מארץ פורייה ומצי מצוין ועל כן, ודאי מתוך אמונה של ייעוד אלוהי, יצאו והתיישבו בקצה זה או אחר של זרמי הים, כובשים לעצמם עוד ועוד נתחים מארצותיהם הנעימות של הילידים אשר לא ידעו את אודין,⁴ וכגמר מעשה נפטרים מילידים אלה באורח נקי להפליא. "הבה", הוא כמו-אומר, "הבה נדע מי היו אבותינו, מיהם אלה שכבשו למעננו את אדמתנו וזרעו את הזרעים הטובים של המוסדות אשר אנו זכאים, לא ביוהרה כי אם בהכרת הטוב, להתפאר בהם כמחזיקיה היחידים של ירושת-חירות עתיקת יומין; הבה נישמר מפני דרכים נבערות של מתן שמות לילדים ולמקומות, המטשטשות את קשרי הדם והלשון האמיתיים שלנו, ונעמיק חקר במסורות ובתפיסות של אבות אבותינו ונתור אחר השירים שפיעמו את הווייתם. הבה נאמץ כמטמונים, ביראה אוהבת, את רסיסיהם הפיוטיים של עוז הנפש שהדריכם במערכה ושל אומן מבטחם באלים אכזרים. אנשים אלה, יורדיים, פולשים, יודעי-ערך-עצמם, היו האנגלים של הימים ההם, ששתלו את העצים שאנו נהנים מפריים.

1. ג'וזפה מציני, 1805 – 1872, מנהיג התנועה לאיחוד איטליה.

2. רוביני: כנראה הכוונה לימר הטנור ג'ובני בטיסטה רוביני, 1794 – 1854.

3. מזניאלו: תומאז אניאלו, 1622 – 1647, מנהיג מרד בנפולי נגד שלטון ספרד.

4. אודין: האל הבכיר במיתולוגיה הנורדית, ובכלל זה במיתולוגיה האנגלית העתיקה. יום רביעי, Wednesday, קרוי על שמו עד היום.

הם רתמו את מעלותיהם התרומיות לשימושים מיטיבים, שמהם באות לנו ברכותינו החברתיות. הבה נדע ונודיע את דבר קרבתנו המשותפת להם, ונודה על כי מעל ומעבר לרגשות ולחובות הנובעים מהיותנו בני אדם, יש לנו תפקידים מוגדרים וקבועים יותר השייכים לנו מתוקף היותנו אנגלים".

רוב האנשים שעניינים להם לזהות את הזיקה שבין הרגש הפטרייטי שלנו לבין כל יתר הרגשות המרוממים אותנו ממעלת חולדות קלות רגליים ובבונים שוחרי חופש, ודאי יהיו נכונים לענות אמן על תיאור זה של לאומיותנו. אמת: איננו חבים את דתנו לאבותינו: הארה זו, דתנו שאנו גאים בה, באה לנו ממקום אחר. האנשים אשר כוננו את אומתנו לא היו נוצרים, אף כי הם החלו במלאכתם מאות שנים אחרי ימי ישוע; וכשהנצרות הוצגה בפניהם, הם התנגדו לה נחרצות. הם לא היו מונותאיסטים, ודתם הייתה היפוכו של הרוחני. אולם היות שהתמזל מזלנו לדור בבית-האי שקדמונים אלה הקנו לנו, והיות שלרוב אורך השנים היינו עם משגשג המעדיף להמשיך לפלוש לארצות אחרות ולנצלן ובלבד שלא ייאלץ לבקש בהן מקלט – איש לא גער בנו על כי אבותינו, לפני אלף ושלוש מאות שנה, עבדו את אודין, טבחו בקלטים, ואך בקושי שוכנעו לקבל עליהם את הנצרות, באשר לא ידעו דבר וחצי דבר על ההיסטוריה העברית ועל הסיבות המצדיקות את האמונה בישוע כמושיע האנושות. אדומי העור באמריקה, שלא רצו בנו כשהתיישבנו בקרבם, היו ודאי ששים להטיח עובדות כגון זו בפנינו; אך הם היו נבערים מכדי לדעתן, ולבד מכך, לדעותיהם לא הייתה משמעות שכן היה בידנו להכחידם לו רק רצינו. גם ההינדים לבטח נוטרים לנו טינות ורוחשים רצון אפל לדבר בגנות אופיינו, בייחוד בגנות חמדנותנו ההיסטורית ורגשי העליונות היהירים שלנו. אולי אף אינם מעריצים את הטיפוס האנגלי המצוי, ואינם מאמצים את דרכי ההזנה שלנו. אבל אף כי הבריטים בהודו הם נטע זר מועט במספר, המנצל את אדמתם ואת תנובתם של ההינדים בעלי הדעה-הקדומה, אין בכוחם של ההינדים לסלקנו; כשניסו, הוכחנו להם כי שגו. איננו קוראים לעצמנו עם מפורד וענוש: אנו עם קולוניאלי, ואנו אלה המענישים אחרים.

ובכל זאת, צודק ההיסטוריון המנחה אותנו ללכת בדרכי אבותינו ולראות בתחושת המוצא המשותף שלנו מקור למחויבות. הצטיינותו ואצילותו של עם תלויות ביכולתו לנהות אחר זיכרונות ולכמוה למה שאנו מכנים מטרות רוחניות: כאלו המצויות לא בקניין החומרי המידי, אלא בסיפוקה של הרגשה גדולה המחיה כנשמה אחת את הגוף הקולקטיבי. עם שטמונים בו זרעי הגדולה הוא זה אשר חש רטט של חובה לנוכח מות גיבוריו על משמר קיומו הלאומי; לנוכח זכר התחלותיו הצנועות וצמיחתו האיטית בעמל ובמאבק, אשר כמותם נדרשים ממנו גם עתה כדי להוריש לילדיו ולנכדיו את החופש והרווחה שירש מאבותיו; לנוכח תקדימי עברו וגאון-מוסדותיו המפצירים בו למגר עוולות. כוח חי זה של רגש קיבוצי הוא היוצר תודעה לאומית.

לאומים שרוח זו מפעמת בהם יעמדו בפני כובש כמו שדי נשיהם, ישלמו דמים מרובים בכסף ובנפש לביטול העבדות, יחלקו יחדיו מצוקות רעב וכל אסון, ויעמידו משוררים שישירו את גדולת האדם והוגים שמשנותיהם יעמדו במבחן המעשה.

גם האדם היחיד, כדי שיגיע למלוא תואם השתלמותו, חייב להשתייך לאומה מן הסוג הזה: אומה קיימת או אומה שהתקיימה בעבר, בזיכרון, כאידיאל רחוק, אי-נראה, אהוב, שהיה ממשי ושמא ישוב ויהיה. האנושיות הפשוטה שלנו, אין בה כדי להזין את דמה העשיר של הפעלתנות הרבגונית העושה את האדם שלם. בימינו עדיין אין האדם הקוסמופוליטי יכול להיות איש-המעלה המלא, כשם שאין קומץ הקומוניזם משביע את ארי האנגריה החברתית. אינני חייב להרגיש כלפי סיני את שאני מרגיש כלפי בן ארצי: אני מחויב שלא להשחיתו באופיום, אני מחויב שלא לחמוס את פרי עמלו בתואנה שאין הוא קוסמופוליטי דיו, אני מחויב שלא לעלוב בו כשהוא פוסע כתייר שלו על מדרכות לונדון על מלבושיו ואמונותיו השונים משלי. יפה יעשה בריטי בעל כוונות טובות אם ילמד לדבר סינית; אך אם יאהב את השירה הסינית בלשון המקור יותר משיאהב את שירת שפת אימו, לא תהיה בכך ראייה לאנינות טעמו. החיבה, הבינה והחובה קורנות מתוך מוקד; והטבע החליט בשבילנו, בני אנגליה, שהמוקד שלנו לא יהיה סין וגם לא פרו. רוב רובנו חשים בכך באורח אינטואיטיבי. כי הנטייה לזלזל בתוצרת הארץ, ולהתנשא על כל אשר הוא יליד המולדת, היא נחלתם של מעטים בלבד שהשפעתם דלילה מכדי שתהיה מסוכנת. מה נדרש מאתנו בכל זאת? שנכיר בכך שהזיקה הלאומית לגיטימית אצל כל עם ועם, ונבין כי היעדרה הוא שלילה של היקר מכל הטובין.

שהרי, אחזור ואומר, לא רק אצילותה של אומה תלויה בקיומה של תודעה לאומית זו, כי אם גם אצילותו של כל אזרח יחיד. גודלם של כבודנו העצמי והגיונותנו הוא כגודל תחושת הזיקה שלנו לדבר-מה כביר, נערץ, הרה אפשרויות נעלות, ראוי לקורבן, דבר-מה הנוסך בנו השראה מתמדת להגביל את עצמנו למען יעדים המדברים אל הנאצל שבנו יותר מכפי שמדברת אליו הבטחת הנוחות והשפע האישיים. עם המחזיק בנכס הזה, חזקה עליו שירחש אהדה למאמציהם של עמים אחרים השואפים להשיגו או להשיבו, ולא זו אף זו, יחוש צער עמוק על כל קלקול הנגרם מאובדנו; וחמלה גדולה ויתרה אף מן הצער הזה חווה עם כזה כאשר אומות מאושרות מתעללות באומות אומללות ודולחות דווקא את בדולח מעיינות זיכרונותיהן אשר מהם שאבו גדולה וניחומים.

הדברים ידועים. רק בודדים יכחישום כשהם מופשטים, ורבים משמיעים אותם במלוא גרון בהתייחס למקרה מוחשי זה או אחר. אבל כאן, כמו בכל פעם שרעיונות נכנסים בהיכלי המעשה, ניכר היעדרה של ההשוואה הפשוטה, כלומר של הרגישות לדמיון בין דברים. אירופה הורגלה זה מכבר לראות את היהודים כיוצאי דופן, וכאילו היה זה טבע העולם החריגה אותם מחוקי הצדק והרחמים שיסודם בדמיון בין בני האדם. אבל עם

שהגותו עיצבה את דתה של מחצית האנושות, המחצית המתורבתת יותר, עם שניהל את המאבק המרשים ביותר נגד עוצמתה של רומא – איך אפשר להחשיב עם כזה כגזע יוצא-דופן ששונותו מדירה אותו מהבסיס האנושי המשותף? זהו עלבון מופקר כלפי הדעת וההיגיון, וחוסר-עקביות מהדהד בפרשנות ההיסטוריה. כל אומה בעלת תווי אופי מובהקים היא יוצאת-דופן בדרכה. התו הייחודי לכל מין ציפורים הוא במובן זה יוצא-דופן, אבל הרקע ההכרחי לכל אבחנה כזו הוא דמיון יסודי. בהינתן הצטיינותם הייחודית של היהודים, הנה דווקא מתוך האבחנה בתווי הייחוד שלהם מזדקר לעין דמיוננו הכללי אליהם.

מספרי הברית הישנה, נקראנה כאשר נקראנה, עולה בבירור תמונה של התפתחות לאומית ייחודית שלא היא ולא ממדיה ההיסטוריים יכולים להיות מוסברים רק בזיקה כלשהי לברית החדשה או לעליית הנצרות והתבססותה. בין אם הברית הישנה היא בעינינו פרי התגלות ובין אם היא לדידנו רק ספרות עתיקה, נמצא-גם-נמצא בה דיוקן מאופייין להפליא של עם שחונך, מוקדם או מאוחר, לתחושת נפרדות ייחודית בעוצמתה, עם שמקורות-השפעה שונים לימדוהו לזהות את הנאמנות למסורתו הלאומית עם ברכה חברתית ודתית עילאית. רסיסי-המקורות שיש בידינו על תולדות היהודים בימי בית שני, משיבת ציון בימי עזרא עד ראשית ההתנגדות הנואשת לרומא, מספרים על מלחמת הגבורה והניצחון של המכבים שהצילו את אמונת העם ואת עצמאותו מן הסחף המשחית של היוונים הסורים. מרד המכבים נוסף לרשימה המפוארת של זיכרונות היהודים, ועורר אותם לפעולות נוספות, לא מלחמתיות, לשימור ולפיתוח של חיי-אומה אלה שהגיבורים מסרו עליהם את נפשם – פעולות בתחומי המנהל, המשפט והחינוך. כבימי הנביאים וכבימי הרסטורציה של עזרא כן גם עתה: ההיבטים הנעלים בחיי היהודים הוקדשו לשימור האופי הלאומי הייחודי שלהם מפני היתוך הרסני עם תכונותיהם של עמים נוכרים, שדתם ופולחנם היו אלייליים ותכופות גם מעוררי סלידה. תמיד עמד אל מול הפלג הלאומי פלג מתבולל שהציגו כצר-מוחין, ואשר ביטא לעיתים את רוחב-הדעת שלו בחנפנות משתלמת למעצמה זרה. סכסוכים פנימיים אלה צופפו מטבע הדברים את שורות השמרנים. הם נדרשו להיות חזקים כדי לשמור על היכל ה', על פך השמן הטהור, על רוח החיים של "המעט מכל העמים" שארצו נמצאה על אם הדרך בין שלוש יבשות; וכאשר הפחד והשנאה כלפי השלטון הזה לבשו את דמות הפחד והשנאה כלפי הרומאים, שמרנים רבים נעשו קנאים והטיפו להתנגדות עד מוות לשקיעת לאומיותם. כאן נדרשת האבחנה בין מאבק נואש נגד כיבוש הנתפס מנוון ומשחית, לבין מרד פזיז וחסר סיכוי נגד שלטון ילידי מבוסס; ומבחינתי (לו היו לבחינתי השלכות כלשהן) אני שותף לרוח הקנאות. החיזיון של העם היהודי המורד בגזרה הרומית, ומבקר מוות בקרב וברעב על פני העמדת פסל קליגולה-כאל במקדש, הוא בעיניי סוג נשגב של איתנות. אך לצורך ענייננו חשובה כאן עובדת המשכיותו של החינוך הלאומי (אם מבית, אם מתוקף נסיבות חיצוניות) שיצר אצל היהודים הרגשת-גזע, תחושת קיום משותף, יחידה בעוצמתה.

יחידה בעוצמתה – אבל, עד הגלות, לא יחידה בתכונותיה המהותיות. בין האופן שבו אנו האנגלים זכינו באי שלנו לבין אופן זכייתם של בני ישראל בארץ כנען רב הדמיון מן הניגוד. איננו מצטיינים בהערכה עצמית-לאומית נמוכה, ואף איננו נוטים להודות שמוסדותיו של איזה מן העמים האחרים תחת השמש משתווים למוסדות שלנו. רבים מאיתנו מאמינים כי חומת-הים שלנו היא כלי שיצר האל במיוחד לשם כינונו והגנתנו כאומה של מלכיים-כדרך אבותינו, המובטחת מפני פלישה ואשר בכוחה לפלוש לארצות אחרות בהזדקקה להן, גם אם הן נמצאות מעברו האחר של האוקיינוס. רווחת הסברה כי יש לנו ייעוד ייחודי כעם פרוטסטנטי, שלא רק שבכוחו להכריז מקרבו גילויים של נצרות אלילית, אלא הוא אף מוכשר, כמי שמחזיק במרב האמת ובמרב הכוח, לשאת את דתו הטהורה על פני העולם ולצרף אל אמונתו את האנושות כולה. הפוריטנים, שהניפו את נס החירות מרסנת העריצים, מצאו בהיסטוריה העברית ביטוי סמלי מובהק לרגשותיהם ולשליחותם. תהיה זו שגיאה לתלות בכתבים שהם העריצו, דהיינו בברית הישנה, את הפחות נאים במעשיהם; שכן יריביהם⁵ השתמשו באותם כתבים לתכליות אחרות, ומצאו בהם תימוכין לזכותם האלוהית של המלכים ולהוקעה של הנוטלים לעצמם כתר כהונה, כגון קורח ודתן ואבירם שחמדו להם את נחלתם החוקית של אהרן ולבניו (או בלשון זמנם: נחלתם החוקית הבלעדית של מי שהוסמכו בידי הבישופים האנגלים). מוטב כי נתעל את השימוש השוקק בכתבים העבריים לקרבת המזג בין גזענו לגזע היהודי. האומנם יהירותו של יהודי הייתה רבה לאין שיעור מזו של קלוויניסט?

אנו רוחשים בצדק אהדה והערצה כלפי אבותינו שהתנגדו למעשי הדיכוי של מלכי ארצנו, ובהתנגדותם זו הצילו למעננו, והשיגו לנו, את מיטב חירויותינו האזרחיות והדתיות; האם צודק הוא לחסוך אהדה והערצה אלו מאותם יהודים אמיצים ועיקשים שהתנגדו לדיכוי ולהשחתה של עריצים זרים, אם במלחמה ובמסירת הנפש אם בניהול פיקחי של הדברים, ובהתנגדותם זו הצילו את הלאומיות שהייתה כור מחצבתה של דתנו? בכל מקרה, לנוכח העובדה שהיהודים חינכו עצמם יותר מכל עם אחר להכרה בערכם המוסרי הנעלה, עיקר ההפתעה הוא שאיזו אומה אחרת מוצאת לנכון להתחרות בהם בסוג זה של ביטחון עצמי.

חריג אף יותר מכך – והפעם לא דומה למהלך ההיסטוריה שלנו – הוא סיפור התקיימותם של היהודים כעם נבדל בתפוצות, לאורך עידן ועידנים שבחלקם הגדול נרדפו כחיות הניצודות לשם פשיטת עורן או לשם מיצוי איזו הפרשה הייחודית למינן. היהודים הפגינו כישרון לצבירת מה שהיה מושא לתשוקתם של הנוצרים אפילו יותר משמן בעלי חיים ומעורות עתירי פרווה, והחמדנות ותאוות הבצע שלהם נתגלו כשנואות ושימושיות גם יחד: שנואות כאשר נראו כסיבה להענישם בקנסות

5. יריביהם של הפוריטנים האנגלים (במאות ה-16 וה-17) הם נאמני הכנסייה האנגליקנית בצורתה המלוכנית, הנוטה אל הקתוליות.

או בשוד, שימושיות כאשר אפשר היה להנציח את תהליך הענישה הזה בהצלחה. מלכים וקיסרים היו, מטבע הדברים, ערים יותר לשימושיות של נתינים היודעים לצבור ולהניב כסף; אבל צווים שהוצאו להגנת "יהודי המלך", בכפיפה אחת עם צווים להגנת נחלות הצייד שלו, לבל יופרעו ויירדפו בידי המוני העם, צמצמו רק כמלוא הנימה את סאת ייסוריו של גזע שהוחשב כארור-אלוהים, ואשר לנוכח מסעי הצלב היה כוחו דל ורפה. כשם שבעלי העבדים בארצות הברית השתמשו בקללת חם בן נח כתירוץ לשעבוד הכושים, כך שימשה הקללה שהוטלה על היהודים תירוץ לשלול את זכותם להתפרנס מחקלאות וממלאכות; לסמנם כיצורים מאוסים באמצעות ביגוד מיוחד; לענותם לשם נישולם, או לבזותם ולגרשם סתם כך; להפיץ את הבדיה שהם הורגים תינוקות ואוכלים אותם, מרעילים בארות ופועלים להפצת הדבר; להעמידם בפני הברירה להיטבל לנצרות או לעלות על המוקד, ולשורפם ולטבוח בהם אם בחרו שלא להיטבל; אך גם לחשוד באלו שנטבלו שעשו זאת מן השפה ולחוץ, ולשורף גם אותם בעוון חוסר כנות; ולבסוף, לגרש אותם, רבבות על רבבות, מהבתים שהם מצאו בהם מקלט במשך מאות שנים, ולהטילם אל אימי גלות חדשה ופיזור חדש. כל זה כדי לנקום את מות מושיע האנושות, או כדי לשכנע את העם קשה-העורף להכיר באדנותו של מושיע זה אשר מאמיניו בורכו כל כך בהישמעם למצוותו.

לעם המקבל יחס כזה פתוחות שתי אפשרויות. אם טבעו חלוש משל רודפיו, ואם נוחותו חשובה לו יותר מהרגשות והרעיונות המייחדים אותו, הוא ייכנע ללחץ ועד מהרה יתמזג באוכלוסיות הסובבות אותו. אבל אם ניחן בחוסן גופני ונפשי בלתי מצוי, אם צרובות בו זיקות הדם והדת לאבותיו, אם הוא זוכר את תפארתו ומאמין כי תשוב, אם הוא מתעב את מטיפי המרת הדת, ואם מסוגל הוא לשאת הכול ולקוות לכול מתוך דבקות מודעת בחובותיו הרוחניות – כי אז יתגבש בקרבו גלעין שהרצון וההרגל יקשיחוהו עוד ועוד. עם כזה יטפח את המבדיל בינו לבין נוגשיו השנואים, את כל הזיכרונות הנוסכים בו ניחומים של ידיעת עליונותו הבלתי-מוכרת, ונפרדותו המוטחת בו כאות קלון תהיה לו למקור גאוה ותעצומות. אין ספק שעם כזה יוכתם במידות רעות. ממשל מדכא ודת רודפת מולידים מידות רעות אצל בעלי הכוח, אך מן המפורסמות שהם מולידים מידות רעות גם אצל חסרי הכוח והאומללים. מהלך ההיסטוריה האירופית הצליח, יותר מכל תוכנית פעולה שאפשר להעלות על הדעת, להשרות על היהודים רוח של בידוד חריף, של לעג לצביעות הזאבית שעשתה מהם קורבנות, של שמחת-ניצחון על השגשוג לנוכח הבוזים שסילקו אותם מרוב מקורות ההכנסה; אבל גם, מצד אחר, הוא הצליח לעודד אצל העקשנים-פחות קונפורמיות כוזבת, נכונות להמרת דת לשם הנאה מהיתרונות החברתיים שבטבילה, והתכחשות מוחצנת להפניית הגב של אבותיהם לחברה ולאמונה שתבעו מחווה מרגיזה זו; וגם, לבסוף, אצל האומללים ביותר מבני הגזע, הצליח מהלך ההיסטוריה האירופית לגדל יחידים שהיו דוגמאות מובהקות לרוע גועלי, כלים נמהרים בידי פריצי זדון, מטחנות חסרות מצפון בשירות נוכרים המבקשים לטחון אותם.

אין להתפלא על כי ליהודים רעות חולות משלהם. לא היינו מתפלאים גם לו הוכח שכמה מהיהודים בולטים לרעה במיוחד, ולוקים בפרחחות שאין לה מתחרים – רק שעד כה לא הוכח כך. על מה הגיוני יותר להתפלא? על המידות הטובות המשגשגות בקרבם תחת צל הדיכוי. הייתי משתהה כאן בהרהורים על פלא זה, אלא שאנשים נמהרים ונבערים נוטים להכחישו, ועל כן עליי לשעות תחילה לטענותיהם הקולניות. היהודים, כך נאמר, התנגדו להתרחבותה של דתם לכדי נצרות; הם נהגו לירוק על הצלב; הם ראו את שמו של הנוצרי כמאָרה. אבל מי לימדם זאת? האנשים שהפכו להם את הנצרות לקללה. האנשים שהפכו את שמו של הנוצרי לסמלה של רוח נקמה, וגרוע מכך, השתמשו בקריאה לנקמה כעילה לסיפוק יצרי הפראות, החמדנות והקנאה שלהם. האנשים שבשמו של הנוצרי יצרו תאום ברברי וגס לפטליזם הפגאני, בפרשם את המילים "דמו על ידינו ועל ידי ילדינו" כצו אלוהי להנחיל מדור לדור אלימות קטלנית כלפי העם שמכתבי הקודש שלו דלה הנוצרי את אמריו. כמה משונה נסיגה זו מצידם של מאמיני דת מרחיבה, המתהדרת בהארה שזכתה לה ממשנתם הרוחנית של נביאי ישראל! והלא נביאים אלה דיברו בשמו של אל המבכר את החסד על פני ההקרבה. גם הנוצרים האמינו שאלוהים אינו מתענג על דם אילים וחלב פרים – אך דומה שהם גרסו כי כתחליף תובע האל לסיפוקו אנחות ויללות, דם ובשר צלוי של אנשים שאבות אבותיהם החמיצו את המטפוריות של הנבואות המדברות, באצטלה של מלכות גשמית, על הצטיינות רוחנית.

כלום בדרך הזאת איווה הנוצרי כי תחלחל משיחיותו אל הלבבות והמוחות של עם-הולדתו? רבים מאמריו נושאים חותם של פטריטיזם, הכולל את כל בני ארצו של ישוע בחוג הפנימי של החיבה והחובה. והאומנם סביר כי המילים "אבי, סלח להם, כי אינם יודעים מה הם עושים" מכוונות רק לשר-המאה ופמלייתו, ומחריגות במשתמע מרחמי האב ומחמלת הבן כל יהודי שנכח שם?⁶ שמא הן מחריגות גם כל יהודי עתידי שלא ימיר דתו למשמע דבר משיחיותו של הנוצרי, לא מפי ישוע עצמו או מפי שליחיו אלא מפייהם של נוכרים שהצלב, האמונה וההטבלה הותירו אכזרים, חמדנים ומושחתים? אם רצוננו לכבד את ישו, מוטב שנאמין שהוא היה מעדיף את מקדשי-השם היהודים, שבחרו להישרף ולהישחט ובלבד שלא לחטוא בחילול השם, על פני אספסוף הצלבנים ששדד ורצח אותם בשמו שלו.

אך טענות אלו לא היו מתקבלות על לב שומעי לקחם של הוגי הדעות והמבקרים שגרסו כי הנצרות היא נשאייתה של האמת הדתית והמוסרית הנשגבת, ואשר הוקיעו את היהודים על דבקותם באמונה שפג תוקפה ועל התנכרותם לבני העמים שחיו איתם באותן מדינות. דוברים אנטי-יהודיים אלה השתייכו בדרך כלל לסיעה שהחזיקה טובה לעצמה על כי הואילה לאפשר ליהודים כמו גם לקתולים ולבני זרמים פורשים,

6. משפט זה מיוחס לישו בעת שהובא לצליבה עם שני שוודים, והמון היהודים סירב, על פי המסופר בברית החדשה, לאפשר לקצין הרומאי לחון אותו. לוקס כ"ג, 34.

את מלוא זכויות האזרח, ופתחה להם את כל השערים להצטיינות. בעבר טענו אנשי הזרם הזה כי הבדלים דתיים צופנים סכנה רק בהיעדר אזרחות: אדם צריך להיות אזרח כדי להרגיש שייך. כיום, דומה שוודאות זאת התחלפה בתחושת שגיא: הם מתחרטים על כי לא הותירו סעיפים מגבילים שיסכלו נהירה מופרזת ומרחיקת לכת של היהודים דרך השערים שנפתחו להם. הם מקנאים ברומנים אשר בחוכמתם, כביכול, צמצמו ככל האפשר את הזדמנויותיהם של היהודים ברומניה. אלא שהעובדה כי כמה מהיהודים המעוררים התנגדות רבה במיוחד נטבלו לנצרות מלמדת שסעיפים מגבילים כאלה לא היו מספיקים; והתפיסה שאפשר להפוך יהודי לנוצרי טוב איבדה הרבה מכוחה. ג'נטלמנים ליברלים אלה, שמאורעות בלתי-נעימים האירו את עיניהם באיחור, יודו כי מבקריהם מן העבר היטיבו מהם ראות.

מחזה מאלף הוא לראות כיצד אנשים הלהוטים כל כך אחר התקדמות בכיוונים מסוימים, עד כדי נכונות לכפותה על החברה נגד רצונה, מתחפרים בדפוסי חשיבה של ימי הביניים ומתעקשים לטעון שהיהודים הם שטן קוסמופוליטי המחזיק באמתחת הממון של תבל, ושהם, היהודים, רואים את המציאות הלאומית בעדשת פנקס ההלוואות, נתונים לתהליך ריקבון פנימי המנציח את נחיתותם המוסרית, ויש "לנהוג בהם כראוי להם" שכן הם דחו את הנצרות. כל זה משתקף בראי של אנלוגיה מעניינת: המקרה האירי. האירים, גזע רופס לכאורה, דחו את הפרוטסטנטיות אף שזו הונחתה עליהם שוב ושוב בדם ואש ותימרות חוקי עונשין. את מעמדם במקומותינו משקפת תפוצתו הרבה של השלט "כאן אין שירות לאירים". הוא מקביל למשפט שאנשים מנומסים רבים כל כך מסכמים בו את שאלת היהדות – "אף פעם לא אהבתי יהודים".

ראוי בהחלט לשאול אם גזע שנעקר מארצו ונשללה ממנו מדינתו, המורגל זה עידן ועידנים לחיות בקרב אוכלוסייה עוינת, לא יחסר בהכרח כמה מן התנאים הנדרשים לאצילות. אם יוותרו בני עם זה על הבדלנות המעוררת עליהם את זעם שכניהם, הם עלולים להסתכן בגלישה אל אדישות קוסמופוליטית השקולה לציניות, ובאובדנה של אותה הזדהות פנימית עם הלאומיות של שכניהם, העשויה לתקן מעט את אשר נשלל מהם לאורך הדורות. שום משקיף מפוכח לא יכחיש סכנה זו. והלוא בני ארצנו שלנו היוצאים לגור בחוץ לארץ בלי כוונה ובלי פְּלִים לשמור על תחושת השותפות שלהם עם ארצנו, אינם בדרך כלל מופת של בריאות מוסרית. ועדיין, תודעת קיומה של ארץ מכורה, מולדתם של זיכרונות והרגלי רוח משותפים, המקננת באדם כיזרון עריסת ילדות אהובה; הכבוד שבהשתייכות לעם ריבוני, עם שיש לו חלק בנימוסי האומות ובברית העולמית הצומחת; אותה תחושת השתייכות מיוחדת שהיא שורש המידות הטובות, הציבוריות והפרטיות כאחד – כל הזיקות הרוחניות הללו שומרות את המהגרים מאנגליה מפני השלכות חמורות אפשריות של גלות-מרצון. אין ספק שיחידים ואף קבוצות בקרב היהודים, העם שיותר מכל עם אחר נחשף להשפעות המוסריות העגומות של הזרות, סובלים מכמה תסמינים המבטאים זאת; אך למעשה

הם רוחשים כלפי העמים שרדפו אותם פחות תיעוב ושנאה מכפי שהיו כנראה רוחשים אלמלא דבקו בדת נבדלת המיוסדת על זיכרונות היסטוריים, ואלמלא גינוני החיבה המשפחתית האופייניים להם.

בעוד מכוונות שוטי מלקיהם על בשרם ורוק בוזיהם נתון על פניהם, בעוד גופם מתגולל בעפר תחת מגפי נוגשיהם ושמים נישא כקללה בפי כל שוסה, נבזה ובער – נותרו היהודים גאים במוצאם. היהין מישוהו לגנות גאוה זו? אולי אנשים מסוגו של אותו ברנש שעם כל סלידתו הדמוקרטית מדופסים ומרוזנים משתוקק שנאמין כי אביו היה ג'נטלמן הולך בטל, אף כי לאמיתו של דבר היה בעל מלאכה נכבד, או אנשים מסוגו של ברנש אחר החש מוחנף אם טועים לחשוב שאין הוא אנגלי. אפשר שתתקיים יהירות מופרזת באשר למוצאנו או ליעודנו, אך בהשוואה ליומרה הבוזיה שהזכרתי כאן, יהירות כזאת תהיה מידה נעלה. הגאוה המזהה אותנו עם גוף היסטורי גדול היא הלך-רוח המרומם את נפשנו ואת האנושי שבנו, ומעודד את היחיד להתפשר על נוחותו, על ממונו ועל שאר שאיפות אישיות למען אותו מכלול אידיאלי. אדם שרגש זה שוטפו לא יוכל להיות שפּל לגמרי. העובדה שיהודי באיזמיר, מקום שם נושאים עוברי-אורח מגלבים העומדים הכן להצליף ביהודי שעורר תשומת לב מיותרת, עדיין גאה להכריז "אני יהודי" – עובדה זו ודאי מעוררת הערצה בקרב אלה המבינים את מה שמכונה הכוחות האידיאליים בהיסטוריה האנושית.

