

השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

גיליון מס' 44, אדר תשפ"ו – מרץ 2026

רואה אור בירושלים



השילוח – כתב עת ישראלי להגות ומדיניות

עורך ראשי: שגיא ברמק

עורך מייסד: יואב שורק

עורך משנה: צור ארליך

סגני עורך: ליאת נטוביץ-קושיצקי, יובל סימן-טוב, מתנאל בראלי

מנהל מערכת: שחר מהדב

מו"ל: עמיעד כהן

איורי מאמרים: מנחם הלברשטט

איור השער: יוני שלמון

עימוד ועיצוב: מוטי אלכסנדרוביץ

עיצוב ראשוני: נריה צור, סטודיו דוב אברמסון

דפוס: דפוס העיר העתיקה בע"מ

כתובת המערכת: אהליאב 5, ירושלים 9446778

אתר הבית: www.hashiloach.org.il

למכתבים: main@hashiloach.org.il

מנהלה: office@hashiloach.org.il



המעוניינים לכתוב ל'השילוח' מוזמנים להעלות את מאמרים המוצע לאתר השילוח, בסעיף "הגשת מאמרים לשיפוט" שבתפריט מימין. מאמרים שיתקבלו לפרסום ימנו 8,000 מילה לכל היותר (ומאמרי ביקורת – לא יותר מ-3,000). מאמרים המתקבלים לפרסום מזכים את כותביהם בתשלום.

השילוח

37 התגלותה של תודעת המעמקים • משה וינשטוק

גילויי ההקרבה וההשתייכות במלחמה, בישראל האינדיבידואליסטית, לא באו יש מאין

57 תנ"ך בקרן זווית • רחל בורובסקי

איך הורחק ספר הספרים מליבם של תלמידי ישראל, ומה אפשר לעשות

77 פוסט־ציונות בבית הספר • נעמה אבידן

למה נעלמה מלימודי המולדת ליבת מהותם, ואיך להחיות אותה

91 בחזרה למקיאווילי • הלי זמורה

הרפלקס העכשווי דוחה את הגותו של מחבר 'הנסיך'; משבר הליברליזם מחזיר אותה

111 מוסר המלחמה לנוכח שבעה באוקטובר • אברום תומר

תורת 'המלחמה הצודקת' של מייקל וולצר מתנגשת למציאות ומתנכרת לעצמה

136 מהם נישואים? • שריף גירגיס, רוברט ג'ורג' וראיין אנדרסון

המאפיינים שביסוד רעיון הנישואים צריכים להכריע במחלוקת סביבו

בארבע עיניים

168 מספרטה לירושלים • פול ריי

שיחה עם חוקר ספרטה והרעיון הרפובליקני על לקחים להווה. ראיון למתן חסידים

קלאסיקה

182 מסה על זכויות היתר • עמנואל-ז'וזף סֵיאט

אזהרתו האקטואלית של בכיר המהפכה הצרפתית. עם הקדמה מאת רן ברץ

ביקורת

205 הרחק ממרקס • שגיא ברמק

מן הניתוח הפילוסופי של פני איפרגן למניפסט הקומוניסטי נעדר העיקר

210 אפיקורוס ירא שמיים • אליהו רוטנברג

מרטין בובר הציע חילוניות יהודית אנטי־מיתית, שהיעלמותה מצערת

דעות: שגיא ברמק על פופוליזם כלכלי והדרך לשגשוג 5 | אנדרו קוס על המרוויחים מהאנטישמיות הימנית באמריקה 9 | יגאל ליברנט על שורשי התנכרות המערב לעם האיראני 16 | עמנואל נבון על משמעות השינוי באסטרטגיה האמריקנית 20 | דן אילוז על אתגר הדמוגרפיה החרדית 23
המספרים 32 | **קריאה ראשונה** 220 | **קריאה שנייה** על הניהיליסט והתלוש 232 | **שיחה עולמית** 239



שגיא ברמק

מפופוליזם לשגשוג

שלוש סיבות לפופוליזם בשיח ובמעש הכלכליים, שישה צעדים למדיניות כלכלית מיטיבה ומרחיקת ראות, ושורש אחד: כלכלה היא ביטחון

בענף הרכב; ובהתנגדותם של חברי ליכוד רבים לרפורמה בענף הלול.

כשהתגלה לנו, לפני שנתיים וחצי, באיזו טבעת חנק אסטרטגית לכודה מדינת ישראל, הובהר לכול שבמדיניות הביטחון אין מקום לחובבנות, לשרלטנות, לפופוליזם ולעצימת עיניים. מדיניות ביטחון היא עסק רציני, לא עסק לליצנים שמחפשים כותרות ומבקשים לרצות מצביעים קצרי ראי. אך מה שנכון לגבי ביטחון לאומי נכון לא פחות לגבי מדיניות כלכלית. כל ניסיון להפריד בין ביטחון לאומי לכלכלה הוא מהלך מלאכותי שנידון לכישלון. מדיניות כלכלית רצינית וטובה הכרחית לא רק משום שהישראלים

אחת התופעות המדאיגות ביותר בשעת דמדומים זו של הממשלה הנוכחית היא הפופוליזם הכלכלי שחבריה הבכירים נוקטים. בכל אשר נפנה נגלה בורות כלכלית בולטת ומופגנת. כך, למשל, בהצעתו של שר הכלכלה ניר ברקת לסבסד "סל ישראלי"; בחוק החניונים שעליו חתומים חברי קואליציה לצד חברת הכנסת מן האופוזיציה נעמה לזימי; ברעיון המחריד של פרופ' אבי שמחון לסבסד את ההפסדים של נוטלי המשכנתאות עקב עליית שער הריבית; בהתנגדותו של שר החקלאות אבי דיכטר לקדם פתיחה מאסיבית של ייבוא בענף החקלאות; בהצעתו של אביחי בוארון למסות "רווחים עודפים" של חברות ביטוח

מעוניינים לחיות ברווחה, ולא רק מפני שהמזור היחיד המוכר לנו לעוני ודלות הוא צמיחה כלכלית מהירה ונרחבת. האמת פשוטה: צבא גדול, מתקדם וחזק עולה כסף. הרבה מאוד כסף. מדיניות כלכלית אחראית ורצינית היא אכן יסוד במדיניות הביטחון עצמה.

איך להסביר את העובדה שמה שנתפס כפסול מיסודו בנוגע לביטחון מתקבל על הדעת בשדה הכלכלי? איך להסביר את הפער בין השיח המפוכח והריאליסטי בשאלות הביטחון לאומי לבין הפופוליזם הכלכלי הגס כל כך?

טעם ראשון, מתבקש, הוא מורכבותה היחסית של צורת החשיבה הכלכלית. כפי שציין הכלכלן הצרפתי פרדריק באסטייה, פעולה כלכלית יוצרת שרשרת של אפקטים, אך רק האפקט הראשון מיידי וגלוי. כלכלן טוב נותן את דעתו לא רק לאפקט המיידי והגלוי אלא גם לאפקטים העתידיים, כמו גם להזדמנויות שלא מומשו. כלכלן טוב שואל: "ומה אז? על חשבון מה? באיזה מחיר?". לכך יש להוסיף שמעט מאוד ישראלים יוכלו לענות בצורת משביעת רצון על השאלה מהם הגורמים לצמיחה כלכלית. מעט מאוד ישראלים מוצאים את הידיים והרגליים עם מערכת המס, תקציב המדינה, הרי הרגולציה והתוכניות הכלכליות הלאומיות ארוכות הטווח. הציבור לא מיועד בכלכלה, והשפעתו הנמוכה על מהלכים כלכליים מרחיקה אותו מרכישת ידע נוסף.

למורכבות ולבורות חוברת המניפולציה מצד קבוצות לחץ מאורגנות פוליטית. קבוצות חזקות המרוויחות מהסדרים

רגולטוריים קיימים הפוגעים ברווחת הציבור – מרפתנים ועד עובדי נמל – משקיעות תשומות פוליטיות וכלכליות כבירות בניסיון להשפיע על השיח הציבורי. ניסיונות השפעה אלה גורמים לרבים בציבור לזהות בין האינטרס הכלכלי הציבורי לאינטרס הכלכלי של אותן קבוצות לחץ. בהקבלה לשיח על מדיניות הביטחון: האזרח משוכנע שמה שטוב לקצין ולנגד טוב בהכרח גם לאזרח.

וטעם אחרון: בעוד ההתעניינות הציבורית בביטחון התעוררה בשל המכה הקשה שחטפה ישראל בשבעה באוקטובר, בשדה הכלכלה אזרחי ישראל רואים לנגד עיניהם הצלחות, לא כישלונות. עם כל התלונות על יוקר המחיה, נתוני המאקרו של ישראל טובים. האבטלה בשפל. אין משברים כלכליים. האינפלציה בשליטה. הצמיחה הכלכלית מעודדת. ההשקעות הזרות זורמות. אלה הם אותם נתוני מאקרו המאפשרים לשר האוצר ולחברי הממשלה להתגדר בהצלחה שאינה יציר כפיהם.

נקודה אחרונה זו חשובה במיוחד ועלינו להסביר מה הבעיה בה. לשם כך ניעזר במטאפורה. אפשר לדמות כל משק לכרכרה רתומה לשלושה סוסים במעלה הדרך. על הסוס הראשון רוכב הכלכלן אדם סמית והוא מייצג את הרווחים הכלכליים מסחר. סחר חופשי הוא אכן יסוד לצמיחה ורווחה כלכלית, ולכן הסוס הזה דוחף את הכרכרה במעלה הגבעה. על הסוס השני רוכב הכלכלן ג'וזף שומפטר והוא מייצג את הרווחים הכלכליים מפעילות יזמית. לא פחות מסחר חופשי, יזמות יצירתית היא המנוע של הקפיטליזם. גם סוס זה מושך את הכרכרה למעלה. על הסוס השלישי



תובנה ראשונה היא מרכזיותה של חלוקת העבודה הכלכלית ביצירת העושר. עושר הוא תוצאה של גידול בפריון העבודה. גידול בפריון העבודה מתאפשר, בין היתר, הודות להתמחות והתמקצעות של עובדים במשלח ידם. התמחות זו מחייבת בתורה שיתוף פעולה עם שחקנים כלכליים אחרים המתמחים גם הם בייצורם של דברים אחרים. התמחות וסחר המושתים על יתרונות יחסיים עדיפים עשרת מונים על אוטרקיה ריכוזית. בהקשר הישראלי, מדיניות כלכלית נבונה מאפשרת לשחקנים כלכליים לנצל יתרונות יחסיים, להתמחות בהם ולסחור עם אחרים למען תועלת הדדית. מונופולים ממשלתיים ורגולציה חונקת חוסמים את העמקתה של חלוקת העבודה, מצמצמים את היקף השוק ופוגעים ברווחת הציבור.

התובנה הסמיתיאנית השנייה היא חשיבותו של מוסד הקניין הפרטי ביצירת העושר. אנשים, טען סמית, הם הבעלים של עצמם וכוח עבודתם. בהתאם לכך, הם זכאים ליהנות מפרי עמלם. ממשל טוב הוא אפוא ממשל שמגן על נכסיהם וקניינם של ציבור האזרחים. לא חלוקה מחדש של הקניין, אלא הבטחת הקניין על פי כללי הצדק. סמית הבין טוב מרבים בזמננו שבעלות על קניין פרטי מאפשרת לנתב אינטרס עצמי צר (הרצון להרוויח) לתועלת חברתית (יצירת ערך לציבור הצרכנים). יצרנים ובעלי קניין המבקשים להגדיל את הכנסותיהם מוכרחים לייצר ערך לסביבה. בהקשר הישראלי, מדיניות כלכלית נבונה היא מדיניות ששמה לה למטרה להגן על קניין פרטי ולהרחיב את היקפו. "מבעלות מדינתית לבעלות פרטית" יכול להיות מוטו הולם למעצב המדיניות.

רוכב המנגנון המדינתי בהובלת הממשלה, וזהו הסוס הבעייתי. כשהמדינה תוחמת את פועלה בקפידה, ומקדמת מדיניות המסייעת לסחר וליזמות, סוס זה דוחף גם הוא את הכרכרה במעלה הדרך. אך כאשר עושה המדינה שימוש רשלני בכספי ציבור, מתפשטת לתחומים ואזורים לא לה ומעמיסה חוקים חונקים ותקנות מקלקלות, סוס זה מתחיל למשוך את הכרכרה בכיוון ההפוך ובעוצמה עזה.

הסיפור הכלכלי של כל משק הוא מעין משיכת חבל בין שני הסוסים הראשונים לסוס האחרון. ברוב מדינות המערב ובישראל בפרט, הערך הכלכלי שיוצרים שני הסוסים הראשונים גדול מספיק כדי למשוך את הכרכרה קדימה. ובזה הציבור מבחין: בתנועה במעלה הגבעה. ואולם הכוח הנגדי שמפעיל הסוס השלישי הוא רב, וגובה מחיר כבד. אילופו של סוס פראי זה הוא תפקידה הראשון במעלה של הממשלה. ממשלה טובה שמקדמת מדיניות כלכלית רצינית היא ממשלה שעסוקה בתחזית המדינה לתפקידיה המצומצמים ולסלילת הדרך לסחר ויזמות חופשיים.

*

על רקע הפופוליזם הכלכלי הפושה, משנה חשיבות והוד מקבל תאריך היסטורי המצוין בימים אלה: מלאות 250 שנה לפרסום ספר היסוד של אדם סמית מחקר בדבר טבעו וסיבותיו של עושר האומות. תובנותיו של הפילוסוף הסקוטי ממשיכות להיות פשוטות כשם שהן שערורייתיות, ומוצקות עם כל היותן קשות לעיכול וליישום פוליטי. הרלבנטיות שלהן לימינו ולזמננו רבה. שלוש מתוכן חשובות במיוחד לענייננו.

התובנה השלישית תהיה הבחנה מוסדית. סמית הבין שהסיבה המרכזית לעושר היא סדר מוסדי תקין, יציב והגון שמאפשר לשחקנים כלכליים לחסוך בביטחון, לצבור הון, לזוּם, להשקיע ולסחור. אין כלכלה בריאה וצומחת ללא פוליטיקה בריאה ומוצלחת. ככל שההסדרים הפוליטיים חמסניים יותר, קפריזיים יותר ומושחתים יותר, כך הסדר הכלכלי ילך ויקמול. בהקשר הישראלי התובנה ברורה: לפני שניגשים לקדם רפורמות כלכליות קונקרטיות, עלינו לסדר את המבנה המשטרי שלנו כך שהזכויות והחירויות של הישראלים תהיינה מוגנות מפני כוח שלטוני שרירותי.

*

מה הלאה? הממשלה הבאה, אם תרצה לקדם מדיניות כלכלית מיטיבה, תצטרך להתמקד בהיבטים הבאים:

ראשית, **הימנעות מעשיית נזקים**. כמו עולם הרפואה, כלל האצבע הראשון למדיניות כלכלית טובה הוא "קודם כול אל תזיק". הבעיה בכל הצעות החוק שצינו בפתיחה אינה שהן הרסניות אלא שהן מזיקות. הן גובות כל אחת בדרכה מחיר כלשהו מעסקים וצרכנים. פופוליזם כלכלי הוא בהגדרתו עשיית נזק מצומצם המתחפש לעשיית טוב. לכן חשוב לחזור ולהדגיש: לפני שפוליטיקאים ניגשים לפתור בעיות עליהם להקפיד על כך שהם לא מוסיפים עצים חדשים למדורה.

שנית, **ריסון הוצאות**. הוצאה ממשלתית היא מיסוי. כדי להבין מדוע הוצאה ממשלתית שקולה למיסוי, דמיינו שני חקלאים בלבד שאין בעולם איש מלבדם. אם חקלאי ב'

מקבל דמי אבטלה, מי לדעתכם משלם אותם? חקלאי א'. הוצאה ממשלתית, כגון תשלום דמי אבטלה לחקלאי ב', היא למעשה מיסוי של חקלאי א'. כפי שמציין הכלכלן ארתור לאפר, כאשר הממשלה לוקחת כסף מאנשים שיש להם יותר, התמריצים שלהם להרוויח הכנסה נפגעים, והם ייצרו פחות. וכאשר הממשלה מעבירה את הכסף הזה לאנשים שיש להם פחות, לאנשים הללו נוצר מקור הכנסה חלופי לעבודה, וגם הם ייצרו פחות. לפי לאפר, על הממשלה לגבות מיסים עד לאותו שקל שבו הנזק שנגרם מגבייתו עדיין קטן מהתועלת שמופקת מהוצאתו בידי הממשלה. משקל זה ואילך על הממשלה לחדול להעלות מיסים – ולחדול להוציא כסף.

שלישית, **רפורמה במערכת המס**. מיסים הם מטבעם שליליים. אנו ממסים (בקנס) נהגים שנוסעים במהירות מופרזת כדי להרתיע מפני נהיגה כזו, ממסים אלכוהול כדי לצמצם שתייה, וממסים סיגריות כדי להפחית עישון. באותו אופן, כאשר אנחנו ממסים הון ועבודה נקבל פחות הון ועבודה. לכן, שיעור מס נמוך הוא הכרחי כדי לצמצם את התמריצים של אנשים להימנע מתשלום מס, להתחמק ממנו או לא לדווח על הכנסות חייבות; ובסיס מס רחב הוא הכרחי כדי לצמצם את מספר האפיקים שבהם יכולים נישומים להחנות את כספם כדי לא לשלם מס. מדינה זקוקה למס שטוח בשיעור נמוך ובבסיס רחב, ללא פטורים, ללא החרגות, ללא ניכויים, ללא זיכויים – כדי לספק את התמריצים המרביים להגדלת התעסוקה, התפוקה והייצור. על הממשלה הבאה להניע את ישראל ממערכת המס הפרוגרסיבית שלה למערכת של מס שטוח ואחיד.



אך מערכת זו אינה יכולה להתנהל ביעילות בהסדרים הקיימים. כדי לשפר את איכות התוצר החינוכי, הכרחיים צעדים אלה: ביטול התכנון המרכזי של המערכת, החלשת ארגוני המורים, מתן אפשרות לכניסה של מוסדות פרטיים, ובמיוחד התניית סבסוד ציבורי במגזר החרדי ברפורמות הוראה הכוללות סל של לימודי ליבה.

שישית ולבסוף, טיפול שורש בפשיעה הכלכלית בצפון ובדרום הארץ. פשיעה כלכלית היא למעשה מס חבוי על פעילות עסקית. היא לא רק מטילה עלויות רבות על עסקים קיימים; היא גם מציבה עלויות כניסה גבוהות לעסקים פוטנציאליים. הנפגע המרכזי הוא כמובן הצרכן.

זוהי רשימה חלקית וכללית בלבד של הצעדים שיש לנקוט כדי לאפשר למשק לצמוח מהר יותר. אבל העיקרון צריך להיות מובן: עלינו לנוע מפופוליזם מזיק למדיניות כלכלית רצינית.

רביעית, כיסוח רגולציות והסרת חסמים לסחר. המשק הישראלי עתיר באסדרה. ענף אחר ענף, תחום אחר תחום, המחוקק ומשרדי הממשלה השונים עורמים עוד ועוד תקנות המשמשות כמשקולות על צד ההיצע של המשק. קל מאוד לשווק לציבור רגולציות (כל שצריך לעשות זה להפחידו). קל מאוד לנסח תקנות אסדרה מכבידות ולהוסיף אותן לרשומות. לעומת זאת קשה מאוד לעדכן רגולציות, לתחום אותן ולבטלן. זו השאלה שצריכה להנחות כל נבחר ציבור ועובד מדינה: כיצד נוכל להקל על פעולתם של שווקים בתחומים שאנו אמונים עליהם? איך בידנו לעזור ליזמים נוטלי סיכון ליצור ערך לציבור הצרכנים עם כמה שפחות הפרעות והטרדות מצידנו?

חמישית, שינוי יסודי במערכת החינוך הישראלית. הצמיחה הכלכלית הישראלית תלויה בטיפוח של הון אנושי. הציבור מוציא סכומים מטורפים בתקציב מערכת החינוך

אנדרו קוס

ארגון הפוליטיקה נגד היהודים

לאנטישמיות הימנית בארה"ב יש היסטוריה ארוכה, והיא מתיישבת על אינטרסים אלקטורליים. קרלסון, פואנטס ודומיהם עתידים להטיל צל על המפלגה הרפובליקנית עוד שנים רבות

של בינאר, עם שחרורם ההמוני של מסמכים הנוגעים ל"חובב" הנערות, היועץ הפיננסי לעשירים ולבעלי השררה והעברייני המורשע ג'פרי אפשטיין, צצו כמה תמונות מעניינות

של אורחיו, שותפיו ולקוחותיו השונים. באחת מהן נראה הבלשן והאינטלקטואל הציבורי נועם חומסקי מחייך בשמחה אל סטיב באנון, מי שהיה מנהל הקמפיין

של דונלד טראמפ לנשיאות ב־2016, ולאחר מכן, לזמן קצר, מנהל האסטרטגיה הפוליטית של הבית הלבן.

באנון מילא תפקיד מרכזי בקירוב הימין האלטרנטיבי – אוסף של תימהונים, מלונכים, גזענים ונאציזמים – לזרם המרכזי של השמרנות האמריקנית, והוביל קמפיינים להחלפת פוליטיקאים רפובליקנים מתונים יחסית בדמויות קיצוניות יותר. חומסקי הוא סמל השמאל החדש ומודל הפרופסור המעורב, הידוע יותר בשל פולמוסיו נגד מדיניות המלחמה הקרה של ארה"ב מאשר בשל מחקריו הדחוסים על תחביר. במילים אחרות, הם עומדים בגאון משני קצות הקשת הפוליטית. או כך לפחות נדמה. למעשה, התמונה היא סמל מושלם לכיוון שאליו פונה חלק מהימין האמריקני, חלק שהוא קריטי לכל ניסיון להבין את התחייה של האנטישמיות הימנית.

חוט השני השזור את הפוליטיקה של חומסקי הוא הרעיון שארה"ב היא כוח של רשע בעולם, ושהתערבויותיה בענייני חוץ רק מחמירות את המצב – בין אם במאבק בקומוניזם או בג'יהאדיזם. חומסקי תומך בוולדימיר פוטין במלחמת אוקראינה, ומשמר שנאה ארסית כלפי ישראל. לאורך הקריירה הארוכה שלו הוא חתר בעקביות לערער כל טענה אמריקנית לעליונות מוסרית. אף על פי שלעולם לא יגן על היטלר, הוא רואה את הרעיון של מעורבות אמריקנית צודקת במלחמת העולם השנייה כמיתוס שיש לפרק. לדעתו, ארה"ב פעלה מתוך אימפריאליזם וזרעה בעולם סבל ואימה.

חלחול רעיונות השמאל האמריקני לימין האמריקני ניכר לפחות מאז פברואר 2017, כשמנחה הטלוויזיה השמרני הפופולרי ביל אוריילי העיר לדונלד טראמפ ש"פוטין הוא רוצח". "גם אנחנו הורגים אנשים", השיב הנשיא. סוג זה של יחסיות והסטה היה תכסיס קלאסי של תועמלנים סובייטים, כמו גם של חסידיו של חומסקי. כפי שהתברר, האמירה אינה מסכמת כלל את גישתו של טראמפ למדיניות חוץ. אבל היא מצביעה על מגמה שצמחה בעקבותיו.

הדוגמה הטובה ביותר למגמה זו כיום אינה באנון – שמזדהה עם פוטין ומזלזל בפעילות הצבאית האמריקנית מזה 25 שנה לפחות – אלא טאקר קרלסון, הלבוש טוב יותר, הטלוויזיוני יותר והמשפיע יותר. בשנה האחרונה, קרלסון אימץ סדרה של עמדות הקרובות לשמאל החומסקיאני יותר מאשר לשמרנות האמריקנית: לדידו ארה"ב תמכה ב"נבל הגדול ביותר" של מלחמת העולם השנייה, וינסטון צ'רצ'יל; המלחמה בטרור הייתה טעות; ולדימיר פוטין הוא טוב; ולבסוף, ישראל היא רעה. קלפו את הרטוריקה על הנצרות, האמריקנים הרגילים וכו', ותקבלו את גישת מדיניות החוץ של חומסקי ותלמידיו. אפילו בכלכלה הם לא כל כך שונים: קרלסון מציע נאומים מרקסיסטיים על קפיטליסטים יהודים זדוניים מאז 2019 לפחות. ואין זה מקרה שקרלסון חולק עם דמויות השמאל הקיצוני הללו שנאה לישראל.

חומסקי, וחסידיו הצעירים יותר כמו מקס בלומנטל וגלן גרינוולד, הם תומכים ומתריצים של אנטישמיות, אך הם מרוסנים על ידי נאמנותם הרשמית לרעיונות שמאלניים של אנטי-גזענות וזכויות אדם,



המרכיבים נמצאים שם: עוונות דתית כלפי יהודים; דעות קדומות נגד יהודים כזרים שאינם אמריקנים מספיק; עוונות בדלנית וליברטריאנית כלפי סיוע חוץ ובריתות חוץ; ולבסוף סוג החשיבה הקונספירטיבית שתמיד היה לה מקום בימין האמריקני. השאלה האמיתית היא מדוע זה קורה עכשיו. ועל כך אנסה לענות.

כמה תהליכים נפרדים, אם כי משלימים זה את זה, מסבירים את מה שקרה לאחרונה. הראשון הוא המאבק על גוף המפלגה הרפובליקנית לאחר תום כהונתו השנייה של דונלד טראמפ. כדי להסביר את המאבק הזה, יש לומר משהו על המפלגות הפוליטיות האמריקניות, השונות מאוד מאלו הישראליות. ישראל שמצביע למפלגת הציונות הדתית אינו עושה זאת מתוך תקווה שבצלאל סמוטריץ' יהיה ראש הממשלה, אלא משום שהוא רוצה שבנימין נתניהו יהיה ראש הממשלה וסמוטריץ' ימשוך אותו לכיוון מסוים. מצביע חרדי מעדיף גם הוא את נתניהו, אך סומך על כך שהמפלגה החרדית הקרובה לליבו תפרוש מהקואליציה במידת הצורך כדי להגן על האינטרסים החרדיים הבסיסיים. ממשלות הן קואליציות, שבהן מפלגות שונות, כל אחת עם האידאולוגיה שלה, צריכות להגיע להבנה.

בארצות הברית, המפלגות עצמן הן קואליציות. פרנקלין רוזוולט הצליח לבנות בסיס מפלגתי דמוקרטי שכלל סוציאליסטים יהודים בניו יורק, פועלים קתולים ממוצא אירי בבוסטון, גזענים לבנים בדרום, ואפילו חוואים במערב. היסטורית, קואליציות אלו נבנו ברמה המקומית. בערים מסוימות, האירים היו

כמו גם מתוך העובדה שהם עצמם יהודים. קרלסון, שיש לו השם, הייחוס והמראה של האליטה הוואספית הישנה, אינו כפוף למגבלות כאלה.

כשאנו בוחנים את האנטישמיות הגואה בימין האמריקני, חשוב לזכור שהיא קשורה לשנאת מדינת ישראל ולסוג של אנטי-אמריקניות – שלושה דברים שתמיד הולכים יחד (יוסי קליין-הלוי העלה נקודה זו מעל דפי 'תכלת' בשנת 2004, ומאז העלו אותה גם בן שפירו, מאיר סולובייצ'יק ואחרים). במילים אחרות, לאנטישמיות הימנית החדשה יש הרבה מן המשותף עם האנטישמיות השמאלנית החדשה (שכבר אינה כה חדשה); והאידאולוגיות האלה אינן שונות כל כך מקודמותיהן, מאז שנות השלושים של המאה ה-19, בכך שכולן שותפות למטרה של הרס הדמוקרטיה הליברלית. על הרקע הזה נוכל להתבונן בהתרחשויות ביתר פירוט.

*

הישראלים התרגלו לכך ששנאת ישראל בארה"ב היא תופעה אסלאמית או שמאלנית. זה היה המצב מאז 1967, ובמיוחד מאז תקופת רייגן – תקופה שבה מצביעים רפובליקנים ונוצרים אוונגליסטים אימצו בחום את היהודים ואת הציונות. ההיגיון הזה גם מתיישב יותר עם הישראלים מהימין ומהמרכז: אפשר לשרטט רצף מהשמאל הישראלי אל הפוסט-ציונות, והלאה לאנטי-ציונות, ומשם קצרה הדרך למצדיקי אנטישמיות. אבל גם לאנטישמיות הימנית יש היסטוריה ארוכה בארה"ב. לפעמים היא הייתה ממוקדת בישראל ולפעמים לא. כל

דמוקרטים והאיטלקים רפובליקנים. רפובליקנים צפוניים, עירוניים, מדברים על חוק וסדר, אך לעולם לא יזכירו הפלות או נישואים חד-מיניים; הנושאים הללו יהיו קריטיים לניצחון במערכת בחירות בעיירות קטנות בדרום. כדי להצליח, קמפיינים לאומיים חייבים לאזן בין הפלגים השונים של בסיס המפלגה, ובמקביל לרדוף אחרי מצביעים מתנדנדים שעשויים לתמוך ברפובליקנים או בדמוקרטים.

במערכת האמריקנית, הפלגים השונים המרכיבים כל מפלגה אינם מוגדרים היטב והינם נוזלים. לאחרונה חילק יורם חזוני את הימין האמריקני ל"הרפובליקנים הליברלים", "הרפובליקנים הלאומנים" ו"הימין האלטרנטיבי", האלטרנטיבי. הבעיה עם הסיווג הזה אינה שהמונחים מטעים (והם אכן מטעים), אלא שהקטגוריות אינן קבועות כלל. אף אחד מהאנשים שהוא מזכיר אינו מייצג אגף מסוים, אלא רק את האינטרסים והאינסטינקטים שלו עצמו.

בבחירות 2012 התמודדו מועמדים רבים על מועמדות המפלגה הרפובליקנית, וכאן לפחות ניכר עימות בין רעיונות שונים לגבי הכיוון שאליו צריכה המפלגה ללכת. כאילו בנימין נתניהו, יואב גלנט, אביגדור ליברמן, נפתלי בנט, איתמר בן-גביר ואריה דרעי מתחרים על המקום הראשון בליכוד. מי שינצח יביא את המפלגה לכיוון שלו: דתי או חילוני, מתון או קיצוני. בשנת 2016, ההתנגשות התרחשה בעוצמה רבה עוד יותר. אם להמשיך את האנלוגיה, זה היה כאילו גל גדות זכתה בבחירות על מצע של חיסול חמאס בעזה, עשיית שלום עם איראן ומתן מונופול מוחלט לתנובה בשוק החלב.

הצלחתו של דונלד טראמפ בשלב מוקדם של המרוץ הרפובליקני לימדה כי דברים שהרפובליקנים הסכימו לגביהם בדרך כלל עומדים עתה לדיון. טראמפ שבר לא רק את כללי הפוליטיקה האמריקנית, אלא גם את אלה של המפלגה הרפובליקנית, ונקט עמדות שאיש לא חשב שרפובליקני יכול לצאת מהן בשלום. לכוחות הימין הקיצוני, זה היה אות – בעזרת הסביבה החדשה שסיפקו הרשתות החברתיות – שהם לא צריכים להיות "אלטרנטיביים" יותר. התוצאה הייתה גל האנטישמיות הראשון בעידן טראמפ.

אנטישמים כמו ריצ'רד ספנסר, דייוויד דיוק ומילו יאנופולוס החליטו כולם שדונלד טראמפ יהיה האיש שלהם. באנון, שנתן במה לדמויות הללו באתר הימני הפופולרי 'ברייטברט' שניהל, הגביר את הלחץ. גדודי לוחמי טוויטר יצאו לתקוף את מבקרי היהודים של טראמפ באכזריות שאין כדוגמתה. בן שפירו ובת'אני מנדל, שניהם יהודים אורתודוקסים בתקשורת הימנית, שמתחו ביקורת על טראמפ ותומכיו, ספגו את מרבית ההשמצות האנטישמיות ברשתות החברתיות. אנטישמים מטורפים שנדחקו לשוליים חזרו או יצאו מהחורים. סוגים חדשים של אנטישמים ארסיים ברשת, שניק פואנטס הוא הבולט שבהם, צצו.

התברר, עם זאת, שדונלד טראמפ אינו אנטישמי ואף לא בדלן. במהלך כהונתו הראשונה הוא פנה לעיתים קרובות לכתו וחתנו, שניהם יהודים אורתודוקסים, לקבלת עצה. הוא חיבק את ישראל ואת נתניהו, פיטר את באנון בשנה הראשונה, ביטל את מדיניותו הפייסנית של ברק אובמה כלפי



באידאולוגיה במידה מועטה מדי, מכדי להגדיר כיוון מסוים. נראה שגם לא הקים קואליציה יציבה.

כמו הרבי מלובביץ', או יבדל לחיים ארוכים בנימין נתניהו, טראמפ לא ימנה יורש. לכן הקרב על זהות המנהיג הבא של המפלגה הרפובליקנית כבר החל. אבל יש גם קרב מקביל על השפעה, שבו השאלה אינה "מי יהיה המועמד ב-2028?" אלא "למי יקשיב המועמד הזה?". במאבק הזה, האנטישמיות היא כלי מושלם לתקוף יריבים ימניים. אפשר לתייג אותם כ"נאויקונים", "גלובליסטים", או כחלק מאיזו קנוניה זרה, מרושעת, לא-נוצרית. לפעמים זה נעשה בערמומיות ובעזימות. לא כל מי שמשקיע בהתקפה על הנאו-שמרנים – המונח הכי מנוצל והכי לא מובן בשיח הפוליטי האמריקני – הוא אנטישמי, אבל הרבה אנשים שומעים את המונח כ"שמרן יהודי".

וזה לא רק היהודים. הזרם המרכזי הרפובליקני בעשורים האחרונים היה פרו-ישראלי מובהק. המבקש לבסס את אמינותו הפוליטית על ידי תקיפת הזרם המרכזי, ולהאשים אותו בבעיות כלכליות, או בשינוי נורמות חברתיות, או במלחמת עיראק – יכול אפוא להציג את טענותיו בקלות רבה יותר על ידי תיוגו כ"ישראל תחילה" או "ציוני נוצרי", ומכאן קצרה הדרך ל"נשלט על ידי היהודים".

גם כאן פועל ההיגיון הדמוגרפי הקשוח של בניית קואליציות. יש בימין האמריקני הרבה גזענות אנטי-שחורה מסורתית, אבל השחורים הם כ-14% מהאוכלוסייה, והם הפגינו פתיחות רבה יותר כלפי טראמפ

איראן, העביר את השגרירות לירושלים והביא את הסכמי אברהם. האנטישמים נסוגו, וחלקם פנו נגד טראמפ. דמויות שפלרטטו עם אנטישמיות התרחקו ממנה. הרבה רגשות אנטישמיים הופנו לתיאוריית הקונספירציה של Q Anon – תנועה מקוונת פרו-טראמפית הזויה ונסתרת שדעכה ב-2021. אבל מה שהאנטישמים לא עשו היה להיעלם. את השער שנפרץ ב-2016 כבר לא היה אפשר לסגור שוב לגמרי, וגם אם היה ניתן, הברברים כבר חדרו פנימה.

עידן פוסט-2016 הוא הזמן שבו ניק פואנטס צבר קהל, קרלסון עסק בגלוי באנטישמיות וכו'. אבל נראה שמשוהו התעצם בשנה האחרונה: בחירת האורחים של קרלסון; המעבר של משפיענים כמו קנדס אוונס ומגוון מנהיגים דתיים לאומניים נוצרים לאנטישמיות בוטה וחסרת עכבות; וחוסר הנכונות של דמויות מיינסטרים כמו סגן הנשיא ג'יידי ואנס וקווין רוברטס, ראש מכון החשיבה הימני הבולט ביותר באמריקה, לגנות את האנטישמים באופן חד-משמעי. מלחמת עזה, והמרכזיות שהיא מקבלת בדיונים על ישראל, מוסיפה שמן למדורה.

וכאן באה הגדרתה של רות וייס לאנטישמיות כ"ארגון הפוליטיקה נגד היהודים". דונלד טראמפ לא יהיה נשיא החל מ-2020 בינואר 2029. בחירתו לא פותרת את השאלות שהעיבו על הפריימריז של 2012 ו-2016. כל עוד הוא נוכח, העיקרון המאחד היחיד של המפלגה הרפובליקנית הוא תמיכה בטראמפ (ולהפך, העיקרון המאחד היחיד של הדמוקרטים הוא התנגדות לו). הוא הפכפך מדי, ומתעניין

מאשר כלפי רפובליקנים אחרים בחצי המאה האחרונה. התנכרות אליהם עלולה להיות טעות. לעומת זאת, היהודים הם קצת יותר מ-2% באוכלוסייה, ורבים מאוד מתוכם לא יציעו לרפובליקני בשום מקרה. התנכרות לישראל, שלא לדבר על אנטישמיות גלויה, יכולה גם למשוך קהל מוסלמי. אם אתה רוצה לעורר שנאה, היהודים הם מושא מוצלח. וההיגיון הזה מחזיק מעמד גם ללא זרם הכספים והקמפיינים המתוחכמים להשמצת ישראל ולהסתה אנטישמית שמרעיונות קטר, סין ורוסיה.

וישנם היושבים על הגדר. אינני סבור שג'יי די ואנס או קווין רוברטס הם אנטישמים, אבל הם רוצים להישאר ביחסים טובים עם המצביעים האנטישמים. רפובליקנים שמרנים, אוהדי מדיניות חוץ תקיפה וחובבי ישראל ייטו ממילא להצביע בפריימריז למרקו רוביו, יריבו הפוטנציאלי של ואנס. נראה כי ואנס חישב ומצא שסיכויי הניצחון שלו אינם טמונים בפנייה לבוחרים אלה, אלא בהתמקדות בקבלת תמיכתם של בדלנים ואנטישמים. כך נמנע מלהזכיר יהודים בנאום יום השואה שלו, ובתשובה לשואל אנטי־ישראלי באירוע פומבי אמר שטראמפ "אינו נשלט על ידי מדינה זרה" (מכאן משמע: נשיאים אחרים נשלטו על ידי ישראל) במקום להדוף את הנחותיו של בן שיחו הצעיר.

הדבר נכון גם לגבי חישוביהם של פודקאסטרים ומשפיענים. השוק לתוכן ימני גדול, אבל רווי מדי. יציאה נגד ישראל והיהודים יכולה להבדיל אדם מן העדר, וגם מספקת את הכלי המושלם לתקיפת יריבים ולהתחזות למגיני חופש הביטוי.

"כשעבדתי ב'דיילי ווייר' [אתר החדשות של בן שפירו] ניסו להשתיק אותי על שאמרתי את האמת על ישראל. אבל עזבתי כי אני אמיצה ולא אתן שישתיקו אותי. ואומר לך את האמת: יהודים כמו בן שפירו אוהבים את ישראל יותר מאשר את אמריקה, ועובדים בשביל המוסד". זה, בעיקרו של דבר, הטיעון שמשמש את קנדיס אוונס. המריבות עצמן משמשות למשוך תשומת לב ולהשיג פרסום.

כל זה מחמיר בשל הקרסתם המוחלטת של מעקות הבטיחות בידי האינטרנט והרשתות החברתיות, וטשטוש הגבולות בין עיתונות לבידור. אם בעבר היה זה השמאל שהתענג על שבירת טאבואים, כעת הימין מוביל את הדרך. צעירים, ובמיוחד הגברים שבהם, נמשכים לאנשים כמו פואנטס כי הוא אומר דברים מועזים. מעריציו ואפילו מבקריו מתארים אותו כמצחק ומבדר יותר מאשר חכם או בעל תובנות. הם לא יודו בכך, אבל יש לו הרבה במשותף עם קומיקאים כמו סטיבן קולברט וג'ון סטיוארט משמאל, או ג'ו רוגן חסר ההשתייכות הפוליטית, המשלבים פרשנות פוליטית עם קומדיה.

אכן, מבט על הקומיקאים האמריקאים עשוי להיות הדרך הטובה ביותר להבין את תופעת פואנטס. במשך רוב המאה ה-21, קומדיה באמריקה זכתה לשבחים אם הייתה "חדה" או "מתחה את הגבולות". בשנות התשעים, מה שמכונה בדיחות הלם – שדרני רדיו גסים עם קהל פרולטרי, שהתענגו על פגיעה ברגשותיהם של ליברלים פוליטיקלי קורקטיים ושמרנים חברתיים – זכה להצלחה אדירה. מדי פעם היו השדרנים האלה מגזימים, יוצרים שערורייה שגרמה לביטול זמני של



תמונה של סצנה אמריקנית אידיאלית מלפני שלושים עד שבעים שנה ולכתוב, "זה מה שהם לקחו ממך". מלבד החשיבה המבולבלת של הפוסטים הללו, הם לוקים בכך שלעולם אינם מציינים מיהם אותם "הם". אבל תמיד ישנם "הם" בחשיבה מסוג זה, ו"הם" פועלים במכוון. איש מהמקוננים על מה ש"נלקח" מהם אינו מייחס זאת למערכת הגומלין המורכבת של שינויים טכנולוגיים, כוחות חברתיים וכלכליים והחלטות פוליטיות עם תוצאות בלתי מכוונות. בדרך כלל "הם" מוגדרים כ"אליטות", "השמאל", "התקשורת המרכזית", או איזה קונצנזוס דו־מפלגתי המדיר את האמריקני הפשוט. הקטגוריות האלו תמיד מעורפלות ולא היסטוריות, ומניחות מידה רבה של ראיית הנולד ולכידות. באורח דומה, יש שפע של דברים ש"הם" רוצים שתאמין בהם. כל זה נעשה הגיוני הרבה יותר כשפשוט מחליפים את "הם" ב"היהודים". כלומר, חשיבה קונספירטיבית בימין מכשירה את הקרקע לאנטישמיות.

כל זה מדאיג, ולכן לפני שאסיים אציין שהאנטישמים הם מיעוט בקרב מצביעי הרפובליקנים; רובם המכריע של אלה הם פרו־ישראלים. אולם יש יותר אנטישמים בקרב פעילי המפלגה, ויותר כאלה שמפלרטטים עם אנטישמיות או מתפנקים מדי פעם במם נאצי או בפרק בהסכת של פואנטס. גם הם מיעוט, אבל מיעוט גדל.

*

סימן ההיכר של האנטישמי אינו דעות קדומות, אלא אובססיה. האנטישמי אינו רואה את היהודים כבעיה אחת מני רבות,

משדריהם ומעניקה להם פרסום אינסופי, ואז חוזרים. כיום, להיות בוטה מינית או לדבר בגסות על דמויות מכובדות לא באמת יכול לזעזע אף אחד – אבל לשבח את היטלר, לחגוג אונס ולהכחיש את השואה כן. כאשר מתעוררת מחלוקת, אנטישמים יכולים לתקוף את מבקריהם על כך שהם מפעילים את "תרבות הביטול".

דבר דומה קורה עם האנטישמיות הדתית, המבעבעת בקרב מגזרים שמרניים שונים של הכנסיות הפרוטסטנטיות והקתוליות. האנטישמיות נפוצה ביותר בקרב אותם נוצרים שמרנים המזהים עצמם כאוונגליסטים אך ממעטים לפקוד את הכנסייה. הם מנותקים מהקהילה ומהדרכה של כמרים, לעיתים קרובות אינם יודעים דבר על מסורות יהודיות, ותימהוני־קצה ברשת יכולים לשכנעם בקלות.

הגורם הבא הוא זה שבו פתחתי: אנטי־אמריקניות. דור שלם של צעירים גדל על ברכי התפיסה שארה"ב היא כוח של רשע בעולם: מהשמדת האינדיאנים והעבדות עד וייטנאם ועיראק. הם אינם לומדים לכבד את החוקה או את תפקידה של אמריקה כמגדלור של חירות. התוצאה בשמאל היא פרויקט 1619 (המקבילה הקריקטורית של הניו־יורק טיימס לעבודתם של הפוסט־ציונים וההיסטוריונים החדשים), דחיית תפיסת הייחודיות האמריקנית בידי ברק אובמה, וכיוצא באלה. אין זה מפתיע שגם צעירי הימין מזדהים עם רעיונות אלה.

לצד זאת, ישנה קונספירטיביות שהכתה שורשים בפוליטיקה האמריקנית. דוגמה אחת תספיק: צורה פופולרית של שיח ברשתות החברתיות בימין היא לפרסם

העל־טבעיים באינספור יצירות מדע בדיוני ופנטזיה, גם מי שמשתמשים באנטישמיות נוטים להיכנע לה.

קרלסון טען לאחרונה כי הותקף על ידי שד בזמן שישן. יש משהו שטני באנטישמיות, כוח בלתי רציונלי שמשחית מוחות וחברות שלמות ונראה שאינו עוזב לעולם. אין צורך להחזיק באמונותיו המיסטיות לכאורה של קרלסון כדי לחשוב שכאן תקף אותו שד.

אלא כבעיה האחת שממנה נובעות כל האחרות. ברגע שמישהו מוכן להתחיל להאשים את "היהודים" (או את ישראל), קל מאוד לראות יהודים אורבים בכל פינה. מי שמתעסק באנטישמיות מסיבות אופורטוניסטיות מוצא את עצמו במהרה נגרף אל קרבה, במיוחד לאור התמריצים שיש למשפיענים ולפוליטיקאים לרצות את הגורמים הקיצוניים ביותר בקהל שלהם. כמו שקורה עם כוחות הרשע וכלי הנשק

אנדרו קוס הוא עורך בכיר בכתב העת המקוון בשפה האנגלית **מוזאיק**.

יגאל ליברנט

המערב וקוף המחט

הנצרות הקדומה והקומוניזם הולידו טהרנות מוסרנית, הזדון והבורות הולידו תרעומת ורהב, ומכל אלה צמח פרי ההילולים של השנאה העצמית במערב המסביר את השתיקה לנוכח תעשיית המוות האיראנית

ההתמקדות הבלעדית בביקורת על המערב וההבלגה על כל מה שעושים אחרים היא בעיקרה ביטוי של מועקת המודרנה המערבית. מועקה זו קשורה בניכור הנוצר מהמערב "מקיום במסגרת חמולתית אורגנית אל חיים בציבוריות פתוחה המורכבת מאינדיבידואלים אוטונומיים; בתנועה מעולם הרווי במיתוס ודת אל יקום שממנו הוסר הקסם, אל חברה המאורגנת על בסיס חירות פרטית, מריטוקרטיה ומסחר".

זהו טיעון בעל גנאלוגיה הגותית מרשימה, שאף ניחן במידה רבה של צדק, אולם נראה

דיכוי האלים והאיום של המחאה העממית באיראן, שגבה ככל הנראה את חייהם של עשרות אלפי אזרחים, נתקל בשתיקה מדהימה מצד הסטודנטים במערב שמחו עד לא מזמן בשלל הפגנות, עצרות, ערי אוהלים ופסטיבלים של שנאת ישראל נגד "רצח העם" בעזה. יצרני התוכן ברשתות נדמו, ו"מומחי" האולפנים עיינו בתופעה בצורה מרוחקת, אם בכלל.

יהיו שיגידו שזו פשוט רשעות צרופה המהולה בצביעות. אחרים יציעו תשובות מורכבות יותר. כך למשל ד"ר תומר פרסיקו (ברשומת פייסבוק מ־13.1.26) הציע כי



מן המדרסות שכבר הזכרנו, ישירות או בעקיפין, כתוצרים תרבותיים של חברות אסלאמיסטיות שהיגרו למערב ונטמעו באקדמיות שלו. אבל רוב המוחים הפרו-פלסטינים אינם מהגרים ואף לא בני מהגרים מארצות האסלאם. הם שונאים את המערב שבו נולדו, התחנכו ובגרו. מדוע?

*

שורשיה של התפיסה הזאת נטועים בסלידה מצבירת הממון ומן התענוגות הגשמיים שמאפיינת את כל הדתות המונותאיסטיות, אבל חזקה במיוחד בנצרות – הדת ההגמונית במערב ההגמוני – אשר חרטה על דגלה את הסתירה בין החומר והרוח והכריזה באורח חד-משמעי שלגמל יהיה קל יותר לעבור דרך קוף המחט מאשר לעשיר להיכנס בשערי גן העדן (מתי י"ט, 24; מרקוס י', 25; לוקס י"ח, 25). אחרי שפיוטר צ'אד'ייב הרוסי ואוגוסט קונט הצרפתי הגו את המושג "מערב" בשנות השלושים והארבעים של המאה ה־19, יורשיה הטבעיים של המסורת הנוצרית מתנגדת העשירים, מרקס ואנגלס, סייעו לחלן אותה באמצעות קשירת הקדמה הרוחנית והחומרית של המערב בביטויים האיומים ביותר של הדיכוי הרוחני והחומרי. הקשר הזה התגלה כאיתן בהרבה מזה של גורדיוס, וכל מהלומות החרב שהנחיתו עליו התאוריות הכלכליות-פוליטיות חברתיות המתחרות וההיסטוריה המערבית עצמה, שהפריכה את מרבית החיזויים המרקסיסטיים, לא הצליחו לבתקו.

לזכות אבות המרקסיזם אפשר לכל הפחות לזקוף את ההערכה הכנה שרחשו להישגי המערב, ואת האופטימיות התמימה שלהם

שהוא מדלג בקלילות רבה מדי על סוגיית החינוך וחשיבותה. קשה מאוד להתעלם מן העובדה שמובילי המחאה הפרו-פלסטינית במערב הם אנשי אקדמיה וסטודנטים או סטודנטים לשעבר (כשלצידם ניצבים מהגרים או בני מהגרים מארצות האסלאם). למעשה, צריך להיות עיוור לחלוטין למתרחש בין כותלי האקדמיה המערבית כדי לא לראות בה את המעוז הראשי של הוקעת המערב בכלל, ושל ישראל – המזוהה כגרורה הממארת ביותר של האימפריאליזם המערבי – בפרט. גם אם המועקה והניכור מהווים כר נוח לביסוס אותה טינה עמוקה לסדר המערבי הליברלי, הרי שללא עשרות שנים של חינוך אקדמי ממוקד מטרה, קשה לדמיין הגעה למחוזות כאלו של אבסורד. טינה זו אינה נספגת עם חלב אם, ולמעט מקרים יוצאי דופן אף לא נלמדת בבתי הספר אלא בשלב מאוחר יותר.

כאן עולה לפנינו שאלה כבדת משקל.

ברור מדוע מלמדים לשנוא את המערב במיני מְדַרְסוֹת אסלאמיסטיות, כמו שברור מדוע לימדו לתעב אותו במדינות קומוניסטיות או פשיסטיות. עם כל מגוון בעיותיו ומגרעותיו, המערב בנוי על עיקרון מארגן מריטוקרטי וזכותני שהאסלאם הקיצוני מתנגד לו מכל וכול. גם המשטרים הקומוניסטיים והפשיסטיים התנגדו לעיקרון זה מסיבות דומות, שכן הזכויות במשטרים אלו נובעות ממעמדו של האדם התלוי בדתו, תורשתו או קרבתו לשלטון. אולם מדוע שנאת המערב מפושטת כל כך גם באקדמיות המערביות? מדוע מרצים וסטודנטים רבים כל כך מאמצים אותה בחוויה? חלקם הקטן אכן מגיע

לגבי משנתם בטרם חזו בניסיונות לממשה במציאות. יורשיה של המסורת הדתית הזאת כיום לא נהנים מהצדקות כאלה. על אף התוצאות הקשות של הניסיונות הקודמים, הם מקבלים את הבשורה המרקסיסטית או את גרורותיה הפוסט־מודרניות המחוספסות והמעורפלות בחוויה רבה – תוך שהם מוותרים דווקא על ההערצה המרקסיסטית להישגי הקדמה, ורואים בשגשוג המערבי אך ורק עדות מרשיעה מאין כמותה להשחתת המוסרית. טבעי בה במידה הוא שאובי המערב, שמביטים עליו מבחוץ, קופצים על התפיסה הזאת כמוצאי שלל רב, מאמצים אותה לארסנלים ההגותיים שלהם ופועלים להדהדה ככל שרק ניתן. גם המתח עתיק־היומין בין הנצרות ליהדות (שלמרבה ההפתעה לא נעלם לשום מקום חרף החילון הקיצוני של המערב) תורם את תרומתו המבישה לתשוקה למקד את מלוא הביקורת דווקא בישראל.

חלקם האחר של המוקיעים, ובתוכם רוב המוחים, הינם בורים. בבתי הספר שלהם לא לימדו אותם טוב מספיק היסטוריה ואזרחות, שלא לדבר על פילוסופיה פוליטית. בהגיעם למוסדות להשכלה גבוהה, הם למדו אצל אותם שרלטנים מן הסעיף הקודם ולא התוודעו לשום דבר אחר. אל הריק הזה, שבו הדקויות והמורכבות נשחקו זה מכבר, מחליקה בקלות הוראה בררנית, המורכבת ממבואות דלים וקורסים אוטוריים למדי שלעתים קרובות מדי מלאים כריזמה בהשקפותיו הפוליטיות של המרצה. האינפלציה ההשכלתית תורמת לצמיחתו של הרסנטימנט בקרב המרצים והסטודנטים כאחד. המרצה, אותו "עשיר של עולם הרוח", חווה בוז תהומי כלפי הסדר המערבי לא משום שהוא חסר כול, אלא משום שהוא חש שמעמדו הציבורי ושכרו אינם הולמים את הערך שהוא מייחס לסגולותיו האינטלקטואליות. בנקודת המפגש בין הבורות הלא־רצונית של התלמיד לבין המרירות של המורה נולדת אותה הלקאה עצמית על חשבונם של אחרים.

הפיתוי של "חשיפת הסוד המלוכלך של המערב" התגלה כחזק מדי: מרצים רבים

אבל אף כי שורשי התופעה אכן נטועים בתשוקה הדתית לטוהר מוסרי, נראה שבמערב החילוני, שההפרדה בין דת למדינה היא חלק מהעיקרון המארגן שלו, עיקר הבעיה נובע מהשילוב הקטלני שבין זדון ובורות: אביו ואימו של הלך הרוח שפרידריך ניטשה נהג לכנותו "רֶסְנִימָנְט", כלומר תרעומת וטינה.

חלק ממוקיעי המערב האקדמיים (וחשוב לציין שאלה מגיעים מהימין ומהשמאל הקיצוניים כאחד) יודעים לא רע את ההיסטוריה ואת תולדות הרעיונות החברתיים והפוליטיים שעיצבו את החברה המערבית המודרנית, אבל בוחרים לעוות אותם בשל אופיים ואישיותם שקשה



נתפס ככזה, אינו אלא סימפטום משני של המחלה המערבית, ולכן המחאה שם היא לכל היותר רעש רקע שמפריע לאבחון החולי העיקרי.

וכך, "משכילים" מערביים מן הזן הזה סבורים שהם חיים ברודנות אכזרית וערמומית, והעובדה שהם מסוגלים לחיות איך שהם רוצים, להשתולל בהפגנות, לחולל מופעי ונדליזם באתרים ציבוריים ופרטיים, להתבטא בחירות גמורה בכל האולפנים והפלטפורמות התקשורתיות, להצביע בחופשיות בכל סוגי הבחירות לרשויות הפוליטיות וכך הלאה, קשורה בעיקר באומץ ליבם המופלג. הם רואים את שליטי איראן כזהים במהותם לראשי הממשלות המערביות המושחתים; חלקם הלא-מבוטל אף סבור שהראשונים עדיפים על פני האחרונים בהיותם חוד החנית בלחימה נגד האכזריות הבלתי-נסבלת של הסדר המערבי.

בחיבור הזה בין הזדון לבורות, בין הבשורה המרקסיסטית לשורשים הנוצריים של הסלידה מהחומר, חיבור שמחוזק ביוהרה זחוחה – נוצרת אסתטיקה של חסך, שבה העוני והדלות נתפסים כערובה לטוהר מוסרי. במשוואה הזאת, המוחה האיראני המשווע לחיים בורגניים, למותגים מערביים ולחירות אישית נתפס כמי שעבר "קולוניזציה של התודעה". הוא נהפך לדמות טרגית שאינה ראויה לסולידריות, משום שהוא מבקש להצטרף אל הצד הלא נכון של קוף המחט. האינטלקטואל הרדיקלי המערבי ותלמידיו, החיים בתוך השפעת המושחת אך מתעבים אותו, מביטים בסטודנט המוחה בטהראן (ועל אחת כמה וכמה ברוכל המוחה בטהרן) לא כאל אה

מדי פשוט לא מסוגלים לסרב לדחף להסביר לסטודנטים שלהם (שמצידם עודם נמצאים בגיל שמרד נעורים הוא מאפיינו הפסיכולוגי המרכזי) שהגורמים לצרותיו של העולם מתחילים ומסתיימים בסדר החברתי, הכלכלי והפוליטי שנולד באירופה וכבש כל חלקה טובה ברחבי תבל. שהרי, מה יכול לחבוש טוב יותר את האגו הפצוע של אדם משכיל (אבל כזה שלא זוכה להערכה ציבורית ולהשתכרות שהוא סבור כי הוא ראוי להן) מאשר ההכרה כי יש אשם מוגדר בכל הבעיות שלו ושל הזולת, ושהאשם הזה מסתובב גלוי לעיני כול, אך ההדיוטות, כמו האלילים המטופשים בתהילים קט"ו, "עיניים להם ולא יראו".

*

הזדון והבורות המולידים את הרסנטימנט מולידים גם את אחותו, הלוא היא ההיפריס, היוהרה. מאפיין קבוע של המחאה הפרו-פלסטינית במערב הוא שלילת הסוכנות המוסרית של כל מי שאיתרע מזלו להיוולד לא במערב. לדידם של מרבית המוחים הללו, המערב הוא הסובייקט היחיד בהיסטוריה שניחן בסוכנות מוסרית. כאשר המערב פועל, הוא פועל מתוך בחירה, ולכן הוא תמיד אשם; כאשר ה"אחר" – ויהיה זה משטר האייתוללות, ארגון טרור רצחני או המון מוסת – פועל באלימות מחרידה, הוא נתפס כלא יותר מאשר תגובת שרשרת, תוצאה בלתי נמנעת של הפצע שהסב לו המערב. בתוך המכניקה התפיסתית הזו אין טעם להלין על הדיכוי באיראן, כפי שאין טעם להלין על סופה או על חוקי הטבע. מבחינתם, הרשע של טהראן, אם הוא בכלל

לנשק, אלא כאל מי שמתפתה לנזיד עדשים של מודרנה, בעוד הם עצמם שומרים על 'האמת' של ההתנגדות.