תצפית רב-צדדית ובלתי-משוחדת ביהודים בארצות שונות יוצרת רושם כי בעומק הווייתם חביבות ביתית, הנוסכת בהם כוחות גם בעידינים של גזרות ודיכוי. חיי המשפחה עומדים על ראש שמחתם של היהודים, והדבר שימר בהם כישרון לרוך. החמלה על היתום והאלמנה והדאגה לנשים ולילדים, הקשורות בטבורן לדת היהודית, הן באר של רחמים שהנידוי החברתי אינו יכול לסותמה לאורך זמן. חביבות זו של היהודי שוטפת-עוברת את החיץ שבינו לבין הגוי.

והמפתיע מכול: עם מפוזר זה, שהיה נתון דורות על דורות תחת מכבש של לעג ומשיסה, אפשר היה לצפות שיאבד צלם אנוש – אך הנה כשיצא מתחת גלגליו נותר עם שראשו בשמיים. הוא בר-תחרות לכל אומה אירופית (בהתחשב במספרו) בבריאות ובנוי מראה, ביכולת מעשית, בכישרונות מדע ואמנות, ובכמה מובנים של ערך מוסרי. אות לכך היא העובדה שברגע זה מנהיג המפלגה הליברלית בגרמניה הוא יהודי, מנהיג המפלגה הרפובליקנית בצרפת הוא יהודי, וראש הממשלה השמרנית באנגליה הוא יהודי.

זוהי הקרקע לגילויי הקנאה המתעוררים עתה, המלבישים באדרת חדשה שנאות ישנות. "ליהודים", אומרים שונאיהם אלה, "יש נטייה מסוכנת לתפוס את מיטב העמדות לא רק במסחר אלא גם בחיים הפוליטיים. השליטה הכספית של היהודים בממשלות מנציחה אצל יהודים בכירים רוח של ניכור כלפי מדינותיהם (הקרויה

בלשון מיופה ('קוסמופוליטיות'), וזאת גם בארצות מערביות שנתנו להם את מלוא הזכויות האזרחיות והפוליטיות. עם זה, אשר שמש המזרח זורמת בדמו אך הוא מסוגל להתאקלם בכל מקום, ניחן בכוח ובקשיחות המאפשרים לו לגרוף את כל השלל, ובעושר היכול לקנות את מחצית מושבי הפרלמנט".

יש אמת בהסתכלות זאת על יחסי החברה והפוליטיקה עם היהודים. אך דוברים ליברלים אינם יכולים עוד להציגה בצורה מכפישה זו. מאוחר מדי. האם הם מציעים, כתרופה לסכנה המתרגשת של השתלטות יהודית על לאומיותנו הבריאה, שנסיג אחר את חקיקת מתן הזכויות למיעוטים בכלל? הרי לא כל המהגרים הגרמנים שהתיישבו בקרבנו לאורך דורות, ועוד נוהרים לכאן, הם יהודים, אלא רובם ככולם בעלי-מלאכה או בעלי-משרה מיומנים ומשכילים, טבטונים לגמרי ונוצרים פחות או יותר. והנוצרים ממוצא שמי הרוחשים בינינו דומים במידה מסוכנת לאחיהם שלא התנצרו – בגון עורם, בעמידותם ובעושרם. וישנם גם היוונים אשר, אולי בעזרת דמם הפניקי, כוחם בעירנו רב במידה העשויה לעורר התנגדות. יש משקיפים הסבורים שהסקוטים כאן, בדרום אנגליה, מרובים ומצליחים יותר מן המידה הרצויה לנו הדרומיים; ועדיין לא שככה האי-נוחות שהורגשה כאן בימי בית סטיוארט, מחמת כפיפותנו לבני עם רעב ועמלני בעל מבטא מיוחד וגישה דתית נבדלת ועצמות לחיים גבוהות מכפי שהטעם האנגלי מאשר. ואשר לאירים – רווחת התחושה שהיינו תמיד רכים מדי כלפיהם; או לפחות, שאילו היינו קשים איתם קצת יותר לא היו רבים כל כך מהם גודשים את הספרות והעיתונות שלנו, הם והסקוטים, וכך דוחקים אנגלים רבים למלאכות שיש בהן יותר יושר ופחות מילים.

אל המקום הזה נגיע אם נוסיף לחפש דרכים להפריע לאנשים שדמם שונה משלנו ליהנות מיתרונות החיים בקרבנו.

הבה נודה כי אסון הוא לאנגלים, וכמותם לכל עם היסטורי גדול, להתמוגג טרם זמנם עם מהגרים נוכרים, שכן תכונותיהם הלאומיות המיוחדות עלולות להיגנף מפני תכונות של מתיישבים זרים. לא רק שאני מודה בכך, אני אף מוכן להצטרף לזועקים את דבר הסכנה במלוא גרונם. אוהבי שפת אמנו, החפצים לשמור את האנגלית העשירה וההרמונית שלנו טהורה ממבטא נוכרי, מהגננה זרה ומאותם שיבושי משמעות לועזיים הנוטים לבלבל כל טקסט וכל שיחה, רואים כמפגע מטריד לא פחות ממפגעי האקלים את העובדה שעל במותינו, בבתי אולפנותינו, באספות ציבור ובמפגשי רעים, במשרדים ובחנויות ובסדנאות החרושת, הסכינה אוזנו לשמוע את אנגליתנו האהובה כשמילותיה קטומות, תנועותיה מתוחות ונעויות, ומשפטי הנימוסין והליכוב שלה, ההתרעמות והוויכוח, מוגשים תמיד בנימה שגויה, כלחנים המזדייפים לבלי הכר. אוזנינו מצלצלות מן היומרה הרווחת לדבר כל שפה ובלבד שתהיה אחרת משפת הורתנו, מחוצפתם של אנשים בעלי "סגנון" לשחת לשונם בסלנג, בחלופות לעז שגויות, ובהגייה המסלקת את כל הצבע מן התנועות ומועכת אותן בין עיצורים המתחככים זה בזה. יווני מבני

יוון העתיקה אולי לא היה שמח לקום לתחייה כדי לשמוע איך קוראים את הומרוס באוניברסיטאות שלנו, ועדיין היה משתאה לנוכח חידושים אחרים שהיה רואה בין כותלי אותם מוסדות; אולם את האנגלי בן-זמננו מזמינים לקום ממשתה-התה שלו ולשמוע את שורותיו של שייקספיר נישאות באוויר בלא שום חידוש לבד מחדשנות-מה של הנגנה מסולפת, של הטעמת פרע של מילות יחס, ושל עיוות פורץ-דרך זה או אחר של ניב מוכר. הה! הסרנו עינינו מירושתנו, הגסנו ליבנו ברוממותנו, הזנחנו בזדון את מטמונינו הלאומיים, ואחוזי קסם מדוחים אנו מרימים את שולי גלימתנו ורצים אחר כל אשר זר הוא – גם כשאין הוא אלא חיקוי עלוב לתוצרינו שלנו.

השחתת הדיבור היא רק ליקוי שולי לעומת מה שעתיד בהכרח להיגרם מבולטותם של המהגרים צוברי-ההון, שהיכרותם עם חיינו הפוליטיים והחברתיים היא בדרך כלל משובשת-עד-אפסית כמו הידע שלהם בלשוננו. אך גם העניינים הגרועים ביותר – האם יכולים אנו לעכבם? האם נאמץ את הבדלנות שבעטיה הענשנו את הסינים? האם נקרע את דגל הכנסת-האזרחים המהוללת שלנו, שבזכותו חירותנו היא ברכה לכל נדכאי העולם? אין זה נחמד לראות כיצד מְבִטָאִים זרים והתבטאויות עילגות הופכים מחריגים פיקנטיים לדרך המלך בשיח. אך התעמרות על רקע זה במהגרים שוחרי שלום היא גישת יחסי-חוץ שבטווח הארוך לא תיטיב עם בני ארצנו; שהרי אנו עצמנו, נטייתנו להתיישב היכן שאפשר למצוא כסף קל וחיי בטלה מעוטי הוצאות אינה פחותה מנטייה זו אצל עמים אחרים. המענה המידי היחיד למפגעים שהמגמה העולמית הנוכחית ממייטת על אומתנו הוא, במקרים רבים, הגברת המאמץ למציאות לאומית – העשוי בהכרח מטיפוחה של מציאות אצל עוד ועוד יחידים מקרב בני עמנו. פני העולם כעת אל עבר היתוך גזעים, אם מהיר אם איטי. אי אפשר לבלום את המגמה הזאת. כל שבידנו לעשות הוא למתן את מהלכה, וכך למנוע ממנה להשחית את מעמדן המוסרי של חברות במחיקה מהירה מדי של המסורות והמנהגים שמהם שואבת הגדולה הלאומית את כוחה ואת בריאותה. מיתון תהליך בלתי נמנע זה, והצבתו תחת בקרה, ראויים לכל מאמץ. וזהו אף הטעם והערך להתעקשות המודרנית על רעיון הלאומיות. מצב שבו עם המסוגל לקיים מדינה, בהיותו נבדל ומלוכד די צורכו, משועבד לשלטונה של ממשלה זרה ועוינת – נתפס כיום יותר ויותר כבלתי נסבל; והלוא על הרקע הזה נוספה לאירופה מדינה אחת לפחות. איש איננו מתאונן עתה על תוצאה זו, אף כי אנשים מרחיקי ראות מזהים את הצורך להגביל את תחומי חלותה של האנלוגיה הנגזרת ממקרה זה. אכן, לפני הכרעה כזו חשוב לבחון מי כאן העם קשה העורף ומיהם המקשים את עורפו.

בכל הסוגייה הזאת מסכימים האנגלים ביניהם לגבי נקודה אחת ויחידה: שאסור שאנגליה עצמה תינתן לשלטון זר. הנחישות הלוהטת להתנגד לפלישה, ולו גם באמצעות מערך מאולתר של קלשוניים, נתפסת כמעלה וכמעשה ראוי לעם היסטורי. למה? כי חיינו הלאומיים זורמים בעורקינו. כי יש משהו אנגלי במהותו שאנו מרגישים כי הוא ראוי מאין כמוהו לשאוף אליו ושמוטב למות למענו ולא לחיות בלעדיו. כי גם

לנו יש חלק, אולי חלק עיקרי, ברוח זאת של נבדלות אשר טרם השלימה את פעולתה החינוכית בקרב האנושות, ואשר הולידה את מגוון גאון העמים, ואשר, כמו המוזה, היא נצרך מִטְעוֹ של הזיכרון.

כאן, כמו בעוד שפע סוגיות, מוטל על האדם לבחון טענות מנוגדות וליישב או להכריע ביניהן. תכלית זו לא תושג אם נקדם שתי תפיסות סותרות, ובמקום להתאמץ לבחון אותם בטרם ננקוט פעולה, נניח לקנאותנו להתפרץ בהתאם לעמדתנו הקפריזית שנקבעה תחילה במקרה ואז צודקה בגחמה אישית. לא רק ג'ון גילפין ואשתו,⁷ או אדווין ואנג'לינה, סבורים שחיבתם או סלידתם כלפי רוסים, סרבים או יוונים, שנוצרה אולי בעקבות איזו הרפתקה במלון, מקורה בנחות רציני של שאלת המזרח; גם בקרב בעלי אינטלקט ורגש נעלים יותר נגלה התפלגות לא-עקבית של אהדה וחמלה כלפי סובלים בני מוצא, אמונה או דת שונים – שאין להסבירה אלא בידע מקרי או בנסיבות טריוויאליות של נסיעות. אפילו אצל אישים דגולים לא תמיד אפשר לדעת אם פרט מסוים כלול לידם במונח כללי. מספרים על רופא כפרי שציווה על חולֶה לא לאכול סלט, ובעלה האוהב שאל אותו בהפצרה שמא מותר לה לאכול חסה, או גרגיר-הנחלים, או צנון. הרופא האמין לתומו שהמילה "סלט" כוללנית דיה, כפי שהיינו אנו עושים לגבי הביטוי "אהדה כלפי פצועים ונדכאים" אלמלא האִיֶרֶנו הניסיון המר. אפשרויות ההחרגה הטמונות בכל מקרה פרטי רבות לאין שיעור. ישנה למשל סברה כי גוף הכושי מדיף ריח מיוחד, וידוע כי כמה אנשים, רציונליים מכדי שייתלו בקללת חם, נהגו לרמוז בתוקף כי ריח זה מצדיק את עבדות הכושים.

זוהי צורת החשיבה הרווחת, בחברה המנומסת, גם כלפי היהודים. דומה שאנשים מופתעים מכך שיש המתעניינים לא רק מסיבות תיאולוגיות בתולדותיו של עם שספרותו מאכלסת את כל שפתנו הדתית; ואם מזכיר מישהו את עברו של העם הזה או את ייעודו, תמיד תטרח מי מן השומעות לציין שבאופן אישי היא לא מחבבת יהודים, כי היא מכירה את אדון יעקבסון והוא נורא לא נחמד, או יטרח מי מן השומעים לומר שהוא באופן אישי לא חושב עליהם טובות כגזע – אף כי אם תפנו אל המעירים הללו שאלות ידע אחדות תגלו שכמעט אין להם מושג באשר לתכונותיהם של היהודים, ושהם מעריצים כמה וכמה יהודים בלי לדעת שיהודים הם. אנשים הרואים עצמם בחזית הקדמה המודרנית, אנשים הבקאים ברזי ההיסטוריה ופילוסופיות-ההיסטוריה העדכניות, נוחרים בפתיעת-בזו למשמע הרעיון שאי-מי יגלה עניין ביעודם של היהודים, וטוענים בתיעוב שדת ישראל היא גלגול של פולחן המולך, ובאותה נשימה מהללים את "הציוויליזציה" כגלגולה של התרבות השבטית אשר כמה מסממניה שרדו במנהגי הנישואים הפראיים של הילידים באוסטרליה. האם מוכנים אנשים משכילים אלה להכריז כי אין כל ערך נשגב במילה "אב" רק משום

7. ג'ון גילפין ורעייתו, אדווין ואנג'לינה: גיבורי בלדות ידועות.

שעל פי שיטת ההשוואה שלהם אבותינו האריים בסך הכול שיפרו מצב עניינים שבו איש לא ידע מיהו אביו?

בעיני אנשים תיאורטיים פחות, שאפתנים יותר, כלומר בעיני אלה הנחשבים פוליטיקאים מעשיים, המדד לערכו של הגזע העברי הוא עמדתם – השלילית – כלפי ראש ממשלה בעל ייחוס יהודי. אבל אפשר לרחוש תיעוב כלפי מידת מוסריותם של וולפול או קתהאם ועדיין לא ליטול את אופיים ומעשיהם של מדינאים אלה בני המאה ה-18 כאמת מידה לערכו של העם האנגלי ולשיפוט תפקידו במערכי האנושות.

אם רצוננו לחשוב על עתידם של היהודים, נראה הגיוני לשאול תחילה: האם נגזר עליהם מיזוג מלא עם העמים שהם פזורים בהם, ואובדן כל שמץ של תודעת ייחוד לאומית – או שמא המצב הפוליטי הבינלאומי, ויחד איתו הרוחב והעוצמה של רגשות הייחוד היהודיים, של אותו זיכרון מאורגן של תודעה לאומית המתקיים בקרב שבעת מיליוני היהודים הפזורים לקהילותיהם ברחבי העולם, מספקים מצע ממשי לחידוש המדינה היהודית בארצם העתיקה של היהודים? מדינה שתגלם את לאומיותם, תספק להם הגנה וכבוד, ותזרים לעולם, בדרכה הייחודית, פנים חדשות של מצוינות לאומית, קול נוסף במקהלת האומות.

הם בקרבנו בכל מקום: אין תועלת באמירה כי איננו מחבבים אותם. אולי גם איננו מחבבים פרולטרים ואת נטייתם להקים איגודים, אבל חוסר החיבה שלנו כלפיהם לא יגרום להם להתפוגג מהעולם. אם רצוננו להשתחרר מחוסר-הנוחות המביאנו לידי תלונה, בין אם אלה הפרולטרים בין אם אלה היהודים, הטוב ביותר שנוכל לעשות הוא לעודד, בכל דרך, את שיפור מצבם של שכנים אלה שאנו מצטופפים לצידם, ולתעל את מרצם לאפיקים מועילים. מדוע אנו להוטים כל כך להגן על כבודן של אי אילו אוכלוסיות שספק אם ראינו מִיָּמֵינוּ ולו אדם יחיד מתוכן, ואשר לא לנו ולא לאבותינו אין צל של מושג על תולדותיהן, על תרבותן ועל ספרותן, ובאותה שעה בזים לרעיון קיומן כבודם הלאומי של היהודים, אשר שפתינו דובבות את לשונם ואת אורח-מחשבתם בכל פעם שאנו חותמים את תפילתנו ב"אֵמֶן"? יש מאיתנו הפוטרים סוגיה זו באמירה שהעשירים בקרב היהודים אינם חפצים כלל לשכוח את ארמונותיהם שבאירופה ולעבור לגור בירושלים. אבל בשיבה מגלות, בקימומו של עם, השאלה איננה אם עשירים כאלה ואחרים יבחרו להישאר מאחור, אלא אם ימצאו בעם זה אנשי סגולה שיבחרו לעמוד בראש השבים. יהודים אמידים נשארו בהמוניהם בבבל כאשר עזרא הסופר עלה לארץ ישראל בראש ארבעים אלף איש וחנך תקופה מפוארת בתולדות עמו, שהכשירה את הקרקע לתקופה זוהרת בתולדות העולם כולו – זוהרת כדי כך שמונים לפיה את השנים עד עצם היום הזה. התנאי לכך הוא שבקרב היהודים ימצאו די שותפים לרצון, ודי שותפים לצורך, ודי אנשי מופת בעלי תושייה ולהט ציבורי: עזראים חדשים, מקבים מודרנים, שיידעו איך לרתום למטרתם הזדמנויות

היסטוריות ואיך לגבור, במופת הרואי, על אדישותם של אחיהם ועל לעגם של אויביהם – ויתמסרו ללא חת להשיב לעמם את מעמדו כאומה בין האומות.

בימים עברו, הנאמנים לכתבי הקודש פיללו להתגשמות חזון הנביאים בדמות "תקומת היהודים" – אך פרשנות זו לנביאים אינה אופנתית עוד. עתה מושלת בכיפה החתירה לנצרות המתכחשת למקורה, נצרות שאיננה גבעול היונק משורשיו כי אם ילד-תעתועים של רעיונות מודרניים. לישוע המתואר בספר מתי היה לב יהודי: "לִכְנוֹ אֶל הַצֵּאֵן הָאוֹבְדוֹת אֲשֶׁר לְבֵית יִשְׂרָאֵל" (י, 6). לשליחו בגויים, שאול, היה לב יהודי: "עַד כִּי הֵייתִי מוֹכֵן לְהִיּוֹת מְנַדָּה מִן הַמְּשִׁיחַ לְמַעַן אֲחִי, שֶׁהֵם בְּנֵי עַמִּי, עֲצָמִי וּבָשָׂרִי, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; אֲשֶׁר לָהֶם מַעֲמֵד הַבְּנִים, הַכְּבוֹד, הַבְּרִיתוֹת, מִתֵּן הַתּוֹרָה, עֲבוֹדַת הַקֹּדֶשׁ וְהַהִבְטָחוֹת; לָהֶם הָאֲבוֹת, וּמִקֵּהֶם, מִצַּד יַחֲסוֹ הָאֲנוּשִׁי, הַמְּשִׁיחַ שֶׁהוּא מַעַל כָּל" (אל הרומים ט, 3-5). והנה השליחים בני זמננו, בהללם את הנצרות, משמיעים נעימות חדשות: הם מבכרים לתרגם ללשון מודרנית את צעקת ימי הביניים. אך צעקה זו, בעומק מהותה, אף היא עתיקה – עתיקה מן הראשונה, וגם לאוגוסטוס קיסר קדמה. עובדי האלילים בדורות ההם היו אומרים על היהודים, "אנשים אלה אינם כמונו, והם ממאנים להיות כמונו; נענישם, אם כן". אך היהודים התעקשו לשכון לבד ולא להיחשב עם הגויים, ומן הבדלנות הזאת באה הנצרות לעולם.

ספר מודרני על אודות החירות גורס כי העולם כולו מתעשר מחירותו של כל פרט ייחודי לקיים את יחידאיותו. מדוע לא נחיל טיעון זה גם על יחידאיותה של אומה, ונחדל מלהיטותנו להשפילה עד עפר? לעמידתו האיתנה של היהודי עדיין יש תפקיד גדול. תפקיד זה אינו הסתרת האור שהדעת יכולה לזרוע על ההיסטוריה הלאומית שלו – אלא הוקרת המורשה שהיסטוריה זו הנחילה לו. על כל יהודי לזכור שהוא אחד מרבים-רבים המחזיקים במשותף בכלי-קודש פרי הישגיהם בני האלמוות, וייסוריהם בני האלמוות אף הם, של אבות אבותיהם. הם הורישו לו גוף חזק ואופי חזק וכישרונות רבים, שבכוחם להיות ברכה למשפחות-האדמה, ואף, כשיצליחו להזים את מסורות הלעג, לנקום בהן באצילות על העוולות שעשו לאבותיהם.

במובן מסוים, בניה הראויים-לשמם של אומה שהעמידה נביאים מהוללים, מן הנשגבים והמיוחדים במשוררי העולם, כבולים בנבואותיהם.

כבולים?

כן, משום שהקשר היעיל ביותר בפעולה האנושית הוא ההרגשה, ובנו הראוי של עם המחזיק בשם המשולש עברי-ישראלי-יהודי מרגיש את קרבת-בשרו לפאר ולאפר של משפחתו הלאומית, להתפוררותה ולאפשרות פריחתה המחודשת.

היש מי שיטיף לביטול הרגשה זו ויחציף לקרוא למשנתו פילוסופיה? הלוא הוא יטיף לאמונה טפלה עיוורת, כזו הגורסת כי אפשר לכוון תורה של טוב אנושי בלי להתחשב בהשפעות שעשו אותנו לאנושיים.



ציונות מעומק המסורת הג'רבאית: דרשתו של ר' כלפון משה הכהן

הרב כלפון משה הכהן (להלן: רכ"מ) היה מגדולי רבני האי ג'רבה שבתוניסיה. הוא נולד בתרל"ד (1874) למשפחה רבנית באי הכוהנים הנודע. במשך שבעים וחמש שנות חייו, שכמעט כולן עברו עליו בג'רבה, עסק בתפקידי רבנות, דיינות וחינוך מרכזיים בקהילה.

חיבורו המפורסם הוא 'ברית כהונה' - ספר המכנס רשימה נכבדת של מנהגי ג'רבה. במסירות נאמנה, רכ"מ תיעד והסביר את החיים היהודיים בג'רבה. עם המעבר של רוב יהודי ג'רבה למדינת ישראל, ובעקבות תהליכי התמרכזות, חלק מהמנהגים שרשם הכהן הם בסכנת השכחה או הכחדה. למשל: בג'רבה מתחילים לבקש גשמים בתפילת העמידה בז' במרחשוון, כמו בארץ ישראל, בניגוד למנהג הרווח בגולה (ברית כהונה, עמ' כ); לא מניחים פתיתי לחם לבדיקת חמץ בערב פסח (עמ' יג-טו); בתענית בכורות גם נשים צמות (עמ' קלב); בקריאת שמע אומרים בקול את הפסוק "וְיִחַדְהָ אִי ה' בְּכֶם" (עמ' לט); ומנהג "סעודת יתרו" המתקיים בליל שישי שלפני שבת פרשת יתרו (עמ' קכט). הספר כולל גם התייחסויות נרחבות למערכת המשפט היהודית בג'רבה, כגון חלוקת הסמכויות בין בתי הדין (עמ' תקח-תקט) וסדרי הקהילה, ומרחיב בעניין מערך הצדקה והחסד באי.

כך, לדוגמה, אנו למדים כי היו עורכים שומה של חובת הצדקה של כל אחד ואחד. השומה נעשתה על ידי שלוש כיתות שונות: כיתה הייתה מורכבת משלושה אנשים. "ודרך זו נכונה להשקיט הריב, כי כל אחד נידון כמו בבית דין של שלושה שלושה והמתברר מתוך שלשתם על פי הרוב הוא קרוב אל האמת". שיטה זו הייתה נהוגה לא רק בענייני צדקה: "וכן ראו לעשות בכל תשלומי הקהל הקדוש שהם דרך פסקה, כמו שכר שומרי העיר והמיסים וכיוצא" (עמ' שכו). אלא ששיטה זו לא התנהלה על מי מנוחות, ולכן הונהגה שיטת גבייה אחרת: "עומד אחד מהדיינים בבית הכנסת הגדולה ודורש שם ברוב עם ומבאר ערך הדבר ההיא ומעלותיו ואחר כך כל הנמצאים שיש להם יכולת מתנדבים אז איש איש כפי אשר ידבנו לבו. ואין מקפידים בזה אם העשיר החסיר כפי מה שראוי

מרחב עם מסורת עתיקה ורציפה. בית הכנסת אלגריבה בג'רבה
צילום: נרדה גונגורה, ביגסטוק



סופר פורה. כתב ידו של ר' כלפון משה הכהן מאתר ווירטס מכירות פומביות

לו או הבינוני העדיף על מה שראוי לו". לדבריו, שיטה חילופית זו הצליחה היטב מקודמתה "לשים שלום ולהרבות שלום, כי בזה לא יהיה שום תלונה לומר לזה או לזה ערכי כך וכך וערכך כך וכך וכיוצא" (עמ' שכז). רכ"מ גם העיד על הצלחת השיטה החדשה: "ובאמת ראינו שדרך זו הצליחה הרבה - הן מצד חסרון מריבות וקטטות ולשון הרע וכיוצא בזה, הן מצד שעל ידי זה כל אחד משלם ברצונו הטוב ולא על צד ההכרח" (עמ' קנא).

'ברית כהונה' הוא בין החיבורים החשובים ביותר שיצאו מג'דבה - הן מבחינת ההלכה והמנהג, הן מבחינת התיעוד ההיסטורי של סדרי הקהילה. ארבעת הכרכים הגדושים גם מצביעים על נאמנותו, מסירותו, ואף אהבתו של רכ"מ לקהילתו בג'רבה והמסורת העשירה והעתיקה שלה.

ר' כלפון משה הכהן גם הותיר אחריו תשובות רבות אשר נדפסו לאחר מותו בשמונת כרכי 'שואל ונשאל', הכוללים יותר מ-3,000 תשובות. מלבד שני חיבורים מפורסמים אלו, יכולו הספרותי כולל ספרים נוספים של רבנים אחרים שהוא שקד על עריכתם, הכנסתם לדפוס, והוצאתם לאור - וכן כתבים ורשימות למכביר. חלק מכתבי היד הגיעו לארץ, ובשנות השבעים והשמונים שקד ר' אשר חדאד מנתיבות על חלוקת כתבי היד לספרים שונים, עריכתם, והדפסתם. לולא מסירותו של חדאד, רבים מכתבי רכ"מ לא היו מגיעים אלינו. כיום, ישיבת כסא רחמים, בראשות הרב מאיר ניסים מאזוז, וארגונים אחרים כמו 'מכון תורת כהנים', ממשיכים להדפיס את כתבי רכ"מ.

על התורה הכין רכ"מ שני חיבורים: 'דרכי משה', שראה אור בחייו בג'רבה בשנת תרצ"ה [1935], ו'יד משה', חיבור בעל מגמה פדגוגית ייחודית, שנדפס סמוך לאחר פטירתו בשנת תש"י [1950]. 'דרכי משה' כלל "נאומים דרושים מוסריים על כל חמשה חומשי תורה" - דרשה אחת לכל פרשה. כבר בשנת 1916 הסביר רכ"מ את אומנות הדרשה: "ראוי לכל דרשן לשית נגדו עצם הרעיון או המידה אשר אליה כונו עשתונותיו ואם עלה בידו איזה מתק לשון בכתובים או במאמרי חז"ל המתאים למטרתו מה טוב, ואם לאו לא אכפת". בעיניו של רכ"מ המסר של הדרשה הוא העיקר, ואילו כל השאר הוא תפאורה בלבד: "הכול יודעים שאין אותו הביאור והרמז רק להמתיק העניין כדרך השירים או להיות לזיכרון כדרך כמה סימנים" (זכות משה, עמ' א).

גולת הכותרת של 'דרכי משה' היא הדרשה לפרשת נצבים, הנקראת

במפתחות בסוף הספר "מאמר בגאולה העתידה במהרה בימינו".
הדרשה מייצגת את משנתו הציונית של רכ"מ: התלהבות בלתי־מרוסנת
מהמתרחש בעולם הרחב ובארץ ישראל, וראיית פעמי הגאולה לנגד
עיניו בכל הישג של היישוב החדש.

החילוניות של התנועה הציונית לא הרתיעה את ר' כלפון משה הכהן. כך
גם עולה ממקומות אחרים בכתביו כאשר הוא מרעיף דברי שיר ושבח
על הרצל. בעיניו, ועידת סן-רמו בשנת 1920 הייתה "אתחלתא דגאולה"
[ברית כהונה, עמ' קיג; זכות משה, עמ' מח]. בדרשה שנשא סמוך לאחר
נעילת הוועידה כינה את הרצל "איש רם המעלה זך השכל וחד הרעיון"
[זכות משה, עמ' מח], ובדרשה אחרת: "איש גיבור חיל ורב פעלים
מאחינו בית ישראל ... והיה רם המעלה בעל מידות נשגבות" [עמ' פח].
זאת מתוך מודעות גמורה לחילוניות של הרצל, ש"היה כמעט שקוע
ואובד בין האומות" [שם]. בדרשה שנשא לאחר ועידת סן-רמו תנה:
"והנה הדבר מצד עצמו מפליא ומתמיה לכאורה. דאיך יתכן שאנחנו
בדור זה זוכים לגאולה והדורות שקדמונו אשר קוטנם עבה ממתנינו לא
זכו לזה? ועוד יש לשאול למה לא זכינו לזה רק על ידי הציונים?" [עמ'
מט]. רכ"מ לא ענה על התהייה באותה דרשה, ובמקום אחר בכתביו הוא
תבע "להחזיק ביד אחינו 'הציונים' אשר כל שאיפתם היא להושיב בני
ישראל על ארצנו ועל נחלת אבותינו. ועוד יש ללמוד עד כמה הוא עוון
פלילי לכל מי שגורם רפיון מורך לב לזה. ולהפך נלמד כמה מהמצווה
להעוזרים ומשתדלים בישוב ארץ ישראל" [יד משה [תשמ"א], עמ' תקז].

ר' כלפון משה הכהן היה רגיל לקרוא בכתבי עת ובעיתוני הזמן, והיה
מצוי בכל המתרחש בעולם היהודי. בכתביו ציין דברים שהוא קרא
בעיתונים ציוניים כגון 'העולם', העיתון הרשמי של ההסתדרות הציונית;
'הצפירה' שיצא בתחום המושב; כתב העת לספרות, מדע וציונות
'התורן' ואף 'הארץ'. הוא יעץ "להשתדל, כל אחד מאחינו בית ישראל,
לקנות בארץ ישראל איזה מגרש או בית" [יד משה [תשמ"א], עמ' רט].
לדברי בנו, הרב שושן כהן, סמוך לאחר קום המדינה תכנן רכ"מ לעלות
ארצה. שושן אף נסע לתוניס כדי לסדר דרכונים למשפחה. אך אביו נפל
למשכב, ואף שמצבו הרפואי השתפר במקצת הוא לא היה יכול לנסוע
לארץ [שואל ונשאל, ח"א, עמ' 15].

"ניצוצי הגאולה", כלשונו של רכ"מ בדרשה לפרשת ניצבים, אינם רק
ברמת הלאום היהודי. גם הקמת חבר הלאומים "אשר מטרתו היחידה
היא להשבית ולבטל כל מיני מלחמה מן העולם כולו", אף היא מסימני
הגאולה המתקרבת. רכ"מ הפיח תקווה לשלום עולמי, ואף ראה "עתיד
מזהיר" לארגון הבינלאומי. דבריו מזכירים במעט את גישת הרב אברהם

יצחק הכהן קוק ביחסו לציונות החילונית ובמבטו האוניברסלי. אלא שגישת רכ"מ אינה נעוצה בעולם קבלי נשגב, ואף אינה כוללת את הביקורת הנוקבת שליוותה את דברי הראי"ה. דומה שרכ"מ הלך רחוק יותר מעמיתו המפורסם בירושלים.

הדרשה לפרשת ניצבים, אם כן, מאירה את משנתו הציונית של רכ"מ. מדובר בטקסט מיוחד, ולו בשל העובדה שהוא יצא לאור עולם עוד בחייו, ושאלו יודעים על יחסו של המחבר אל דרשה זו - וזאת, בזכות רשימותיו של רב צבאי שנוולד בסקוטלנד.

הרב לואיס (לוי) יצחק רבינוביץ (1906-1984) שירת בתפקיד הרב הצבאי הראשי של היהודים בארמיה השמינית של הצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה, ולאחר המלחמה כיהן כרב וכפרופסור לעברית ביוהנסבורג. בסדרת מאמרים שראו אור בשנים 1945-1946 בירחון הספרותי 'ברקאי', שיצא לאור ביוהנסבורג, פרסם רבינוביץ את זיכרונותיו, וביניהם את סיפור פגישתו עם הרב משה כלפון הכהן בשנת 1943. המערכה בצפון אפריקה כבר הסתיימה אז, והרב הצבאי ביקר בג'רבה לרגל חגיגות ל"ג בעומר, ונכח בדרשה שנשא רכ"מ הכהן באולם של ההסתדרות הציונית באי - אך לא הבין את הדרשה הארוכה שנישאה בערבית. לדבריו, רכ"מ נדמה לו "טיפוס של בן 'אגודת-ישראל'", ולכן הופתע לגלות שהוא תומך נלהב בציונות. "אחר השיחה על הציונות", כותב רבינוביץ, "הוא נתן לי במתנה ספר הדרשות שלו ובקשני לעיין בעיקר היטב בדרשה שלו לפרשת ניצבים ... שני דברים בולטים מתוך הדרשות - חיבה יוצאת מהכלל לארץ ישראל ואהבה בלי גבול ללשון העברית. לוקח כל הזדמנות להדגיש את ערכם הגדול של שני הנושאים האלה". רבינוביץ המשיך וציטט משפטים אחדים מתוך "הדרשה על פרשת ניצבים שהוא בעצמו", דהיינו הרב כלפון משה הכהן, "הראה לי באצבע ואמר כזה ראה".

דרשה זו מוצגת כאן. כזה ראה וקדש.

לוי יצחק קופר

מוקדש ללומדים וללומדות בצור הדסה. יחד שקדנו על כתבי הרב כלפון משה הכהן מג'רבה בשנים תשע"ח-תשע"ט

לוי יצחק קופר הוא מרצה במכון פרדס לחינוך יהודי ועמית הוראה בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב.

השבה ראשונה וניצוצי גאולה: דרשה לפרשת ניצבים

"וְשָׁב ה' אֶל-לֹהֵיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ; וְשָׁב וְקִבְּצָךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצָךָ
ה' אֶל-לֹהֵיךָ שָׁמָּה. אִם יִהְיֶה נִדְחָךְ בְּקִצָּה הַשָּׁמַיִם – מִשָּׁם יִקְבְּצָךָ ה' אֶל-לֹהֵיךָ
וּמִשָּׁם יִקְחֶךָ. וְהֵבִיאָךְ ה' אֶל-לֹהֵיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ;
וְהִיטְבָּךְ וְהִרְבָּךְ מֵאֲבֹתֶיךָ" (דברים ל', ג-ה).

האל ברוך-הוא גילה לנו בית ישראל בתורתו הקדושה כי אחרי בוא
הקללות הנזכרים בפרשת כי-תבוא, ואחרי אריכות הגלות המר והנמזהר
הזה, ואחרי הפיזור אשר נתפזרנו לארבע כנפות הארץ בין הגויים מקצה
השמיים ועד קצהו – סוף סוף ישיב ה' את שבותנו ויגאלנו גאולת עולם
על ידי משיח צדקנו אשר יבוא במהרה בימינו אמן. וכן כל הנביאים וכל
בעלי רוח הקודש נתנבאו על זה והודיעונו זה. "ועתיד מלך המשיח
לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש,
ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם:
מקריבין קורבנות ועושים שמיטין ויובלות ככל מצוותיהן האמורות
בתורה. וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו – לא בשאר
הנביאים הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבנו, שהרי התורה העידה עליו
שנאמר 'וְשָׁב ה' אֶל-לֹהֵיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶךָ; וְשָׁב וְקִבְּצָךָ מִכָּל הָעַמִּים
אֲשֶׁר הִפִּיצָךָ ה' אֶל-לֹהֵיךָ שָׁמָּה. אִם יִהְיֶה נִדְחָךְ בְּקִצָּה הַשָּׁמַיִם – מִשָּׁם
'קִבְּצָךָ ה' אֶל-לֹהֵיךָ וּמִשָּׁם יִקְחֶךָ. וְהֵבִיאָךְ ה' אֶל-לֹהֵיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ
אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ; וְהִיטְבָּךְ וְהִרְבָּךְ מֵאֲבֹתֶיךָ'. ואלו הדברים המפורשים
בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים" (רמב"ם,
משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק יא, הלכה א). וכן הרבה
פסוקים בתורה מורים ובאים על זה, וכן כל ספרי הנביאים מלאים מזה.

ומבואר בתורה כי שני השבות הם: הראשונה כי ה' ישיב את שבותנו
ורחמנו; והשנייה כי ה' יקבץ פזורינו ונדחינו מכל העמים אשר הפיצנו
ה' שם ויביאנו אל הארץ אשר ירשו אבותינו, והיטיב והרבה אותנו יותר

הכוונה לזוועידת סן-רמו.

מאבותינו. ובימינו אלה זכינו להשבה הראשונה כי ה' ברחמיו נתן בלב אדירי הממלכות הנאורים לבלתי היות עוד אותו העול והחמס השעבוד והעבדות לכל בית ישראל אשר בגולה; וכן להשיב לנו את הארץ, ארצנו ונחלת אבותינו, ציון קריית מועדינו, להיות בית לאומי לישראל; וכל הדרים שם מאחינו זכו זכות אזרחית בארץ. ונראה שזה הוא ממש מה שאמר הכתוב "וְיָשֶׁב ה' אֶל־הָיָה אֶת שְׁבוּתָךְ" – היא ציון וירושלים; "וְיִרְחֶמְךָ" – להיות לנו שם משפט האזרחים, וכן מה שהוסר אותו השעבוד והעול והחמס מעלינו בממלכות האדירות הנאורות. ואחרי זה עוד ישיב ה' את ידו שנית לקבץ שה פזורה ישראל בבוא לציון גואל.

ומה שלא היה זה בבת אחת הוא מפני כי רוב הגלויות והשעבודים שעברו עלינו בית ישראל הם דומים ממש לחושך ואפלה, והגאולה העתידה היא דומה ממש לאור גדול ונפלא. ומי שהיה בחושך רב צריך לו הדרגה גדולה להביט ולראות באור גדול; ולכן יהיה זה רק ממדרגה למדרגה כפי מה שהוא טוב לנו על פי הנהגתו ברוך הוא, היודע כל נסתרות. וכן מבואר בתלמוד ירושלמי (ברכות א):

ר' חייא רבה ור' שמעון בן חלפתא הוו מהלכים בבקעת ארבל וראו איילת השחר שבקעה אורה. אמר ר' חייא לר' שמעון: רבי! כך היא גאולתן של ישראל – בתחילה קמעא קמעא; כל מה שהיא הולכת, היא רבה והולכת. מאי טעמא? "כִּי אֶשֶׁב בְּחֶשֶׁךְ – ה' אֹר לִי" (מיכה ז', ח).

וכבר ניצוצי הגאולה האירו ומאירים מעת לעת, כמו שיראה כל מבין ומשכיל הנותן לב ועין חודרת על זה.

(א) כי מצב כל ישראל אשר בארץ ואשר בחוצה לארץ היו במצב איום ונורא, וממש "סורו טִמָּא קָרְאוּ לָמוֹ" (איכה ד, ט"ו); ועתה בארצות הנאורות רבים מאחינו בית ישראל שבחוצה לארץ זכו אל אזרחיות גמורה. וכן אחינו שבארץ זכו לאזרחיות גמורה. וגם אחינו שבשאר הארצות שאינם נאורות הוקל עוד מצבם ורק לפי מצב האזרחיות הגמורה נראים כמשוללי זכויות; אומנם כאשר נעריך גם מצבם זה העגום עם מצבם בימי קדם, אנו רואים בחוש יתרון גדול – כיתרון האור מן החושך.

(ב) ארץ ישראל אשר הייתה ממש מיום שגלינו מארצנו "גִּפְרִית וּמָלַח שֹׁרֶפֶה כָּל אֶרֶץ; לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יֵעָלָה בָּהּ כָּל עֵשֶׂב, כְּמַהֲפַכַת סֶדֶם וְעִמְרָה אֲדָמָה וצִבּוֹיִם אֲשֶׁר הָפַךְ ה' בְּאִפּוֹ וּבְחֶמְתּוֹ" (דברים כ"ט, כב) – עתה, הודות לאל ברוך-הוא, הרבה עיירות ומושבות בארץ נעשו כגן עדן ובם עובדים הרבה איכרים מאחינו, איש תחת גפנו ואיש תחת

תאנתו; ואלפים ורבבות מפירות הארץ ותנובותיה נשלחים לכל קצות התבל למקנה וקניין.

(ג) שפתנו העבריה, אשר כמעט מיום שגלינו ועד עתה הייתה שכוחה ועזובה ועומדת באותו המצב של הייאוש, ועתה הנה היא שפה חיה מדוברת כמעט בכל ארץ ישראל לגבולותיה סביב. והיא אחת מהשלוש השפות החיות אשר שם: עברית, ערבית, אנגלית. ונשמעים ניביה ומבטאיה גם לפני הממשלה יר"ה שם, ובה מדברים וכותבים גם סוכני הממשלה יר"ה שם, וכן המטבעות והתנאבר של הפוצטא וכתבי הקבלות על המס של הממשלה יר"ה – כולם בשלושה שפות אלו. וכן בחו"ל רבים מאחינו שמים לב ללמדה ולחנך את עצמם בה לדבר ולכתוב.

(ד) סלילת הדרכים והמצאת המכונות הקיטוריות ליבשה, לים ולאוויר, אשר מיום ליום הולכים ומתרבים להקריב המרוחקים בזרוע, לקיים מה שנאמר "מִי אֵלֶּה כָּעֵב תַּעֲוִפֶּינָה וְכִיּוֹנִים אֶל אֶרֶצְיָהֶם" (ישעיהו ס', ח); ובכלל זה המבריקים אשר נתחדשו על ידי "הראדיו" וכיוצא, להשמיע ולהודיע מה שבצד זה אל קצהו השני שבסוף העולם.

(ה) המכונות העובדים בימים האלה בערי סדום ועמורה והיישוב המתחדש שם, אשר לא היה עולה על ליבנו לעולם; והוא אחד מניצוצי הגאולה, כמו שאמר הנביא: "וְשִׁבְתִּי אֶת שְׁבִיתָהּ – אֶת שְׁבוֹת סֹדֶם וּבְנוֹתֶיהָ, וְאֶת שְׁבוֹת שְׁמֶרֶן וּבְנוֹתֶיהָ, וְשְׁבוֹת שְׁבִיתָהּ בְּתוֹכָהֶן" וגו'; "וְאַחֲוִיתִי סֹדֶם וּבְנוֹתֶיהָ תִּשְׁכְּן. לְקִדְמָתָהּ וּשְׁמֶרֶן וּבְנוֹתֶיהָ תִּשְׁכְּן. לְקִדְמָתָהּ וְאֶת וּבְנוֹתֶיהָ תִּשְׁכְּן" (יחזקאל ט"ז, גג-נה).

(ו) היישוב אשר גדל ועלה למעלה-ראש בארצנו תובב"א וכמאה מושבות ועיירות אשר היו מני אז ועד עתה למדבר שמים וארץ ציה נהפכו למדינות ועיירות וכפרים. והרבה ממדברות וארצות ציה ושממה נהפכו לכרמי יין וגני חמד הנותנים פרי למכביר לתושבי הארץ ולתושבי חוצה לארץ. ורובם ככולם על ידי איכרים מאחינו בית ישראל מה שלא הייתה כזאת לעולמים וזה אחד מניצוצי הגאולה ככתוב: "הִנֵּה יָמִים בָּאִים נֹאֵם ה', וְנִגַּשׁ חוֹרֵשׁ בְּקֶצֶר, וְדֶרֶךְ עֲנָבִים בְּמִשֶּׁךְ הָזֶרַע; וְהִטִּיפוּ הָהָרִים עֲסִיס וְכָל הַגְּבָעוֹת תִּתְמוּגְגֶנָּה. וְשִׁבְתִּי אֶת שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבְנוּ עָרִים נְשִׁמוֹת וְיִשְׁכּוּ וְנָטְעוּ כְרָמִים וְשָׁתוּ אֶת יַיִנָם וְעָשׂוּ גִנוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיָּהֶם. וְנָטְעוּ עֵצִים עַל אֲדָמָתָם וְלֹא יִנָּתְשׁוּ עוֹד מֵעַל אֲדָמָתָם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם אָמַר ה' אֱלֹהֶיךָ" (עמוס ט', יג-יד), עיין שם. וכן אמר הכתוב: "וְאַתֶּם הָרִי יִשְׂרָאֵל – עֲנַפְכֶם תִּתְּנוּ וּפְרִיכֶם תִּשְׂאוּ

יר"ה: ירום הודה (או ירום הודו, להלן).

התנאבר של הפוצטא: השוברים של הדואר (ערבית).

למדינות: לערים.

לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל כִּי קָרְבוּ לְבֹא; כִּי הִנְנִי אֵלֵיכֶם וּפְנִיתִי אֵלֵיכֶם וְנַעֲבַדְתֶּם וְנִזְרַעְתֶּם, וְהִרְבִּיתִי עֲלֵיכֶם אָדָם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל כָּלָה וְנִשְׁבּוּ הָעָרִים, וְהִתְרַבּוּת תִּבְנֶינָה. וְהִרְבִּיתִי עֲלֵיכֶם אָדָם וּבְהֶמָּה, וְרַבּוּ וּפְרוּ וְהוֹשַׁבְתִּי אֶתְכֶם כְּקִדְמוֹתֵיכֶם וְהִטַּבְתִּי מְרֹאשֵׁיכֶם, וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה'. וְהוֹלַכְתִּי עֲלֵיכֶם אָדָם, אֶת עַמִּי יִשְׂרָאֵל, וִירְשׁוּהָ וְהָיִיתָ לָהֶם לְנַחֲלָה וְלֹא תוֹסֵף עוֹד לְשִׁנְאָתָם" (יחזקאל ל"ו, ח-יב), עֵינַי שָׁם. וְכֵן מְבוֹאֵר לְהַדִּיא בְּסִנְהֶדְרִין (צח ע"א) – "אָמַר ר' אַבָּא: אֵין לָךְ קֶץ מִגּוּלָה מִזֶּה שְׁנֵאֲמַר 'וְאַתָּה הָרִי יִשְׂרָאֵל עֲנַפְכֶם תִּתֵּנוּ וּפְרִיכֶם תִּשְׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל כִּי קָרְבוּ לְבֹא". וּפִירֵשׁ רִש"י שֵׁם: "כְּשֶׁתִּיתֵן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל בְּעֵין יָפָה, אֲזִי יִקְרַב הַקֶּץ וְאֵין לָךְ קֶץ מִגּוּלָה יוֹתֵר", עֵינַי שָׁם. "לִפִּי שָׁכַל זְמַן שֶׁאֵין יִשְׂרָאֵל עַל אֲדָמָתָן – אֵין הָאֶרֶץ נֹתֶנֶת פִּירוּתִיהָ כְּדֹרְכָה; אֲבָל כְּשֶׁתִּחְזֹר לִיתֵן פִּירוּתִיהָ – זֶה קֶץ מִגּוּלָה שֶׁקָּרַב לְבֹא זְמַן הַגְּאוּלָּה שִׁיחְזֹרוּ יִשְׂרָאֵל עַל אֲדָמָתָן" (מִהַרְש"א, שם). וְכִמְעַט כָּל עַמִּי הִתְבַּל וְכֹתְבֵי הָעִתִּים בְּכָלֵל וּבִפְרָט מוֹדִים וּמִתְפַּלְאִים עַל הַהִתְקַדְּמוֹת שֶׁל אֶרְצֵנוּ בִּימֵינוּ בְּמַטְעִים בְּצַעֲדִים עֲנֻקִּים שֶׁאֵין דּוֹגְמָתָן בְּכָל הָעוֹלָם.

(ז) הַתְּכֻנּוֹנוֹת "חֶבֶר לְאוֹמִים" כִּלְיֵי לֵכָל עַמִּי וּמַלְכֵי הַתְּבַל, אֲשֶׁר מִטְרָתוֹ הִיחִידָה הִיא לְהַשְׁבִּית וּלְבַטֵּל כָּל מִינֵי מַלְחָמָה מִן הָעוֹלָם כּוֹלּוֹ, עַל יְדֵי הַבְּנֵה יִשְׂרָאֵל בֵּין הַמַּתְקוֹמָמִים לְהִלָּחֵם. וְכֵבֶר עֲשֵׂה פְרִי וְתִנוּבָה רַבָּה בְּהַשְׁבַּת כִּמָּה מַלְחָמוֹת מִן הָעוֹלָם; וְעֵתִיד מִזְהִיר לוֹ עוֹד לְהַתְּכֹנֵן יוֹתֵר וְיוֹתֵר עַד שִׁיְהִיו כָּל מַלְכֵי הַתְּבַל נִשְׁמָעִים לוֹ בְּלִית יוֹצֵא מִן הַכִּלְל. וְהוּא מֵאֲמַר הַכְּתוּב "לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה" (יִשְׁעִיָּהוּ ב', ד); וְכֵן אָמַר הַכְּתוּב "וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים" וְגו', "לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה" (מִיכָה ד', א-ג). וְעַם כִּי עַד עַתָּה לֹא הוֹשְׁגָה הַמִּטְרָה בְּמִילּוּאָה וּשְׁלֵמוּתָהּ, עַל כָּל פָּנִים זֶה הוּא רֶק בְּתוֹר נִיצוּץ מְנִיצוּצֵי הַגְּאוּלָּה – כִּי לֹא הָיִיתָ כִּזּו מְעוֹלָם.

(ח) הַסַּכְמַת וְהַצְהָרַת הַמַּמְלָכָה הָאֲדִירָה בְּרִיטְנִיָּה הַנְּאוּרָה יִר"ה. הַמְּפֹרֶסֶמֶת בְּשֵׁם הַצְהָרַת בִּלְפֹּר אֲשֶׁר בְּמַכְתֵּב גְּלוּי לְכָל הָעַמִּים הַצְהִיר הַשֵּׁר הַזֶּה בְּשֵׁם מַמְלַכְתּוֹ, וְזֶה לְשׁוֹנוֹ:

לֹרֵד רוֹטְשִׁילְד הִיקָר! שְׂמַח אֲנִי מְאוֹד לְמַסּוֹר לָךְ בְּשֵׁם מַמְשַׁלַּת הוֹד מְלָכוּתוֹ אֶת הַדְּקִלְרָצִיָּה שֶׁל חִיבָה לְהַסְכְּמָה הַצִּיּוֹנִית שֶׁל הַיְּהוּדִים שְׁנִמְסְרָה לְהַקְבִּינֵט וְנִתְאַשְׁרָה עַל יָדֵי.

הַמַּמְשָׁלָה שֶׁל הוֹד מְלָכוּתוֹ מְבִיטָה בְּרָצוֹן עַל יְסוֹד בֵּית לְאוֹמִי בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְעַם יִשְׂרָאֵל, וְהִיא תִּשְׁתַּמֵּשׁ בְּכָל הָאֲמֻצָּעִים הַטּוֹבִים לְאַפְשֵׁר אֶת הַשְּׂגָת הַמִּטְרָה הַזֹּאת. אֵךְ בְּמוֹבֵן הַבְּרוּר שֶׁלֹּא יִיעֲשֶׂה שׁוּם דָּבָר שִׁיּוּכֵל לְנִגּוֹעַ

בזכויות האזרחיות של קבוצות לא יהודיות בארץ או בזכויות והעמדות הפוליטיות שהיהודים נהנים באיזה ארץ אחרת.

אשמח עוד אם תביא הדקלרציה הזאת לפני הפדרציה הציונית.

שלך במסירות ארטור ג'מס בלפור.

וכן הסכימו על זה בחבר לאומים הממלכה האדירה אשר כולנו חוסים בצילה צרפת הנאורה יר"ה. והמלכות האדירה אמריקה הנאורה יר"ה ועמם כמעט כל הממלכות האדירות והנאורות אשר בתבל. ומאז והלאה זכו אחינו הדדים שמה והבאים מחוצה לארץ ישראל באזרחיות גמורה, וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל (בשיר השירים ח') כי ברישיון מלכי האומות ובעזרתם ילכו כל ישראל לארץ ישראל. וכן כתב הרד"ק ז"ל (בתהלים קמ"ו, על הפסוק "בבן אדם שאין לו תשועה"): "וכן לעתיד יסבב גאולת ישראל ע"י מלכי הגוים שיעיר את רוחם לשלחם".

(ט) המלחמה העולמית אשר כמוה לא נהייתה וכמוה לא תוסיף – וכמו שאמרו במגילה (יו"ע"ב): "מלחמה, אתחלתא דגאולה היא" – וממנה צמחו ב' עמודי עולם: חבר לאומים יר"ה. וארץ ישראל בית לאומי עברית. יע"א.

יע"א: יגן עליה אלוהים.

(י) הכוסף והתשוקה לרבים מאחינו בית ישראל לעלות אל הארץ לעובדה ולשומרה, או לנשק את עפרה ולחונן את אבניה, עד כי ת"ל בשנים מועטות נוסף בארצנו יותר משני שלישים על מה שהיה בה קודם המלחמה העולמית; והוא מעין קיבוץ גלויות לאט לאט, לפי מה שאפשר לה לקלוט – והולך זה ומתגבר, מיום ליום ומחודש לחודש.

ת"ל: תהילה לאל.

(יא) הצרות הרבות אשר לאחינו ברוסיה ואשכנז והוא מאמר הכתוב "וְעַתָּה צָרָה הִיא לְיַעֲקֹב וּמִמָּוְנָה יִשְׁעַ" (ירמיהו ל', ז). וגם על ידי זה אנחנו רואים כי לקחו להם הרבה מאחינו אשר שם דרך ישרה זו להתיישב בארץ, לעבוד שם את האדמה, לאכול מפרייה ולשבוע מטובה, וכוננו שם הרבה מכוונות והרבה בתי מסחר.

(יב) התקדמות העיר "תל אביב" אשר הייתה מקרוב ממש למדבר שממנה וציה ועתה היא עיר מהוללה בתבל וכולה מיושבת רק מאחינו בית ישראל ודדים בה יותר משמונים אלף מאחינו בית ישראל וכולם מתפרנסים בנחת מיגיע כפם ועתיד מזהיר לה להתקדם כהנה וכהנה

(יג) מה שבכל התבל כולו נסוגו לאחור כל נתיבי המסחר והתעשייה עשר מעלות אחורנית. ולהפך בארצנו תובב"א הם מתקדמים בצעדים

השפל הכלכלי הגדול של 1929.

ענקיים עד כי היה דבר זה לשיחה ולפלא לכל עמי התבל.

ואין כל אלה וזולתם רק כניצוצות המתנוצצים מהמאור הגדול של הגאולה העתידה להיות במהרה בימינו אמן. וה' בחסדו הגדול וברחמיו הרבים ירחמנו עוד וישיב שבותנו כקדם ויקבץ פזורינו להיות כל ישראל איש איש תחת גפנו ואיש איש תחת תאנתו יושבים לבטח. וכן יעיר ויעורר עוד לבב כל הממלכות יחד להיות נשמעים לחבר לאומים – על פיו יחנו ועל פיו ייסעו, להרבות שלום וביטחון לכל התבל כולו ו"לא ישא גוי אֶל גוי חָרָב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה". והביטחון והשלום יבואו כתימם ירבו ויגדלו ויתמידו לנצח. "וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ; בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי ה' אֶחָד וְשִׁמוֹ אֶחָד" (זכריה י"ד, ט). אמן.

כתימם: אולי צריך להיות
'כתומם'.

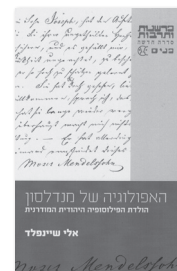
הגנת אמת

אלי שיינפלד מציע פרשנות מחודשת ל"ירושלים" של משה מנדלסון. גלומה בה הצעה קיומית ותיאולוגית ביחס לעולם הפוסט-מודרני | ורדק אלוהים נותר בסוגריים | מתנאל בראלי

האפולוגיה של מנדלסון: הולדת הפילוסופיה היהודית המודרנית

אלי שיינפלד

ברמל, 2019 | עמ' 167



קשה לשכוח את השיעור הראשון ששמעתי מפי מורי ד"ר אלי שיינפלד בקורס "תולדות הפילוסופיה החדשה" אשר עסק (באופן לא מפתיע) בספרו של רנה דקארט, "הגיונות על הפילוסופיה הראשונית". במשך כשעה וחצי עסק שיינפלד בשמו של הספר: מילה אחר מילה עברה בסבלנות מרובה תחת שבט מדרשו והועמסה בפרשנות שזיקקה את המהלך המרכזי של ה"הגיונות" אל תוכה. שיינפלד נאה דורש ונאה מקיים, וכותרת ספרו החדש אכן רומזת לכמה מהתמות המרכזיות המוצעות בו. להלן אתמקד באחת מהן.

מלבד הקביעה המפורשת המונחת בשם הספר, "משה מנדלסון הוא אביה-מולידה של הפילוסופיה היהודית המודרנית", הגותו של מנדלסון מוצגת כאן כ"אפולוגיה", היינו כתב הגנה. מאליהן עולות השאלות: האומנם לא היה מנדלסון אלא אפולוגטיקן? האין בתיאור זה פחיתות כבוד בעבורו?

אלא שכפי שמתבאר יפה בהקדמה, שם הספר רומז לדברי פילוסוף יהודי-מודרני אחר, פרנץ רוזנצווייג, שבמאמרו "מחשב אפולוגטי" תיאר את האפולוגטיקה כמאפיין מהותי של המחשבה היהודית:

עם כל הרתיעה מן האפולוגטיקה, השיטה האפולוגטית נשארה השיטה הלגיטימית של המחשב עצמו. מקום שארבע אמות היהדות קיימות בלא עוררים, לא נעשה אדם להוגה

מתנאל בראלי לומד בתוכנית הבינתחומית לפילוסופיה והגות יהודית במרכז האקדמי שלם. הוא מתרגל ועוזר מחקר במכון ארגמן, ועמית ומנהל תוכן במרכז קדם.

יהודי. שם לא נוצר מחשב על היהדות – שזו בבחינת מושכל ראשון עומדת, הווייה יותר ממושג – אלא מחשב בתוך היהדות, היינו תלמוד תורה... מי בא להרהר על היהדות? מי שנקלע, מבחינה נפשית, או לפחות מבחינה רוחנית, אל קצה גבולה של היהדות. ואם כן, מחשבתו כוונה על ידי אותו כוח שדחק אותו אל הגבול, ועומק חדירתו היה תלוי בכך באיזו מידה נגרר ועד היכן הגיע – לפני הגבול, אלא הגבול גופו, או מעבר לו.¹

בעיני רוזנצווייג, שנקלע בעצמו "אל קצה גבולה של היהדות", האופי האפולוגטי איננו שלילי-בהכרח כפי שניתן היה לחשוב:

יש לשאול: מניין בעצם טעם-לפגם זה הדבק במילה 'אפולוגטיקה'? מסתבר שיש ללמוד גזרה שווה מן המקצוע האפולוגטי המובהק, זה של עורך דין. גם לגביו רווח המשפט הקדום שכל עורך דין שאינו משקר לא יצא ידי חובתו, וייתכן שקיימת שגרה מקצועית מסוימת הבאה לסייע למשפט קדום זה. אף על פי כן אפשר לה לסנגוריה שתהא מן המקצועות הנעלים ביותר של האדם.

במה הדברים אמורים? בסניגוריה שנוקבת ויורדת עד למעמקי הדברים ומעמקי הנשמות, שמוותרת על האמצעים הנקלים של השקר וגוללת את חרפת ההאשמה בעזרת האמת עצמה, האמת כולה.²

הגותו של מנדלסון מוצגת אפוא בספרו של שיינפלד כהגות "אפולוגטית", היינו כשיטה הנענית לאתגר רב משמעות ומתנסחת לאורו (כפי שנראה בהרחבה מיד), אך ברוח דבריו של רוזנצווייג יש לאפיינה גם ככתב הגנה היורד "עד למעמקי הדברים ומעמקי הנשמות". את הפן האפולוגטי הנסתר בהגותו של מנדלסון חושף שיינפלד בספרו בכישרון רב.

אסקור כעת את מהלכו המרכזי של הספר, שאליו כאמור רומז שמו. לאחר מכן אנתח את עיקרי דבריו על פי קווי מתאר שונים שיזרו עליו אור אחר.

*

את הדיון המחודש ב"ירושלים" של מנדלסון ממַצב שיינפלד, בראש ובראשונה, כעומד נוכח האתגר השפינוזיסטי. ביקורתו הנוקבת של שפינוזה על היהדות מוצגת בספרו של שיינפלד כנקודת הייחוס של היהודי המודרני בכלל, ושל הפילוסוף היהודי המודרני בפרט. דחיית הפרטיקולריזם היהודי; ראשיתה של ביקורת המקרא ההרסנית לאמונה; ומעל לכול הקביעה כי היהדות היא גוף פוליטי-גרידא שדבר אין לו עם "כלכלת האמת" (כלשונו של שיינפלד; רוצה לומר אינו מוביל את האדם אל האמת או למצער מקרבו עדיה) – כל האתגרים הללו הם המגדירים אליבא דשיינפלד את אופיו של הפילוסוף היהודי המודרני:

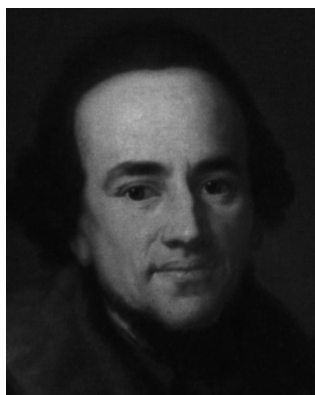
שפינוזה הוא אתגר מחשבתי המכתיב פרוגרמה: הפרוגרמה של המחשבה היהודית המודרנית. שכן התעלמות אינה אפשרות. והחרם, כידוע, לא עזר. אין מנוס מלהתמודד עמו, מלהשיב לו. (עמ' 16)

מושגי הנבחרות כולם – הנבואה, המצווה והברית – מתפרשים במשנת שפינוזה במובן פוליטי ומופשטים בה ממטעניהם המטפיזיים מלאי היומרה והפאתוס. לדוגמה, מושג הנבחרות המכונן את הפרטיקולריזם היהודי, ששפינוזה כה שנא, מתפרש על ידו כטריק פוליטי מתוחכם. מבחינה פילוסופית, טוען שפינוזה, כל דבר נבחר על ידי האל, מכיוון שכל המציאות נובעת באופן הכרחי מקיומו; אולם מבחינה פוליטית, תודעת נבחרות היא כלי בידי השליט המאפשר לכונן ממלכה על בסיס ההבחנה "אנחנו ולא הם" והדיכטומיה אויב-ידיד. כאמור, בעבור הפילוסוף האמסטרדמי, אין גנאי גדול יותר ליהדות מאשר הגדרתה כ"פוליטית", כלומר עוסקת בסדר האנושי ובניהול ההמון הנבער, בתשוקותיו, פחדיו ותקוותיו – וזאת בשונה מהפילוסופיה הממוקדת בנצח.