הציבור הזה מבקש לעבור בקוף המחט המוסרי של הקדמה באמצעות הצהרות רדיקליות, בזמן שאת המחיר האמיתי

משלמים המוחים בטהראן – שזעקתם לחירות פשוטה נבלעת בשאון הזעם המעמדי של האקדמיה. התופעה הזאת היא תוצר של מערכת שבה השתיקה לגבי איראן היא מחיר קטן שמשלמים כדי לשמור את הלכידות של הנרטיב האנטי־מערבי.

יגאל ליבֶרנט הוא עורך ראשי בהוצאת המרכז האקדמי שלם.

עמנואל נבון

ישראל, אירופה והסדר האמריקני החדש

בסדר האמריקני החדש, שבו בעלות ברית נמדדות על פי תרומתן הממשית לעוצמה, ישראל נעשית נכס אסטרטגי. יש למנף מעמד זה בזירה הבין־לאומית

אסטרטגיית הביטחון הלאומי שפרסם ממשל טראמפ בדצמבר 2025 תחת הכותרת Pax Silica אינה עוד מסמך אמריקני שגרתי. היא מבטאת שינוי עומק בתפיסה האמריקנית לגבי בריתות, שותפויות וסדר עולמי.

במשך עשרות שנים הניחו מדינות שונות כי עצם ההשתייכות ל"מערב", כלומר קיומם של היסטוריה משותפת, מוסדות משותפים ושיח ערכי דומה, מספיקה כדי להבטיח מעמד של שותף מועדף עבור ארה"ב. המסמך החדש מציע תפיסה אחרת, תובענית וקרה יותר, ולפיה קידום בריתות ושיתופי פעולה יעשה עם מדינות התורמות בפועל להתחזקות העוצמה האמריקנית. עוצמה זו נשענת כיום על גישה טובה

לחומרי גלם נדירים, תשתיות ייעודיות לכלי הבינה המלאכותית, חוסן תעשייתי, יכולת ייצור מוגברת ושלל כלים טכנולוגיים המעניקים יתרונות בהיבטים אלו.

כמובן, חלק עיקרי הוא חיזוק היכולת לייצר את שבבי הסיליקון שמהווים את הבסיס לתעשייה זו והעניקו למסמך את שמו. בהיבט זה, Pax silica הינו חזון חדש ליציבות ושגשוג באמצעות יצירת רשת של מדינות וגורמים המאפשרים שליטה בכל שרשרת האספקה של הטכנולוגיה המתקדמת ומשתלבים בליבת העליונות הטכנולוגית והביטחונית של ארצות הברית.

בארה"ב מבינים כי עוצמה במאה ה־21 אינה נמדדת רק ביכולת להפעיל כוח, אלא גם ביכולת לייצר אותו. ההשתייכות למסגרת



מודרנית משותפת; אך בכל הנוגע לתפיסת האיום האסטרטגי, לקצב קבלת ההחלטות ולגמישות כלפי שינויים תפיסתיים, ישראל מייצגת גישה ודרך פעולה שונות לחלוטין. העובדה שבמשך עשורים ישראל נאלצה לפעול בתוך מציאות שבה החיץ בין מלחמה לשלום אינו מובהק, מציאות שבה האזרחי והצבאי מעורבבים זה בזה ברמה החברתית, הכלכלית והטכנולוגית, אפשרה לישראל לפתח יכולת אלתור ופיתוח בתנאי אי-ודאות מתמשכת. כמובן, החוסן האנושי שהתגלה והתעצם במלוא כוחו בשנות המלחמה האחרונות עומד ביסוד יכולתו.

בהיבט זה ישראל משתלבת בסדר החדש בטבעיות. היא מעולם לא נהנתה מן הפריבילגיה של מערב "מוגן", שבו מוסדות בין-לאומיים או הסכמות ערכיות מספקים תחליף לעוצמה. המעבר האמריקני אינו כופה עליה שינוי זהות, אלא מעניק תוקף מחודש לדפוסי פעולה שהיו הכרחיים לה מלכתחילה. ביטחונה תמיד נשען על שילוב בין כוח צבאי, יוזמה טכנולוגית ויכולת פעולה עצמאית. שילובה העמוק בפיתוח מערכות הגנה מתקדמות, יכולות סייבר ויישומים צבאיים של בינה מלאכותית, ובתרבות ביטחונית המדגישה ניסוי, תיקון והטמעה, ממקם אותה בליבת הארכיטקטורה האסטרטגית של ארה"ב. בעיני וושינגטון, ישראל אינה מדינה הזקוקה להגנה, אלא שותפה המייצרת ביטחון.

חיזוק מעמדה של ישראל בהיבט זה מעיב מעט על יחסיה עם אירופה. אירופה חייבת להישאר מנומסת כלפי ארה"ב, לאור עוצמתה של זו האחרונה ותלותם

זו נגזרת על כן פחות מהצהרות נאמנות או קרבה היסטורית ורעיונית ויותר מקיומה של יכולת מוכחת. זוהי מסגרת שמחדדת היררכיות חדשות בתוך המערב. באירופה היא נתפסת כערעור של הסדר הטורנס-אטלנטי המוכר.

כי אכן, אירופה עודנה בת ברית מרכזית ומובילה של ארה"ב, אך המעמד הבלעדי שלה בכל הנוגע להשתלבות בסדר החדש נשחק. תעשיות הביטחון שלה נחלשו בעשורי "דיבידנד השלום" שלאחר המלחמה הקרה, ומערכת קבלת ההחלטות המשוכללת שלה מאטה את יכולת התגובה דווקא בשעה שבה המהירות נעשתה נכס אסטרטגי. פער הזמן הזה יוצר דיסוננס מתרחב והולך. בעוד וושינגטון נעה לעבר סדר המקדש מהירות, גמישות והכרעה, אירופה נותרה, במידה רבה, שבויה של תהליכים רגולטוריים איטיים ושל ניסיון לעגן כל שינוי בקונצנזוס מוסדי רחב של האיחוד האירופי.

שינוי מגמה זו קשה לא רק ברמה המעשית. הגישה האמריקנית נתפסת באירופה כאימפולסיבית וככזאת העשויה לפגוע בסדרים החשובים שעליהם נשענת יציבותה. בעיניה של אירופה, שהייתה במשך עשורים נושאת הדגל של מערב נורמטיבי-מוסדי, זהו שינוי מערער זהות לא פחות משהוא מערער מדיניות.

ישראל כשותפה

ישראל ממקמת בעמדה ייחודית בתוך הדיסוננס שנוצר. כמו ארה"ב גם החיבור של ישראל עם אירופה מבוסס על גישה מוסדית דמוקרטית דומה ועל תרבות ערכית

של האירופים בה – וישראל היא פתח מוצא נוח יותר לפריקתם של רגשי חוסר שביעות הרצון מהשינויים האחרונים. מה עוד שמלכתחילה המודל הישראלי מאתגר הנחות יסוד עמוקות בתרבות הפוליטית האירופית הכוללות רתיעה משימוש בכוח והעדפה של תהליכים על פני הכרעות. ככל שמתחזקת תפיסתה של ישראל כנכס אסטרטגי מרכזי בעיני ארה"ב, כך גובר הפיתוי האירופי לתפוס את ישראל כגורם שיש לאזנו, לרסנו או להכפיפו לנורמות חיצוניות. זהו מגננון מוכר ביחסים בין מרכז לפריפריה: כאשר כוח עולה, מתרבים הניסיונות למסגר אותו כבעיה.

ישראל מצויה אם כן בצומת רגיש, ונדרשת למצות את יתרונותיה האסטרטגיים מבלי לעורר תגובות נגד חריפות בזירה האירופית. אך מעבר לזהירות בסיסית זו, הסדר החדש גם פותח הזדמנויות חדשות. לא רק הגישה האירופית כלפי ישראל משתנה; גם הגישה הישראלית כלפי אירופה צריכה לעבור שינוי גדול. הנטייה הישראלית ההיסטורית לייחס לאירופה משקל החורג מכוחה הממשי נחלשת. אירופה נתפסת עתה, ובצדק, כזירה חשובה אך לא מכרעת. אכן מתנהלים בה מאבקים חשובים על נורמות, רגולציה ולגיטימציה מדינית – אך זהו לא בהכרח המקום שבו

מוכרעות השאלות האסטרטגיות של המערב.

אין בכך כדי להפוך את אירופה לשולית. להפך. הטלטלה העוברת על היבשת הישנה גורמת לפחות לחלק מן המדינות לאמץ גישה גמישה יותר. מדינות אירופיות שאינן רוצות להידחק לשולי הסדר החדש נדרשות לבחור כיצד הן משתלבות בו, ולא רק כיצד הן מבקרות אותו. ישראל עשויה להצטייר בעיניהן לא רק כשחקן אזורי בעל בעיות ייחודיות, אלא כמדינה המגלמת הלכה למעשה את סוג השותפות שוושגטון מבקשת לטפח ולהוות מודל לחיקוי.

מכלול ההתפתחויות הללו משנה את כללי המשחק שבו מתנהלת מדיניות החוץ הישראלית. הסדר הטרנס-אטלנטי הישן הניח את מרכזיותה של אירופה; הסדר האמריקני החדש אינו מניח זאת עוד. ישראל ניצבת אפוא בפני החלטה אסטרטגית. בעידן חדש שבו רלוונטיות נרכשת בזכות תרומה ולא ניתנת בחסד, ישראל מחזיקה ביתרונות נדירים, ומצויה בפני הזדמנות של ממש להשתתף בעיצובו של הסדר העולמי החדש. לשם כך עליה להשתמש ביכולת הגמישות שלה, להטמיע במהירות את כללי המשחק החדשים ולפעול בהתאם.

ד"ר עמנואל נבון הוא מנכ"ל מכון Em2C (Euro-Med Middle East Council) ומרצה ליחסים בין-לאומיים באוניברסיטת תל-אביב.



דן אילוז

האתגר החרדי דורש אומץ פוליטי

אסור לימין הלאומי לטמון את ראשו בחול לנוכח המשמעות הכלכלית והחברתית של המשך ההתבדלות החרדית. אם לא ננקוט צעדים נחוצים, תיווצר סכנה אדירה לשרידות ארוכת הטווח של המפעל הציוני

קצרי מועד של הישרדות שלטונית. משנה תוקף יש לדברים בהיאמרם מתוך עמדה ציונית מובהקת של ימין ליברלי. גישה זו, החרדה לגורל המדינה, לביטחונה ולחוסנה הכלכלי, מבינה כי שוק חופשי, אחריות אישית ושוויון בפני החוק אינם רק מילים יפות, אלא עמודי התווך שבלעדיהם המדינה תקרוס.

שילוב החרדים בחברה, בכלכלה ובצבא אינו רק בעיה שיש לפתור, אלא הזדמנות גדולה הניצבת כיום בפנינו. הפוטנציאל הגלום בציבור החרדי אדיר. אנו עומדים כעת בפני צומת דרכים: הדרך האחת מובילה לדיסטופיה של קריסה כלכלית, התמוטטות ביטחונית ושבר חברתי אם נמשיך במדיניות ההכלה הנוכחית; הדרך השנייה מוליכה לשגשוג כלכלי חסר תקדים, עוצמה צבאית מחודשת ולכידות לאומית, אם נשכיל לאמץ מודל של שילוב אמיתי ובלתי מתפשר.

דבריי הבאים אינם נובעים מניכור, ריחוק או חלילה מעוינות כלפי העולם החרדי. ההפך הוא הנכון. אני כותב מתוך אהבה עמוקה, הערכה ואף הערצה לציבור הזה, לעולם התורה שהוא מקיים ולמפעלות החסד הכבירים שהוא בנה בעשר אצבעותיו. ברמה האישית, החיבור שלי

מדינת ישראל ניצבת כיום בפני מציאות דמוגרפית ייחודית בנוף העולמי, המהווה ברכה היסטורית עצומה אך עם זאת מציבה לפתחנו את האתגר הקיומי והדחוף ביותר לעתידנו. בניגוד מוחלט למדינות המערב, הסובלות משיעורי ילודה שליליים ומאוכלוסייה גוועת ומזדקנת, מדינת ישראל צומחת, צעירה ומלאה חיים. להבדיל מהתחזיות הקודרות, האופטימיות והחיות הן נחלת כלל הציבורים בארץ, שכן גם הציבור החילוני והמסורתי בישראל גדלים בקצב גבוה לאין שיעור בהשוואה למקביליהם באירופה או בארצות הברית. בתוך הפסיפס הזה, הציבור החרדי צומח בקצב אדיר ומעריכי – עובדה המעמידה בסכנה את המודל הקיים המסדיר את יחסי הגומלין שבין החברה החרדית למדינה.

התמודדות אמיתית עם האתגר הכלכלי והחברתי שמעמיד הגידול הדמוגרפי החרדי דורשת אומץ פוליטי נדיר. עבורנו, נבחרי הציבור במחנה הלאומי, מדובר במבחן מנהיגותי של ממש, משום שההתמודדות מחייבת עמידה נחרצת מול השותפים הטבעיים והמסורתיים שלנו לקואליציה. מנהיגות אחראית אינה יכולה לעצום את עיניה לנוכח עובדות קרות, או לדחות מהלכים נמרצים מתוך שיקולים פוליטיים

להישיר מבט אל המציאות הכלכלית

העובדות משנות. בשיח הציבורי נשמעות תדיר טענות כי החרדים עוברים "תהליך טבעי של השתלבות" וכי יש להניח לתהליכים אלו להבשיל מעצמם. מדובר בכזבים. המציאות הסטטיסטית, כפי שהיא משתקפת בדו"חות העדכניים ביותר, מעידה כי תהליכי ההשתלבות נעצרו ואף נסוגו אחור.

על פי שנתון החברה החרדית לשנת 2024 של המכון הישראלי לדמוקרטיה ונתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שיעור התעסוקה של גברים חרדים ירד משיא של קרוב ל-56 אחוזים בשנת 2023 לסביבות 54 אחוזים בלבד כיום. לשם השוואה, שיעור התעסוקה בקרב גברים יהודים שאינם חרדים נושק ל-87 אחוזים. גם כאשר אנו בוחנים את מגמות ההשכלה הגבוהה, שהוצגו בעבר כספינת הדגל של השילוב, הנתונים מדאיגים. מחקרים עדכניים של מרכז טאוב מראים כי אומנם ישנה עלייה במספר הסטודנטים החרדים, אך קרוב ל-60 אחוזים מהם לומדים מקצועות חינוך והוראה, במטרה ברורה לחזור וללמד בתוך הקהילה פנימה, מבלי להשתלב במשק. לעומת זאת, רק 7 אחוזים מהם פונים למדעי המחשב ורק 5 אחוזים ללימודי הנדסה. במקביל, דו"חות מבקר המדינה מצביעים בבירור על כך שיותר מ-84 אחוזים מהבנים במוסדות החינוך העל יסודי החרדי לומדים במסגרות שאין בהן לימודי ליבה כלל. התוצאה הטראגית של היעדר רקע במתמטיקה ובאנגלית היא נשירה המונית של סטודנטים חרדים שניסו להשתלב באקדמיה (קרוב למחציתם

לעולם החרדי הוא חיבור של שורשים ושל זהות. הוריי חזרו בתשובה והחלו לשמור שבת ולהתקרב למסורת ישראל דרך הדרכתם של רבנים חרדים מזרם חסידי. אני עצמי, בטרם עליתי ארצה, חוויתי תהליך של התחזקות רוחנית בחוץ לארץ, ואת צעדי הראשונים בעולמה העמוק של התורה עשיתי כאשר הגעתי ללמוד בבית מדרש ליטאי חרדי. שם נחשפתי לעוצמה האינטלקטואלית, למסירות הנפש ללימוד, לריתחא דאורייתא ולמוסר העבודה הרוחני היוצא־דופן המאפיין את יושבי בית המדרש.

אני מכיר היטב בעוצמות האדירות שיש בציבור הזה. אני מכיר ביכולותיו האנליטיות המושחזות, בחוסן הקהילתי, ובערבות ההדדית שאין לה אח ורע בעולם המערבי. החרדים הם אחים אהובים ובושר מבשרנו. ואולם אחים אינם יכולים לעמוד מנגד כאשר אחיהם קורסים תחת האלונקה הביטחונית והכלכלית. השותפות שאני דורש לא נועדה להחריב את העולם החרדי, אלא לבנות יחד איתו את עתידה של האומה כולה. המטרה שלנו כימין ליברלי וציוני היא שילובם של החרדים, לא שינוי זהותם. אין כאן שום כוונה נסתרת "לחלן" את הציבור החרדי, להעביר אותו "כור היתוך" דורסני, או לשנות את אורחות חייו. אדרבה, מדינת ישראל יכולה וצריכה לפתח פלטפורמות מותאמות לחלוטין – דוגמת גדודים חרדיים הומוגניים ומלאים, ומסגרות תעסוקה והשכלה המכבדות את גדרי ההלכה – שיאפשרו שמירה בלתי מתפשרת על אורח החיים החרדי, תוך כדי נשיאה בנטל הכלכלי והביטחוני.



הבין דורית" (NTA) שנותחו על ידי חוקרי פורום קהלת ומרכז טאוב בדו"חותיהם האחרונים. מחקרים אלו בוחנים את כלל התשלומים שהאזרח משלם למדינה (מיסים ישירים ועקיפים) לעומת כלל השירותים שהוא צורך ממנה (חינוך, בריאות, תשתיות, קצבאות). הנתונים מצביעים על גירעון חמור ביותר בקרב האוכלוסייה החרדית.

האזרח החרדי הממוצע צורך לאורך חייו משאבים ציבוריים בסכומים גבוהים לאין שיעור מהמיסים שהוא מכניס לקופה הציבורית. על פי הנתונים, משק בית חרדי ממוצע משלם רק כ-33 אחוזים מתשלומי החובה (מס הכנסה, ביטוח לאומי ומס בריאות) שמשלם משק בית יהודי לא חרדי. יתרה מזאת, ההכנסה הממוצעת של גבר חרדי עומדת על פחות ממחצית (כ-49 אחוזים) מהכנסתו של גבר יהודי שאינו חרדי. הפער הזה אינו נובע רק מאי יציאה לעבודה, אלא גם מהעובדה שמי שכבר יוצא לעבוד חסר את הכלים להשתלב בתעשיות הפריון הגבוה, ונדחק למשרות חלקיות ודלות שכר.

על פי התחזיות הדמוגרפיות, עד שנת 2050 שיעור החרדים צפוי לעמוד על כ-24 אחוזים מאוכלוסיית ישראל. המשמעות הכלכלית של מגמה זו, בהיעדר שינוי חד ומהיר, היא שכל מעמסת המימון של המדינה תושת על כתפי מעמד הביניים היצרני. כלכלנים מעריכים כי אובדן התוצר המצטבר בגין אי-השתלבותם של החרדים בכלכלה עשוי להגיע ליותר מעשרה אחוזים מהתוצר, שווי ערך לאובדן של כ-160 מיליארד שקלים במונחי שנת 2023.

המשוואה אם כן פשוטה ואכזרית: כדי לסבסד אוכלוסייה עצומה שאינה מכניסה

נושרים), או השתלבות במשרות חלקיות ודלות-שכר שאינן מחלצות מעוני.

חוסר ההשתלבות אינו גזרה שגורה ההלכה היהודית. די להפנות את המבט אל מעבר לים, אל הקהילות החרדיות המשגשגות בעולם, מבורו פארק וויליאמסבורג בניו-יורק, דרך סטמפורד היל בלונדון ועד אנטוורפן שבבלגיה. באותן קהילות גברים חרדים רוכשים השכלה כללית בסיסית, משתלבים בשוק החופשי, מקימים עסקים משגשגים, משלמים מיסים ומפרנסים את משפחותיהם בכבוד. הם עושים זאת בגאון, תוך הקפדה דקדקנית על קלה כחמורה, מבלי לשנות את צבע חולצתם או את אורך פאותיהם.

התבדלות ממעגל העבודה בישראל היא אפוא אנומליה. מדובר בתוצאה של הנדסה חברתית בחסות מדינת רווחה קלוקלת. התלות במדינה אינה תולדה של קדושת לימוד התורה, שכן גדולי ישראל בכל הדורות, מהרמב"ם דרך רש"י ועד רבני מזרח אירופה וצפון אפריקה, התפרנסו מיגיע כפיהם. התלות הזאת היא תוצאה של פלטפורמה חוקית וכלכלית שמסבסדת ומתמרצת הימנעות מעבודה ומגיוס. המדיניות הממשלתית כיום, הנכנעת ללחצים סקטוריאליים, מתמרצת נחשלות כלכלית. במקום שוק חופשי המתגמל מאמץ אישי ויזמות, מערכת ההנחות המופלגות (בארנונה, במעונות יום, בתחבורה ציבורית), לצד מערכת קצבאות ותשלומי העברה, מעודדת מגזר שלם להישאר מחוץ למעגל היצרני. זהו מתכון לאסון כלכלי.

כדי להבין את ממדי האסון הכלכלי המתקרב אלינו, עלינו לצלול לנתוני ה"חשבונאות

מספיק לקופה, המדינה תיאלץ להעלות את נטל המס על משקי הבית העובדים לרמות מחיריות, ובמקביל לקצץ באכזריות בשירותי הבריאות, החינוך והתשתיות האזרחיות.

כאן טמונה סכנה קיומית קשה מנשוא שאין לשתוק לגביה: סכנת נטישת המוחות ובעלי הכישורים. הציונות עבורי היא תכלית הכול. בחרתי לעלות לארץ ישראל ואני מתכוון לחיות בה ולבנות בה את עתיד ילדיי לנצח, יהיו הקשיים הכלכליים אשר יהיו. אך תהיה זו שגיאה גדולה לבסס מדיניות ציבורית אחראית על אידיאליזם אורחי. הצעירים היצרניים של ישראל, הרופאים שעובדים משמרות מפרכות, המהנדסים שמובילים את חברות הטכנולוגיה, יזמי ההייטק וקציני המילואים, הם המנוע הכלכלי שמחזיק את המדינה. הם אינם נתינים שבויים. אם הם ירגישו שהם נדרשים לשרת עשרות ימים בשנה ולשלם מיסים דרקוניים רק כדי לפרנס אוכלוסייה שבוחרת בחסות החוק שלא להשתתף בנטל, תחושת העוול תדחוף רבים מהם להגר. הכלכלה העולמית פתוחה בפניהם, ובריחת מוחות יצרניים בהיקף רחב תהפוך את הקריסה הכלכלית של ישראל לעובדה מוגמרת.

האתגר הביטחוני

לצד המשבר הכלכלי, ישראל מתמודדת עם אתגר ביטחוני רב־זרתי ארוך טווח. הערכות המצב הביטחוניות והמסמכים האסטרטגיים העדכניים של צה"ל מצביעים על צורך אדיר במסה קריטית של חיילים בשטח. המשימות התרחבו לבלי הכר: החזקת פרימטר ביטחוני ונוכחות קשיחה בתוך רצועת עזה כדי למנוע את התעצמות

חמאס, פריסה מסיבית של כוחות כוננות לאורך גבול הצפון מול חיזבאללה, סיכול טרור ימי, שמירה על הצירים ברחבי יהודה ושומרון, והאתגר החדש והמדאיג מכול של הקמת חטיבות מרחביות חדשות לאורך מאות קילומטרים בגבול המזרחי מול ירדן, ההופך לזירת הברחות נשק וטרור בהכוונה איראנית.

הנתונים היבשים שנחשפו לאחרונה מציגים מציאות בלתי נתפסת: בשנת 2025 לבדה נדרש הצבא להפעיל יותר מ־214 גדודי מילואים, עם ממוצע של כ־140 ימי שירות ללוחם בשנה. זוהי מעמסה שהנפש והכלכלה תתקשינה לשאת לאורך זמן. מילואימניקים קורסים תחת הנטל, משפחות מתפרקות, ועסקים עצמאיים נסגרים. העלות הישירה של הפעלת איש מילואים עומדת על כ־1,100 שקלים ליום, והעלות האלטרנטיבית, כלומר הערך הכלכלי שנגרע מהמשק כתוצאה מהגיוס, גדולה אף יותר.

כאן נדרשת אמירה נוקבת במיוחד דווקא כלפי המחנה הלאומי. הימין הפוליטי והאידיאולוגי בישראל, שאני גאה להיות חלק ממנו, דוגל בריאליזם ביטחוני. אנו תובעים הכרעה צבאית ברורה של האויב, שליטה ביטחונית מלאה בשטחי יהודה ושומרון, אחיזה בציר פילדלפי ויצירת רצועות אבטחה בלבנון. אנו יודעים שהבטחות בינלאומיות וכוחות או"ם אינם שווים את הנזיר שעליו הם חתומים, וכי רק נוכחות צבאית ישראלית בשטח מבטיחה חיים. ואולם אי אפשר לדרוש החזקת שטח ונוכחות צבאית רחבה, ובר־בזמן להשלים עם מצב שבו לצבא אין מספיק חיילים לממש מדיניות זו. לא ניתן לתמוך במדיניות ימנית



מדינת ישראל יכולה להפוך למעצמה כלכלית גלובלית אם רק תשחרר את החסמים המונעים מהציבור החרדי לממש את הפוטנציאל שלו.

במישור הביטחוני, השתלבות החרדים תיצור עוצמה חדשה. תוספת של אלפי חיילים חרדים בכל מחזור גיוס למערך הלוחם ולמערכי תומכי הלחימה והטכנולוגיה תשנה את פני הצבא. צה"ל יוכל להקים אוגדות חדשות הנדרשות כל כך להגנת הגבולות. ייווצר צבא גדול שנסמך בין היתר על ציבור חזור אמונה, אידאולוגיה יהודית ורצון להגן על העם והארץ. במקביל, שילוב זה יאפשר את הורדת נטל המילואים מהכתפיים הקורסות של האוכלוסייה הכללית לרמות סבירות שהמשק והמשפחות יכולים לשאת.

מעבר לכלכלה ולביטחון, הרווח העצום יהיה איחוי השסע החברתי הקורע את ישראל מבפנים. השילוב ייצור מפגש יומיומי טבעי – בבסיסי הצבא, בקמפוסים האקדמיים ובמסדרונות חברות ההייטק. מפגש זה ישבור את חומות הניכור, הדעות הקדומות והפחד ההדדי בין המגזרים. מתוך השותפות בנטל ובבניין הארץ תצמח כאן חברת מופת ציונית-יהודית, חברה שבאמת משלבת ספרא וסייפא: סירת, טכנולוגיה ומחויבות עמוקה לתורת ישראל ומורשתו.

תוכנית העבודה

הצעד הראשון והדחוף ביותר שעלינו לנקוט הוא שינוי דרמטי בפרדיגמת הגיוס וחקיקת חוק גיוס המבוסס על התניות אזרחיות וכלכליות. הגישה הליברלית והימנית מבינה שאי אפשר לגייס רבבות בני אדם בכפייה

ביטחונית ובאותה נשימה לפטור יותר מ־13 אחוזים מהאוכלוסייה, ציבור של עשרות אלפי צעירים בגיל הגיוס, מחובת השירות.

הימין שרוצה ניצחון והכרעה חייב להיות הראשון שדורש הגדלה דרמטית של צבא היבשה הסדיר, וזה יכול לקרות רק באמצעות גיוס החרדים. זו כבר אינה סוגיה תאורטית של צדק חברתי או של "שוויון בנטל" כפי שהשמאל נהג למסגר אותה. כיום זוהי משוואה מתמטית צרופה של הישרדות ביטחונית וקיומית.

השגשוג האפשרי שבאופק

תרחיש האימים אינו גזרת גורל. מולו ניצב תרחיש חלופי של שגשוג נרחב. אם נשכיל לאמץ מדיניות של ימין ליברלי, שילוב החרדים יהפוך למנוע הצמיחה המרכזי של כלכלת ישראל בעשורים הבאים. יציאה מאסיבית של עשרות אלפי גברים חרדים ממעגל הקצבאות אל שוק העבודה האיכותי צריכה להיות יעד מדיניות. כאשר הצעיר החרדי, הניחן ביכולות גבוהות של למידה וניתוח, ילמד מתמטיקה ואנגלית וישתלב בתחומי ההייטק, הרפואה, ההנדסה והמדעים, אנו נראה זינוק חסר תקדים בתוצר הלאומי לנפש.

השגשוג הזה יתורגם מיידית להקלת נטל המס על כלל אזרחי ישראל. הרחבת בסיס המס, יחד עם צמצום ניכר בהוצאות המדינה על תשלומי רווחה קבועים, תאפשר לממשלה להוריד דרמטית את המיסים על משקי הבית העובדים. זהו מעבר תפיסתי ממודל סוציאליסטי של מגזרים הנתמכים בקצבאות ממשלתיות, למודל בריא של שוק חופשי, אחריות אישית ושגשוג כלכלי.

פלילית, באמצעות ניידות משטרה צבאית וכליאת המונים. אך מנגד, עלינו לזנוח לחלוטין את הרעיון המעוות של "פטור תמורת כלום". הפתרון טמון בחיבור ישיר ומוחלט בין חובות לזכויות.

חוק הגיוס חייב לקבוע כי צעיר שאינו מתגייס לשירות ממשי בצה"ל או לשירות ביטחוני אזרחי משמעותי, מנתק את עצמו מתמריצי הרווחה של המדינה. יש לבטל באופן גורף את זכאותו למגוון הטבות שהמדינה מחלקת מכספי משלמי המיסים. למשל, שלילת סבסוד ממשלתי במעונות יום, שלילת הנחות בארנונה, ומניעת זכאות להשתתף במרכזי דיור ממשלתיים מסובסדים דוגמת תוכניות "מחיר למשתכן" ודומיהן. כאשר הבחירה לא לשרת תחייב נשיאה אישית בנטל הכלכלי, אלפי צעירים יבינו שהשירות הוא כורח המציאות.

עיקרון זה הינו אוניברסלי והוא חייב לחול על כל אזרח ישראלי שבוחר שלא לשרת את מדינתו, מכל מגזר שהוא. חוק גיוס מבוסס התניות יחול במידה שווה גם על המגזר הערבי בישראל, וכל צעיר ערבי שלא יבצע שירות לאומי משמעותי יאבד את זכאותו לאותן הטבות ממשלתיות. עם זאת, התמקדותנו הנוכחית בחברה החרדית נובעת מהיות החרדים אחינו למפעל הלאומי, ומהעובדה שהצמיחה הדמוגרפית המטאורית שלהם הופכת את גיוסם לצורך קיומי ודחוף לצה"ל.

הצעד השני, ובו לא תיתכן שום פשרה, נוגע למערכת החינוך וללימודי הליבה. מדינה חפצת חיים אינה יכולה להרשות לעצמה לממן ולתחזק מוסדות המייצרים עוני מכון במונעם מילדים את הכלים הבסיסיים ביותר

להשתלבות בעולם המודרני. המדיניות החדשה צריכה להיות חדה, פשוטה וברורה: ביטול מוחלט של כל תקצוב ממלכתי למוסדות חינוך שאינם מלמדים לימודי ליבה מלאים.

אין עוד מקום ל"חצי מימון", לאחוזים חלקיים, לפטורים של משרד החינוך או להסדרים עוקפי ליבה במסגרת תוכניות ייחודיות. מוסד שמלמד מתמטיקה, אנגלית ומדעים ברמה הנדרשת, כשהוא נתון לפיקוח הדוק ומגיש את תלמידיו למבחנים ממלכתיים, יזכה למימון מדינתי מלא כדין כל בית ספר בישראל. אך מוסד שהנהלתו או רבניו יבחרו במודע לחשוך מילדי ישראל את הכלים להתפרנס ולתרום לחברה, לא יקבל שקל אחד מקופת המדינה ויאלץ לממן את עצמו מהון פרטי בלבד.

במקביל, יש להרחיב דרמטית את התמיכה במודלים מוצלחים כמו זרם החינוך הממלכתי חרדי (הממ"ח), ולעשות שימוש בכלים של שוק חופשי כמו שוברים חינוכיים, כדי לאפשר להורים חרדים החפצים בכך לשלוח את ילדיהם למוסדות המקנים כישורי חיים, תוך שמירה מלאה על יראת שמיים והפרדה מגדרית.

הצעד השלישי הוא שינוי מקיף במבנה התמריצים של מדינת הרווחה. יש להפסיק לחלוטין את המצב שבו המדינה מסבסדת אי-השתלבות. יש לבטל את הקצבאות ותשלומי ההעברה המונעים מהגבר החרדי לצאת לעבודה, ובמקביל לפתוח את כל החסמים הבירוקרטיים המונעים מחרדים להיכנס לשוק החופשי.

לבסוף, כדי להבטיח את הצלחת המהלך ההיסטורי הזה, על המדינה מוטלת החובה



איננו יכולים לטמון את ראשינו בחול. כל ההישגים החשובים שהמחנה הלאומי ישיג – כל חוק ריבונות שיחוקק, כל יישוב שייבנה ביהודה ושומרון, וכל אויב שיוכרע זמנית בחזית כזו או אחרת – כל אלו יקרו כמגדל קלפים ברוח אם מדינת ישראל תקרוס מבפנים עקב עומס כלכלי בלתי אפשרי שיבריח את כוחותיה היצרניים, ועקב צבא חסר כוח אדם שלא יוכל להגן על גבולותיה. מה הועילו חכמים בתקנתם אם נשמור על חבלי מולדת, אך לא יישארו כאן לוחמים בשר ודם שיגנו עליהם, או כלכלה איתנה שתוכל לממן את הכלים והנשק הנדרשים לשם כך?

זוהי אזעקת אמת קיומית. זהו צו השעה למנהיגות לאומית שמרנית, אחראית ואותנטית. עלינו להתעלות מעל לשיקולי ההישרדות הפוליטית של הרגע ולפעול באומץ היסטורי כדי לפרק את מנגנוני מדינת הקצבאות ההרסניים. עלינו לבנות מציאות ישראלית חדשה המבוססת על אחריות אישית, על שוק חופשי ועל שותפות גורל ביטחונית וכלכלית. אני מאמין באמונה שלמה בכוחו של עם ישראל, ולצד זאת, מאמין ביכולת ובפוטנציאל העצום של הציבור החרדי לקחת חלק פעיל, שווה ומוביל בבניין הארץ. אם נשכיל לעשות זאת עכשיו, מתוך אומץ, נחישות ולא מתוך פחד או חישובים אלקטורליים צרים, נבטיח את עתידנו, חוסנו ושגשוגנו כאומה עצמאית לדורי דורות.

לבנות מסגרות שירות צבאיות ואזרחיות נאותות. יש להקים אפיקי שירות בצה"ל ובגופי חירום והצלה שיבטיחו לצעיר החרדי סביבה מוגנת מבחינה הלכתית. הקפדה מלאה על כשרות למהדרין, זמני תפילה ולימוד והפרדה מגדרית אינה פוגעת בערכי הצבא, אלא הכרחית כדי להסיר את החשש האמיתי הקיים בציבור החרדי מפני חילון.

"הגוש האמוני" כעבודה זרה

לסיום חובה עליי לפנות בדברים נוקבים למחנה הלאומי, מחנה שאני גאה להימנות עם שורותיו ולהיות חלק מהנהגתו. לאורך השנים בנה הימין הלאומי את הברית הפוליטית המכונה "הגוש האמוני" עם המפלגות החרדיות, ברית שהפכה ברבות השנים למעין ערך מקודש בעיני רבים במחנה שלנו. למהלך פוליטי זה היו בזמנו סיבות מוצדקות ומובנות, אולם עלינו להישיר מבט למציאות ולהכיר בכך שהשמירה על שלמות הקואליציה והברית הפוליטית עם עסקני המפלגות החרדיות אינה יכולה להפוך לעבודה זרה. קידוש "הגוש האמוני" בכל מחיר, תוך עצימת עיניים למציאות לאומית קורסת, היא כיום סכנה קיומית ומוחשית למדינת ישראל. כאשר עסקני החברה החרדית והפוליטיקאים שלה פועלים בשיטתיות ובנחישות למנוע את השתלבות בוחריהם בכלכלה, בהשכלה ובצבא, הם מסכנים במו ידיהם את עצם קיומה של המדינה.

דן אילוז הוא חבר בנסות מטעם סיעת הליכוד.

תגובות

בתגובה ל"בית עליון לישראל" מאת עמיעד כהן ושגיא ברמק, גיליון 41

עידו בן-אר"י

כוח לוועדות הכנסת

שוליים יחסית. חברי הממשלה מכהנים גם כחברי כנסת, ובמקום לפעול במקצועיות לקידום תחומי האחריות שלהם הם עסוקים במעמדם והישרדותם הפוליטיים. הדבר מוביל בתורו להעצמת הגורמים המקצועיים במשרד. תקופת הקורונה הדגימה היטב כיצד השרים החשובים ביותר להתמודדות עם המשבר – שרי הבריאות (ליצמן) והאוצר (כחלון) – נעלמו מהנוף הציבורי, ומי ש"ניהל את המדינה" בפועל היו ראש הממשלה (נתניהו בזמנו) ומנכ"ל המשרדים. הממשלה, המורכבת מחברי קואליציה בלבד, זוכה לאמון רק ממצביעי הקואליציה, וכך מצביעי האופוזיציה חשים מודרים מפעילות ממשל, ומהחקיקה המובלת על ידיו.

אני מציע להעביר את כובד המשקל הפוליטי מהממשלה אל ועדות הכנסת, ולהפוך את הממשלה לגוף מקצועי בלבד – על פי קווי המתאר הבאים.

הממשלה תחדל להיות יוזמת החקיקה המרכזית, ותהליכי החקיקה יתבצעו בתוך ועדות הכנסת בלבד. הוועדות יורכבו מנציגי קואליציה ואופוזיציה, והמשא ומתן בין המפלגות לאחר הבחירות וההסכמים הקואליציוניים יתמקדו באיוש תפקידים

עמיעד כהן ושגיא ברמק הציעו להקים בית עליון, "סנאט" לישראל, שיאזן ויתקן רבים מן העיוותים הקיימים היום במערכת השלטון. אני מבקש לבקר את ההצעה בקצרה, ולהציע חלופה תמציתית תחתיה.

ראשית, על אף יתרונותיו של המודל המוצע הוא מהפכני ורדיקלי מדי, קשה לעיכול בציבור הישראלי, ובשל כך גם לא ישים כיום מנקודת מבט ריאליסטית. שנית, ההצעה באה לענות על בעיית חוסר האיוון בין שלוש רשויות השלטון, אך במקום לתקן את חוסר האיוון היא מציעה להקים רשות רביעית ולחלק מחדש את תחומי האחריות בין הרשויות, מתוך הנחה לא מבוססת שחוסר האיוון לא ישוב גם במודל החדש.

לאור זאת אני מבקש להציע מודל אחר של שינוי, "רך" וטבעי יותר, שיכול לתת מענה (גם אם חלקי) לכמה מבעיות האיוון המשטרי הקיימות כיום. הבעיה שתופסת את עיקר תשומת הלב הציבורית היא זו שבין הרשות המחוקקת לרשות השופטת; אך גם התפר שבין הרשות המבצעת למחוקקת לוקה בחסר. בפועל, הממשלה היא זו שיוזמת את עיקר החקיקה, ואילו חקיקה פרטית שלא דרך האפיק הממשלתי – מועטה, ועוסקת בנושאים



על חולשת הכנסת לעומת הממשלה. הגברת כוחה של הרשות המחוקקת, וחזוקת עצמאותה אל מול הרשות המבצעת – ייתרו את הצורך בהעצמת כוחה של הרשות השופטת בתור בלם הכרחי לממשלה חזקה יותר על המידה.

אינני סבור שזהו מודל מושלם; החיסרון הבולט שלו הוא פגיעה ביכולת הממשלה של הממשלה. על פי ההצעה, השר יהיה צריך לקבל רוב בוועדה כדי להגשים את שאיפותיו; וכך היכולת של השר לחוקק חוקים ולקבל החלטות תהיה אמנם חלשה יותר, אך מנגד – החוקים וההחלטות שכן יתקבלו יזכו לתוקף ציבורי ולגיטימציה רחבה יותר. זהו לדעתי הכיוון הרצוי שאליו יש ללכת, בטרם נפנה לכיוונים מהפכניים יותר דוגמת מודל הסנאט שהציעו כהן וברמק.

עידו בן-אר"י הוא מנהל פרויקטים במגזר הפרטי בתחומי נדל"ן ומסחר.

בוועדות הכנסת – ולא במינויי השרים. אף שיישמר רוב לקואליציה בוועדות, תהיה חובת ייצוג גם לאופוזיציה, בדומה למצב הקיים כיום. כך יוזמות החקיקה יגיעו מגוף שבו לאופוזיציה יש קול משמעותי והשפעה על עיצוב החוק, ותוצריה יזכו לאמון רב יותר מהציבור.

הממשלה תהפוך לגוף ביצועי-מקצועי בלבד. השרים לא יהיו פוליטיקאים או חברי הכנסת, אלא ייבחרו על ידי ועדות הכנסת (בדומה לוועדת איתור מקצועית) כדמויות מקצועיות בלבד – על סמך כישוריהם וניסיונם הרלוונטי לתחום משרדם. חבר כנסת שימונה לשר ייאלץ להתפטר מהכנסת.

מלבד שיקום האמון והלגיטימציה הציבורית בעבודת הממשלה, המהלך המוצע גם ישפיע על הפרת האיזון שבין הרשות המחוקקת לרשות השופטת. חלק ניכר מהטענות לגיטימציה של כוחה המופרז של הרשות השופטת נובע מהטענה

המספרים

הסיוע האמריקני: גמילה קלה

ישראל נתפסת כמי שתלויה בסיוע האמריקני, ובפרט במימון להתעצמות צה"ל. בחינה שיטתית של הנתונים הכלכליים מאז החל הסיוע ועד היום מגלה תמונה אחרת | רפאל בן-לוי

באמצע ינואר האחרון טען ראש הממשלה בנימין נתניהו בראיון כי על ישראל לצמצם בהדרגה את כספי הסיוע האמריקני על פני העשור הקרוב.¹ אף שהדברים עוררו הדים, הרעיון עצמו איננו חדש. מאז שנות השמונים נשמעים קולות – לעיתים מפי בכירים במערכת הביטחון ובהנהגה המדינית – הקוראים לשנות את המודל הנוכחי, המבוסס בעיקר על מענקים של כסף שניתן לפדות בתעשייה הביטחונית האמריקנית. ואולם בפועל במשך שנים ארוכות שלטה ההערכה כי יתרונות המודל עולים על חסרונותיו.

בשנתיים האחרונות מתחזר והולך כי הערכה זו כנראה אינה תקפה עוד. העמדה שלפיה נדרשים שינויים גדולים במודל שיתוף הפעולה בין ישראל לארצות הברית נעשית עמדה רווחת. לשינוי זה יש כמובן גם שיקולים אסטרטגיים ומדיניים, שדנתי בהם בפרסומים אחרים,² אך הבנת הפרספקטיבה הכלכלית ההיסטורית היא קריטית לדיון ובה אתמקד כאן.

מבט־על על הסיוע האמריקני ביחס לתמ"ג הישראלי וביחס לתקציב המדינה לאורך השנים חושף תמונה ברורה ודרמטית, שראוי להכניס לתודעה הציבורית. המשמעות הכלכלית של הסיוע השתנתה בסדרי גודל שלמים מאז החל בשנות השבעים, בעיקר כתוצאה מהצמיחה העקבית של הכלכלה הישראלית. אין לזלזל בתוספת המשאבים של 3.8 מיליארד דולר לשנה שישראל מקבלת מארצות הברית, אך יש לעדכן את היחס התודעתי כלפיה.

כך, בעוד בשנות השבעים עמד ערך הסיוע בממוצע על כ־19% מהתמ"ג הישראלי וכ־23% מתקציב המדינה, בשנות העשרים של המאה ה־21 מדובר בכ־0.7% בלבד מהתמ"ג וכ־2.8% מתקציב המדינה. אפילו כאשר מביאים בחשבון את התוספות החרוגות שישראל קיבלה בשנת 2024 בעקבות המלחמה, מדובר בכ־0.9% מהתמ"ג וכ־3.3% מתקציב המדינה – פער עצום בהשוואה לעשורים הראשונים של הסיוע.³ נתוני הסיוע בטבלה ובעקומה שלפניכם כוללים מענקים (החל מ־1974) והלוואות



(עד 1984), סיוע צבאי (כל השנים) וכלכלי (עד 2007) וכן המימון הייעודי להגנה מפני טילים (החל ב־1990).

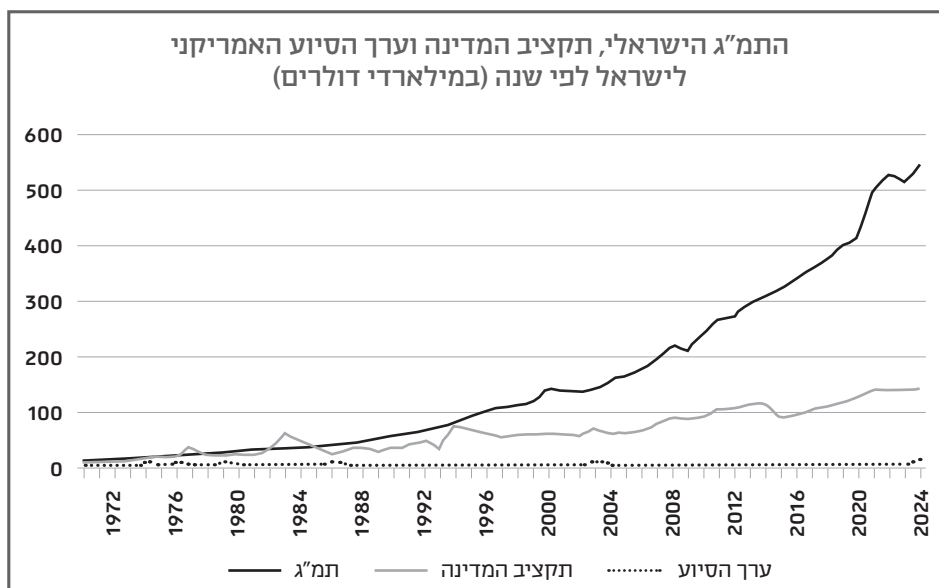
שנים	ערך הסיוע מתוך תקציב המדינה בממוצע	ערך הסיוע מתוך התמ"ג בממוצע
1974-1979	23.3%	19.0%
1980-1989	11.2%	8.3%
1990-1999	7.5%	4.1%
2000-2009	4.8%	1.8%
2010-2019	3.6%	1.2%
2020-2024	3.3%	0.9%

מאז אמצע שנות השבעים מקבלת ישראל מענקים אמריקניים, נוסף להלוואות. סיוע כלכלי מצומצם ניתן גם קודם לכן, והלוואות גדולות החלו ב־1971 לצורך מימון רכישת טייסות קרב חדשות לאחר שצרפת הטילה אמברגו על ישראל. אך הסיוע בהיקפים המוכרים כיום – ובעיקר המעבר למודל של מענקים – החל בשנת 1974. שינוי זה נבע ממדיניות החוץ של ממשל ניקסון בהובלת קיסנינג'ר, שביקש להעביר את מצרים מהמחנה הפרו־סובייטי למחנה הפרו־מערבי. לשם כך ישראל התחייבה לסגת מאזורים סביב תעלת סואץ, והסיוע ניתן כדי לקזז את ההפסד האסטרטגי והביטחוני שנבע מנסיגה זו וכן לשמור על מאזן הכוחות לאור מכירות נשק אמריקני למצרים כחלק מאותה אסטרטגיה רחבה של העברת קהיר לגוש המערבי.⁴

מהלך דומה התרחש גם סביב הסכם השלום עם מצרים, כאשר ממשל קרטור הגדיל את הסיוע כדי לסייע לישראל בנסיגה מסיני. מאז אותה תקופה, גובה הסיוע הכולל נותר במידה רבה יציב סביב כ־3 מיליארד דולר לשנה (על אף שמרכיביו השתנו). היו אמנם חריגות: בשנת 1979 הסיוע הגיע באופן חד־פעמי ל־6.1 מיליארד דולר, שהיווה 26% מהתמ"ג באותה שנה. היו גם שינויים בתמהיל, שכן מרכיב ההלוואות בטל ב־1984, והסיוע הכלכלי האזרחי בוטל בהדרגה עד שנעלם לחלוטין בשנת 2006.

מנגד, מאז 1990 התווסף מרכיב ייעודי למערכות הגנה מפני טילים שגדל והלך מאז; כיום הוא עומד על 500 מיליון דולר לשנה. אולם מרכיב זה בנוי אחרת מהמענקים המהווים את רוב הסיוע, שכן המודל הוא פרויקט שיתוף פעולה הדדי שבו ארה"ב מביאה את עיקר המימון, ישראל עושה את הפיתוח, רוב הייצור מתרחש בארה"ב ויש בעלות משותפת על הקניין הרוחני. כך שספק אם יש להתייחס למרכיב זה כסיוע בכלל, ויתכן והוא ישתמר גם לאחר ויתור על המענקים.⁵

נקודת מפנה נוספת היא מזכר ההבנות שנחתם ב־2016. עד אז יכלה ישראל להמיר כ־26% מסכום המענקים לשקלים כדי לרכוש מוצרים מהתעשייה הישראלית ולפתח אותה. במזכר זה סוכם על ירידה הדרגתית בכספי המרה אלה, וכיום מאה אחוז מהמענקים הולכים לתעשיות בארה"ב.



הנתון הדרמטי באמת אינו גובה הסיוע אלא הצמיחה העצומה של הכלכלה הישראלית. התמ"ג גדל מאז שנות השבעים, ריאלית, פי עשרה בערך, מ־43 מיליארד ל־417 מיליארד דולר (בדולר של 2015). לעומת זאת, מאז 1974, ערך הסיוע על כלל מרכיביו נשאר די קבוע: 3 מיליארד דולר לשנה, פלוס מינוס כ־0.3 (בערכים שוטפים) – עד שכיום הסכום הקבוע הוא 3.3 מיליארד במענקים ועוד 0.5 מיליארד למערכות הגנה מפני טילים. ערך הסיוע, לעומת זאת, בשקלול האינפלציה, שווה כרבע ממה שהיה שווה בשנות השבעים (בדולרים של 2015: 12 מיליארד דולר לשנה במומוצע בשנות השבעים, לעומת 2.7 מיליארד דולר היום).

ישראל של היום איננה המדינה הקטנה של שנות השבעים. היא גם אינה הכלכלה הנתונה במשבר היפּר־אינפלציוני של שנות השמונים. הצמיחה האדירה של העשורים האחרונים שינתה מן היסוד את משמעותו הכלכלית של הסיוע האמריקני לנו, והיא מחייבת עדכון של התודעה הלאומית בנושא. הכלכלה הישראלית חזקה דיה לספוג את העלות של מימון עצמי להתעצמות הביטחונית, במיוחד אם הוויתור על הסיוע ייעשה בהדרגה לאורך עשור הבא.

כמובן, כדי לאפשר את המשך הצמיחה קדימה נדרשות רפורמות כלכליות במשק הישראלי. ייתכן שוויתור על הסיוע אף יתמרץ את ביצוען. אולם דבר אחד ברור:



ככל שישאל תגביר את ביטחונה באמצעות הכרעת אויביה וביטול האיזמים השוטפים עליה, כך יתאפשר המשך שגשוג וצמיחה כלכלית, אשר בטווח הארוך יקוזזו בהרבה את העלויות הכרוכות במימון עצמי של ההתעצמות הביטחונית.

ד"ר רפאל בן-לוי הוא ראש תוכנית צ'רצ'יל לאסטרטגיה מדינית וביטחונית במכון ארגמן, עמית בכיר במכון משגב ורס"ן במיל" באמ"ן.

בנושא לקוחים משירות המחקר של הקונגרס האמריקני, והם זמינים באתר everycrsreport.com. מידע נוסף לקוח מתוך "History & Overview of U.S. Foreign Aid to Israel," *Jewish Virtual Library*, זמין במרשתת; וכן מספרו של אריה סתיו איזוי המוות הישראלי: עיונים ביחס היהודים אל סוגיית הריבונות הלאומית, בן-שמן: מודן, 1998, עמ' 77.

Organski, *The \$36 Billion Bargain*, p.160, 4 .166

מכל מקום, הכסף בא מתקציב ארה"ב ולכן הכללתי אותו בחישוב. בלעדי, אחוזי הסיוע מהתמ"ג ומהתקציב יורדים בעוד כמה עשיריות אחוז.

Michael Eisenberg, "Building Israel's Trillion-Dollar Economy", *Sapir*, Vol. 19 Autumn 2025 6

<https://www.youtube.com/shorts/g7pAnLgtRk> 1

רפאל בן-לוי, "הסיוע הצבאי האמריקני לישראל: ניתוח שיקולים אסטרטגיים וכלכליים והמלצות", *מכון משגב*, ספטמבר 2024. זמין במרשתת. 2

מספרים אלה מבוססים על סט נתונים מקיף מ-1970 ועד היום שנאסף על ידי המחבר הכולל: תמ"ג, תקציב המדינה, וגובה הסיוע על מרכיביו השונים לפי שנה. נתוני התמ"ג לקוחים מאתר הבנק העולמי, ונתוני תקציב המדינה מאתר הנסנת בתוספת פרסומי משרד האוצר לפי שנה. הנתונים על הסיוע לקוחים מאתר מחלקת המדינה האמריקנית, וכן מתוך Organski, *The \$36 Billion Bargain: Strategy and Politics in US Assistance to Israel*, New York: Columbia University Press, 1990, p.142. דו"חות שנתיים 3

התגלותה של תודעת המעמקים

החברה הישראלית היא כיום אינדיבידואלית וליברלית יותר מאי פעם, אך גילויי ההקרבה וההשתייכות שהציפו אותה בעקבות הטבח והמלחמה לא באו יש מאין. מה שהנחילה לה ההיסטוריה קינן בה וחיכה לשעתו

הטבח ביישובי עוטף עזה ב־7 באוקטובר 2023 והמלחמה שבאה בעקבותיו חשפו תופעה מרתקת בחברה הישראלית. הציבור הישראלי חווה בבת אחת, תוך שעות ספורות, מעבר דרמטי מחברה ליברלית-אינדיבידואליסטית שסועה ומפוררת, לחברה בעלת גוון קולקטיביסטי ברור. ציבור שרק ימים ספורים קודם לכן עסק במאבק אזרחי מר ועתיר איבה, שהתאפיין במוכנות לפצל את המדינה לשניים או לרדת מהארץ, הפך באחת לקולקטיב מאוחד ומגויס, שצעיריו מוכנים להקריב את חייהם למענו.

סיפורי ההקרבה של אזרחים שיצאו להילחם מבלי שקראו להם, צוואות החיילים שהיו מוכנים להקריב את חייהם והתגייסותה של החברה האזרחית הפתיעו אנשים רבים, שצבטו את עצמם ותהו אם אכן מדובר באותו ציבור שהכרנו בעשרות השנים האחרונות. השינוי בתחומים רבים נוספים, שייסקרו בהמשך, היה כה פתאומי וחד, שהוא מעורר שאלות מהותיות באשר לאופייה של החברה הישראלית.

הדברים הבאים יעסקו בבירור השאלה מהיכן התפרצו התופעות הללו, מאילו בארות שאבו את רוחן, והאם ההפרטה, האינדיבידואליזם והליברליזם שאפיינו את החברה הישראלית בעשורים האחרונים היו רק מעטה חיצוני שהושל במהירות בשעת המצוקה וחשף ערכים לאומיים וקולקטיביסטיים חריפים.

בין השאר נבקש לטעון שהמהפך שהתחולל ב־7 באוקטובר אינו נובע רק מתגובה טבעית של חברה – כל חברה שהיא – לטראומה עמוקה, אלא מהתפרצות של "תודעת מעמקים" יהודית-ישראלית שנחשפה בעקבות הטבח. תודעת מעמקים זו,

ד"ר משה וינשטוק הוא איש חינוך וסופר, עמית מחקר במכון הרטמן ולשעבר יו"ר המזכירות הפדגוגית במשרד החינוך.

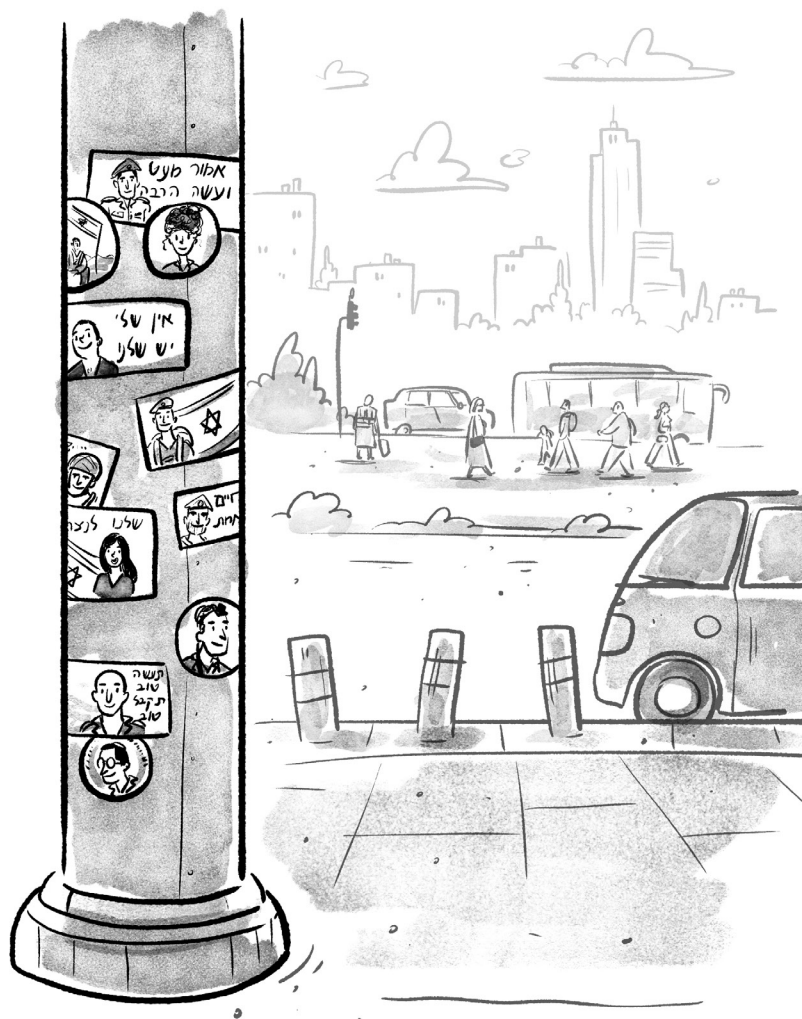
שיש עוד מקום לחקור את מאפייניה והשפעותיה, אינה קולקטיביזם לאומי גרידא. היא אחוזה בשכבות עומק בזהות היהודית שעוצבו במשך דורות רבים, שכבות שמשפיעות על התנהגות החברה הישראלית בכל עת, ובפרט בעיתות משבר. בדברים הבאים נטען כי בעוד שהשיח הציבורי, הנראות, התרבות והמחקר האקדמי תיארו תפיסות עולם וערכים שבאו לידי ביטוי על פני השטח, בה בעת השתמרו בתודעה הקולקטיבית שלנו כוחות אחרים – השתמרו עד לפריצתם.