היהודי המודרני, טוען שיינפלד, מוכרח להתמודד עם ביקורתו של שפינוזה – והוא עשוי לעשות זאת באופנים שונים – אולם הפילוסוף היהודי המודרני מוכרח לספק לה מענה מסוג מסוים: מענה פילוסופי. שיינפלד מציע לראות ב"ירושלים" של מנדלסון תשובה פילוסופית יסודית לביקורתו של שפינוזה, אף שביקורת זו אינה מוזכרת ב"ירושלים" כל עיקר:

מנדלסון... הקדים את כולם. אף אם שמו של שפינוזה אינו מוזכר בירושלים, בפועל

טקסט זה מהווה את התשובה הבסיסית הראשונה לביקורת שלו על היהדות. תשובה שכזו מהווה את רגע הולדת הפילוסופיה היהודית המודרנית. (שם)



ועכשיו – בפרונולוגיה. משה מנדלסון // ציור מאת אנטון גרץ, אוסף אוניברסיטת לייפציג

בהצעה זו כשלעצמה אין כל חדש – וכבר קדמוהו לשיינפלד חוקרים כגון יוליוס גוטמן, שלמה פינס ואלכסנדר אלטמן, שקראו אף הם את "ירושלים" ברוח זו – אלא שחידושו של שיינפלד נעוץ בהנהרת טיבה של תשובת מנדלסון לשפינוזה. אליבא דשיינפלד, בבסיסה של מחלוקת שפינוזה-מנדלסון מונח ויכוח פילוסופי-אפיסטמולוגי סמוי על אודות טיבה של האמת, ועל הדרך שבה היא ניתנת לאדם.

בעיני שפינוזה, כפי שידוע כל מי שרק הציץ במבנהו של ספרו "אתיקה", האמת ניתנת להשגה באמצעות מודל מתמטי טהור: אקסיומות, משפטים והוכחות. אליבא דשפינוזה, האמת מושגת דווקא על ידי ניתוקה המוחלט מהסובייקט ההוגה בה; וניתוק זה הוא המעניק לה תוקף, מוחלטות

ואובייקטיביות, וממילא גם אוניברסליות. במודל אמת רציונליסטי כזה אין מקום לנבחרות ולפרטיקולריזם, ואף אין שמור מקום לאדם הנושא את האמת – על שלל הקשריו הייחודיים. כנגד מודל זה תמה שיינפלד: הניתן להציג עמדה פילוסופית אחרת, התופסת את האמת כקשורה בקשר בל-יינתק בסובייקט הנושא אותה?

על פי הפרשנות המקורית של שיינפלד ל"ירושלים", הפילוסופיה של מנדלסון מציעה תפיסת אמת הקושרת באופן הדוק, הכרחי ובל-יינתק, בין הידע לבין הסובייקט, בין האמת לבין האדם. זוהי אמת שאינה יכולה להופיע אלא באופן קיומי. זוהי אמת שאישיותו הפרטית של האדם איננה מחסום בדרך אליה; אדרבה, היא המסלול היחיד המוביל עד חקרה וגורם לה לנבוע מתוך האדם. לשם כיוון אלטרנטיבה זו, חבר מנדלסון למסורת פילוסופית שונה מן המסורת השפינוזיסטית. את ראשיתה של מסורת אלטרנטיבית זו נועץ שיינפלד בהגותו של סוקרטס, שגם אליו רומז שם הספר: "אפולוגיה" הוא שמו של דיאלוג אפלטוני מפורסם, המתאר את הנאום שנשא סוקרטס להגנתו במהלך משפטו באתונה. במסורת הסוקרטית-אפלטונית, החקירה הפילוסופית קשורה באופן עמוק לידיעת העצמי: "דע את עצמך" הורה האורקל בדלפי לסוקרטס. ואכן, לפי מסורת זו, עניינה של הפילוסופיה הוא הדאגה לנפש ולאורח החיים של האדם (כפי שהראה פייר אדו בספרו "מהי הפילוסופיה העתיקה?"). בהגות זו, האמת מושגת – ומוצגת – על ידי דיאלוג בין-סובייקטיבי המוביל את המשתתפים בו לגילוייה-מתוך-עצמם כמין הודאה הנובעת מהכרח פנימי של המשוחח. מודל אמת זה מנוגד תכלית הניגוד למודל האמת המתמטי והמופשט הנפרש ב"אתיקה".

בשפתו של הפילוסוף בני לוי, מורו של שיינפלד, זהו ההבדל בין "לוגוס המהות" לבין "לוגוס הקיום", בין מידת ההכרח והוודאות שמספקת הלוגיקה לבין נקודת ההכרח הפנימית הנולדת משכנוע עמוק של הסובייקט. על פי הגנאלוגיה שמציג שיינפלד, אריסטו קטע את המסורת הסוקרטית-אפלטונית וסלל את הדרך שבה יצעד לימים שפינוזה – דרך החותרת לאמת ודאית הנשענת על כוחו של ההכרח הלוגי. את המסורת הקטועה הזו ביקש מנדלסון, שכיניו הרווח בברלין היה "סוקרטס היהודי", לשוב ולהחיות.

זהו אפוא לב המחלוקת הפילוסופית בין שפינוזה לבין מנדלסון וזוהי גם ליבת הטיעון של הספר. מתוך הנהרת המחלוקת היסודית הזו, עולים ומתבהרים רגעים נוספים ב"ירושלים". תיאורו של מנדלסון את מעמד הר סיני, המאורע התיאולוגי הגדול, מתפרש כאן כאירוע שבו נחשפה עליונותה של האמת התלויה-בסובייקט על פני האמת הנצחית-מוחלטת, וזאת באופן הפוך לחלוטין מתיאור הנבחרות הפוליטי-מניפולטיבי והדמיוני שהתווה שפינוזה. דמות "העד", הנושא בגופו את האמת ההיסטורית, עולה כאן על הבמה ומקבלת מעמד של כבוד. הוא הדין לתהליך התפתחות הכתב שממנו עולה חשיבותם החיונית של יחסי תלמיד-מורה לשם

השגת האמת והעברת הידע; הוא הדין ליחס בין הציווי (החוק), האמת והאמונה; והוא הדין לאתגרי התרגום, גבולותיו ומגבלותיו וליחס לאות הכתובה (בספר התורה) ולקול הנשמע באמצעותה. כל הסוגיות הללו, ועימן סוגיות אחרות, מתבארות כאן במקורות מבריקה לאור מחלוקת שפינוזה-מנדלסון והעימות בין "לוגוס המהות" לבין "לוגוס הקיום".

במובן זה, לקורא בספרו של שיינפלד נכונה הפתעה מרעננת. הפילוסופיה של מנדלסון, היהודי המשכיל-ליברלי-נאור על פי הדימוי הרווח, מולבשת מחלצות חדשות והיא מוצגת כפנומנולוגיה (תיאור ישיר של ההתנסות) ייחודית של הקיום היהודי, פנומנולוגיה של "הסובייקט כהיות-מצווה", כפי שיתבאר מיד.

*

הקריאה בספר היא חוויה מרתקת ומענגת מכיוון ש"לוגוס הקיום" האמור נוכח לא רק ברובד הגלוי של הספר, כלומר בתכניו, אלא ניכר גם בכתיבה (האופיינית יש לציין) של שיינפלד: צורת כתיבה קולחת, ולא אסתטית גרידא, ואף מותחת (אם יורשה להתבטא כך ביחס לטקסט פילוסופי). הצעת הגשה זו מבטאת מניה וביה חלק מההיבטים התוכניים העומדים בלב ליבו של הספר. בעוד לרוב נוטה הכותב האקדמי לפוזיציה מרוחקת, יבשה ומדווחת, הנה סגנון הכתיבה של שיינפלד מהלך על גבול הכתיבה המסאית-פואטית – נוגע ולא נוגע בה. המוזיקה הנשמעת בין שורותיו מלאת פאתוס עדין ויוצרת תחושת פליאה אצל הקורא; וזאת כיאה לספר המעלה על נס את האמת הקשורה בסובייקט. זוהי אמת שאיננה מתמטית-גיאומטרית כמו זו של שפינוזה; זוהי אמת הפורטת על נימים קיומיים נוספים, מתרחשת בהם ומתממשת בהם.

מסייע לכך, באופן חזותי, גם הכתב המוטא שבו מופיעות מילים מסוימות אשר רומז בעדינות לשינויי טונציה ודגשים ווקאליים. אמצעי רטורי-פונטי זה מתפקד ממש כמו טעמי המקרא, המתוארים בספר כמפייחים חיים באות הכתובה ומשחררים אותה מקיפאונה. עקבות הקול-נושא-האמת, שאיננו כלוא במילה הכתובה, מופיעים שוב ושוב גם בטרמינולוגיה המוקפדת והמכוונת של שיינפלד: "מה ניתן לשמוע?" תוהה המחבר בקול; ובמקום אחר הוא קובע "זה מה שמנדלסון משמיע לנו". הקורא חד העין (והאוזן) יבחין מיד כי מופעיו של השורש שמ"ע מרובים בספר זה – יותר מהמקובל בהקשרים דומים. הוא הדין ליחסי מורה-תלמיד, המוצגים כאן כאמור כחלק בלתי-נפרד ממהות העברת הידע: גם הם נוכחים באופן מודגש בהתייחסויות חוזרות ונשנות של שיינפלד אל מורו הפילוסוף בני לוי. "כך למדתי מפי מורי" (עמ' 88) מזכיר שיינפלד בתמציתיות. כל ההיבטים הללו הופכים את הספר – בעצם כתיבתו-היותו – לשחזור בזעיר אנפין של המהלך המנדלסוני המתואר בו.

יריעה רחבה מוקדשת בספר לבירור סוגיית התרגום בהגותו של מנדלסון הנוגעת להצדקת מפעלו לתרגום התורה לגרמנית, "נתיבות השלום". שיינפלד מתאר את

מוטיבציית התרגום של מנדלסון כ"מחווה של מסירה. מאב לבן, מדור לדור... כדי להשמיע את התורה 'לילדי ישראל'" (עמ' 85). ברוח זו יש לראות גם את מפעלו של שיינפלד: מנדלסון תרגם את התורה לגרמנית, שפת בני דורו, כדי שיוכלו לשומעה, ואילו שיינפלד "מתרגם" את "ירושלים" – במחווה מחודשת של מסירה – לשפה הפנומנולוגית, שפת האם הפילוסופית שלו ושל קוראיו, על מנת שדברי מנדלסון יוכלו להישמע לאוזניהם. כך, הגותו של מנדלסון, הנתפסת לרוב (במידה לא מבוטלת של צדק) כייצוג נאמן לראשיתה של הנאורות היהודית-גרמנית, הגות רציונליסטית-מושבעת ומודרניסטית חסרת-תקנה, עוברת טרנספורמציה הכרחית של תרגום – או חשיפה – ומקבלת פשר פנומנולוגי מובהק. נראה כי בבסיס המהלך עומד צורך דומה לזה שהניע את מפעל התרגום של מנדלסון: בברלין של שלהי המאה ה-18, פינתה לשון הקודש את מקומה לטובת השפה הגרמנית, שפת המדינה, ובאופן דומה תקופתנו איננה נוטה חסד להלך הרוח הרציונליסטי ודורשת "תרגום" מחודש ל"ירושלים".

מהלך ה"תרגום" אכן ניכר כמעט בכל פרק בספר וסביב כל היבט: החל מארגז הכלים שבאמצעותו מטפל שיינפלד בנקודות המרכזיות ב"ירושלים" (הכולל מושגים מהגותם של פילוסופים כגון הוסרל, היידגר, סארטר ורוזנצווייג); עבור בהכתרת הגניאולוגיה של הכתב ב"ירושלים" בתור "פנומנולוגיה של האלילות" (עמ' 64); וכלה בתמה העיקרית המלווה את הספר לכל אורכו, רוחבו, ועומקו, הרואה ב"ירושלים" פנומנולוגיה של "הסובייקט כהיות-מצווה". שיינפלד מחלץ מתוך הטקסט המנדלסוני תיאור עשיר של סובייקט הנענה לציווי, תיעוד פנומנולוגי מפורט של התנסות "מבפנים" של מקיים המצווה, ומשרטט את התשובה לשאלה "כיצד נראית הפוזיציה של האדם המצווה?". לפי שיינפלד, בתיאור זה טמונה תרומתו הייחודית של מנדלסון לתפיסת האמת הקיומית: קיום המצווה הוא המממש את התלכדות האמת והסובייקט. אלה הם אפוא שדות המשמעות שאל תוכם משליך שיינפלד את הגותו של מנדלסון.

אציין שתי דוגמאות להבהרת הדברים. בהגותו של הפילוסוף הגרמני מרטין היידגר, מתואר המוות כאופק המשמעות של האדם, כלומר הקיום האנושי מאופיין בהיותו עומד נוכח הסופיות הכרוכה במוות. על רקע המונחים הללו, המאוחרים כמובן למנדלסון, מתאר שיינפלד את מנדלסון כמי שהעמיד דווקא את הציווי האלוהי כאופק המשמעות של הקיום. בלשונו של שיינפלד: "המצווה, ולא המוות, היא האופק האחרון של המשמעות" (עמ' 97).

דוגמה נוספת: ז'אן-פול סארטר, "הפילוסוף של החופש", הביע את מורת רוחו מ"שערויית הלידה", הרגע שבו הקיום הכובל מושלך על האדם הנולד (מעין תיאורה של המשנה במסכת אבות "על כורחך אתה נולד"). אליבא דסארטר, העובדתיות של הלידה נישאת כעול מתמיד על צווארי הסובייקט החופשי. לעומת זאת, שיינפלד מוצא בדברי מנדלסון רמז למבט אחר על הכרחיות הקיום. בהתייחסו לחיובו הפשוט

של כל יהודי במצוות, כתב מנדלסון: "אין אני רואה כיצד יכולים הנולדים בבית יעקב לפטור את עצמם ביושר לבב מן המצוות"; ושיינפלד שומע בין שיטי הדברים הללו עדות להתבוננות אחרת בעובדת הקיום, המלמדת על ברית קדומה, ברית הגוף, שכוחה טמון בדיוק בהכרחיותה ובעובדה שלא ניתן להתירה (עמ' 117).

יתרונות ה"תרגום" הפילוסופי שערך שיינפלד ברורים ומובנים; ניסוח התמה המנדלסונית בשפה פנומנולוגית מאפשר לקולו המודרני של מנדלסון להישמע מחדש (אם ננקוט את הטרמינולוגיה של שיינפלד) בעידן הבתר-מודרני. בכוחה של מחוות המסירה הזו להפוך את אופציית הקיום היהודי של מנדלסון לממשית, קרובה ורלבנטית.

כמו בכל ביקורת של מעשה תרגום, כעת יש לכאורה לגשת בחזרה אל המקור, להשוותו לתרגום ולבחון את מידת התאמתם זה לזה; אלא שחוששני כי השוואה זו תלמדנו שמעשה ה"תרגום" הרחיק לכת, במה שעשוי להידמות כאנכרוניזם פרשני, עד שקורא המבקש פרשנות גרידא, במובנה המצומצם, עשוי להתאכזב קלות. כפי שכבר רמזנו באצבע פעמים-מספר, קריאתו של שיינפלד ב"ירושלים" סלקטיבית ביותר וכלי הניתוח המשמשים בה, היינו המשקפיים הפנומנולוגיות שמבעדן מתפרש הספר, מאוחרים בהרבה לתקופה שבה נכתב. גם אם קטעים מסוימים בכתבתו של מנדלסון מזמינים פרשנות מעין זו – למשל תיאורו ל"פנים" של האדם, שאותו מכנה שיינפלד "רגע לוינסי של ממש" (עמ' 62, הערה 5) – נדמה שאין להעניק למקומות ספורים אלו את הבכורה ולהופכם למפתח פרשני.

על אף כל האמור, סבורני שמתודולוגיה השוואתית כזו עשויה להחמיץ את הפוטנציאל העמוק שטמון בספר ואת הבשורה שהוא נושא בכנפיו. במבט שני, ומעמיק יותר, מבעד לכסות החיצונית של ספר פרשני מסתתרת הצעה קיומית-דתית מקורית ובחופה הרצאה תיאולוגית מרשימה. הללו מתבססות אומנם על הגותו של מנדלסון, אך גם מי שלא יסכים עם קריאתו של שיינפלד ב"ירושלים" יכול להיתרם רבות מן "האפולוגיה של מנדלסון" – שכן הצעתו של שיינפלד שרירה ועומדת גם בזכות עצמה.

שימו ליבכם אל קווי המתאר של הסוגיות הנידונות בספר זה, הנוגעות כולן באושיות העיסוק התיאולוגי מאז ומעולם: אפיסטמולוגיה והכרת האמת; טעמי מצוות; החטא, התשובה, הייסורים והרוע; פרשנות כתבי הקודש; שאלת הנבחרות, ועוד. במובן זה אפשר לשייך את הספר לז'אנר רחב יותר של כתיבה פנומנולוגית על הדת (שאליו משתייך לדוגמה ספרו של אבי שגיא, "פצועי תפילה"), המבקש לתאר את "אופן-ההיות" הדתי ולעמוד על הצורה שבה משמשת הדתיות אופציית קיום אנושית החורגת מגבולות הדת במובנה המצומצם.

*

אחר שמיקמנו את הספר במרחב הרעיוני, נוכל לעסוק בהיעדרו הבולט של השחקן המרכזי ביותר בדרמה הדתית – הלוא הוא אלוהים – מספרו של שיינפלד. ניתוחו של שיינפלד עוסק כאמור ב"סובייקט כהיות-מצווה", אך לעומת זאת הסובייקט/אובייקט המצוה, האל בעצמו, חסר מן הספר. שיינפלד דן בסוגיות תיאולוגיות רבות וחשובות שנמנו לעיל, אך המטפיזיקה נעדרת מרשימה זו – ולא במקרה. היעדר זה נובע באופן ישיר מאופיו של הדיון הפנומנולוגי שעורך שיינפלד ושבקרקעיתו הוא נטוע באופן מובהק. אדמונד הוסרל, אבי הפנומנולוגיה, הדגיש שראשיתו של כל ניתוח פנומנולוגי היא "שימה בסוגריים" ("אפוכה") של הדבר. ההתבוננות באופן שבו אנו מתנסים בדבר מסוים, בנויה ראשית כול על השהיית המחויבות כלפי קיומו של הדבר: כדי לספק תיאור מהימן של החוויה האנושית, עלינו לבחון תחילה כיצד אותו דבר ניתן בפני האדם, ובמסגרת בחינה זו איננו מניחים בהכרח את דבר קיומו אלא שמים אותו ב"סוגריים". זהו בדיוק סוג המהלך שנוקט שיינפלד ביחס לאלוהים, המושם בסוגריים לטובת התיאור הפנומנולוגי של "היות לנוכח הציווי".

אין בכוונתי להיכנס לדיון מעמיק בדבר הגישה הפנומנולוגית עצמה; אין זה המקום, אין זו היריעה, ולא לשם כך נתכנסנו; ובכל זאת, ברצוני לייחד כמה משפטים להכרעה הפילוסופית שנעשתה כאן: הדיון בדת מנקודת מבט פנומנולוגית (וכאמור זוהי אינה הפעם הראשונה שבה אנו מוצאים את ה"שידוך" המרתק הזה). סוד כוחה הגדול של הכרעה זו טמון בהסטת נקודת המבט הדתית משאלות אונטולוגיות, שאלות על אודות המציאות, אל עבר ניתוח עומק של העמדות התשתיות-ביותר שמניח או חווה הסובייקט הדתי. אלא שכפי שרמזתי לעיל, נראה שבכך מחמיץ הדיון הפנומנולוגי את אחת האפשרויות המרתקות והמסעירות שפותחת הדת בפני האדם: החריגה אל עבר הנשגב, העמידה אל מולו, ופריצת גבולות הקיום האנושי והמוגבל. תחת זאת, מותיר אותנו הדיון הפנומנולוגי אסורים בכבלינו – יהיו כבלים אלה מורכבים ומדויקים ככל שיהיו.

דומני כי באופן פרדוקסלי דיון פנומנולוגי מעין זה (ויהא מתוחכם ומבריק ככל שיהיה, והוא אכן כזה!) המציע תיאולוגיה-ללא-תיאור ומתיימר לתת פה לתיאור קיומי ולא לעמדה תיאורטית, ל"לוגוס הקיום" ולא ל"לוגוס המהות", מחמיץ מעצם טיבו את חווית הקיום הראשונית-ביותר של הסובייקט הדתי – החריגה אל הנשגב ואל האלוהי. יתרה מזו, השימוש בכלי הפנומנולוגיה בהקשר הדתי מעורר תהייה עקרונית על דבר היתכנותו של מהלך זה: האם מסוגלת הפנומנולוגיה ללכוד-היטב תופעה אנושית שדווקא החריגה-מהאנושי היא העומדת בבסיסה? האם הקפת האלוהים בסוגריים מאפשרת למדוד את שיעור קומתה של הדת?

תשל"ח, עמ' 99.

נהריים,

1.

105.

2.

מגרמנית: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק,

שישוב כבר מים התלמוד

המשורר האהוב ביותר על צעירי המגזר הדתי נלכד בנוסחה שהביאה אותו למעמד הזה. על הקורא הוותיק היא כבר עובדת פחות | יהושבע סמט-שינברג

גוף שנתת בי

אלחנן ניר

"ריתמוס", הקיבוץ המאוחד, 2019 | 94 עמ'



א. שבו"ש

ספרו הרביעי של אלחנן ניר חותם יותר מעשור של יצירה אינטנסיבית. ניר, סופר ומשורר, עורך ספרותי ורב בשיבת הסדר, הוא אחד מן השמות הבולטים שבין משורריה הוותיקים של חבורת 'משיב הרוח' – כתב עת לשירה אמונית מתחדשת. נדמה שמבין חבריו לקהילת 'משיב הרוח' הוא כיום המשורר הפופולרי והמשפיע ביותר מבחינה פואטית על דור צעירי המגזר הדתי. ספריו הקודמים 'תחינה על האינטימיות' (2008), 'האש הרגילה' (2011) ו'מי שנפלה עליו מפולת' (2014) משקפים באופן אינטימי מאוד את תהליך התפתחותו רב הפנים: כיוצר, כבן, כבן זוג וכאב, כתלמיד חכם וכסמכות רוחנית.

במהלך העשור האחרון זכה ניר לפרסים רבים (ביניהם פרס ראש הממשלה, פרס שר החינוך, פרס רמת-גן ופרס קוגל), ומקומו כיוצר מבוסס. בכמה מהביקורת ומהסקירות שנכתבו לאחרונה סברו הכותבים כי ספרו החדש של ניר משקף עידן בשל ובוגר יותר ביצירתו ואף שיבחו אותו על ההישג הזה.

מהו סוד הפופולריות של ניר, שיצר לו קהל קוראים רחב, נאמן ואוהד, ומהי סיבת החיבוק החם שזכתה לו שירתו, בקרב קובעי הטעם ומחלקי הפרסים?

בחלוף השנים העמיד ניר קורפוס שירים נינוח וקומוניקטיבי, נוח לעיכול ושווה לכל נפש. קורפוס שיש בו שילוב מאוזן בין חול וקודש, פרט וכלל, שבר ותיקון, רגש

ותחכום הומוריסטי. שלושת ספרי שיריו הראשונים קורצו מחומר דומה: החיים עצמם. בפרונט: חוויותיו של 'האני'. ברקע: הדת כמקור לסכסוכי נפש ואתגרים פנימיים וכתופעה סוציולוגית. ומן הצדדים: אלמנטים שיריים מתחום הפיגורות וציורי הלשון, שבהם יודע ניר ללהטט כאומן הבקיא במלאכתו.

כמשורר שכבר צבר רזומה עשיר בספריו הקודמים מכיר ניר היטב את נוסחת הקסם שהצליחה לעורר את אהדת הציבור בעבר, והוא מנסה להפעילה שוב, גם כאן, בספרו החדש. כל מרכיביה של הנוסחה שעמדה לניר בעבר נמצאים בספר זה, ודבר לא שונה בסדר הרכבתם. לכאורה, צריכה הייתה הנוסחה לפעול, אלא שלעיתים עולה התחושה כי בשל ההרגשה שהמשורר פועל מתוך כוח האינרציה, ונוסחת שירתו הייתה להרגל, הקסם לא מצליח להתרחש ברביעית.

את ההכנות לרשימת הביקורת על 'גוף שנתת בי' התחלתי, ככל טקסט שאני עוסקת בניתוחו, בשרטוט טבלה קטנה ובה מוקדשת עמודה לציון תופעות שונות שזיהיתי בטקסט, ולצידה – עמודה לציון מספרי העמודים של אותן התופעות. עד מהרה שיקפה לי הטבלה באופן ויזואלי להדהים, כי ישנה תופעה אחת בולטת בנוכחותה בספר השירים הזה. כל כך בולטת עד כי העמודה המוקדשת לה מתארכת והולכת וכבר אני יכולה לראות במעלה הדף את שלל התופעות האחרות שמילאתי בהן את הטבלה. את התופעה השירית הזאת כיניתי לצורך הטבלה, ובהעדר שם מוגדר ומנוסח על ידי חוקרי ספרות אחרים: "דוסיזמים", לאמור: כל אותם שימושי לשון המשבצים כפסיפס את הטקסט ומכילים ארמיזמים, קבליזמים, ידישקייטיזמים, רמב"מיזמים, הרבסולביצי"קזמים ושג"ריזמים; וכל אותם ציטוטים תורניים, ישירים ועקיפים, הנתונים כמוטו הפותח את השיר, וכל השיבוצים המקראיים, משנאיים, תלמודיים וחסידיים, כנתינתם, או תוך שינוי מסוים, וכל האינטרטקסטואליות האינטנסטיבית המרפררת לכל רחבי ארון הספרים היהודי.

די להתבונן התבוננות מרפרפת כמוטו הפותח של שירים רבים כדי להבין את היקף התופעה. השיר "איש האמונה אף פעם לא בודד", הקורץ בשמו למאמרו של הרב סולובייצ'יק (מאמר שהוא להיט בעולם של ישיבות מסוימות, ושלא נס לחו כבר חמישים שנה), פותח כמוטו מתוך מורה נבוכים לרמב"ם "כי אין התורה מביטה על הבודד"; שיר תיאולוגי ששמו "איבה בין שני בעלי דתות" פותח כמוטו מדברי ר' יונתן אייבשיץ "ובאמת לא הבנתי מי שם אחוה בין יהודי לעכו"ם"; והלאה בספר – מוטואים מפירוש ה'שפת אמת' לפרשת תזריע, מספר הקבלה של ר' חיים ויטאל "שער הכוונות", משו"ת חתם סופר, מספר החסידות 'עמוד העבודה' לר' ברוך מקוסוב, מצוואת הריב"ש, ולקינוח, כמיטב הפוסטמודרניזם הבית-מדרשי – מוטו מהפילוסופיה הקונטיננטלית שכוכבה דרך בעולם הישיבות הניאורחסידיות באמצעות הגותו של עמנואל לוינס: "המוות הוא התפוררות: הוא הללא תשובה".



מי קהל היעד? בתמונה: נוער דתי בליל תשעה באב
צילום: מארק נימן, לע"מ

ואולי צריך להזכיר כאן גם את ההומאזים לשילוש הקדוש, שנתקדש זה מכבר בקדושת בית המדרש: זלדה ("נעלה אליה הביתה / נשאיר את הדלת הפתוחה שלא יהיה יחוד... / היא תניע קלות את ראשה אלי ותאמר / המחשבה שלך עלי היא אי במערבלת", עמ' 73), יואל הופמן ("יואל הופמן התעבר בי", עמ' 13) ודויד גרוסמן ("תורה בורחת מבשורה", עמ' 25).

על אלה ניתן להוסיף את

החידודים הרבים הלשים שברי מונחים מעולם הרוח היהודי ומייצרים מהם תרכובת חדשה: "אבל המלך עדין בשדה / עכשו הוא מנסה לצעק / עובר על פנינו וקורא" (עמ' 32; בהיפוך ל"ויעבור על פניו ויקרא"); "אין שמחה בחג אלא במנגל" והאברכים "מלמדים ידיהם לקבב" (עמ' 8); "ואני בורח אל גלי יפו / נמלט אל הדג הגדול ומבקש למות ... / ורק עצומו של ים מכפר" (עמ' 35); "הוציאוה ותדרס" (עמ' 64) וכו'.

כך מתקבלת התחושה שהקריאה בספר מזמנת לקורא חוויה שבעגה המגורית נקראת 'שבו"ש': שבוע ישיבה אינטנסיבי של לימוד בו מגיעים תלמידי השמינית לבדוק את אופן הלימוד, ההיצע והגיוון בישיבת ההסדר. בשבוע הזה נחשפים הצעירים לשפה חדשה ונקסמים ממנה; אך ההיקסמות אינה מעידה, בהכרח, שהמדריך המוליך אותם במשעוליה הוא בעל בשורה רוחנית.

ב. ואין לו גוף

את הדוגמאות לשימוש ב'דוסיזמים' הללו צריך להקדים ולפתוח כבר בשמו של הספר 'גוף שנתת בי'. שם שמשנה את תיבת 'נשמה' מתפילת הבוקר "אלוהי, נשמה שנתת בי", וממיר אותה ב'גוף'. כך נדמה לקורא העוקב אחר יצירתו השירית של ניר מראשיתה, שהנה, סוף סוף, הנשמה המשוררית שניסחה בעבור צעירי הצינונות הדתית במשך העשור האחרון את משברי האמונה וזעקת הנפש, את הכמיהה לאלוהים, ואת הצמא הרוחני הגדול, מפנה את מקומה לגוף. והנה, אולי, המילה 'נשמה' על השימוש האינפלציוני שלה בקרב צעירים דתיים, תיזנח לטובת מילה נשכחת, לא קיימת, וכמעט גסה במונחים פנים-דתיים: גוף.

אך הכותרת 'גוף שנתת בי' היא הבטחה מכזבת. וכבר מהשיר הראשון, בעמ' 6, אפשר

להרגיש בחוסר מימושה: ניתן לקבוע כמעט באופן גורף שהספר נטול גוף. וכבר מהמשפט הראשון בשיר, שהוא גם המשפט הראשון בספר, מובנת תופעת ריבוי ה'אֵיזמים' מעולם היהדות. הפעם על ידי שימוש במונח ארמי שהצריך ג'סטה (כעורה מבחינה אסתטית, נדיבה מבחינה אנושית) בדמות כוכבית והערת שוליים המתרגמת להמון מונח השייך לידועי ח"ן חובשי ספסלי בית המדרש:

הגוף הזה לך

בְּתוֹךְ בְּתִי גֹאֵי [וכאן באה הפניה בכוכבית: "ארמית: החדרים הפנימיים"] שֶׁל הַסּוּגִיָּה
שְׁאֵינָם מִתְגַּלִּים אֶלָּא לְמַחֲפֵשׁ אַחֲרֶיהָ בְּלִילוֹת הַקֶּיץ
פֶּתְאוֹם לִתֵּת לְאַצְבָּעוֹת לְמִשָּׁךְ בְּלִשׁוֹן
שֶׁתְּצַעֲקֶה: הַגּוֹף הַזֶּה לְךָ רֹאשׁ חֲדוּשִׁים
רֹאשׁוֹן הוּא לְךָ.
הַגּוֹף הַזֶּה לְךָ שֶׁנִּפְל מְעוֹלָם הִתְהַוָּה
הוּא הַר הַבְּעֵר בְּאֵשׁ
עָלָיו נִתְּנָת תּוֹרָה דְּעִתִּיקָא
עֲכָשׁוּ

אז מה יש לנו כאן?

"הגוף הזה לך ראש חידושים" – כשיבוץ משחקי לפסוק בספר שמות "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים".

"ראשון הוא לך" – שימוש בהמשכו של הפסוק "רֹאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה".

"בְּתִי גֹאֵי" – מונח שמופיע כבר בתלמודים בשני רובדי משמעות: האחד הלכתי, המציין את גבולות הגזרה של הרהורים מותרים בדברי תורה, והשני בעל משמעות מיסטית, על מקום פנימיותו של הקדוש ברוך הוא; ובהשאלה הפך הביטוי בחסידות ובקבלה לתיאור עניני נשמה ופנימיות.

"עולם התורה" – מונח חסידי-קבלי נפוץ.

"הר הבוער באש" – על פי הפסוק המתאר את מעמד הר סיני: "וְהָהָר בָּעַר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם".

"תורה דעתיקא" – אורייתא דעתיקא, מונח יסוד בתורת חסידות ברסלב.

הדחיסות האינטר-טקסטואלית שבשיר קטן-המידות הזה מדגימה היטב את התופעה שעד כה שמרתי על מידה של ניטרליות לגביה ועתה אני רוצה לדון בשאלת נחיצותה: לשם מה נזקק ניר לפסוקי קידוש החודש "החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה"? סביר שביקש לומר כי בהיותו שרוי בתוך "בְּתִי גֹאֵי" של הסוגיה, קרי, בזמן שהוא עסוק רובו ככולו בלימוד התורה, הוא מקדש את הגוף, כשם

שצווינו לקדש את החודש. ובכן מה? ובאיזה אופן בא לידי ביטוי קידוש הגוף, מלבד התובנה הנצעקת מן הלשון "ראשון הוא לך!"?

מתקבל הרושם כי מה שהפעיל מלכתחילה את השימוש בשברי הפסוקים הוא משחק המילים החביב "ראש חידושים". אך ההשוואה המחזיקה את רובו של השיר לא מוצדקת דיה. ובהמשך: עולם התורה, תורה דעתיקה, בתי גואי של הסוגיה, הר בוער באש – צירופים העומדים למשורר לביטוי המצב האוקסימורוני שבו שרוי לומד התורה, מציאות שבה הוא עוסק בלימוד טקסט בן 1,500 שנה, בעודו גוף, בשר ודם, אך – האם ישנו ביטוי ממשי לקוטב הגוף בהווה האוקסימורונית הזאת? נדמה לי שכלל לא.

ג. הכול גלוי

ניתנת האמת להיאמר: יש משהו מרשים בשליטה הלמדנית של ניר, ובתנופת הציטטות הרבגונית הזאת, ובפרט בשביל הקורא ששליטתו במכמני בית המדרש מוגבלת. ועוד: עתיקותה של העברית ועתיקותם של ספרי החוכמה היהודית הם חומרי הגלם המשובחים והנאצלים ביותר של השירה העברית. הביקורת על השימוש המופרז בחומרי הלשון והנפש הללו עשויה להיראות תמוהה לאור העובדה שהשירה הישראלית בת זמננו סובלת לרוב דווקא משפה שדופה ונעדרת רבדים, שטוחה ושטחית. ואף על פי כן, מתוך תחושה שיש חוסר טעם בעושר השמור לבעליו לרעתו, לא מיותר לעסוק בשאלת העודפות בספר הזה.

הדחיסות הלשונית שמפגין ניר בשיריו מעלה את עניין הקומוניקציה השירית והעדרה. ככלל, הפואטיקה העולה מספריו של ניר, כמו גם זו של רבים מחבריו בני הצינונות הדתית, משוררי 'משיב הרוח', היא ביסודה פואטיקה בנוסח השולט מזה כמה וכמה עשורים בשירה העברית: שירה יומיומית, נונשלנטית, נעדרת כל תשומת לב מוסיקלית או צורנית, נטולת כל סד שירי חרוזי, מצלולי, מְטרי או פרוזודי. שירה שמשליכה את יתבה על המטאפורה (אך לא על התמונה). ועל פי רוב מחזיקה על כתפיה הדלות של מטאפורה מתפתחת אחת את כל החוויה המתוארת בשיר.

כך למשל בשיר השני בספר (עמ' 7):

על הפסטרמה והחמוצים

בְּיוֹם שְׁלִישִׁי אֲנִי מוֹצִיא אוֹתָךְ מִבֵּית הַסֵּפֶר.
שׂוֹאֵל מָה לְמַדְתָּ, מָה חִדַּשְׁתָּ בַּמִּשְׁנָה וְעַם מִי שִׁחַקְתָּ.
לֹא תִמְיֵד יֵשׁ לְךָ כֹּחַ לְכָל הַכָּבֵד הָאֲבֵהִי שְׁלִי
וְאַתָּה אוֹמֵר אָבָא, בּוֹא גֵלְךָ כָּבֵד לְבָגְטִי שֶׁל אוֹשֶׁרִי.
אֲנִי מִבֵּית בֶּךָ, דּוֹר רְבִיעִי לְסִבְתָּא אֶסְתֵּר שְׁאֶכְלָה דְּבַר אַחֵר בְּיַעַר,
אֵיךְ אַתָּה מִתְעַנֵּג עַל הַפֶּסְטְרָמָה וְהַחֲמוּצִים

אֵיךְ הִקְטֹשׁוּפ מֵאֲגָף אֶת כָּל הַהֲגָנוֹת שֶׁשִּׁמְתִּי וּכְבֹר מְטַפֵּטֵף עַל הַחֲלָצָה
וַיִּוֹדַע שֶׁבִשְׂכָחָהּ, רַק בִּשְׂכָחָהּ, סוּד הַגָּאֻלָּה.

הנה כי כן: מטפורת השובע של הדור הרביעי: הסנדוויץ היוםיומי, הזולג קטשופ (ומי
אמר דם?) אצל אושרי (על שמו הסמלי), לעומת הסבתא שנאלצה לעבור על דתה
כשאכלה 'דבר אחר' ביערות. המרקחת הנוסחתית כמעט גסה:

שואה מדממת + חזיר ≠ קטשופ + פסטרמה.

ולסיכום, הטריק של ניר: שיבוץ מתהפך מן המקורות. וכאן: בדמותו של היפוך לסלוגן
חסידי שכל חניך מסעות החמ"ד לפולין מכיר בעל פה, "בזכירה סוד הגאולה". השיר
על הפסטרמה, כרבים משיריו של ניר, קומוניקטיבי כל כך עד שאיננו מותיר לקורא
צורך בקריאה נוספת. הכול חשוף. הכול פשוט.

את הדיון הפואטי על הבלתי מובן בשירה כבר קיימו רבים וטובים, וכבר נטען כי
השירה צריכה לגלות טפח ולהסתיר טפחיים. אך גם לשיטתם של הדוגלים בשירה
מובנת ובהירה, שאיננה מבקשת להלך בגדולות ובעיקר בנצורות, ישנו קו עדין שרק
חצייה שלו מאפשרת להגדיר גם את השיר הפשוט כשיר. בספרו החדש של ניר נדמה
לפעמים שהקו הזה לא נחצה: יש שהשיר דורש מן הקורא פחות קשב פיוטי ופחות
התכוונות מאשר פוסט בפייסבוק.

ואולי דווקא מתוך נטייתם הקומוניקטיבית מדי של הטקסטים הללו, עולה הצורך
לעטוף אותם בתועפות של ציטטות מבית המדרש, כאלו שזר לא יבין. זוהי הבקעה
שניר מתגדר בה, נקודת החזק שלו בעולמה הסבוך של היצירה, השפה הייחודית
שלו. אך אין בה ייחוד מהותי. שפתו הבית-מדרשית של ניר מיוחדת כמו הקסקטים
שרבו כל כך לאחרונה בקרב צעירי המגזר הסוברים כי כל חובשי הכיפה דומים זה לזה,
וכל חובשי הקסקטים אומללים כל אחד על פי דרכו.

שירתו של ניר נסמכת על המקורות ונשענת עליהם, אך לעתים קרובות מדי – לפחות
בספר זה – נראה כי אין מדובר בקביים תומכים, אלא בפרוטזות: בהעדר דבר-מה
אורגני מהותי מן השירים, השימוש האינטנסיבי של ניר במקורות נעשה תחליף ל"דבר
עצמו". את מטען המשמעות רב האנפין שנושאות על גבן כל אותן ציטטות השאובות
מתחומה של הרוח היהודית, לא העניק להן ניר, או למצער, הוא לא חידש בהם די.
העומק הרוחני, והתבונה האנושית של הטקסטים העוטפים את הספר וצצים ממנו,
נטענו מכוחה של המסורת היהודית. דוגמה לכך הוא השימוש שכבר נדון בצירוף
ההלכתי 'בתי גוואי', צירוף שעובר כבר בתלמוד עצמו טרנספורמציה, והופך, מתוך
חוכמה יהודית עתיקה, לצירוף מטאפורי פנימי. בשיר של ניר, הוא משמש כתותב
המחליף אבר שאין לו קיום בשיר מחוץ למונח עצמו.

על כן, בניכוי דמיוני של כל מערך הציטוטים והאינטר-טקסטואליות בשיריו של ניר,

מערך שחרף העובדה שהוא מנכסיו הבולטים של ניר, הוא איננו אורגני – לא ייותר לקורא הרבה תוכן לאחוז בו, מלבד, אולי, כאבי הפנטום.

וכאן יש להדגיש שוב: למן הפיוט הקדום, דרך שירת תור הזהב בספרד, שירת ההשכלה, ועד לשירת ביאליק ובני דורו, ואף אחריה, נכתבה השירה העברית מתוך שימוש אינטנסיבי במקורות. התכת המקורות ושיבוצם בשיר הייתה מלאכת מחשבת שדרשה מהפייטנים והמשוררים שליטה וירטואוזית הן במקורות הן במלאכת השיר, תוך הקפדה יתרה על שילוב הטקסט המשובץ בתוך המערך המשקלי, הצורני, התוכני והסמלי של השיר. כך, האלמנטים השיבוציים בשיר היו רק היבט אחד במערכת פואטית מגוונת בצורותיה ותכניה.

שירתו של ניר איננה חוליה בשרשרת הזאת. המקורות אינם כלי לשוני או סגנוני שלו, והשימוש בהם בוודאי איננו וירטואוזי וחד כמסורות העבר. השיבוצים אינם משתלבים אל תוך מערכת שירית קיימת, ולכן קל מאוד לירות אותם בצורות. שיבוץ אחר שיבוץ, כולם עברו אותו תהליך עצמו כשהוסטו לתחומה של המטאפורה ופעלו בשירותה כעלה תאנה בלבד.

ד. שירה הנוער

לפנינו אם כן שתי תופעות, שבמבט ראשון אינן מתיישבות יחדיו. מחד גיסא, האופי התקשורתי, הפרוזאי והשווה לכל נפש של שירתו של ניר, שיש בה פשטות ביטוי ופשטות צורה ולעיתים גם פשטות תוכן ורעיון. ומאידך גיסא, שימושי הלשון שאינם נהירים לקורא הממוצע. מיהו קהל היעד של ספר כזה?

רומנטיקנים של השירה ודאי יתקוממו: מדוע רלוונטית לשירה שאלת קהל היעד? המשורר הכותב, אסור לו שיניח במחשבתו קהל יעד מסוים. שירה נכתבת לעולם מתוך חוויה אחת, סינגולרית, חד-פעמית ופנימית. אם הצליח המשורר במלאכתו, הרי כל רגעי האמת שאסף לספרו יצליחו לגשר על כל ההבדלים הסוציולוגיים והתרבותיים של קהל היעד. שירת אמת נכתבת תמיד לאף אחד ולכל אחד גם יחד.

ובכל זאת, כשקראתי בספרו של ניר, לא יכולתי להפסיק לשאול: אל מי הוא קורץ כל הזמן? שיר אחד בקובץ (בעמ' 10) הבהיר לי את התשובה:

טליה אמרה לו שלא

בְּמוֹצָאֵי שְׁבֵת, אַחֲרֵי כְּמַעַט חֲצֵי שָׁנָה,
טְלִיָּה אָמְרָה לוֹ שֶׁ
לֹא.

אֲנִי צְרִיכָה מִיִּשְׁהוּ שִׁיְהִיָּה לִּי גַם אֲדָמָה
וְלֹא רַק אֵשׁ וְרוּחַ וְדְבוּרֵי לֵב,

ובקִשָּׁה לְהַחְזִיר לוֹ אֶת כָּל הַדִּסְקִים וְהַחוּבְרוֹת,
וְתֹאמִין לִי שְׁאֲנִי יוֹדַעַת שְׁאֲנִי מִפְסִידָה אוֹצֵר
וּמִי שֶׁתִּזְכֶּה בָּךְ יִהְיוּ לָהּ חַיִּים גַּן עֵדֶן
וְאַתָּה תִּהְיֶה אָבִא מְקֻסִּים. אֲנִי בְטוּחָה.
אֲבָל לֹא.

וְהוּא חֹזֵר לְדִירָה
וְהַבְדִּידוֹת וְכָל הַפְּלָבִין דְּחֻצִּיפִין
שֶׁחֲכָנוּ לוֹ כָּל הַחֲדָשִׁים הָאֲחֵרוֹנִים

כָּבֵד הַתִּקְלָפוֹ אֵלָיו (מִכָּל בְּתֵי הַקֶּפֶה וְהַמַּעֲיָנוֹת וְהַפִּינְג'אן
וְרֵק הוּא וְהִיא וְהִירֵק הַבּוֹלֵעַ שֶׁל רֹאשִׁית נִיסָן),
וְהוּא מִתְחַטֵּא לְקִדּוּשׁ בְּרוּךְ הוּא וְאוֹמֵר לוֹ
שְׁגִם עִם הַבִּיחַד הַסּוּדִי שֶׁלָּהֶם כָּאֵן בְּעוֹלָם
הוּא עֵדִין לְבַד.

בעבר טיפל ניר בשיריו בסוגייה הטעונה של הרווקות במגזר הדתי. שירים מספריו הראשונים, כגון "אלוהי הרווקות" (מתוך 'מפי שנפלה עליו מפולת') מתארים באופן נוגע ללב, כתפילה מתהומות הגוף-ראשון, את ייסורי הנפש של רווקי המגזר: הוֹשֵׁעַ נָא לְכָל שׁוֹמְרוֹת אֲצַבְעוֹתֵיהֶן / נוֹצְרוֹת נִגְיַעְתָּן / נוֹעֲלוֹת רִיחָן ... הוֹשֵׁעַ נָא לְפֹרְשׁוֹת עֲצָמָן לְעַת רְתִיחַת הַדָּמִים ...".

אלא שכאן מתאר ניר כמשקיף חיצוני את סיבוכי הדייטים של נערה דתייה (המלווה גם את ספריו הקודמים) בעלת השם הגנרי "טליה" (שהייתה יכולה להיות הודיה או מוריה או אוריה או צביה, כל שם תאופורי של בת מדרשה), ושל הבחור המסכן שזרקה אותו זה עתה, שהוא אולי תלמיד מהישיבה של הרב אלחנן ניר.

וכאן אולי מתחדדת התובנה שספר שיריו של ניר הוא ספר של מחנך ומורה דרך, שקהל היעד שלו (שגם כשאינו מוצהר, הפנייה אליו עולה מכל שיר ושיר) הוא קהל תלמידיו, שומעי לקחו וצאן מרעיתו: בני נוער, בחורי ישיבה, בנות מדרשה, זוגות צעירים ומשפחות בהתהוות. הצרכנים הכבדים של פינג'אנים, ערכות קפה וספרי שירה בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

הוא עוסק באופן נמרץ בכל אותם חומרים המטרידים את קהל היעד שלו: משברי אמונה ("שְׂבוּעַ שְׁלֹם הָאֲמוּנָה שְׁלִי נִקְרַעַת. / יוֹם אַחֲרֵי יוֹם / שְׁעָה אַחֲרֵי שְׁעָה / הִיא מִתְקַלֶּפֶת וְאֲנִי הוֹלֵךְ וּמִתְרוֹשֵׁשׁ", עמ' 11), דייטים ("הִיא מְסַתְּכֶלֶת עַל הַבְּנִינִים הַגְּבוּהִים וּמַחֲשֶׁבֶת לְהִשָּׁבֵר. / בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוּמָהּ: / אוֹרִי / שְׁלָהּ / זֶרֶק / אוֹתָהּ", עמ' 16), הקריצה לסמים (מתוך מוטו המיוחד ל"דר רחוב, התחנה המרכזית בתל אביב: "הייתי רוצה לדעת מה עושים אנשים נורמטיביים שלא משתמשים בסמים, כשהם בדיכאון ומרגישים כאב פנימי חזק", עמ' 24) הטיול להודו ("וּלְמִטָּה הַנֶּפֶשׁוֹת אֲשֶׁר

עָשׂוּ בְּהוֹדוֹ, / דָּרְשׁוּ בְּהִמְלָאִיהָ אַחֲרֵי הִיחִידָה שְׂבִנְפֶּשׁ / שָׁקְעוּ בְּבוֹלְעֵי הַבְּדִידוֹת וְאֵין לָהֶם מִנָּחִים, "עמ' 44).

בהגדרת קהל יעד צעיר כשלעצמה אין כל טעם לפגם. וממש כפי שישנה פרוזה המיועדת לבני נעורים, ואיש לא ישפוט אותה על פי אמות מידה של ספרות מבוגרים, כך גם שירתו של ניר אינה צריכה לעמוד לשיפוט על פי קנה מידה של שירת מבוגרים. זאת משום שניר פועל בגבולות של ז'אנר חדש שאיננו נפוץ כל כך במחוזותינו: שירה לבני נעורים.

במיטבו, יכול הז'אנר הזה להיות נאצל, מעודן ומלא השראה. אלא ששיריו של ניר סובלים ממלכודת הדיקטיות שרובצת לפתחו של כל כותב, ובפרט, כשהוא רב ומחנך.

שירים רבים נכתבים מנקודת מבטו של 'בעל ניסיון' למוד מכאובים המתעד לאוזני קהל יעד (תלמידיו? קוראיו?) את קורותיו מן העבר, על מנת להוציא מהם תובנה או מסר: "הַזְכֵּרֶנּוּ הָרָאשׁוֹן שְׁלִי הוּא קִנְאָה בְּכֶלֶם / שֶׁהָיוּ לָהֶם אַחִים וּבְכָל שָׁנָה עוֹד אַחַ" ומסקנתו: "וּבִתְוֹךְ יָם הַחֲרָדוֹת / רִק הַקִּדְשָׁה הִיְתָה הַמְצִיל עִם הַמְשֻׁרְקִית" (עמ' 19). או כשהוא מתאר חזרה מלוויה, תיאור שלצידו תובנה חברתית מוסרנית: "שָׁאֲלוּ בִּירְאָה הַשְּׁמוּנָה לְמַלְוִים אֶל הַסּוֹף / אֵיפֹה זֶה בֵּית הַלְוִיֹּת הַסְפָּרְדִי / וְסִפְקָתִי יָדִים בִּיאֹשׁ שֶׁל מְבָגְרִים שֶׁחֲלוּמָם קוֹרֵס / וְאַמְרָתִי הִנֵּה, גַּם בְּמֹות אֲנַחְנוּ מוֹשְׁכִים גִּדְרוֹת" (עמ' 22).

ולפעמים הופכים השירים לטקסטים של 'מדריך חתנים' המנסה בעבור תלמידו את היחס שבין המצוי לרצוי במשפחה התורנית שהוא מתעתד להקים עם זוגתו, על בסיס השאלה הידועה "איך יראה שולחן השבת שלך": "וְכִמָּה עָרְגָנוּ לָרֹגֶעַ הַזֶּה / לְשִׁיר אֶת בְּרוּךְ אֶל עֲלִיּוֹן שֶׁשָּׂרָד אֶת בִּירְקָנָאוּ / וְלִלְמֹד יַחַד שִׁפְתֵי אִמָּת / אֲבָל הִנֵּה אֲנַחְנוּ כְּבָר מְבָרְכִים / נִגְשִׁים לְהָר הַכְּבִיסָה הַלְבֵנָה בְּסֻלּוֹן / וּמְקַפְּלִים בְּבוּשָׁה אֶת הַמוֹנֵי הַלְבוּשִׁים שְׁלָנוּ / (סוּמְכִים עַל הַהֲתָר שֶׁזֶה צֶרֶךְ שִׁבְת) (עמ' 58). דף המסרים מנוסח לכל חתן בן המגזר: כדאי כמוכּן שתהיינה לכם, בני הזוג, שאיפות רוחניות משותפות, ואפילו תוכלו לשאוף ללמוד יחד איזו וורט חסידי על השולחן, אבל היו מוכנים לכך ש'החיים' יבלעו אתכם. ושימו לב, לא לשכוח לברך, וכשאתם ניגשים לקפל כביסה (שזוכה פה לכינוי: 'לבושים', מתוך כוונה להטעין אותה במשמעות הקבלית, וממילא להפוך אותה למטאפורה הנושאת את כל השיר) אל תשכחו לברר שיש לכך התר הלכתי.

ה. יומי הרגל

לצד שירים רבים לבני הנעורים במגזר הדתי, העוסקים בתחומי העניין שלהם ובשאלות הרוח הגורל שהם מתמודדים איתן, ספר שיריו הרביעי של אלחנן ניר מכיל קטגוריה נוספת של שירים, שהיא הצד השני של אותו מטבע: שירי אבהות-זוגיות-משפחה,

יומיומית ופשוטה. כאן מצליח ניר לרגעים לנסח כמה תובנות שיריות מעניינות ומעמיקות, נטולות יומרה ופוזוה, ומלאות בתשומת לב לסודם של הדברים הקטנים.

אלא שמתקבל הרושם שניר לא רואה בחיים הביתיים והמשפחתיים חומר טוב באמת לשירה, והוא מציג לא פעם טיעון אפולוגטי ביחס לעיסוק בחומרי היומיום. כאילו השירה, מלכתחילה, בזה ליום קטנות, אך בלית ברירה היא לומדת להסתדר גם עם הווית החיים הבעלתית המדושנת. ואם לא – היא כופה על הוויה זאת את אומללות העבר:

גם עם אִשָּׁה וילָדִים
הֵייתִי מִתְחַיֵּב בְּנַפְשִׁי.
יְהוּדִי אֶחָד בְּלִילָה בּוֹרַח אֵלַיךְ
בְּמִנְהָרוֹת הַסּוּדִיּוֹת ...
גַּם בְּתוֹךְ אַרְבַּע קִירוֹת
אֲנִי עֲדִין בְּבוֹר גָּלוּת. (עמ' 33)

בשיר מפתח החותם את שירי הספר (עמ' 83; אחריו באה מעשייה בפרווה) מנסח ניר את הקונפליקט שביסוד תפיסתו זו, ואת התובנות שלו מספרו:

מתוך מכתב להורה צעיר

בִּילָד הָרְבִיעִי הַבְּנִי:
שִׁירָה נֹעֶדָה לְאַנְשִׁים עִם יְלָדִים קְטָנִים.
כָּכֵר אֵין זְמַן לְגַעְגּוּעַ וְלִסְכִּינִים הַחֲרִיפִּים שֶׁל הַכָּאֵב,
לְמִשְׁחָקִי הָרַעַב שֶׁל הַנֶּפֶשׁ
וְלַחֲיוֹת הַנוֹהֲמוֹת בְּיַעַר לִילוֹת שְׁלָמִים.
אֲבָל זֶה הַזְמַן לְשִׁירָה
אוֹמְרִים לִי: שִׁירָה לֹא מִתְאַיֶּמָה
לְאַנְשִׁים שֶׁבְּאַמְצֵעַ יוֹם הָעֵבֹדָה רָצִים הַבֵּיתָה
כִּי הִילָדָה נִפְצָעָה לֵיד הָעֵין, אוֹלִי יִצְטָרְכוּ אֶפְלוֹ תַּפְרִים.
יֵשׁ קֶצֶת דָּם, בּוֹא מֵהָר אִם אֶפְשָׁר,
קַח מוֹנִית. כֵּן, זֶה לֹא נִרְאָה טוֹב.
וְאֲנִי אוֹמֵר: זֶה הַזְמַן לְשִׁירָה
כִּי שִׁירָה מִתְאַיֶּמָה לְאַנְשִׁים
שֶׁרֶק מִתְגַּעְגָּעִים לְצִמְאָה לֶךְ נַפְשִׁי,
אֲבָל בֵּינָתִים הֵם רָצִים מִמֶּכָּה לְמֶכָּה בְּאַרְץ צִיָּה
וְהַנֶּחֱמָה הַיְחִידָה הִיא
לְהַגִּיעַ לְסוֹף הַיּוֹם וְשִׁכְלָם יִישָׁנוּ
וְלִכְתֹּב אֶת זֶה

את זה שירה

קשה שלא לראות בשיר הזה מניפסט-מטעם של אדם במיטב שנותיו החש כי עבר את השלב בחיים המתאים לפיגורת ה"משורר". קשה שלא לשמוע את ניסיונות השכנוע העצמי המתנסחים שוב ושוב במשפט "זה הזמן לשירה", כאשר למעשה אין פיו וליבו שווים, והוא מאוהב עד לשד עצמותיו בדמות הנער שהיה: הנער התוהה והתועה, התר אחרי קרבת אלוהים ואחרי קרבת בשר ואהבת אישה, שנפשו דבקה לאהבה בתורה ובכפירה ובספקות.

אך הטבע עושה את שלו, והנער המבולבל הקים בחסדי השם משפחה ובנה לו בית. ויש להודות לטבע או לאל, ולהסכין עם הגורל הטוב, בלית ברירה, ולבחור אחת משתי אפשרויות: או לכתוב שירה מותאמת לבני הנעורים מתוך ערגה והתרפקות על העבר, או לעסוק בלי התנצלויות בחיי היומיום, בשירת הבית, בפכיה הקטנים של המשפחה על שלל אתגריה הרגילים ועל שלל רגעי הנחת והכאב המינוריים שהיא מייצרת. ובהעדר דרמות גדולות וייסורים וטלטלות נפש של טינאייג'רים, השירה הזאת תהיה חייבת לאמץ לה יותר סממנים של שירה, לבל יהיה עליה יומה הרגל, ולבל תהפוך לבדל מחשבה בנוסח ציוץ בטוויטר:

מול המקרר

ערב: הילדים נושמים בחדר השנה
והרעב הזה שלא מניח.
לפתח את המקרר
לקרר,
לפתח ולקרר
ומאין יבוא עזרי
ואדם שהוא בהמה תושיע (עמ' 31)

ההשפעה העמיחית על שיריו של ניר מובהקת, וכאן היא מקיפה את השיר כולו: החל מחוויית העמידה היומיומית מול המקרר המתפרשת כחווייה דתית (אצל עמיחי: "אני רואה אותך מוציאה דבר מן המקרר, / מוארת מתוכו באור שמעולם אחר") דרך השימוש בטקסטורת פתוח-סגור פתוח, ועד לאופיו הכוללני של הפרגמנט הזה, שמתנסח בעיקר בהלך מחשבה קטן ולא מחייב, המנוסח כמעט כלאחר יד.

או: "רק היום, בחם אחרון של קיץ, ראיתי / שאת הציציות שלי / מיצרות ידי נשים רחמניות בצפון סין, / מבקשות להצילני" (עמ' 46).

שוב, בדל מחשבה שעובר כהרף עין, וזוכה לפיתוח שירי חלקי בלבד, תוך אימוץ

של הטריק הרגיל: שימוש מהופך בפסוק ממגילת איכה "יְדֵי נָשִׁים רַחֲמָנִיּוֹת בְּשָׁלוֹ
יִלְדֵיהֶן", היפוך שמוליד מחשבה על סדנאות היזע שבהן מתייסרות נשים סיניות
בקליעת ציציות כהלכות גוברין יהודאין.

1. נֶאֱרַךְ תִּירָע

אפשר לדון במגוון של תופעות מתחום הסוציולוגיה של הספרות המתבטאות בספרו
של ניר: שיריו העוסקים במצב הבטחוני ('מאין יבוא סכין', עמ' 17), במשפחות
צעירות ממעמד הביניים ("אֲנַחְנוּ לֹא מְתִלּוֹנִים, לֹא מְבַקְשִׁים מְהֵרָה הַקֶּלֶה בַּמָּסִים
/ וְאֶפְלוּ מִהֶהוּרִים אֲנַחְנוּ מִתְבַּקְּשִׁים לְבִקֵּשׁ", עמ' 21) ובפער החברתי ("מִשְׁבַּע עַד
שְׁבַע וְאֲדִים יוֹשֵׁב בְּחִיּוֹן הַחוּץ", עמ' 42) אך דומה כי יותר מהן בולטת בספר תופעה
זו: שירתו של ניר מצביעה על תופעה של רגשי נחיתות כלפי המגזר החרדי. כמה
וכמה משיריו, וזוהי תופעה חוזרת גם בספריו האחרים, עוסקים בשרטוט דמותם של
טיפוסים מן העולם החרדי, מתוך אימוץ ידישקייט מנייריסטי לא לו.

עמדה נפשית זאת מודגמת בדרך הטובה ביותר בשיר "שישוב מים התלמוד" (עמ' 50)
המתאר את חני, אישה חרדית המחכה ליענקי בעלה שקבע את מקומו בבית המדרש.
השיר מאזכר את המיתוס התלמודי של האישה הממתינה לבעלה עד בוש, שישוב
מלימודו:

כָּכֵר נִרְדָּמוּ בָלֵם.
הַמְקַלְחוֹת דּוֹקָא הֵיוּ מְהִירוֹת הַיּוֹם,
חֲפָפוּ לְבַד (חוּץ מִנְחָמִי שֶׁהִתְעַקְשָׁה שְׁאִין לָהּ כּוֹחַ)
קָרְאוּ קְרִיאַת שְׁמַע בְּכֹנֶה,
גַּם הַפִּיּוֹר הַתְרוֹקֵן אֵט אֵט
וְהַר הַבְּבִיסָה הָלַךְ וְאֶבֶד גְּבֵה, בְּקֶרֶב צְפוּיָה הַקֶּרֶקְעִית.
בְּלִיל שִׁפְתַּי הָיָא עוֹד תְּנוּחַ, אֲבָל עֲכָשׁוּ לְהַתְחִיל לְבִשָּׁל לְמֶחֶר,
וְלֹא לְהִסְתַּכֵּל בְּחִלּוֹן וּלְחַכּוֹת לִיעֲנָקִי,
שֶׁבַחֲדָשׁ הָאֲחֵרוֹן גּוֹדֵר עֲצָמוֹ בְּמִתָּר לוֹ וְהוֹלֵךְ אֶפִּילוֹ בְּלִי פְּלֶאפּוֹן כָּשֶׁר
וְלֹא לְחַכּוֹת לוֹ.
שְׁצוּעַק עֲכָשׁוּ בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ הַגָּדוֹל: "הָאִשָּׁה שֶׁהָלַךְ בְּעֵלָהּ לְמִדְיַת הַיָּם"
וְלֹא לְהִכָּנֵס לְחִלְשֵׁת הַדַּעַת מְהֻעָעוּעַ הָיָה לְרַבִּי עֲקִיבָא שְׁלֵה
שְׁעוֹד יָשׁוּב אֵלֶיהָ מִיַּם הַתְּלִמּוֹד שְׁאִין לוֹ סוּף.
כִּי חֲנִי מוֹתֶרֶת עַל כָּל הַחִיּוֹ דְּהָאִי עֲלָמָא (וכאן בכוכבית: ארמית: מחזה העולם הזה)
עָבוֹר הָאֵרַךְ תִּירָע (ועוד כוכבית: ידייש: רק תורה) שְׁלוֹ
וְרָגַע לִפְנֵי שֶׁהָיָא נִרְדָּמָת עֲדִין מִתְחַנֶּנֶת
לְלַחֲשׁוֹ דְּלִילָה טוֹב.