לאחר עמידה ראשונית על השינויים שהתרחשו בחברה הישראלית, נבחן לעומק את נייר הלקמוס המבחין בין חברה ליברלית אינדיבידואליסטית לחברה קולקטיביסטית: המוכנות של הפרט להסתכן למען הכלל, והעידוד מן החברה לעשות זאת. תיסקר כאן תפיסת המוכנות להקרבה של הפרט מראשית המדינה ועד היום. הדברים ייבחנו ויועמקו באמצעות השוואת מכתבי הצוואה של הנופלים במלחמת העצמאות עם צוואות הנופלים במלחמת חרבות ברזל, ומתוך השוואה זו ננסה להבין מה מתפיסת דור מקימי המדינה נשמר והגיע עד ללוחמי 2023, ומה נשתנה והושל בדרך.

נעמוד, לשם הבהירות, על כמה מושגי מפתח שיינקטו במאמר זה. בקולקטיביזם כוונתנו לתפיסת עולם הרואה בקבוצה (העם, המדינה, השבט) יחידה מרכזית וחשובה, ובפרט – אמצעי לשירות הקבוצה. אדם ממלא את ייעודו, על פי תפיסה זו, רק אם הוא משרת את החברה. אינדיבידואליזם וליברליזם, לעומת זאת, רואים בפרטים ולא בלאומים את היחידות המרכזיות, וממילא – שאיפותיו ומאוויו של היחיד הם המטרה המרכזית של כל סדר חברתי פוליטי לאומי.¹ המונח הקרבה אישית יתייחס לנכונות מודעת של אדם לוותר על טובתו האישית ואף לסכן את חייו למען הקולקטיב. תודעת המעמקים הוא המושג שננסה לפתח במאמר זה כדי להסביר את מגוון ההתרחשויות בחברה הישראלית מאז 7 באוקטובר. הוא מציין שכבות עמוקות של זהות קולקטיבית שהופנמו במשך דורות בחברות בעלות עבר היסטורי משותף. שכבות שמפעמות ובוועטות מתחת לפני השטח של השיח הציבורי והתרבות הגלויה, ובתקופות מסוימות אף פורצות אל פניו.

מניכור להתגייסות

בשנה שקדמה ל-7 באוקטובר 2023, החברה הישראלית הגיעה לשיא של פילוג ושבר חברתי. המאבק האזרחי הנרחב נגד הממשלה נתפס על ידי המוחים כמאבק על דמותה של מדינת ישראל כמדינה ליברלית וחופשית. בו בזמן, בצד השני של החברה הישראלית, שררה תחושה קשה של אי-קבלת הכרעת הרוב וביטולה בכוח בידי אליטות שלא נבחרו. בחודשים שקדמו למלחמה גברה התחושה שהחברה הישראלית מתפוררת מבפנים. שביטות ענק, הפגנות המונים וחסימות כבישים היו מעשים של יום ביומו. המאבק, שתואר לא פעם כמאבק בין תפיסות מסורתיות – שמרניות לתפיסות ליברליות, הגיע לשיא סימבולי כשבועיים לפני הטבח, במחלוקת



מרה על התרת קיום תפילת יום כיפור בהפרדה מגדרית בכיכר דיזנגוף בתל-אביב. מעין שיא של מחלוקת בין הקוטב היהודי-מסורתי לקוטב הליברלי.

סקרים שנערכו במהלך חודשים אלו שיקפו אובדן אמון נרחב במוסדות המדינה. עשרה ימים לפני הפלישה הרצחנית דווח במעריב שכ-40% מהישראלים שוקלים לעזוב את המדינה. במקביל הודיעו אלפי אנשים על השעיית שירות המילואים שלהם. היו אף כאלה שהרחיקו לכת והודיעו שלא יתייצבו גם אם תפרוץ מלחמה. השתררה תחושה כללית של התפרקות הקולקטיב הישראלי וערעור על מרכזי הקונצנזוס האחרונים. כשבועיים לפני הטבח כתבה עיתונאית 'הארץ' קרולינה לנדסמן את הדברים הבאים:

לא מזמן הכרתי בנסיבות חברתיות איש חיל האוויר. בחור נחמד ביותר שעשה מילואים כל חייו. את כל דקות השיחה איתי הוא הקדיש להגנה על החלטת המילואימניקים להפסיק להתנדב... ולהתלבטות שלו בשאלה אם להמליץ לבניו לא להתגייס לצה"ל.

אני גדלתי ברמת-השרון. כל השכנים שלי היו האיש הזה. כל ההורים של החברים שלי היו האיש הזה – אנשים ששירות בצה"ל הוא עבורם מה ששמירת מצוות היא עבור החרדים. מי שלא משרת הוא בבחינת כופר... אולי מה שלעתיים נראה כמו מסיבת הסיום של מדינת ישראל, הוא בכלל מסיבת סיום של צה"ל כצבא העם, מסיבת שחרור קולקטיבית ויציאה אמיתית, סופסוף, לאזרחות.²

במילים "יציאה אמיתית, סופסוף, לאזרחות" ביטאה לנדסמן כמיהה של ציבור ישראלי אינדיבידואליסטי גדול שכבר שנים ביקש להשתחרר ממחירי הקולקטיביזם, המיליטריזם והלאומיות, לעצב את המדינה כדמוקרטיה ליברלית של כל אזרחיה, ולחיות חיי רווחה אזרחיים כמו במדינות המערב. "נורמליות", כפי שכינה זאת א"ב יהושע שנים רבות קודם.

יש שיטענו שיחסה של לנדסמן לצה"ל מבטא אזורי קצה בחברה הישראלית. אך בקרב חוקרי החברה קיימת הסכמה נרחבת, שהחל בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים (ולדעת חלקם אף ממלחמת יום כיפור או ששת הימים) עברה מדינת ישראל תהליך של התרופפות הקולקטיביזם המגויס ומעבר להפרטה ולתפיסת עולם ליברלית וקפיטליסטית. מחקרים רבים מתארים כיצד תהליכי גלובליזציה, הפרטה וניאו-ליברליזם הובילו להתחזקות האינדיבידואליזם ולהתרחקות של הציבור הישראלי מהלאומיות והקולקטיביזם שאפיינו את העשורים הראשונים של המדינה. ביטויים לתהליך זה ניתן היה לראות בדעיכת הנכונות להתנדב לשירות קרבי, בפחות ההערכה לאובדן הצבאי, באימוץ אתוס האקזיט על חשבון הצניעות והתרומה לכלל, ובהאדרת השירות ביחידות הטכנולוגיות, המהווה מקפצה לרמת חיים גבוהה על פי החלום הגלובלי המערבי.³ גם בני דור ה-Z וצעירי דור ה-Y תוארו במחקרים רבים כמי שעסוקים בעיקר בעצמם, דורות ה"עצמי" וה"סלפי", דורות הסיפוק המיידי שאינם מוכנים לעבודה קשה.

בבוקר שמחת תורה תשפ"ד, באופן מפתיע לכאורה, נעלמו באבחה אחת כל התופעות שתוארו במחקר במשך עשרות שנים, ואת מקומן תפסה תודעה קולקטיבית עזה ונכונות להקרבה עצמית.

כבר בשעות הראשונות לפלישה, עוד לפני שהוצאו צווי גיוס רשמיים, נהרו עשרות אלפי ישראלים לבסיסי הצבא, ורבים יצאו על דעת עצמם לעזור ליישובים המותקפים. אזרחים יצאו להילחם ללא צו או קריאה, לעיתים חמושים באקדח בלבד, לעיתים בידיים ריקות. משרתי המילואים שנקראו להתגייס, רובם בני דור ה-Y וה-Z המושמצים, הגיעו בהמוניהם. בניגוד למראות שראינו בשנים האחרונות באוקראינה ובאזורי מלחמה רבים ברחבי העולם – לא רק שהישראלים לא עזבו את מדינתם בימי אי הוודאות הראשונים (שבהם היה חשש קיומי לגורל המדינה), אלא להפך: עשרות אלפים מיהרו לשוב ארצה. הטיסות התמלאו והישראלים צבאו על הטריטוריה ברחבי העולם. גם אנשים שימים ספורים קודם לכן הצהירו שלא יתייצבו למילואים גם אם תפרוץ מלחמה התייצבו להילחם יחד עם אלו שכמה ימים קודם לכן הם הכריזו עליהם כאויבי המדינה.

גם הסולידריות האזרחית הרקיעה שחקים: תחנות האכלה והצטיידות חנים לחיילי צה"ל הוקמו ברחבי ישראל. מאות אלפים התנדבו לסייע למפונים, לשקם עסקים ולספק את צורכי הצבא. מן הראוי לציין שחלק ניכר מן ההתנדבות הקולקטיבית הזאת הגיע ממוקדי הגלובליזציה וההפרטה, ממרחבי ההייטק והעסקים, שיצאו ממשרדיהם והתגייסו לסייע יחד עם כלל הציבור. שנתיים מאוחר יותר תיאר אורי גבריאל, שחקן ותיק וזוכה פרס אופיר, את תחושת הרגעים האלה:

אתה פשוט עומד המום. אנשים הקריבו את עצמם. לצאת עם נעלי בית ומכנסיים קצרים ואקדח מעפן, ולהתחיל לירות במחבלים... אנשים רצו מצפון לדרום ונכנסו לתוך האש... הקריבו את עצמם למען אחרים. כל האטמוספירה שאנחנו חיים בה זה 'מה אכפת לי, אני אדאג רק לעצמי'. ופתאום בום.⁴

כדי להבין את פשר ההתרחשות הזאת, הבה נבחן כעת, ממעוף הציפור, את תפיסת ה"הקרבה", את האתוס של מוכנותו של הפרט לסכן את חייו למען הכלל, כפי שהתקיימו לאורך שמונים שנות קיומה של המדינה. ננסה להבין מה מתפסה זו השתמר מימי ראשית המדינה, ואילו שינויים בכל זאת חלו בעקבות שנים רבות של שינוי והתפתחות ליברלית.

האתוס שנעלם וצץ

לפני קום המדינה ובמהלך העשורים הראשונים לקיומה, מותו של הפרט למען הכלל נחשב לנתינה האולטימטיבית, והנכונות להקרבה נתפסה כמעידה על אלטרואיזם ואומץ לב. היישוב העברי אימץ בחום את המוטו של יוסף טרומפלדור, "טוב למות בעד ארצנו". ברנר, למשל, כתב על כך: "השמענו שם כולנו את הד הקריאה

החרישית-הרוממה של הגיבור כרות-הזרוע 'טוב למות בעד ארצנו'?... אשרי מי שמת בהכרה זו, ותליחי למראשותיו". ודוד בן-גוריון, שדרש דווקא על חשיבות החיים בארץ, אמר באזכרת טרומפלדור ב־1943 כי "צימאון ואהבה לחיים הם שהביאו את הצעיר הגידם מפטרבורג לארץ... לא נהיה ראויים לחיים... אם כל צעיר וצעירה בתוכנו לא ידעו גם הם, כשיבוא הצורך, למות בגבורה".⁵

את שינוי הערכים שהתרחש בחברה הישראלית בעשורים שלאחר מכן מדגים היחס לשירו הידוע של נתן אלתרמן, המתאר נער ונערה שנפלו בקרבות כ"מגש הכסף" שעליו ניתנה מדינת היהודים. השיר עמד "במרכזה של המודעות הישראלית" במשך שנים רבות, ו"הפך למרכיב חובה בטקסי יום העצמאות, ולנכס צאן ברזל של תודעת הקוממיות".⁶ אך עם השנים התערער מעמדו של 'מגש הכסף'. הדבר ניכר הן בניתוח האתוס: אחרי מלחמת יום כיפור, לדוגמה, כתב דן אלמגור פרודיה על השיר, שבה מוגשת למשה דיין, על מגש של כסף, "מדליית מלחמת יום הכיפורים"; ובתקופת מלחמת לבנון הראשונה כתב עמוס עוז פרודיה משלו על השיר, שבה מגש הכסף הוא המגש שעליו "ניתנה לבנון לדוד סם". והדבר ניכר גם בזניחת האתוס: מחקר על טקסי יום הזיכרון בבתי ספר שנערך בשנים 1994-2001 מצא כי 'מגש הכסף', שבעבר הוקרא בכל טקסי הזיכרון בבתי הספר, הופיע רק ב־17 אחוז מהטקסים, וכמוהו נעלמו טקסטים אחרים ש"היו במשך שנים רבות אבני יסוד טקסיים בכינון הזיכרון ההרואי".⁷ עורכת המחקר הסבירה בראיון שאת מקום מגש הכסף תפסו טקסטים אותנטיים שהתלמידים כתבו.⁸ לדבריה, השינוי בטקסים ייצג שינוי שחל באתוס הישראלי ועלה ממחקרים נוספים שהצביעו על היחלשות הסולידריות והעדפת הפן הפרטי והאישי על פני הפן הלאומי.⁹

לא רק מילותיו של אלתרמן, אלא גם אלו של טרומפלדור, איבדו עם השנים ממעמדם. דוגמה ידועה היא סרטם של רנן שור ודורון נשר, 'בלוז לחופש הגדול' (1987), שהפך לסרט פולחן בקולנוע הישראלי, ובמרכזו ביצוע מוסיקלי פרודי למילים "טוב למות בעד ארצנו", במקצב של מעין מארש בגוון רוקיסטי, כששתי המילים שחוזרות ומודגשות שוב ושוב הן: "טוב למות", "טוב למות".

יש הסכמה נרחבת בקרב חוקרי החברה הישראלית שתיאורי ההקרבה של מגש הכסף, וההערכה לצורת החיים הפשוטה שבה תיאר המשורר באותה שנה, בשיר 'מסביב למדורה', את נערי הפלמ"ח שניזונו מזיתים ותמרים ו"נשאו את העול הפשוט כעפר" – התעמעמו והלכו ככל שישאל הפכה קפיטליסטית, חומרנית וליברלית. כך גם קרה ש"המוות הטוב", שבעבר נקשר לגבורה לאומית, נדחק, ואף עורר דחייה בציבורים מסוימים.¹⁰ את מקומו תפסו ערכים כמו רווחת הילד וטובתו, שהפכו חשובים מטובתו וקיומו של הלאום. עם השנים חיילי צה"ל הפכו ל"ילד של אימא", שתפקידה להגן עליו מפני המערכת ולא למוסרו לידי המדינה, בטקסי יום הזיכרון עברו לשיר את "אצלנו בגן", וגלעד שליט הפך להיות "הילד של כלנו".

לא היה זה מקרה שב־1976 יצחק רבין סירב לשחרר 40 מחבלים הכלואים בישראל בתמורה לשחרור 105 בני ערובה מאוגנדה, ואף סיכן 220 חיילים בניסיון לחלצם, בעוד ב־2011 שחרר בנימין נתניהו 1,027 מחבלים כדי לשחרר את גלעד שליט, באומרו: "ליוויתי אותו להוריו אביבה ונועם, ואמרתי: החזרתי את בנכם הביתה".

היחלשות חשיבותו של הקולקטיב ועלייה זו של הפרט, שהחלה בשנות השמונים, הִחריפה ככל שהישראלים נחשפו לתהליכי גלובליזציה והפנימו תודעת חיים ליברלית ואינדיבידואליסטית. הליברליזם רואה את תכלית האמנה החברתית כהפקדת כוח בידי השלטון במטרה ברורה: שימור חיי, זכויותי ורווחתו של הפרט. בהעמדת הפרט כתכלית קיומה של החברה, הליברליזם מאתגר את הסיפורים המשותפים שראוי להסתכן למענם, ובחברה הישראלית הוא החליש את אתוס "מגש הכסף" שתחזוק מקום המדינה. לתהליכי האינדיבידואליזציה שכרסמו במוכנות הישראלית להקריב למען הכלל, נוספו משברי האמון בהנהגת המדינה והיחלשות הקונצנזוס בדבר "צדקת הדרך". ערעור האמון שהחל במחדל מלחמת יום כיפור והתעצם במלחמת הברירה, כביכול, של לבנון הראשונה, ולצידו המחלוקות ביחס לשירות ביהודה ושומרון, שחקו את נכונותם של ציבורים רחבים בחברה הישראלית לסכן את עצמם למען הכלל – סיכון שנתפס בעיניהם פחות ופחות כהקרבה הרואית, ויותר כמעשה שאיננו מחויב המציאות או המוסר.¹¹

והינה, בניגוד למגמה ולמסקנות החוקרים, בשנת 2023, עם פרוץ חרבות ברזל, שָׁבָה ועלתה מחדש מטאפורת "מגש הכסף" בשיח הציבורי הישראלי. עשרות כתבות, יוצרים ואנשי ציבור מכל הגוונים החלו, במודע ושלא במודע, להזכיר בדבריהם שוב את המגש שנדמה שעבר זמנו. בעז גאון כתב ב־Ynet ש"הבנים והבנות שנלחמים הם גלגול של מגש הכסף"; במעריב נמנו הנופלים תחת הכותרת "מגש הכסף: מאיזה יישובים באו המתגייסים והנופלים במלחמה"; בערוץ 12 יצר אמנון אברמוביץ' כתבה שכותרתה "מגש הכסף 2023"; ובינואר 2024 כתב נדב אייל בידיעות אחרונות וברשת X ש"מה שמתרחש במלחמה שמנהלת ישראל בעזה זו גבורה אמיתית... מגש הכסף. מילים שבימים רגילים יכולות להישמע כסיסמה, הן פשוט אינן כאלה עוד".

גם שנתיים מאוחר יותר, ולמרות הביקורות החריפות על התנהלות המלחמה, מוסיפה מטאפורת מגש הכסף לעלות שוב ושוב ביחס ללוחמים. באפריל 2025 הכריזה אגודת הסופרים על כנס "מגש הכסף", שבו תיקרא שירה עברית על ידי יוצרים ואומנים לזכר הנופלים, באוקטובר 2025 הדגיש נדב פרי בשיחה עם אל"מ יאיר צוקרמן, מח"ט הנח"ל בעת המלחמה, ש"הנוער של היום הוא ממש מגש הכסף", וכך במקומות רבים נוספים.

אנקדוטה מעניינת שקשורה ל"בלוז לחופש הגדול" ממחישה את השינוי. גרסת מחזמר לסרט הייתה אמורה לעלות באוקטובר 2023 בתיאטרון בית לסין, וקושרה

בראינות רבים לסירוב להגיע למילואים ולאי התחלת שבהקרה. והנה, ב־7 באוקטובר, ימים ספורים לפני עלייתו, יצאו שחקני המחזמר לקרב, בלי היסוס ובלי להתייחס לניגוד שבין מסרי המחזמר לבין המציאות. חודשיים מאוחר יותר, תיאר איתמר אלבו, השחקן הראשי במחזמר, את תחושת הפער:

המעבר החד הזה בין אהרל'ה הפציפיסט, שאותו אני מגלם בהצגה, לבין אלבו, סמל מחלקה 2, מילואימניק צנחן שכל תפקידו הוא לנהל לחימה, לטהר יעדים ולהשמיד אויב בגזרתו, הוא פער שאני לא חושב שהצלחתי לתפוס אותו עד עכשיו.¹²

כיצד אתוס ההקרה, ששקע לכאורה בתהומות הנשייה, צף בעוצמה ומהירות כזאת? התשובה טמונה לדעתנו בכך שהאתוס המשיך להתקיים ולפעול ב"תודעת המעמקים" הישראלית, מכוסה בשכבות של שיח פוסט־מודרני, ליברלי וגלובלי, אך חי ובוטט מתחת לפני השטח. הוא נחשף כאשר נבקעה האדמה, ויחד עימו נחשפו רבדי עומק נוספים, אחרים ומפתיעים.

בראי המכתבים

אחד הביטויים האינטימיים יותר, אך העזים מאוד, לרוח הקולקטיבית שהתפרצה במדינת ישראל במלחמת חרבות ברזל הוא מכתביהם האחרונים של הנופלים: מכתבים שנכתבו או הוקלטו בדעה צלולה ערב היציאה לקרב, ואשר נועדו לפתיחה רק אם מחברייהם לא ישובו. שלושים ושניים מכתבים כאלה נכללו באסופה "אם אתם קוראים את המילים האלה", ונכתבו עוד אחרים.¹³ מאחר שכ־550 חיילים נפלו בחזיתות השונות (אחרי מתקפת חמאס עצמה), מדובר באחוז גבוה של צוואות. הפעם האחרונה שבה תועדו ופורסמו כה הרבה מכתבי צעירים שניצבו נוכח פני המוות, והביעו מוכנות לקראתו, הייתה תקופת קום המדינה. מכתבי 2023, שנכתבו בידי צעירים ממגוון אוכלוסיות ואזורים בישראל, מספקים חלון נדיר אל תודעת בני דור ה־Y וה־Z הישראלי, שתוארו לא פעם כאינדיבידואליסטים, נהנתניים ונטועים בתרבות ה"אני". צעירים שלכאורה עשו עם פרוץ המלחמה קפיצה קוונטית – לעולם אחר.

שי ארוס מחולון היה חובש קרבי בחטיבת גבעתי, הוא היה בן 20 כשנפל בקרב, ב־31 באוקטובר 2023. שבועיים קודם לכן כתב מכתב פרידה להוריו ולבת זוגו אדר:

אני מתגעגע אליכם ואני אוהב אתכם, והאמת ששמחתי לעשות את מה שאני עושה, להציל אנשים ולשמור על המדינה, כי זה משהו שתמיד... היה חלק ממני, מאז שהייתי קטן, ועכשיו הייתה לי ההודמנות... זה לא היה לחינה והיה שווה את זה. שכל עם ישראל ימשיך במסורת הזאת, ולאהוב את המדינה, כי אנשים לא נפלו פה סתם... סבא, אני יודע שתמיד האמנת בי והיית מאוד גאה בי שנהייתי לוחם, אז תהיה גאה גם עכשיו, כי לא נפלתי לחינם.

בן זוסמן, לוחם הנדסה במילואים, בן 22 מירושלים, שנפל בדצמבר 2023, כתב להוריו:

אם אתם קוראים את זה כנראה שקרה לי משהו... אני שמח ומודה על הזכות שתהיה לי להגן על הארץ היפה שלנו ועל עם ישראל. גם אם יקרה לי משהו, אני לא מרשה לכם לשקוע בעצב. הייתה לי הזכות להגשים את החלום והייעוד שלי ותהיו בטוחים שאני מסתכל עליכם מלמעלה ומחייך חיוך ענק... יצאתי מהבית בלי שבכלל זומנתי למילואים. אני מלא גאווה ותחושת שליחות ותמיד אמרתי שאם אצטרך למות הלואי וזה יהיה בהגנה על אחרים ועל המדינה.

שלושה שבועות אחרי זוסמן נפל יוסף גיטרץ, לוחם שריון במילואים, יום הייטק בן 25 מתל-אביב. כך הוא כתב:

אימא ואבא היקרים, אני מאוד אוהב אתכם... אני בעצמי בחרתי בזה. חייתי חיים טובים ומעניינים... הייתי עושה את אותו דבר אם הייתי יכול לבחור שוב... נפלת בכבוד למען עמי. אין לי חרטות.

עדן פרוביזור, קצין שריון בן 21 מאלפי-מנשה, הכתיב לאביו את צוואתו בטלפון, יומיים לפני שנפל:

אבא, אני מבקש... תקשיב לי... אנחנו כאן בתופת והמצב על הפנים... יש סיכוי שאני לא חוזר הביתה אלא נשאר כאן... אל תפלו ואל תחיו בעצב... אני גאה במה שאני עושה, וגם אם יקרה לי משהו, אז יקרה, והכול בסדר. אני במשימה של החיים שלי, שומר על ארץ ישראל... היו לי חיים טובים, חיים מלאים.

מתן וינגרדוב, חייל סדיר מחטיבת הנח"ל, בן למשפחת עולים מברית המועצות ונכד לניצולת שואה, בן 20 מירושלים, שנפל ב־18 למרץ 2024, כתב במכתבו:

אם אתם קוראים את זה, כנראה שאני או פצוע אנוש או מת... אני מבקש מכן לא לבכות... הכול משמייים ובשביל מטרה טובה... העם שלנו חווה מלא עליות וירידות. שרדנו את מצרים, את גלות בבל... ובסוף גם השואה... היום אנחנו נלחמים נגד סוג שונה ויותר גרוע של נאצים, כאלה שעורפים ראשים לתינוקות... מורשת: אני אשמח מאוד אם יקימו לזכרי משהו שיעזור מאוד לאנשים ושהיה לטווח ארוך, כגון חינוך וכדו'..."

חצי שנה מאוחר יותר, באוגוסט 2024, נפל אורי אשכנזי נחמיה, לוחם שריון בן 19 מאשקלון, שכתב לבני משפחתו:

משפחה יקרה, אם אתם קוראים את זה סביר להניח שהדברים לא קרו כפי שתוכנן... חייתי חיים נפלאים, ללא חרטות, עם המשפחה ובת הזוג הכי מדהימים שיש. נגיע לעיקר – אני אוהב אתכם המון ומצטער אם גרמתי לכם לכאב. עשיתי את מה שעשיתי ואת השירות הזה מתוך אהבה גדולה למדינה המוזהרת שלנו, ואם הצלחתי וקידשתי חיי אדם בלכתי – אני לא מצטער על כלום.... אמא ואבא, אני מודה לכם על הכול – מה שעשיתם בשבילי ולמעני לאורך כל חיי.

עשרות מכתבים נוספים מסוג זה נכתבו על ידי צעירים חילונים ודתיים, תושבי מרכז ופריפריה, עולים חדשים וישראלים ותיקים. המגוון החברתי והגאוגרפי מצביע על תודעה משותפת, חוצת מגזרים בחברה הישראלית-יהודית.

אל תופעת מכתבי הנופלים שזכתה להד נרחב באמצעי התקשורת הישראליים, התווספו הספדים ואמירות של הורי הנופלים. רבים מההורים התייזבו, חדורי ייעוד, מאחורי הכרעת ילדם להילחם ואף ליפול למען העם והמדינה, ומילים שבמשך שנים רבות נשמעו כקלישאות מרוחקות קיבלו לפתע ממשות כואבת ומוחשית. כשיואב לוי, חייל מילואים בן 29 מיהוד, נפל בינואר 2024, משפחתו פרסמה הודעה קצרה שבה נאמר: "היית אהוב ונאהב על כולנו... אהבת המולדת בדמך וזרמה, את נשמתך מסרת למדינה". גלית ולדמן, אימו של רבי-סרן אריאל בן-משה מסיירת מטכ"ל, שנהרג בקרב בקיבוץ רעים ב-7.10.23, התראיינה אחרי נפילתו לתוכנית 'עובדה'. "אני רוצה שקציני צה"ל והפקודים שלהם ירימו את הראש", אמרה, "זו השעה שלנו כעם... יש כל החיים להתאבל; כרגע צריך לנצח".¹⁴ אימו של עוז דניאל, לוחם שריון מכפר-סבא שגופתו הושבה מעזה בנובמבר 2025, אמרה: "אתה כאן באדמת הארץ... שנשבעת להגן עליה, ובגופך קיימת את השבועה הזאת... נפלת כלוחם אמיץ, גיבור ישראל... אני נפרדת ממך בלב שבור וכואב אבל גם שלם – אמא של גיבור ששב הביתה".

הצוואות ודברי המשפחות הודהו בכל אמצעי התקשורת, וגובו על ידי החברה הישראלית ועל ידי אנשי תרבות ותקשורת.¹⁵ באוקטובר 2024 כתב העיתונאי בן כספית: "אלה פני הדור, דמויות מופת, צעירים וצעירות שחשו ביום פקודה נוראה להציל את המדינה, להילחם על הבית, להקריב את חייהם למען יקיריהם, מדינתם, והרעיון המוזר הזה שלפיו גם ליהודים מגיעה מדינה עצמאית".

גם שנתיים אחרי פרוץ המלחמה, ולצד הביקורת על אופן ניהולה, החברה הישראלית ממשיכה להעריך את מוכנותם של הצעירים הללו לסכן את עצמם למען הכלל. אתוס ההקרבה מימי קום המדינה חי ובוטט בתודעתם של לוחמי 2023 ושל הציבור שמאחוריהם.

על פני הזמנים

ההשוואה בין מחדל 7 באוקטובר למחדל מלחמת יום הכיפורים היא מתבקשת. מפתיעה יותר ההשוואה שנעשתה רווחת בין מלחמת חרבות ברזל למלחמת העצמאות. כבר הרחבנו על מטאפורת מגש הכסף ששבה אל השיח; הנשיא לשעבר רובי ריבלין דיבר על הדמיון בגבורת החיילות הלוחמות בשתי המלחמות; אלוף במיל' גרשון הכהן תיאר את המלחמה הנוכחית כהמשך של מלחמת העצמאות, וראש הממשלה בנימין נתניהו אף כינה אותה "מלחמת העצמאות השנייה" (ולבסוף העניק לה את שמה הפורמלי: "מלחמת התקומה"); הסופר והעיתונאי נדב שרגאי

תיאר את הדמיון בין מלחמת העצמאות למלחמת חרבות ברזל מבחינת משך המלחמה, השבויים האזרחיים הרבים, הטבח שנעשה ופינוי התושבים מבתיים. באופן אנקדוטלי עלה הקשר בין המלחמות כשסגן עברי דיקשטיין, שסבתו לחמה בגוש עציון בתש"ח, נפל בקרב. בסטטוס הקבוע שלו בוואטסאפ כתב את דברי מוש זילברשמידט, מפקד הגוש במלחמת העצמאות: "מה אנו? מה חיינו? העיקר הוא המפעל בו אנו חיים... תשובתנו נחושה: נצח ירושלים".

אל ההשוואות האלה מצטרף הדמיון שבין מכתבי הנופלים, ותודעת הנופלים, בשתי המלחמות. מלבד מלחמת העצמאות, אין תיעוד מקיף כל כך של מכתבים המדברים על הקרבה מודעת; כפי שציין הסוציולוג עוז אלמוג, "חיילים מדור מקימי המדינה הפגינו קור רוח ולא התייראו מפני המוות – הם אף עודדו את מוקירי זכרם לא להתאבל על מותם, שכן המוות בהגנה על המדינה היה בעיניהם חובה אזרחית וזכות גדולה"¹⁶.

התופעה החלה עוד בשנות המאבק בבריטים. שלמה בן־יוסף, לוחם אצ"ל שהוצא להורג על ידי הבריטים ב־1938, כתב לאימו: "בנים יהודים אחרים גמרו את חייהם באופן הרבה יותר מחפיר וטרגי... אני שמח ביותר בגורלי". יעקב וייס, שעלה לגרדום תשע שנים מאוחר יותר, כתב לאחותו ערב קבלת גזר דינו:

לחמנו בעד העם היהודי... בכל מלחמה יש קורבנות... איני מצטער. אילו הייתי מתחיל מחדש, לא הייתי עושה אחרת... מחר לפני הצהרים יינתן פסק־דין. אני כמעט בטוח שנקבל פסק־דין מוות. ידענו על מה לחמנו, ואנו מוכנים לכול.

מירה בן־ארי, אלחוטנית ואם צעירה, שלמרות פינוי הנשים והילדים החליטה להישאר ולהילחם עם מגיני ניצנים, תחבה בתחילת הפינוי מכתב למעיל של בנה, ובו כתבה:

אתה בטח תבין... בזמננו צריך להתגבר על הכול. אולי בעבור יכולתו של עמנו לסבול ולא לוותר, בגלל עקשנותו להחזיק מעמד על אף העובדה כי מעטים אנו, הרי בכל זאת נשיג את כל אשר מגיע לנו אחרי אלפיים שנה.

אליעזר זלצר, ניצול שואה, שנפל בנובמבר 1948, כתב לאביו:

אבא... החיים שלי אינם חיים אם לא אעשה כעת את מה שעלי לעשות. אני צעיר בכל כוח ולמה לי כל זאת אם לא אוכל להקריב את עצמי בשביל ארצי ועמי? על הדור להודות שזכו ללחום בעד עצמאותם, דבר שלא זכו לו הדורות הקודמים, זה אלפיים שנה.

יצחק זמיר, שנהרג במטוסו מעל עוג'ה אל חפיר בדצמבר 1948, כתב להוריו:

ואתם אמא ואבא, אל דאגה, אל מורך לב, אל רפיון רוח. אנו ואבותינו ואבות אבותינו, חתרנו כל ימינו לקראת מדינת ישראל – והנה מתקרבים הימים האלה.

ואסתר קיילנגולד, צעירה דתייה בת 23 שנהרגה ברובע היהודי בירושלים, כתבה להוריה באנגליה:

יקרה לי מה שיקרה... בי עצמי אין שום חרטה... המאמץ היה כדאי, כי אני משוכנעת שבסוף תהיה מדינה יהודית... תזכרו שהיינו חיילים ושנלחמנו למען המטרה הגדולה והנאצלת... אנא מכם, אל תהיו עצובים... חייתי חיים מלאים גם אם קצרים, ואני חושבת שזו הדרך הטובה ביותר – 'קצרים ומתוקים', מאד מתוקים הם היו. בארצנו שלנו.

כמו במלחמה הנוכחית גם במלחמת העצמאות, הורי הנופלים גיבו את הכרעת ילדיהם והדהדו, והחברה הישראלית חיבקה את האתוס המתהווה. רבקה גובר, ששכלה במלחמת העצמאות את שני בניה, אפרים וצבי, נהפכה לסמל, והממסד הממשלתי, שהאדיר את דמותן של האימהות השכולות, מינה אותה ליושבת הראש הראשונה של "יד לבנים". גובר כתבה לאחר נפילת בנה הראשון:

אנו עוצרים את הדמעות. ידענו מה הסכנות הצפויות בדרך בה הולכים הבנים... כולם הולכים כי אין לנו דרך אחרת... עכשיו יוצא צבי למלא את מקום אפרים, כי המאבק נמשך ואין מפקירים עמדות.

רבים המאפיינים המשותפים למכתבי שתי התקופות: תיאורה של המוכנות לחירוף הנפש כזכות וכשליחות, כנתינה הנעשית בלב שלם; הקישור שיצרו הלוחמים בין מאבקם לבין היסטוריה היהודית הארוכה; השימוש במונחים כמו ה"עם", "העם שלנו", "עם ישראל". עם זאת, יש גם הבדל חשוב בין המכתבים. בניגוד לנופלי קום המדינה, נופלי חרבות ברזל מדגישים במכתביהם שוב ושוב את חייהם הטובים ואת תחושת האושר שאפיינה אותם. שי ארוס, למשל, כתב למשפחתו: "אני אוהב אתכם ומעריך אתכם על כל החיים והחויות שעברנו ביחד, היה כיף, נהניתי מאד והיו לי חיים מאושרים". בן זוסמן כתב: "אין מאושר ממני כרגע"; ויוסף גיטרץ כתב: "היו לי חיים מאד מעניינים, עשירים, מאושרים, ייחודיים". שחר פרידמן הפציר בהוריו וחבריו: "אני מבקש בכל לשון של בקשה... שתחיו! לא שתשרדו... תטיילו בכל העולם, ותעשו דברים משוגעים, תצאו לרקוד כמו שאני אהבתי, תשמעו מוזיקה... פשוט תחיו את החיים במלואם". בקרב לוחמי תש"ח עניין האושר כמעט שאינו מוזכר, וקשה לדמיין אותם כותבים דברים כאלה (יוצאת דופן היא אסתר קיילנגולד שהגיעה מבריטניה ומזכירה את חייה ה"קצרים ומתוקים").¹⁷ יש כאן עדות לשינויים שבכל זאת התרחשו בחברה הישראלית במשך השנים, להפנמת ערכים של אינדיבידואליזם וחתירה ל"חיים הטובים", שהמשיכו להדהד גם בתקופה שבה הקולקטיביזם שב והתעצם מאוד.

מצב עניינים זה מציף שאלה מרתקת על טבעה של החברה הישראלית: האם מדובר במעין חברה דואלית, אשר נעה במהירות ובגמישות, בהתאם לאתגרי הזמן, בין מערכות ערכים מנוגדות ושוות בהשפעתן – או שמא זו חברה בעלת שתי שכבות,

אחת פנימית ועמוקה שמניעה את המציאות בלי להיגלות מעל פני השטח, והשנייה חיצונית וגלויה, המתבטאת בשיח ובמחקר אך אינה משפיעה על שכבת העומק, ואשר העם משיל אותה במהירות בעת צרה כדי להתמסר לרובד העמוק והנסתר? וישנה אפשרות שלישית: שבחברה הישראלית פועלים שני קטבים בעלי עוצמת השפעה משתנה, ש"מתג ההפעלה" שלהם אינו בינארי – דלוק־כבוי, פה או שם – אלא מתג עממם הממנן את העוצמות בהתאם לתהפוכות המציאות; ושהקטבים אינם רק מנוגדים זה לזה, אלא גם מזינים זה את זה, ושניהם פועלים תמיד, אף שמאזן הכוחות ביניהם כמעט לעולם אינו שווה.

סבורני שהתיאור השלישי הוא המדויק יותר, וששני סוגי התודעה אכן מתקיימים זה לצד זה. תפיסה זו מתבטאת גם בהבדלים שניתן למצוא בין מכתבי 1948 למכתבי חרבות ברזל. העובדה שחיילי 2023 הדגישו שוב ושוב את החיים הטובים שהיו להם, ואת בקשתם מבני המשפחה להמשיך ליהנות מהחיים, מעידה על כך שגם כאשר הנופלים היו ברגעי החיבור לכלל והתפרצות "תודעת המעמקים" פעמו בתוכם אותן תפיסות אינדיבידואליסטיות שהופנמו בחברה הישראלית במהלך השנים.

אפשר כמובן לטעון שההתנהגות הישראלית בעקבות הטבח אינה תוצאה של תודעה הפועלת כל הזמן, אלא רק התפרצות טבעית, מקומית וחולפת, שהולידה האימה הקיומית. אבל מי שמתבונן במציאות הישראלית יוכל להבחין, מבעד לתהליכי האינדיבידואליזם, ההפרטה וההדוניזם, באיים של תודעה קולקטיבית שעדיין מתקיימים ביום־יום הישראלי. עדות כזאת לרובד מעמקים פועל וחי ולא רק בעת צרה ניתן לקבל מכמה מכתבי נופלים שפורסמו במהלך מלחמת חרבות ברזל, אבל נכתבו לפני ה־7 באוקטובר; למשל מכתביהם של יפתח יעבץ מרמת־השרון, אלחנן קלמנזון מעתניאל ולביא ליפשיץ ממודיעין. אין להתכחש גם לעובדה שבחברה הישראלית שמור כל העת מקום של כבוד לנופלים ובני משפחותיהם, הבא לידי ביטוי בטקסי יום הזיכרון, בלוח השידורים בימי הזיכרון, בצפירה, וגם בדרכים אחרות, פורמליות פחות: בתחום התרבות, למשל, ידועים בעשורים האחרונים המיזמים השונים להלחנת שירי נופלים; וגם בקולנוע, סרטים כגון 'תמונת ניצחון' של אבי נשר, שיצא לאקרנים ב־2021 והוקדש למירה בן־ארי, האלחוטנית שתוארה לעיל מהקרב על קיבוץ ניצנים, הם עדות להדהודה המתמשך של תודעת המעמקים.

תודעת המעמקים כמושג סוציולוגי

עד כאן ביססנו את עיקר טענתנו: שישנה בחברה הישראלית־יהודית שכבת עומק זהותית, קולקטיביסטית, השואבת מאתוס ההקרבה שהיה מרכזי לחברה ולתרבות בשנים הראשונות של המדינה, אך שאינה באה לידי ביטוי תמידי וכולט בשיח הציבורי ובחיי היום־יום. בתקופות מסוימת – כמו בעשורים שקדמו לטבח ה־7 באוקטובר – החברה אף מבקשת להדחיק את אותה תודעת מעמקים ולהבליט

לעומתה ערכים אחרים, ליברליים יותר. אף על פי כן, תודעת המעמקים ממשיכה להתקיים ולהשפיע על דפוסי התנהגות וחשיבה של חברי הקבוצה. היא ממשיכה לפעול, גם לנוכח ניסיונות לדחות אותה או להכחישה, ובסופו של דבר מתפרצת אל הרובד הגלוי בעיתות משבר.

בשלב זה עשויים חלק מהקוראים לקשר את מושג תודעת המעמקים שביקשנו לבסס כאן אל תפיסת הלא־מודע הקולקטיבי היונגיאני. אך בשונה מגישה זו, תודעת המעמקים אינה מרמזת על קיומם של ארכיטיפים א־היסטוריים אוניברסליים, המשותפים לכל בני האדם. תודעת המעמקים היהודית ישראלית המוצעת כאן קרובה יותר לתאוריות של אמיל דורקהיים ותלמידו מוריס האלבווקס, שסוברים שלקבוצות אנושיות בעלות היסטוריה משותפת יש תודעה קבוצתית משותפת, המעוצבת על ידי חוויות של הקבוצה בדורות קודמים, שהונחלו לה במודע או שלא במודע.

הפסיכולוג החברתי ג'ונתן היידט מתאר בספרו **למה אתם תמיד צודקים** איך במהלך האבולוציה התפתחו בקרב פרטי בני האדם שתי מערכות תודעה מקבילות. מערכת אחת היא התודעה האישית־אינדיבידואלית שבה הפרט דואג לעצמו – היידט מכנה אותה "תודעת חיפוש המזון" – והמערכת השנייה היא התודעה של האדם שהוא חלק מקבוצה – שאותה היידט מכנה "תודעת הכוורת". תודעת הכוורת נוצרה כאשר בני אדם התאגדו בקבוצות לצורכי ציד והגנה, והדגשים בה שונים בחברות שונות ובשבטים שונים (בכך היידט מתבסס על דורקהיים והאלבווקס). הוא מתאר איך חקר התודעה הקבוצתית החל במאה ה־15, כשהאירופים הגיעו ליבשות חדשות וגילו בני אדם שמתקבצים סביב מדורה, שרים, מתפללים ורוקדים לקצב תופים תוך חיבור פנימי ביניהם, עד כדי אקסטזה וחוסר שליטה. לדבריו, עם התפתחות האינדיבידואליזם והתפשטות הנאורות הופסק המחקר של הפסיכולוגיה הקבוצתית.

לשיטת היידט, בחיי היום־יום בני האדם מופעלים על ידי המערכת האינדיבידואלית שבה הפרט מחפש את מזונו, אבל בה בעת יש לבני האדם המאוגדים בקבוצה גם מנגנון קשב משותף, ופרצי רגשות קבוצתיים. יש זמנים כמו חגים, תפילה ושירה בציבור, הפגנות, טקסי מעבר (התבגרות, חתונה) וגם רגעי סכנה – שבהם מופעל מנגנון הקשב המשותף. בזמנים אלה, ובעיתות הסכנה במיוחד, מופעל מעין "מתג כוורת" שגורם לבני הקבוצה להבין את עצמם ואת מקומם בתוך ישות אחת גדולה שהם כלולים בה ובמידת מה אף מתבטלים אליה. ברגעים אלה היחיד מתעלה מעל לאינטרס האישי, מאבד את עצמו לזמן מסוים בתוך דבר גדול ממנו, ופועל באופן אלטרואיסטי למען הקבוצה.

נדמה שתיאורו של היידט הולם את שני דפוסי החיים והתודעה שתיארנו בחברה הישראלית. נדמה שמתג הכוורת פעל במהירות כאשר הישראלים חשו בסכנה הקיומית המוכרת להם מזה דורות – מהשואה ומשאר רדיפות העבר; ומכוחו הם

פעלו באופן מהיר ונחוש בהרבה מכפי שציפו כל מי שהכירו וניתחו את התודעה הגלויה של החברה הישראלית.

תודעת המעמקים והזהות היהודית

“מעולם לא הרגשתי כל כך יהודי”: שיבה לזהות

עלייתה של תודעת המעמקים אל פני השטח התבטאה בדרכים מגוונות. אל אחת מהן נבקש להפנות כעת את תשומת הלב: זוהי התופעה של התחזקות הרכיב הזהותי היהודי של החברה הישראלית. בשנתיים האחרונות, ישראלים רבים שבימים כתיקונם היו מגדירים את עצמם ישראלים יותר מאשר יהודים, ובהם גם כאלה שחשו ניתוק גמור מהיהדות – מעידים על התחזקות מוחשית ברכיב היהודי בזהותם. הדוגמאות רבות. מירב גלבוע דלאל, אימו של גיא גלבוע דלאל שהיה חטוף בידי חמאס, סיפרה: “ב־7 באוקטובר הבנתי מה זה להיות יהודי”.¹⁸ הסופר יוסי סוכרי כתב: “אני מרגיש כיצד זהויות רבות שלי עולות באש הרוע ששרפה כאן הכול.... אחת מהן לא הופכת לעפר. אני יהודי... מעולם לא הרגשתי כל כך יהודי”.¹⁹ איריס חיים, שבנה נחטף ובנסותו להימלט נהרג, אמרה:

הבנתי שאנחנו יהודים ובגלל זה אנחנו כאן נרצחים ונהרגים וזה מה שמאחד בינינו וזו לא סתם קלישאה. אני הייתי מאוד רחוקה מהנושא של היהדות, לא היה לנו בבית שום סממן של דת, משפחה מאוד מאוד חילונית... משהו מאוד עמוק קרה לי והבנתי שאין לנו שום דבר אחר.²⁰

בשיחה עם רוני קובן תיארה הסופרת והמשוררת מיה טבת־דיין את השינוי שחל בה ב־7 באוקטובר. בזמן הטבח היא שהתה עם משפחתה בסאן־דייגו ולימדה באוניברסיטה המקומית. דבריה ממחישים את עוצמת ההצפה של תודעת המעמקים:

היה לי לוֹ"ז מלא בהרצאות... והיו קהלים אמריקאיים שהייתי צריכה להסביר להם למה אין לי שקט. הם שאלו, “מישהו נפגע מהמשפחה שלך?” ואמרתי להם: “טפו טפו לא”, “חיילים?” – “לא”, “חטופים?” – “לא”. אז הם אמרו: “אז מה הבעיה? את פה בקליפורניה!”, אבל אז הייתי פוגשת אנשים בקהילות יהודיות... הייתי שואלת אותם... “אתם יודעים על מה אני מדברת?” וכולם היו פורצים בבכי... והם ידעו.... אני מרגישה שהכרתי כל אחד מההרוגים... ושלחיות עם ישראל זה אומר שאנחנו... דבר ראשון, משפחה. אחרת לך תסביר... אני לא יודעת אם יש טבח בנורבגיה אם כל נורבגי בקליפורניה יעצור...

“העם הזה” – זה יושב לי כמו גוש בגרון... כי לא כל העם הזה בא לי להיות משפחה שלו בכלל... וכשאני אומרת את זה עכשיו לקהלים בכל מיני אירועים נעמדים אנשים ואומרים: “לא... אני והוא שלא מתגייס, לא עם, אני והוא שאוכל חינם, לא עם”. ואני אומרת להם: “אני והם – עם”. אני לא מצליחה להוציא את זה

מהגררן, זה גוש הדמעות שלי ומזה אני חיה. ולפני ה־7 באוקטובר לא הרגשתי את זה. הרגשתי שבמקרה איכשהו נולדתי לפה, ועכשיו, נראה מה עושים עם זה. הרגשתי כאילו אני כדור שבעטו אותי מקצה אחד של מגרש לקצה השני. שהקצה האחד שהייתי בו היה להיות נורא בינלאומית כזו, גידלתי את ילדותי כילדות בינלאומיות, וחיינו בהרבה מקומות ושפות. וכאילו העיפו אותי ונחתתי בקצה השני של המגרש ואני פתאום, מרצוני או לא מרצוני, אני עם ישראל. עם ישראל חי, עם ישראל לא חי, עם ישראל דתי, עם ישראל חילוני, אני עם ישראל – דבר שבחיים לא הייתי אומרת לך לפני אוקטובר, אני עם ישראל. זה הרגיש לא מבחירה... פתאום הבנתי את סבתא שלי.²¹

שנתיים מאוחר יותר פרסם דוד שוקן, ממשפחת בעלי עיתון הארץ, טקסט המבטא את תחושותיו מאז שובו ארצה, מעט אחרי 7 באוקטובר:

דברים שפעם נראו לי מכוערים ודוחים נהפכו פתאום לחינניים וקרובים... לאט לאט הבשילה בי ההסכמה להכיר, מתוך בחירה, בזהות שלא אני בחרתי... האמת היא שאני יהודי וישראלי, וזה העם שלי וזה הבית שלי, פתאום זה היה ברור, זהו – אני לא נאבק בזה יותר... ברית בשבילי זו הכרה פנימית שאני לא שלם לבד, שאני חלק ממשהו גדול יותר... בברית אין באמת "צד שני" – יש בה "אנחנו"... בהשקפת העולם הליברלית... יש קושי מובנה עם מושג הברית... כל "אנחנו" נתפס כאיום.

"שמע ישראל פעמיים ביום": שיבה לריטואלים

היבט נוסף של אותו אימוץ מחודש של הזהות היהודית בעקבות הטבח והמלחמה הוא השיבה לריטואלים יהודיים, ולא כמעשה שהוא חלק מחזרה כלשהי בתשובה, אלא מתוך הכרה במרכיב הזהותי שנדחק עד כה לשוליים ושאיבת כוח ונחמה ממנו. ראו לדוגמה את דבריו של הסופר והתסריטאי עומר ברק, כפי שכתב בפוסט בעמוד הפייסבוק שלו בנובמבר 2023:

במסגרת חשבון הנפש והדברים שחשבתי והיום אני חושב אחרת, עולות לי... שתי מילים שסירבתי להגיד אותן: אני יהודי. וואו. כמה שנאתי את צמד המילים האלה... אם מישהו היה שואל משהו על היהדות שלי הייתי אומר ש... אין בי שום דבר ושום כלום יהודי... רציתי להאמין שאני איש העולם הגדול... שהיהדות שלי אינה חלק מזהות שלי. אפילו בתעודות הזהות שלי היא איננה.

אני גאה ביהדות שלי. אני מתבייש שהתכחשתי לה. אני לא אלך עכשיו עם כיפה... אבל אני אחפש את היהדות שלי... את הזהות שכל כך הרבה שנים ועידנים מנסים להשמיד, ואני בטעות כמעט השמדתי בעצמי ובמו ידיי. היום הדלקתי נרות עם הילדים שלי. פעם ראשונה בחיים. אפילו לא היו לי בבית, לקחתי מרותם, אבל רציתי. גם לא ידענו מה מברכים, אז אמרנו את הברכות של חנוכה. שיהיה. והתפללתי. על החטופים. על החיילים. עלינו.

בהקשר זה זכורים במיוחד החטופים והחטופות השבים מעזה שהחליטו, דווקא בתוך התופת, להקפיד על מסורות הלכתיות שלא שמרו עליהן בעבר, כמו צום בתשעה באב וביום כיפור (לירי אלבג); שמירת שבת (עומר שם טוב, אגם ברגר); אכילת כשר וצום בתענית אסתר (אגם ברגר); חטופים חילונים שאמרו כל בוקר שמע ישראל (אלי שרעבי וקית' סגל); קידוש (אלי שרעבי, אליה כהן, עומר שם טוב ועוד) או פרקי תהילים (ספיר כהן). כך סיפר קית' סגל מכפר-עזה:

התחלתי לברך לפני האוכל "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם המוציא לחם מן הארץ". אחרי כל ארוחה גם בירכתי, לא זכרתי את הברכות אבל ראיתי בטלוויזיה משהו אומר "בורא מיני מזונות", אז התחלתי להשתמש בזה... אני זוכר שאמרתי "שמע ישראל" פעמיים בכל יום, והוספתי "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אמן".

ביתו של סגל סיפרה שכאשר שאלה את אביה, עם שובו מהשבי, מה להכין לו לארוחת ליל שבת המשפחתית, הוא השיב: "מה שבאמת הכי חיקיתי לו שם זה כוס קידוש, ושתהיה לי כיפה לשים על הראש".²² אחרים מהחטופים השבים סיפרו כי החלו להקפיד על תפילין, שבת או ציצית. שורד השבי בר קופרשטיין אף ארגן הנחת תפילין המונית בכיכר החטופים לאחר שובו ארצה.

אי אפשר שלא לחשוב גם על קריאת ה"שמע ישראל", הנחשבת לקמע יהודי עתיק יומין ואמירה יהודית לפני המוות, שצפה ועלתה בהקשרים רבים בתקופת המלחמה: אצל חיילי השייטת שהשתלטו מחדש על מוצב סופה; אצל רבש"צי גבים ונירים, שאינם אנשים דתיים, אך קראו "שמע ישראל" ויצאו לקרב; אצל איתי שאבי, חבר קיבוץ בארי, שאחז בידית הממ"ד וחזר שוב ושוב על הקריאה; אצל אוהד בן-עמי, חבר הקיבוץ שכתב בוואטסאפ "שמע ישראל" בעת שנחטף, ועוד רבים.

כוחה של תנועה בין קטבים

בנקודה זו ראוי לעצור ולשאול אם התופעות שתוארו כאן אכן מעידות על תופעה ישראלית-יהודית ייחודית, או שאולי מדובר בהתנהגות אנושית טבעית במצבי אימה ואיום קיומי, הוכחה לכך ש"אין אתאיסטים בשוחות".

נדמה שאכן בחברות אנושיות רבות התרחשות של איום קיומי עשויות להביא גם לתופעות של סולידריות ופנייה לממד מטפיזי. במובן זה ניתן לטעון שחלק מן המחוות, ההצהרות וההבטחות שנשמעו מאז 7 באוקטובר נושאות בחובן אלמנט אנושי אוניברסלי. עם זאת, על מנת להבין את הייחודיות של כל חברה ולשפוך אור על מקורותיה הנסתרים, יש לבחון את אופי התכנים העולים דווקא בה – את השפה, ההתנהגויות והסמלים שצפים ברגעי משבר מתהומות המידע הקבוצתי.

כך ניתן היה לצפות, למשל, שכאשר אויבי מדינת ישראל כובשים יישובים ישראליים ופורעים בתושביהם, הסנטימנט שיתחזק יהיה דווקא לאומי-ישראלי-

ציוני, ופחות יהודי־מסורתי, שהרי מדובר בפגיעה במטרתה הראשונית של מדינת ישראל – להיות מקלט בטוח ליהודים (ביטויים כמו "לעולם לא עוד", "לא נלך כצאן לטבח" ו"שנית מצדה לא תיפול" הם חלק מהאתוס הציוני המרכזי). אך למרות זאת, בכל תקופת המלחמה, הישראלים פנו בעקביות לאוצר יהודי־מסורתי של מילים, ריטואלים ודימויים. הם התחברו דווקא לצינור החמצן היהודי שליווה את הקולקטיב אלפי שנים, ושבתחילת הפרויקט הציוני נחשב "גלותי".²³

חשוב לציין: השיבה הזו אל המקורות היהודיים עשויה להיות רגעית. אין להבטיח כלל שהזיקה העזה למקורות ואימוץ הריטואלים היהודיים ימשיכו גם אחרי יעבור זעם.

אומנם, גם שנתיים אחרי תחילת המלחמה, תודעת המעמקים עדיין לא נחה. לדוגמה, בספטמבר 2025 תיארר סגלית בנאי, משוררת, במאית וחוקרת תרבות, בראיון לקובי מידן, כיצד החלה בתה בת השש־עשרה, שלומדת בבית ספר חילוני במרכז תל־אביב, ללכת מדי לילה עם חברותיה לסליחות בבית הכנסת. כששאלה את בתה מה פשר העניין, ענתה זו במילים משירו של הזמר בן צור: "אנחנו דור של נשמות צמאות" (השיר ממשיך כך: "יראת ה' בלי הגדרות, לימוד תורה ואז אורות... חצאית יום בשבוע, משתדלת לנסות... זה לא אמור להיות מושלם, יש ציציות ואין כיפה"). לדברי בנאי, לא מדובר בחזרה בתשובה כפי שאנחנו מכירים, אלא על חיפוש שייכות ומשמעות של צעירים, חיפוש שמוביל אותם לשיעורי תורה ולא־אימוץ מנהגים יהודיים.

ובה בעת, כמו שאנו רואים את התפוגגות הסולידריות שגאתה בעת צרה, אין זה מופרך שעם הרגיעה יתפוגג גם הצורך העז ב"משמעות". סביר מאוד שבחלוף הזמן תשוב החברה הישראלית למה שכינה היידט "תודעת חיפוש המזון" – תודעה אישית־אינדיבידואלית שבה הפרט דואג לעצמו. לצד התודעה הזו, תמשיך לפעול גם תודעת המעמקים (או הכוורת), שתתחזק בזמנים מיוחדים (מלחמה, חגים, ימי זיכרון). אך גם אם הריטואלים ייזנחו, אין בכך כדי לבטל את משמעותם בהבנת החברה הישראלית. ריטואלים אינם רק פרקטיקות מתמשכות, אלא צוהר כניסה לתודעה. עצם הבחירה בהם ברגעי קיצון מלמדת מהו מאגר המשמעות הזמין, ומהי השפה הקולקטיבית הזמינה לעת צרה. במובן זה, גם תופעה חולפת יכולה להעיד על מבנה תודעתי יציב; על כך שכאשר הקרקע נשמטת, לתודעה הישראלית יש "על מי להישען" – על זהות יהודית עתיקה, בעלת רבדים היסטוריים, טקסיים ואמוניים.

לסיום, ולצד התופעה הנסקרת כאן, עולה גם חוסר ההצלחה של האליטה התרבותית החילונית בישראל ליצור שפה ותוכן שיספקו משמעות, כוח ורוח בשעת משבר. בראשית ימיו של המפעל הציוני נעשה ניסיון ליצור בקיבוצים ובקבוצות שונות חוויות חיים ישראליות מקוריות, שיחליפו את הריטואלים היהודיים שנתפסו כגלותיים (קבלת שבת וחגים בקיבוצים, עונג שבת של ביאליק ועוד). אך נדמה שעם השנים רבים ממעצבי השיח החילוני בישראל ויתרו על המאמץ ליצור תרבות

יהודית חלופית, והסתפקו בדחייה של היהדות המסורתית, תוך סימון תכנים יהודיים טקסיים ואמוניים כ"הדתה" פסולה.²⁴

כל עוד החיים התנהלו במסלולם הרגיל (מסלול "חיפוש המזון" של היידט), החברה החילונית המודרנית סיפקה משמעות תפקודית, הישגית ואישית, אך לא השכילה לייצר שפה שתסייע לדליית מזור, תקווה ואמונה ברגעי שבר. כשהרגעים האלה הגיעו, התברר כי דחיקת הרובד היהודי לא ביטלה אותו, אלא הותירה חלל, ששב והתמלא בתכנים דתיים עתיקים.

*

ככל שמתבוננים יותר במה שהתרחש במדינת ישראל בשנתיים האחרונות נדמה שב־7 באוקטובר עלתה מן המעמקים תחושת האיום הקיומי שיהודים חוו במהלך הדורות, נלחץ מתג הכוורת, והציבור הישראלי הוצף בתחושות שייכות עמוקות שהעלו ריטואלים ומחשבות מן העבר.

המושג של תודעת המעמקים עשוי לסייע לנו להבין התנהגויות נוספות של החברה הישראלית בשנות המלחמה. חשבו למשל על נושא הדאגה לחטופים. במבט ראשוני, נדמה שהנכונות יוצאת הדופן להשיב חטופים, גם במחירים אסטרטגיים כבדים, נובעת מתעודף של הפרט על פני הכלל – כלומר, תעודף של השכבה החיצונית, האינדיבידואליסטית, שהזכרנו קודם, על פני שכבת העומק הקולקטיביסטית. אבל העובדה שהיחס הישראלי לחטופים הוא יוצא דופן, ואינו קיים גם במדינות המערב, שבהן האתוס האינדיבידואלי חזק מאשר בישראל, מעידה על כך שתודעת המעמקים הישראלית־יהודית פועלת גם כאן. ייתכן שאת המסירות העצומה להשבת חטופים אפשר להסביר רק דרך חוויות העומק של דורות יהודיים רבים בתחום "פדיון שבויים".

ואולי, התבוננות בתודעת המעמקים הישראלית תוכל גם להסביר כיצד, למרות המצב הבטחוני, השסע החברתי ויוקד המחיה המאמיר, מדינת ישראל נמצאת מדי שנה בעשירייה הפותחת במדד האושר העולמי; או מדוע הילודה בישראל, גם בקרב הציבור החילוני, גבוהה מזו שבכל מדינה מערבית אחרת.

החברה הישראלית היא חברה בעלת שורשים עמוקים, מחוברת למסורת עתיקה ולזהות קולקטיבית; אבל היא גם חברה בעלת ענפים גבוהים, פתוחה לשינוי, לחדשנות ולרוח אינדיבידואלית. האתגר העומד בפניה אינו בחירה דיכוטומית בין מסורת לחדשנות, בין קולקטיביזם לאינדיבידואליזם, אלא פיתוח המודעות לתודעת המעמקים החיה במקביל לתודעת היום־יום, ופיתוח היכולת לנוע ביניהן, ולחיות עימן בכפיפה אחת – בהתאם לנסיבות המשתנות. תנועה חופשית זו בין הקטבים היא ממקורות עוצמתנו.

- 1 ראו למשל תומר פרסיקו, **ליברליזם: שורשי, עקרונות, משברים**, מודיעין: דביר, 2024, עמ' 42, 45.
- 2 קרולינה לגנדסמן, "אולי אנחנו חווים במסיבת הסיום של צה"ל", **הארץ**, 21.9.2023.
- 3 בעניינים אלה ראו למשל יגיל לוי, **צה"ל בין סולידריות לקונפליקט – 'צבא העם' נגד גיוס החובה**, האוניברסיטה הפתוחה, 2014; בעניין האדרת תרבות האקזיט הצה"לית ראו רועי תמיר, "אמן" – קווים לדמותו של השבר", **השילוח** 38, ספטמבר 2024.
- 4 "שיחה עם עודד הרוש: – אורי גבריאלי | התכנית המלאה", ערוץ C14 ביטויב, 16.11.2025.
- 5 דוד בן גוריון, "צו תל-חי", זמין במרשתת.
- 6 שני הציטוטים מתוך גדעון עפרת, "אלתרמן והאמנות הסמויה מן העין: נתן אלתרמן ושירתו באמנות ישראל", **ג: כתביעת לספרות** 22, קיץ 2010, עמ' 24-35.
- 7 עדנה לומסקי-פדר, "מסוכן וזכרון לאומי לקהילת אבל מקומית: טקס יום הזיכרון בבתי ספר בישראל", **מגמות** מב, 3 (תשס"ג), עמ' 365.
- 8 לילי גלילי, "פחות אלתרמן, יותר זוהר ארגוב: טקסי יום הזיכרון עוברים בשנים האחרונות שינויים גדולים המעידים על 69 התמורות בחברה הישראלית", **הארץ**, 10.5.2005.
- 9 דבר זה עולה גם ממאמרו של אהוד לבל, "גבולות הוויקימיזציה ועיצוב ההיררכיה של השכול: חללי הטרור אל מול דעיכתו ותקומתו של שיח השכול הרפובליקני", **תרבות דמוקרטית** 14, 2015, עמ' 153-200.
- 10 טל מורס, "טוב למות? המאבק (החילוני) על תפיסת המוות הטוב בחברה הישראלית", בתוך שי בריל ואחרים (עורכים), **סוף החיים: רפואה, משפט, ותרבות בישראל לנוכח פני המוות**, עמ' 237-254.
- 11 רוביק רוזנטל כתב בספרו **האם השכול מת?** (ירושלים: כתר, תשס"א) על קריסתן של שלוש הסכמות שאפיינו את יחסה של המדינה לשכול הצבאי: ההסכמה כי השכול הוא מחיר הכרחי שיש לשלם על קיומם של העם והמדינה; ההסכמה שהשכול הפרטי והשכול הלאומי משלימים זה את זה; וההסכמה שהשכול הוא מעל חילוקי הדעות הפוליטיים. דברים דומים עולים גם אצל לבל, "גבולות הוויקימיזציה".
- 12 יואב בירנברג, "אומנם חזרתי מהמילואים לבמה, אבל אני עדיין שם. עדיין ב' באוקטובר", **Ynet**, 16.1.2024.
- 13 שלמה קווס ורחלי פלנטרין (עורכים), **אם אתם קוראים את המילים האלה: המכתבים האחרונים של נפלי חרבות ברזל**, ירושלים: טובי, 2025. באסופה פורסמו 49 מכתבים והודעות אחרונות של חיילים, ובתוכם 32 מכתבים שנכתבו במהלך המלחמה כמעין צוואות.
- 14 אילנה דיין ותומר ממיה, "גלית, אימו של אריאל ז'ל: 'יש לי את כל החיים להתאבל, כרגע צריך לנצח'", 3.11.2023, **Mako**.
- 15 בספר שבו קובצו רבים ממכתבי החיילים נכללו גם מסות הערכה קצרות פרי עטם של אישים כגון אשכול נבו, אבי יששכר, רוביק רוזנטל, אביתר בנאי, אבישג שאריישוב, מאיה טבת-דיין ועוד. ראו קווס ופלנטרין, **אם אתם קוראים את המילים האלה**.
- 16 מורס, "טוב למות?", עמ' 237.
- 17 על אי החשבת האושר כערך אפשר ללמוד מכך שבאחת הגרסאות האחרונות של מגילת העצמאות הוצע הנוסח "חיים תקינים, חפשיים ומאושרים במולדתו", שהומר בסופו של דבר למילים "לחיי כבוד ועמל-ישרים במולדת". ראו יורם שחר, **כבוד חירות ועמל-ישרים: סיפור חיבורה של הכרזת העצמאות**, אוניברסיטת תל-אביב ואוניברסיטת בן-גוריון, 2021, עמ' 231.
- 18 "מירב גלבוע דלאל: 'לשמעו את הקול של גיא, זה מטלטל בעוצמות'", **ערוץ 7**, 23.2.2025.
- 19 "אחר כך הבנתי, שאת היא זו שזוקקה להצלח: סופרים כתבים למדינה", **Ynet**, 9.12.2023.
- 20 "איריס חיים בראיון מרגש: הייתי מאוד רחוקה מכל הנושא של היהדות, משהו מאוד עמוק קרה לי", **TOV אקטואליה יהודית**, ערוץ יוטיוב, 29.4.2025.
- 21 "ישראל קרועת עיניים: רוני קובן ומיה טבת-דיין, אתר בית אביחי", 12.12.2024.
- 22 https://www.youtube.com/watch?v=mAlsaFGQ__8
- 23 ייתכן שתחושת היהודיות הזו היא גם הסיבה לזינוק בתחושת המחויבות של יהודי ישראל כלפי יהודי התפוצות, עלייה של 6.6% על פי סקר שערך הוועד היהודי-אמריקני. ראו "הערכה שנתי 2024 – מצב העם היהודי בעקבות אירועי ה' באוקטובר", **המכון למדיניות העם היהודי**. אומנם מאמרנו עוסק בחברה הישראלית, אך ראוי לציין כי גם בקרב רבים מיהודי התפוצות עלו תחושות חדשות, בעקבות המראות ביישובי העוטף והחשש הפתאומי לעצם קיומה של המדינה, נוסף על פרצי האנטישמיות בסביבתם (וראו שוב בסקר שפורסם באתר המכון למדיניות העם היהודי). שריל סנדברג, בכירה לשעבר בחברת מטא, אמרה: "מאז 7 באוקטובר אני אדם אחר, הוזהר היהודית שלי תפסה נפח הרבה יותר רחב; השחקן הדיוע בן סטילר העיד, שנה וקצת אחרי הטבח, ש'להיות יהודי אחרי 7 באוקטובר מרגיש אחרת'. ישנן עוד דוגמאות רבות, וראו להאריך, בהודמנות אחרות, בשינויים שחלו בתפיסותיה של יהדות התפוצות.
- 24 דוגמה מצוינת לכך היא הסרטון שליאור שליין העלה לרשתות, "דת זה לא סקסי".

תנ"ך בקרן זווית

סדרה של שינויים בערכים, במדיניות ובפסיקה הובילה לדחיקת לימודי התנ"ך בבתי הספר הממלכתיים אל השוליים, ולהרחקת ספר הספרים מליבם של התלמידים. חשבון נפש לאומי (ואישי), והצעה למדיניות חדשה (ישנה)

בחזרתו מטרויה אל עירו איתקה עצר אודיסאוס בארץ אוכלי הלוטוס. כך לפחות מסופר בספר התשיעי של האודיסאה. הוא שלח כמה מחייליו לתור את הארץ ואת יושביה, כאותו משה האיש ששלח את הנשיאים לתור את ארץ כנען. אוכלי הלוטוס, שהיו עם ידידותי למדי, הציעו לאורחיהם מנחה מיוחדת מפרי ארצם, אולם מי שטעם מהפרי איבד את דרכו לאיתקה. החיילים שהתבשמו מריחו המיוחד של הלוטוס אכלוהו ושכחו את משא שליחותם ואת משאת נפשם: את ארצם ואת מולדתם ואת בית אבותיהם.

על השכחה. אני בת למשפחה ירושלמית מסורתית, שלוחה למזרח ולמערב. גדלתי על ברכי סבא רך וטוב שומר תורה ומצוות, נושא משך הזרע שלאחר טרבלינקה. התחנכתי תחת סמכותו של אב קפדן ומסור שבכל שבת פקד את בית הכנסת ושב ממנו לבית קורן מאור הטלוויזיה של סרט ערבי. בהתבגרותי חשתי ברווח נפער והולך בין תנועת הנוער הכחולה שדם ה"פועלים" שרצחו מיליונים נוטף מדש חולצותיה, לבין המסורתיות הפשוטה שמילאה את בית הוריי. לא היה גשר בין ילדות בית הכנסת הקושרת ציציות אבות מפוזים, לבין נערות חצופה בשבת בתנועה מתוך געגוע לניחוח שבת.

בתום שירותי הצבאי נפתחה לפני דלתו של בית המדרש בינ"ה (ראשי תיבות בית היוצר לנשמת האומה, מ'המתמיד' של ביאליק), מקום לתרבות יהודית חילונית. לכתחילה הגעתי אליו כדי לפרוס גשר. שם, לראשונה בחיי, פתחתי דף תלמוד. המילים המרחפות המוכרות בארמית ובעברית נצבעו ונכרכו מחדש בתפיסות עולם פוליטיות שטרפו לתוכן את דפי הגמרא ששינן ביאליק. משם צעדתי מעדנות לתוכנית רביבים באוניברסיטה העברית המכשירה סטודנטים להוראת יהדות

ד"ר רחל בורובסקי היא בוגרת תוכנית רביבים באוניברסיטה העברית ובעלת תואר שלישי במקרא מאוניברסיטת תל-אביב. לשעבר מורה לתנ"ך ומנהלת פיתוח תוכן במרכז לטכנולוגיה חינוכית.

בבתי־ספר ממלכתיים. בלימוד המקורות נשתלבו רעיונות של תיאוריה ביקורתית, קריאות חתרניות, סתירות פנימיות, התרת חוטי הסיפור המקראי ורקירתם מחדש. יהדות של ניגודים מבתרים.¹ ליבי נמשך ללימוד זה שהיה בו מעין סוד שחשף קולות של כאלה שלא עלה בידם לנצח בהיסטוריה ולעורכה. אך באותה שעה גם פיעמה בי רתיעה דקה לנוכח ניסיונות גלויים של המוסד האקדמי המכובד שלמדתי בו לשתול ספקות במסורתיות הפשוטה מבית, זו שנשענה על גאווה לאומית־ציונית חזקה.

מצוידת בפירות הזיכרון והשכחה שמתים פעמי אל תלמידי ישראל, להרביץ בהם תורה, להציע להם בידידות לטעום מהפירות. חלקם טעמו והיה בפיהם כדבש למתוק. חלקם, מתוך תובנה אינטואיטיבית בריאה, חשו באמביוולנטיות המבצבצת של מורתם הנבוכה, והמתוק הפך למר. בשלב הבא הצטרפתי לחבורת אנשים ידידותיים וחכמים במרכז לטכנולוגיה חינוכית (מט"ח), ויחד עמלנו על פיתוח תוכניות לימודים בתנ"ך, בתקווה כנה שהתלמידים יכירו את התנ"ך, יוקירוהו ויאהבוהו. בחבורה הידידותית הזאת הייתי סמן מוביל לאקדמיזציה של התנ"ך, לניכור ולהפשטתו מערכו הלאומי־דתי־אמוני. היינו מקצועיים, מקוריים, יצירתיים (ונחמדים) והצלחנו ליצור תוכניות שחסרה בהן נשמת התנ"ך. שוכחים היינו.

התנ"ך כמעצב זהות לאומית

אלפיים וחמש מאות שנה התנחלו הפסוקים בליבם ההומה של יהודים והזכירו להם את תקוותם לשוב הביתה: "עַל נְהָרוֹת בְּכָל שָׁם יִשְׁבְּנוּ גַם בְּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן" (תהלים קל"ז, א). התנ"ך היווה עדות לכך שארץ ישראל היא מולדתם וירושלים עירם. מראשית ימי התנועה הציונית ניצב התנ"ך כטקסט מכונן בעיצוב הזהות של החברה היהודית־ציונית. אבות התנועה אשר התחנכו בסביבה יהודית־דתית היטיבו להבין את הזיקה בין התנ"ך לבין המפעל הלאומי המתחדש. "קונגרס הדמעות" בשנת 1903, שבמהלכו נדחתה ההצעה ליישב יהודים באוגנדה, המחיש זאת מעבר לכל ספק: הפרויקט הציוני איננו רק תוכנית להבטחת קיומם הפיזי של היהודים, אלא מפעל תחייה לאומי טריטוריאלי שאין צודק וראוי ממנו.

התנ"ך שימש עדות היסטורית לחיים הלאומיים היהודיים שהתקיימו בארץ ישראל, וקיומו בעבר הבטיח את הקיום היהודי בארצו בהווה ובעתיד. הוא התגלם כאפוס של גבורת היהודים בשיבתם בארצם, כמו גם כמופת לערכי מוסר ואמונה. חוקר המקרא אוריאל סימון הגדירו כ"ספר הקודש של הציונות החילונית".² דוד בן־גוריון ראה בו מרכיב יסודי במכלול "השילוש הקדוש": עם ישראל, ארץ ישראל, תורת ישראל.³ בעדותו בפני הוועדה המלכותית ב־7 בינואר 1937 קבע: "התנ"ך שנכתב על־ידינו, בשפתנו העברית ובארץ הזאת עצמה, הוא־הוא המנדט שלנו. זכותנו ההיסטורית קיימת מראשית היות העם היהודי, והצהרת בלפור והמנדט באו לשם הכרת הזכות הזאת ואישורה."



מייסדי המדינה טיפחו את לימודי התנ"ך, העניקו לו מעמד מיוחד, השקיעו בהנחלתו, והפקוהו לנדבך מהותי בסיפור הציוני של שיבת ציון. התנ"ך עבר תהליך של אקטואליזציה והותאם מחדש להקשר הגאוגרפי של ארץ ישראל, כפי שניסח אחד העם: "התנ"ך צריך להעביר לפני עיני התלמידים את החיים השלמים של עמנו בארצו, לעורר בלב העברים הקטנים אהבה עזה אל החיים האלה, ושאיפה כבירה לחדש ימי עמנו כקדם. למטרה חינוכית זו צריך להיות מכון כל לימוד התנ"ך".⁴

מערכת החינוך הממלכתית ראתה עצמה ככלי בשירות העם היהודי ובמשימותיו הלאומיות, ובמרכזן חיזוק הזהות הציונית, אהבת הארץ והמורשת היהודית. ערכים אלה באים לידי ביטוי בחוק חינוך ממלכתי,⁵ ועוגנו בחוזרי מנכ"ל, בתוכניות הלימודים ובהכשרות המורים. הוראת התנ"ך הושתתה על הנחלתו כספרות לאומית מכוננת, כמקור להעשרת הלשון והערכים התרבותיים, וכציר להזדהות עם המולדת – כלומר לימוד ההיסטוריה הלאומית של עם היושב בארצו.⁶ משכך, מטרות הקשורות בעיצוב זהותם של התלמידים הוטמעו במטרות לימוד התנ"ך עוד מתוכנית הלימודים הראשונה של משרד החינוך: "החל מכיתה א' יש לטפח יחס נפשי לספר הספרים של עם ישראל ולגיבורי האומה... הסיפורים האלו יסופרו בשעות מתאימות המכוונות ליצור חוויה של התייחדות עם אבות וגיבורים ראשונים".⁷

אלא שמעמדו של התנ"ך בקרב הציבור החילוני התערער. אניטה שפירא, במאמרה על "התנ"ך והזהות הישראלית", טוענת כי הסיבה המרכזית לכך הייתה מלחמת ששת הימים, אשר הביאה למפגש עם נופי התנ"ך, אך יצרה תחושת זרות: "המציאות הרחיקה את הזיכרון בספר".⁸ שפירא מציגה מציאות זו גם על רקע דעיכת העידן האידאולוגי של ישראל משנות ה-70, והתפתחות הפוסט-מודרניזם החותר לטשטוש זהויות והפוסט-ציונית שביקשה לקעקע את הלגיטימיות של הזהות הציונית.⁹ בתוך שנים לא רבות החלו יורשיה של תפיסה זו להבין את רעיון הלאום כהחרבת עולם הערכים הדמוקרטיים וכצורה של גזענות.¹⁰ הרעיון כי התנ"ך מכיל רעיונות "מסוכנים" נשמע בפי א"ב יהושע, ברב שיח על דרכי הוראת התנ"ך בבתי הספר שנערך בשנת 1977: "פרקי התנ"ך, מתחילה ועד סוף, נושמים בכל פסוקיהם את רעיון הבחירה, ההבדלה, הייחוד של העם היהודי. כל כמה שננסה למתקן, לרכך, להלביש במחלצות 'החובה' רעיון זה, עדיין הוא בעיני רעיון מסוכן ביותר עבורנו".¹¹

בראשית שנות התשעים, עם נפילת ברית המועצות והתגברות תחושת ה"כפר הגלובלי" והאוניברסליות הליברלית, חלחלה התפיסה הפוסט-ציונית מהסמנים הרדיקלים של האקדמיה אל הציבור הרחב אשר אימץ לקרבו את קץ העידן האידאולוגי.¹² ההתרחקות מהרעיון הציוני של מדינת לאום יהודית הובילה, בין היתר, להתרחקות מהתנ"ך כמקור זהות ראשון במעלה. אוריאל סימון במאמרו "מעמד המקרא בחברה הישראלית" טוען כי מדובר בתקופה שהשתחררה מן הרומנטיקה, נרתעת מכל אידאולוגיה, ונגועה בספקנות, בפירוק מיתוסים, בהתרחקות מפולחנים ובהמרת חזון קולקטיבי בשאיפות אישיות.¹³

הסבר אחר הציעה יאירה אמית במאמרה "האם ירדה קרנו של התנ"ך?". היא מצביעה על חלחול גישת ביקורת המקרא הקלאסית, המתיחסת לתנ"ך כטקסט ספרותי, אל תוכניות הלימודים החל משנות השבעים.¹⁴ ואכן, החל משנות הלימודים תשל"ה (1975) נדרשו התלמידים לגלות ידיעה אקדמית בתנ"ך מתוך "השאיפה לתת למקצוע התנ"ך אופי של מקצוע ככל המקצועות המדעיים",¹⁵ כמו מים חיים שאותם מפרק המדע לאטומי מימן וחמצן ומשם לפרוטונים ולאלקטרונים.

אדגים כעת כיצד חלחלו רוחות אלו לליבן של תוכניות הלימודים בתנ"ך. אתמקד בשלושה תהליכים משנות ה־90 ועד ימינו: התמורות הערכיות, דילול התכנים והכרסום המבני.

התמורות הערכיות

חוק חינוך ממלכתי

בשנת 1953 חוקק חוק חינוך ממלכתי.¹⁶ מטרת החינוך הממלכתי היו, על פי החוק, "להשתייך את החינוך היסודי במדינה על ערכי תרבות ישראל והישגי המדע, על אהבת המולדת ונאמנות למדינה ולעם ישראל, על אימון בעבודה חקלאית ובמלאכה, על הכשרה חלוצית, ועל שאיפה לחברה בנויה על חירות, שוויון, סובלנות, עזרה הדדית ואהבת הבריות".¹⁷ בשנת 2000, תחת ממשלת אהוד ברק ובהנהגת שר החינוך יוסי שריד, אישרה הכנסת שינויים מרחיקי לכת במטרות החינוך. מטרת העל של החינוך הממלכתי הותאמה לכלל אזרחי המדינה: "מטרות חוק חינוך ממלכתי הן: לחנך אדם להיות אוהב אדם, אוהב עמו ואוהב ארצו, אזרח נאמן למדינת ישראל, המכבד את הוריו ואת משפחתו, את מורשתו, את זהותו התרבותית ואת לשונו".¹⁸

הביטוי "נאמנות לעם ישראל" הוחלף ב"אהבת עמו" – ניסוח גנרי המתייחס לכל עם שהוא. המושג "מולדת", הנושא מטען לאומי־רגשי, הוחלף במילה הניטרלית "ארץ". המונח "זהות" הוכנס כשהוא מאופיין בשם התואר "תרבותית" ופונה לכל קבוצה שהיא. התיקון לחוק הוסיף ממד חדש המדגיש את המטרה לפתח את "אישיות הילד והילדה, את יצירתיותם ואת כישורונותיהם השונים למיצוי מלוא יכולתם כבני אדם החיים חיים של איכות ושל משמעות". דגש זה משקף מעבר מחינוך המתמקד בתרומה למדינה (מלאכה, עבודה, הכשרה) לחינוך המתמקד בפיתוחו של הפרט. בדברי ההסבר להצעת החוק צוין הצורך להתאים את מטרות החינוך לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, לערכים הדמוקרטיים ולצרכי האוכלוסייה הלא יהודית.

החוק המתוקן לא ביטל לחלוטין את הערכים הלאומיים המתמקדים בקורותיו ובמורשתו של העם היהודי. כמטרות נוספות של החינוך נזכרו "ללמד את תולדות ארץ ישראל ומדינת ישראל; ללמד את תורת ישראל, תולדות העם היהודי, מורשת ישראל והמסורת היהודית, להנחיל את תודעת זכר השואה והגבורה, ולחנך

לכבדם".¹⁹ אך בעוד בחוק המקורי ערכים כגון אהבת המולדת ונאמנות למדינה ולעם ישראל קדמו בסדר הופעתם לערכים של סובלנות ואהבת הבריות,²⁰ בתיקון לחוק סדר העדיפויות התהפך: כמטרה הראשונה צוינו כאמור ערכים הומניסטיים ודמוקרטיים, ופרס ניחומים, בירכתי נוסח החוק, קיבלה המורשת היהודית.

דו"ח שנהר

דו"ח "עם עולם" שאומץ על ידי שר החינוך אמנון רובינשטיין בשנת 1994 הוא נקודת מפנה בתפיסת הוראת התנ"ך.²¹ שלוש שנים קודם לכן מינה שר החינוך זבולון המר ועדה בראשות עליזה שנהר כדי שתבחן את מצב לימודי היהדות בחינוך הממלכתי ותציע הצעות העשויות לקדם את החינוך היהודי בישראל. הדו"ח נכתב על רקע תחושת משבר בזהות היהודית בחברה הישראלית, וכוונותיו חתרו למתן מענה לירידת קרנו של התנ"ך בקרב הציבור החילוני.²² חברי הוועדה ראו בלימודי היהדות מקצועות המנחילים סדר ערכי,²³ ובתלמידים הם ראו חילונים החופשיים מזיקה להלכה ולאמונה באל ובתורה. לפיכך הומלץ ללמד את מקצועות היהדות באופן שידגיש את אופיים כמקצועות הומניסטיים, מנחילי תרבות וערכים פלורליסטיים ואוניברסליים, בהתאם לגישת "יהדות כתרבות".²⁴

שלושים שנה עברו מאז הוגש הדו"ח, והמלצותיו עודן מנחות את מדיניותו של משרד החינוך בכל הנוגע להוראת תכנים יהודיים במערכת החינוך הממלכתית.²⁵ השפעתו ניכרת בתוכניות הלימודים שנכתבו מאז שנות התשעים,²⁶ ובמבחני התמיכות לפעילות בלתי-פורמלית, שבהם מוענק יתרון מובנה לגופים הפועלים ברוחו. בבג"ץ שהוגש על ידי התנועה ליהדות מתקדמת בישראל (התנועה הרפורמית) נגד שר החינוך רפי פרץ בשנת 2019, נדונה שאלת חלוקת כספי תמיכות לגופים המקיימים פעילות להעמקת החינוך היהודי.²⁷ עו"ד אורלי ארזי-לחובסקי, מנהלת המרכז הרפורמי לדת ומדינה, בעלת עבר עשיר של הופעות בבג"ץ, ייצגה את העותרים. השופטת דפנה ברק-ארז קבעה שדו"ח שנהר חולש על הסדרת מדיניות לימודי היהדות במשרד החינוך, ומשום כך למשרד החינוך אין סמכות מנהלית לקבוע מבחני תמיכה הסותרים את הדו"ח. התנועה הרפורמית זכתה לא רק בעתירה, אלא גם ביתרון עצום במערך התמיכות.

השפעתן החודרת של המלצות שנהר חלחלה גם לתוכניות גפ"ן (גמישות פדגוגית ניהולית), שנועדו להעניק למנהלי בתי ספר אוטונומיה רחבה בעיצוב תוכניות עבודה המתאימות לאופיו ולרוחו של המוסד שבניהולם באמצעות אימוץ תוכניות לימוד המוצעות בידי גורמים חיצוניים. כל תוכניות הלימוד המסווגות בגפ"ן בקטגוריה "תרבות יהודית" כפופות לביקורת ולאישור על פי אמות המידה הקבועות בדו"ח שנהר. התוצאה היא דחיית תוכניות לימוד המדגישות ערכים לאומיים, ארץ-ישראלים וציוניים, מאחר שאלו אינם עולים בקנה אחד עם רעיונות אוניברסליים

ופלורליסטיים המאפיינים את גישת שנהר. דוגמה לכך ניתן למצוא בפסילת תוכניות הלימוד שהציג הרב אלון חזני לתוכנית גפ"ן. כך נומקה הפסילה:

התוכנית אינה עומדת בקריטריונים של ביטוי אופטימלי מגוון ומכבד של זהויות יהודיות-ישראליות של תלמידי מערכת החינוך הממלכתית, תוך בירור לגישה פתוחה של בירור ערכים, שיח חופשי ורב-גוני וגישה התפתחותית של היהדות ברוח יהדות כתרבות. כלומר... תפיסת יהדות העומדת בהלימה לערכים הומניסטיים כלל אנושיים ולעקרונות הדמוקרטיה בצורה פלורליסטית ורחבה דיה המאפשרת ומזמינה ריבוי דעות.²⁸

למרבה האירוניה, את החינוך להומניזם אפשר להגשים רק באופן לא הומניסטי. חברי הוועדה מצהירים על מחויבות לעקרונות פלורליסטיים, אך הפלורליזם שהם מקיימים מוגבל בהיקפו ונעלם בדיוק במקום שבו הוא אמור להכיל גם את אורח החיים המסורתי-אמוני. בכך, החלטת הוועדה מדירה את ציבור התלמידים המסורתיים הלומדים בחינוך הממלכתי. על-פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לשנת 2022, 80% מהציבור היהודי בישראל מאמינים באלוהים. 34% מציבור זה מגדירים עצמם מסורתיים, 45% חילונים, והיתר, 21%, הם דתיים או חרדים. המשמעות היא שהוראת היהדות בבתי הספר הממלכתיים צריכה להביא בחשבון את הימצאותם של שליש תלמידים מסורתיים, אשר אינם מחויבים לחילון,²⁹ ומקבלים את הסמכות הרבנית-האורתודוקסית³⁰ מבלי לתחזק מערכת הלכתית קשיחה.³¹ התלמידים המסורתיים חשים כי מערכת החינוך הממלכתית אינה מספקת להם חינוך יהודי הולם.³² במקרים מסוימים אף מורגשת "כפייה חילונית" הגורמת לצוות החינוכי לחשוש מאזכור סממנים דתיים-מסורתיים פן יאשימוהו ב"הדתה".³³

רשת חמ"ה – חינוך ממלכתי הומניסטי

במקביל לדו"ח שנהר התרחש מהלך נוסף להטמעת ערכים הומניסטיים במערכת החינוך, בהשראת גישת הדיאלוג ההומני מבית מדרשו של פאולו פריה.³⁴ בסוף שנות ה-90 הוקמה רשת חמ"ה (חינוך ממלכתי הומניסטי) בראשות נמרוד אלוני ואנשי חינוך ואקדמיה. מטרתה המוצהרת של הרשת הייתה להעמיד "אלטרנטיבה למגמות השליטות של משרד החינוך והתרבות", באמצעות מחויבות לערכים הומניסטיים, פלורליסטיים ואוניברסליים תוך העדפתם על פני ערכים לאומיים.³⁵ גישה זו, שאומצה על ידי שר החינוך דאז, יוסי שריד, נהפכה לדומיננטית במשרד החינוך. התשוקה להומניזם העמידה במרכז את הפרט ואת זכויותיו, ושמה לאל את הזיקה הלאומית ההיסטורית שמחברת את עם ישראל אל הזהות שלו.

רפורמות במשרד החינוך: יולי תמיר ושי פירון

מגמה זו התעצמה בתקופות כהונתם של שרי החינוך יולי תמיר (2006-2009) והרב שי פירון (2013-2014). בתקופת יולי תמיר גובש דו"ח "גיבוש המדיניות

הממלכתית בנושא חיים משותפים בין יהודים וערבים" או בשם המוכר יותר, דוח סלומון-עיסאוי.³⁶ הדו"ח מתייחס ליצירת זהות-על משותפת, יהודית-ערבית, תוך "הכרה בזכות הקיום הלאומי והתרבותי של כל צד... הכרה בנרטיב הקולקטיבי של הצד השני במובן של מתן כבוד ולגיטימציה לנרטיב זה".³⁷ הדו"ח רוקן את מערכת החינוך מן התוכן היהודי והציוני. המהפכה הפוסט-ציונית הושלמה.

השר פירון ביקש להחיל שינוי מהיר במערכת החינוך עם השקת הרפורמה "האחר הוא אני" ורפורמת "למידה משמעותית". במסמך מתנ"ה, מסמך מדיניות רשמי של משרד החינוך,³⁸ המטרה הראשונה שהציב פירון היא "קידום למידה משמעותית שתוביל להישגים לימודיים, למימוש עצמי ולמצוינות" – ניסוח המבטא חינוך לערכים אינדיבידואליסטיים. הזהות הישראלית הוצגה, אך זאת במונחים של חיזוק לכידות בין מגזרים והמכנה המשותף. הערכים הלאומיים הורחקו מהחזון החינוכי, ובמקומם הוצבו מטרות אישיות של תלמידים הנזקקים בעיקר לתמיכה רגשית ולחוסן נפשי.

המגמה נמשכה אפילו בתקופת כהונתו של שר החינוך הנוכחי, יואב קיש. במסמך "חינוך בונה חברה" מאפריל 2024, המטרות המוצהרות של משרד החינוך אינן מזכירות ערכים יהודיים או ציוניים.³⁹ הזהות מוגדרת כאישית בלבד: "מתוך כבוד לזהות האישית של צוותיה ולומדיה". מורשת לאומית הפכה ל"מורשת מקומית", ו"זהות לאומית" מוזכרת ללא הקשר בתוך חלל ריק. למעשה, מאז השינויים שהנחילו יולי תמיר ושי פירון, מערכת החינוך מרחיקה ממטרותיה המוצהרות כל מה שהוא לאומי-מסורתי-ציוני.

מטרות תוכניות הלימודים בתנ"ך

התמורות הערכיות חלחלו ישירות לתוכניות הלימודים בתנ"ך. תהליך זה החל כבר בתוכנית הלימודים משנת 2003, שבה הוגדר התנ"ך לראשונה כחלק מהלימודים ההומניסטיים,⁴⁰ והתבסס בתוכנית הלימודים משנת 2012 שהמשיכה גישה זו ואף העמיקה אותה.⁴¹

התוכנית הנוכחית, שיישומה החל בשנת 2018 (בתקופת שר החינוך נפתלי בנט), מבטאת באופן המובהק ביותר את השינוי הערכי במעמדו של התנ"ך.⁴² כותבי התוכנית ציטטו את סעיף 2(א)(1) מחוק חינוך חובה במטרות הכלליות של הוראת המקצוע: "לחנך אדם להיות אוהב אדם, אוהב עמו ואוהב ארצו... המכבד... את מורשתו" (ההשמטות במקור).⁴³ הם השמיטו מלשון החוק, בכוונת מכוון, את המילים "אזרח נאמן למדינת ישראל". השמטה נוספת ומטרידה לא פחות היא "אזרח המכבד את הוריו ואת משפחתו". אכן, היות שהלאום קשור בערכי המשפחה בעבודות של אהבה, הפגיעה בזיקה הלאומית מובילה בהכרח גם לערעור התא המשפחתי. הרצון ליצור מכנה משותף פלורליסטי⁴⁴ גרם לכותבי התוכנית לטשטש את הזיקה לארצם, למולדתם, ואף למשפחתם של הלומדים.

המשמעויות הלאומיות-מסורתיות של התנ"ך מומרות בתוכנית הלימודים במשמעויות אינדיבידואליות: "התלמידים יפיקו מהתנ"ך רלוונטיות ומשמעות לחייהם, על ידי דיון בערכים המשתקפים בו".⁴⁵ התנ"ך אינו מוצג כספר היסוד הייחודי של עם ישראל, אלא כמשותף לדתות המונותאיסטיות: "ויכירו בתנ"ך כספר היסוד של עם ישראל ושל שאר הדתות המונותאיסטיות". בכך, הקשר הייחודי בין עם ישראל לתנ"ך מוכמץ.

*

המהפכה הערכית ששטפה את מערכת החינוך מאז שנות התשעים כללה ערכים העומדים בקונצנזוס רק למראית עין. היא מתעטפת במסווה של שיח ניטרלי א-פוליטי, אך למעשה מקדמת חינוך פוסט-ציוני אנטי-פטריוטי המציג עמדות אידאולוגיות ברורות, תוך מחיקת המטענים הערכיים הלאומיים-מסורתיים של ציבור נרחב בישראל המשתתף במערכת החינוך הממלכתית – מורים ותלמידים כאחד.⁴⁶ כל האורגנים השותפים נטלו חלק במהפכה הפוסט-ציונית ששטפה את מערכת החינוך: אנשי חינוך ולצידם כותבי תוכניות הלימודים, אנשי הגות, אנשי אקדמיה, שרים, חברי כנסת, ובל יפקדו מקומו החשוב של בג"ץ במערכה.

המתודה היא החרבת עולם ישן עדי יסוד, וכפיית האמונות החדשות כאנימאמין המחייב את הכול. ניר מיכאלי, ששימש כיו"ר המזכירות הפדגוגית בתקופת שר החינוך שי פירון, מתאר בספרו **כן בבית ספרנו** כיצד המורים הפכו לסוכני שינוי אידאולוגיים המעודדים שיח פוליטי וחושפים את תלמידיהם לתפיסת הפדגוגיה הביקורתית, זו המבקשת "לשחרר את החברה מדפוסי מחשבה ומדפוסי חיים המסכנים את היחיד, המעכבים את התפתחותו המלאה".⁴⁷

כך הפכו שיעורי התנ"ך למרחב פוליטי המדיר תפיסות עולם של ציבורים שלמים הרואים בספר את דבר ה' ממש. הגענו למצב פרדוקסלי שבו מכשירי המורים בסמינר הקיבוצים שמו להם למטרה מוצהרת אנטי-דתית ללמד את התנ"ך "כמיתולוגיה של התרבות העברית תוך השוואתה למיתולוגיות קדומות אחרות. השוואה זו חיונית דווקא בגיל הרך, כדי שלא יתקבע בנפש הילדים הדימוי של אלוהים כאמת שאין בלתה, אלא כדימוי ספרותי עם מקבילות דומות".⁴⁸

דלדול התכנים

הפגיעה במעמדו הערכי של התנ"ך הובילה באורח מתבקש לנסיגה במספר פרקי הלימוד. בתוכנית הלימודים העדכנית אמורים התלמידים ללמוד, מכיתה ב' ועד כיתה ט', את הרצף הסיפורי מבראשית ועד החורבן. מספר פרקי התנ"ך הנלמדים הוא כשלושים בממוצע לכל שנת לימודים, ובסך הכול כ-230 פרקים שהם כרבע מכלל פרקי התנ"ך. אלו מספרים הכתובים על הנייר בלבד. אין להם משמעות מעשית, והם אינם מיושמים בפועל.

המציאות כהווייתה מתגלה בתוכנית הלימודים לבגרות לכיתות י' עד י"ב. תוכנית זו חוזרת על הרצף הסיפורי שלכאורה נלמד בכיתות ב'-ד' מבראשית ועד עגל הזהב, לצד כמה פרקי נבואה ושירה. היא כוללת כ־62 פרקים, המהווים כ־6% בלבד מכלל פרקי התנ"ך. זוהי התמונה המשקפת בפועל את המתרחש בכל שנות הלימודים: 20 פרקי לימוד בשנה בממוצע. זו כל התורה כולה.

הצמצום אינו רק כמותי. המהפכה שכפתה התוכנית על לומדי התנ"ך דחקה את התכנים הלאומיים וההיסטוריים של ספר הספרים אל מחוץ לבחינת הבגרות, וכך עמעמה את הקשר בין התנ"ך לבין ההיסטוריה של עם ישראל. אין זה מקרי. זהו חלק מהמסד הערכי שכותבי התוכנית נושאים עימם. כאמור, התוכנית מתמקדת בשני ספרים בלבד מתוך ספרי התורה – בראשית ושמות. למעשה, הסיפור ההיסטורי של עם ישראל מסתיים בעגל הזהב. בני ישראל נותרו מאז ממשיכים מסעותיהם במדבר. לא כבשנו את הארץ, לא התנחלנו בה, לא נלחמנו בעמים שבאו לכלותנו, וגם לא הקמנו חיי קוממיות ממלכתית. יצירה סוריאליסטית של יהודי מרחף באוויר.

ההשמטה של הספרות הלאומית-היסטורית מספרי יהושע, שמואל ומלכים, והבחירה בסיפורים הקדומים על אבות האומה, אינה מקרית. סיפורי האבות מתארים את המאבק על הבכורה בין ישמעאל יושב המדבר לבין יצחק, ובין עשו (הוא רומי) ליעקב. מבחינת תפיסתם הערכית של כותבי התוכנית, מדובר בהזדמנות פז: להראות שיעקב ויעקב אינם לבדם בניו הלגיטימיים של אברהם. יש מאבק על הכתר, מאבק על הבכורה, ולא בטוח שידו של יעקב על העליונה. הבחירה בלימוד פרקי ספר שמות אף היא אינה מקרית. היא מדגימה את חיי ישראל בגלות – אותו יהודי המופשט מלאומיותו ומנותק משורשיו. בעוד שכנינו הערבים עמלים חדשים לבקרים, ואף ברגעים אלו ממש, על השמדת ממצאים ארכאולוגיים מישראל הקדומה, תוכנית הלימודים בתנ"ך מושיטה להם יד ומגמדת את זיקת ישראל לארצו.

תוכנית הלימודים יצרה סיפור לאומי-היסטורי קטוע גפיים, ובמקביל העבירה את עיקר לימודי התנ"ך לבגרות לספרי החוכמה והשירה שבו – ספרות המאופיינת ברובה בניתוק מהקשרים לאומיים, וממילא תופסת מקום שולי בתנ"ך. גם כאן, הבחירה ערכית ומכוונת. אם המטרה של כותבי התוכנית הייתה להשיב את התנ"ך על לב התלמידים, הרי שהעדפה צחיחה של פילוסופיה ושירה על פני עלילות ומלחמות, מזימות וסיפורי גבורה, היא אולי הכושלת ביותר שאפשר להעלות על הדעת. אם המטרה היא לנתק את התלמידים מזיקתם הלאומית וההיסטורית לתנ"ך – המטרה הושגה.

השמטת הפרקים ההיסטוריים יוצרת העדר היגיון פנימי בתוכנית הלימודים עצמה. אחד מנושאי הבחירה בתוכנית הוא "שיבת ציון", שיבת היהודים מבבל ליהודה כשבועים שנה לאחר החורבן ובגלי עלייה מאוחרים יותר (תקופת עזרא ונחמיה). למעשה, אי אפשר ללמד נושא בחירה זה משום תלשותו המוחלטת. התלמידים לא

למדו את הספרים ההיסטוריים והם אינם מכירים את החורבן, וכיצד יכירו בחשיבות השיבה? נושא הבחירה "נביא ונבואה" אינו ניתן להוראה אף הוא. הנביא הנלמד במסגרת זו הוא ירמיהו, נביא ממלכת יהודה, נביא החורבן. התלמידים לא למדו את הספרים ההיסטוריים והם אינם מכירים את המצב החברתי-פוליטי ביהודה שבתוכו פעל ירמיהו: המתרחשות החברתית, האמונית, הפוליטית והדתית שאפיינה את יהודה טרם קרות החורבן. התלמידים נותרים בבורות מפוארת, בעלי ידע חלקי ולאקונוי המנותק מהקשרו.

לשם כסות דלות התכנים הנלמדים, תוכנית הלימודים מציבה רשימה סתמית למדי של מיומנויות לימוד ומיומנויות רגשיות-חברתיות שדבר אין להן עם התנ"ך, ובהן "חשיבה ביקורתית ואמפתית, חשיבה יצירתית, משמעות ורלוונטיות, מיומנויות בין-אישיות, אינטליגנציה רגשית, תחושת מסוגלות, ניהול שיח, טיפוח היכולת להתמודד עם ריבוי דעות ופיתוח יכולת דיון". כיצד יוכל התלמיד המפוטם במיומנויות, ללמוד, בין היתר, גם תנ"ך?

לעומת זאת, המיומנות החשובה ביותר ללימוד התנ"ך נעדרת מתוכנית הלימודים. שינון פרקי התנ"ך. בעבר נדרשו התלמידים לשנן פרקי שירה ונבואה בעל-פה. כיום נותרו רק קטעי ניבים וביטויים סתומים המנותקים מהקשרם הסיפורי והתוכני, וגם אותם אין התלמידים נדרשים ללמוד בעל-פה. חשיבותו של השינון טמונה בהטמעה פיזית וממשית של הכתוב בגוף, ובאפשרות הנובעת מכך לגרוס פסוקים בתוך הקשרי חיים. כך דופק התנ"ך על דלתות נפש האדם והופך לחלק ממשי מישותו. השינון מטמיע את השפה התנ"כית בתלמידים. הוא עושה את לשון התנ"ך למוכרת וחיה, ואת שפתו העברית של התלמיד – לעשירה.

כל זאת, לא בבית ספרנו. הדרישה היחידה מהתלמיד בתוכנית הלימודים הנוגעת לביטוי בעל פה היא "הבעת רפלקציה אישית (בכתב ובעל-פה)". הנה לכם רפלקציה משלי: בוגרי מערכת החינוך הממלכתית יושבים על נהרות ארץ ישראל ואינם זוכרים את ציון.

כרסום מבני

מה שבדיעבד התגלה כפרויקט חיסול לימודי התנ"ך הושלם עם ביטול בחינת הבגרות בתנ"ך. בחודש אפריל 2022 הציגה שרת החינוך דאז, ד"ר יפעת שאשא-ביטון, את רפורמת הבגרות במקצועות המח"ר (מורשת, חברה ורוח). הרפורמה כללה שינוי דרמטי בלימודי התנ"ך, היסטוריה, ספרות ואזרחות. במקום בחינות בגרות חיצוניות, הוצע מודל חדש הכולל קורסי יסוד והערכה פנימית, לצד עבודה מסכמת רבי תחומית. במסגרת הרפורמה הוצעו שלושה נתיבים ל"למידה משמעותית": למידה מתחדשת (סרטונים, משימות מקוונות, חקר); למידה מבוססת דיגיטל (קורסים דיגיטליים); מורים מובילי פיתוח (חומרים שיפתח המורה). ההערכה של קורסי

היסוד נעשית על ידי בית הספר בלבד, עם בקרה מדגמית של המשרד, והעבודה המסכמת מוערכת בשילוב של ציון בית-ספרי (50%) וציון הערכה חיצוני (50%). בין שאר ההצהרות שהושמעו, נאמר כי התלמידים יוכלו לבחור במגוון נושאים לכתיבת עבודת החקר, כמו נושא מנהיגות, משבר האקלים, שלום וטרור.

בביקורתו החריפה על המהלך כתב עמית סגל: "כאיוב בשעתו, השבוע הונחתה על מקצוע התנ"ך מכה נוספת. אם להשתמש בביטוי תנ"כי: מה העבודה הזאת לכם? הרי גם מי שסיים את חוק לימודיו במילניום שעבר יודע שהלימוד האפקטיבי היחיד – בוודאי של טקסטים עתיקים בעברית לא קלה – הוא שינון ובחינה. שאשא-ביטון לימדה בתיכון תנ"ך וספרות, ועל בסיס ניסיונה היא משוכנעת שזו הדרך הנכונה למאה ה-21. החשש הוא שהחוויה תבוא על חשבון התוכן".⁴⁹ הצהרתה של השרה כי הרפורמה תתרום לכך שהמורשת והרוח הישראלית יהיו זכורות ואהובות על התלמידים – מופרכת. "עבודות החקר" מעודדת את התלמידים לבחור נושא מצומצם בהיקפו, שאינו משקף את מכלול הידע שתלמיד אמור לרכוש במהלך לימודי התנ"ך. העבודה הקבוצתית מאפשרת לתלמידים להסתתר מאחורי עבודתם של אחרים. ברוב המקרים, התלמידים מוצאים את המידע זמין במרשתת, וכיום אף מעובד בבית המלאכותית, ומעתיקים אותו לתפארת מדינת ישראל.

השלכה נוספת היא שמשרד החינוך מייצר היררכיה בין "מקצועות חשובים" – מתמטיקה, אנגלית, שפה ומדעים – לבין "מקצועות לא חשובים": לימודי הרוח ובתוכם תנ"ך. מנהלי בתי הספר מפנימים את ההיררכיה בחשיבות המקצועות, ומעבירים את שעות הלימוד בתנ"ך למקצועות "החשובים" שבהם נבחנים בבגרות חיצונית. ארגון 'מאירים', המאגד הורים לתלמידים בבתי הספר הממלכתיים, אסף בשנים האחרונות מאות מערכות שעות ממגוון בתי ספר שהוכיחו ששכבות שלמות כלל אינן לומדות תנ"ך. אף שבחזור מנכ"ל הוגדרו שעותיים שבועיות ללימוד המקצוע מכיתה ב' ועד לכיתה י"ב,⁵⁰ ידם של מנהלי בתי ספר קלה בכל הנוגע לביטול שיעורים בתנ"ך. חשיבתם הכלכלית של המנהלים נכונה. הם נמדדים על הצלחת תלמידיהם בבחינות הבגרות החיצוניות, ומשכך קיים תמריץ מובנה להקצות יותר שעות למקצועות "החשובים". מדובר במהלך יעיל, והשטח הוא הפקר: סחר בשעות הוראת תנ"ך.

בעיה מבנית נוספת היא שהידע של התלמידים בתחום אינו נמדד. ראמ"ה היא הרשות הארצית למדידה והערכה בחינוך, המודדת מקצועות ונושאים כגון מתמטיקה, שפות, מדעים, אקלים וגזענות, אבל אינה מודדת כלל את מקצועות הזהות.⁵¹ כמו בבחינות הבגרות גם כאן, דבר שאינו נמדד אינו מבוצע. למעשה, בהיעדר מדידה והערכה שיטתיות, אין למשרד החינוך דרך לדעת מה מתרחש בלימודי התנ"ך: אין נתונים על רמת הידע של התלמידים, על היקף החומר הנלמד ועל איכות ההוראה. מכיוון שכך, אין דרך לדעת מה עובד ומה לא, והאם 'הערכה חלופית' היא אכן 'למידה משמעותית'.

לאחר שגלי ההומניזם-פלורליזם-אוניברסליזם שטפו את בתי הספר הממלכתיים, ותוכניות הלימודים טשטשו את הייחודי שבמורשת ובמסורת ישראל, בוגרי מערכת החינוך מסיימים את שנות לימודיהם כשהם מקומטי חוט שדרה לאומי, נעדרי השכלה יהודית, מעורפלי זהות ומנוכרי שייכות לעם ולמולדת.

הצעה למדיניות

רבים, בכוונותיהם הטובות, השקיעו משאבים ומאמצים במטרה לתקן. אולם המעוות, הרייטינג הנמוך של התנ"ך, לא יוכל לתקן באמצעות "לימוד חווייתי", סדנאות בישול, חדרי בריחה, פסטיבלי מוזיקה או אתרי אינטרנט מעוצבים ככל שיהיו. מהלכים מושקעים ויצירתיים עתירי מימון צובעים את החידלון בצבעים יפים, אבל אין בהם כדי למלא את החלל הערכי-זהותי שנוצר, ואשר עומד ברקע ההידרדרות במעמדו של התנ"ך.

דו"ח שנהר היה אחד מאותם ניסיונות תיקון. אכן, הוא יצא לחפש מלוכה – אך מצא, או להחמצה, אתונות. כוונות הוועדה רצויות היו. לא כן המלצותיה ומעשיה. תפיסות עולם פרוגרסיביות רדיקליות תפסו את מקומן של תפיסות העולם הלאומיות-ציוניות-מסורתיות; ניכור תפס את מקומה של שייכות; אינדיבידואליזם תפס את מקומה של אחריות; מיומנויות תפסו את מקומו של הלימוד; ותאוריות ריקות של "לימוד משמעותי" שימשו כסות לבורות. התוצאה מקץ שלושים שנה: מעטים הלומדים המסוגלים למלל את גבורות ישראל התנ"כית. ספר הספרים הופשט מערכיו והושלך הבורה. טרף טרף.

הגיעה העת למדרש לאומי-מסורתי חדש (ישן) של התנ"ך. הימים שלאחר השבעה באוקטובר השיבו את חוסר הוודאות הקיומית של היהודים בארצם. אלו מובילים רבים מבני העם לבקש זיקה, חיבור ושייכות אל המקום הזה, ביתנו הנצחי שעליו חלמנו אלפיים שנות. אנו שבים אל התנ"ך בעין פקוחה ובראייה מפוכחת, בידיעה הצרובה על גופו של דור אשר חרטו בו אימי השכחה.

סמוך לאחר כניסתו של שר החינוך הנוכחי, יואב קיש, לכהונתו, הוא הדגיש כי "מקצועות ההומניסטיקה, תנ"ך והיסטוריה מהווים חלק חשוב בעיצוב דמותו האישית והלאומית של התלמיד, אנו נשיב להם את מעמדם ואת המקום הראוי להם". בחודש אייר תשפ"ה (מאי 2025) הכריז שר החינוך על תוכנית לאומית חדשה שיש בה כדי לספק עזרה ראשונה לחידלון הערכי: "שורשים – התוכנית הלאומית לזהות יהודית וציונית". נקודת הפתיחה החיובית של התוכנית היא הכרה בכך שאין "למידה משמעותית" ללא חיבור לשורש ולזהות שלנו.

התוכנית כוללת שורת צעדים מערכתיים חשובים: הצבת לימודי הזהות כחלק מתפיסת לימודי החובה במדינה; תוספת רכיב ההערכה בדמות מבחן מיצ"ב (מבדק

"תנופה") לילדי כיתה ד' או ו' כחובה ארצית; שינוי בהקצאת התקציב לתוכניות גפ"ן, המגדיל את התמיכה בתוכניות המורשת, ולצידו החלפת כותרת תוכניות אלו מ"תרבות יהודית-ישראלית" ל"מורשת זהות יהודית-ציונית"; שעת תנ"ך שבועית מינימלית; הכשרות מורים; סיורים בשבילי התנ"ך, עלייה לירושלים ועוד. שינוי משמעותי נוסף הוא הצבת רף מינימלי שבועי של שעות לימוד, המגביל את הגמישות הניהולית.⁵² ביחס לבחינות הבגרות בתנ"ך, הצהרת הכוונות בתוכנית היא שבחינה חיצונית תשוב להיות חובה, כדי לייצר מתח לימודי אפקטיבי.

הצעות המדיניות שאגלו להלן מבקשות להעניק לתוכנית 'שורשים' נפח ועומק ערכי שיבטיח את יציבותה לעשרות השנים הבאות. הצעות אלו עוסקות בפעולות ארוכות טווח – תיקון חוק חינוך ממלכתי; ביטול המלצות ועדת שנהר ויצירת חלופה התואמת את הלכי הרוח של הדור; ושינוי תוכנית הלימודים בתנ"ך. צעדים אלו ניצבים על פתחם של נבחרים הציבור ושל העוסקים במלאכה.

עיגון הזהות היהודית וערכי המורשת בחוק חינוך ממלכתי

מדינת ישראל זקוקה למערכת חינוך המבוססת על זהותה הלאומית-ציונית ועל מורשתה ההיסטורית, תוך שמירה על ערכים דמוקרטיים שהינם חלק ממוטענה הגנטי. עשרים וחמש שנים לאחר התיקון המהותי האחרון בחוק החינוך הממלכתי, על המחוקק להתכנס ולבחון מחדש את מטרות החינוך הממלכתי אשר יכוונו את המערכת בעשורים הבאים. לפעולה זו יש תוקף הצהרתי יותר מכפי שיש לה השלכות מעשיות מיידיות, אולם היא תהיה בגדר קריאת כיוון שתאפשר ביסוס פעולות מעשיות נוספות לחיזוק לימוד התנ"ך בגישתו הלאומית-מסורתית.

יש ליצור אפוא סדר עדיפויות חדש המציב את הזהות היהודית ומורשת ישראל בראש מטרות החינוך, מתוך הבנה כי זוהי התשתית הערכית הבסיסית של המדינה היהודית. במסגרת זו, הערכים הדמוקרטיים זוכים למקום חשוב כחלק מהמסגרת הערכית הכוללת. יש להשיב לחוק מושגים ערכיים שנגזלו ממנו, ובכללם: 'מורשת ישראל', 'אהבת המולדת', ו'עם ישראל'. כן יש להדגיש בחוק את חשיבות הכשרתו של בוגר הפועל למען מולדתו, פיתוחה, בנייתה והעצמתה – ולהציב את ערכי התרומה, הנתינה והאחריות בראש סדר העדיפויות, תוך העדפת הממד הקולקטיבי על פני זה האינדיבידואלי.