בפרוזה לא רעה, שמזכירה קצת תיאורי נשים מחכות בנוסח נעמי רגן, מצליח ניר לתת מיקום גאוגרפי לתפיסתו האבסולוטית ביחס ללימוד התורה: ביתו של זוג חרדי. ואף על פי שנרמז כאן משהו על הפער שבין הלימוד ובין המעשה, כוחו של הטקסט הוא דווקא בתיאור מסירות הנפש של האישה החרדית. טליה המתחבטת משירי הרווקות של ניר, לאחר שתפסיק לזרוק בחורים ותמצא את זיווגה, לא תתמסר ללימוד התורה של בעלה. היא תלך ללמוד כבר אילן עבודה סוציאלית, ובעלה יעזוב את הישיבה לטובת לימודי משפטים. לא תהיה בביתם מסירות נפש 'חרדית' על התורה. הם יהיו זוג בינוני בשאיפותיו. מזרחניקים.

ואני קוראת בשיר הזה כקוראת ותיקה בשיריו של ניר, ומוצאת את עצמי במקומה של חני, ממלמלת לעצמי: שישוב, שישוב כבר מים התלמוד.

1. הנפש מתחילה

עד כה לא הוזכר עניין אחד ששזור את שירתו של ניר עוד מספרו הראשון: היתמות. שירים רבים של ניר ספוגים בהווייתו של ילד שנתייתם מאימו בבחרותו, והם שירי אמת, נוגעים ומרגשים, לעיתים רבי-עוצמה ולעיתים מדודים, אך כנים ואינטימיים באופן שבו הם חושפים את כאב האובדן, את ההתמודדות עם העדר האם, ואת חווית גידול הילדים מתוך ההעדר הזה. גם בספרו החדש מקדיש ניר לחווית היתמות מאימו כמה שירים.

הנה תחילתו של השיר "צייד היתומים" (עמ' 26): "כְּמוֹ בְּטָקֶס קְבוּעַ בְּפֶתַח הַקֶּר / אֲנִי הוֹפֶה לְצִיד יְתוּמִים. / וַיֵּשׁ לִי שִׁטוֹת / אֵיךְ לְזַהוֹת כּוֹלָאֵי כְּאֲבִים, לּוֹכְדֵי צְעָקוֹת בְּגֵרוֹנוֹת / הוֹלְכֵי תוֹךְ הַמּוֹן וְהֵם תְּפִלַּת נְעִילָה בְּכָל יוֹם / בְּלִי שׁוֹפֵר בְּלִי בְּכִי".

מחזור השירים 'טרמינל', שבסופו של הספר, הוא ערבוב כמעט בלתי ניתן לעיכול של חווית חיים ולידה חדשה, עם מחלת אביה של רעיית המשורר ויתמותה הטריה, הפוגשת ביתמות הוותיקה והמנוסה של בן זוגה: "הִיתְמוֹת בְּרָקָע. וְאֵיךְ אוֹבִיל אוֹתָךְ לְכָל סְתֵרֶיךָ / שֶׁהָיָה אֵין סוֹף דְּתִהוּמָא דְנִטְיָשָׁה // מִהֲרָגַע הָיָה אֵין יוֹתֵר הֶגְנוֹת, / הִנָּפֵשׁ מִתְחִילָה לְהִתְקַמֵּט. / אֵין יְתִמוֹת צְעִירָה" (שיר טז).

כאן, בחטיבות השיר הללו, מצליח ניר, בזהירות (שאינה שבריריות) וברגישות (שאינה סנטימנטליות) ובתבונת לב עמוקה (שאיננה התחכמות) ובכנות, להוביל את קורא השירים לכל סתריה של היתמות שברקע, כפי שרק מי שידע את יתמותו שלו יודע ויכול.

קריאה ראשונה

הליברליזם בישראל תולדותיו, בעיותיו, עתידותיו

מנחם (מני) מאוטנר

אוניברסיטת תל-אביב, 2019 | 479 עמ'



מושגי יסוד כ"דמוקרטיה" ו"זכויות", אף הם קורבנותיו של האופורטוניזם ההגותי הזה. אולם נדמה שאין כמוהו סובל מכך. אפשר להתלבט עד כמה תהליך הזדהותם של מושגי היסוד הפוליטיים שלנו הוא תוצאה של זדון והטעיה, ועד כמה, מנגד, הוא פרי כישלון פילוסופי, הנובע מצורך (מודע או לא מודע) להגיע להרמוניה בין מה שאנו מאמינים בו לבין הרעיונות שהורגלנו לחשוב אותם כנכונים. כך או כך, הפילוסופיה הפוליטית בעולם המערבי נמצאת במשבר של סטגנציה ממארת.

המבקש למצוא מזור למצב זה בספרו החדש של מני מאוטנר צפוי לאכזבה. מאוטנר אינו קטלא קניא. הוא ודאי מומחה בתחומו. אין ספק שהוא מן התמים ולא מן הזדים. ובכל זאת הוא מצטרף אל המערפלים והממסמסים – שכן כל החטאים (זדונות או שגגות) שהזכרנו מאפיינים גם את הקטעים בספר זה הדנים בליברליזם כמושג פילוסופי.

כרבים, מאוטנר מייצר הבחנות מדומות בין "סוגי" ליברליזם שונים, שסופם

מהו ליברליזם? הנה לכם צרה. שאלה זו היא כנראה אחת השאלות החשובות ביותר בפילוסופיה מדינית; ויותר ממה שהיא חשובה, היא מתסכלת ומייאשת. מייאשת, שכן הסיכוי שנזכה לראות לה תשובה ראויה ומוסכמת נדמה כאפסי. ומתסכלת, שכן אין שום סיבה עקרונית לקושי להגדיר את הליברליזם באופן מספק ונהיר.

הצרה הצרורה שבהגדרת הליברליזם אינה מורכבות הבעיה, אלא עיקשותם וחוסר נכונותם של האנשים להניח לה להיות פשוטה. שכן הליברליזם במאה העשרים-ואחת (וכבר משלהי המאה העשרים), יותר משהוא מושג פילוסופי, הוא מותג אידיאולוגי, שכל המבקש לבוא בקהל – שלא לומר לנצח על הקהל – מתאמץ להתהדר בו. כך יוצא, שרבים רבים, פוליטיקאים, דמוגים וכן, אף אקדמאים – וודאי בצידו השמאלי של המפה – מעוותים, מסלפים, "מפרשים מחדש" ו"מפתחים" את הליברליזם כדי שיוזוהה עם עמדותיהם.

גורל זה אינו נחלתו של הליברליזם בלבד;

החפפה בין המושג ליברליזם לבין תפיסה אחרת שמבקשים לזהות עימה. מאוטנר מחדש את מושג "הליברליזם של השגשוג", שאינו אלא מתן אצטלת "ליברליזם" לסוציאל-דמוקרטיה. הגדרה זו מופיעה לקראת סוף החיבור, ועד לשלב זה המושג ליברליזם מתנהג בצורה נזילה למדי: לעתים מוקדו זכויות פרט, לעתים טיפול בבעיות הקיום החומרי של השכבות החלשות וכיוצא באלו.

עם זאת, מי שיצלח את כמעט 500 עמודיו של הספר לא יצא בידיים ריקות. רחוק מכך. הספר שזור בדיונים מעניינים, יסודיים, מקוריים ומעוררי מחשבה.

חלקו הראשון של הספר ("תולדותיו") בוחן את תולדות הליברליזם בישראל. כמקובל בשיח העכשווי, שבו עולמו של הליברליזם צר כעולם המשפט, חלק זה מתמקד לחלוטין בפעילות בית המשפט העליון. מאוטנר פורש באופן יסודי את תולדות המהפכה החוקתית ואת הביקורת עליה, ומבקר גם את האופן שבו מקדמיה עסקו בדה-לגיטימציה חריפה של כל ביקורת ציבורית עליה. הוא אף מציע תזה מעניינת על כך שהמעבר של בג"ץ לקידום זכויות אדם באמצעות משפט חוקתי, במקום באמצעות משפט מנהלי, רק הזיק לקידום זכויות האדם בישראל.

החלק השני ("בעיותיו") עוסק בסיבות לכך שהליברליזם בישראל מתקשה לשמור על כוחו. צירו של הדיון (כמו גם של הספר כולו) הוא המתח בין ליברליזם לבין לאומיות ודתיות. די בדיעה שטחית של ההיסטוריה של הליברליזם כדי לדעת שזו סתירה מדומה: הליברליזם

פותח במסגרת מדינות לאום, ובמקורו נתמך בעיקר בידי עקרונות תאולוגיים או פסבדו-תאולוגיים השאולים מן הדת. ועם זאת, מאוטנר מצביע על דינמיקה שבה נסיבות הקיום הישראלי – בעיקר "הכיבוש" – מעמידים חיץ בין לאומיות לליברליזם (גם אם שלא בצדק), ודוחקים בישראלים לראותם כבאים אחד על חשבון האחר. ניתוח זה לוקה באופנים מסוימים, אך יש בו גרעין שכדאי להתעכב עליו.

חלקו השלישי של הספר ("עתידותיו") עוסק בניסיון לגבש ליברליזם ישראלי חדש, שסביבו ניתן יהיה ליצור קונצנזוס מועיל רחב. כאמור, מאוטנר, למרבה הצער, אינו מצליח להביא בשורה, ובסופו של יום הוא מציע נוסחה אלכימית חדשה שתעודתה להפוך ליברליזם לסוציאליזם רך (יחליט הקורא מה מהם הבדיל ומה הזהב). אך הוא מחדש בדגש הרב שהוא נותן על החשיבות שבהרחבת המעגלים הליברליים; בראש ובראשונה בפניה לרכיבים בציונות הדתית אשר עשויים להיות שותפים פוטנציאליים.

כתיבתו של מאוטנר אינה מן הסדורות ביותר. עריכה טובה הייתה יכולה לחסוך מהקורא כרבע מנפחו של הספר, הסובל מחזרתיות מה ופיזור טיעונים, ולהעמיד טיעונים מהודקים יותר. אך עם כל חסרונותיו, המחקר שבבסיס הספר יסודי, ניתוחי המקרים המשפטיים מאירי עיניים, וההוגנות האינטלקטואלית של מאוטנר כלפי יריביו היא נקודה מאירה בשיח שאנו מורגלים בו.

א"ש

הכוכבים לא רימו

כוכבים בחוץ מאת
נתן אלתרמן - קריאה
מחדש

דן מירון, אריאל הירשפלד
עם עובד, תש"ף | 247 עמ'



צמד חיבורים מאת דן מירון ואריאל הירשפלד על ספר שיריו הראשון של נתן אלתרמן 'כוכבים בחוץ' מופיע בכרך אחד. צמד מסות נרחבות המתמודדות בשני מהלכים, בשתי חזיתות משלימות, עם שני דימויים שהוצמדו ל'כוכבים בחוץ' מתוך קריאה שטחית (בשנים הסמוכות להופעתו) ואף מגמתית (כשדור משוררים חדש ביקש למצוא בקעה להתגדר בה) – דימויים שדבקו בו, וסימאו גם את עיניהם של קוראים מוקסמים מראות את העומק המוסרי שמאחורי היפעה המכשפת. הדימוי האחד: שירי הספר מתבצרים בעולם מומצא, ארכאי, מיופייף ואסקפיסטי. הדימוי השני: שמתכונת השקילה והחריזה ההדוקה של אלתרמן מונוטונית, מכאנית, רבוטית ומתחמקת מאתגור הקורא – ומתוך כך, שוב, מלאכותית, ארכאית, מיופייפת ואסקפיסטית.

מירון והירשפלד, מירון במיוחד, כתבו כבר רבות על שירת אלתרמן. מירון הוא בכיר הגווארדיה הוותיקה של חוקרי הספרות בישראל שהחלו לפעול בשנות החמישים ועודם פעילים; הירשפלד הוא מן הדמויות הבולטות והרהוטות בקרב חוקרי השירה העברית הצעירים ממירון וחבריו בשנות דור; שניהם ממוריו של כותב שורות אלה בימי לימודיו באוניברסיטה העברית – וחלק נכבד מרכיבי המסות שלהם מופיעים כבר

בכתיבתם הקודמת. ובכל זאת, כל אחד מהם מקיף עתה את מכלול התגליות והפרשנויות המוכר שלו במסגרת מארגנת של טענת-על; ועמה, מטבע הדברים, גם חידושים קטנים, וקריאות נוספות, מאירות עיניים, בשירים ספציפיים.

כאמור, טיעוני העל משלימים זה את זה, ודוחים את צמד הדימויים שהזכרנו. מירון מופקד על הצד הרעיוני, התמטי, והירשפלד על המשמעות הנגזרת מן המוזיקה, אך הצדדים משתלבים יחדיו; הן משום שאצל אלתרמן משמעות וצורה חד הן, הן משום שיחד מוצאים מירון והירשפלד ב'כוכבים בחוץ' לזו אתי וציבורי עמוק במקום הגדרנות הבלתי-מחויבת שיוחסה לספר.

מירון טוען ש'כוכבים בחוץ', שיצא לאור בתחילת 1938, מבשר כבר את כתיבתו האתית-היסטורית-פוליטית העמוקה של אלתרמן ביצירתו הגדולה הבאה, 'שמחת עניים' (1941). בעיניו, כבר ספר טרום מלחמתי זה, החוגג את יפי העולם, מוקדש להתמודדות נפשית עם האיום מצד הנאצים, הפשיסטים והקומוניסטים על העולם החופשי, על התרבות המערבית ועל עם ישראל, ועם השחיקה הנפשית של החיים המודרניים הגורמת להמונים להשלים בשקט עם האיום או אף להיסחף אחר הפיתוי הטוטליטרי.

במרכז התזה של מירון נמצא הגוף ראשון רבים השכיח בשירי הספר, ואשר נהוג לראות בו מעין 'אני' מורחב. מירון מיטיב להראות כי 'אנחנו' זה הוא האדם הפשוט, תושב הפרוור, איש יום-הקטנות – הנתון לעצבות ולהרכנת ראש מצד אחד, ולקריצתו המפתה של הפראי, הפרימיטיבי והאלים מצד אחר.

המסות סוחפות בקריאה, ולא רק מפני שמשובצים בהן נטיפי היופי המוחלט של הציטטות מן השירים. הן גם משכנעות; אך משהו בטוטליות של השכנוע העצמי שלהן, בכוללות של התזה, בעיקר אצל מירון, מזמין את איוונו הביקורת, הדקדק כמלה, של הקורא הערני.

מירון, למשל, נשען על כרעי תרנגולת היסקיים (על כך העמידני אקי להב) בנסותו להוכיח שאלתרמן נתקף שתיקה יצירתית במשך כשנתיים שבהן דגר אצלו המהלך הנפשי שהוליד את 'כוכבים בחוץ', וכתב את הספר בסערה מהירה. בקיאותו המופלגת בשירים גרמה לו כנראה שלא לעיין בקונקורדנציה ל'כוכבים בחוץ' ולראות כי בניגוד לדבריו התואר 'חדש' דווקא מופיע בספר, וארבע פעמים. תקלה מזוהה יותר אירעה להירשפלד כאשר מנה עם המקומות שיש בהם יחס של $2/3$ גם יצירה שבה ספר יחס של $36/48$ ($3/4$): טעות שאמור לגלות, אם לא הוא, כל עורך ומגיה היודע, כפי שידע אלתרמן מחבר השיר 'שפת הסרגל', וכפי שידע הירשפלד עצמו שהיטיב לפרש שיר זה במסתו, כי "לא פחות מן הָרֵם בַּשִּׁירִים / שֶׁגָּבוּ הַמִּסְפָּר וְהָקוּ / בְּהִגּוֹת בָּם מִחוֹת אֲדִירִים / שֶׁעָמְלוּ הוֹמִיִּים כְּעוֹגֵב".

ובעיקר, מעבר לזוטות אלו, הקורא במהלכיהם המזהירים של מחברי הספר שלפנינו חזקה עליו שיזכור כי אלתרמן הוא המשורר המאלתר מן: שטעמים רבים ופירושים רבים, ולא רק אחד כולל, מתקיימים בשיריו בעת ובעונה אחת.

צ"א

הוא מזדהה איתו ועם פשטותו, מזהיר אותו מפני הפיתוי, וגם מלמד אותו איך לאהוב את היופי האחר, הלא אליים. את הניגון שעוד חוזר, את המראה הנושן, את היסודות הבלתי משתנים של הקיום האנושי. 'כוכבים בחוץ' השוקק, היפה מכל הספרים בשפה העברית, מתגלה, בקצרה, גם כקול-קורא שמרני.

את הקול הזה, קולו של האדם הנושף את חומו החי, האנושי, המשתנה, בעל הרצון החופשי, בתוך עולם חומרי וגם חברתי שאין בו נשמה, מוצא אריאל הירשפלד במוזיקה הייחודית של אלתרמן, ב'כוכבים בחוץ' וגם ביצירות שאחריו. שתי שכבות הוא מוצא שם, בניגוד גמור לטענותיהם של משמיצי אלתרמן, שתיים שההבדל ביניהן כהבדל בין שכבת הקצב לשכבת המלווה ביצירה מוזיקלית: את קצב-השעון המחזורי של "הרמוניית העולם", ואת המהלך המתנגד, הפורע, הנושם, של ההפרעות המתוחכמות המושגות במהלך המשקלי. בקריאתו בשירים מיטיב הירשפלד להראות איך הולמות שתי השכבות את אשר הן מבטאות בשירים מבחינת משמעות.

הירשפלד ממשיך ומוצא "מוזיקה דוממת" ביחסים המתמטיים הנסתרים הקיימים בין חלקיהן של יצירות אלתרמניות ארוכות; בייחוד שתיים שצורתן החיצונית עשורנית, 'שירי מכות מצרים' ו'שיר עשרה אחים' – שם הוא מוצא מהלך-נגד אירציונלי המבוסס על חלוקת שירים בנקודת ה- $2/3$ ועל "חתך-הזהב". המחזוריות המכאנית של העולם מתגלה – בניתוח המוזיקלי, כמו כמובן בתוכני השירים – כמסגרת של יופי "קר", מתוכנן, שדווקא על רקעה ונגדה מתקיים המהלך השירי של אלתרמן.

מי זאת עולה

נשים בתורה על פי
הקבלה והחסידות

ניר מנוסי

מגיד, 2019 | 364 עמ'



הנשמות, או, מכיוון אחר, דרישת האותיות והמילים, מרחיבות עד מאוד את האפשרות להעמיק בחקרן של דמויות מן התורה, ולהטעין אותן במשמעויות. על כל אלה בא הגלגול החסידי של הקבלה, הנוטה להדגיש את תורת הנפש, ומוסיף את שלו. "תורת החסידות עניינה להפוך את ראשנו וליבנו ביחס לכל ההיררכיות המסורתיות – לאזן, לרכך ולהמתקן", כותב מנוסי בספרו שלפנינו. "היא לא עושה זאת דרך ביטולן של ההיררכיות הללו אלא דרך השלמתן: היא מצרפת להן היררכיה הפוכה, סמויה, שבה התחתון מתגלה כגבוה בשורשו מהעליון" (עמ' 230). זהו בעצם גלעין המהלך שהוא עושה בספר, בזכות אותה שוויוניות-מהותנית שמאפשרת לו הקבלה.

מנוסי מתגלה בספרו הנוכחי כאיש הנכון לארגון ידע זה ולהנחלתו. הוא מגיש לנו עיונים מקיפים, מפתיעים, לכידים ומתקבלים במידה רבה גם על הדעת השכלתנית. החשיבה הקבלית מתגלה כמעט כהיפוך הדימוי המקובל שלה: לא כממברג'מבו שמגיע מכל דבר לכל דבר, אלא כארגז כלים של ניתוח, הבנה ותוספת-משמעות, שהדמיון היצירתי הוא דווקא מן האנליטיים שבכלים הכלולים בו.

כלי העיון הדרשניים והקבליים עלולים בקלות לשמש לפלפולי סרק ולדרשות המוכיחות את המבוקש בק"ץ קפיצות-דרך. מנוסי זהיר מאוד שלא ליפול כאן. שימוש במערכת הסמלים הקבלית עקבי. דרשנות המילים הקבלית, בצלילים ובגימטריות ובאטימולוגיות, מתגלה אצלו, בזכות כישרון הכתיבה שלו, כמשחק מרהיב המכוון אל עומק האמת ואל חוכמתה של השפה. למה

תפיסת העולם הקבלית מרחיבה תופעה הקיימת בלשון העברית: היא מייחסת זכריות או נקביות לא רק למילים, אלא לכל תופעה. אך להבדיל מן המילים, בדרך כלל יש בתופעות בחינות זכריות ובחינות נקביות בעת ובעונה אחת, ומעטות הן המהויות הטהורות. כך, למשל, תנועה של צמיחה מלמטה כלפי מעלה היא נקבית, והיפוכה, הכתבה מלמעלה למטה, זכרית. המחזוריות בעולם נקבית, והכיוונית זכרית. תפקידי הזכרי והנקבי משלימים, ובדרך כלל אין האחד מתקיים בלי משנהו.

תפיסה זו היא "שוויונית" במובן שאין המין האחד נעלה על חברו, ולכל אחד סגולותיו, ובכל אחד נמצא גם משהו מן השני. ועם זאת, היא כמובן תפיסה "מהותנית" מאוד. ככזו, היא מאפשרת התבוננות חדשה בדמויות הנשיות במקרא. נשות המקרא מעטות, ובדרך כלל הן בעלות תפקיד הנתפס כמשני, והמקרא נוטה לקמץ בפרטים לגביהן. ההסתכלות הקבלית, השוויונית-מהותנית-סימבולית, מחייבת את השלמת החסר. שהרי הבחינה הנקבית תופסת בה מחצית מן המרחב, ומפעפעת גם אל הדמויות הגבריות. משום כך, מובן מדוע בחר ניר מנוסי להתחיל את עיוניו הקבליים-חסידיים בדמויות מן המקרא דווקא מן הנשים.

מערכת ההסמלה הקבלית, וטכניקות דרשניות שהקבלה מאפשרת כגון גלגול

פסיפס אנושי

מבט פסיכולוגי על
הגוונים המרכיבים את
עוצמתו של עם ישראל

נטע ענבר-סבן

צמרת, 2019 | 351 עמ'



לסטיבן הוקינג יש ספר ושמו "התיאוריה של הכול". פרידריך ניטשה נתן לספרו "כה אמר זרתוסטרא" את כותרת המשנה "ספר לכל אחד ולאף אחד". ספרה של הפסיכולוגית הקלינית נטע ענבר-סבן אינו מכתיר את עצמו ככזה – אבל מתוך איזה יצר הסברה לאו-בר-כיבוש, אולי מתוך איזו שלמותנות בשילוב תפיסת עולם הרמונית שבה הכול קשור, היא כתבה את התיאוריה של הכול. מתוך כך היא מגישה ספר שיעניין כל אחד בשפע המידע הכלול בו אך לא יעניין אף אחד כמכלול.

מושג היסוד בספר הוא "להקה", כלומר קבוצה אנושית בכל גודל, מחבורה או משפחה עד עם, שיש בין חבריה יחסים של סולידריות ושל תלות הדדית. האדם הוא כידוע יצור חברתי, ואיש אינו יכול לספק לבדו את כל צורכי עצמו, ודאי לא להגיע להישגים. כמודגש בכותרת הספר, הלהקה מאפשרת גם את ייחודם האישי של הפרטים ואת קיומם של גוונים משלימים בתוכה.

מבין התיאוריות הפסיכולוגיות, גישתו הפסיכואנליטית של קרל יונג יעילה במיוחד להסברת הדינמיקה שבין הפרט ללהקה ובין היחיד לאומה, עם כל הספקולטיביות שיש בה, ולו מפני שהיא מתמקדת ב"לא מודע הקולקטיבי". המחברת מגיעה מבית המדרש הזה, ולצידו פוקדת את בית המדרש היהודי.

ניגרע, שואלות בנות צלפחד, איש צל הפחד, הצלף האחד, ומנוסי ממחר לחבר גריעה לערגה ולתחושת גירעון. מרים הנביאה קשורה למים, גם כשהם מרים, ותמר, הצנועה-הנועזת, יש בה מן התם ומן המר-המורד, המתקן.

אך לא מאנקדוטות ומשחקי מילים מזדמנים עשוי הספר, אלא ממהלך עקרוני. ביסוד מהלך זה כפילות של שתי בחינות, מעבר לכפילות הזכר-נקבה שהזכרנו. שתי דמויות-אישה עקרוניות מלוות את הספר מראש עד סוף, אחת רוחנית ואחת ארצית; אבחנה המתחילה באבחנה הקבלית בין חוה הראשונה, הרוחנית, שהפכה ללילית אחרי שנמצאה "גדולה" על אדם, לבין חוה השנייה, אם כל חי. השתיים מתרוצצות בקרבן של נשים מסוימות, או מגולמות בצמדי נשים כגון לאה ורחל.

הנשיות נתפסת אפוא כבעלת מהות כפולה, ונשות המקרא משמשות מעין מנסרה לעיון בכפילות זו ובאפשרויותיה. מתוך כך מציע המחבר, עיתים במוצהר ממש, בסיס רוחני עתיר דמיון לפמיניזם דתי מתון, השואף למימוש עצמי מרבי של האישה ולשווי זכויות מתוך הכרה עמוקה בשוני בינה לבין האיש. אך חבל יהיה לתפוס את הספר רק ככזה: מעבר לכל העניין הנשי, הוא מציע עיוני מקרא מעמיקים שאשרי הגבר המקראי שיוכה בהם גם הוא.

צ"א

אחר הצהריים של החיים

טלי נתיב עירוני
פרדס, תשע"ט | 362 עמ'



כותרת המשנה של הספר, "המבוגרים הצעירים במסעם אל הגיל השלישי, הרביעי, החמישי, השישי, השביעי..." מספרת רבות על תוכנו ועל אופיו. המחברת, שכותבת את הספר בהתקרבה לגיל 70 ולהפיכתה לסבתא, מבקשת להעלות לדיון את השאלות הגדולות והאינטימיות שמטרידות את בני הגיל השלישי אך כמעט ואינן נידונות ביומיום שלנו. האם אנו מפחדים מהזקנה? ומהמוות? כיצד אנו מתמודדים עם פטירה של הורים? איזה תפקיד ממלאים האחים בחיינו? כיצד מתמרנים בין תפקידנו כהורים למבוגרים צעירים ובין תפקידנו כבנים להורים מזדקנים?

את מסע ההתבוננות הייחודי הזה עורכת המחברת עם קבוצה של בני גילה; כמעט כולם נולדו מיד אחרי השואה, בבתים נטולי סבא וסבתא ורוויי כוחות הישרדות. צילה הגדול של המלחמה ההיא, כמו גם של צמיחת המדינה הרכה, נלווה לשאלות הכלליות והאוניברסליות כל כך של מערכות יחסים, התמודדות עם פחד ורקימת סיפור חיים והמשכיות.

זהו ספר שאין בו מסקנה או אפילו מבנה ניכר. כמו כותרת המשנה שאינה סוגרת משפט, גם הטקסט של נתיב עירוני נראה לעתים כמין פוסט ארוך, שילוב של הגיגים, מכתמים, קטעי יומן אישי ושיחות עם חברים בני גילה. אך המאפיין המובהק בו הוא

אלה הם הכלים המשמשים אותה בניסיונה להסביר את עוצמתו של עם ישראל, את המשכיותו, את הצטיינותו ואת הישרדותו בתנאים שעמים אחרים חדלים להתקיים בשכמותם. כצפוי, היא מבליטה את המצוות והמנהגים ששמרו על הערבות ההדדית מחד גיסא ועל הניגודים הפנימיים המפרים מאידך גיסא, כגון מצוות הצדקה ומתנות העניים והאפשרות לענישה קולקטיבית, ומנגד תרבות המחלוקת לשם שמיים.

זהו חוט השני של הספר, אך סביבו מתלפפת אדרת עבה של כלים ושל נושאים המוסברים על ידיהם. הלוא כל נושא חברתי, פוליטי, משפטי תרבותי או פסיכולוגי נוגע להבנת הדינמיקה של היחיד והיחד. כך נוצר הספר-על-הכול של נטע ענבר-סבן, המתגלגל באלגנטיות נעימה ומרשימה בין תופעות ונושאים, גורף אחריו סחופת של מובאות ודוגמאות מן הגורן היהודי ומן היקב הישראלי, מהגת היונגיאנית ומהאסם הספרותי ומפרדסיהם של עוד הוגים ותיאורטיקנים ומחייה של המחברת. הרצאת הדברים בספר רהוטה ומושכת, והקריאה בו יכולה לשמש תחליף קולח, אם גם חלקי ואקלקטי, לקריאה סדורה באנציקלופדיה למדעי החברה.

צ"א

ממפעלו הלשוני של האיש. ועם זאת, אולי מפני שכללות הכול מדובר באדם יציב שחיו עברו עליו כפקיד ממשלתי בכיר ולא היו סוערים, ומשום שהיה משרת-ציבור אך לא איש-ציבור ורחק מהפוליטיקה, אין לספר ציר עלילתי מרכזי כמקובל בביוגרפיות פופולריות, והוא כתוב על פי חתכים נושאים ונקרא כדין וחשבון מעניין-ברובו.

ראובן אלקלעי נולד בירושלים ב-1906 ונפטר בה ב-1976. ילדותו בירושלים הענייה של שלהי ימי התורכים וראשית תקופת המנדט מתוארת בראשיתו של הספר; ילדות-ונעורים שעמדו בסימן חיבה עזה לשפות ופעילות לוחמנית בגדוד מגיני השפה העברית. כישוריו כמתרגם הקנו לו משרה במשרד העיתונות שפתחו שלטונות המנדט באמצע שנות העשרים. שם התקדם הצעיר המוכשר במהירות, והועמד בראש הלשכה, מתווך ליישוב העברי את דבר השלטונות ולשלטונות את הלכי הרוח ביישוב.

מפליא להיווכח כמה אמן נתנו הבריטים גם בשנות המאבק היישובי בספר הלבן בפקידים יהודים בכלל, ובציוני מוחצן כאלקלעי. הלה מצטייר בספר כמשרת נאמן למדי של שלטונות המנדט, ועם זאת כמי שניצל את קשריו במסדרונות השלטון כדי לרכך גזרות, לייצג את האינטרס היהודי, ולהזהיר את בני עמו מפני הפתעות לא נעימות.

בשנות מלחמת העולם השנייה מצא עצמו, במסגרת זו, מפעיל את הצנזורה הממשלתית. התחומים היו מטושטשים: העברי הנלהב אלקלעי הוביל החלטה כי הצנזורה תפסול סרטים עם תרגום עברי לא מקצועי. אומנם, ההחלטה לא יושמה. כן שימש אלקלעי מתוקף תפקידו מעין עורך

כנות גדולה, ויכולת נדירה להעלות במילים מפוכחות סוגיות שלעתים נרתעים מהן, בלי לפחד מרגשות שליליים ובלי לייפות אותם – וכל זאת תוך אחיזה בתפיסת עולם אופטימית ושוחרת טוב.