ביטול המלצות שנהר ויצירת חלופה לאומית-ציונית-מסורתית

עוד דרוש לנו ניסוחן של המלצות חדשות בתחום הוראת לימודי היהדות. המלצות אלו יחליפו את דו"ח שנהר, שמיצה את כישלוננו בשלושים השנים האחרונות. רשות מנהלית רשאית, וזו אף חובתה, לשנות ולהתאים את מדיניותה להלכי הרוח המנשבים בציבור הרחב ולצרכיו, אולם זוהי משימה מאתגרת בשעת המשבר

המשטרי שאנו מצויים בו, כשבג"ץ והמערכת הייצוצית חומסים את סמכויות הרשות המחוקקת והרשות המבצעת.

כך היה בפסיקת בג"ץ בעניין התנועה הרפורמית, שהוזכר לעיל, עת קבעה השופטת דפנה ברק־ארוז חסמים בפני ביטול דו"ח שנהר: הטלת סייגים וגדרות שישריינו אותו משל היה חוק יסוד בימים שבהם בג"ץ עוד ראה בחוק יסוד חוק בל יעבור. אבן שהושלכה לבאר בעשור "הזכויות", גם מיליונים של בוחרים לא יוכלו להוציאה. ברק־ארוז קבעה כי ביטולו של דו"ח שנהר ייעשה בהליך תקין "על בסיס טעמים שיעוגנו בהחלטות מנומקות של הדרגים המתאימים".⁵³ פסק הדין קבע כי הליך תקין מן הבחינה המנהלית יצטרך לכלול את זכות הטיעון של כל גוף המעוניין להשמיע דעתו בנושא, ובעיקר של הגופים שהחלטה עשויה לפגוע בהם; הימנעות חברי הוועדה מניגוד עניינים בין תפקידיהם הציבוריים לאינטרסים אחרים; נימוק מדוע נדרש לבטל את הדו"ח ולשנות את המדיניות בתחום (רצוי שיעלה בקנה אחד עם עמדת בג"ץ); שקיפות הוועדה ופתיחותה למידע, ועוד דרישות רבות הנובעות מהמשפט המנהלי, המחסל לאחרונה כל החלטה בעלת חשיבות של הרשות המבצעת. לאחר שתפרסם הוועדה את ההמלצות החדשות, יוצצו כל פועלי אוון המזהירים בווהר ה"הומניזם" משנות התשעים להכשיל את המהלך, ודפנה ברק־ארוז תושיט להם את ידה.

המכשול השני שטמנה דפנה ברק־ארוז בפסק הדין הוא המישור הפרסונלי של חברי הוועדה. לא די שהחלטה תהא מנומקת, עליה לנבוע מ"הדרגים המתאימים". כאן, בית המשפט לא יסתפק בהחלטותיו של שר החינוך ובחברי הוועדה שמינה, אלא ידרוש את פעולתם של דרגים שייצגו את עמדתו הפוליטית־ערכית של בג"ץ, שעשויים להכשיל את המהלך, דהיינו הדרג הפקידותי במשרד. מדובר באותם אנשים שיצרו את המצב הקלוקל לכתחילה. כאן עולה האתגר. תשב ועדה על המדוכה ויקרה אחד מהשניים: היא לא תוציא המלצות בעשור הקרוב, או שתוציא המלצות הדומות לדו"ח שנהר. המענה לאתגר זה יהיה לחץ ציבורי עיקש מצד מנהלים, מורים והורים כלפי "הדרגים המתאימים" שתמנה דפנה ברק־ארוז. כך אפשר אולי לקוות כי אנשי המקצוע, מובילי רעיונות ונציגי הציבור בוועדה יבינו את גודל הקלוקל ואף את גודל השעה, וייצרו דו"ח עקרוני־רעיוני חדש המשיב ערכים של יהדות, ציונות ומסורת אל לימודי התנ"ך.

השבת האתוס הלאומי־מסורתי ללימודי התנ"ך

דרושה תוכנית לימודים חדשה בתנ"ך. ההשמטה המכוונת של פרקי ההיסטוריה מתקופת המלוכה מתוכנית הלימודים ויצירת לימוד פרגמנטרי יצרו נזק אדיר, והביאו לכך שהתלמידים מכירים נקודות מקריות ומנותקות מהרצף הסיפורי־היסטורי של התנ"ך. התוכנית החדשה תשיב את החלקים ההיסטוריים למקומם

הראוי, ולו רק מפני שהסיפור ההיסטורי של עם ישראל היושב בארצו הוא נדבך מרכזי באתוס התנ"כי.

יש להגדיר ידיעה רחבת היקף של התנ"ך כאחת מהמטרות הראשונות של תוכנית הלימודים. במקום לימוד מצומצם המתמקד בניתוח של כל פסוק בפרק, יש לאמץ הוראה במבט רוחבי הכוללת היכרות עם מהלך הסיפור – היקף על חשבון עומק. גישה זו תוביל ליצירת השקפת עולם כוללת על התנ"ך: הבנת הרעיונות הערכיים המרכזיים, ראיית קווי אורך ורוחב, הבנת מיקומו של כל סיפור בהקשרו ההיסטורי, וסיכום העמדות השונות בשאלות ערכיות, דתיות, חברתיות ולאומיות. צורת לימוד זו מתיישבת עם שינון החלקים הקלאסיים מן הסיפור, מן השירה ומן הנבואה, לא כפרגמנטים קטועים אלא כמכלול. השינון יתחיל בגיל צעיר, עת יכולת הזיכרון והדקלום נמצאת בשיאה והפסוקים נטבעים בנפשם הרכה של הלומדים. שינון זה משתלב בטבעיות עם מיומנויות קריאה וכתובה, ואף יתרום להעשרת השפה העברית בפי הלומדים.

לימודי ליבה ושעות לימודי התנ"ך

חרף הכרזת שר החינוך כי בחינת הבגרות בתנ"ך תהפוך למחייבת, בפועל השינוי עוד לא התרחש, ורוב תלמידי ישראל אינם נבחנים בבחינת בגרות חיצונית בתנ"ך. ראוי להגדיר את לימוד התנ"ך כמקצוע ליבה ולחייב בבחינת בגרות חיצונית כחלק מדרישות הסף לתעודת בגרות.⁵⁴ הוראה כזאת תתמרץ מנהלי בתי הספר שלא לגזול את כבשת הרש של שעות לימוד התנ"ך, ותקדם הקפדה מערכתית על קיום שעות הלימוד כסדרן כתנאי בסיסי להשבת מעמד המקצוע. בתוכנית "שורשים" שמנהיג שר החינוך יואב קיש נקבעה שעת תנ"ך שבועית מינימלית כחובה לכל תלמידי ישראל בכל שכבות הגיל. מדובר במדיניות מבורכת לעומת המצב הקיים היום, שבו בתי ספר או שכבות גיל כלל אינם לומדים תנ"ך. אולם שעת לימוד אחת בשבוע עשויה להפוך לרעה משולשת: היא מפחיתה מהוראת חזון מנח"ל; היא זועקת "אינני חשובה"; היא אינה מספקת ללימוד רצף הסיפור ההיסטורי; והיא תכפה על המורים שטיחות ורדידות.

כחלק מהגדרת התנ"ך כמקצוע ליבה, יש לקיים בו מדידה והערכה שיטתית. זו הדרך המיטבית לקביעת מטרות ללימוד באמצעות קריטריונים ברורים, והדרך היעילה לוודא שתוכנית הלימודים אכן מתגשמת הלכה למעשה. היא תאפשר בסיס להערכת ידיעות התלמידים לאורך זמן ולהפקת לקחים. אחד החידושים המבורכים שמציעה התוכנית הלאומית "שורשים" הוא מבחן מיצ"ב מחייב בתנ"ך שייבחנו בו כל תלמידי כיתה ד' או ו' בחינוך הממלכתי והממלכתי-דתי. זוהי בוודאי קפיצת מדרגה משמעותית, ומוצע לקיים בחינת מיצ"ב נוספת בשכבות גיל גבוהות יותר.

*

התנ"ך הוא ספר הייחוד והייעוד של עם ישראל. מתחילתו ועד סופו נושם התנ"ך את רעיון הבחירה בעם ישראל היושב בארץ ישראל. כל ניסיון לטשטש רעיון זה, לנטרלו או לרככו מרחיק את התנ"ך מתמצית חיותו והופכו לסתם עוד ספר. מי שאוחז במילים "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי" – חייב בלימוד התנ"ך כספרה של הארץ הזאת.

אירועי שבעה באוקטובר, שמיני עצרת תשפ"ד, חשפו כשלים חמורים בהיבטים רבים בחינוך. כאשר מדברים על קונספציה ועל מיס-קולקולציה בסדר גודל כה אימתני, קשה שלא לחשוב על עומק ורוחב הרעיונות שעיצבו כל תחום בציבוריות הישראלית במשך עשרות השנים האחרונות, ואשר הובילו עם שלם, בתמימות, ברשלנות, תוך עצימת עיניים, להושיט יד לאויב, עד שעלה בידו לעלות בחלוננו ולכלות את מלאכת המוות.

השמות שניתנו למערכה מעידים על הפער התהומי בתפיסות הזהותיות בין יהודי ארץ ישראל לערבים היושבים כאן: "חרבות ברזל" הוא כינוי המשקף עיקרון של עוצמה צבאית (שאמנם נחוצה לנו עד בלי די); לעומת השם שהעניק האויב למתקפתו, "מבול אל-אקצה", הטעון במשמעות דתית-לאומנית כבדה: מיליוני שאהידים בדרכם לירושלים. ראש הממשלה בנימין נתניהו ביקש להעניק למלחמה עומק של התחדשות לאומית כפרק חשוב בהיסטוריה של עם ישראל, וכינה אותה "מלחמת התקומה". אולם ניסיונו לא נקלט בציבוריות הישראלית עד כה: לא ניתן לבטל באבחה תהום תודעתית של שנים כה רבות. הכינוי הרווח, מלחמת 7 באוקטובר, מבליט את הנפילה דווקא, ותלוש כמעט במופגן גם מערכי המאבק, הניצחון והתקומה וגם מלוח המועדים העברי. כאשר הצד הערבי חותר בהתמדה להשגת ניצחון בקרב על הזהות ומשם בקרב על ארץ ישראל, היהודים כלל אינם מודעים להימצאותם במאבק. תמונת המצב הערכית, התוכנית והמבנית במערכת החינוך בכלל ובלימודי התנ"ך בפרט, התמונה ששרטטנו בפרקי מאמר זה, מסבירה במשהו את היווצרות התהום התודעתית.

היסודות הרעיוניים שליוו את החברה הישראלית בשנים שקדמו לטבח הם פרימה, פירוק, ניכור, התרחקות, פיצול וספקות שעשו את הארץ לתחוה כמעשה החפרפרת שחפרה את המנהרות להשמידנו. לאחר הבכי שנשמע במקום שבו היה הבית אשר נחרב, נדרש כעת להנביט, להצמיח ולחדש את יסודותיו. במקום עקירה, שורשיות. במקום פירוק, חיזוק. במקום ניכור, חיבור. במקום התרחקות, התקרבות. במקום ספק, ודאות. במקום שכחה, זיכרון. במקום כאן ועכשיו, אורך ימים.

- 1 מונח שטבע ז'אק דרידה כחלק מחוויות היסוד של היהדות. גרעון עפרת, **הברית והמילה של ז'אק דרידה**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 15.
- 2 אוריאל סימון, **בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה**, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 23.
- 3 דוד בן-גוריון "התנ"ך זורח באור עצמו" (מכתב ליצחק שווייגר-דמיאל, ספטמבר 1952), **עיונים בתנ"ך** 48-49 (1969).
- 4 אחד העם, "הגימנסיה העברית ביפו", **על פרשת דרכים** ד, 1921, עמ' קנב.
- 5 חוק חינוך ממלכתי, תשי"ג-1953.
- 6 ש"ד גויטיין, "על היסודות העיוניים של הוראת התנ"ך בביה"ס העברי", בתוך חיים יהודה רות ויוסף בנטואיץ' (עורכים), **על החינוך התיכוני העברי בארץ ישראל**, ירושלים: ראובן מס, 1939, עמ' 41-83.
- 7 משרד החינוך והתרבות, תוכנית הלימודים לבית הספר היסודי הממלכתי והממלכתי דתי, כסלו תשס"ו.
- 8 אניטה שפירא, **התנ"ך והזהות הישראלית**, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 1, 23.
- 9 שם, בעמ' 33. ראו גם אוריאל סימון, "מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי", **ידיעות א** (1999).
- 10 חנן חבר, "המצב הפוסט-ציוני", בתוך גיל אייל (עורך), **ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית**, תל-אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר, 2012.
- 11 א"ב יהושע, רבי-שיח על דרכי הוראת התנ"ך בבתי-הספר: נערך ביום כ"א באדר תשל"ח בבית ציוני אמריקה מטעם החברה לחקר המקרא, סניף תל-אביב, **בית מקרא** כד: א, 1979.
- 12 פרנסים פוקיאמה, קץ ההיסטוריה והאדם האחרון, תל-אביב: אורעם, תשנ"ד.
- 13 סימון, "מעמד המקרא", עמ' 34-36.
- 14 יאירה אמית, "האם ירדה קרנו של התנ"ך? מאמר ביקורת", **זמנים** 95 (2006).
- 15 דרורה צפרוני, **בניית תוכנית לימודים בתנ"ך בנושא המסכם "דרכי הסיפור המקראי" והערכת התוכנית**, 1980.
- 16 חוק חינוך ממלכתי, תשי"ג-1953 (להלן: "חוק חינוך ממלכתי").
- 17 סעיף 2 לחוק חינוך ממלכתי.
- 18 ס' 2(א)(1) לחוק חינוך ממלכתי, כנוסחו לאחר התיקון.
- 19 סעיפים 3-4 לחוק חינוך ממלכתי, כנוסחו לאחר התיקון.
- 20 מורן גאם הכהן ושי פרוגל, "הוראת המקרא: תרבות במקום דת", **החינוך וסביבו** מג (2021).
- 21 עליזה שנהר, "עם ועולם – תרבות יהודית בעולם משתנה: המלצות הוועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי", 1994.
- 22 שנהר, "עם ועולם", עמ' 10.
- 23 בועז סתוי, "תרומות של לימוד תנ"ך לעיצוב הזהות הקולקטיבית של הלומדים בחינוך הממלכתי" **גילוי דעת** 18, 2021, עמ' 87, 94.
- 24 שנהר, "עם ועולם", עמ' 6.
- 25 חוזר מנכ"ל משרד החינוך 3.1 תשס"ו/3(א) מיום 2.11.2008; חוזר מנכ"ל תשע"ט/9 מיום 6.5.2019.
- 26 אליהו ורד, "תוכניות לימודים רשמיות בתחום היהדות בחינוך הממלכתי-עברי", מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 6.2.2024, עמ' 4.
- 27 בג"ץ 4640-19 **התנועה הרפורמית יהדות מותקדמת בישראל נ' שר החינוך** (נבו 7.4.2021).
- 28 נימוק החלטת הצוות המקצועי של גפ"ן הוצג בוועדת המשנה של ועדת החינוך והתרבות של הכנסת בראשות ח"כ גלית דיסטל-אטבריאן, 25.2.2025, דקה 02:00.
- 29 משה פייגלין, **האדם מחפש זהות**, 2024, עמ' 126.
- 30 יעקב ידגר, **מעבר לחילון: מסורות וביקורת החילונית בישראל**, ירושלים ותל-אביב: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, תשע"ג, עמ' 104.
- 31 מאיר בוזגלו "מזרחיות, מסורת, כור היתוך: עיון פילוסופי פוליטי", בתוך **ציון וציונות: בקרב יהודי ספרד והמזרח – מדברי הקונגרס הבינלאומי החמישי לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, תשנ"ז**, עמ' 623, 632.
- 32 ידגר, **מעבר לחילון**, עמ' 181-182.
- 33 שם, עמ' 183.
- 34 איירה שור עם פאולו פריירה, **פדגוגיה של שחרור: דיאלוגים על שינוי בחינוך**, מאנגלית: נתן גובר, תל-אביב: ספרי מפרש, 1990.
- 35 נמרוד אלוני, **להיות אדם: דרכים בחינוך הומניסטי**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 245.
- 36 גבי סלומון, מוחמד עיסאוי, דו"ח הוועדה הציבורית לגיבוש המדיניות הממלכתית בנושא חינוך לחיים משותפים בין יהודים לבין ערבים בישראל, משרד החינוך, 2009.
- 37 שם, עמ' 5.
- 38 מתנ"ה – מארזי תכנון, ניהול והיערכות, משרד החינוך, 2014.

- מאמרים על חינוך פוליטי, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומופ"ת, 2014, עמ' 9, 14.
- 48 גאס הכהן ופרוגל, "הוראת המקרא: תרבות במקום דת", עמ' 53, 76.
- 49 אלעד הומינר, "עמית סגל נגד תוכנית לימודי התנ"ך בבתי הספר: ישראל מגדלת בגאווה דורות של בורים", כיפה, 29.4.2022.
- 50 משרד החינוך, חוזר מנכ"ל, הוראת שעה 0367 – החלפה, תוכנית יסוד (ליבה) לחינוך היסודי במדינת ישראל (9.11.2022); הוראת שעה 0366 – החלפה, תוכנית היסוד (הליבה) לחטיבות הביניים בחינוך העל-יסודי (8.11.2022).
- 51 דבריה של נגה ארבל בוועדת המשנה של ועדת החינוך והתרבות של הכנסת, 25.2.2025, 48:00.
- 52 ראו דברי שר החינוך בוועדת המשנה של ועדת החינוך והתרבות של הכנסת, 9.6.2025, 1:25.
- 53 סעיף 79 בפסק הדין.
- 54 משרד החינוך, חוזר מנכ"ל, הוראת קבע מס' 0230: החלפה, התוכנית הלאומית ללמידה משמעותית – החטיבה העליונה: ארגון הלימודים ותעודות הסיום – עדכון (5.9.2019).
- 39 חינוך בונה חברה – המיקוד האסטרטגי של תוכנית העבודה לשנת הלימודים תשפ"ה 6 (משרד החינוך, אפריל 2024).
- 40 תוכנית הלימודים במקרא למערכת החינוך הממלכתית מגן הילדים עד כיתה י"ב – תשס"ג 2003, ירושלים: משרד החינוך, עמ' 4.
- 41 תוכנית הלימודים החדשה והמעודכנת, תשע"ג 2012.
- 42 תוכנית הלימודים בתנ"ך ממלכתי מגן ועד י"ב (משרד החינוך, 2018).
- 43 תוכנית הלימודים, עמ' 8.
- 44 בועז סתוי, "תרומתו של לימוד תנ"ך לעיצוב זהותם הקולקטיבית של הלומדים בחינוך הממלכתי", גילוי דעת 18, 2021, עמ' 87-107.
- 45 תוכנית הלימודים 2018, עמ' 5.
- 46 אשר שקדי ומרדכי ניסן, "השפעת האידיאולוגיה האישית של המורים על דרכי הוראת התנ"ך", הלכה למעשה בתכנון לימודים (כתב העת של אגף תוכניות לימודים), 2009.
- 47 ניר מיכאלי, "חינוך ופוליטיקה במערכת החינוך הישראלית", בתוך מיכאלי (עורך), כן בבית ספרנו:

פוסט-ציונות בבית הספר

לימודי "מולדת", שהיו אבן הראשה של מערכת החינוך בישראל, הפכו בהדרגה למקצוע המנחיל לתלמידים חינוך אזרחי נטול קשר לארץ ישראל. התפנית שהשר קיש מבקש לחולל זקוקה לעוגנים ומנופי ביצוע

עוד לפני קום המדינה נלמד בבתי הספר בחינוך העברי בארץ ישראל מקצוע הנקרא "מולדת". הוא נלמד מכיתה א' ועד כיתה ח', בהיקף נרחב, בתקופה שבה מובילי מערכת החינוך ראו לעצמם חובה ללמד את הנוער על הקשר ההיסטורי והתנ"כי בין העם והארץ ולחנכם להגשמת החלום הציוני. עם השנים הצטמצמו לימודי המולדת בהיקפם ובתוכנם, וכיום קרוב לוודאי שילדיכם אינם לומדים אותם כלל – לפחות לא במתכונת הדומה לזו שנלמדה בעבר. המקצוע בשמו החדש, "מולדת, חברה ואזרחות", כולל – כפי שנראה במאמר זה – תכנים שונים, חדשים ואף הפוכים לאלה שנלמדו בעבר.

"יכול להיות שזה נגמר", שר אריק איינשטיין את מילותיו של יהונתן גפן, ומקונן על חלום חלוצי שדעך ובליבו האמונה כי "אנו באו ארצה לבנות ולהיבנות, כי לנו, לנו, לנו ארץ זאת". ובכן, בכל הנוגע לתוכן הציוני שמנחיל כיום משרד החינוך לתלמידים, אין ספק – זה נגמר.

במאמר זה נבחן לעומק את התמורות שהתרחשו בלימודי המולדת מימי ראשית היישוב העברי. נסקור את ארבע תוכניות הלימוד שהחליפו זו את זו במקום המדינה ועד ימינו, ונסה להבין את הלכי הרוח שניטעו וניטעים בתלמידים הצעירים. יש לציין: לימודי המולדת אינם אלא דוגמה מייצגת לתהליך רחב יותר, המאפיין כיום את מערכת החינוך כולה, על שלושת זרמיה: הממלכתי, הממלכתי-דתי והממלכתי-חרדי. תמורות בתוכניות הלימודים מתרחשות בכל שנות הלימוד ובמקצועות שונים:

נעמה אבידן היא דוקטור לפילוסופיה יהודית, חוקרת מדיניות חינוך בפורום קהלת ועמיתת מחקר במכון ארגמן. המאמר זכה במקום השלישי בתחרות סיעור הכתיבה של השילוח לשנת תשפ"ה. המחברת מבקשת להודות למרכז יכין על תמיכתו במחקר שעליו מבוסס מאמר זה.

תנ"ך, היסטוריה, לשון, ספרות. בעמודים הבאים, עם זאת, נתמקד באותו מקצוע בראשית, תמים לכאורה, שהתחיל את דרכו בלב הקונצנוס; מקצוע ללא גוון "דתי", שהיה היהלום שבכתר החינוך העברי בארץ, והיום הוא זיכרון רחוק ונשכח.

ימינו קוראים לחשבון נפש מדיני, צבאי ואסטרטגי, נוכח קונספציות שהנחו אותנו בעשרות השנים האחרונות. במאמר זה אבקש לתרום להתעוררות ומבט פנימה אל עבר התפיסות המנחות מזה עשורים את מערכת החינוך, החשובה כל כך לעיצוב דמותנו.

ימי בראשית: "לפתח בלב התלמיד את אהבת העם והארץ"

יפו, ימי העלייה השנייה. התרחבות היישוב היהודי הביאה לפיתוחה של מערכת חינוך, מגני ילדים ועד לסמינר מורים. המחנך פסח אוירבך, שלימד בקישינב וחווה את הפרעות בשנת 1903 (וסייע לביאליק בתיעודן), לפני עלייתו ארצה, היה ממוביליה. לימודי "מולדת" נמצאו אז בליבת תוכנית הלימודים, ואוירבך, שהגדיר את מטרות המקצוע, כתב כי מטרתו הראשית היא "לפתח בליבו [של התלמיד] את אהבת העם והארץ".¹ פילוסופיה חינוכית בנוגע לחשיבות הוראת המולדת מופיעה גם במבוא לספר **שיעור הסתכלות**, שראה אור ב־1911 והיה מדרך פדגוגי למורים בכיתות היסודי. "לא רק את ידיעת המולדת יש לתת לילד", כותבים מחברי הספר, "כי אם גם את האהבה אליה, כי אהבת המולדת, כשהיא מתרחבת, היא כוכב בשמי חיי האדם".²

היקפם של שיעורי המולדת לא נפל מהיקף לימודי המתמטיקה, השפה או התנ"ך, והם כללו לא רק לימוד עיוני, אלא גם מעשי: סיורים, התנדבות ועבודה חקלאית. תוכן ציוני נכלל גם במקצועות אחרים: בשיעורי עברית נלמדו קטעי קריאה העוסקים בכמיהה לציון; בשיעורי חשבון חושבו כמויות המים הדרושות לחקלאי המעבד את אדמתו; התנ"ך נלמד מתוך זיקה לארץ; טבע וחקלאות נלמדו מתוך הקשר ציוני מובהק; תלמידים שרו שירים ציוניים ונדמה שבכל מקום שהלכת, הלכת לארץ ישראל.

השנים חלפו, השלטון העות'מאני התחלף במנדט הבריטי – אבל שיעורי המולדת המשיכו לעמוד בלב התהליך החינוכי בבתי הספר העבריים. יותר משישים ספרי לימוד הופיעו במקצוע זה בשנים 1918–1948, ואל התכנים הציוניים הקיימים הצטרפו תכנים המפארים את החלוציות ובניין הארץ. כך למשל קבע ספר בלימודי מולדת כי "כל ילד עברי חייב לדעת את תולדות ההתיישבות העברית. כולנו חייבים לזכור כי רבה השממה בארץ הזו ועלינו להמשיך בלי הרף לגאול את האדמה ולהקים עוד ועוד יישובים".³ בהדרכה אחרת למורים נכתב כך: "בן הארץ, אין להפתיעו בנופה. יש לפתח את זיקתו לאזורים מרוחקים (גליל ונגב) על ידי טיולים תכופים ושיטתיים בהם, בייחוד בחלקים שאינם מיושבים כיאות, על ידי הבלטת גבורתם



של המתיישבים ותוך הבהרת הברכה הגנוזה בגאולת האדמה".⁴ מחנכי העבר קבעו בפה מלא – המתיישבים הם גיבורים; יש ברכה בגאולת האדמה; היכרות עם הארץ היא זכות שהיא חובה. צבי זוהר, מחבר ספרי לימוד ומערכי חינוך, הגדיר את מטרת הלימוד: "לעשות את היהודי מושרש בקרקע מולדתו". לא רק להקנות ידע – אלא להכות שורשים בארץ.

המגמה נמשכה עם קום המדינה. מגילת העצמאות נפתחת בהצהרה על הזיקה שבין העם היהודי לארץ ישראל, וקובעת כי הקמת המדינה נעשית "בתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית". זמן קצר לאחר קום המדינה חוקק חוק חינוך חובה, ובהדרגה פורסמו תוכניות הלימוד הממלכתיות, שביטאו, הלכה למעשה, מסרים אלה. בהוראת המולדת ראו מחברי התוכניות את פסגת החינוך הלאומי במדינה הצעירה, המצדיקה יחס מיוחד למקצוע. מטרת לימודי המולדת עצמם הוגדרה בתוכנית הלימודים כך: "להשריש את הילדים בארץ ישראל, ארץ אבותינו, מולדת העם העברי, בה חודשה אחרי אלפיים שנות גלות מדינת ישראל, והיא משמשת מחוץ געגועים ושאיפה לכל עם ישראל באשר הוא שם".⁵

בשנות החמישים והשישים, אם הייתם פותחים את ספרי הלימוד של תלמיד בית ספר ישראלי, הקשר התנ"כי לארץ היה מזנק אליכם מבין הדפים הראשונים. אחד מספרי הלימוד במקצוע המולדת נפתח, למשל, בפסוק הבא מתוך ספר עמוס:

וְשָׁבְתִי אֶת שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל, וּבְנֵי עָרִים נִשְׁמָוֹת וַיִּשָּׁבוּ. וְנָטְעוּ כְרָמִים וַיִּשְׁתּוּ אֶת יַיִן, וַעֲשׂוּ גִזְוֹת וַאֲכָלוּ אֶת פְּרִיָּהֶם. וְנִטְעָתִים עַל אֲדָמָתָם, וְלֹא יִנְתְּשׁוּ עוֹד מֵעַל אֲדָמָתָם אֲשֶׁר נִתְּנִי לָהֶם – אָמַר ה' (עמוס ט', יד-טו).⁶

ילד צועד לבית הספר ובתיקו, בין הכריך, מחברת החשבון והכדור, הוא נושא עמו את חזון הנביא עמוס. ספר הלימוד המדובר היה מיועד, אגב, לחינוך הממלכתי (הלא דתי).

אל לנו להיות מופתעים מהעובדה שמדינת ישראל הצעירה חינכה את תלמידיה לכך שבחייהם בארץ הם מגשימים את החזון התנ"כי, לא פחות. הלוא גם דוד בן-גוריון, בעדותו בפני ועדת פיל הבריטית שדנה בעתיד הארץ, קבע כי "לא המנדט הוא התנ"ך שלנו, אלא התנ"ך הוא המנדט שלנו". בתנ"ך מצאו מייסדי הארץ – דתיים וחילונים גם יחד – ביטוי לחיים מלאי משמעות. יצחק טבנקין, הבולט במנהיגי תנועת הקיבוץ המאוחד ו חבר כנסת מטעם מפ"ם ואחדות העבודה, הסביר את הקשר בין המולדת והתנ"ך ואמר: "התנ"ך שימש מעין תעודת לידה לעולה, סייע להריסת החיץ בין האדם לארץ וטיפח 'הרגשת מולדת'. קשרים אלו העלו באדם כוחות שעזרו לו להכות שורש ולהיצמד לאדמה הזאת".⁷ מערכת החינוך העברית בראשיתה לימדה מולדת באמצעות תנ"ך, ותנ"ך כשיעור מולדת, כבכלים שלובים.

הדברים מעוגנים ברמה כללית יותר בתפיסת מטרות החינוך כולו. לאחר הקמת המדינה, בסעיף ב' של חוק חינוך ממלכתי, נוסחו מטרותיה של מערכת החינוך, ונקבע כי החינוך יושתת –

על ערכי תרבות ישראל והישגי המדע, על אהבת המולדת ונאמנות למדינת ישראל ולעם ישראל, על אימון בעבודה חקלאית ובמלאכה, על הכשרה חלוצית, על שאיפה לחברה בנויה על חירות, שוויון, סובלנות, עזרה הדדית ואהבת הבריות.

החינוך, שימו לב, מושתת על ערכים – "ערכי תרבות ישראל"⁸. תפיסה זו הייתה תקפה למערכת החינוך כולה, וכמובן גם ללימודי המולדת. בהגדרת מטרות המקצוע מדגישים מחברי תוכנית הלימודים: "לא הנחלת ידיעות לתלמידים, ואף לא שליטתם בהן, לא אימונם של התלמידים בעבודה חקלאית ובמלאכה היא מטרתנו", כל אלה הם אמצעים בלבד. מטרתו של החינוך היא עיצוב דמותו של הבוגר על ידי הנחלת ערכים: "עבודת ההוראה מוקדשת בעיקר לשקידה על העלאת ההישגים הלימודיים לערכים". וכיצד יש להנחיל ערכים?

התלמידים יטיילו בסביבה ויסתכלו בנוף, יבקרו בנקודות יישוב ויסתכלו בעבודת יושביהם וחיייהם החברתיים ... הערכים יונחלו באמצעות שיחות ולימוד בכיתה, על ידי ביצוע פעולות ועבודות שונות, על ידי משחקים וסיפורים מהעלייה לארץ, מחיי המתיישבים הראשונים ותלאותיהם בכיבוש השממה, מהשמירה וההגנה על נקודות שונות. הלימוד יכלול שיחות ולימוד בכיתה לצד הקניית כלים מעשיים – התנדבות, טיולים, ביקורים, מפגש בלתי אמצעי עם מגשימי החלום הציוני.⁹

תלמידים באותם ימים למדו למצוא את תל־חי על המפה וידעו לספר על שהתרחש שם, הם למדו על האקלים במצדה ועל בעלי החיים בעמק, וידעו לספר על המשמעות ההיסטורית של מערת המכפלה. אבל מעבר לכך – הם למדו להזהרות עם לוחמי תל־חי ולהעריך את מתיישבי העמק. הם יתרגשו כשיעמדו בראש מצדה, יחלמו על חברון ויהיו מוכנים להקריב למען הארץ והעם. ספקנות ונרטיבים לא היו בתמונה.

1979: מ"מולדת" ל"מולדת וחברה"

בשנת 1979 פרסם משרד החינוך תוכנית לימודים חדשה במקצוע מולדת, ששמו שונה כעת ל"מולדת וחברה". הדגש בתוכנית הושם על לימוד סוגיות חברתיות וצמצום חריף בתכנים ציוניים ולאומיים. בתי הספר נדרשו ללמד רק את המאחד והמשותף שאינו שנוי במחלוקת.¹⁰ שעות הלימוד הצטמצמו משלוש לשתיים בשבוע, והוגבלו לכיתות ב'–ד' בלבד. נוסף על כך, השימוש ביסוד החווית־רגשי כאמצעי להטמעת הלימוד לערכים, שהיה דומיננטי עד כה, איבד את מקומו. התלמידים כמעט ולא השתתפו עוד בפעילות אורחית ציונית כפי שהיה נהוג קודם לכן. החוויה, ההתנסות, ההתנדבות, השאיפה להכיר את הארץ לאורכה ולרוחבה – הצטמצמו במידה ניכרת.

מחברי תוכנית הלימודים במולדת וחברה, שהיו חלק מאותה תפנית כוללת, כללו בה 12 מטרות.¹¹ 11 המטרות הראשונות מתייחסות לפיתוח רגישות להיבטים "אסתטיים" בסביבה, פיתוח כושר למידה עצמית, פיתוח דימוי עצמי חיובי וכדומה,

וכללות הצהרת מטרות בסגנון "התלמיד יכיר את הסביבה הפיזית והאנושית", "התלמיד יפתח התחשבות, כבוד ואחריות לזולת", "התלמיד ירצה לתרום את חלקו לשיפור איכות החיים והסביבה". ה"מולדת" נאלצה להסתפק במטרה האחרונה מבין ה-12: "התלמיד יכוון את התנהגותו תוך תחושת שותפות גורל עם עמו ואהבת ארצו-מולדתו". ראוי גם לציין שבעוד שתוכנית הלימודים הישנה כללה הקשר היסטורי שנפרס עד לימי התנ"ך, בתוכנית החדשה בחרו להתחיל את ציר הזמן מימי קום המדינה או סמוך אליהם.

מה גרם לשינויים הללו – שהתרחשו באותן שנים לא רק במקצוע המולדת, אלא גם בתוכניות לימודים בגאוגרפיה, היסטוריה ותנ"ך? לאחר מלחמת ששת הימים חלה תוויה טקטונית בלוחות שעליהם ניצב האתוס הציוני. ישראל פסקה להיות "מקלט בטוח" בלבד, קרש עץ באוקיינוס, שעליו נאלצנו להצטופף יחד עם תושבי הארץ הערבים.¹² לאחר המלחמה ישראל הפכה בעיני חלק מאזרחיה, לישות כובשת, ועננה כבדה הוטלה על מסרים ציוניים שהיו בעבר מובנים מאליהם. כעת נשאלו שאלות חדשות: מה נלמד את ילדינו? שארץ ישראל היא מולדתם בלבד? האם היא גם מולדתם של אחרים? והאם מסירות והגנה על המולדת הם ערכים שאפשר להמשיך לחנך אליהם אחרי שצבא ה"הגנה" הפך לצבא כובש?

לנוכח המחלוקת האידיאולוגיות החריפות שחלחלו אז לציבוריות הישראלית, מחברי תוכנית הלימודים החדשה ב"מולדת וחברה" בחרו להימנע מעיסוק בנושאים רגישים. גבולות הארץ, לדוגמה, הפכו אז לנושא שנוי במחלוקת – ותגובתם של מחברי התוכנית הייתה פשוט להעלים את מפת הארץ מספרי הלימוד. היבטים אחרים של לאומיות ופרטיקולריות החלו להיתקל גם הם בתפיסות אוניברסליסטיות ורב־תרבותיות ולהיתפס כמנוגדים לחזון השלום. המורשת הבעייתית של שיעורי המולדת נדחקה אפוא הצידה, ואת מקומה תפסו עקרונות אחרים ונוחים יותר: איכות סביבה, אזרחות, איכות חיים, דימוי עצמי חיובי, כבוד לזולת.

גם הפן של לימודי השטח עבר התאמה. התוכנית עודדה את הצוותים החינוכיים לצאת עם התלמידים לסיורים שמטרתם יצירת "יחס של מעורבות ונכונות לעשות למען שיפור איכות הסביבה וכדי לטפח את הרגשת הקשר והשייכות למקום". את ביסוס הקשר בין עם ישראל למולדתו החליף טיפוח ה"שייכות", הקשר ל"מקום" ודאגה ל"איכות הסביבה". ואת הניסוח הברור, שאינו משתמע לשני פנים, ושבליבו ניצב האתוס הציוני, החליפו ניסוחים עמומים ומסורבלים.

"אז בבית הספר / על הקיר תמונה / והאיכר חורש בה / את האדמה... כך זה היה, פשטות רכה, / כך זה הצטייר בילדותנו / שהייתה יפה". כך כתב עלי מוהר בשירו "שיעור מולדת". ובכן, כעת זה אחרת. המורה כבר לא מראה חצב, ולא מספרת על היורה שיוירד כווילון שקוף על פני העמק. התלמידים ממילא כבר אינם לומדים היכן נמצא העמק.

2002: פחות מולדת, יותר אזרחות

מטבען של אדוות שהן מתרחבות ומתרחקות מנקודת המרכז. כך קרה לתוכניות הלימודים ב"מולדת וחברה" עת שינתה את שמה ואת פניה בשלישית. בשנת 2002 פרסם משרד החינוך תוכנית לימודים חדשה ושינה את שם המקצוע ל"מולדת חברה ואזרחות". תוכנית זו יועדה לכיתות ב'-ד', בהיקף של שלוש שעות שבועיות – אך הפעם, ובאופן תקדימי, פנתה לתלמידים במגזר הממלכתי, הממלכתי־דתי, הערבי והדרוזי גם יחד. בתוכנית הלימודים נכתב כי מטרתה "להוות מכנה משותף לכלל הלומדים, יחד עם זאת היא תכנית מודולרית וגמישה, המאפשרת ביטוי לייחודיות של קבוצות אוכלוסייה שונות בחברה הישראלית" (ההדגשה במקור).¹³

יצירת ערכים משותפים לחברה היהודית, הדרוזית והערבית היא מהעקרונות המנחים של תוכנית לימודים זו. יומה של הציונות חלף; כעת הדגש הוא על המאחד את כל תלמידי ישראל. מחברי התוכנית העידו כי תפיסות אידיאולוגיות והחתימה לשלום אזורי השפיעו על גיבוש תוכנית הלימודים, כמו גם התעצמות המגמה לחיזוק המימוש העצמי ברוח המערב, בנוסף לחידושים אחרים בעולם הפדגוגי והמחקרי. אם נצלול לתוכנית הלימודים נמצא בה עיסוק מוגבר בזכויות אדם, זכויות הילד, כלכלה, חובות וזכויות האזרחים ושמירה על החוקים בסביבת החיים של התלמידים.

אין חולק על כך שראוי ללמד את תלמידי ישראל על האזרחות המשותפת לתלמיד המוסלמי מטייבה ולתלמידה היהודייה מכפר־סבא. חשוב גם שכל התלמידים בישראל, בלי קשר למגזרם, יפתחו אוריינות כלכלית ואחריות סביבתית. יש לתלמידי ישראל היהודים והערבים הרבה מן המשותף בהקשר האזרחי, כמו גם בלימוד תכנים הנוגעים לחברה. עם זאת, בכל הנוגע להקשר הלאומי, רק סומא בארובה לא יכיר בהבדל בין המורשת, התרבות, הלאום וההיסטוריה של המגזרים.

המכנה המשותף – הדל והשטחי – עבר לקדמת הבמה. תוכנית הלימודים הפסיקה להתמקד בעם היהודי ובמולדתו, ועברה להתמקד במדינה ובאזרחיה. המנטרה החדשה ששזורת את ספרי הלימוד היא: "כולנו אזרחים ועל כן ישראל היא המולדת של כולנו". כשבכל זאת היה עיסוק בנושאים "מפלגים", תפיסת האתוס הציוני פינתה את מקומה לתפיסה של נרטיבים שונים ונקודת מבט ניטרלית. כך, "מלחמת השחרור" כונתה לעיתים בתוכנית הלימודים הזאת, "מלחמת 1948-1949".¹⁴

תוכנית הלימודים הנוכחית

בשנת 2022 חידש משרד החינוך בפעם הרביעית את תוכנית הלימודים ב"מולדת, חברה ואזרחות". התוכנית הנוכחית מחדדת את התפיסה כי לא די לחנך את התלמידים לקבוצת השייכות העברית, וכי יש לגבש את זהותם ביחס לכלל

אזרחי ישראל. משרד החינוך גיבש ועדת כתיבה המייצגת פנים שונים של החברה הישראלית. נציגיה, המגיעים מהמגזרים השונים, כתבו תוכנית רב-תרבותית יותר מקודמתה. כעת חומר הלימוד כולל חגים מוסלמיים, פסוקים מתוך הברית החדשה, וכל זאת תוך הדגשה כי ישראל היא מולדתן של קבוצות שונות. הנושא הלאומי-יהודי נמצא בשולי הלימוד, וחלקים ניכרים בתוכנית עוסקים בחינוך פיננסי, אוריינות דיגיטלית, "פיתוח מיומנויות המאה ה-21", איכות סביבה, אזרחות, דמוקרטיה וזכויות.

ספרי הלימוד החדשים נקראים "כולנו ישראלים", "ישראל שלי" וכדומה; וזהו אכן הדגש הנלמד בהם: יהודים, נוצרים, מוסלמים, דרוזים, צ'רקסים – כולנו ישראלים. אחד מספרי הלימוד מקדיש כמה עמודים לעיסוק בילדים של מהגרי עבודה, ובכך שגם הם בעצם ישראלים.¹⁵ קבלת הזר ו"אהבת הגר" – אלה ערכים ראויים. אך אין להתעלם מהעובדה שהתפיסה המונחלת לילדים אגב הקניית הערכים הללו היא תפיסה רב-תרבותית, ישראל כ"מדינת כל אזרחיה"; ואין להתכחש לעובדה שאין היא עולה בקנה אחד עם תפיסת לימודי המולדת הוותיקה, ואף סותרת אותה.

סוגיה נוספת שיש לשים לב אליה היא היחס ללוחמי ישראל, לגבורה, למסירות ולהתגייסות לצה"ל. בחינת ספרי הלימוד מעלה כי בעשורים הראשונים אחרי קום המדינה, חיילי צה"ל נתפסו בהערצה. בשיעורי מולדת דאז שרו שירים לשומר ולנוטר, חינוכו לערכים של הקרב למען הכלל ולמען ערכים לאומיים. תכנים שכאלה לא תמצאו בספרי הלימוד דהיום. תוכן "צה"ל" שדווקא שכן התווסף לספרי הלימוד החדשים עוסק באלים מילר ומעשה גבורתה: עתירתה לבג"ץ בבקשה לאפשר לה לעבור מיונים לקורס טיס. מילר מוצגת כדמות מופת במאבק לשוויון. כך אומנם מופיע צה"ל בספרי הלימוד – מגויס לקידום הערכים החדשים.¹⁶

בעניין זה, ניתן היה לצפות שבעקבות אירועי 7 באוקטובר והמלחמה ייערכו שינויים מסוימים בתוכנית הלימודים, ואולי מנסחיה ימצאו לנכון לעסוק יותר במסירות הלוחמים, בגבורה ובמאבק על הארץ. אבל לימודי מולדת, חברה ואזרחות נותרו מנותקים מההתרחשויות, ושינויים משמעותיים לא נעשו. אגרת ששלח מפמ"ד המקצוע לקראת תחילת שנת הלימודים תשפ"ה נפתחה בפסקה קצרה של הבעת הזדהות עם משפחות החללים וייחול להשבת החטופים – ומשם, עסקים כרגיל: הענקת "כלים וכישורים" להבנת הסביבה והמרחב בעבור אזרחי המאה ה-21, פיתוח "כישורי חשיבה מסדר גבוה", "תשתית להבנת המרחב המקומי והגלובלי" וכו'. "זיקת הלומדים... למדינת ישראל ולארץ ישראל" עדיין מוזכרת, בחטף ובלשון עמומה, ולצידה שלל "דגשים" שונים ומגוונים. בסעיף אחד שמתיימר לפרט על "נושאים ודגשים בתוכניות הלימודים בשנת הלימודים תשפ"ה", נכלל דגש אחד ויחיד: "חינוך פיננסי – צרכנות נבונה והשפעתה על המרחב". מלחמה פורצת, מלחמה מסתיימת, ולימודי "מולדת" המודרניים – בשלהם.¹⁷

אבן יסוד נוספת בלימודי המולדת הוותיקים הייתה הנפת נס העלייה. "תנועה ציונית שמחקה בתורתה מצוות העלייה, אינה אלא סלף רעיון הגאולה", אמר דוד בן־גוריון ב־1954. ובביקורו הראשון בארצות הברית אחרי קום המדינה, בסעודה חגיגית שארגנה לכבודו הסוכנות היהודית, קבע (למורת רוחם, בוודאי, של חלק מהנוכחים): "יש רק ציונות אחת, ופירושה לחיות בישראל". ואכן, מערכת החינוך הציונית ראתה לה לחובה לקדש את העלייה, לראות בה לא פחות מהתגשמות חזון הנביאים ולראות בעולים נכס.

כיום מספרת מערכת החינוך סיפור מעט שונה. בעבר ספרי הלימוד תיארו את העולים כמי שמגיעים ארצה בשל געגועים לציון, ומתרגשים עד דמעות כשכף רגלם דורכת על אדמת מולדתם ההיסטורית. ספרי הלימוד העדכניים מטשטשים היבטים רומנטיים ולאומיים כאלה. באחד מספרי הלימוד מתוארת העלייה מאתיופיה בזו הלשון: "סבא וסבתא שלי גרו באתיופיה, ביבשת אפריקה. היהודים באתיופיה סבלו ממלחמת אזרחים ומרעב כבד. לכן החליטו סבי וסבתי לעזוב את אתיופיה ולצאת עם ילדיהם למסע רגלי ארוך וקשה לעבר ישראל, כשהגיעו לארץ התיישבו בטבריה וגידלו בה את ילדיהם"¹⁸. איזה תפקיד מילאו בסיפור העלייה כמיהתם של יהודי אתיופיה לארץ ישראל, חלומם לשוב לירושלים? את זאת אין לומדים עוד ילדינו. כמיהות ייחודיות אלו נמחקו, בעוד שגורמים כמו רעב ומלחמות, שמהם סובלות אוכלוסיות רבות, שונות ומגוונות בכל רחבי העולם, מוצגים כדרכון העיקרי שהניע את יהודי אתיופיה להגיע לציון.

אם ציונות היא עלייה לארץ, ציונות היא, בוודאי, גם התיישבות. "במקום בו תחרוש המחרשה היהודית את התלם, שם יעבור גבולנו", אמר טרומפלדור. היום המסר אחר. כך נכתב באחד מספרי הלימוד:

היום משתדלים מאוד למעט בהקמתם של יישובים חדשים ... מדוע? משום שהקמת יישוב היא עניין יקר: צריך לסלול כביש גישה, להניח קווי חשמל, צינורות מים וביוב; וצריך גם להקים בתי ספר, גנים ומרפאות. אבל הסיבה העיקרית היא שטחיה של מדינת ישראל הוא קטן ואין הרבה אדמה לבנות עליה יישובים חדשים. ויש גם רצון להשאיר שטחים פתוחים: שמורות טבע, יערות, אדמות לחקלאות. כל אלו נחוצים לאיכות חיים בריאה ונעימה.¹⁹

ישנו כמובן היגיון כלכלי, אולי גם סביבתי, בעיבוי התיישבות קיימת ובמגורים בערים ויישובים קיימים. אבל מה בדבר אידיאל? והאם אין עוד מקום ללמד את ילדינו על ערך ההתיישבות למען שמירת הגבולות או הפרחת השממה? נדמה שהמסר הפוך: חבל על הסביבה, חבל על הכסף, חבל על המאמץ.

ולבסוף, במבט כולל יותר: סוגיית הערכים ומטרות החינוך. ב־2021 פרסם משרד החינוך מסמך בכותרת "דמות הבוגרת והבוגר עד שנת 2030", והגדיר בו אילו מיומנויות, ידע וערכים יש להנחיל לתלמידי ישראל.²⁰ במסמך תמצאו לא פחות

מ־13 "מיומנויות" שיש להקנות: "אוריינות לשונית", "אוריינות מתמטית", "חשיבה ביקורתית", "חשיבה יצירתית", "מודעות עצמית", "אוריינות גלובלית" ועוד. סעיף הערכים הקצר, לעומת זאת, נדחק לסוף המסמך, ונוכחות הערכים הציוניים או הלאומיים-פרטיקולריים בו דלה. הערכים שמבקש להנחיל משרד החינוך לתלמידיו עד לשנת 2030 הם חמישה: כבוד האדם והמשפחה, צדק חברתי וערכות הדדיות, אהבת הדעת וחדוות למידה, כיבוד ערכי המורשת והתרבות במדינת ישראל (עם דגש על "היכרות וכבוד למגוון תרבויות ומורשות במדינה"), ולבסוף מחויבות לערכי מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית (ובכלל זה ערכים כלליים כגון שמירת החוק).

"בשבילי המורשת" – התוכנית של שר החינוך קיש

שר החינוך המכהן, יואב קיש, לכל הפחות זיהה את הצורך בשיבה לחינוך ציוני. כפי שכתוב באתר משרד החינוך, תוכנית "בשבילי המורשת", שהשר השיק בשנת 2025, "שואפת לעצב בקרב תלמידי ישראל זהות אישית ולאומית, מתוך תחושת זיקה עמוקה ... למדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי". היא תישען "על הכרות מעמיקה עם ארץ ישראל ... [ו] תהליכי הקמה והתיישבות", ותבקש "לחנך דור צעיר שמבין את הקשר בין עבר, הווה ועתיד". על פי התוכנית, התלמידים דוברי העברית בכיתות ב'-ו' ילמדו "מולדת חברה ואזרחות" בהיקף של שעה שבועית בלבד, ובשעה השנייה ילמדו את המקצוע החדש "בשבילי המורשת".

הפיקוח על התחום לוקה בחסר, ומנהלי בתי הספר יכולים לנתב את השעות שהוקצו לתוכנית לתחומי ידע אחרים, חשובים יותר בעיניהם. באופן מעשי, אין בידי משרד החינוך מידע על היקף בתי הספר המיישמים את התוכנית והתלמידים הלומדים אותה; המורים לא עברו הכשרה רלוונטית, מלבד השתלמות נקודתית שנערכה בזום; אין למקצוע החדש ספרים או חוברות לימוד; ולא מתבצעת מדידה והערכה כלשהי של הישגי התוכנית. נראה כי כוונתו של השר קיש רצויה, אך לעת עתה מדובר בטיפול קוסמטי בלבד, שהשפעתו אינה מורגשת בפועל, ושהמאמצים ליישומו לוקים בחסר, בלשון המעטה.

לשוב אל בורות המים

במאמר זה השתדלתי להצביע על הבעיה. על מה שהיה – ועל מה שאבד. אבקש לשרטט כאן קווים כלליים לתיקון המצב.

ראשית יש לנסח מחדש את תוכנית לימודי המולדת ואת מטרותיה, שעיקרן הנחלת ערכים ציוניים-לאומיים וחיזוק הקשר ההיסטורי והתרבותי בין עם ישראל לארץ ישראל. ואכן – לימודי "מולדת" בלבד. את יצור הכלאיים של "מולדת-חברה"

אזרחות" יש לפרק. אוריינות כלכלית, דאגה לסביבה, מיומנויות חברתיות, הכלת השונה – כולם חשובים. חשוב גם ללמד כל ילד בישראל על דמוקרטיה ועל חובות וזכויות ועל האזרחות המשותפת לכלל התלמידים. אך יש להפריד בין נושאים אלה לבין לימודי המולדת. כיום תוכנית הלימוד מטשטשת את ההבדלים בין הנושאים, מוחקת את האתוס הציוני שאיננו משותף לתלמידים כולם, ומחליפה אותו באתוס אזרחי ורב־תרבותי.

התוכנית שתיכתב מחדש לא תהסס לעסוק בהיבטים פרטיקולריים, לאומיים, יהודיים וציוניים. בוועדת המקצוע שתנסח את הלימודים החדשים צריכים להיכלל אנשי ספר ומעשה בעלי זיקה עמוקה לנושא, המבטאים בחייהם את ערכי התוכנית. אלה חיוניים כדי להפיח מחדש רוח ציונית במערכת החינוך. כתיבת התוכנית תלווה בכתיבת ספרי לימוד חדשים, שיחליפו את ספרי הלימוד הנוכחיים של לימודי "מולדת, חברה ואזרחות", שאינם תואמים לחזון החדש־ישן. יש להגדיר את לימודי המולדת כלימודי ליבה, שאינם ניתנים לבחירה של מנהלי בתי הספר, ולשקול דרכים למדידה והערכה של הפנמת החומר הנלמד, למשל דרך מבחני המיצ"ב.

נדבך שני עוסק בהכשרת המורים. לימוד והנחלת ערכים הם מהמשימות המרגשות ביותר של מקצוע ההוראה, חלק עיקרי ממה שהופך אותו ל"שליחות" בעיני רבים. אפשר וראוי שלימודי המולדת יעוררו ניצוץ בעיניהם והמייה בליבם של המורים שיזכו ללמדם. כיום השתלמויות המורים למקצוע מולדת, חברה ואזרחות מתמקדות בנושאים כגון "חינוך פיננסי – צרכנות עודפת", "מהו תקציב", "כלכלת ישראל – מחקלאות להייטק", "מפגשים בין תרבויות", "התמודדות עם גזענות" וכדומה. שוב – נושאים חשובים – אבל בלימודי מולדת יש לתת מיקוד אחר. ארצנו גדושה באנשים מעוררי השראה וחדורי שליחות. הבה נפגיש בהשתלמויות בין המורים שילמדו "מולדת" לבין מי שמבטאים בחייהם – במעשה, או בכתיבה והגות – את הערכים הנלמדים. הבה נסייר ונכיר למורינו את השורשים העמוקים ומצמיחי הפרי של הציונות. אהבה לעם ולארץ שתידלק בלב המורים – תאיר גם את הכיתות.

*

בשנת 1997 השתתפו 130 תיכונים בתחרות שיזמו המרכז לטכנולוגיה חינוכית (מט"ח) והיחידה לאקטואליה והפעלות במשרד החינוך, שבמסגרתה התבקשו התלמידים לעצב כרוז כמענה לשאלה "מהי ציונות?". נציגי בתי הספר שזכו בתחרות זכו בפגישה עם ראש העיר תל־אביב, רון חולדאי, שהציג בפניהם סדרה של שאלות: מה זו ציונות? האם אפשר להיות ציוני ולחיות בחו"ל? האם צריך לבטל את חוק השבות? בכתבה שפורסמה בעיתון ידיעות אחרונות דווח על השיח ועל תשובות התלמידים:

התשובות היו מאוד כנות. התלמידים לא התביישו לומר כי גם אלה שנוסעים לגור בחו"ל הם עדיין ציונים. "זה לא רע כשמישהו מחליט לעזוב את הארץ", הודה אחד התלמידים. תלמידה אחרת הסבירה ש"אין מידה לציונות. אם למישהו אין חשק להיות בארץ – אי אפשר להאשים אותו בחוסר ציונות ... אני לא כועסת על אלה שמחליטים לעזוב, אני אפילו מבינה אותם. בארץ קשה להגיע להרבה דברים שרוצים".²¹

משרד החינוך לא חש צורך לבחון מחדש את הלימוד על מהות הציונות בעקבות אותו שיח. נציגי בתי הספר המנצחים הרי ביטאו את המסרים שספגו במערכת החינוך הישראלית: שהציונות היא מושג פריך, שכל אחד רשאי לצקת בה את התוכן הנכון בעבורו. גם בברלין אפשר להיות ציוני.

בשנת 2023 לא התקיימה תחרות כרזות בנושא "מהי ציונות". במקום זאת, אזעקה שנקראנו אליה בבוקר השבעה באוקטובר הדהדה את השאלה הזו בצלילים מזעזעים. הצורך הקיומי בהבנת חלקו של האדם הפרטי בהגנה על הכלל, בערבות ומסירות כלפי העם והמדינה, התעורר בבהלה עם פרוץ המלחמה. מה אנחנו עושים פה? למען מה אנו מוכנים להילחם ולמות? מהו הדבר שגורם לחייל לעזוב את ביתו ומשפחתו ולצאת להילחם?

בחברה אינדיבידואליסטית, קשה לגדל צעירים שישרתו בקרבי או יתיישבו ביישובי הספר. בחברה שהאתוס שלה הוא אתוס מיצוי זכויות הפרט, שגיבוריה הם מגישי עתירות לבג"ץ ולא מי שמחרפים את חייהם בשדה הקרב, קשה להסביר לתלמיד מדוע אנו נלחמים על חיינו פה, בארץ חמדת אבות, ולא עוברים לגור בעיירה ציורית באיטליה. מערכת חינוך המתחמקת מהנחלת ערכים, ומדגישה במקומם פיתוח מיומנויות; שבספרי הלימוד שלה במקצוע מולדת, המילה "מולדת" אינה מופיעה בשום מקום פרט לכותרת; ושבשעת מלחמה מבקשת ממורי המקצוע להתמקד ב"אוריינות כלכלית" – צריכה לחשב מסלול מחדש.

כשנה לאחר פרוץ מלחמת חרבות ברזל פרסם דובר צה"ל את נתוני הגיוס לשירות קרבי, גיוס למילואים, וגם את נתוני הנופלים מיישובים שונים בארץ. האלוף מוטי אלמוז, ראש אכ"א לשעבר, הסביר בראיון ברדיו את הפערים הבולטים בנתונים בין האזורים השונים בארץ. "חינוך", הוא אמר, "הכול חינוך. זה מתחיל בבית הספר, בבית, בתנועת הנוער ובמכינה הקדם-צבאית. קבוצות מסוימות באוכלוסייה רואות בשירות משמעותי ובתרומה לכלל הגשמה, ואילו אחרות מגלות אדישות".²²

האם יכולה מערכת החינוך שלנו לזקוף לזכותה את גילויי הגבורה והפטריוטיות שמפגינים חיילי צה"ל מדי יום? התפלגות נתוני הגיוס מרמזת על כך שלא זה המצב. חיילינו יונקים ערכים ציוניים מהבית, מתנועות נוער, ממורים שלוקחים יוזמה ומלמדים גם את מה שאינו כלול בספרי הלימוד, מרב או ממדריך במכינה הקדם-צבאית. ממערכת החינוך – כנראה פחות. זה יכול להיות אחרת. יש להאמין

שמערכת החינוך הישראלית עוד תתנער ותתעורר. מי שיעירו אותה יהיו הורים אכפתיים, מחנכים חדורי אידיאלים, וציבור שיונק משורשים עמוקים ומכוון לתקווה גדולה. ציבור שידרוש חינוך ציוני.

- 1 פסח אורבך, "דיעת המולדת בבית הספר העממי", החינוך 2, 1919 עמ' 105-112.
- 2 יוסף עזריהו, מרדכי אזרחי ויחיאל יחיאלי, שיעורי הסתכלות וידיעת המולדת לשלש שנות הלמוד הראשונות, יפו, 1911, עמ' 51.
- 3 דוד בננשיטי, ארצנו: סדרת חוברות על ארץ ישראל לאזוריה ללימוד ולמקרא, ירושלים: קרית ספר, תש"ז, עמ' 62.
- 4 ברוך אזניה, "חינוך חלוצי", בתוך אנציקלופדיה חינוכית, ירושלים: משרד החינוך והתרבות ומוסד ביאליק, תש"ט-תשכ"ט, כרך א'.
- 5 "תכנית הלימודים לבתי הספר היסודיים הממלכתי והממלכתי דתי לכתות א'-ד", משרד החינוך והתרבות, 1954, סעיף א', עמ' 3.
- 6 הוראת מולדת וידיעת ארץ ישראל: ספרים בידיעת ארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ד.
- 7 יצחק טבנקין, "מקורותיה הרעיוניים של העלייה השנייה", בתוך טבנקין, דברים, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1972, כרך ב', עמ' 25.
- 8 החוק כונן שתי מערכות חינוך – ממלכתית וממלכתית־דתית. מנסחי החוק לא מצאו לנכון לייחד חינוך ייעודי למיעוט הערבי בישראל. מלכתחילה הוחלט במשרד החינוך כי התכנים למגזר הערבי יתמקדו בהקניית השכלה והכשרה מקצועית ודתית ולא יעסקו בסוגיות לאומיות. רק בשנת 2000 שונתה גישה זו בניסוח פורמלי בחוק. ראו מאג'ד אלחאג', חינוך בקרב הערבים בישראל: שליטה ושינוי חברתי, ירושלים: מאגנס, 1996.
- 9 "תכנית הלימודים לבתי הספר היסודיים הממלכתי והממלכתי דתי לכתות א'-ד", סעיף א', עמ' 3.
- 10 אורית איכילוב, חינוך לאזרחות בחברה מתהווה: פלשתינה
- א"י – מדינת ישראל, תל־אביב: ספריית פועלים, עמ' 109-146.
- 11 "תכנית הלימודים בלימודי המולדת והחברה לכיתות ב'-ד' בבית הספר הממלכתי והממלכתי־דתי", ירושלים: משרד החינוך, תשל"ט.
- 12 כבמשל הידוע של עמוס עוז.
- 13 "תכנית הלימודים: מולדת חברה ואזרחות לבית הספר היסודי (כיתות ב'-ד') לבית הספר הממלכתי והממלכתי דתי, הערבי והדרוזי", ירושלים: משרד החינוך, 2002, עמ' 5.
- 14 שם, בסעיף שכותרתו "מסלול ב': משפחות ויישובים ערביים בראי תולדות ארץ ישראל", בתוך "מודול ג' – המלחמה בשנים 1948-1949, אירועים בישוב ובארץ".
- 15 ישראלים צעירים: יפתח מעין ייב, מט"ח, 2017, עמ' 21.
- 16 ישראלים צעירים: מאי מירוחם, מט"ח, 2017, עמ' 21.
- 17 חוזר מפמ"ד ל'גאוגרפיה – אדם וסביבה' ו'מולדת, חברה ואזרחות' התשפ"ה, לבתי הספר היסודיים. זמין באתר משרד החינוך, שולחן מפמ"ד מולדת, גאוגרפיה ושביילי מורשת, יסודי.
- 18 מולדתי ישראל – לכתה ב', יסוד, 2023.
- 19 שם, עמ' 19.
- 20 "המדיניות הפדגוגית הלאומית: דמות הבוגרת והבוגר", משרד החינוך, 2021.
- 21 עוז אלמוג, פרידה משורליק: שינוי ערכים באליטה הישראלית, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2004, אחרית דבר.
- 22 ראיון בתוכנית הרדיו "קלמן ליברמן", 9.12.24, כאן רשת ב', דקה 48:00-1:06:00.

בחזרה למקיאווולי

הגותו של מחבר 'הנסיך' ו'דיונים' נוגדת את כל הנחות היסוד של התפיסה הפוליטית המרכזית השלטת במערב בימינו. לנוכח המשבר שבו מצוי הליברליזם בן־זמננו, טוב נעשה אם נזכר במושכלות היסוד של ניקולו מקיאווולי על המצב האנושי

ביוני 2020, מעט אחרי פרוץ המחאות בארה"ב בעקבות מותו של ג'ורג' פלויד במינאפוליס, פרסמה האגודה האמריקנית לרנסנס (Renaissance Society of America) הצהרת תמיכה "במפגינים ברחבי העולם הדורשים צדק חברתי ונאבקים בברוטליות שמפעילה המדינה נגד אזרחיה". "עלינו להכיר", נאמר במנשר, "בכך שהמבנים, המנטליות והעמדות שהתפתחו [ברנסנס] עזרו לעצב את העוול והאי־שוויון המערכתיים שאנו חווים כיום". במקום בולט ברשימת הנבילים מהרנסנס מופיע מקיאווולי, ש"הגיויו האסטרטגיים כיצד לשלוט באוכלוסיות עדיין משמשים כחוברת הדרכה למנהיגים מכל הסוגים".

רק הפניקה המוסרית שאפיינה את הימים ההם יכולה, אולי, להסביר מדוע המחברים המלומדים של ההודעה לא הבחינו שהם ממחזרים האשמה – ואף תכסיס תעמולתי – בני מאות שנים: מאז המאה ה־16 ועד ימינו רבים תיארו את מקיאווולי כ"מורה לרשע". ראשון המשימנים, קרדינל אנגלי, הכתיר את 'הנסיך' כספר ש"נכתב על ידי אויב של המין האנושי". שייקספיר, כמה עשורים מאוחר יותר, כינה אותו "מקיאווולי הרצחני". אין כמעט שליט עריץ – ופה ושם גם שליט לא עריץ – שיריביו לא אמרו עליו שהוא תלמיד מובהק של מקיאווולי וקורא שקדן של כתביו. לא תמיד הייתה זאת האשמה חסרת בסיס. בניטו מוסוליני חיבר ב־1924 טקסט קצר על 'הנסיך' והגדיר אותו כוואד־מקום, מדריך כיס צמוד, לאנשי מדינה בכלל ולו עצמו במיוחד.¹

מקיאווולי נתן השראה לא רק לפשיסטים. גם קומוניסטים מצאו בכתביו את מה שחיפשו. מקרה מאלף וחשוב במיוחד הוא האינטלקטואל המרקסיסטי אנטוניו גרמשי (Gramsci), שאחרי מותו שיחק תפקיד מרכזי בהעתקת המאבק המהפכני מהרחובות והמפעלים למוסדות התרבות הגבוהה – אוניברסיטאות, מערכות

הַלִּי זְמוּרָה הוּא פְּרוֹפֶסוֹר מִן הַמְּנִיין בַּמַּחְלָקָה לְהִיסְטוֹרִיָּה בַּאוּנִיבֶרְסִיטֵת בֶּן־גּוּרִיוֹן, מַחְבֵּר הַסֵּפֶר עוֹלְמוֹ שֶׁל מַקִּיאוּוֹלִי (מֵאֲגַנֶּס, 2021) וְסִפְרִים נֹסְפִים, וְעוֹרֵךְ סִפְרֵי שֶׁל מַקִּיאוּוֹלִי הַנְּסִיךְ וְדִיוֹנִים בַּהּצָאָתָם שֶׁלֶם.

עיתונים, תיאטרות, מכוני מחקר. גראמשי, שמוסוליני השליך לכלא ב־1926, ראה במקיאווולי מהפכן פוליטי. 'הנסיך' לדידו לא היה ספר הדרכה לרודנים אלא חיבור שנועד להאיר את עיניהם של המוני העם וללמד אותם כיצד מפעילים כוח ושליטה, וכך להכין אותם לתפקידם ההיסטורי. בניגוד ל"נסיך" של מקיאווולי, "הנסיך המודרני" של גראמשי אינו אדם יחיד. הוא המפלגה, שתפקידה לאחד את האינטלקטואלים וההמונים ולהוביל לסדר חברתי חדש.

את הקסם שהילך מקיאווולי על פשיסטים וקומוניסטים כאחד אי אפשר לייחס לכך ששתי האידאולוגיות האלו חולקות עוינות מושבעת לשלטון החוק ולחירות. מסורת עיונית ארוכה, שכללה פילוסופים מרכזיים כמו שפינוזה ורוסו, רואה במקיאווולי הוגה רפובליקני. גם בעולם האנגלו־סקסי מקיאווולי נתפס כדמות מרכזית במורשת הרפובליקנית ואף כאחד מאבות הממשל החוקתי. במאה ה־19 גם לאומנים גייסו את מקיאווולי למחנה שלהם. במחצית השנייה של המאה ה־20 התגלה שמקיאווולי, ללא כוונה מפורשת מצדו, הניח יסודות לליברליזם. אין זה מפתיע, אפוא, שבראשית המאה ה־21 הסתבר שהוא היה גם דמוקרט רדיקלי.²

מקיאווולי היה קולב נוח במיוחד לתלות עליו כסות אידאולוגית מכל סוג ומין. הוגים ופוליטיקאים רתמו במהלך המאות את רעיונותיו למטרותיהם. יש כמה סיבות לכך שהגותו מאפשרת מגוון רחב כל כך של פרשנויות ושימושים מגמתיים. מקיאווולי לא היה מחבר שיטתי ולא עסק בבניית תיאוריה פוליטית אחודה. הוא גם כתב בכמה סוגות: היסטוריה, שירה, נובלות, מחזות. כתביו מכילים שפע מסחרר של דוגמאות, תובנות, לקחים, מתכוני פעולה שונים, אזהרות, כללים והסתייגויות מכללים. ההגות של מקיאווולי, כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתביו, הייתה גמישה ודינמית: הוא העלה השערות, בדק אותן, הגיע למסקנות ולעיתים גם מתח ביקורת על המסקנות האלו וסתר אותן. חלק מכתביו הפוליטיים יוצרים תחושה של הצצה ל"מעבדה", של איסוף ממצאים וניתוחם כתהליך של ניסוי וטעייה, ופתיחות לאפשרות של רויז'יה. יתר על כן, מקיאווולי כתב בראש ובראשונה לבני זמנו. בכתביו יש אומנם ממד על־זמני מפורש, אולם הדבר שעמד בראש מעייניו היה המשבר המדיני והצבאי החרף באיטליה בכלל, ובעיר מולדתו פירנצה בפרט, והשאלה כיצד להיחלץ ממנו. כתביו מגלמים ניסיון להשפיע על בני זמנו, ובעיקר על אליטות ומקבלי החלטות. הם תגובה, לעיתים במישרין, לעיתים בעקיפין, לבעיות שונות ולהקשרים פוליטיים שונים ומתפתחים. לכן הוא יכול להמליץ, באותו חיבור, גם על משטר יחיד וגם על משטר רפובליקני המבוסס על השתתפות רחבה יחסית.

מכאן נגזר גם שיהיה זה נאיבי לחשוב שהלקחים ומרשמי הפעולה שמקיאווולי מציע מתאימים כפי שהם לתנאים המודרניים, ושאפשר ליישם אותם אחד לאחד. הסביבה התקשורתית, אופני המחשבה, האידאולוגיות המרכזיות, הטכנולוגיה, אופני המלחמה – כל אלה השתנו ללא הכר מאז המאה ה־16. גם את השינויים מרחיק

NICOLLÒ MACHIAVELLI



הלכת שהתרחשו בזמנו מקיאוולי לא תמיד הבין באופן מלא. הדפוס, למשל, הומצא שנים ספורות לפני לידתו, והחל להשפיע באופן ניכר על התרבות והפוליטיקה באירופה שנים ספורות לפני מותו. מקיאוולי לא ייחס לדפוס חשיבות גדולה. הוא עצמו היה נטוע עדיין בתרבות של כתבי יד – שני ספריו הפוליטיים החשובים ביותר, 'הנסיך' וה'דיונים' על עשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויס' (להלן 'דיונים') הובאו לדפוס רק אחרי מותו. גם את המהפכה הצבאית הרב-ממדית שהתרחשה בימיו מקיאוולי הבין באופן חלקי. זאת אינה ביקורת על מקיאוולי. לא נמצא הוגים רבים בהיסטוריה שהבינו לגמרי את ההתפתחויות בזמנם ודייקו בנבואתם לאן יובילו השינויים שהם זיהו. זאת אזהרה מפני המכשולים והסכנות שיש בקריאה בכתביו מנקודת המבט של ימינו, ובמיוחד מנקודת המבט של התפיסות או הערכים שאנו מחייבים או, לחילופין, שוללים.

"העבר הוא ארץ זרה", היסטוריונים נוהגים לומר, ומקיאוולי אכן מגיע משם. אבל אין פירוש הדבר שאין לו מה לומר לנו. ישנם חלקים בהגותו שאינם זרים לנו, ולו רק מפני שהם מילאו תפקיד במעבר לתקופה המודרנית. כמה מהשקפותיו הנחרצות ביותר היוו אבני פינה של הפרויקט הליברלי, אף שהוא עצמו אינו יכול להיות מוגדר כהוגה ליברלי. כלומר, יש בהגותו מרכיבים שהם חלק חי ופעיל של המורשת ההגותית והתרבותית של המערב. הם אינם שייכים לעבר מת.³ יתרה מזאת, החלקים האלה, שלכאורה קרובים ברוחם להווה, אינם היחידים הרלוונטיים. כפי שיוסבר בהמשך, ערך רלוונטיות משמעותי אף יותר מצוי לעיתים דווקא ב"זרות" של מקיאוולי: בשוני שבין תפיסותיו המרכזיות לבין אלו של ימינו, במערב (וחלקית גם בישראל). כדי לעמוד על משמעותו של שוני זה, מן הראוי לפתוח בתיאור תמציתי של התפיסות הפוליטיות הדומיננטיות של זמננו.

"דת האנושות" ומחירה

העיקרון הפוליטי המרכזי של העידן המודרני במערב הוא ההגנה על חירות הפרט – אידיאל שהוגשם באמצעות המסגרות המקבילות של זכויות אדם וממשל דמוקרטי. אולם הגדרה מופשטת זו מחפה על תמורה עמוקה ומתמשכת בטבעו של ה"פרט". הפילוסוף קנת מינוג (Minogue) אפיין את השינוי במונחים של מעבר מתפיסה של החברה כהתאגדות של אינדיבידואלים אוטונומיים האחראים לגורלם – לתפיסתה כהתאגדות של אינדיבידואלים פגיעים שזיקתם היסודית למדינה מוגדרת דרך סבלם וצורכיהם.⁴

בהבנה הזאת, כולם פגיעים בכוח, ואפילו עבריינים הם קורבנות: קורבנות של החברה. חברה שיש בה קבוצות רבות כל כך של קורבנות – להטב"ק, נשים, מיעוטים, עניים – בהכרח תיראה חברה דכאנית. ההנחה הבסיסית של הדיאגנוזה הזאת, ושל אופן הטיפול במחלה, היא שהאחריות אינה של הפרט, אלא של החברה.

רמתם המוסרית של בני האדם ויכולתם להתפתח ולשגשג תלויה בחברה שהם חיים בה. אם הסדרים החברתיים פגומים, לא צודקים, גם בני אותה חברה יהיו כאלה: אנוכיים, נצלנים, תוקפניים. מנגד, באמצעות יצירת תנאים חברתיים מתאימים, ועם חינוך "נכון", אפשר לעצב בני אדם טובים, רודפי שלום ושוחרי צדק. אי־השוויון, העוולות, הדיכוי, האלימות והמלחמות – כל אלה אינם גזרת גורל. בני האדם יכולים ליצור חברה טובה, אפילו מושלמת, שתגאל אותם מהרעות החולות שפגעו בהם משחר ההיסטוריה. היא תשחרר אותם מכורח, מקושי, מכאב, מפחד, מאכזריות, מתחרות, מאפליה. חברה כזאת תהיה חברה מכילה לחלוטין. רעיון זכויות האדם האוניברסליות הוא מרכיב מרכזי בחזון האידיאליסטי הזה: הוא הבטחה לשינוי המצב, לשיפור העולם, על ידי הגנה על חייהם וכבודם של בני האדם באשר הם בני אדם ובכל מקום בו הם חיים.

לכאורה קיימת זיקה מהותית בין רעיון זכויות האדם ובין הדמוקרטיה. דמוקרטיות ליברליות במערב רואות בזכויות האדם ערך מרכזי ומחוקקות חוקים הנותנים לכך ביטוי פורמלי. אולם הלכה למעשה, רעיון זכויות האדם האוניברסליות אינו בעל ברית טבעי של הדמוקרטיה, ואפשר שהוא אף יריב מסוכן שלה. הדמוקרטיה התפתחה לאורך ההיסטוריה כשלטונם העצמי של האזרחים. אירופים הפכו מנתינים לאזרחים שווים לא מתוקף השתייכותם לאנושות אלא מתוקף השתייכותם ליחידה פוליטית: הם השיגו את זכויותיהם כצרפתים, כאנגלים וכן הלאה. והמלחמות בין המדינות האירופיות, שחשפו את התלות של השלטון באזרחים והעמיקו אותה, היו גורם מכריע בהרחבת זכות הבחירה. אלא שדבר שבתקופה אחת נחשב טוב, נחשב בתקופות אחרות רע. במחצית השנייה של המאה ה־20, הזיקה ההיסטורית של הדמוקרטיה למדינת הלאום הייתה לה לרועץ. הלאומיות ומדינות הלאום נתפסו כאחראיות לשתי מלחמות העולם, וכתוצאה מכך איבדו נתח נכבד מהלגיטימיות שלהן. מדינת הלאום, שהייתה בית הגידול של המשטרים הדמוקרטיים, החלה להיתפס כמכשול לקדמה דמוקרטית. אחרי מלחמת העולם השנייה, השלום הארוך במערב גם יתר, לכאורה, את מדינות הלאום. גם בקצה הנגדי של הסקאלה האידאולוגית, החזונות האוניברסליים הסבו אכזבה לאלה שנהו אחריהם בתקווה שהם יביאו מזור לאנושות.

תנועת זכויות האדם צמחה כתחליף לאידאולוגיות שכשלו לנוכח המציאות הפוליטית. מקורותיה היו מגוונים: מהדיסידנטים במזרח אירופה, דרך ממשל קרטר בארצות הברית ועד לתנועות השמאל בצרפת של שנות השבעים. לא היה תיאום בין הזרמים השונים הללו, אבל הם חלקו שני מאפיינים מכריעים: אמביציה בין־לאומית ותפיסה אנטי־פוליטית מובהקת שדחתה פשרות ותככים לטובת המוסר כעקרון מכונן. בין שני המאפיינים יש קשר פנימי הדוק: הדחייה של מדינת הלאום, ששימשה מסגרת למשטרים הדמוקרטיים, היא למעשה דחייה של הפוליטיקה כאמצעי ליישוב מחלוקות באמצעות פשרות בין אינטרסים מנוגדים. במקומה מאומץ חזון על־לאומי

השואף להשליט עקרונות אוניברסליים אחדים כאמצעי ליצירת הרמוניה עולמית ובכך מייתר, מעצם טבעו, את הפוליטיקה.

באופן פרדוקסלי, התפיסה הזאת קיבלה חיזוק משמעותי מניצחונם של ארה"ב והמערב בכלל במלחמה הקרה. עם קריסתה של ברית המועצות וסיום המאבק האידאולוגי חובק העולם, התבססה ההכרה שהדמוקרטיה הקפיטליסטית היא השיטה הטובה ביותר בנמצא: לא רק שהיא מספקת חירות אישית ורמת חיים גבוהה לאזרחיה, היא גם מבטיחה עליונות במאבקים גאופוליטיים. מכך נגזרה ההנחה שבעתיד מדינות יצטרכו לאמץ את השיטה הזאת אם ברצונן לשרוד בתחרות הגאופוליטית; אולם מרגע שכולם, או לפחות הכוחות החשובים, יאמצו את השיטה המנצחת, התחרות הגאופוליטית תתייתר מאליה.⁵ העולם כולו – או למצער חלקו המשמעותי – יהפוך מערבי. כמה ממשלים אמריקניים לפני ואחרי 9.11 הציבו את קידום הסדר העולמי הליברלי בראש סדר העדיפויות המדיני שלהם, מדיניות שכללה כמרכיב מהותי את ביצורן של זכויות האדם.

הממד האוטופי של החזון הזה, שזכה לכינוי "דת האנושות", אינו מצוי רק בהנחה שהרמוניה גלובלית אפשרית, אלא בראש ובראשונה בהנחה שאפשר להגן על זכויות אדם מחוץ למסגרת של המדינה הריבונית, ולמעשה אף נגדה. כאן התרחשה תפנית מכרעת, ששינתה גם את התוכן וההבנה של מושג הדמוקרטיה.⁶ אם עד שנות ה-90 בקירוב, זכויות (וחובות) היו מעוגנות במדינת הלאום, בקולקטיב הפוליטי, עתה ניתנה עדיפות למושג האינדיבידואלי והאוניברסלי של זכויות אדם. הפורומים שבהם זכויות האדם נידונות ומוכרזות, והאמנות נחתמות, אינם פרלמנטים ואספות לאומיות, אלא גופים בין-לאומיים שלאזרחים במדינות השונות אין כמעט כל השפעה עליהם. התפנית הזאת הפכה את הדמוקרטיה לדמוקרטיה ליברלית – ומשיטה שנהנתה מהילת ההצלחה לשיטה המייצרת מחלוקת עקרונית שמערערת את יציבותה. העברת הסמכויות מהרשות המחוקקת והמבצעת לרשות השופטת ומפורומים לאומיים לגופים בין-לאומיים, ביצור זכויות בחוקות ובאמנות, כל אלה נתפסים עתה בעיני רבים כמהלכים שמרוקנים את הדמוקרטיה מתוכן. כפי שציין הפילוסוף פייר מנון, "הזכויות הפרו את בריתן עם [הסמכות הפוליטית] ואף הפכו לאויב נחוש שלה. מהברית בין זכויות וסמכות, עברנו לסמכות הזכויות".⁷

מעבר אירופה, שבמשך עשורים נשאה את הדגל של כמעט כל המגמות האידיאליסטיות האלו – העצמת הגופים הבין-לאומיים, החלשת הריבונות של מדינות הלאום, חיזוק הרשות השופטת על חשבון הרשות המבצעת, זכויות אדם, מדיניות רווחה ומדיניות הגירה נדיבות ביותר, תפנית אנרגטית, ועוד – מגלה היום שלרעיונות האלה יש מחיר: הם הובילו לאיבוד עוצמה שמטלטל עתה את האירופים עצמם. נוצר כמעט יחס הפוך בין משקלו הכלכלי של האיחוד האירופי (18% מהתמ"ג העולמי) ובין יכולתו להשפיע על ההתפתחויות הגאופוליטיות בעולם, כולל כאלה המתרחשות בסביבתו הקרובה.

האדם והשלטון על פי מקיאווולי

תפיסות אלו, שאומצו בעיקר על ידי אליטות, אינן המופע הראשון בתרבות המערבית של חזון אידיאליסטי, ואפילו אוטופי, שלא היה רק תרגיל מחשבתי כביקורת על המצב הקיים אלא לווה בניסיון לממשו. מופע קודם התרחש באיטליה בתקופת הרנסנס.

המלומדים ההומניסטים של הרנסנס הניחו שאפשר לשפר את טבע האדם. באמצעות חינוך והשכלה מתאימים, שעליהם הם יהיו מופקדים, אפשר להקנות לבני האדם את המידה הטובה. המידה הטובה, מושג מפתח בתרבות המערב מאז העת העתיקה, כללה כמה תכונות: חוכמה, צדק, אומץ, יושר ושליטה עצמית. מטרתם המעשית של ההומניסטים הייתה להנחיל את המידות הטובות לאליטה החברתית, ובפרט לאלה המנהלים את ענייני הציבור. הטמעת המידות הללו וטיפוחן בשליטים עוד בצעירותם תביא בהכרח לתיקונה של החברה. הנתונים יצייתו ברצון לשליטים שיפעלו לטובת הכלל וימשלו בהם במתינות ובהתאם לעקרונות הצדק. במהלך המאה ה-15, חלק אחד של הפרוגרמה ההומניסטית הצליח: האליטות, השליטים של ערי המדינה והנסיכים השונים באיטליה אימצו את הרעיון שחינוך קלאסי בהשראת רומא העתיקה מטפח בהם את המידות הטובות, ושהמידות הטובות חיוניות לכוחם הפוליטי. החלק האחר של הפרוגרמה, דהיינו המימוש של האידיאלים במרחב הציבורי ותיקון החברה, נראה היה כי הצליח גם הוא: במחצית השנייה של המאה ה-15 איטליה נהנתה משגשוג שלא היה כמותו מאז העת העתיקה. אומנם לא היה בה שלטון ריכוזי כמו בממלכות האירופיות הגדולות, אך בין חמש המדינות החזקות ביותר בחצי האי התקיים מאזן כוחות שהביא לשלום יחסי וליציבות ללא תקדים. אך טבעי היה שהאליטות והשליטים האיטלקיים ייחסו את המצב הזה לחוכמתם הפוליטית, להשכלתם הקלאסית ולתרבותם המפותחת.⁸

למעשה הייתה זאת טעות ייחוס יסודית. הסיבה האמיתית לכך ש"הברברים" מצפון לאלפים, כפי שכינו אותם האיטלקים, לא איימו על איטליה כמו במאות קודמות הייתה שהממלכות הגדולות – צרפת, גרמניה, ספרד – היו טרודות במלחמות ארוכות או נתונות במשברים.⁹ כשהמלחמות והמשברים הסתיימו, הנסיבות השתנו מקצה אל קצה. היציבות באיטליה ותחושת הביטחון התרסקו באחת ב-1494 עם פלישת הצבא הצרפתי. הכוחות האיטלקיים לא היו מסוגלים לעמוד בדרכם של הצרפתים. הפלישה הצרפתית הייתה רק ההתחלה. מיד אחריה הגיעו הספרדים. איטליה הפכה לזירת המלחמות בין המעצמות המתהוות של אירופה.

הרושם שהפלישות עשו על מקיאווולי ובני דורו היה עצום. החולשה האיטלקית שנחשפה במערכות גרמו זעזוע והשפלה. מקיאווולי נתן לרגשות האלה ביטוי ב'הנסיך': איטליה הייתה "משועבדת יותר מן העברים...", ללא מנהיג, ללא סדר,

מוכה, עשוקה, פצועה, דרוסה, [ומתנסה] בכל סוגי ההרס".¹⁰ את האשמה תלה מקיאווילי בשליטים האיטלקיים. רהוטים וזוחחידעת, כשהגיעה שעת המבחן התגלה שההשכלה הקלאסית שלהם ו"המידות הטובות" שרכשו לא רק שלא הועילו בכלום, אלא למעשה הכינו את הקרקע לכיבושה של איטליה על ידי צבאות זרים.¹¹ החזון הפוליטי-חברתי המושתת על המידה הטובה הקלאסית, על היומרה להחדיר שלמות מוסרית בשליטים ובאליטות, הוכיח את עצמו כסיבה מרכזית לאסון. הפער בין התפיסה האידיאליסטית לבין המציאות החדשה והברוטלית שמקיאווילי ובני דורו חוו היה המקור של המהפכה ההגותית שלו. מדע המדינה החדש של מקיאווילי דחה בבזז את פוליטיקת המידות הטובות, וסימן שבר של ממש עם המורשת ההגותית והתרבותית של זמנו.

ואולם, המהפכה ההגותית הזאת אינה מוגבלת למאה ה-16. באופן אירוני, היא מאתגרת גם את המחשבה הפוליטית של העידן המודרני המאוחר. ההגות של מקיאווילי נוגדת את כל הנחות היסוד של התפיסה הפוליטית המרכזית של המערב בימינו – מההנחה האופטימית בדבר הטבע האנושי, עבור דרך האפשרות להפוך את החברה לצודקת ולטובה יותר באמצעות החלשה או נטישה של הפוליטיקה כפעילות המארגנת של החיים המשותפים לטובת המוסר והמשפט, וכלה בזכויות האדם האוניברסליות כאבן היסוד של סדר גלובלי הרמוני הנשלט על ידי כללים ומוסדות בין-לאומיים על חשבון מדינות הלאום הריבוניות.

התפיסה הפוליטית של מקיאווילי, ובמידה רבה גם הרלוונטיות שלה, נגזרת מהשקפתו על הטבע האנושי. לפי מקיאווילי, טבע האדם רע מלידתו. כל כתביו – הפוליטיים, ההיסטוריים והספרותיים – גדושים באמירות על הטבע האנושי שאינן מותירות כל ספק לגבי העומק של הפסימיזם האנתרופולוגי שלו ומרכזיותו. "כי זאת אפשר לומר בהכללה על בני-האדם, "כתב מקיאווילי ב'הנסיך', "שהם כפויי טובה, הפכפכים, מתחפשים ומתחזים, מתחמקים מסכנות, תאבי רווח. ... [הם] שוכחים את מות אביהם מהר יותר מאשר את אובדן נכסיהם".¹² "הנפש האנושית" אינה יודעת שבעה, יהירה, ערמומית ותכסיסנית, ומעל הכול זדונית, מלאת עוול, אלימה ופראית".¹³ הקיום האנושי מוצג ביצירותיו של מקיאווילי כנשלט על-ידי תשוקות נחותות, שמספקים אותן בדרכים נלוזות. במחזה 'מנדראגולה' כל הדמויות קטנוניות, וולגריות וצרות-אופק. הקשרים ביניהן נצלניים גרידא. הן מתייחסות זו לזו כאמצעים להשגת מטרות. הדמויות בקומדיה אינן נחלקות לרעות וטובות; קו ההפרדה העיקרי במחזה הוא בין רעים טיפשים ותמימים מצד אחד, ורעים פיקחים וערמומיים מהצד האחר. ב'דיונים' הסביר מקיאווילי את ההשלכות הפוליטיות של הטבע האנושי: כה חזקה היא השאפתנות בלב בני-האדם, שאין היא נוטשת אותם לעולם, ואין הצלחה או הישגים שישביעו אותה אחת ולתמיד. הסיבה לכך היא ש"הטבע ברא את בני האדם באופן שהם יכולים להשתוקק לכל דבר ואינם יכולים להשיג כל דבר".

לכן הם אינם שבע־רצון, תמיד חושקים עוד ועוד. למתח הזה בין טובין בכמות מוגבלת מצד אחד, ושאפתנות ללא גבול מצד שני, יש תוצאות: "כי הואיל ובני האדם מצד אחד משתוקקים שיהיה להם יותר ומצד שני חוששים לאבד את מה שרכשו, הם באים אפוא לידי עוינות ולידי מלחמה, שממנה נובע חורבנה של ארץ אחת ועלייתה של האחרת".¹⁴

דמות האדם שצייר מקיאווילי בכתביו שונה בתכלית מדמות האדם בתפיסה הקלאסית. בניגוד להגדרה האריסטוטלית, האדם של מקיאווילי אינו בעל חיים חברתי, והחיים המשותפים בקהילייה פוליטית אינם אופן המימוש המלא של הטבע האנושי. מקיאווילי הציע פילוסופיה פוליטית חדשה לחלוטין. אף הוגה לפניו לא הציג תפיסה שיש בה סתירה כל כך עמוקה: מצד אחד, האדם לא נועד מלידתו לחיות בצוותא עם בני מינו; מהצד האחר, הוא חייב לעשות זאת כדי לשרוד. כפי שיוסבר ביתר פירוט בהמשך, בני האדם הם אנוכיים ללא תקנה אך נגזר עליהם לשתף פעולה, ולמצוא כיצד להכיל את הניגוד בין טובת הפרט לטובת הכלל. מקיאווילי לא שם את מבטחו בתבונה, זו שההוגים העתיקים הגדירו כמאפיין של האדם והאמינו ביכולתה לסייע בפתרון ניגודי האינטרסים ובמציאת פשרות. הוא אומנם לא שלל באופן מוחלט את ההשקפה הקלאסית שבני האדם הם יצורים רציונליים, אבל הוא טען שהרציונליות אינה המהות של טבעם. הדבר המאפיין את בני האדם הוא ש"רוחם קצרה והם אינם יכולים לדחות את סיפוק תשוקתם לזמן רב. כמו כן, הם משלים עצמם לגבי ענייניהם, ובראש ובראשונה לגבי אלו שהם משתוקקים אליהם ביותר".¹⁵ התבונה אינה התכונה האנושית הנשגבת שנועדה לסייע לבני האדם לשלוט בתשוקותיהם ולהגיע אל האמת; היא מכשיר רב־עוצמה שבני האדם משתמשים בו כדי לממש את תשוקותיהם. היא אינה אדון הרגשות: היא המשרת שלהם. זהו בדיוק הציר שעליו סובב המחזה 'מנדראגולה'.

הנגזרת העיקרית הראשונה מתפיסה זו של הטבע האנושי היא, שכאשר מדובר בממשל על בני האדם ובשימור הסדר הציבורי, צווי המוסר אינם המרשם הנכון להצלחה. "עד כמה ראוי לשַׁבַּח שליט ששומר אמונים וחי חיים של יושר ולא של תחבולות, זאת מבין כל אחד; למרות זאת, הניסיון של ימינו מראה שהשליטים שעשו דברים גדולים היו אלו שלא החשיבו הרבה את האמון וידעו לסובב בתחבולות את מוחותיהם של בני־האדם". ובמקרה שתחבולות אינן מועילות, יש לדעת כיצד להשתמש באלימות:

יש לשים לב שכאשר משתלטים על מדינה, הכובש חייב לשקול בדעתו את כל הפגיעות שעליו לבצע, ולבצע את כולן בבת אחת... מי שעושה אחרת... לעולם אינו יכול להסתמך על נתיניו, כי הם, בגלל הפגיעות הטוריות והמתמשכות, אינם יכולים להיות בטוחים מפניו. לכן, את הפגיעות יש לעשות כולן ביחד, כך שאם טועמים מהם פחות, הן פוגעות פחות; ואת הטובות יש לעשות טיפין טיפין, כדי שיערב יותר טעמן.¹⁶

מקיאווילי נחשב כראשון שניסח את מה שבמאה ה־20 זכה לכינוי "בעיית הידיים המלוכלכות": השאלה האם מנהיגים רשאים להפר את צווי המוסר ולעולל רע כדי להגן על מדינתם ועל ביטחונם ורווחתם של כלל האזרחים, כלומר להשתמש באמצעים פסולים מבחינה מוסרית למען מטרה ראויה מבחינה מוסרית. בעוד פילוסופים מודרניים העוסקים בשאלת "הידיים המלוכלכות" מניחים לרוב שהמנהיגים המפירים את צווי המוסר מתייסרים בדילמה טרגית, לדידו של מקיאווילי השאלה היא בעיקרה פרגמטית ורציונלית. עם זאת, מקיאווילי לא הלבין את האמצעים הרעים, ולא טען שההצלחה הופכת את האמצעים האלה לטובים. הדוגמה הטובה ביותר לעמדתו היא הדיון ברצח האח שביצע רומולוס, המייסד של רומא ומלכה הראשון. מבחינת מקיאווילי, השאלה המכרעת היא מה הייתה מטרתו של רומולוס בביצוע הרצח. הוא מנסח "חוק כללי": ייסודה של מדינה מוסדרת היטב, או ביצוע של רפורמה יסודית, מחייב את ריכוז הכוח בידי אדם אחד. אם אב מייסד של רפובליקה או ממלכה שואף לפעול למען טובת הכלל ולא למען עצמו, עליו לעשות את הדרוש כדי להיות בעל הסמכות היחיד:

וחכם חד־תפיסה לעולם לא יוכיח מישהו על איזו פעולה חריגה שהוא נוקט כדי לסדר ממלכה או לכוון רפובליקה. מן הראוי הוא, שבעוד המעשה דן אותו לכף חובה, התוצאה תדון אותו לכף זכות; וכשהתוצאה טובה, כמו שהייתה אצל רומולוס, היא תמיד תִּזְכָּה. כי יש להוכיח את מי שהוא אלים כדי להרוס, ולא את מי שהוא אלים כדי לשקם.¹⁷

המטרה והתוצאה הטובה אינן מנקות אפוא מאשמה, אלא שזו אשמה הראויה להצדקה, ולכן הגינוי הוא על תנאי ואין עונש. כללים אלה אינם נחלתם של שליטים יחידים. הם חלים גם על רפובליקות: "היכן שישועת המולדת מוטלת על כף המאזניים, אין מקום לשקול שום שיקול של צדק או אי־צדק, של רחמים או אכזריות, של שבח או קלון. אדרבה, יש להתעלם מכל היבט אחר ולדבוק עד תום בקו הפעולה שיציל את חייה וישמר את חירותה".¹⁸

השאלה של הפרת כללי המוסר היא צד אחד בדיון של מקיאווילי ביחס בין אתיקה ופוליטיקה. צד משלים נוגע לשאלה של דבקות בכללי המוסר. ב'הנסיך' הסביר מקיאווילי את טבעה של הבעיה כך:

הואיל וכוונתי היתה לכתוב דבר מועיל למי שמבין אותו, נראה לי שנכון יותר ללכת הישר אל האמת התכליתית של הדבר ולא אל דמיונו. ורבים ציירו להם בדמיונם רפובליקות ונסיכויות שמעולם לא נראו או הוכרו כקיימות באמת. כי כל כך רב המרחק בין איך שחיים ובין איך שראוי היה לחיות, שמי שזונח את מה שעושים לטובת מה שהיה צריך לעשות, לומד לגרום לעצמו יותר הרס מאשר שימור: כי אדם שרוצה להיות טוב במוצהר מכל הבחינות, הכרח שייהרס בין רבים כל כך שאינם טובים. ולכן, נסיך [=שליט] שמבקש להשתמר, נחוץ שילמד להיות מסוגל להיות לא טוב, ולהשתמש ולא להשתמש בכך על־פי הצורך.¹⁹

מקיאווילי נותן כמה דוגמאות לכך שמימושם של עקרונות מוסריים, או של מה שנחשב מידות טובות, בחיים הציבוריים כפוף להיפוך מערכתי – עשיית מה שנחשב טוב מבחינת המוסר המקובל מובילה לתוצאה רעה מבחינת המוסר המקובל: מדיניות כלכלית נדיבה של השלטון תוביל את השלטון לאמץ מדיניות חמסנית כדי למלא את הקופה שהתרוקנה; שלטון החושש להיחשב אכזרי ונמנע מלהעניש בחומרה מפירי סדר, סופו שיוביל להתפוררות הסדר הציבורי ולהתפשטות של עוולות שייפגעו בקהילה כולה; שליט שינסה לשמור על הגינות ויושרה יאבד את השלטון הרבה לפני שאזרחיו יפנימו את הדוגמה האישית שנתן.

עשיית הטוב בחיים הציבוריים מובילה אפוא לתוצאות הרסניות. בעולם כזה, אפל ומושחת עד היסוד, בעולם שבו הטוב מתגלה כרע, ההישרדות וההצלחה מחייבים רוע – או ליתר דיוק, שימוש מושכל במה שנחשב רוע. המסקנה הזאת מובילה את מקיאווילי לצד שלישי של האתיקה הפוליטית: ההכרח להסוות את האמת על חיוניות הרוע בפוליטיקה. לפי מקיאווילי, הדרך המוצלחת ביותר להסוואת ההפרות של כללי המוסר היא להשתמש במוסר. שליט אינו יכול להיות אדם טוב, אך הוא

חייב בהחלט להיראות כאילו [הוא טוב]. למשל, להיראות רחמן, נאמן, אנושי, ישר-דרך, ירא-שמים, ולהיות כזה, אך להיות מוכן בנפשו לשעה שבה, אם תידרש לא להיות כזה, תוכל ותדע להיעשות ההפך מכך... יעשה אפוא השליט כך שינצח וישמר את המדינה: האמצעים לעולם יישפטו כמכובדים ויזכו לשבח מפי כל, כי המון העם נתפס למראית-העין ולתוצאה של הדבר, ואין בעולם דבר מלבד המון העם.²⁰

לכל אחד מן הצדדים האלה – להפרת צווי המוסר למען מטרות "טובות", לדבקות בצווי המוסר עם תוצאות רעות, ולשימוש ציני בכללי המוסר – יש דוגמאות למכביר מהעבר הקרוב ומההווה. למרות הקדמה בתחומים רבים והתמורות הגורפות בחמש מאות השנים האחרונות, לא הרבה השתנה באשר ליחס שבין פוליטיקה למוסר. ההיגיון של החיים הציבוריים שעל פי מקיאווילי מחייב הפרות של כללי המוסר המקובלים והסוואה של הפרות אלו, נותר פעיל. אין שום עדות לכך שהמדינאים והפוליטיקאים בהווה ובעבר הקרוב מוסריים יותר מאלו שמקיאווילי תיאר בכתביו.

על פניו, טיעוניו של מקיאווילי והדוגמאות שהוא נותן בכתביו מוכיחים שהפוליטיקה היא אכן צינית, חסרת עקרונות ועכבות; היא "מלוכלכת" מעצם טבעה; היא אינה הדרך הראויה ליצורים תבוניים לנהל את חייהם המשותפים. עד לאחרונה, הזרם המרכזי בפילוסופיה הפוליטית אכן ראה במוסר עיקרון מארגן חשוב יותר מהפוליטיקה. ההוגים הבולטים בזרם הזה ניסחו רעיונות אידיאליסטיים, מתוך ציפייה שהם יתורגמו למעשה פוליטי. סדר מוסרי רציונלי, כפי שהוא מתואר בחיבוריהם, יפתור את בעיות היסוד של החברה, את המאבקים וניגודי האינטרסים.

סדר כזה ייתר את הפוליטיקה. אם אין ניגודי אינטרסים, אם התבונה מציעה פתרון לכל בעיה, ואם יש מתכון פילוסופי לכל מחלוקת, אזי אין צורך בתהליך פוליטי.

העמדה הזאת חשופה לשתי טענות מצד מקיאווולי. הראשונה היא שדבקות בכללי המוסר מסוכנת בעולם שבו אחרים אינם דבקים בכללים. "שליט נבון", כתב מקיאווולי ב'הנסיך', "אינו יכול וגם אינו צריך להקפיד על שמירת אמונים כשהקפדה זו מזיקה לו ומשפסקו להתקיים הסיבות שבגללן נתן את הבטחתו. ולו היו כל בני-האדם טובים, לא הייתה הנחיה זו טובה, אבל כיוון שהם רשעים ולא ישמרו לך אמונים, גם אתה אינך צריך לשמור להם אמונים".²¹ וכפי שכבר נאמר לעיל, המוסר הוא מכשיר רב-עוצמה שאפשר להשתמש בו ככסות למטרות כוחניות ונצלניות. הוא לא יחליף את הפוליטיקה אלא רק יאפשר הסתרה יעילה יותר של טבעה האמיתי. נתינת אומון בהצהרות הטוב של אחרים תאפשר לרעים הערמומיים לשלוט בתמימים. יתר על כן, הקפדה על כללי המוסר עושה את התנהגות השליט (או המדינה) לצפויה ומקנה יתרון ליריבים ולאויבים. בעולם המאופיין בתהפוכות ובאי-ודאות פירושה החלשת יכולת התמרון ומכאן נטל אסטרטגי.²²

הטענה השנייה, שמשתמעת מכתבי מקיאווולי, היא שבבסיס העמדה המתעדת את המוסר על הפוליטיקה מצויה ההנחה השגויה שתיתכן קהילה אנושית שגם אם החברים בה אינם רואים הכול עין בעין, אינם שותפים כולם לאותה תפיסה של "הטוב", עדיין יוכלו חבריה, באשר הם אנשים סבירים, להסכים מהו "הצודק" ולהתלכד סביב מסגרת של כללי צדק. זוהי עמדה אוטופית. הביקורת על הנחה זו, שגוברת בשנים האחרונות, מהדהדת, גם אם לא במפורש, את טיעוניו של מקיאווולי: העולם האמיתי אינו מאוכלס באנשים "סבירים" המחויבים לרציונליות ומוכנים לציית לכללים המכתיבים הגינות ושיתוף פעולה גם כאשר על כף המאזניים מונחים אינטרסים עצמיים חיוניים. העולם מאוכלס באנשים המונעים על ידי תשוקות חזקות, והם משתמשים ברציונליות כדי לממש אותן.

כוחן של המחלוקת והדת

בהקשר זה של טבעם של החיים החברתיים והאופן שבו ניתן להסדירם על הצד הטוב ביותר, מתנסחת הגותו של מקיאווולי בנוגע למחלוקות פוליטיות. זוהי הנגזרת המרכזית השנייה מהשקפתו על טבע האדם. כפי שנאמר לעיל, מקיאווולי דחה את התפיסה הקלאסית שלפיה בני האדם הם בעלי חיים חברתיים מלידתם. באופן פרדוקסלי, הדבר שמפריד בין בני האדם הוא הדבר המהותי המשותף להם: העובדה שהם מטבעם אנוכיים ודואגים בראש ובראשונה לאינטרס העצמי שלהם, ולא לטובת הכלל. מהצד האחר, לבני האדם יש אינטרס עצמי מובהק בהתאגדות חברתית: סיכויי ההישרדות טובים יותר בצוותא מאשר בדד. במילים אחרות, חברות אנושיות מקנות יתרונות חיוניים לבני האדם, אבל החיים החברתיים אינם דבר טבעי,

אינם התפתחות אורגנית המתרחשת מאליה, וקיומה של חברה אינו דבר מובן מאליה ומובטח באופן הכרחי.

למעשה, להתאגדות חברתית כאינטרס של הפרט יש צד המסכן את החברה בכללה. בחברה חופשית, קונפליקטים בין יחידים מובילים לקונפליקטים בין קבוצות. והיריבות בין קבוצות וסיעות המאורגנות במידה כזו או אחרת נהפכת לתחרות על כוח. ולכן כל חברה, ובמיוחד חברה חופשית במידה כזאת או אחרת, עומדת מול סכנה של פילוגים והתפוררות. אין זה מפתיע שלאורך ההיסטוריה התקיימה בקרב הוגים הסכמה נדירה: שסעים ומאבקים פנימיים הם רעה חולה שהורסת את החברה, ואילו אחדות מהווה נדבך חיוני – החיוני ביותר – ליציבותה, עוצמתה ושגשוגה של מדינה. במשך מאות רבות של שנים, עד ימיו של מקיאווילי וגם לאחר מכן, הרפובליקה הרומאית שימשה כדוגמת מופת הן לכוח הבונה של אחדות הלבבות, הן לכוח ההרסני של הפילוג החברתי. הרפובליקה, שבימי הזוהר שלה כוננה אימפריה אדירה, התפרקה בתוך כאוס של מאבקים פנימיים ומלחמות אזרחים. אחד מהפגמים הלטיניים המצוטטים ביותר מאז ומתמיד מקורו בהיסטוריון הרומי סאלוסטיוס (86-35 לפנה"ס), שחי בתקופת מלחמות האזרחים: "על ידי אחדות הלבבות, דברים קטנים גדלים; על ידי פירוד הלבבות, דברים עצומים מתפוררים" (*Concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur*) החלק הראשון של המימרה הופיע בחותמת של אגודת הסטודנטים הציונים בל"ו, שנוסדה ב־1882).²³

התפיסה שמקיאווילי פיתח באשר למאבקים חברתיים ברומא ובכלל עמדה בניגוד גמור לכל המסורת ההגותית מאז העת העתיקה ועד ימיו. היא הייתה לא פחות מהפכנית מאשר האתיקה הפוליטית שלו, וכמוה גם היא מאתגרת את התפיסה העכשווית של הפוליטיקה. בכל חברה, טוען מקיאווילי, ניצבות זו מול זו שתי קבוצות עיקריות: "העם והאנשים הגדולים". בין שתי הקבוצות הללו ניטש מאבק תמידי משום ש"הגדולים" מטבעם משתוקקים לשלוט ולרדות בעם, ובני העם משתוקקים שהגדולים לא ישלטו ולא ירדו בו.²⁴ מהניגוד היסודי הזה נולדות אינספור מחלוקות. מקיאווילי סבר, ראשית, שאת המחלוקות האלה לא ניתן למנוע: הן טבועות עמוק בעצם החיים החברתיים ומקורן בניגודי אינטרסים בסיסיים. הדבר היחיד שניתן לעשות הוא לווסת אותן, להטיל עליהן מסגרת מוסדית, ולתעל אותן לאפיקים פוליטיים חיוביים. שנית, את העימותים הפנימיים האלה לא רק שלא ניתן למנוע, גם לא רצוי לנסות למנוע. אם הם מנוהלים נכון, הם מהווים מקור של עוצמה. במקרה של רומא, טען מקיאווילי, הקונפליקטים היו הסיבה לחירות: "הדנים לכף חובה את המהומות בין האצילים לפשוטי העם, נדמה לי שהם מגנים את אותם דברים שהיו הסיבה הראשית לכך שרומא נשמרה חופשייה, וכי הם נותנים דעתם יותר להמולה ולצעקות שהביאו עמן המהומות האלה מאשר לתוצאותיהן הטובות". המאבקים הפנימיים לא הובילו ל"אלימות המנוגדת לטובת הכלל, אלא [ל]חוקים

וסדרים לטובת החירות הציבורית".²⁵ הרומאים נעו מקונפליקט פנימי לפשרה, ומפשרה לקונפליקט נוסף, וחוזר חלילה. הצדדים לא שאפו לחסל זה את זה, ולא יכלו להכריע זה את זה. הם נאלצו למצוא פשרה כל פעם שניגודי האינטרסים ביניהם התפרצו לכלל מאבק גלוי. התנועה המתמדת הזאת הובילה להתגבשותם של מוסדות ונהלים שאפשרו להמון העם להשתתף בתהליכים הפוליטיים, הגבילו את כוחם של החזקים, ויצרו איזון בין הצדדים.

בתורה הפוליטית שמקיאווילי בנה ב'דיונים', המאבקים החברתיים ממלאים תפקיד מפתח בקביעת גורלן של מדינות. הם מעצבים את המערכת הפוליטית ויוצרים את ההבדל בין עוצמה לחולשה, בין הצלחה לכישלון, בין צמיחה לדעיכה. ברומא, החירות הפוליטית שנבעה מאיזון בין המעמדות הייתה המנוע שהזניק אותה מיישוב זניח לאימפריה המזהירה בהיסטוריה. לעומתה, פירנצה – עיר מולדתו של מקיאווילי – אוששה את התזה הנועזת הזאת על דרך השלילה: "בעוד שהאיכות בין בני העם לאצילים בראשיתה של רומא נפתרו באמצעות ויכוחים, בפירנצה הם נפתרו באמצעות קרבות. ברומא הם הסתיימו בחקיקת חוק; בפירנצה – בגלות ובמוות של אזרחים רבים. ברומא הם הגבירו את המידה הטובה הצבאית; בפירנצה הם חיסלו אותה לגמרי".²⁶ גם בפירנצה, כמו ברומא העתיקה, התחוללו מאבקים פנימיים למכביר. אלא שבפירנצה הם לרוב גלשו לאלימות, והקבוצות היריבות לא חיפשו פשרה, אלא חיסול פוליטי של הסיעה היריבה. התוצאה, לפי מקיאווילי, הייתה מדינה חלשה ועליבות היסטורית.

מקיאווילי מונה שתי סיבות עיקריות לכך שהמערכת הפוליטית הרומאית התפתחה באופן מיטבי ותפקדה ביעילות במשך מאות שנים. הסיבה הראשונית הייתה הבחירה הרומאית במדיניות אימפריאליסטית (שלפי מקיאווילי נבעה מתוך הבנה שזוהי המדיניות הנכונה בעולם מסוכן, כמו גם מתוך שאיפה לגדולה ולתהילת עולם). המדיניות הזאת חייבה את ההנהגה הרומאית לגייס את פשוטי העם ולחמש אותם. ללא המון העם אי אפשר להקים צבא בגודל הנדרש לכיבושים נרחבים. ואי אפשר לחמש את העם ולשלוח אותו למלחמות מבלי לתת לו זכויות פוליטיות – ומכאן באו לעולם ה"מהומות והמחלוקות הכלליות" שהיו לחם חוקה של רומא. אולם מרגע שהעם החל להשתתף בהליך הפוליטי עמדו לרשות רומא משאבי עוצמה שלא היו למתחרותיה. אי לכך, מציין מקיאווילי, "את האיכות המתעוררות בין העם לסנאט יש לשאת כרע הכרחי כדי להגיע אל הגדולה הרומית".²⁷ החיים האזרחיים הגועשים, מרובי העימותים והפילוגים, הם מחיר שהרומאים היו מוכנים לשלם עבור עוצמתה הצבאית והמדינית של האימפריה הכבירה בהיסטוריה. מבלי משים, ללא תכנון מוקדם, נוצרה לולאת משוב: הצורך בצבא גדול הוליד חירות, החירות הגבירה את הכוח הצבאי, הכוח הצבאי הבטיח את החירות והרחיב אותה – וחוזר חלילה.

הקמת האימפריה והתלות של האליטה בהמון העם מסבירה את השותפות של העם בפוליטיקה ברומא ואת הנכונות לקבל את המאבקים הפנימיים שהתלוו אליה.

היא אינה מסבירה את העובדה שבמשך מאות שנים הרומאים כיבדו את כללי המשחק, וניהלו את המאבקים האלה בדרכי שלום וללא אלימות. הגורם המרכזי השני שמקיאווילי מזהה כאחראי לכך שהעימותים הפנימיים ברומא לא הזיקו לה אלא אף הועילו לה הוא הדת. מקיאווילי עצמו לא היה נוצרי מאמין, וייתכן אף שהיה אתאיסט. הוא לא נרתע מלומר שכל דת טוענת שהאמונה שלה היא האמונה האמיתית והנכונה, ואף אחת מהן אינה כזאת, גם לא דת אבותיו.²⁸ ההשקפה הזאת לא הפכה אותו למתנגד עקרוני לאמונה דתית או למקומה בחיים הציבוריים. לתפיסתו, לדת יש ערך רב, אך הוא אינו מצוי באמיתותה של הדוגמה. ערכה של הדת נבחן בתרומתה לחוסן המדיני ולסדר החברתי: "התפילות כמובן נחוצות, ומטורף לחלוטין מי שאוסר על בני העם לקיים את הטקסים והפולחנות שלהם, משום שמהם צומחים אחדות וסדר טוב".²⁹ שליטים חייבים לטפח את הדת,

ועליהם לתמוך בכל הדברים שצומחים לטובתה של הדת הזאת ולחזקם, אף אם יהיו לדעתם מזויפים; ועל אחת כמה וכמה שעליהם לעשות כך ככל שהם נבונים יותר ומתמצאים יותר בענייני הטבע; ובגלל שאנשים חכמים הקפידו לשמור על האופן הזה, נולדה ממנו האמונה בניסים, שאותם מהללים גם בדתות מזויפות; כי הנבונים מעצימים אותם, ואין זה משנה כיצד התחילו, וסמכותם מקנה להם אחר כך אמון בקרב כל אחד.³⁰

לפי מקיאווילי, מייסדיה ומנהיגיה של רומא השכילו להבין שדת תכשיר את העם לקבל ברצון את החוקים שיבססו סדר חברתי איתן. דת זו, שמאפייניה הוכתבו "מלמעלה", השרישה בציבור "מנהגים טובים" ובראשם הכרה בעליונות המחויבות למולדת על פני אינטרסים פרטיים וסקטוריאליים. היא יצרה נורמות התנהגות שזיקתן לקדושה הקשתה על הפרתן. הן אילצו את הציבור למצוא הסדרים למחלוקות באופן שיספק את הצדדים היריבים. המאבקים הפנימיים היו אומנם הסיבה לחירותה של רומא, אך הם היו כאלה משום שהצדדים הותנו לנהל אותם בצורה שמנעה מהם להפוך אלימים והרסניים.³¹

בדיונו של מקיאווילי בדת מובלעת מעגליות רעיונית שיש לעמוד עליה, שכן לא רק שהיא אינה פגם בטיעון, אלא היא ממלאת תפקיד מרכזי בהסבר מקומה של הדת במדינה וחיוניותה כמרכיב של עוצמה: הדת נתפסת כיסוד קדם-פוליטי או חוץ-פוליטי הכרחי לכינון הסדר הציבורי. כלומר, היא אינה מצויה בוויכוח פוליטי; אך היא עצמה פרי של מהלך פוליטי מצד ההנהגה. מכאן נגזר כפליפניה של הדת: מצד אחד אמונה אותנטית ומקור למשמעות בקרב פשוטי העם, ומהצד האחר מכשיר שלטוני בידי המנהיגים שבעצמם אינם מאמינים אדוקים. לדעת מקיאווילי, הדת היא כוח פוליטי חיובי כל עוד היא עצמה נשלטת ומנווטת מלמעלה, על ידי האינטרסים המדיניים. מורכבות זו בולטת במיוחד בזיקה שבין המאבקים הפנימיים למלחמות החוץ: כאשר השתמשו "הגדולים" בקלף הדתי כדי להסיט את המחאות החברתיות

של פשוטי העם לעבר אויב חיצוני, הם אומנם ביצרו את כוחם המעמדי, אך בה בעת הם שירתו את עוצמתה של רומא כולה. בראיית מקיאווולי, המניפולציה הפוליטית הייתה יותר מאשר ציניות. היא הפכה את האמונה הפשוטה של המון העם למנוע של סדר חברתי ועוצמה מדינית.