י"ש

אוצר המילים

סיפור חייו של המילונאי
ראובן אלקלעי

סמדר ברק

ידיעות אחרונות והאקדמיה ללשון
העברית, 2020 | 295 עמ'



גם כשהאינטרנט זורם כשורה, ומילוני-רשת זמינים לי ופוטרים אותי מטורח החיפוש במילון המודפס נחלת העבר, אני טורח לא פעם להיעזר בחבריי השמנים, הירוקים-כחולים, שעל המדף הסמוך – המילון האנגלי-עברי והמילון העברי-אנגלי של ראובן אלקלעי. המילונים הממוחשבים לא משתווים להם לעושר, לדיוק, לריבוי אפשרויות ולעומק היסטורי; לא רק בתרגום הם מועילים, אלא גם בכתיבה בעברית מלכתחילה, להיזכרות במילים נרדפות ולהעשרת הביטוי. המילונים העבריים-עבריים הרגילים משתרכים אחרי הכולבו הדו-לשוני הדחוס הזה.

על כן שמחתי להזדמנות להתוודע לאיש שמאחורי מפעל האדירים בעזרת הביוגרפיה שלו שהופיעה עתה. סמדר ברק, שכבר כתבה ביוגרפיה של מחדש העברית אהרן מזי"א, נטלה על עצמה את המשימה. הספר כתוב בחן רב, והוא גדוש באנקדוטות, בעובדות ממסמכות, בדוגמאות וברשימות מועילות

יובב הוא יבבן, פתואל (כאבי הנביא יואל) הוא כינוי לאדם המתפתה בקלות, רבשקה הוא שיכור מועד, ובעור, כאבי בלעם, הוא מציתן סדרתי. לא תפס, וחבל.

צ"א

הרביעייה

דוד טרבאי

עם עובד, תש"ף | 320 עמ'



ספרו של דוד טרבאי, שעלה ארצה בנערותו מהונגריה לאחר נפילת מסך הברזל, נחוה כרומאן מתורגם. לא בשל סגנונו, שהינו עברי טבעי, אלא משום שאין מורגש בו כי נכתב בישראל. לא בבחירת המילים, לא באיזו נקודת מבט יהודית מיוחדת או רגישות היסטורית יהודית. אין בכך כל רע. סיפור על החיים בגרורה של ברית המועצות, על האימה היומיומית הכרוכה בכך, על עיצובם של חיי הפרט והקבוצה ואפילו האמנות בידי המציאות הפוליטית, על העוצמה המוסרית של האסתטיקה, המוזיקה הקלאסית במקרה זה – סיפור כזה, כשהוא עשוי היטב, הוא בוודאי מוצדק ואף נחוץ, ואפשר וראוי לכתוב בישראל ובעברית סיפור שאינו עוסק בנו עצמנו. יציאה של הספרות המקומית מעורה היא ברכה לה, על אחת כמה וכמה כאשר נרתם לשם כך ניסיון אישי של מי שגדל בעולם הקומוניסטי והמשיך וגדל על ברכי זיכרונות הוריו משם.

רביעיית מיתרים קלאסית – כינור ראשון וכינור שני, ויולה וצ'לו – היא הרכב תובעני במיוחד מבחינת הדינמיקה שבין יחיד לקבוצה. קולו של כל יחיד נשמע מאוד

של שעות השידור העברי ברדיו הממשלתי 'קול ירושלים', אביו של קול ישראל. התמרון של האיש בין שלל משימותיו מפתיע, מה עוד שעליהם נוסף עיסוק בתרגום ספרותי, ועם הזמן גם צלילה, בשעות פנאי, לאיסוף מילים לשם כתיבת מילונים.

ואכן, התקופה הבאה בחייו, העשורים הראשונים לקיומה של מדינת ישראל, התאפיינה בצאתם לאור של מילוני המצליחים: המילונים העברי-אנגלי והיפוכו, ואף מילון עברי-עברי גדול המתואר בספר כאנציקלופדיה תמציתית ולא רק מילון, וכן אוצר פתגמים ומילון לועזי-עברי. בכל אלה עסק בשעות שלאחר עבודתו הנמרצת של ימי המדינה – אחראי על פרסומים ממשלתיים, ובעיקר עורך השנתון הממשלתי שהיה מעין ידיעון רשמי, וכן חבר ועדת השמות הממלכתית. במקביל שלח ידו בכתיבה אנונימית בחלקה בעיתונות.

מן העמדות הללו, קל היה לו יחסית ללשונאים אחרים להשפיע על התפתחות העברית. הוא, למשל, אשר הציע – לא ברור אם יחיד וראשון – להשתמש בסימן הגרש כדי לציין עיצורים לועזיים שאינם קיימים בעברית כגון ג', ז', צ' ואף, לו היה הדבר תלוי בו, ו' (צליל דבליו אנגלי) ועוד. מתוך יותר מאלף מילים וביטויים שחידש, כלומר המציא, נקלטו בשפה על פי מחקרה של המחברת כ-300, וזה הישג לא רע. המילה 'דובר' למשל, כשם מקצוע, היא משלו, וגם 'מסוף', 'סחיט' ו'מחזור'. רעיון נחמד שניסה להנחיל במילוניו, בחצי הומור, היה לאמץ נוהג הרווח בשפות אחרות ולהפוך שמות פרטיים נדירים מהמקרא למילים כלליות. ידלף (בראשית כב, כב) הוא מדליף מושבע,

הרומאן הוא נפילת מתח. אנו פוגשים בו את נערי הרביעייה בזמננו, כשלושים וחמש שנה אחרי האירועים, כאשר היא נפגשת שוב לצורך התפרקות. בהיעדר חסות המאיימת של המשטר הטוטליטרי מגייס המחבר צרות אנושיות פשוטות כמחלות, הזדקנות ומשברי משפחה. קווי האופי של הדמויות נמתחים כאן מנעוריהם אל העתיד, אל עומק בגרותם בעולם החופשי. ההתפתחות מסקרנת, אבל בלי המשטר הקומוניסטי זה סיפור די רגיל, בלי הדרמות וההפתעות שהורגלנו בהן. החופש משעמם. אולי משום כך מתגייס כאן המחבר, כשפוקעת סבלנותו, להצגת השלטון הנוכחי בהונגריה כיורשו הרוחני הנלעג של המשטר המרושע ההוא: ממשל אורבאן כאילו נושא עינוי אל הימים ההם ואל רוסיה של היום; הצגה שבעצמה היא נלעגת מעט, וניכר בה המאמץ לרצות איזה תו תקינות פוליטי עכשווי.

צ"א



חמור

סמי ברדוגו

הספריה החדשה, 2019 |

264 עמ'

”חמור” הוא מאורע לא שכיח בספרות העברית, כתב מנחם פרי בכריכה האחורית של הרומאן, ובכך ודאי שצדק. התיאור הזה מתייחס בעיקר לשפה, לעברית העשירה והמפתיעה המבקשת, כביכול, לתאר את שאינו ניתן לתיאור; מצבים ורגעים ושברי תחושות שאדם מתקשה לראות בעצמו והספרות לרוב מתייאשת מללכוד. ומפתה לומר, לנוכח הספר, שייאווה מוצדק. הרומן

וקובע מאוד, לכל אחד תפקיד שרק הוא מנגן, ועם זה התיאום תובע דריכות עילאית. יש נגן מוביל אבל אין מנצח. עובדה זו כבר התבטאה בספרות, ביצירות כגון ‘רביעיית רוזנדרף’ של נתן שחם. כאן, אצל טרבאי, מנוצל הדבר היטב בהקשר החוץ-מוזיקלי, ההיסטורי-פוליטי.

הרביעייה נולדת מתוך אירוע במחנה קיץ למחוננים במדינה הקומוניסטית. אחד מחבריה, היוזם, הוא בנו של עריק, מוזיקאי הונגרי שברח לארה”ב. האחרים הם בתו של בכיר מממשל; בן לבעלי אחוזה שנושלו עם המהפכה; ובנם של שני בוהמינים נרדפים. קורותיה של הרביעייה בשנות השמונים מושפעות עד מאוד מהמציאות הפוליטית, ומיטיבות לשקף אותה. התפר העלילתי ההופך את הולדתה של הרביעייה במחנה הקיץ לפתרונו של משבר פוליטי בינלאומי קצת מלאכותי; אך בהמשך החיבור הספרותי בין מוזיקה, ביון, תככים והיסטוריה עולה על דרך המלך – כשבתו של בכיר הממשל מגויסת בידי המשטרה החשאית לריגול נגדו, וכשהרביעייה עורקת למערב, ובעוד שלל אירועים ואפיזודות הממחישים את המחנק שגוזרים החיים במשטר סוציאליסטי מעושה.

כישורו של טרבאי ניכר ביכולתו ליצור מתח לטווח קצר, ובהצלחתו לפנות את עמדת המספר, המקדם את העלילה, לדמויות עצמן ובפרט לדיאלוגים ביניהן. אך חשובה אף מכך היא הצלחתו לתזמר, להלחין אפילו, באורח מושך לב, את המציאות הנפשית בעולם של חשדות, של אין-מוצא, ושל חיים ציבוריים בשקר מוסכם.

מבחינה זו, חלקו השלישי והאחרון של

גם אינו שכיח בישראליות העמוקה שלו, המתבלטת בדמויותיו הלקוחות מן השוליים, ובמקום הנרחב המוקדש בו להוויית-החיים הישראלית של הדרום האשקלוני והצפון הקריית-ימי.

מה מבקש 'חמור' לספר, קשה לדעת; אך ניכרת בו הדקדקנות הרבה של מחבר אומן, בעל הבחנה דקה שבדקות, המוצאת עושר

מרצד במרחבי קיום שנראה שאין סתמי ממנו. אין זה מקרה שרומאן כמו 'חמור' אינו שכיח: הוא קשה מאוד לקריאה, ולעתים קרובות מייגע ובלתי מובן. ניסיונותיו של הסופר להביע את שחומק מן השפה מותירים את הקורא מבולבל ומותש, גם אם הוא מתענג לרגעים על תיאורים מבריקים.

י"ש

הרומאן יראה ללבב

בעידן המערער על חשיבותה של הפנימיות האנושית, ואפילו על קיומה של הנפש, מתבלט במיוחד כוחו הייחודי של ז'אנר הרומאן לחדור אליהן ולהדגישן. הרומאן הראשון של ג'יין אוסטן מדבר על כך - וממחיש זאת

א

תמימות הנעורים של קתרין, האנטי-גיבורה לכאורה, ופיקחונה של מחברת בוגרת ובשלה". אפשר לשער שחלק מהתפיסה של הספר כרומאן ביכורים לא לגמרי בשל נובע מכך שהוא מכיל התערבות ישירה ומפורטת של המספרת המסבירה את כוונותיה בכתיבתו. השיתוף הזה של הקורא ב"אחורי הקלעים" של מעשה היצירה יכול להיות, כמובן, אמצעי מתוחכם ההולם את טעם הקורא הפוסט-מודרני (אם נגביל את המונח לתחום הספרותי), אבל ניכר שאצל אוסטן השיתוף הזה הוא לא רק "אמצעי אמנותי" אלא, בחלקו, הוא באמת ובתמים פרישה של חזונה הספרותי בתוך מעשה הסיפור. "נורת'נגר אבי" הוא, למעשה, רומאן + מניפסט-על-דבר-רומאנים, וייתכן שלחלק מהקוראים המעשה הזה נראה כחוטא להפרדה בין החוויה האסתטית הישירה לבין הדיון הפילוסופי על אסתטיקה. אבל, כפי שאטען תכף, ה"מניפסטיזם" של הרומאן הזה הופכת אותו בעיני ליצירה מעניינת ביותר, וקל וחומר כיוון שה"מניפסטיזם" הזה קשורה בקשר הדוק לעלילתו ואינה "מודבקת" עליו.

"נורת'נגר אבי" הוא הראשון מבין ששת הרומאנים שכתבה ג'יין אוסטן (1775-1817) ושעליהם מושתת מקומה הבטוח בקאנון ("אמה", "על תבונה ורגישות", "גאוה ודעה קדומה", "מנספליד פארק", "הטיית הלב"). מקום זה נחשב כה בטוח עד שהמבקר האמריקני הנודע אדמונד וילסון כתב בשנת 1944 שמלבד שייקספיר אין עוד יוצר בספרות האנגלית שמעמדו נותר איתן כשל אוסטן בכל שינויי הטעם הספרותי במרוצת הדורות. הרומאן הושלם ב-1803 אך בגלל עיכוב מו"לי מוזר ראה אור רק חמש עשרה שנה מאוחר יותר, מעט אחרי מותה של הסופרת (בפתח המהדורה הנוכחית מתייחסת אוסטן לעיכוב המוזכר).

הרומאן ידוע פחות מכמה מאחיו, ויש שגם מחשיבים אותו פחות מהם או מאחדים מהם, כפי שאף רומז קטע מהכריכה האחורית (המשתמע לשתי פנים) בתרגום החדש של הספר בידי אינגה מיכאלי (ובהוצאת "תמיר/סנדיק" ו"אהבות"): "ברומאן שלובים יחדיו בוסריות ובשלות,

לאחיה של קתרין, ג'יימס, בעוד אחיה של איזבלה, ג'ון, מגשש את דרכו לעברה של קתרין. ידידותן של איזבלה וקתרין נשענת על תשוקתן העזה של השתיים לקריאת רומאנים גותיים בני התקופה, בעיקר אלה שכתבה אן רדקליף (1764–1823). מדובר ברומאנים סנסציוניים ומעוררי אימה, שבהם גיבורים צחים כשלג מעונים בידי גיבורים שחורים כחושך, באתרים יוצאי דופן כמו טירות נושנות ואזורים שכוחי אל באירופה.

ניזונה מהרומאנים האלה היא מוזמנת, בחציו השני של הספר, לבית משפחת טילני, ולקראת הביקור היא מצפה-חוששת מהטירה שאליה היא מתעתדת להגיע (אותה "נורת'נגר אבי"), שכן היא מדמינת אותה לאור הספרים שהיא קוראת, ובהמשך אף מפתחת בדמיונה סיפור אימה הנוגע לאביו של הנרי טילני שכביכול כלא את אשתו באחד ממרתפי הטירה. האמת שנחשפת לבסוף פרוזאית הרבה יותר, אבל עדיין עגומה. אביו של הנרי אומנם אינו מפלצת אך הוא בהחלט לא אדם נחמד. הוא הזמין את קתרין כי סבר שהיא בעלת פוטנציאל גדול בהרבה לנחול עושר בעתיד ולכן ייעד אותה לבנו, הנרי. משהתברר לו שקתרין באה ממשפחה ממוצעת-הון הוא מגרש אותה מנורת'נגר אבי בחוסר נימוס קיצוני.

אבל אוסטן, שכתבה בחן רב באחד הרומאנים האחרים שלה שהיא אינה מסוגלת לכתוב אלא קומדיות, דואגת לסוף הטוב. הנרי טילני מתמרד נגד אביו ומגיע לביתה של קתרין להציע לה נישואין, והיא נעתרת.

ג

המניפסט הספרותי המושך את עיקר



ב

"נורת'נגר אבי" מספר בגוף שלישי – בידי מספרת חיצונית לא פלוריאנית, כאמור, אלא כזו שנוכחת בהבלטה בספרה, ושנחנה יודעים, למשל, שהיא אישה; לכן לא "בידי מספר חיצוני" – על קתרין מורלנד בת השבע-עשרה. קתרין היא בת המעמד הבינוני (אביה הוא כומר לא נידח, ואמצעיה הכלכליים של המשפחה מספקים אך לא גדולים) והיא יוצאת בפתח הרומאן לביקור בעיר הנופש האנגלית באת' בלוויית חברה מבוגרת של משפחתה לשהייה של כמה שבועות. קתרין נרגשת מבואה לראשונה לעיר הגדולה, ואכן באחד הנשפים בעיר היא פוגשת גבר צעיר שמושך אותה ושמו הנרי טילני. היא מתיידדת איתו, ואחר כך עם אחותו, ועד מהרה גם עם אביהם של השניים ועם אח נוסף. במקביל פוגשת קתרין בבאת' צעירה ושמה איזבלה ונפשה נקשרת בנפשה איזבלה, מסתבר עד מהרה, מבקשת להינשא

אותה תקופה).

את המלחמה הזו של אוסטן בספרות הגותית ניתן להגדיר כ"מלחמה מקומית" על אופיו הנכון של הז'אנר הצעיר לימים של הרומאן. המלחמה כאן היא על כך שעל הרומאן להציג את המציאות כפי שהינה, לחתור לריאליזם מפוכח, ולא להציג מציאות מעוותת, מציאות לא מציאותית.

לכך שייך חלק נכבד מהקטעים ה"ארס פואטיים" שהוזכרו לעיל, שבהם משתפת אותנו המספרת בתסכולה לנוכח הגיבורה הממוצעת מדי שהיא בחרה לה (וכמובן, כל זה נאמר באירוניה).

לכך שייך קטע מבריק לקראת סופו של הרומאן, שבו מסבירה לנו אוסטן (שוב בסיוע אירוניה) שאהבה בין גבר לאישה אינה נענית בדרך כלל לתרחיש הרומנטי שבו שני לבבות הולמים לפתע במקביל ובאותה עוצמה. לעיתים, אהבה מנצה אצל אחד מבני הזוג רק מפני שהשני אוהב אותו בעוצמה (ואכן, תכונה מצודדת מתגלה באדם שאוהב אותנו בעוצמה: אנו מזהים, לכל הפחות, כמה חד הבחנה הוא!):

הרי רק מפני שהיה משוכנע ברגשותיה כלפיו החל [הנרי] לחשוב עליה [על קתרין] ברצינות בעצמו. אמנם כעת היה הנרי קשור אליה בעבותות, כעת היה ער למעלותיה ולאופייה המצוין והתענג עליהם, כעת אהב להיות בחברתה באמת ובתמים – אך עלי להודות כי אהבתו נבעה לראשונה אך ורק מהכרת טובה! אני ערה לכך שאלו נסיבות שלא נכתבו קודם לכן בשום רומאן, וכי הן פוגעות פגיעה אנושה בכבודה של הגיבורה; אבל אם בחיי היומיום לא קרה כדבר הזה מעולם, או אז לפחות יקבל דמיוני הפרוע זכויות של בלעדיות. (עמ' 672)

תשומת הלב ברומאן הוא זה הנוגע לביקורת שמותחת בו אוסטן על הספרות הקלוקלת של הרומאנים הגותיים. המזון הרוחני הקלוקל הזה העסיק גם נציגים ספרותיים בולטים אחרים בני התקופה. גם ויליאם וורדסוורת, בהקדמתו ל"הבלדות הליריות" שלו ושל סמואל קולרידג', יצירה מכוננת ברומנטיקה האנגלית, מתייחס ברתיעה עזה לרומאנים הפופולריים בני הזמן. באופן שמזכיר מאוד את "דון קיחוטה", שהתזונה הספרותית הקלוקלת שלו הביאה אותו לדמות את עצמו לאביר ואת טחנות הרוח לאבירי ענק וכו', התזונה הרוחנית הזו של קתרין מביאה אותה לשגות שגיאות מרהיבות בפרשנות המציאות. היא, כאמור, מדמה לראות באביו של הנרי דמות מפלצתית מאותם רומאנים, ובחשבון כביסה שהיא מוצאת בחדר שבו שוכנה בטירה היא מדמה לראות סיפור חשאי נסער שהותיר לדורות הבאים אחד משוכניה או שמא כלואיה (זוהי אחת מהפסגות הקומיות המרובות שיש ברומאן).

בכלל, בתולדות הרומאן ניתן לראות כמה רגעי מפתח כאלה, שבהם יוצרים בעלי שיעור קומה מתנערים מהיבול הספרותי הפופולרי בזמנם, שחוטא לאמת-המציאות ומציג תמונת-עולם מסולפת וסנסציונית. מלבד סרוונטס ואוסטן כאן, אזכיר את מאמרו של שלום עליכם בראשית דרכו הספרותית בשנות השמונים של המאה ה-19 נגד רומאני השוגד היידישאים, "הרומאנים-המעניינים-לעילא", שבהם הכול יכול לקרות, וכן את אמירתו של מישל וולבק על הספרות הצרפתית המיופייפת בשנות התשעים של המאה העשרים, ספרות שרחקה מאוד מהמציאות הפרוזאית ("קצת מציאות, בן אדם!" התבטא וולבק בראיון ב-2010 על

ובקטע מרכזי משלבת המספרת את עצמה בתודעתה של קתרין (אחרי שהתפכחה מדמיונותיה הפרועים), ופורשת את משנתה הספרותית באותה אירוניה דקה אופיינית:

יצירותיה של גברת רדקליף, מלבבות ככל שיהיו, ויצירותיהם המלבבות אף הן של חקייניה הרבים – ייתכן שלא דווקא בהן ניתן למצוא את נפש האדם, ודאי לא את נפשו של תושבי המחוזות שבליבה של אנגליה. אפשר שהן מתעדות ביתר נאמנות את האלפים ואת הפירנאים, עם יערות האורנים והחטאים שלהם; ואולי איטליה, שווייץ ודרום צרפת הן כר פורה יותר לכל אותם סיפורי אימה שמתוארים בהן. קתרין לא העזה לפקפק במתרחש מחוץ לארצה שלה, וגם אילו היו דוחקים בה הייתה מתקשה לומר את דעתה על מחוזות רחוקים בצפון המדינה ובמערבה. ואולם במחוזות שבמרכז אנגליה, שם ודאי יכולה לחיות בבטחה גם רעיה לא אהובה, בהתאם לחוקי הארץ ולמנהגי התקופה. רצח לא יעלה על הדעת, משרתים אינם עבדים, אי-אפשר לקנות מכל רוקח רעל או שיקויי שינה כאילו אינם אלא עשבי מרפא. אולי באלפים ובפירנאים אין טיפוסים מורכבים; אולי שם למי שאינו צח כמו מלאך יש נטייה לשטניות. אבל לא כך הדבר באנגליה; כי בליבם ובאורחות חייהם של האנגלים, כך לפחות סברה, שוררת תערוכת כללית של טוב ורע, גם אם לא תמיד במינונים שווים. (עמ' 422–522)

הרומאן, הרומאן כז'אנר, צריך להיות נאמן למציאות (ורבים מהאירועים המרעישים הם פשוט לא אמינים; רצח אינו דבר שקל כל כך לבצע או להסתיר); הרומאן צריך להציג "טיפוסים מורכבים", ובתוך המורכבות הזו לדייק את "המינונים הלא שווים" של "הטוב" ו"הרע" כפי שאוסטן מנסחת זאת באופן נחקק בזיכרון ומעורר התפעלות.

אבל אני סבור שהחלק ההגותי, המניפסטי, של "נורת'ג'ר אבי" מקיף יותר מאשר הביקורת "המקומית" על הספרות הגותית הקלוקלת. ברומאן הביכורים שלה היא חשה, גם אם אולי עוד באופן עמום, בכוחותיה הספרותיים הגדולים, ביכולתה להשפיע על ז'אנר הרומאן בכללותו, ז'אנר צעיר לימים ולכן מסוגל-לעיצוב; לכן, דומני, היא פורסת בו חזון מקיף של הרומאן כז'אנר. החזון יתממש ביצירה זו וגם ברומאנים הבאים, והוא מסביר חלק ניכר מחשיבותה של אוסטן בקאנון הספרותי המערבי. הוא מסביר גם חלק ניכר מחשיבותו של הרומאן כז'אנר בכלל, ויש לו גם רלוונטיות מיוחדת לימינו-אנו, כפי שאציין בקצרה בסוף מסה זו.

ישנן כמה גישות לציון נקודת ההתחלה של הרומאן המערבי. אבל אם נתמקד באנגליה (מושא המחקר של ספרו המשפיע של איאן וואט מ-1957, ששמו מדבר בעד עצמו, "The Rise of the Novel", "עלייתו של הרומאן"); ספר זה מתמקד ביצירותיהם של דניאל דפו, סמיואל ריצ'רדסון והנרי פילדינג), נוכל לומר שכאשר כתבה אוסטן את רומאן הביכורים שלה, הז'אנר היה בן שמונים שנה בלבד.

ולא רק שהוא עדיין היה ז'אנר צעיר לימים, הוא גם נחשב ז'אנר נחות. בקטע מפתח נוסף – ומלבב עד מאוד – מכריזה המספרת המתערבת של אוסטן כי בספר שלה הגיבורות תלכנה לקרוא רומאנים, שלא כבספרים אחרים שבהם לא שולחים כותבי הרומאנים את גיבוריהם לקרוא רומאנים במרוצת העלילה, בגלל סטנדרט כפול מוזר שלפיו הם חוששים למוניטין של הגיבורים

באופן "עמוק", כלומר לא רק זה הנוכח על פני השטח. העיקרון הזה הוא תו מרכזי בז'אנר הרומאן, לפי הצהרתה של אוסטן, והוא אינו נוגע רק למלחמתה המקומית ברומאנים הגותיים החוטאים להצגה הזו. הרי יש לזכור שעילת ההצהרה הכללית הזו כאן הינה שאוסטן שולחת את גיבורותיה לקרוא רומאנים גותיים כאלה בדיוק! יש כאן, אם כן, הצהרה כללית יותר בדבר אופיו של הרומאן כז'אנר.

ה

ואכן, כשבוחנים היטב את "נורת'ג'ר אבי" בכללותו, מסתבר שהמאבק של אוסטן ברומאנים הגותיים מסביר, מניע וקשור רק לחלק קטן מקורותיה של קתרין.

קתרין, המושפעת מחיי הקריאה שלה, אכן מפרשת את המציאות באור שגוי לאור הספרות הגותית שהיא קוראת. אבל בחלקים נרחבים של הרומאן, ומרכזיים לא פחות, קתרין שוגה בפרשנות המציאות באופן מרהיב שאין לו קשר להשכלתה הספרותית המפוקפקת. למעשה, עיקר העלילה (והקומדיה) של הרומאן הזה נובע מפרשנויות שגויות אלו. קתרין שוגה עמוקות בהבנת אופייה של חברתה איזבלה (היא אינה מבינה שאיזבלה היא נערה ריקנית שמבקשת להינשא לאחיה כי היא טועה לחשוב שהוא עשיר). היא שוגה באופן קומי בהבנת חיזוריו של ג'ון, אחיה של איזבלה, הריקני לא פחות ממנה והוולגרי הרבה יותר (כלומר היא לא מבינה שהוא מחזר אחריה נמרצות, דבר שקשה להחמיץ). והיא שוגה בהבנתו של מר טילני, אבל לא רק באופן שהוזכר לעיל, כשהיא סבורה שהוא מעין דמות ברומאן גותי, אלא באופן אחר,

("כן, רומאנים; כי אני מסרבת לאמץ את המנהג הקטנוני האווילי הנפוץ כל כך בקרב כותבי רומאנים: להפגין בוז כלפי אותן יצירות שהם עצמם תורמים למספרן הגדל והולך, ולמנוע מגיבורותיהם מלקרוא בהן" – עמ' 36–37).

כיום, כשהרומאן הוא ז'אנר ספרותי מרכזי כל כך, קשה לנו מעט לדמיין זאת. אבל אוסטן, כאמור, כותבת בתקופה שהרומאן נחשב הרבה פחות מספרי היסטוריה, מסאות ושירה. בסיומו של עמוד וקצת המוקדשים לתיאור מצבו העגום של הרומאן ולהתכחשות אליו גם בידי כותביו, מציגה אוסטן בדרכה האירונית הגדרה מעניינת ביותר של ז'אנר הרומאן:

"ומה את קוראת, העלמה?...? 'הו! זה רק רומאן' עונה העלמה הצעירה ומניחה את הספר מידה בהפגנת אדישות או בכושה רגעית ... משמע, זו רק יצירה שמתארת את נימי הנפש האנושית, שמפגינה היכרות עמוקה עם טבע האדם ומשרטטת אותו על כל צורותיו, שמפגינה בו חיים בשנינות ובהומור, ואת כל זה חושפת לעולם בשפה מובחרת" (עמ' 73–83).

הרומאן, לפי ההגדרה הזאת, כולל מחשבה צורנית על השפה הננקטת ("שפה מובחרת"); הוא כולל חלק אנרגטי וכובש לב ("חיים", "שנינות והומור"); אבל הרומאן כולל עוד דבר מה: הוא כולל היכרות עם "הנפש" האנושית (במקור נכתב "mind"; אגב, המקור, ב"פרויקט גוטנברג" שברשת לפחות, מעט שונה כאן מהתרגום, אבל לא באופן משמעותי לענייננו). הוא כולל היכרות "עמוקה" ("thorough") עם "טבע האדם".

הרומאן, לפי אוסטן, הוא ה-ז'אנר שמציג את "הנפש" האנושית ואת הטבע האנושי

"אזרחי" בהרבה.

ואצל אוסטן האסתטי שזור ללא הפרד באתי: המתח העלילתי ברומאן וגם הקומדיה שבו נבנים על הגילוי המודרג של הפנימיות המוזכרת בידי קתרין.

1

את קוצר ידה של קתרין להבין שאביו של הנרי אינו אדם נחמד תולה המספרת גם בחזותו החיצונית המרשימה: "לא היה לה צל של ספק שהוא אדם נחמד וטוב מזג, ובאופן כללי מקסים עד מאוד, שהרי הוא גבר נאה וגבוה, והוא גם אביו של הנרי" (עמ' 141).

ה"גבוה והנאה" מזכיר לי קטע מלא הוד בתנ"ך – לטעמי, קטע מפתח בהבנת הדת היהודית בכללותה. כפי שאטען תכף, הקטע המקראי הזה יכול לשמש מפתח להבנת יצירתה של אוסטן בכללותה, בין אם היא עצמה הייתה מודעת לאסוציאציה בין אם לאו (ויש לשער שהיא הכירה היטב את הקטע; כל אנגלי משכיל הכיר אותו, קל וחומר אשת ספר מובהקת). מדובר במשיחת דוד למלכות בידי שמואל כפי שהיא מסופרת בשמואל א' פרק ט"ז. שמואל, כזכור, טועה לראות באליאב, בכור בניו של ישי, אליאב הגבוה והנאה, את משיח ה'. או אז אומר לו האל את המילים הבלתי נשכחות: "אַל תִּבֹּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבוֹהַּ קוֹמָתוֹ, כִּי מֵאִסְתֵּיהֶוּ. כִּי לֹא אֲשֶׁר יֵרָאֶה הָאָדָם, כִּי הָאָדָם יֵרָאֶה לְעֵינָיִם וְה' יֵרָאֶה לְלֵב".

גיין אוסטן היא המיישמת הגדולה של העיקרון התנ"כי הזה ברומאנים שלה. הללו מהללים את "הלבב", את "הפנימיות", זו שאינה חשופה לעין. ספריה גם עוסקים במתח בין "הפנימיות" ל"חיצוניות", אף בלי קשר לערכן המוסרי של אלו. ואלה, לבסוף,

כאן, בעניין טילני, נמצא אחד משיאי האירוניה של היצירה, ונקודת מפתח בהבנה שאני מציע כעת, דהיינו שהספר מציג משנה סדורה על מהות הרומאן בכללותו. כי אכן ישנה כאן, כאמור, אי קריאה נכונה של מציאות פנימית, אך בלי קשר לפנטזיה הפרועה שקתרין מייחסת למר טילני; במר טילני יש אכן צד נסתר, אך לא זה ששיוותה לו קתרין. באחד החמוצים ברגעי טעות בפרשנות המציאות – כשהיא סבורה בטעות שאיזבלה נאמנה לאחיה ולא תיעתר לחיזוריו של אחיו של הנרי טילני, איש צבא פתיין וקל דעת – מנסה הנרי לרמוז לקתרין שהיא לא רואה נכוחה את מה שמאחורי החזות החיצונית ואף מרמז שהתמימות הזו נובעת מסוג מתון של נרקיסזם:

הנרי חייך ואמר, 'את כמעט אינך מוטרדת מהניסיון להבין מה מניע אנשים אחרים'.