הדיון של מקיאווולי בתפקידה של הדת חושף פן מהותי בהבנתו מהי פוליטיקה. ישנם יעדים ציבוריים שאינם ניתנים להשגה בגישה ישירה. הגאווה, היוהרה, הקנאה והשאפתנות האנושית, יחד עם הצורך העיקש של בני האדם לשמור על תדמיתם ועל כבודם, יתקוממו מול כל ניסיון כזה; הצהרה גלויה על מטרות אלו והדרכים אליהן תכשיל את מימושן.³² במצבים אלה, אמצעי המשפט והמוסר, המותנים בשקיפות ובאמת, נדונים לכישלון. דווקא הפוליטיקה, על הצביעות והמניפולטיביות המאפיינות אותה, מתגלה ככוח היחיד המסוגל להתמודד עם נפשם החצויה של בני האדם ולרתום את יצריהם ואמונותיהם למטרות שהם עצמם אינם מוכנים להודות בחשיבותן בפרהסיה. באופן פרדוקסלי, מה שמוציא שם רע לפוליטיקה הוא בדיוק מה שעושה אותה לחיונית.

עליונותה של הפוליטיקה

את הלקחים שהוציא מקיאווולי מתצפית על הפוליטיקה של זמנו ומקריאה בספרי ההיסטוריה אין אפשרות להעתיק מהעבר להווה בצורתם הגולמית. קשה לדמיין, למשל, את החייאתה של הדת הרומית, וספק אם מישו מעוניין בכך. גם העצות המפוכחות שלו, דוגמת זו ש"בבני האדם צריך או לנהוג בנועם או לחסלם" כדי למנוע נקמה,³³ אינן הסיבה לחשיבותו כיום; אלו הניחנים בכישורים למלא אחריהן, ממילא אינם זקוקים למקיאווולי כמורה נבוכים. הרלוונטיות של מקיאווולי אינה טמונה בשפע מתכוני הפעולה שמכילים כתביו, משום שהתיקון שהפוליטיקה המודרנית זקוקה לו אינו מצוי ברפורמות מבניות, בכוונן טוב יותר של מנגנוני הממשל או בשיפור מיומנויות טכנו-פוליטיות. המאפיינים של הפוליטיקה בת זמננו, שנדונו בראשית המאמר, משקפים בעיות עמוקות יותר: הללו מצויות בתפיסת הפוליטיקה עצמה – טבעה, מטרותיה, יכולותיה ומגבלותיה, למעשה מעמדה.

כאן עשויים להועיל אימוץ הגישה שמקיאווולי כינה "קריאה חכמה" (sensatamente) ויישומה על כתביו: מקיאווולי לא קיבל את האוטוריטה של ההיסטוריונים וההוגים הקלאסיים, כפי שבני זמנו נהגו לעשות. הוא קרא את כתביהם כדי לזקק מהם את עקרונות החוכמה המדינית, לא פעם בניגוד למסקנותיהם של המחברים.³⁴ כך תקף מקיאווולי את התפיסות שמשלו בכיפה במערב במשך מאות שנים וערער אותן מן היסוד בחושפו את חולשותיהן הכלליות ובמיחד את חוסר ההתאמה שלהן לנסיבות המדיניות והצבאיות החדשות שנוצרו בתקופתו. לנוכח קווי הדמיון שבין המחשבה המדינית הדומיננטית בימיו לבין זו

של ימינו – בפרט מוסרנות היתר והנטייה לאידיאליזם – מתבקש להסתייע באופן מושכל בתובנותיו כדי לגבש הבנה פוליטית מפוכחת יותר.

התובנה המרכזית הראשונה שראוי לעמוד עליה מקופלת בגישתו הבסיסית: מקיאווילי בחן את המוסדות החברתיים ואת הפרקטיקות התרבותיות אך ורק מנקודת מבט פוליטית – אך ורק כדי לזהות את התפקיד שהם ממלאים בהתמודדות עם בעיות פנימיות ועם מדינות אחרות. המשנה הפוליטית שלו אינה מביאה בחשבון שום דבר שאינו נוגע לכוח ולשלטון. הוא דן בדת אך ורק מהזווית של התועלת או חוסר התועלת הפוליטית שלה. הוא דן במוסר אך ורק כדי להמליץ כיצד למנוע מכללי המוסר לכבול את הפוליטיקה וכיצד להשתמש בהם כדי להפיק רווח פוליטי ומדיני. הפוליטיקה אינה כפופה לא לדת ולא למוסר: היא מושלת בהם ומשתמשת בכוחם. היא אינה משרתת שום מטרות חיצוניות לה, משום שאף אחת מהן אינה חשובה ממנה. העמדה הנחרצת הזאת באשר לעליונותה של הפוליטיקה על כל ממד אחר של החיים הציבוריים נובעת מהתפיסה שהפוליטיקה היא הפתרון שבני האדם המציאו לבעיית טבע האדם. הפוליטיקה אינה יכולה לשנות את טבע האדם, אבל במיטבה היא מסוגלת לנצל את הדחפים והפחדים האנושיים ולגרום לבני האדם להתנהג כאילו הם טובים, כלומר לפעול לטובת הכלל. אולם בדיוק משום שהפוליטיקה אינה יכולה לשנות את הטבע האנושי, ההתמודדות עם הכוחות שמאיימים לפורר את הסדר החברתי היא משימה נצחית, וההצלחה בתחילה.

מושג הפוליטיקה של מקיאווילי שולל את האפשרות לפתרון מושלם וסופי לבעיות היסוד של החברה האנושית. אין לצפות ממנה לישועה, אך אין בכך כדי להצדיק בריחה ממנה. הכשל האוטופי ביחס לפוליטיקה מצוי לא רק בציפייה לגאולה כלשהי אלא גם בדחייתה בגלל מאפייניה המכוערים. מעטים ביטאו טוב יותר ממקיאווילי את השניות שיש בה. הוא תיאר את המאפיינים האלה ללא כחל ושרק, ובה בעת הסביר שהם אלה שעושים את הפוליטיקה לכלי הטוב ביותר שיש לארגון החיים הציבוריים. שפלותה וגדולתה הם שני צדדים של אותו מטבע. קשיחות הלב והאדישות הערכית הכרוכות בה הן אלה שיוצרות את ההבדל בין סדר אורחי בטוח לבין קיום אלים ומסוכן.³⁵ מקיאווילי מלמד שהאמונה בחלופה "טהורה" יותר לניהול החיים החברתיים היא אשליה מסוכנת. תפקידה של הפוליטיקה אינו לעשות את העולם למקום טוב יותר, אלא לעשות את המקום שלנו בעולם לטוב יותר.

מכאן נגזרת התובנה המרכזית השנייה: הרמוניה אינה מצב אפשרי בחברה אנושית. שסעים ומאבקים חברתיים הם עובדת חיים. הם גם איום תמידי על הסדר החברתי. בעיית יסוד זו אינה ניתנת לפתרון במישור האתי או המשפטי. לבני האדם יש אינטרסים מנוגדים ותשוקות רבות־עוצמה המקשים על יצירת הסכמה "רציונלית". כפי שניתן לראות כיום במערב ובישראל, המוסר והמשפט הופכים בעצמם לזירות של התנגשות פוליטית ומשמשים כלים לקידום השקפות ואינטרסים. כתוצאה

מכך, המחלוקות אינן נפתרות אלא מעמיקות, ומעמדם של שלושת התחומים – הפוליטיקה, המשפט והמוסר – נחלש כאחד. הניסיון להמיר את הניהול הפוליטי של המאבקים הפנימיים במערכות חוק נוקשות או בשיח מוסרי נידון אפוא לכישלון; הוא אינו מונע את המאבקים, אלא את הסדרתם המושכלת, ומותיר את החברה חשופה להתפרצותם הבלתי־מרוסנת.

ההנהגה אינה צריכה אפוא – זוהי התובנה השלישית – לשאוף לאוטופיה של "אחדות לבבות", ועליה להתמקד בניהול מושכל של ניגודי האינטרסים והמאבקים הפנימיים לתועלת המדינה. מאבקים אלה אינם חייבים להסתיים בפשרה, אבל חובה למנוע מצב שבו "הניצחונות" בהם יצטברו לכדי עליונות מוחלטת ודורסנית של קבוצה אחת על רעותה. כאן עולה בהכרח השאלה אם אפשר לצפות לאמון הציבור בניהול כזה, כאשר הממשלה היא עצמה "בעלת עניין" המייצגת לא רק את כלל הציבור, אלא גם – ולפעמים בעיקר – את תומכיה? בנקודה זו אנו פוגשים במלכוד שמקיאולי עצמו תיאר כממעט בלתי פתיר: כדי לתקן סדרים פוליטיים שהושחתו אין די ב"אמצעים רגילים", שכן אלו הם חלק מהבעיה; לתיקון הסדרים נדרשים "אמצעים חריגים" וסמכות רחבה. אולם אך לעיתים נדירות יסכים "מישהו טוב" לנקוט "דרכים רעות" כדי לזכות בשלטון, ואילו "מישהו רע" שיזכה בשלטון בדרכים כאלו לא ירצה להשתמש בו לטובה.³⁶ ובהשאלה למצב הדמוקרטי במאה ה־21: כדי שממשלה תוכל לזכות מחדש באמון הציבור ביכולתה לנהל את המחלוקות הפנימיות, הכרחי לשקם את מעמדה של הפוליטיקה ולהעניק לדרג הנבחר כוח רב יותר; אולם במציאות שבה מעמד הפוליטיקה רעוע כפי שהוא כיום, עצם המהלך של הענקת כוח רב יותר לדרג הנבחר ייתפס לא ככלי לתיקון, אלא כביטוי נוסף וחמור במיוחד של אותה התדרדרות עצמה של הפוליטיקה.

לנוכח התמורה העמוקה במושג הדמוקרטיה בעשורים האחרונים, היחלצות ממלכוד זה היא משימה קשה ביותר. הדמוקרטיה בת זמננו מתאפיינת במגוון עצום של דעות, ערכים ו"סגנונות חיים" בחברה האזרחית, המיוצגת על ידי קבוצות מאורגנות שמפעילות לחץ בלתי פוסק על הממשל למימוש דרישותיהן. התוצאה היא השתתפות יתר של הציבור בפוליטיקה, אינספור נקודות חיכוך, ו"רעש" תקשורתי מתמשך. כל אלה לא רק מסיטים את תשומת הלב של ההנהגה מתפקידיה העיקריים, אלא גם מחלישים את האתוס המשותף ואת תחושת הערבות ההדדית. בנסיבות אלו, המחויבות לכללים מוסכמים וחסרי פניות ליישוב מחלוקות מבית נשחקת. עדות לכך היא היחלשותה של הדמוקרטיה בחלק ממדינות המערב בעקבות התנתקותה מהמסגרת הלאומית ומהמורשת התרבותית. במציאות הזאת, אין תחליף ליסודות חוץ־פוליטיים המאפשרים לנהל מחלוקות מבלי להתפרק. טיפוחם של היסודות האלה, כפי שלימדנו מקיאולי, היא משימה חיונית של ההנהגה. אולם כאמור, בחברות דמוקרטיות בנות זמננו זוהי משימה קשה במיוחד, וסיכויי הצלחתה אינם גדולים.

התפיסה הפוליטית של מקיאווולי הייתה פסימית ביסודה. השקפתו על טבע האדם הייתה קודרת, והגותו הייתה ספוגה במודעות חריפה הן לקשיים העצומים הניצבים בפני כינון מדינה, הן לתהליכי הדעיכה והריקבון המאיימים על כל מדינה – תהליכים שפשו במיוחד במולדתו. אולם מקיאווולי מעולם לא הניח לפסימיות הזאת לרפות את ידיו. כפי שכתב: "בני האדם יכולים להיעתר לפורטונה אבל לא להתנגד לה; הם יכולים לארוג את חוטי השתי שלה ולא לקרוע אותם. עליהם לא ליפול ברוחם אף פעם; כי כיוון שאינם יודעים את תכליתה, וכיוון שהיא הולכת בדרכים עקלקלות ועלומות, עליהם לקוות תמיד, ובעודם מקווים אל להם ליפול ברוחם בכל מצב שלא יהיה ובכל מצוקה שבה יימצאו."³⁷ מקיאווולי אכן פעל בהתאם לצו זה ומעולם לא ויתר. גם בשעות הקשות ביותר הוא תמיד ניסה להיות מעורב ולשרת את מולדתו. כאשר נגדעה הקריירה הציבורית שלו, פנה לכתיבה כדי להנחיל לאחרים את ניסיונו. זו "חובתו של אדם טוב", הסביר, ללמד אחרים "אותו טוב שלא יכולת לבצע בגלל צוק העתים ובגלל פורטונה, כך שכאשר יהיו רבים שיהיו מסוגלים להבינו, אחד מהם, אהוב יותר על השמים, יוכל לבצעו".³⁸

- 1 Benito Mussolini, "Preludio al Machiavelli," in *Opera Omnia di Benito Mussolini*, edited by Edoardo Susmel and Duilio Susmel, vol. 20: *Dal viaggio negli Abruzzi al delitto Matteotti (23 agosto 1923 — 13 giugno 1924)* (Firenze: La Fenice, 1956), pp. 251-254
- 2 Robert Black, *Machiavelli: From Radical to Reactionary* (London: Reaktion Books, 2022), p. 219
- 3 אין זה המקום לדין פילוסופי או מתודולוגי ברלונטיות של ההיסטוריה. עם זאת, ראוי לציין שבמקרה של מקיאווולי, שאלת היחס בין העבר להווה מורכבת במיוחד, וזאת משום שההגות שלו הייתה בעצמה מושתתת על דיאלוג והתנגדה בין ההווה שלו לעבר (העת העתיקה וימי הביניים). לפיכך דיון במקיאווולי אינו רק דיון על היחס בין ההווה שלנו לאותו עבר שלנו שהיה ההווה שלו; זהו דיון גם בין ההווה שלנו לזמן שבשבילו היה העבר, ובגלל השפעתו על ההגות המודרנית, אף בין ההווה שלנו לאותו חלק בעבר שלנו שבשבילו היה העתיד (משנת מותו ועד ימינו אנו).
- 4 Kenneth Minogue, *The Servile Mind: How Democracy Erodes the Moral Life* (New York: Encounter Books, 2010)
- 5 Walter Russell Mead, "The Return of Geopolitics: The Revenge of the Revisionist Powers," *Foreign Affairs* 93, no. 3 (May 2014), pp. 69-79
- 6 Philip Manow, *Unter der Axt: Beobachtung: Die Transformation der Demokratie* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2024)
- 7 Pierre Manent, *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*, translated by Paul Seaton (Wilmington, DE: ISI Books, 2007), p. 16
- 8 James Hankins, *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2019)
- 9 שם, עמ' 424-426.

- 10 ניקולו מקיאוולי, הנסיך, מאיטלקית: מרים שוסטרמן פדובאנו, ירושלים: דביר בשיתוף שלם, תשס"ד, פרק כו.
- 11 ניקולו מקיאוולי, על אמונת המלחמה, מאיטלקית: מנחם דורמן, תל-אביב: מערכות, 1964, עמ' 211-212. ראו גם Hanks, *Virtue Politics*, p. 429.
- 12 מקיאוולי, הנסיך, יו.
- 13 Niccolò Machiavelli, אצל Dell'ambizione *Opere*, ed. Corrado Vivanti, 3 vols. (Turin: Einaudi-Gallimard, 1997-2005), vol. 3, vv. 55-57 (p. 44).
- 14 ניקולו מקיאוולי, דיונים, מאיטלקית: מרים שוסטרמן פדובאנו, ירושלים: שלם, תש"ע, ספר א, פרק 37.
- 15 מקיאוולי, דיונים, ג 8.
- 16 מקיאוולי, הנסיך, ח.
- 17 מקיאוולי, דיונים, א 9.
- 18 מקיאוולי, דיונים, ג 41.
- 19 מקיאוולי, הנסיך, טו.
- 20 מקיאוולי, הנסיך, יח.
- 21 שם.
- 22 Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, expanded edition (Princeton: Princeton University Press, 2004). p. 202.
- 23 גאיוס סאלוסטיוס קריספוס, מלחמת יוגורטא, י, עמ' 75 (התרגום המקורי: "כי באחוזה תשגינה מדינות קטנות, במחלוקת תתערענה העצומות שבהן").
- 24 מקיאוולי, דיונים, א 5. השוו הנסיך, ט.
- 25 מקיאוולי, דיונים, א 4.
- 26 ניקולו מקיאוולי, היסטוריה של פירנצה, ג 1 (Machiavelli, *Opere*, ed. Vivanti, vol. 3, p. 423). ראו גם מקיאוולי, דיונים, א 7, 8.
- 27 מקיאוולי, דיונים, א 6.
- 28 מקיאוולי, דיונים, ב 5.
- 29 ניקולו מקיאוולי, החמור, ה, שורות 118-122 (Machiavelli, *Opere*, ed. Vivanti, vol. 3, pp. 67-68).
- 30 מקיאוולי, דיונים, א 12.
- 31 Emanuele Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli* (Pisa-Rome: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998), pp. 205-206.
- 32 Ruth Weissbourd Grant, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), pp. 18-56.
- 33 "בבני האדם צריך או לנהוג בנועם או לחסלים: כי הם מתנקמים על פגיעות קלות, אך אינם יכולים להתנקם על החמורות; כך שעל הפגיעה באדם להיות כזאת שלא יהיה חשש מנקמה". מקיאוולי, הנסיך, ג.
- 34 Hanks, *Virtue Politics*, p. 432.
- 35 ראו את התיאור הפואטי של ההבדל במקיאוולי, דיונים, א 10.
- 36 מקיאוולי, דיונים, א 18.
- 37 מקיאוולי, דיונים, ב 29.
- 38 מקיאוולי, דיונים, ב מבוא.

מוסר המלחמה לנוכח שבעה באוקטובר

תורת 'המלחמה הצודקת' של מייקל וולצר, "התנ"ך המוסרי של צה"ל", מתמרצת למעשה ניצול אזרחים בידי ארגוני טרור והארכת מלחמות. וולצר עצמו הקצין את גישתו במקום לסגלה לסכנת הג'יהאד. דרוש מתווה אחר

הייתי אז חניך במכללה לפיקוד טקטי, מיועד לפיקוד על פלוגה. אחד הקורסים שלמדנו היה אתיקה צבאית – קורס שהעביר פרופ' משה הלברטל, ושהתבסס במידה רבה על ספרו של מייקל וולצר 'מלחמות צודקות ולא צודקות' (1977). בקורס הובהר לנו שזהו התנ"ך המוסרי של צה"ל, ושמעבר לעיצוב האתיקה הצבאית במערב כולו, גם דיני המלחמה כיום פועלים על פי עקרונותיו. העיסוק של ההוגים בסוגיית מוסר המלחמה בעשורים האחרונים, ובפרט של אלו הישראלים, הוא ברובו הערת שוליים לעבודתו של וולצר. כל הפיקוד הבכיר של צה"ל בעשורים האחרונים התחנך על משנתו בתיווך ממשיכיו המקומיים – אסא כשר, משה הלברטל, אבי שגיא, מרדכי קרמניצר, דוד אנוך ואחרים.

"כיצד הגענו לשבעה באוקטובר" היא שאלה שנשאלת שוב ושוב בשנתיים האחרונות, ושלל תשובות מתחרות ביניהן כדי לתאר את אותה "קונספציה" שקרסה ואת מקורותיה. אך בין שלל ההיבטים, יש לתת את הדעת גם על כללי האתיקה הצבאית שעל פיהם פעלו מדינת ישראל וצבא ההגנה לישראל לאורך שנים ארוכות – ולבחון האם וכיצד הם שיחקו לידי אויבינו. במאמר שפורסם מעל דפי כתב עת זה לפני כשנה ביקרו יאיר קרטמן ויעקב יקיר את מסמך "רוח צה"ל" משלל זוויות מבט.¹ כמוהם גם אני סבור שהקוד האתי הצה"לי שאומץ בעשורים האחרונים ביטא ורטיגו מוסרי וסירס את יכולתה של מדינת ישראל לתת מענה לאתגרים הביטחוניים

אברום תומר הוא רב־סרן במילואים. משמש ראש מחלקת מדיניות חינוך בפורום קהלת.

שהתפתחו. אולם במאמר זה אני מבקש ללכת מעבר לדיון על מסמך רוח צה"ל עצמו, ולבקר ישירות את האתיקה הצבאית העומדת מאחוריו – זו של מייקל וולצר – ואף להציע קווי יסוד לחשיבה מחודשת על המלחמה הצודקת. לשם כך אטען שתי טענות משלימות:

1. במישור האתי העקרוני – תפיסת המלחמה של וולצר ותלמידיו אינה צודקת משום שהיא מונעת 'ניצחון' במובן השגור של המילה, ומשום שהיא מתמרצת את האויב להיטמע באוכלוסייה האזרחית ולגרום בכך פגיעה רבה יותר באותה אוכלוסייה.

2. במישור הקונקרטי של התפתחות המחשבה של וולצר, האתגריים הממשיים של מדינת ישראל ויחסו של וולצר אליהם – אטען שתפיסתו של וולצר על המלחמה הצודקת השתנתה לאורך השנים; שהוא משית על צה"ל כללים מחמירים מאלו שניסח בספרו המכונן, אף שמצב העניינים שצה"ל מתמודד איתו נעשה דווקא מורכב יותר מזה שעמד ברקע הכתיבה; וש בשל כך ניתן היה לצפות דווקא להקלות על הפעלת כוח – ציפייה שנכזבה.

אקדים לגוף הדברים את מתווה גבולותיהם: המאמר לא יעסוק בשיקולים מדיניים. ברור לכול שמדינת ישראל אינה פועלת בוואקום. וממילא, גם אם אצליח לשכנע שיש צורך לנסח אתיקה צבאית עצמאית החורגת מהמקובל במדינות מערביות שאינן מתמודדות עם מציאות ביטחונית כשלנו – עדיין הפעלתה של אתיקה כזאת עלולה לגבות מאתנו מחירים בין-לאומיים מעבר לאלה שכבר נגבים מאיתנו כיום. הסוגייה הבין-לאומית חשובה, אך חשוב לזכור שהיא משנית לשאלה הביטחונית והמוסרית, הגם שישנן השפעות הדדיות בין כלל ההיבטים הללו. יתרה מכך: כאשר יש קונצנזוס נרחב בחברה הישראלית לגבי קווי המתאר של המלחמה הצודקת, עשויה להיות לכך השפעה דרמטית על השתקפותם בעיני ידידינו או יריבינו. מן הצד השני, ביקורת פנימית מוגזמת יכולה לשמש כלי חסר-תחליף בידי מבקשי רעתנו וקושרי ידינו. במילים אחרות, אם אין טענה נגד המוסריות של פעילות מסוימת, התנגדות הנשענת רק על חוסר לגיטימציה בין-לאומית צריכה אומנם להישקל אך עלולה לפעול כנבואת פיגמליון.

גבול נוסף של המאמר הוא הזווית של המשפט הבין-לאומי. דיני המלחמה נובעים במידה רבה מהכללים שניסח וולצר, ועל אף הנטייה של חוגים מסוימים להתייחס אליהם כאל סוגה משפטית, מאמר זה יכתב מתוך גישה ריאליסטית הסבורה שהדין הבין-לאומי הוא ענף של היחסים הבין-לאומיים. כאמור, שיקולי יחב"ל, החשובים, אינם מעניינו של מאמר זה.

מוסכם על הכול ששומה עלינו ליצור מציאות ביטחונית חדשה למען עתיד בר-קיימה למדינת ישראל; אך לשם כך עלינו גם לשנות את האתיקה הצבאית שאנו



אוחזים בה. המחדלים המדיני, הצבאי והמודיעיני שהובילו לשבעה באוקטובר נובעים כולם במידה רבה מהעיוות המוסרי שלקינו בו – וגם אותו עלינו לתקן. הבה נצא לדרך.

מייקל וולצר והמלחמה הצודקת: היכרות

"המציאות המוסרית של מלחמה מחולקת לשניים", כך פותח וולצר את ניתוחו אודות המלחמה הצודקת. "בכל מלחמה יש לדון תמיד פעמיים, בפעם הראשונה מתוך התייחסות לסיבות שהניעו את המדינות לצאת ולהילחם, ובפעם השנייה מתוך התייחסות לאמצעים ששימשו את המדינות במלחמתן".² או במילים אחרות: ישנה סוגיית הזכות המוסרית לפתוח במלחמה (*jus ad bellum*) וישנה סוגיית ההתנהלות המוסרית במהלכה (*jus in bello*). מה מצדיק פתיחה במלחמה? מהו אותו *jus ad bellum*?

"אין הצדקה למלחמה מלבד התוקפנות",³ טוען וולצר בפשטות, ומכאן שהזכות להפעיל כוח נובעת אך ורק מהגנה עצמית. "תוקפנות" על פי וולצר איננה רק הפעלת אש, אלא גם פגיעה בשלמות הטריטוריאלית של מדינה או נקיטת פעולות חד-צדדיות הפוגעות במדינה אחרת כמו פגיעה קשה בסחר, השלטת מצור או השתלטות על נכסים ואדמות. מלחמת מנע יכולה להיות מוצדקת במקרים מסוימים כדי למנוע תוקפנות ודאית של האויב, טוען וולצר, אך עצם ההכרזה של האויב כי בכוונתו להשמיד אותך ברגע שיתאפשר לו לא מהווה לידיו הצדקה להצדקה למלחמת מנע. "אנו צריכים לשפוט את כוונותיו של שכנו, ועל מנת ששיפוטם כאלה יהיו אפשריים בכלל, עלינו לקבוע שפעולות מסוימות... ייחשבו כהוכחות של דוון".⁴ לעומת זאת, "פטפטי היוהרה שמנהיגים פוליטיים נוטים להשמיע אינם איומים כשלעצמם, יש צורך בפגיעה ממשית כלשהי".⁵ מדברי וולצר עולה שגם אם ברור שהאויב בונה את כוחו לנוכח מדינה מסוימת, ומצהיר שביום מן הימים יפלוש אליה – גם אלו "פטפטי יוהרה" שאינם מצדיקים פתיחה במלחמת מנע, כל עוד האויב לא נוקט פעולות ממשיות של תוקפנות או הכנות ודאיות לתוקפנות.

רוב ספרו של וולצר מוקדש לסוגיה השנייה של ההתנהלות המוסרית במהלך המלחמה (*jus in bello*), וכבר בתחילתו הוא מבקש לנתק בין השאלה "איזה צד במלחמה צודק" – כלומר מיהו הצד התוקפן ומיהו הצד המתגונן – לבין השאלה "האם כל אחד מהצדדים נלחם על פי כללי האתיקה". על פי וולצר הניתוק הזה אפשרי בהחלט: "שני סוגי השיפוט הללו אינם תלויים זה בזה מבחינה לוגית. בהחלט אפשרי שמלחמה צודקת תתנהל באי-צדק, ואילו מלחמה לא-צודקת תתנהל בתוך שמירה קפדנית על הכללים".

וכך, מאז ועד היום השיח של וולצר ותלמידיו הישראלים על המותר והאסור במלחמה נדון מאחורי מעין "מסך בָּעֵרוֹת": כאילו איננו יודעים מיהם הצדדים

למלחמה, מה המניעים והמטרות שהם מבקשים להשיג במלחמה, או אילו נורמות מנחות אותם:

בבואנו לשפוט את הלחימה, אנו מתעלמים מכל מה שכרוך בצדקת העניין שלשמו נלחמים. אנו נוהגים כך משום שהמעמד המוסרי של החיילים כפרטים דומה מאוד אצל שני הצדדים: הם מגיעים לכלל לחימה מתוך נאמנות למדינה שלהם ומתוך צייתנותם לחוק. סביר מאוד שהם מאמינים בצדקת מלחמתם... הם ניצבים אלו מול אלו כשווים מבחינה מוסרית.⁶

כפי שנראה בהמשך, וולצר עצמו לא הקפיד עד הסוף על ההפרדה החותכת בין שאלת המלחמה הצודקת לשאלת ההתנהלות המוסרית במהלך המלחמה – ולא בכדי. ההפרדה המלאכותית בין השתיים אפשרית רק אם מסתכלים על המלחמה כמעין משחק שחמט בין שני שחקנים, "חייל שחור מכה חייל לבן" במילותיו של חנוך לוין. המוטיבציה התאורטית להפרדה הזאת ברורה: אם רוצים להגדיר כללי מוסר למלחמה, נדרש לעשות זאת בשווה לצבאות הלוחמים. אך אינטואיציה מוסרית בסיסית תטען שאם יש אויב רע – ראוי לבלום אותו ולנצחו; ושאי אפשר להגדיר כללי מלחמה אחידים כאשר "הצד הרע" לא מוכן להתחשב בהם ומנצל אותם לטובתו. כאן כמו במקרים אחרים, 'מסך הבערות' שימושי כתרגיל מחשבה, והרבה פחות במציאות הקונקרטית.

את הדיון התאורטי העיוור הזה יש להבין על רקע של תפיסת 'האוניברסליזם המוסרי', השומטת את הקרקע תחת היכולת להצביע על צד למלחמה שהוא "טוב" וצד שהוא "רע" מעצם האידאולוגיה שמנחה אותם, ומבקשת להימנע מלהזדקק לשאלה איזה צד הוא התוקפן ומיהו המגן. האטמוספירה המוסרית באקדמיה בימים שבהם פורסם ספרו של וולצר הושפעה מהמלחמה הקרה, כשרבים מהאינטלקטואלים בארה"ב הזדהו יותר, לפחות מבחינה מוסרית, דווקא עם הצד הסובייטי. במלחמת וייטנאם, מלחמה לא-צודקת לדידם, לא היה להם ספק מיהו התוקפן; זה שבמקביל לצורך לשים קץ לתוקפנותו ראוי להגדיר לו כללים שבינתיים יגבילו את פעולותיו.

זה ההקשר שבו יש להבין את ההפרדה המלאכותית בין שתי השאלות, והוא גוזר מסקנות אחרות לגמרי כשמחילים אותו על ההקשר הישראלי. ישראל הרי אינה מתערבת במתרחש בתוך מדינה רחוקה כחלק ממאבק על הגמוניה עולמית, אינה מנסה להגן על אזרחי מדינה זרה או על אינטרסים כלכליים שלה – אלא נתונה תדיר לאיום ממשי מצד שכנותיה, ומתגוננת מפני טרור אלים ומתקפות על עורפה האזרחי. ישראל אינה מחרחרת מלחמות אלא מגיבה לתוקפנות ולאיומים קיומיים; ושלא כאויביה מסביב, היא מתעקשת להבחין בין מעורבים ובלתי-מעורבים, אף שאויביה אלה אינם עורכים כל אבחנה כזאת ואף מנצלים את האבחנה הישראלית באופן ציני ונבזי ביותר. כל אלו היו צריכים להספיק כדי להבחין בין מלחמת וייטנאם (מבלי לדון בצדקתה) לבין מלחמותיה של ישראל באויביה.

אולם בדיוק כשם שהאקדמיה האמריקנית ראתה במלחמת וייטנאם פשע שיש לעצור, כך רואים רוב אנשי האקדמיה הישראלית, ובפרט אלו שעוסקים באתיקה צבאית, את המלחמה בעזה. ישראל נתפסת בעיניהם כגורם החזק שאשם עקרונית בסכסוך הישראלי-פלסטיני – סכסוך שבמסגרתו עשה חמאס את מעשיו הנוראיים ב־7 באוקטובר.

אין אויב רע, יש אויב שרע לו

בראיון שהתקיים במהלך המלחמה הנוכחית וחולל מהומה גדולה, אמר פרופ' אבי שגיא – אחד ממנסחי הקוד האתי של צה"ל – את הדברים הבאים:

הנקודה הזאת של החתירה לניצחון, וראיית המלחמה כך שיש גורם אחד שזה מדינת ישראל שחותרת לניצחון ובצד השני יש את מי שאותו צריך לנצח – מייצרת עיוורון, עיוורון מוסרי... מדינת ישראל צירפה לה עיקרון ממשחק ילדים עם תפיסה תאולוגית עמוקה... שישראל היא הטובה, וממול יש רעים, וזו מלחמה מטפזית בין הטוב לרע.⁷

בצדק כרך שגיא בין תפיסת הטוב והרע האינטואיטיבית לרובנו ובין הצדקת הניצחון כמטרה ראויה למלחמה. החלוקה הטבעית בין צד טוב לצד רע – זו שכל קלאסיקה בספרות ובקולנוע שעליהם גדלנו מבוססת עליה – זכתה למתקפה פילוסופית עזה באקדמיה מאז שנות ה־60. המפורסמת ביותר לכפור ברשע הנאצי הייתה חנה ארנדט, שבספרה 'אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע' (1963) טענה שאייכמן היה פקיד צייתן שלא פעל מתוך אידאולוגיה אלא מתוך נאמנות מקצועית לבירוקרטיה ולשלטון. כמה שנים לאחר מכן התפרסמו תוצאות הניסוי המפורסם של סטנלי מילגרם עם מכות החשמל, שכביכול הוכיחו שאנשים רגילים נוטים לבצע מעשים אלימים בתנאים מסוימים אך ורק בשל האמון שלהם בסמכות. 'אנשים רגילים' היה גם שמו של הספר שפרסם ב־1992 כריסטופר בראונינג. הוא בחן שם את מניעיהם של חיילים גרמנים ביחידה 101 במלחמת העולם השנייה, והגיע למסקנה שגם הם לא פעלו ממניעים אידאולוגיים או סדיסטיים אלא מתוך צייתנות או כניעה ללחץ חברתי.⁸

כל סטודנט לתואר ראשון במדעי החברה לומד גם על ניסוי הכלא של פיליפ זימברדו, שהקצה לנבדקיו באקראי תפקידי אסירים וסוהרים. בניסוי – שבתוך כמה ימים יצא משליטה – התעללו הסוהרים באסירים הרבה מעבר למצופה, עד שהחוקר נאלץ להפסיק את הניסוי. מוכר עד מאוד גם הניסוי של "הגל השלישי" שבמהלכו מורה אמריקני להיסטוריה ושמו רון ג'ונס רצה להמחיש לתלמידיו את סכנת הפשיזם, ולשם כך התחפש למנהיג כריזמטי והפך בקלות את כיתתו ל"פשיסטית" למשך כמה ימים. הסרט 'הנחשול', שנדמה שכל תלמיד שגדל בישראל של שנות השמונים צפה בו, התבסס על הניסוי של ג'ונס.

אין אלה רק מחקרים. זהו אתוס שלם שהחברה המערבית מנחילה לצעיריה בעשורים האחרונים: אין תרבויות טובות או רעות, אין משטרים נאורים וחשוכים, אלא יש סיטואציות חברתיות שבעטיין כל אינדיבידואל עלול להפוך לסדיסט או נאצי. בשל כך המסר העיקרי שנלמד במערכת החינוך לקראת יום השואה כבר איננו "לעולם לא עוד", מסר המקדש את הריבונות היהודית ומדגיש את חיוניות עוצמתו של העם היהודי – אלא השאלה איך נמנע מעצמנו להפוך לנאצים; שהרי הפוטנציאל הרדום שוכן בכולנו, ודי בכך שיעלה לשלטון אדם כריזמטי וסמכותני כדי לעורר אותו. כפי שיאיר לפיד כתב פעם: "כשתהיו במחנות ההשמדה, אמרתי לתלמידים שלי, אל תשאלו את עצמכם מה הייתם עושים אילו הייתם יהודים, כי זו השאלה הקלה, תשאלו את עצמכם מה הייתם עושים אילו הייתם גרמנים". כלומר אתם – על כל מטענכם התרבותי, ההיסטורי והחברתי – עשויים הייתם, תאורטית, להיות בשני הצדדים. לא בכדי, הספורט הלאומי הרווח הוא "זיהוי תהליכים" והדבקות הכינוי 'נאצי' ליריב הפוליטי; כי גם אם הוא לא ממש נוהג כנאצי, הוא בוודאי נמצא בנקודה מסוימת על המדרון החלקלק, ואם כך – ראוי להתריע.⁹

זהו הרקע להבנת המשפט הבא: "צבאות לוחמים זכאים לנסות להשיג ניצחונות במלחמותיהם, אך אין הם זכאים לעשות כל מה שהוא הכרחי לשם השגת הניצחון, או כל מה שנראה להם הכרחי לשם כך".¹⁰ כלומר מצד אחד יש אינטרס לגיטימי בניצחון, ומצד שני יש מוסר שמגביל אותו. אפילו לא נבחנת האפשרות שהניצחון עצמו הוא חובה מוסרית ושהוא יכול לתרום לקידום השלום בעולם, ושאי-הכרעת אויב מסוים היא בעצמה פגם מוסרי שכן אותו אויב ימשיך לפשוע, להרוס, להשמיד ולאמלל.

וולצר ספג ביקורת על רקע זה. ג'ף מקמהן, למשל, בספרו 'הרג במלחמה', טען כי השוויון המוסרי המקובל בין לוחמים משני הצדדים במלחמה הוא בעייתי. לשיטתו, חיילים הלוחמים מטעם צד תוקפן מצויים בעמדה מוסרית חלשה יותר מזו של חיילים בצד המותקף.¹¹ כשם שלא ניתן להשוות בזירה הפלילית בין הפושע לשוטר שמנסה לעצור אותו באמצעים אלימים, כך לא ניתן להשוות בין חיילי שני הצדדים ולהצדיק את פועלם כאשר הרקע לו שונה מקצה לקצה. דרך זו, בשונה מוולצר, מטילה אחריות מוסרית הנובעת משאלת צדקת המלחמה גם על החיילים האינדיבידואלים, וזו משליכה על היחס הראוי אליהם.

חשוב לציין שלצד השיקול המוסרי העקרוני, וולצר מספק גם שיקול תוצאתני להגבלת המלחמה: "לחימה כזאת (מוגבלת, א"ת) כרוכה לא רק בצמצום כמות הסבל הכוללת, אלא גם בהשגת פתח לשלום ולשיבה אל הפעילויות הטרומ מלחמתיות".¹² מלחמה מוגבלת תסלול בקלות יותר את הדרך לשלום, טוען וולצר; וכאן כבר קל לראות כי הסבר זה נשען על הנחת-מבוקש נאיבית – כאילו הגבלת הכוח והושטת היד הן שיקרבו את השלום, ואף פעם לא שבירת כוחו של האויב וייאוש מהשגת הישגים באמצעות כוח. ייתכן שאין פתרון אחיד לכל הסכסוכים

באשר הם, אך אפשר להניח שככל שהאויב מונע מאידאולוגיה קיצונית ושורשית יותר, כך קטנים הסיכויים להסיטו ממנה באמצעות הושטת יד ובניית גשרים; לפני כן יש צורך לשבור את רוחו ולרסק את אמונתו על מנת להוליד אט־אט גישות סובלניות ופתוחות יותר. אך כאשר תפיסת העולם המקובלת היא שרוע גובע מתנאים בעייתיים ולא מאידאולוגיה רעילה, מותר לנו רק לשאוף לשינוי התנאים באמצעות מלחמה ולא להכרתת האויב הרע או להכפתו לשינויים תרבותיים מרחיקי לכת.

חיי מי קודמים – חיילינו או אזרחי האויב?

הניתוק בין שאלת הצדק במלחמה לבין כללי המלחמה הצודקת בא לידי ביטוי בסוגיה בעלת השלכות מרחיקות לכת – האם חיילינו זוכים לעדיפות מוסרית על פני אזרחי האויב?

הכללים החשובים ביותר שהגדיר וולצר, המשפיעים בעשורים האחרונים על צורת התמודדותו של צה"ל עם אויביו, הם אלה העוסקים בעיקרון ההבחנה בין מעורבים ובלתי מעורבים בלחימה. מוסכם על כולם שמותר לפגוע בצבא האויב ובכל הגורמים המסייעים לו ישירות; מוסכם על כולם גם כי פגיעה מכוונת באלו שאינם מעורבים כלל, ואינם קרובים או קשורים למעשי האויב, אינה מוצדקת. המורכבות מתחילה כשנכנסים לרוזלוציה גבוהה יותר בשתי סוגיות: (1) מהי המעורבות האזרחית מצד האויב שמצדיקה פגיעה בו, ועד כמה ישירה או עקיפה היא צריכה להיות? (2) מה מותר לעשות כאשר צבא האויב מעורבב עם אזרחיו – מתי מותר לפגוע בכל זאת, כיצד, באיזו עוצמה ובאילו תנאים?

ברור לכול שאין כאן תשובות פשוטות, אלא סט כללים מנחים המשאיר מקום רב לפרשנות. נוסף לכך את הכאוס השורר במלחמה המקשה להשיג מידע מלא – ונבין מדוע לא ניתן להשתמש במחשבון כדי לקבל החלטה לכאן ולכאן. ובכל זאת, וולצר וממשיכיו ראו לנכון לקבוע סט של כלי חשיבה שבאמצעותם רצוי שמקבלי ההחלטות בזמן המלחמה – מדרגי השטח הטקטיים ועד לדרג האסטרטגי – ישקלו בזמן שהם מפעילים כוח צבאי. לדברי וולצר,

מותר לעשות מעשה שסביר שתוצאותיו יהיו רעות (הריגת לא־לוחמים) בתנאי שמתקיימים ארבעת התנאים הבאים:

1. המעשה טוב כשלעצמו, או מכל מקום אינו רע, כלומר הוא משרת את צרכינו כמעשה לחימה לגיטימי.
2. התוצאה הישירה קבילה מבחינה מוסרית – השחתת אספקה צבאית, לדוגמה, או הריגת חיילי אויב.
3. כוונתו של מבצע המעשה היא טובה, כלומר, הוא חותר אך ורק לתוצאה הקבילה; התוצאה הרעה אינה אחת ממטרותיו, גם אין היא אמצעי למטרותיו.

4. התוצאה הטובה היא טובה דיה לפצות על גרימת התוצאה הרעה; היא חייבת להיות מוצדקת לפי כלל היחסיות של סידג'ווק.¹³

את כלל היחסיות מגדיר וולצר במקום אחר כך: "אסור לעשות כל מעשה ודון שאינו מכוון לתכלית הניצחון או כל מעשה ודון אשר תועלתו בהשגת התכלית מועטה בהשוואה למידת הנזק שבו".¹⁴

סביב מבצע עופרת יצוקה ברצועת עזה (2009) והביקורת הפנימית והבינלאומית שנמתחה על פעולות ישראל פרסמו פרופ' אסא כשר, מנסח הקוד האתי של צה"ל בשנות ה-90, ואלוף עמוס ידלין כתב הגנה על צה"ל. הם טענו כי במדרג המחויבות של צה"ל לחיי אדם נמצאים חיילי צה"ל גבוה יותר מאזרחי מדינת האויב בזמן שאיננה בשליטת צה"ל (להבדיל משטחי יו"ש שבהם יש שליטה כזו, ושם, לדעתם, חייהם של הפלסטינים הבלתי-מעורבים קודמים לחיי החיילים).¹⁵ לפיכך, הגם שיש למלא בהקפדה את עקרון ההבחנה – מוידוא חשיבות המטרה עד השתדלות לצמצם כל פגיעה אגבית – מותר לנטרל איומים המסכנים את חיילינו גם כאשר סביר שייפגעו בלתי-מעורבים.

הראשונים שתקפו את כשר וידלין היו מייקל וולצר ואבישי מרגלית.¹⁶ הם קבלו על כך שכשר וידלין "מאפשרים ללוחמים 'שלנו' לקפוץ לקדמת התור המוסרי ולהקדים אזרחים בהגנה על ביטחונם, למרות שאותם אזרחים נהנים מחזקה של חפות מפשע". כדי להמחיש את הבעיה המוסרית שהם ראו בתעדוף חיי חיילינו, השתמשו וולצר ומרגלית בדוגמה היפותטית שקשה להאמין שהועלתה על הכתב. נדמיין את חזבאללה כובש קיבוץ בגבול הצפון (תרחיש שכמעט התרחש בתחילת המלחמה הנוכחית) – מבקשים הכותבים מן הקוראים. במצב כזה יכול ארגון הטרור להחזיק את התושבים הישראלים כבני ערובה או לפנותם ולהכניס תושבים דרום-לבנונים במקומם, בין יתר האפשרויות. וולצר ומרגלית טוענים כי "מבחינה מוסרית, ישראל צריכה לנהוג בכל המקרים האלה ללא הבדל. קוד ההתנהגות של חייליה במקרה הזה צריך להיות זהה, בלי שום קשר לתחושותיהם כלפי קבוצות האזרחים השונות". כלומר, בבואם לכבוש בחזרה את הקיבוץ צריכים החיילים לעשות הכול כדי שלא לפגוע באזרחים – לא משנה אם אלה אזרחים ישראלים (בתרחיש הראשון) או לבנונים (בתרחיש השני). כוונת החיילים לא להרוג אזרחים תיחשב כנה ואמינה, טוענים וולצר ומרגלית, אך ורק אם לוחמי ישראל ייטלו על עצמם "סיכונים גבוהים מהסיכון שפעולותיהם גורמות לאזרחים". לקרוא ולא להאמין.¹⁷

ההנחה שעומדת בבסיס התובנה הזו – ולה שותפים גם וולצר ומרגלית וגם כשר וידלין – היא שהחיילים אינם שליחים של חברה ספציפית, ואינם מגיניה של אומה ספציפית שאיתה הם מזוהים ומזדהים. החיילים נתפסים כמעין ארגון-שיטור שנועד להגן על בלתי-מעורבים, באשר הם, מפני פושעים אלימים המנסים לפגוע בהם. בשם המשימה הזו מצפים מהם לעזוב את משפחתם, להתגייס, לסכן את

נפשם ואף למסור אותה במידת הצורך, "בלי שום קשר לתחושותיהם כלפי קבוצות האזרחים השונות".

וולצר ומרגלית לא היו היחידים שביקרו את כשר וידלין; החרוץ החזיקו אחרים גם הפרופסורים שניסחו את הקוד האתי המאוחר של צה"ל בשנות ה-2000 – משה הלברטל ואבי שגיא, כמו גם פרופ' קרמניצר ורועי קונפינו מהמכון הישראלי לדמוקרטיה.¹⁸ אלה האחרונים טענו כי שיטת הלחימה שמציעים ידלין וכשר, המציבה את חיי חיילינו לפני חיי אזרחי האויב, "מבוססת על שלילת שוויון ערך האדם ועל התנכרות לערך חייו של 'האחר', באשר הוא 'אחר'. מבחינה מוסרית היא מקרבת אותנו לטרוריסטים". יתרה מכך, הם טענו, "לו אימץ צה"ל את הצעתם של וולצר ומרגלית, ומפקדי הצבא היו נוהגים באוכלוסייה האזרחית בעזה כאילו היו אזרחי ישראל (במהלך מבצע עופרת יצוקה, א"ת), סבירות נקיטתן של פעולות לא מידתיות, ולכן לא לגיטימיות, הייתה מצטמצמת". לא עמדה לצה"ל העובדה שנהרגו בצד הפלסטיני יותר מעורבים בלחימה מאשר בלתי-מעורבים במהלך המבצע – מציאות תקדימית ככל הנראה בהיסטוריה של לחימה נגד כוחות בלתי קונבנציונליים; מבחינת אבירי המוסר יש להתייחס אליהם כאל אזרחים ישראלים ולהשתדל לאפס כל סיכוי שהם ייפגעו, גם במחיר מודע של דמי חיילי צה"ל.

דברים דומים כתב פרופ' דוד אנוך לאחר מבצע 'עופרת יצוקה' במאמרו "מחשבות על מלחמת עזה": "בהתחשב בפגיעתם של הקסאמים, איני רואה כיצד אפשר לטעון ברצינות שמגיעתה – למשל מניעה של נזקי החרדה מאלפי ילדי היישובים בסביבת עזה – מצדיקה הרג של מאות ילדים וגרימת חרדה בלתי נתפסת למאות אלפי ילדים (עזתים, א"ת), כולם חמודים וטהורים כילדינו שלנו".¹⁹ במאמרו אנוך דווקא התיר למדינה להעדיף את אזרחיה שלה על פני אזרחי האויב, אבל סייג זאת באומרו כי "יש יחס מסוים שמעבר לו אל למדינה לתת קדימות לאזרחיה"; בעופרת יצוקה, טען אנוך, חרגה ישראל עשרות מונים מעבר ליחס המותר.

על כך הגיבה פרופ' רות גביון ז"ל בסגנונה המאופק: "אני אינני מגיעה מהאז"ם, אני חלק מאחד מן הצדדים בקונפליקט הצבאי הזה. הפעולה הזו נעשית בשמי. היא אמורה לשרת אינטרסים קיומיים שלי ושל החברה בה אני חברה. היא מתקיימת נגד מי שמוגדר כאויב שלי. זה מצב שהוא ההפך מניטרליות. אם אינני מנוכרת למלחמה ולארצי, בזמן מלחמה אני רוצה שהצד שלי 'נצח'.²⁰ הגישה הטבעית והפטריוטית הזו הייתה ועודנה חריגה בנוף האקדמי בישראל.

שבעה באוקטובר כ"שעת חירום עליונה"

בספרו טען וולצר שלרוב מלחמה 'דגילה' איננה מאבק "על ערכים שאין למעלה מהם, שבה עלול ניצחוננו של צד אחד להיות אסון אנושי לצד האחר".²¹ כשכתב את

הדברים חשב וולצר בוודאי גם על מלחמת וייטנאם שהייתה אז בעיצומה – אך מכלל לאו אתה גם שומע הן: ישנה מלחמה מסוג אחר.

דוגמה מובהקת למלחמה "מסוג אחר" מבחינתו של וולצר היא כמובן המלחמה בנאצים, שאותה כינה בעקבות צ'רצ'יל "שעת חירום עליונה". וולצר גילה הבנה לכך ששעת חירום שבה נמצאת אומה עם "הגב אל הקיר" מצדיקה שימוש בכל האמצעים שנמצאים ברשותה כדי למנוע מהאויב לנצח. הפסד במלחמה כזאת לא יגרור רק "הזזת גבול קלה, אובדן יוקרה (יוקרת המנהיגים), תשלום פיצויים כבדים, שינוי פוליטי מסוג זה או אחר" כמו ברוב המלחמות הקונבנציונליות, לכאורה, אלא יוביל ל"הקרבת העצמאות הלאומית או שמא גירושם ורציחתם של מיליוני אנשים". וולצר מקבל את הטענה כי "הנאציזם היה בבחינת איום מוחלט לכל ההגון והיפה שבחינו" וכי זו "הייתה אידאולוגיה שלווה במעשה של שתלטנות כה רצחנית וכה משפילה גם בשביל כל מי שאולי היו נשאים בחיים" – ולכן גם מקבל את המסקנה "שהתוצאות של ניצחונה הסופי הן באמת מעבר לכל חישוב סביר, איומות לאין שיעור".²²

דבריו של וולצר סבירים ומתקבלים על השכל הישר – אך יש לשים לב שבכך, מבלי משים, הוא סטה מקביעתו היסודית שניתן להפריד בין הדיונים על צדקת המלחמה לבין שאלת ההתנהלות הצודקת במהלכה. הינה כי כן, במלחמה מסוג זה, שראוי וצודק לצאת אליה ללא כל ספק, ושניצחון בה הוא לא רק כדאי אלא גם הכרחי, וולצר מוכן לקבל הרחבה של מנעד האמצעים המותר בדרך לניצחון. ממילא, קיימים מקרים שבהם שאלת צדקת המלחמה משפיעה גם על ההתנהלות הצודקת במלחמה – וההפרדה החותכת בין שתי השאלות, כפי שהעמיד אותה וולצר עצמו, מיטשטשת. במלחמה כזאת אי אפשר שלא לנצח; "כלום רשאים מדינאים וחיילים לרמוס את זכויותיהם של חפים מפשע לטובת הקהילה הפוליטית שהם עצמם חבריה? אני נוטה לענות בחיוב על השאלה הזאת, גם אם לא בלי היסוס וחשש. מה הברירה שבידם?". לפעמים צריך פשוט לנצח, ויהי מה; כמה פשוט.

האם המלחמה שנכפתה עלינו בשבעה באוקטובר היא מסוג של אותה "שעת חירום עליונה" כמו זו של בריטניה במלחמת העולם השנייה – המצדיקה גם מדיניות מקילה יותר בשאלת ההתנהלות בשעת המלחמה?

בראיון שנתן פרופ' דני סטטמן – גם הוא ממחברי הקוד האתי של צה"ל – לעיתון הארץ כעשרה ימים לאחר טבח 7 באוקטובר, הוא נדרש בדיוק לשאלה הזו, וענה עליה באופן מסופק. "אני מבין שעשויה להיות אי-הסכמה בשאלה עד כמה המצב בדרום כרגע הוא מקרה כזה של 'מצב חירום עליון'", הוא אמר, "אבל אם חס וחלילה יתממש התרחיש של התקפת טילים מלבנון במקביל לתקיפות מעזה, ואולי, חס וחלילה, מגזרות נוספות – אז בוודאי שישראל תעמוד בפני מצב חירום עליון שכזה, שבו יהיה מותר לה להפר את כללי הלחימה הרגילים".²³ משתמע מכך שאירועי ה-7 באוקטובר לא הספיקו לסטטמן כדי לענות על ההגדרה של שעת חירום עליונה; הבה נדון בכך.

מבחינת מוטיב "הגב אל הקיר": אין ספק שבמלחמת העולם השנייה מדינות העולם החופשי חששו כי תבוסה לנאצים תשנה את מהלך ההיסטוריה לרעה, ואפילו תאפיל על העולם כולו. קשה יהיה לטעון שמדינת ישראל ניצבה בפני איום דומה במלחמה הנוכחית, למרות האימה והאסון הנורא שפקדו אותנו. היו בחלטת רגעים שהתקיים בהם חשש שנצטרך לעמוד בפני חזיתות נוספות, שהיו חלילה מסבות אסון גדול אף יותר; אך מכאן ועד איום קיומי ברמה הלאומית המרחק עודנו רב. דוגמאות לאיום קיומי מהסוג הזה יכולות להיות תקופת ההמתנה לפני מלחמת ששת הימים, או השעות הראשונות של מלחמת יום הכיפורים. איראן המחזיקה בנשק גרעיני היא דוגמה אפשרית נוספת. אולם כיום ישראל מתמודדת בעיקר עם ארגונים סמי-מדינתיים שיכולים להזיק לה ולפגוע בה קשות, אך לא לכבוש או להשמיד אותה.

מאידך גיסא, אופי המלחמה של האסלאם הרדיקלי וההשלכות הנוראות של כל הישג שהוא משיג בשדה הקרב, הגם שהן מקומיות, הם כה מעוררי פלצות עד שפגיעתם מגיעה הרחק מעבר לאסון שחווים הנפגעים עצמם. כפי שאמרה נעמי שמר, או שמא רחמנא ליצלן התנבאה: "הערבים אוהבים את הרצח שלהם חם, לח ומהביל, ואם אי פעם יהיה להם חופש להגשים את עצמם, אנחנו נתגעגע לגזים הטובים והסטריליים של הגרמנים".²⁴ במובן הזה גם האסלאם הרדיקלי הוא "בבחינת איום מוחלט לכל ההגון והיפה שבחינו", כפי שניסח זאת וולצר, ולא בכדי נראה שהטראומה של 7 באוקטובר תלווה אותנו עוד שנים ארוכות. האתגר הייחודי לביטחון ישראל, שאותו מתקשים להבין האזרחים האמריקנים, נעוץ בעובדה שמעבר לגדר במרחק שלוש דקות נסיעה מהירה בטנדר נמצאות חיות טרף חסרות מעצורים. זהו מצב שארה"ב לא נאלצה להתמודד איתו, בוודאי לא במלחמת וייטנאם, אך גם לא במלחמתה בנאצים וביפנים.

עוד יש להביא בחשבון את מוטיב "משך הסכסוך". בשונה ממלחמות קונבנציונליות, המלחמה של ישראל בטרור היא מלחמה מתמשכת, מלחמת סבבים שאין איש יודע לנבא מתי ייפתחו ומתי יסתיימו. במשך הזמן הרב הזה גדל בישראל דור שרוב שנות חייו מהוללות באינתיפאדות, פיגועים רצחניים, סבבי ירי תלול מסלול ומבצעים מוגבלים. כעת, אל מנעד האיומים הקבועים מתווסף גם האיום של טבח אכזרי וחייתי – המשכנע גם את מי ששגה עד כה באשליות לגבי היתכנותו. העדר התיחום של המלחמה בזמן פוגע תמידית, גם בתקופות רגועות, בתחושת הביטחון ובבריאות הנפשית, בכלכלה או בתיירות, ומונע שגשוג פוטנציאלי. האסטרטגיה של אויבינו איננה השמדה מהירה; תודה לאל אין להם היכולת הזו כיום, לפחות כל עוד אין לאיראן ארסנל גרעיני. אך יש להם סבלנות להתיש אותנו בסבבי לחימה בלתי-פוסקים ובהצבת איומים תמידיים, תוך הפגנת יכולת ספיגה והתאוששות שרק שנאה דתית תהומית עשויה לטפח. למדינת ישראל עומדת אם כן הזכות לחתור לניצחון והכרעה ברורים שישימו סוף למאה שנות סכסוך; העדר איום קיומי מוחשי

לא צריך לאפשר לאויבינו המקיפים אותנו לנקוט נגדנו מלחמת התשה תמידית רק מפני שהאתיקה של וולצר לא מרשה לנו לנצח.

בבסיס הדיון והשוואה בין הנאציזם לאסלאם הרדיקלי עומדת השאלה מה מייחד את מלחמת העולם השנייה בעיני וולצר: האם גודל האיום הצבאי, או שמא עוצמת הרשע ואכזריות האויב?