'מה? למה אתה מתכוון?'

'את לעולם אינך שואלת, 'איך אפשר להשפיע על האדם הזה?' או, 'מה יפתה את האדם ההוא וישפיע על רגשותיו, אם נביא בחשבון את גילו, את מעמדו ואת אורח חייו?' לא, במקום זה את שואלת תמיד, 'איך אני הייתי מושפעת?' או, 'מה היה מפתה אותי לנהוג כך וכך?' (עמ' 541).

כך שהרומאן בכללותו הוא אכן סיפור התבגרות של קתרין, סיפור חניכיה, אך לא רק באשר לנזקם של רומאנים סנסציוניים, אלא להבנה כללית של בני האדם, להבנה כי תהום מפרידה בין מה שבפנימיותם של אנשים לבין מה שבחיצוניותם, להבנה שעליה להשכיל לחדור יותר לליבם של הסובבים אותה.

מהלכו המרכזי של הרומאן להצגה ולחשיפה הדרגתית של הפנימיות הזו של דמויותיו, וכשהיא יוצרת גיבורה שמה שחסר לה הוא בדיוק חוסר היכולת הזו לחדור ל"לבב" של האנשים המקיפים אותה.

בכך אומרת לנו אוסטן שאחד מתפקידיו המרכזיים של הרומאן הוא לחשוף את ה"פנימיות" הזו, להציגה לעינינו.

ז

הסופר א"מ פורסטר, מאה שנה אחרי ג'ין אוסטן, נטל את המאפיין הזה והבליט אותו כמאפיין מרכזי של ז'אנר הרומאן. הגדרתו של פורסטר לרומאן כז'אנר המציג את "החיים הנחבאים" (hidden life) של הדמויות באופן גלוי נראית לי, ככל שחולפות השנים, הגדרה חשובה ביותר להבנת הז'אנר כולו (ולפיכך אני מרבה לצטטה). זהו יתרונה הגדול של הז'אנר הזה:

ההיסטוריון מתגדר במעשים ובאופיים של בני אדם, במידה שהוא יכול לעמוד עליהם על פי מעשיהם. הוא מגלה ענין באופי ממש כמו המספר, אך הוא יכול לדעת על קיומו רק כשגלה האופי כלפי חוץ. לולא אמרה המלכה ויקטוריה 'אין אנו נהנים' לא היו יודעים שכניה לשולחן שהיא לא נהנתה, ושעמומה לא היה נודע לעולם לציבור. ... החיים החבויים כשמן כן הם – חבויים. החיים החבויים המתגלים בסימנים חיצוניים אינם חבויים עוד, הרי הם נכנסו לממלכת המעשה. והלא תפקידו של המספר הוא לחשוף את החיים החבויים במקורם: להגיד לנו על המלכה ויקטוריה יותר ממה שיכול היה להיוודע, וליצור, על ידי כך, דמות שאינה המלכה ויקטוריה מן ההיסטוריה ... אנשים ברומאן, יכול הקורא להבינם עד תומם, אם רצון הסופר בכך; אפשר להציג את

רומאנים המשתיתים את המתח העלילתי שלהם על חשיפה הדרגתית של פנימיות הדמויות.

"מנספילד פארק", למשל, מושתת על היחסים המורכבים בין פנים לחוץ, בעיקר כפי שהם באים לידי ביטוי באהבה. הרומאן גדוש בדמויות מתעתעות של אנשים המעוררים אליהם אהבה ומשיכה אך חשיפת המסווה מעל פניהם, חשיפת פנימיותם הלא מצודדת, במרוצת הרומאן, שוללת את זכאותם לה. ואילו הגיבורה, פאני, קרובת המשפחה הענייה של בני מנספילד העשירים, מציגה את התמה של ה"פנימיות" מכיוון הפוך, בהתגלותה כראויה לאהבה למרות היותה ענייה ומופנמת. הרומאן הוא יצירת מופת גם מפני שכל התהליך הזה של חשיפת הפנימיות מעניין מאוד, מותח מאוד, מהנה מאוד. האתי מותך לאסתטי.

ברומאן כמו "אמה", למשל, המתח בין "הפנים" ל"חוץ" אינו נושא אופי מוראליסטי דומה לזה של "מנספילד פארק". אך פשוט תענוג לחזות בשגיאותיה המרהיבות של אמה בפרשנות המציאות, כלומר בקריאת ה"פנימיות" של הסובבים אותה. נוסף על זאת, אמה שוגה גם בפרשנות רגשותיה שלה, כך שאנחנו נוכחים לראות ש"הפנים" נסתר לעיתים גם מהאדם עצמו. כך או כך, גם ב"אמה" משתיתה אוסטן את הרומאן שלה על המתח בין ה"פנים" ל"חוץ".

ואילו הייחוד של "נורת'נגר אבי", בהקשר הזה, נובע מהמגיפסטיות הנידונה של הספר. זה רומאן הדן במהותו של הרומאן כז'אנר. מהות זו, כזכור, כוללת הצגה של "נפש האדם", כלומר של צדדיו הפנימיים. ואוסטן נאה דורשת ונאה מקיימת כשהיא הופכת את

חייהם הפנימיים והחיצוניים כאחד. וזו הסיבה שהם נראים לעתים קרובות ברורים יותר מאשר דמויות היסטוריות, או אפילו ידידינו; נאמר לנו כל מה שניתן להיאמר; אפילו אין הם שלמים או מציאותיים – אין הם מסתירים סודות בקרבם, בעוד אשר ידידינו מסתירים וחייבים להסתיר סודות, שכן סודיות הדדית היא תנאי בל יעבור של חיינו על כדור זה. (הוצאת ספרי דגה, מאנגלית: ראובן צור)

ייחודו של הרומאן כז'אנר המאפשר חדירה עמוקה כזו ל"נפש" הדמויות ("אם רצון הסופר בכך"; והסופר יכול להסתיר חלק מהזמן את ה"פנימיות" הזו, כמו אצל אוסטין; או, כמו אצל המינגוויי, יכול לגרום לנו להסיק מה מתרחש ב"פנים" גם מבלי להציג זאת ישירות; והוא יכול גם להסתיר את הפנימיות כל הזמן מבלי לאפשר חדירה כלשהי אליה, או לבטל את ערכה, אך האמצעי המתרים הזה מוגבל להתרסה בלבד) – ייחודו זה של ז'אנר הרומאן הוא המושך אליו את הקוראים. אינטימיות מיוחדת במינה נוצרת בין קורא הרומאן לדמויות; אינטימיות גדולה מזו שברוב יחסינו בחיי היומיום, ולעיתים אינטימיות מהממת שאין לה אח ורע בחיי היומיום. מכאן כוח המשיכה העז של רומאנים על אוהביהם.

אך העיסוק ב"פנימיות" של הדמויות ברומאנים אינו רק חלק מסוד כוחם כיצירות אמנות. הוא גם בעל משמעות אתית גדולה, בהדגישו את חשיבות ה"פנימיות" הזו בכלל; את חשיבות ה"לבב" בלשון התנ"ך.

אנחנו חיים בעידן שבו זרמים אידיאולוגיים, כמו גם התפתחויות מדעיות ותחזיות על התפתחויות מדעיות, מבקשים לערער על חשיבותה של ה"פנימיות" האנושית. בין

הזרמים האידיאולוגיים הללו ניתן למנות את מה שניתן לכנות "המפנה הגופני" של תרבות המערב במאות השנים האחרונות (ובעיקר החל במחצית השנייה של המאה העשרים: הערצת הנעורים, תרבות חדרי הכושר וכו'), והשפעות של תורות מזרחיות הממליצות על ריקון האני והתודעה. בין ההתפתחויות המדעיות ניתן למנות את עלייתם של אמצעי השכפול הוויזואליים (המצלמה, הקולנוע, הטלוויזיה) שמומחיתם היא ב"עיניים" ולא בפרישת ה"לבב", את אמצעי הדימות המוחיים (fMRI) ההופכים את ה"פנימיות" הנחבאת לכמו-גלויה, ואת הכדורים הפסיכיאטריים לסוגיהם המעודדים תפיסה כמותנית, חומרנית ודלה של ה"פנימיות" האנושית. בין התחזיות על התפתחויות מדעיות ניתן למנות את תחזיתם של אחדים בדבר התפתחות אמצעים לקריאת ה"פנימיות" האנושית מבחוץ, וכך לריקונה – אמצעים שיוכל נוח הררי בספרו "ההיסטוריה של המחר" דן בהם כחלק מטענתו על המעבר של האנושות לעידן פוסט-הומניסטי.

הרומאן, כז'אנר, מושך אליו קוראים בדיוק בגלל אותה חשיבות שהוא מעניק ל"פנימיות" האנושית – נגד רוח התקופה. הוא מהווה תזכורת לנוכחותה העיקשת של ה"פנימיות", ומחאה נגד הניסיונות להמעיט מערכה ואף למוחקקה. כל עוד ה"פנימיות" האנושית לא תוכחד, ימצאו לרומאנים טובים קוראים.

שלוש זוויות אמריקניות על עסקת המאה

פרסום מתווה "עסקת המאה" של נשיא ארה"ב דונלד טראמפ נעשה במהלך מערכת בחירות בישראל, ובזמן שדעת הקהל באמריקה הייתה שקועה במשפט ההדחה של הנשיא ובסקרי הבחירות המקדימות במפלגה הדמוקרטית, שבוע לפני ההצבעה באיווה. לא פלא שתשומת הלב שניתנה לתוכנית השלום בארה"ב הייתה קצרת טווח ומוגבלת. בעיקר שמו לב אליה היהודים, שישראל עומדת בראש מעייניהם, וכמובן הישראלים.

פרופ' ליאל ליבוביץ, מרצה לתקשורת ותרבות באוניברסיטת ניו-יורק, הסביר במאמרו "סיפור אגדה מזרח-תיכוני מתפתח בבית הלבן" (טאבלט, 28 בינואר) כיצד טראמפ הצליח, ב"עסקת המאה" שלו, לחשוף את ערוותה של תפיסת המזרח התיכון בעיני המדינאים בווינגטון. "דברו עם כל אחד מהדיפלומטים, הפרשנים והפובליציסטים הטובים ביותר והמבריקים ביותר שלנו, ונסלח לכם אם תחשבו שאל המזרח התיכון מגיעים לא במטוס אלא דרך ארון בגדים. כמו נרניה, הארץ שמדמיינים בפוגי בוטום (שכונה בווינגטון, מקום מושבה של מחלקת המדינה האמריקנית. י"פ) אינה נשלטת בידי אנשים ואינטרסים, אלא בכוחם של עקרונות ומסגרות חשיבה, והדרך הטובה ביותר להבינה לא עוברת בשטח אלא דרך ביקור במועצה ליחסי חוץ", מאשים ליבוביץ.

כל התוכניות האמריקניות לשלום באזור עד כה היו מנותקות לחלוטין מהמציאות על הקרקע, הוא טוען. הן התייחסו לירושלים ולקו הירוק בלי להביט בעיר עצמה וביישובים היהודיים ביו"ש, ודיברו על "מעגל האלימות" ועל הצורך בווייתורים כואבים למען השלום. אבל טראמפ, "כמו הילד הקטן ב'בגדי המלך החדשים'", התעמת גלויות עם מיתוס הפליטים הפלסטיניים, קיצץ בתקציב סוכנות אונר"א, העביר את השגרירות לירושלים, הכיר בריבונות ישראל בגולן, והביא למנוחות באופן רשמי את גבולות 1967, שמתו מזמן. "המשותף להחלטות הללו אינו רק היכולת, שאינה מצויה בשפע בווינגטון, לראות את נקודת המבט הישראלית. הן חולקות גם את היכולת המרעננת להביט במציאות בקור רוח ובלי דעות קדומות". רצה לומר, למציאות שעל הקרקע יש השלכות, ולפיה שורטטו קווי המתאר של תוכנית טראמפ.



כרמיאל ארביט, עמיתה במועצה האטלנטית ולשעבר מנהלת אסטרטגית במועצה ליחסי ישראל-ארה"ב, מציגה במאמר שכותרתו "למעשה יש עסקת שלום ישראלית-פלסטינית מתפקדת – בעזה" (פורורד, 30 בינואר) את מה שנדמה לה כהצלחה בסכסוך המקומי שלנו. לדעתה, ההבנות עם חמאס בעזה, בתיווך מצרי, הביאו להסכם המונע משבר הומניטרי ומקל את האיום על אזרחי ישראל. לטענתה הוא מצליח, ודווקא בגלל היעדר מעורבות אמריקנית.

תהליך אוסלו, שהיא רואה בו הסכם מוצלח, היה יוזמה של הצדדים שקיבלה עידוד אמריקני רק לאחר שהייתה כבר בעיצומה. מנגד, עסקת המאה של טראמפ "רק תרחיק את הצדדים אלה מאלה", היא כותבת. תנאי התוכנית כפי שפורסמו, היא קובעת, יעוררו זעם בקרב הפלסטינים, ירחיקו את ישראל מוויתורים הכרחיים לשלום, ויתמוססו בקלות לאחר הבחירות פה ובארה"ב. "אם סיפוח אכן יצא לפועל, ישראל תעמוד בפני לחץ בינלאומי גובר, לא רק מצד בנות בריתה האירופיות ומשכנותיה הערביות, אלא גם מבית נבחרים דמוקרטי או מצד מממשל דמוקרטי עתידי הנחוש למנוע את התממשות התוצאה של מדינה אחת". טראמפ ייהנה מפירות חשיפת התוכנית וייסוג לאחור אל מעבר לגבולות האמריקניים הבטוחים, בעוד הישראלים והפלסטינים ייאלצו להתמודד עם ההרס שתותיר אחריה עסקת המאה שלו.



העיתונאי היהודי-אמריקני דניאל פייפס, לעומתה, מתנגד לתוכנית דווקא מן הצד הימני. פייפס, מייסד פורום המזרח התיכון, מודה ב"הסתייגויות על תוכנית השלום המזרח-תיכוני של טראמפ" (ווינגטון טיימס, 29 בינואר) שיש לשבח את טראמפ על חלקים ניכרים בתוכניתו. בפרט, הוא אומר בהאשמה מובלעת של 12 הנשיאים מטרומן ועד אובמה, הנשיא הנוכחי היה הראשון בין נשיאי ארה"ב שהתייחס ברצינות לצורכי הביטחון של ישראל.

אבל, מבהיר פייפס, בסופו של דבר הוא אינו מרוצה כלל מ"עסקת המאה". ראשית, מי בכלל צריך אותה? "כל מנהיגי ישראל מאז 1948 התנגדו בחוכמה לתוכניות שנכפו עליהם מבחוץ, ושאלו במשתמע 'מי מינה אתכם לפתור את בעיותינו?'", כותב פייפס, וחווה שמנהיגי ישראל העתידיים יתחרטו על שיתוף הפעולה הזה עם המעורבות האמריקנית. שנית, הוא טוען שהתוכנית מעניקה לפלסטינים תקווה – ושזה בדיוק החיסרון הגדול שלה. ההבטחה לאוטונומיה ולעצמאות, לצמיחה כלכלית ולפיתוח תשתיות, עמדה גם בבסיסו של תהליך אוסלו הכושל. אותה הבטחה עומדת בבסיס תוכנית טראמפ, שמפרטת בהרחבה מה ירוויחו הפלסטינים מהשלום. אך לשיטת פייפס, הסיבה לכך שאין לפלסטינים עתיד כלכלי ורוד, לעת עתה, אינה שישאל מונעת זאת מהם, אלא שהם דוחים "זה מאה שנה ויותר את היהודים, היהדות, הציונות וישראל". זהו המכשול היחיד העומד בפני פתרון הסכסוך: חיי הפלסטינים

יהיו טובים בהרבה אם פשוט יכירו, לאורך תקופה ממושכת, בקיומה של ישראל וביהדותה. "עליהם לשמוע את האמת, ששום דבר טוב לא יקרה עד שיוותרו על דחייתם המכוערת. במקום להציג בפניהם תקווה, על התוכנית לצייר להם תמונה של "יאוש", מסכם פייפס. "אם לא תעשה זאת, התוכנית תהפוך לחסרת רלוונטיות כמו כל יוזמה נשיאותית קודמת".



רואים אותנו, מזהים אותנו

יכולות צילום, כוח חישוב, בינה מלאכותית וכושר הצפנה חברו בשנים האחרונות יחד כדי לאפשר למערכות זיהוי פנים ממוחשבות לפעול במכשיר הטלפון החכם שבידינו. מכיוון שהטכנולוגיה כמעט שאינה חודרנית ודורשת בסך הכול צילומים הנגישים כמעט לכל אדם, היא מעלה חששות בקרב רבים מחרדי הפרטיות. בראשיתו החל זיהוי הפנים כאמצעי ללכידת פושעים ולמניעת טרור, עוד בגרסתו האנלוגית שיצר צייר הקלסטרונים; ההקשר הפלילי של זיהוי הפנים עדיין עומד בלב החששות של ארגוני חירויות אזרח בארה"ב, המזהירים מפני "מסדר זיהוי קבוע", שבו פני כל אזרח ותושב יוצלבו דרך קבע עם צילומי פנים מזירות פשע ברחבי העולם. בסין זה כבר קורה: טכנולוגיית זיהוי פנים משמשת את המשטר לדיכוי המיעוט האויגורי בפרובינציית שינג'יאנג. אבל בעולם המערבי, העובדה היא שלאנשים לא אכפת. הם מוסרים את צילומיהם לממשלות, מעלים אינספור תמונות פנים לרשתות החברתיות הגדולות, ואפילו מעבירים תמונות פנים ליישומונים חמודים ומפוקפקים. במגזין קליפורניה סאנדיי (ינואר) בחנו את העבר, ההווה והעתיד של הטכנולוגיה, והבהירו שהיא כבר עכשיו נפוצה ושימושית מכדי להיעלם.

כבר ב-1994 הצליחה קבוצה של מדענים באוניברסיטת רוקפלר בניו-יורק לגרום למחשב לזהות אותם כשנכנסו לחדר, ולברך אותם בשמותיהם לשלום. ד"ר ג'וזף אטיק, שפיתח את הטכנולוגיה, עובד היום בתאגיד NEC, אחד מספקי הטכנולוגיה הביומטרית הגדולים בעולם. הוא סיפר לקליפורניה סאנדיי איך עובדות מערכות ממוחשבות לזיהוי פנים: אוסף פיקסלים מומר לערכים מספריים שהמחשב יכול להבין, ואז מתחיל זיהוי הדפוסים. ראשית, התוכנה מוצאת דפוסים בסיס כמו צללים, אורות ועוצמות צבע, ואז היא מחפשת תבניות אופייניות לפנים אנושיות: שקע העין, קו הלסת, האף. לאחר שיש בידיה מפה כללית של הפנים, היא מביטה בנקודות עניין רבות – בדרך כלל 68 נקודות – ומרכיבה מהן "טביעת פנים", כמעט כמו טביעת אצבע. האפיון של אוסף הנקודות הללו ייחודי לכל אדם. מערכות נוספות יודעות למפות ולמייין את טקסטורת העור – קווים, נקבוביות וקמטים – ולהוסיף לוודאות הזיהוי. היתירות שב"טביעת הפנים" מאפשרת לתוכנות הזיהוי להתמודד גם עם פנים שאינם מופנות ישירות למצלמה, או שהן מכוסות חלקית. היום מערכות למידת-מכונה

בונות את האלגוריתמים, ולא המהנדסים עצמם: האחרונים רק מסייעים לשפר את הדיוק ולכווץ את הקוד.

כוחות אכיפת החוק תלויים יותר ויותר בתוכנות זיהוי פנים, ויחידות משטרה בארה"ב משתמשות בהן בהיקף נרחב – אלא אם המדינה או העיר אסרו על השימוש בהן. בקולורדו, מספר כריס אוטסקלט, כתב ה'קליפורניה סאנדיי', אין חוקים המגבילים את השימוש בתוכנות, והמשטרה המקומית במחוז ארפאו מקבלת בקשות לזיהוי פנים גם אם הגיעו מחוץ למחוז. הם משתמשים במערכת לשם פענוח פשעים קטנים וגדולים: מגנבות זעירות מחנויות (באמצעות צילומי האבטחה), דרך זיוף צ'קים (הזייפנים הסתייעו בתעודות מזויפות, שהציגו שמות בדויים אבל תמונות אמיתיות), ועד שוד במהלך מפגש רומנטי (הודות לסלפי משותף). תחנת המשטרה בארפאו לא מוציאה צווי מעצר על סמך זיהוי פנים בלבד, ומשתמשת רק בתמונות שצולמו במהלך חקירות או מעצרים.

בערים ובמדינות מסוימות הטילו איסורים על השימוש של רשויות אכיפת החוק בתוכנות זיהוי פנים. סן-פרנסיסקו הייתה העיר הראשונה בארה"ב שאסרה על שימוש כזה בידי המשטרה המקומית, ובקליפורניה כולה נאסרה הפעלת התוכנה על צילומים שנאספו באמצעות המצלמות הפועלות תמיד המוצמדות למדיהם של השוטרים. אבל הטכנולוגיה אסורה רק על הרשויות; השוק האזרחי רשאי לעת עתה להשתמש בזיהוי פנים לצרכיו, וכמעט ללא פיקוח.

ארבעה כותבים סיפרו על השימוש שלהם בטכנולוגיה: ג'ון מילר, מנכ"ל רשת מזון מהיר, התקין מצלמות זיהוי פנים בעמדות ההזמנה, דבר שקיצר את התורים וזירז את התשלום. כמחצית מהלקוחות, כותב מילר, הסכימו לכך בשמחה. במחנה הנוער פרסקוט פיינס באריזונה, כותבת היועצת קרלי קרולי, מערכת זיהוי פנים ממיינת את התמונות של הילדים ושולחת אותם באופן אוטומטי להורים, כמה פעמים ביום, כדי שיראו שילדיהם נהנים. מייק מטרנגה, מנהל בטיחות בבתי הספר בטקסס סיטי, טקסס, משתמש במאגרי מידע וביישומי הלשנה אנונימית כדי להגן על תלמידי בתי הספר שתחת פיקוחו. כאשר מצלמות האבטחה באזור בית הספר מחוברות לתוכנת זיהוי פנים, הן יכולות להתריע בפני הצוות כאשר תלמיד מסוים – למשל, אחד שהצטלם עם נשק אוטומטי והעלה את התמונות לרשת – מתקרב למתחם. איימי הורנר, מנהלת מחלקת הקרנות בבית חולים בקולורדו, משתמשת במערכת זיהוי פנים כדי לוודא שהחולה הנכון מקבל את ההקרנה הנכונה.

ובכל זאת, גם לאזרחים שומרי חוק יש סיבות לחשוש מהטכנולוגיה. מתיו פיני, מנהל פרויקט הטכנולוגיות העולות במכון קאטו, אמר לקליפורניה סאנדיי שתוכנות הזיהוי עלולות להפעיל את "אפקט הצופה", שבו אנשים יתרחקו מפעילות חוקית לגמרי רק משום שהם יודעים שהיא תתועד במערכות זיהוי פנים. "זו דאגה רצינית", אמר פיני.

"זיהוי פנים היא טכנולוגיה שאינה טובה או רעה בהגדרה. אני איש זכויות האזרח, אבל אפילו אני יכול לראות עולם שבו אני יכול לחיות בנוח עם זיהוי פנים. אזרחים שומרי חוק צריכים להימחק מהמאגרים, ורק אלה שעומדים נגדם צווים בגין פשעי אלימות צריכים להישאר בהם. אבל אין סוכנות אכיפת חוק אחת במדינה שקרובה לעמוד בדרישות הללו".



על סבל, חמלה וקדושת החיים

THE OBJECTIVE

החוק הראשון שקידמה במדריד קואליציית השמאל שעלתה לשלטון באמצע ינואר נועד לאפשר המתת חסד בספרד. בימין הקתולי מתנגדים לכך נחרצות, אבל נדמה שהם עומדים להפסיד במאבק. שאלת המתות החסד שנויה במחלוקת מוסרית עמוקה ברחבי העולם. כמו בנושאים רבים אחרים, מפלגות פוליטיות בימין מתקשות להציג את עמדותיהן בנושא בבהירות. במאמר "המתת חסד, או איך לחטוף תבוסה במלחמת התרבות", שפורסם בכתב העת הדיגיטלי 'האובייקטיב' (13 בפברואר), מסביר פרופ' מיגל אנחל קינטאנה פס, מרצה לאתיקה ופילוסופיה באוניברסיטה האירופית מיגל דה סרוונטס בעיר וייאדולידי, שהכשל של הימין הספרדי נובע מכך שהלה ויתר על הנחות היסוד שיכלו לסייע במאבק.

לדברי פס, מפלגת הימין חמקה מהמאבק התרבותי, כשטענה שהיא בסך הכול מבקשת להביא לממשלה "מנהל מוצלח". את הצד שלו בזירת מלחמת התרבות הפקיד הימין בידי הכנסייה הנוצרית, בת אלפיים השנים. הבעיה עם הכנסייה אינה רק שהיא מושחתת בעצמה, אלא גם שעמדתה מיוסדת לכאורה על החמלה לסובל – תגובה אינסטינקטיבית אנושית, אפילו חייתית, שקיבלה את חותם הכשרות של ההוגים ההומניסטים מתקופת הנאורות. מה קורה לתגובת החמלה הזאת בשאלת המתת החסד? בבסיסה, היא אמורה להסכים עם הרצון להביא קץ לסבל.

נאמני הכנסייה המתנגדים להמתת חסד יכולים אולי לטעון שאפשרות המתת החסד מפעילה על חולים וזקנים לחץ חברתי, בראותם בחוסר אונים את העלויות שהם מטילים על קרובי משפחה וחברים. אבל, אומר פס, טיעונים כאלה יתמוטטו בהכרח מול יצירות ספרות וקולנוע מלאות חמלה כלפי חולים ומשותקים, דוגמת הסרט הספרדי 'הים שבפנים': גיבורו, רמון סאמפדרו, המשותק מן הצוואר ומטה, מבקש לסיים את חייו ונאבק לשם כך מאבק משפטי מייסר. הבהלה שאנשים נוטים לחוש אל מול האפשרות שהם עצמם יילכדו במצב דומה לזה של סאמפדרו מרוקנת את טיעוני החמלה של מתנגדי המתת החסד.

כנגד מבקשי המתת החסד, אומר פס, עלינו לטעון דבר אחר לחלוטין, "משהו שהיום כמעט בלתי אפשרי להביע: שהחיים אינם ראויים רק אם נהנים מהם. שהחיים יקרים, בעלי ערך עליון יותר מכל מה שאני רוצה לעשות בהם". זה היה תמיד העיקרון

שמאחורי שבועת הרופא, הוא אומר: לא לגרום נזק לחיים, לעולם. זהו לא רגש של חמלה, אלא כבוד קר לחיים, שצריך להניע אותנו לשמר את החיים תמיד.



הספרדים נטשו את הכבוד המקודש הזה: כיום אין שום דבר קדוש, דבר אינו מעל האדם. הפוליטיקאים בימין הספרדי, אומר פס, מסכימים להגדרה הזאת של שדה המערכה, ולכן הם בוודאות יובסו.

שותקים ובונים: האסטרטגיה הפוליטית שכבשה את דלהי

קידוש ערכים עליונים עשוי להיות אסטרטגיה הכרחית לשכנוע בימין, אבל בשמאל מתמודדים לעיתים קרובות עם קושי הפוך: עיסוק בערכים שאינו מתבטא בהתקדמות חומרית בשטח ובהישגים מעשיים. מפלגה אחת בהודו, בעלת נטייה לשמאל, החליטה לנטוש את העיסוק הפומבי בנושאים שעלולים להרתיע מצביעים שמרנים, ולהתמקד אך ורק בהישגים בפועל – ובכך הצליחה לכבוש את ליבם של תושבי דלהי, ואולי ליצור אלטרנטיבה עתידית למפלגת העם הימנית, האוחזת בשלטון במדינה הענקית.

בבחירות הכלליות בהודו שנערכו לפני מעט פחות משנה הפסידה מפלגת השמאל המתונה אאם אאדמי (AAP) הפסד צורב. ב-2014 היא זכתה ב-4 מושבים מתוך 545 בלוק סבהה, הפרלמנט ההודי, וב-2019 זכתה במושב אחד בלבד. גם הוא היה בפונג'אב, ולא בטריטוריית הבירה דלהי, שבה שולטת המפלגה שלטון ללא מצרים מאז 2015. אבל תבוסתה במישור הארצי בשתי מערכות הבחירות הכלליות כמעט שלא פגעה בכוחה המקומי בבירת הודו: ב-8 פברואר עמדה המפלגה שוב למבחן בבחירות המקומיות בדלהי, וניצחה ניצחון סוחף תוך כיבוש 62 מ-70 מושבי האספה בטריטוריה המיוחדת. קאושיק דקה ניתח ב'אינדיה טודיי' (24 בפברואר), בכתבה 'וי מסמל ויקאס', את הפער בין ההישג המקומי המרשים ובין הכישלון הארצי החוזר ונשנה.

בהינדי, 'ויקאס' פירושה קדמה או התפתחות: דקה טוען שהניצחון הסוחף השני ברציפות של AAP בדלהי נובע דווקא מכך שהיא מוותרת על עמדות בנושאים הגדולים, לא דנה בעניינים אתניים ודתיים המעסיקים את הפוליטיקה הארצית, ומעדיפה להדגיש דבר אחד בלבד: פיתוח. אנחנו מנהלים טובים: זה המסר שמנהיגה, ראש ממשלת דלהי ארווינד קג'ריוואל, מכר לתושבים. "התוכנית בדלהי הייתה ברורה: להימנע מעימות ישיר עם מודי", כותב דקה.

ההתנגדות של AAP לראש הממשלה נרנדרה מודי הייתה כנראה הסיבה לכישלונה בבחירות הכלליות בשנה שעברה. המצביעים נהו ימינה, והמפלגה נדרסה תחת טנק

הקמפיין של מנהיג הימין הפופולרי מגוג'אראט. לאחר הכישלון שינתה AAP את האסטרטגיה: באוגוסט שעבר הביע קג'ריוואל תמיכה במהלכי ביטול המעמד המיוחד של קשמיר, שהוביל מודי, ואז נמנע מלהגיע לטקסי השבעה של יריבי ראש הממשלה, מנהיגי השמאל העומדים בראש הממשלות במדינות מהרשטרה וג'הארקנד. חודש לפני הבחירות בדלהי, AAP סירבה להצטרף לפגישה שערכה האופוזיציה בהובלת מפלגת הקונגרס, כחלק מהמחאה נגד חוק האזרחות החדש, שלפי האופוזיציה מפלה בין הינדים למוסלמים.

מה היה התוכן של קמפיין הבחירות של AAP, אם כך? "אין כרזת בחירות טובה יותר מאשר פיתוח", כותב דקה. "המצביעים בדלהי תגמלו את קג'ריוואל על ביצועי ממשלתו בחינוך, בבריאות ובתוכניות הרווחה, ועל תדמיתו הנקייה משחיתות".

האם תצליח המפלגה, יום אחד, לצאת מדלהי ולשכפל את הישגיה בשאר הודו – לא בבחירות הכלליות, אלא בבחירות מקומיות אחרות? דקה טוען שיש לכך סיכוי, משום שבבחירות הכלליות מנצחת מפלגת העם בעיקר בשל כוחה הסוחף של האישיות של מודי. "מפלגת העם טרם טיפחה מנהיגים כריזמטיים מדרג שני ברחבי המדינות", הוא כותב. "זה אולי מסביר את כישלונותיה בבחירות במדינות בשנתיים האחרונות".