ככל הנראה מדובר בשילוב מסוים של שני המרכיבים, אך מפרק נוסף שבו דן וולצר בחריגות הנאצית עולה הדגש שהוא שם דווקא בהיבט הערכי: הפרק העוסק בלגיטימיות של הצבת "כניעה (של האויב) ללא תנאי" כמטרת מלחמה. בכל מלחמה רגילה, טוען וולצר, הצבת מטרה מרחיקת לכת כזאת היא הנקודה שבה "מתקרבות המלחמות הצודקות קרבה יתרה למסעי צלב". אולם האויב הנאצי דווקא מצדיק הצבת מטרה מוחלטת כגון זו:

רק נגד אויב כמו הנאצים אפשר להרחיק לכת עד כדי כך... שיפוט זה מודה ברוע המהותי של המשטר הנאצי, ומוציא את הנאציזם, בדין, מחוץ לעולם (המוסרי) של מושא ומתן ופשרה... זכות זו אינה מתעוררת בכל מלחמה... היא קיימת אך ורק במקרים שבהם מאיימת זדוניותו של התוקפן על אותם ערכי יסוד שעצמאות מדינית ושלמות טריטוריאלית אינן אלא הגילויים החיצוניים שלהם בסדר הבינלאומי, וכן כאשר האיום אינו מקרי או ארעי אלא טבוע בעצם מהותו של המשטר.²⁵

מלחמת חורמה בנאצים היא אם כן לא רק מענה הכרחי לתוקפנות קיצונית, אלא גם "אישור מחדש של ערכינו העמוקים ביותר".²⁶

אם כן, נראה כי יותר מאשר גודל האיום, היה זה הרוע הטהור, הבהיר, שלא ניתן להכחשה או לערפול שגרם לוולצר להודות כי יש מקרים שבהם ראוי לשאוף לניצחון מוחלט, לכניעת האויב ללא תנאי, לכיבושו ולשיקומו התרבותי. מעתה נראה ברור שאפשר להחיל את התפיסה הזו ללא קושי גם על מאבקנו באסלאם הרדיקלי המקיף אותנו, ואשר מבטא רוע מזוקק, צמאדם ונטול עכבות. ניצחון מוחלט עליו – הגם שילווה בפגיעה קשה יותר באוכלוסייה הרחבה – יאשר מחדש את ערכינו העמוקים ביותר, ולא יתקרב לכדי "מסע צלב" מיותר.

ההקצנה של וולצר והתפכחותו המדומה

במאמרו המשותף עם מרגלית, שממנו ציטטנו לעיל, המאמר שבו העמיד את חיי האזרחים ובכלל זה אזרחי האויב מעל לכול בכל מקרה, התרחק וולצר מהתובנות שניסח בספרו ב־1977. מלחמת וייטנאם, שעמדה ברקע כתיבת ספרו, התנהלה בשלבים שונים כמלחמת גרילה שבה האויב אינו מתנהג כצבא סדיר אלא נטמע בקרב אזרחים בלתי־מעורבים – דבר המאתגר מאוד את כלל ההבחנה. הנחת המוצא היא שלפחות חלק מהאוכלוסייה האזרחית שצבא הגרילה נטמע בקרבה תומכת

בלחימה באופן ישיר או עקיף; אלמלא כן לא היה צבא הגרילה מצליח להיטמע בה לאורך זמן תוך העמדתה בסיכון חמור.

לאחר שוולצר מתאר את כללי הלחימה של האמריקנים בכפרים שבהם נטמע הווייטקונג – כללים מקילים לאין שיעור מאלה שבהם נוהג צה"ל – הוא מעלה שאלה מוסרית שנראית רלוונטית גם לעזה: "הבה נניח שהכפריים, לאחר שהוזהרו כראות, לא זו בלבד שהם מסרבים לגרש מקרבם את אנשי הגרילה, אלא שגם הם עצמם מסרבים לעזוב את הכפר. האמנם אפשר להתקיפם ולהורגם?" ותשובתו: "אטען שזו התוצאה היחידה של הקרבה הזו (בין לוחמי הגרילה לאזרחים, א"ת), למצער בתחום המוסרי... מלחמת אנטי-גרילה יוצרת לחץ איום על חיילים רגילים, וגם אם הם ממושמצים וזהירים כראוי, אין ספק שהם עתידים להביא למותם של אזרחים... באחריות על מות החפים מפשע שהיא תוצאה של לחימה כזאת נושאים אנשי הגרילה ותומכיהם האזרחים" (ההדגשה שלי. א"ת).

וולצר מתאר את השוני בדרכי לחימתם של האמריקנים בין מקרים שבהם התברר להם שהאוכלוסייה האזרחית תומכת בווייטקונג לבין מקרים הפוכים. יש לציין כי וולצר ראה את המלחמה בגרילה מזווית של שחרור מדינה משלטון עריץ, ועל כן טען כי כאשר ישנה תמיכה רחבה של כלל האזרחים בשלטון הגרילה שנטמע בהם, אין יותר הצדקה למלחמה, ולא ניתן יותר לנצח בה, שכן שלטון הגרילה מתברר כשלטון לגיטימי, ואין הצדקה מוסרית במקרה כזה להילחם בכל העם. ואולם, כאמור, המקרה שלנו שונה לחלוטין מזה של וייטנאם. חמאס נהנה מתמיכה אזרחית רחבה במהלך המלחמה, אך מטרתנו לא הייתה לשחרר את העזתים משלטונו. יצאנו למלחמה בידיעה שחמאס מייצג עם שחונך להשמידנו ובחר בכך. צבא הגרילה נטמע בקרב האזרחים רק כדי להקשות עלינו בשל מגבלותינו המוסריות, ולא כדי להשיג יתרונות טקטיים בשדה קרב בלתי-קונבנציונלי. למעשה, אתגר הלגיטימציה ללחימה בווייטנאם לא עמד לפתחנו כלל, שהרי אין ספק שחמאס איננו ארגון שלקח את תושבי הרצועה בשבי. הוא נבחר על ידם ונתמך על ידי רובם לכל אורך השנים. יתרה מכך, ה"אופוזיציה" לחמאס ברצועה הורכבה מארגוני טרור אחרים ועוינים לא פחות. זו לא הייתה הנסיגה העיקרית של וולצר בגישתו בעשורים האחרונים. להלן נדון בטענה נוספת של וולצר, שהייתה יכולה לשמש לסנגוריה על ישראל אך נזנחה לחלוטין.

על אף כוונותיו הטובות של וולצר, אבחנותיו המוסריות שימשו היטב את הגי'האד במלחמתו בנו. ארגוני הטרור הפנימו את הקוד המוסרי שהוא ניסח וניצלו את השפעותיו עד תום: הבחנותיו בין מטרה לגיטימית למטרה לא-לגיטימית, וכלל היחסיות (ששאל מסידיג'וק) שלפיו חשיבות המטרה צריכה לעלות על היקף הנזק האגבי, גזרו את אופן היערכותם של הפלסטינים למלחמה. הם שברו כל שיא של ציניות ובנו את האסטרטגיה שלהם כך שניאלץ לסכן את חיילינו, להרוג בלתי

מעורבים, לפגוע במתקנים אזרחיים רגישים, לחולל בכך נזקים אגביים אדירים, ולספוג ביקורת פנימית ובינלאומית קשה שתאלץ אותנו להימנע מלהגיע לניצחון.

לזכותו של וולצר ניתן לומר שהוא לא היה יכול לחזות ב־1977 כיצד גורמים ציניים ינצלו את משנתו על מנת למנוע את הפסדם; מי יכול היה להעלות אז על הדעת אויב שיעדיף להקריב את ילדיו, נשותיו, זקניו ופצועיו על מנת להחליש את הלגיטימיות של האויב ולמנוע ממנו ניצחון?

ואכן, בתחילת המלחמה פרסם וולצר מאמר תמיכה בישראל שאף תורגם לעברית בכתב העת 'תלם'.²⁷ מאמר זה גילה, ולא בפעם הראשונה, שוולצר מודע לחלוטין לניצול הציני של כללי המלחמה ששרטט לפני יובל שנים: "חמאס מרוויח ממות אזרחים; הוא לא אדיש לגורל האנשים הנמצאים תחת שליטתו – יש לו אינטרס ממשי שיסבלו". מי שיקרא את המאמר עשוי לחשוב שכל טענותי כנגד וולצר מחמירות איתו יתר על המידה, מכיוון שבאותה עת הסכים וולצר כי "תבוסת חמאס היא הכרח מוסרי והיא דורשת קשיחות מוסרית שלא תמיד מעוררת הערצה". לדבריו, "לא ניתן להשתמש בחוק הבינלאומי או בתאוריית המלחמה הצודקת כדי להפוך מלחמה צודקת לבלתי־אפשרית", והוא אף הוסיף והסביר: "על ישראל לעמוד בסטנדרטים המוסריים הגבוהים שהחוק והצדק מכתבים – אך לא בסטנדרטים גבוהים עד כדי כך שיהפכו כל דבר שהיא עושה לבלתי־חוקי ובלתי־צודק. לא ניתן לבקש ממנה להימנע מהרג אזרחים – חמאס הפך זאת לבלתי־אפשרי". ולבסוף, אולי המשפט האמין ביותר במאמר: "עלינו לא להשתעבד לרגשותינו ולהכיר בכך שהסבל יימשך עד שאלו שהחלו במלחמה – יובסו". עד הניצחון המוחלט, לא פחות! האם חזר בו וולצר מביקורתו על צה"ל בזמן 'עופרת יצוקה'?

אלא שישנו גם "אבל", ומה שחשוב, כידוע, הוא מה שמגיע אחרי ה"אבל". "אבל", מסייג וולצר, "אפשר לבקש ממנה (מישראל, א"ת) לעמוד בדרישות המוסריות שתיארת בכל הנוגע לדיוק במטרות, איסוף מידע מודיעיני ואספקה הומניטרית". ואל ה"אבל" מצטרף "אולם": "אולם המחויבות להמשיך את המלחמה עד להשגת יעדיה, אינה מונעת ביקורת על האופן שבו הישראלים מגיבים ל'מלכודת הא־סימטריה'". מהי, אם כן, אותה מלכודת? על פי וולצר זוהי המלכודת הפוליטית: "לא משנה מה הרווח הצבאי שהיא משיגה מפגיעה במטרות שנטמעו באוכלוסייה האזרחית, מבחינה פוליטית היא מפסידה ממות האזרחים שהיא גורמת. מכאן שנדרשת זהירות רבה".

וכאן נחשף וולצר בחולשתו. הוא מאשים את חמאס בכך שהוא מנצל את כללי המלחמה הצודקת – שהוא, וולצר, זה שהשפיע באופן מכריע על ניסוחם בעת הזאת (1) – כדי להקשות על ישראל להביסו. הוא מביט ביצירה האידאית שלו, שכביכול כוונה לשחקנים רציונליים, טובעת בים הציניות – ואין לאל ידו. עצתו לישראל שלא ליפול למלכודת הפוליטית מעמידה אותו כמעין משקיף ניטרלי על הזירה הבין־

לאומית, אך הוא הלוא שחקן מרכזי ורב השפעה באותה זירה, שלא לומר האורים והתומים של דרכי הפעולה בה. לו היה מתעשת וטוען בפומבי כי הכללים שטווה לא רלוונטיים במקרה של אויב ציני ואכזר כל כך, שצבא לא צריך לדאוג לאזרחי האויב יותר מהשלטון שלהם; שמי שמצהיר כי הוא "אוהב את המוות כפי שאויבינו אוהבים את החיים"²⁸ אינו יכול ליהנות מהגנות על חייו – כי אז אפשר שמתוקף מעמדו היה יכול לסייע לכך שישראל תפסיד פחות מבחינה פוליטית ותקבל יותר גיבוי בין לאומי, וכך תוכל, אכן, לנצח.

מה שווה האמירה של וולצר כי אנו חייבים לנצח, אם אין הוא מתיר לנו לנקוט את האמצעים הנצרכים? ה"מתנה" המפרגנת של וולצר למדינת ישראל שכביכול ניתנה לנו במאמר הזה – איננה מתנה כלל וכלל. מעולם לא נדרשה מדינה להימנע מכל הרג אגבי של אזרחים. הוא אומנם "מרשה" לצה"ל לשאוף לניצחון, אך מקריאת דבריו נראה שגם הוא יודע שעל פי הכללים שהוא הגדיר, המלחמות שתיכפינה על ישראל בזירות השונות תהיינה ארוכות מאוד והמחירים יהיו בלתי־נסבלים. לנוכח זאת קשה לברוח מן המסקנה שלא באמת חשוב לוולצר שישראל 'תנצח', במובן הישן והקלאסי של המושג.

ואכן, בראיון להסכת 'Unholy' של יונית לוי וג'ונתן פרידלנד לרגל מלאת מאה ימים למלחמה²⁹ שאלה אותו לוי "איך ישראל יכולה לנצח במלחמה א־סימטרית כזאת?". בשלב הזה של המלחמה כנראה כבר נתקרה דעתו של וולצר, וזעזועו מטבח 7 באוקטובר שכך מעט. כך אפשר להבין מדוע טען כי צבאות "הייטק" לא יכולים לנצח מלחמות א־סימטריות. לדבריו, "צריך להגדיר מחדש את הניצחון. הוא לא יכול להיות השמדה מוחלטת של חמאס, אלא מניעת חמאס משלטון בעזה, או במילים אחרות: ליצור אפשרות לכוח אחר שישלוט בעזה במקומו". השאלה הפרקטית והברורה מאליה – איך יקום כוח שלטוני אלטרנטיבי כל עוד חלקים גדולים מעזה נשלטים באכזריות רבה על ידי חמאס? – כבר לא נשאלה על ידי המראיינים. האם ניתן פשוט לערוך טקס ולהכריז על שלטון חדש? האם ניתן לקוות שחמאס, שהצליח לשרוד במשך שנתיים של מלחמה עצימה עם צה"ל, יואיל בטובו להניח את נשקו ולהעניק את השלטון לכוח אלטרנטיבי שעליו יכריזו ישראל וארה"ב כארגון ששולט בעזה?

ההסבר היחיד העולה על הדעת למפנה של וולצר הוא זה. את מאמרו התומך בישראל הוא פרסם פחות מחודשיים לאחר 7 באוקטובר; כמו רבים אחרים בעולם הוא ראה אז את ישראל כקורבן, ועל כן הרשה לעצמו לתמוך במטרת הניצחון – הגם שאתיקת המלחמה שניסח אינה מאפשרת את השגת המטרה הזאת. ככל שהמלחמה התקדמה תמיכתו נעשתה מסויגת יותר, והוא הטעין את מושג הניצחון במשמעות של הגעה לעסקה שתסיים את המלחמה כך שישראל תוכל לטעון שהיא ניצחה – בדיוק כמו בסבבי הלחימה הקודמים.

עד כדי כך נסוג וולצר מתמיכתו, שלאחר מבצע הביפרים המזהיר נגד מפקדי חיזבאללה – מבצע כירורגי תקדימי ביותר – פרסם וולצר מאמר ביקורת חריף נגד הפגיעה במפקדים אלה בזמן שלא פעלו צבאית אלא שהו באזורים אזרחיים.³⁰ בטור זה הוא גם ביקר את החלטת צה"ל להרוג את מנהיג חמאס איסמעיל הנייה בטהרן, בזמן שהתקיים משא ומתן עם חמאס לשחרור החטופים. לטענת וולצר המהלך הוכיח "שהמשלה אינה מחויבת להצלחת המשא ומתן".

מסקנת הקורא הישראלי ממאמרים אלה צריכה להיות ברורה: אם הכוהן הגדול של האתיקה הצבאית מתנגד לפעולה כמו מבצע הביפרים, תורתו, שעליה התחנכו כל קציני צה"ל בדור האחרון, צריכה להתחלף בהקדם באחרת, טובה ממנה.

הריאיון האחרון של וולצר בעניין המלחמה (עד לכתיבת שורות אלו) התקיים לאחר הפסקת האש וסיום השלב העצים שלה.³¹ בריאיון זה הוא שב וטען כי היציאה למלחמה הייתה מוצדקת, אך ככל שהמלחמה התקדמה מהלכי צה"ל היו פחות ופחות לגיטימיים, משום שהיה פחות ופחות צורך בהגנה עצמית. גם בריאיון זה תיאר וולצר את מלכודת חוסר הלגיטימציה שאלה חמאס הכניס את ישראל בהיטמעו בין האזרחים, בבתי חולים ובעיקר בעיר התת־קרקעית שיצר – מבלי להודות בתרומתו שלו למלכודת זו. החידוש בריאיון הזה היה שוולצר גם פירט בו כיצד היה על ישראל לצאת מאותה מלכודת:

לישראל לא הייתה ברירה אלא לצעוד לתוך המלכודת הזאת, אבל כשאתה צועד לתוך מלכודת עליך לחשוב היטב איך לצאת ממנה. אפשר לשנות את המלכודת באמצעות מדיניות ודיפלומטיה, כמו שהמליצו אנשים בצה"ל ובממשל האמריקני, ואפשר לפוצץ את דרך החוצה – שזה מה שבחרה ממשלת ישראל.

משכך, אין לנו אלא להבין כי הניצחון שעליו כתב וולצר בתחילת המלחמה לא היה ניצחון באמת, שהרי בלתי־אפשרי באמת ל"צבא הייטק" לנצח צבא גרילה חסר עכבות. הניצחון אם כן מושג באמצעות דיפלומטיה – הגעה להסכם עם ארגון הטרור באופן שיאפשר לישראל לטעון כי ניצחה בנקודות והגיעה למציאות חדשה. או במילים אחרות: עוד סבב לחימה.

אי אפשר לנצח רעיון?

גם מנסחי הקוד האתי של צה"ל, תלמידיו של וולצר, ידעו בבירור שהם מונעים מצה"ל לנצח. לא מדובר בכוונה נסתרת ולא בתוצאת לוואי בלתי־צפויה. זו הייתה מטרה שהונחה על השולחן בפומבי. אסא כשר למשל טען כי הביטוי "ניצחון" עשוי להיות מוצלח במישור הרגשי, אבל הוא בעייתי מבחינה מקצועית... מוטב להחליף את המונח החמקמק "ניצחון" בביטוי 'השגת המטרות על ידי ביצוע המשימות'.³² על מילות נאומו הידועות של צ'רצ'יל "ניצחון בכל מחיר..." כתב במקום אחר: "אלו הן מילים יפות, אבל כבר אין בהן טעם. הן יכולות לרומם את רוחם של הלוחמים, אבל

הן עומדות על תפיסה מוטעית של מטרות המלחמה ושל מצב הסיום שלה".³³ גם פרופ' אבי שגיא ביטא בנחרצות את הסתייגותו מערך הניצחון: "יש במסגרת תפיסת עולם אתית טעם אחד בלבד להפעלת כוח צבאי, וזהו עקרון ההגנה העצמית. ניצחון איננו מצדיק הפעלת כוח. אם ניצחון עומד בקריטריון של הגנה עצמית – טוב, ואם לא אז נשתמש ב[מונח] ניצחון למשחקי כדורסל ושחמט".³⁴

יאיר קרטמן ויעקב יקיר תיארו את הנסיגה הזאת בפירוט במאמרם, וניתחו את חלחולה מן האקדמיה אל שורות הצבא באמצעות עיון בפסקי דין צבאיים. אני רוצה להפנות את המבט דווקא אל מסקנות הוועדה לגיבוש תפיסת הביטחון של ישראל (2018), שבראשה עמדו דן מרדור ורון אלדדי. כך נכתב בדו"ח על האפשרות להגיע להכרעה:

כדי להשיג הכרעה בכל סוגי העימותים ובכל סוגי העצימות (החל מעימות גבה עצימות וכלה בעימותים מורכבים בעצימות משתנה) יש צורך במגוון של מנגנונים לסיומם. לצד ההכרעה במובנה הקלאסי (פגיעה קשה ביכולת וברצון של היריב להמשיך בעימות הצבאי ולממש את יעדיו באמצעות הפעלת כוח), יש לפתח "תחליפי הכרעה" לזירות ולמתארים שונים בהיעדר יכולת להכריע או, לחלופין, אם לא צלח הניסיון להכריע. אלה הם "תחליפי ההכרעה" האפשריים:

1. ניהול העימות עד להכרעתו, אם בכלל.
2. "הכרעה" במצב של הסדר מדיני (ניהול עימות וסיומו עם מדינה שיש לנו עימה הסדר שלום).
3. "הסדרה" מול מתארי טרור ונשק בלתי קונבנציונלי – מחייבים [המוזרות התחברית במקור, א"ת] הכרעה מסוג אחר שבה – בהיעדר הכרעה ברורה בשדה הקרב – יוצרים מנגנון סיום זמני ולא סופי המפסיק את האלימות ומקבע מציאות אסטרטגית סבירה.³⁵

מהסעיף האחרון אפשר להבין כי על פי הדו"ח מן הנמנע להכריע ארגוני טרור, ועל כן רצוי להגיע ל"מנגנון סיום זמני" ולקבע "מציאות אסטרטגית סבירה". כלומר המציאות של סבבי לחימה אחת לכמה שנים בעזה היא ההישג הטוב ביותר שאליו אפשר לשאוף במציאות הנוכחית.

המניע לתפיסה זו נעוץ במפורש בהפנמת רעיונותיהם של אלו שסקרנו עד כה: "הפעלת הכוח בעימותים האסימטריים המורכבים והחיכוך המתמשך עם אוכלוסייה האזרחית", כותבים מרדור ואלדדי, "מחייבים הקפדה יתרה על ההקשר הנכון ועל המידה הנדרשת כמו גם על הכפיפות למסד הערכי והמשפטי. זה חיוני לא רק משיקולים של מדיניות ושל לגיטימציה מבית ומחוץ, אלא גם משום שההקפדה על ערכי המוסר והמשפט ניצבת בבסיס עוצמתה של ישראל".³⁶ במילים אחרות, העוצמה שלנו כביכול מחייבת אותנו שלא לנצח במלחמתנו בטרור, אלא להקריב את עצמנו עבור מוסריותנו.

תפיסה זו שגויה כשם שהיא נפוצה, וזו העת לשרשה.

חוכמת המלחמה דורשת מהאסטרטג לנתח מהו מרכז הכובד של האויב שפירוקן עשוי להביא לניצחון עליו. היתרון של חמאס הוא שאין לו למעשה כל מרכז כובד ממשי שנטרולו יביא להפסד: לא כיתור של הצבא או המדינה; לא השמדה של חלק נכבד מהצבא; ואף לא השמדה של שדרת הפיקוד העליונה – כל אלו עשויים אמנם להחליש את חמאס, אך לא להביא לכניעתו. כל עוד הוא קיים כארגון ושומר על מעמדו החברתי, הוא מוכן לחיות בתנאים קשים ביותר ששום חברה מערבית לא הייתה מסוגלת לסבול לאורך זמן. בשבילו, עצם ההישרדות היא הניצחון.

וכאן אני מעז להציע הצעה מעט פרובוקטיבית: מרכז הכובד של חמאס – שיש לפרקו על מנת לנצחו – הוא ההססנות וחוסר הביטחון המוסרי שלנו. אלו אזיקים כובלים שאנו מלבישים על ידינו. חמאס יודע היטב שאתיקת המלחמה שאימצנו מובילה כמעט בהגדרה לשרידותו, והוא מוכן לספוג נזקים כבדים במטרה להעלות את המחיר המוסרי של מלחמתנו; כך תאבד לנו הלגיטימציה הבינלאומית והפנימית להמשך המלחמה, וזו תאלץ להסתיים. ההיגיון של חמאס הפוך מההיגיון הצבאי הרגיל: דווקא ככל שהוא יביא למותם של יותר בלתי-מעורבים בציוד, כך קטנים סיכויי הפגיעה בחייליו ומפקדיו שלו, מכיוון שהמלחמה תיגמר מהר יותר. במילים אחרות, לא פשוטות לעיכול: מרכז הכובד של חמאס לא נמצא בשטחו אלא בראשיו.

מי שביטא אולי באופן הברור ביותר את הצלחת פטנט הטרור האסלאמי הוא דווקא ירמיהו יובל, שכתב ב־2007: „אפשר לשאול: האם פירוש הדבר שידינו כבולות, והאסטרטגיה של אשׁף הצליחה? התשובה היא: אומנם כן, ובדיוק כך”. מסקנתו של יובל מהבנה זו הייתה ברורה: „יש מחיר למוסריות, ומבחינה היא הנכונות לשלם אותו”. מעניין אם גם את המחיר ששילמנו ב־7 באוקטובר היה יובל נכון לשלם תמורת מוסריותנו.

לאורך כל שנות התעצמותו של חמאס, הוא לא נעזר רק במגינים אנושיים בדמות אזרחים, בתי ספר ובתי חולים; הוא גם הסתתר מאחורי המגינים המוסריים שלו באקדמיה שנתנו לו את כל התמריצים שבעולם להתמגן מאחורי אזוריו, בידיעה שהם יכבלו את ידי צה״ל; בהבנה ברורה שאלו יכריחו אותנו לשלם שוב ושוב מחירים בלתי-נסבלים בניסיון לנטרל את מחבלי האויב המעורבבים היטב בקרב האזרחים, מחופרים בבתיים ומוסדות מאחוריהם. אותם מגינים מוסריים שללו מצה״ל את האפשרות לגבות מחמאס מחיר שיהיה לו גבוה מדי ויאלץ אותו להיכנע.

ראוי להזכיר שדווקא אפשר היה לנצח את חמאס במהירות. צה״ל השתלט על ציר פילדלפי רק באיחור רב, ורק אז הושגה שליטה על נתבי האספקה. לו ישראל הייתה מונעת כל אספקה הומניטרית, לרבות מים – בתוך שבועות ספורים מחבלי חמאס לא היו יכולים להמשיך להילחם, לא מתחת לקרקע ולא מעליה. סביר להניח שמהלך כזה היה מסכן גם בלתי-מעורבים (לפחות את אלו שהיו מסרבים להתפנות

למתחמים הומניטריים חיצוניים), ומשום כך לא "הורשינו" לנקוט אסטרטגיה זו. אולם חשוב לציין שגם בנושא זה חלה נסיגה בעמדותיו של וולצר מאז שנות ה-70: בספרו של וולצר מצור הוא כלי לגיטימי במלחמה כל עוד קיים פתח ניקוז מבוקר המאפשר לבלתי-מעורבים לצאת מגבולותיו. גם חוקי המלחמה בארה"ב מתירים מצור, ומחייבים העברת סיוע הומניטרי בסיסי רק אם ברור שהסיוע לא יחזק את האויב או ייפול לידי³⁷. לכל אורך חודשי הלחימה לא קיבלה ישראל לגיטימציה בין-לאומית לפעול כך, גם לא מוולצר עצמו, והגורמים המשפטיים בישראל אימצו את הכללים המחמירים ואילצו את הדרג המדיני וצה"ל לאפשר הכנסת אספקה הומניטרית לידי חמאס ללא כל מחויבות הכרחית – וזאת על חשבון ביטחון חיילינו.

בדיוק כמו דת השינוי היפנית שחינכה את הנתינים להקרבה עצמית למען הקיסר ובזה לאינדיבידואליזם, לליברליזם ולחזונות החיים והשגשוג המערביים – כך גם האסלאם הרדיקלי בז למערב ורואה במוות למען האל ערך עליון. את טייסי הקמיקזה היפניים ממלחמת העולם השנייה החליף חמאס במחבלים מתאבדים, בהקמת בתי חולים מעל בונקרים צבאיים ובמנהרות מוות. הוא אינו זקוק לעליונות צבאית כי הוא מניח שנכונותו להילחם עד מוות תתיש את הצבא המערבי העייף, ושבעדר מרכז כובד שפירוקו יוביל לניצחון יעדיף צבא זה להגיע להסדר ולא להיגרר למלחמת השמדה שוחקת.

בסוף מלחמת העולם השנייה, כשהגרמנים נכנעו כבר אך יפן עוד החזיקה מעמד – היא השיבה בשלילה להצעת בעלות הברית להיכנע ללא תנאי. מדוע? מה היו תקוות היפנים? הרי הם ידעו שפלישה של בעלות הברית לשני האיים המרכזיים של יפן תגרום לאבדות ולהרס בקנה מידה אסטרונומי, מעבר לאובדן ולהרס שכבר נגרמו בכל שנות המלחמה. אולם היפנים העריכו שהצבא האמריקני לא יוכל לעמוד במלחמת התשה באיים המרכזיים שתגבה ממנו מחיר של מאות אלפי חיילים, וצפו שהאמריקנים יעדיפו להגיע במוקדם או במאוחר להסדר שישאיר את השלטון האבסולוטי של הקיסר על כנו. שיקולים אלו, כידוע, עמדו ברקע ההחלטה של טרומן להטיל את פצצות האטום על הירושימה ונגסאקי ב-6 וב-9 באוגוסט – שהובילה לכניעת היפנים ללא תנאי.

הכניעה ללא תנאי אפשרה את השינוי הרדיקלי שעברה החברה היפנית בתוך כמה שנים מחברה פשיסטית, רצחנית וקולקטיביסטית לחברה פציפיסטית, אינדיבידואליסטית ודמוקרטית. הינה: אפשר להרוג רעיון, אך הדרך לכך עוברת במהלומה חזקה דיה שתביא לייאוש של החברה ומנהיגיה מהדרך בה הלכו.³⁸ אין כאן כמובן קריאה להטיל פצצת אטום על עזה, שכן אין שום דמיון בין יפן לחמאס בעוצמת האתגר הצבאי שהן הציבו. כדי לנצח את העזתיים מספיק היה להשתמש בכוח קונבנציונלי נחוש ואכזרי, בהטלת מצור למשך תקופה מוגבלת ובכתישה מסיבית יותר (וכירורגית פחות) של ארגוני הטרור עם מינימום מחיר דמים לכוחותינו.

אולם התנאי להשגת הניצחון הזה הוא בהגדרת הניצחון ככניעה ללא תנאי של האויב; אחרת לא יחול כל שינוי מוטיבציוני מכריע. כשם שהניצחון על היפנים דרש פעולה קיצונית ומהממת, כך נדרש להבין מה יגרום לתוצאה דומה בקרב העזתים, ולחתור אליה ללא מורא – ועם אמונה בצדקתה המוסרית של מטרה זו. רק כך נוכל להיות בטוחים שהרעיון הג'יהאדיסטי ימוגר, ושאפשר להתחיל בסלילת דרך אחרת, שוחרת שלום. אין מטרה מוסרית מזו, וכל אמצעי שיביא לכך גם יחסוך דמים מרובים, בדורנו ובדורות הבאים. לשם כך יש להניח את קווי היסוד לאתיקת מלחמה חדשה. זהו עניינו של הפרק הבא, שיחתום את המאמר.

קווי יסוד לתורת אתיקה חדשה

אין בכוונתי להתוות כללי מלחמה אוניברסליים חלופיים: אין מלחמה הדומה לרעותה, ולכל אחת מאפיינים והקשרים משלה שעל פיהם יש לדון בה. ביקרתי לעיל את היומרה להתוות כללי אתיקה אוניברסליים המתעלמים מהרקע הפרטיקולרי של כל מלחמה. להלן אציג מתווה המתייחס בעיקר לאתיקה הדרושה לישראל, הגם שניתן לשאול ממנה עקרונות גם למלחמות אחרות.

צדקת המלחמה. במקרים רבים, ולא רק במלחמה נגד הנאצים, אי־אפשר להפריד בין צדקת המלחמה לבין צדק במלחמה. כאשר אנו מצויים במלחמה בין טובים לרעים, בין מדינה שוחרת שלום, חופש ושגשוג לבין עם צמא דם שפגיעה באותה מדינה חשובה לו יותר מחיי אנשיו ותנאי קיומם הבסיסיים, צדקת המלחמה משליכה גם על חשיבות הניצחון בה. זו לא מלחמה בין "שני צדדים שסבורים שמלחמתם צודקת", ולא רלוונטי לאמת בסיסית זו מה הצד השני סבור. יכולותיו הצבאיות של חמאס אינן מרשימות, אך סגנון המלחמה שמחייבת האתיקה הצבאית המערבית מבטיח את הישרדותו ואת יכולתו להפעיל מלחמת התשה סבלנית, תוך מילוי השורות בין סבב לסבב. ניצחון מוחלט על האסלאם הקיצוני הוא ניצחון הטוב על הרע, ויש לו חשיבות מוסרית והיסטורית עליונה; והתפיסה האינטואיטיבית הזאת, הנחשבת לילדותית בעיני שכבה אינטלקטואלית מסוימת, היא היסוד החיוני המאפשר לעם להתקיים ולהתגייס בשעת צרה. בלעדיה אין כל תחושה של "אנחנו", אין תחושת שליחות ושייכות, ואין שום סיבה להילחם ובוודאי שלא להסתכן ולהקריב, גם לא למען קידומו של צדק קוסמי. ביקורת עצמית היא כלי הכרחי, וכן מיגור של פשעים ועבירות המתבצעים בכל מלחמה; אבל כפירה בעצם המוסריות שלנו ורשעות הצד השני היא שמטית הבסיס להישרדותנו במרחב.

מלחמה בעם. אנו לא נלחמים בצבא או בארגון טרור אלא בעם ובמדינה. לחימה בארגון טרור דורשת הפללה של כל מחבל בפני עצמו – אך כאן מדובר בקולקטיב ששלטון הטרור מייצג אותו גם מבלי לקיים בחירות דמוקרטיות. זהו עם שמחנך את ילדיו לטרור ולשנאה, ושמוכן להקריב את כל מתקניו האזרחיים, את כל תשתיותיו ובעיקר את ילדיו כדי לאפשר פגיעה מרבית בישראל.

כדי להמחיש זאת נשווה את הפלסטינים לאיראן וללבנון: ברור ששלטון האייתוללות אינו מייצג את כל העם האיראני, אלא כופה את מרותו על מתנגדיו. משום כך, לו היינו פותחים במלחמה עם איראן, פגיעה באזרחים הקוראים כבר שנים להפלת המשטר ולליברליזציה של החברה האיראנית לא הייתה משרתת אותנו אלא להפך. כך גם בלבנון – פגיעה קשה בעדה הנוצרית המתנגדת גם כך לארגון השיעי תשפיע לרעה על יכולתנו למגר את חיזבאללה. אמנם אין ספק שגם בעזה יש מי ששונאים את חמאס ומעוניינים בנפילתו, אך אין לכך כל ביטוי ציבורי ממשי: אין אופוזיציה אידאולוגית לשלטון הטרור, לא בעזה ולא ביהודה ושומרון. החברה הפלסטינית פועלת מכונה שמטרתה טיפוח איבה כלפי מדינת ישראל. מי שטוען שילדי עזה טהורים וזכים כילדינו מתעלם מהעובדה שכל עוד לא יחולו תהליכי דה־רדיקליזציה מואצים, הם יגדלו בוודאות גבוהה להיות מחבלים צמאי דם ואכזריים.

אחריות השלטון למדיניותו. לשלטון בעזה יש אחריות על אזרחיו, ולא אנחנו אזרחים להגן על ילדיהם, נשותיהם וזקניהם. חלילה לנו לנסות לפגוע בכל אלו במכוון, ועקרון האבחנה בעינו עומד – אך אשמת הנזק האגבי הנגרם בשל חוסר ההפרדה בין הכוח הלוחם לשאר התושבים נתונה במלואה על כתפי השלטון העזתי. אם הוא רוצה להאמיר את המחיר שהעזתים עצמם משלמים על התערות הצבא בתוך האוכלוסייה – למרבה הצער כך יהיה. כל שוחר מוסר הכואב אובדן מיותר של חיי אדם חייב להבין שכללי האתיקה הנוכחיים מתמרצים צבאות טרור וגרילה להתערב באוכלוסייה האזרחית, ובכך הם רק מאריכים את המלחמות ומגביהים את מפלס המוות בטווח הארוך. אם לחמאס היה ברור שלערבוב זה יש השלכות נוראיות רק על אנשיו, לצד אפס השפעה על הלגיטימציה שהוא יקבל – סביר שהוא היה חדל לנוקטו.

מוסריות המלחמה (jus ad bellum). את עילת ההגנה העצמית, המצדיקה יציאה למלחמה, יש לפרש באופן נרחב יותר מזה הקיים – כזה שלא יאלץ צד אחד לספוג התקפה בשטחו כדי לפעול צבאית כנגד האויב. אם אויב מתבטא בבידור בעד השמדתך, זוהי עילה מספקת על מנת לפגוע בו, להכניעו, לכבוש את שטחו זמנית או לצמיתות, ולתבוע ממנו שינוי תודעתי, תרבותי וחינוכי. יתרה מכך – עדיף להפתיע ולפגוע בו כשאינו מוכן לכך, או בטרם צבר עוצמה. מן הראוי לאפשר לאויב להשתנות מבלי להמיט עליו חורבן, אך ההיסטוריה מלמדת ששינוי כזה לא קורה ללא איום ממשי, אגרסיבי, חמור ואמין המרחף כל העת מעל ראשו.

המוסר במלחמה (jus in bello). ההגדרה החשובה ביותר לגבי המותר והאסור במלחמה כזו היא זו: חובה לעשות את המינימום ההכרחי שעשוי להביא לכניעת האויב במהירות האפשרית. ללא ניצחון לא יתחולל שינוי ארוך טווח במציאות, ובשל כך המטרה העיקרית היא לא ההרס או הפגיעה באויב אלא יצירת שינוי תודעתי אצלו כך שהמוטיבציה שלו לפגוע בנו תיעלם, או לכל הפחות תצטמצם

מאוד. הצורך בניצחון לא מושפע כהוא זה מגודל האיום שהאויב מציב ברגע נתון; זהו מצב זמני שיכול להשתנות, וכל חתירה לפרופורציות והדדיות נובע מוורטיגו מוסרי ואבדן המצפן הערכי. האויב מצדיק את הכניעתו לא כאשר הוא תוקף אותנו, אלא ברגע שברור מעבר לכל ספק שהוא מעוניין לפגוע בנו וחפץ בהשמדתנו. מאותו רגע, עלינו לעשות כל שביכולתנו כדי למנוע ממנו להתעצם וכדי לשבור את רוחו כך שישנה את מטרותיו. שבירת רוחו מותנית בכניעתו ללא תנאי ובפעולות שיתלוו לכניעה, והדילמה מתי להביא לכך אינה מוסרית אלא אסטרטגית. רק מרגע שהאויב נכנע אפשר להושיט יד לשיקום היחסים ולבנייה של עתיד טוב יותר לשני הצדדים. האויב יכול להיכנע ללא תנאי בכל רגע, ובכך להפסיק את מעגל הדמים ולפנות אל דרך השלום. מכיוון ששני השיקולים היחידים הם מהירות הכניעה ומיעוט הפגיעה לכוחותינו, הפגיעה האגבית בפועל עלולה להיות מקיפה יותר מהנהוג בסבבי הלחימה הנוכחיים. מנגד, חשוב להדגיש שכל פעולה אלימה שאינה משרתת את המטרה הזאת, אלא מונעת מרגש של תאוות נקם, תשוקה להרס או סאדיזם היא פשע שחובה עלינו לעקור מן השורש.

איסימטריה במוסר ובעמידות. אחד מלקחי המלחמה צריך להיות שמה שאנו תופסים כמציאות בלתי נסבלת מנקודת מבטנו איננו בהכרח מה שנתפס בעיני חמאס. כשם שכללי המלחמה אינם דומים בשני הצדדים, כך גם סף השבירה של הצדדים איננו זהה. הפונדמנטליזם המוסלמי מתאפיין בנכונות לספוג אבדות כבדות והרס נרחב בהיקף גדול ממה שחברה מערבית שוחרת חיים ושגשוג מסוגלת לספוג. לחברה שמאדירה את ההקרבה ומהללת את המוות למען האל ישנו סף שבירה גבוה, אך הוא קיים – כמו שניתן ללמוד מכניעת האומה היפנית במלחמת העולם השנייה – וחשוב להגיע אליו דווקא בשל השורשים הדתיים החזקים המעגנים אותו. אם אנחנו שואפים לחדירה של רוחות דתיות מתונות שקיימות בחברות מוסלמיות אחרות, עלינו לייאש את אויבינו מאחיזה בפונדמנטליזם הקיצוני.

אני מניח שחלק מהקוראים יטענו כנגדי שאימוץ הנחות היסוד הללו עלול להפוך אותנו לשופכי דמים באופן סיטוני, לחסרי רגישות וערלי לב כלפי אובדן חיי האדם שאויבינו יכריחו אותנו לגרום לו. אולם אני סבור שההפך הוא הנכון; הדרך הטובה ביותר למנוע מלחמות עקובות מדם, הרג עצום של בלתי-מעורבים והרס אגבי אדיר ממדים היא לקיים הרתעה אפקטיבית שתגרום לאויב להימנע ממלחמה, בידוע כי השלכותיה עליו יהיו בלתי-נסבלות. בהשוואה בין הלחימה שאנו מנהלים בשנים האחרונות לבין המוצע במאמר זה, אני סבור שזה האחרון עשוי, בסיכומו של דבר, להיות קטלני פחות, הרסני פחות – ומוסרי יותר.

זאת כיצד? אופן הלחימה של ישראל כיום משול לסוהר המענה את אסיריו, אך מקפיד כל העת על שמירה סבירה על בריאותם כדי שיוכלו לשאת את העינויים לפרק זמן ארוך יותר מבלי שימותו. זו אינה דוגמה דמיונית: משטרים רצחניים אכן

הפעילו אנשי רפואה בתור מענים בדיוק מהסיבה הזאת. כך גם צורת הלחימה של ישראל כיום: כאשר אנו נלחמים בזהירות ובהססנות אנו מאריכים את המלחמה הרבה מעבר לנדרש מבחינת יחסי הכוחות. כאשר אנו מתספקים את האויב אנו מתחזקים אותו למשך זמן רב יותר – שבמהלכו אנו פוגעים שוב ושוב בבלתי-מעורבים, ונאלצים להרוס יותר ויותר תשתיות עד כדי הרס מוחלט. התנהלותנו ההססנית – הזהירה וה"אתית" לכאורה – רק מזינה דבר יום ביומו את תקוותו כי יוכל לשרוד, וכי הלחימה תיפסק תכף בשל לחץ חיצוני או פנימי, או משחיקה פיזית או מנטלית.

לעומת זאת, מוסר מלחמה המקדש את רעיון ההכרעה המהירה יוביל אומנם בטווח הקצר לפגיעה איומה באויב, תוך דרדור מהיר של האמצעים עד לכניעתו; אך לטווח הארוך יידרשו הרבה פחות נפגעים והרבה פחות הרס מאשר אלו הנגרמים כיום, טיפין טיפין, במלחמה ארוכה. שימוש חד-פעמי נחוש באלימות כזאת יספק לנו הרתעה למשך תקופה ארוכה יותר, ואולי גם יצליח להוביל לשינוי תודעתי בעקבות הכניעה – ולמנוע בכך מלחמות נוספות, על כל הסבל והאובדן הכרוכים בהן.

- 1 יאיר קרטמן ויעקב יקיר, "להשיב את הרוח לצה"ל", השילוח 40, מרץ 2025, עמ' 57-88.
- 2 מיכאל וולצר, מלחמות צודקות ולא צודקות, מאנגלית: יורם ברונובסקי, תל-אביב: עם עובד, תשע"א, עמ' 31.
- 3 שם, עמ' 78.
- 4 שם, עמ' 96.
- 5 שם, עמ' 99.
- 6 שם, עמ' 48.
- 7 על הדרך: הפודקאסט של טובי פולק, פרק 418: "אבי שגיא על מוסר ואתיקה בלחימה, ההתמודדות עם רגשות הנקמה והקושי שבשמירה על צלם אנוש". זמין במרשתת.
- 8 Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: HarperCollins, 1992).
- 9 להרחבה ראו: רן ברץ, "המאבק על משמעות השואה", מידה, 23.4.25, זמין במרשתת.
- 10 וולצר, מלחמות צודקות ולא צודקות, עמ' 156.
- Jeff McMahan, *Killing in War* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- 12 וולצר, מלחמות צודקות ולא צודקות, עמ' 158.
- 13 שם, עמ' 183.
- 14 שם, עמ' 154.
- 15 Asa Kasher & Amos Yadlin, "Military Ethics of Fighting Terror: An Israeli Perspective", 4 *J. MIL. ETHICS* 3 (2005).
- 16 אבישי מרגלית ומייקל וולצר, "כך לא מנהלים מלחמה צודקת", הארץ, 8.4.2009, זמין במרשתת.
- 17 יש לציין כי במאמר התגובה של כשר וידלין הם טענו כי בתרחיש שתיארו וולצר ומרגלית של כיבוש קיבוץ ע"י חיובאללה גם הם לא ראו הבדל בין התרחישים השונים מכיוון שבשונה מהמצב בעזה, למשל, בתרחיש הזה הם בשטח שנמצא בשליטה ישראלית.
- 18 רועי קונפינו ופרופ' מרדכי קרמניצר, "לגיטימיות הפגיעה בחפים מפשע במלחמה האחרונה בעזה", אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה, 26.7.2009.

- 19 דוד אנוך, "מחשבות על מלחמת עזה", משפטים על אתר, 2, 28 (2009).
- 20 רות גביון, "הרהורים אישיים על מלחמת עזה", משפטים על אתר, 2, 28 (2009).
- 21 שם, עמ' 296.
- 22 שם.
- 23 יאיר בן-דוד, "בין הרתעה לנקמה: מתי מותר להפר את כללי המלחמה המקובלים ולפגוע באזרחים?", הארץ, 17 באוקטובר 2023.
- 24 מיוחס לנעמי שמר שציטטה את בעלה מרדכי הורוביץ בראיון למגזין "את" ב־2001.
- 25 מלחמות צודקות ולא צודקות, עמ' 138.
- 26 שם, עמ' 142.
- 27 מייקל וולצר, "ההחלטה של חמאס להיטמע באוכלוסייה יצרה מלכודת. כך ישראל תיחלץ ממנה", תלם, 18 בינואר, 2024.
- 28 הקלטה של מחמד דף, ראש הזרוע הצבאית של חמאס: <https://www.youtube.com/watch?v=Qjon9EceZg8>
- 29 "The First 100 Days – with Michael Walzer", *Unholy: Two Jews on the News' Podcast*, 12.1.2024.
- 30 Michael Waltzer, "Israel's Pager Bombs Have
- No Place in a Just War" *The New York Times*, 21.9.2024.
- 31 גדעון לב, "הפילוסוף מייקל וולצר, ציוני ברמ"ח איבריו, מצטרף בוהירות למבקרי ישראל", הארץ, 25 בדצמבר 2025.
- 32 אסא כשר, "מבצע 'עופרת יצוקה' ותורת המלחמה הצודקת", תכלת 35, אביב תשס"ט.
- 33 אסא כשר, "תורת המלחמה הישראלית ומבצע 'צוק איתן': היבטי מוסר ואתיקה", כיוונים חדשים 31, ינואר 2014.
- 34 על הדרך: הפודקאסט של טובי פולק, פרק 418.
- 35 דן מרידור ורון אלדדי, "תפיסת הביטחון של ישראל" – דו"ח הוועדה לגיבוש תפיסת הביטחון (ועדת מרידור), ירושלים: משרד ראש הממשלה, 2018.
- 36 שם, עמ' 42.
- 37 ראו Department of Defense Law of War Manual, June 2015 (Updated July 2023). זמין במרשתת.
- 38 חשוב לציין כי בספרו ראה וולצר את הטלת הפצצות על היפנים כבלתי־מוצדקת. הוא הבחין בין המלחמה בנאצים לבין המלחמה ביפנים, וסבר כי על האמריקנים היה לסגת מתביעתם מהיפנים להיכנע ללא תנאי, ותחת זאת להיכנס למו"מ על סיום המלחמה מבלי להבטיח את סיום שלטון הקיסר.

שריף גירגיס, רוברט פ' ג'ורג', ראיין ט' אנדרסון

מהם נישואים?

ייחודה של הזוגיות בין גבר לאישה טמון בהיותה היחידה המכוונת במהותה ובאופיה הביולוגי להולדת צאצאים ולגידולם. מכאן נובעת גם חשיבותה לטובת הכלל

מהם נישואים? הינה שתי תפיסות מתחרות.

התפיסה הזוגית: נישואים הם איחוד בין גבר לאישה המתחייבים זה לזה בהתחייבות קבועה ובלעדית, מסוג הממומש באופן טבעי (ומובנה) בהולדת ילדים ובגידולם המשותף. בני הזוג חותמים על איחודם, מממשים אותו ומחדשים אותו באמצעות מעשים זוגיים, מעשים שהם החלק ההתנהגותי בתהליך ההתרבות, המאחדים אותם כיחידת רבייה. הנישואים הם בעלי ערך בפני עצמם, אך מגמת ההולדה וגידול הילדים המובנית בהם תורמת למבנה המיוחד שלהם, הכולל נורמות של מונוגמיה ונאמנות. קשר זה לרווחת הילדים מסביר גם מדוע הנישואים חשובים לטובת הכלל, ומדוע על המדינה להכיר בהם ולהסדירם.¹

התפיסה הרוויזיוניסטית: נישואים הם איחוד בין שני אנשים (מאותו מין או ממינים שונים) המתחייבים לאהבה רומנטית, לדאגה הדדית ולחלוקה בנטל וביתרונות של החיים המשותפים. במהותו, זהו איחוד של לבבות ותודעות, המועצם בכל צורות האינטימיות המינית שבני הזוג מוצאים לנכון להם. המדינה צריכה להכיר בנישואים ולהסדירם משום שיש לה עניין בשותפויות רומנטיות יציבות ובצרכים הקונקרטיים של בני הזוג ושל כל ילד שהם עשויים לבחור לגדל.²

טוענים לפעמים שהתפיסה הזוגית של הנישואים מבוססת רק על אמונות דתיות. טענה זו שגויה. מהעובדה שמסורות הדת הגדולות בעולם הבינו את הנישואים כאיחוד בין גבר לאישה, המותאם מטבעו להתרבות ולגידול ילדים,³ אפשר ללמוד רק ששום דת אחת מסוימת לא המציאה את הנישואים, אלא להפך: הדרישות של

מאמר זה, המובא כאן כנציג בולט ומעורר מחשבה של השמרנות החברתית, התפרסם בגיליון 34 של כתב העת *Harvard Journal of Law & Public Policy*. הוא הופיע בשנת 2010, ואחדות מהתופעות המתוארות בו, כמו גם השיח סביבן, היו אז בחיתוליהן; ועל רקע זה יש להבין את ההתייחסות אליהן במסגרת הטיעון. התרגום לעברית מאת צור ארליך. להכרות מעמיקה עם פרופ' רוברט פ' ג'ורג' ראו הריאיון המקיף שערכנו איתו בגיליון 40 של השילוח.

טבענו האנושי המשותף עיצבו את כל המסורות הדתיות שלנו (גם אם לא באורח מושלם) כך שיכירו במוסד טבעי זה. ככאלה, הנישואים הם פרקטיקה חברתית שיסודותיה ניתנים להבנה באמצעות התבונה האנושית המשותפת שלנו, ללא קשר לרקע הדתי. במאמר זה נקרא לעיגון משפטי של התפיסה הזוגית של הנישואים, על יסוד טיעונים שאינם דורשים פנייה לסמכות דתית.

חלק א של המאמר מתחיל בהגנה על הרעיון – שרבים מהרוויזיוניסטים שותפים לו במשתמע, אך רובם חוששים לומר זאת בגלוי – כי טבעם של הנישואים (כלומר, המאפיינים המהותיים שלהם, מה שהם ביסודם) צריך להכריע במחלוקת זו. אחת הטענות המרכזיות של הרוויזיוניסטים נגד התפיסה הזוגית היא שהשוויון מחייב הכרה בכל מערכת יחסים של אהבה בהסכמה;⁴ אך אם טענה זו הייתה נכונה, היא הייתה סותרת גם את התפיסה הרוויזיוניסטית; בהיותה שקרית, היא למעשה אינה סותרת אף לא אחת מהתפיסות.

יתרה מזאת, הרוויזיוניסטים ציינו מה לדעתם הנישואים אינם (למשל, הם אינם מוגבלים מטבעם לזוגות ממזנים שונים) – אבל רק לעיתים רחוקות, ובמעורפל, הסבירו מה הם חושבים שהנישואים הינם. וכיוון שקל יותר לבקר תפיסה מקובלת מאשר לבנות חלופה שלמה, הטיעונים הרוויזיוניסטיים ניחנו בפשטות מושכת. אך טיעונים אלה חשופים גם לביקורת חזקה שלרוויזיוניסטים חסרים המשאבים להודפה. מאמר זה, לעומת זאת, מציג טיעון חיובי, המבוסס על שלושה עקרונות המקובלים על הרבים לגבי מה שהופך מערכת יחסים לנישואים.

חלק א מראה גם כיצד טובת הכלל של החברה תלויה במידה מכרעת בעיגון משפטי של התפיסה הזוגית של הנישואים, וכיצד עיגון התפיסה הרוויזיוניסטית יפגע בה – ובכך עונה על השאלה הנפוצה המופנית כהתרסה נגד מתנגדי הנישואים החד-מיניים, "כיצד ישפיעו נישואים אזרחיים חד-מיניים עליך או על נישואיך?". חלק זה מראה גם כי מה שהרוויזיוניסטים רואים לעיתים כמתח בתפיסתנו – שגם זוג גבר ואישה עקרים יכולים להינשא – ניתן ליישוב בקלות. למעשה, דווקא הרוויזיוניסטים אינם מסוגלים להסביר, כמענה לקושיה ליברטריאנית, מדוע על המדינה להתעניין כלל במערכות יחסים מסוימות ולחוקק מדיניות נישואים כלשהי, או מדוע, אם כבר נחקקה מדיניות כזו, עליה לכלול מאפיינים מסוימים שגם הם אינם חולקים עליהם. רק התפיסה הזוגית מסבירה את שני ההיבטים הללו. מסיבות אלו, גם מי שרואים בנישואים סתם פיקציה חברתית שימושית, יש להם סיבות פרגמטיות טובות לתמוך בחוקי נישואים מסורתיים.

בקיצור, חלק א טוען כי עיגון משפטי של התפיסה הזוגית של נישואים לא רק ניתן להגנה פילוסופית אלא גם מועיל לחברה, בעוד שעיגון התפיסה הרוויזיוניסטית אינו כזה. לפיכך, חלק א מספק את ליבת הטיעון שלנו, או את מהותו, ואפשר לדאוגו כהגנה מספקת על עמדתנו.

אך רבים המקבלים (או לפחות מוכנים לקבל כהנחה) את טיעוננו המרכזי עשויים להישאר עם שאלות נוספות בנוגע לצדק או להשלכות של יישומו. חלק ב דן בכל החששות הרציניים שלא טופלו קודם לכן: ההתנגדויות השמרניות ("מה רע בהפצת נורמות המשפחה בקהילה הגאה?"), הפרקטיות ("מה לגבי הצרכים הקונקרטיים של בני הזוג?"), תובעות ההגינות ("האם התפיסה הזוגית של נישואים לא מקריבה את המימוש העצמי של אנשים מסוימים?"), הטבעיות ("האם זה לא פשוט טבעי?"), ודורות הנייטרליות ("האם חוק הנישואים המסורתי לא כופה דעות מוסריות ודתיות שנויות במחלוקת על כולם?").

כפי שמאמר זה מבהיר, תוצאת הדיון משפיעה עמוקות על טובת הכלל. והכול תלוי בשאלה אחת: מהם נישואים?

חלק א

א. שוויון, צדק ולב המחלוקת

הרוויזיוניסטים משווים, לשם הטיעון, את חוקי הנישואים המסורתיים לחוקים שאסרו על נישואים בין-גזעיים. הם טוענים כי בני אדם אינם יכולים לשלוט בנטייתם המינית, ממש כשם שאינם יכולים לשלוט בצבע עורם. בשני המקרים, הם טוענים, אין בסיס רציונלי להתייחסות שונה למערכות יחסים, שכן החופש להינשא לאדם שאוהבים הוא זכות יסודית. המדינה מפלה לרעה הומוסקסואלים בכך שהיא מתערבת בזכות בסיסית זו, ובכך שוללת מהם את ההגנה השוויונית של החוקים.⁵

אלא שההשוואה הזאת מתעלמת באורח מהדהד משאלת היסוד: מהם נישואים. חוקי האיסור על נישואים בין-גזעיים עסקו בשאלה עם מי לאפשר להינשא, ולא במהותם של הנישואים; והמין, בניגוד לגזע, נוגע לשאלת מהות הנישואים באופן רציונלי. מאחר שכל חוק יוצר הבחנות, אין דבר מפלה באופן בלתי צודק בהסתמכות חוקי הנישואים על הבחנות רלוונטיות באמת.

מתנגדי הנישואים הבין-גזעיים, רובם ככולם, לא הכחישו כי נישואים (המוכּנים כאיחוד המתממש בחיי אישות) בין שחור ללבן הם אפשריים, ממש כמו שתומכי הפרדה גזעית במתקנים ציבוריים לא טענו כי תכונה כלשהי של ברזיות "ללבנים בלבד", תכונה של הברזיות עצמן, אכן מאפשרת רק ללבנים לשתות מהם. כל מטרתם של חוקי האיסור על נישואים בין-גזעיים בארה"ב הייתה למנוע התממשות של דבר אפשרי והכרה בו, כדי לשמר את מערכת העוול של העליונות הלבנה.⁶

לעומת זאת, הוויכוח הנוכחי עוסק בשאלת ההיתכנות: האם אפשרי שאיחוד שיש בו המאפיינים המהותיים של הנישואים יתקיים בין שני אנשים מאותו מין. הרוויזיוניסטים אינם מציעים להשאיר את ההגדרה ההיסטורית של הנישואים

על כנה ורק להרחיב את מעגל האנשים הזכאים להינשא. מטרתם היא לבטל את התפיסה הזוגית של הנישואים בחוק שלנו ולהחליפה בתפיסה הרוויזיוניסטית.⁷

יסודי מכך, ההשוואה לחוקי האיסור על נישואים בין-גזעיים כושלת משום שהיא מסתמכת על ההנחה השגויה שכל הבחנה היא אפליה בלתי צודקת. אך נניח כי הזכויות המשפטיות של נישואים היו זמינות גם לזוגות חד-מיניים. לפי ההיגיון של הרוויזיוניסטים, עדיין הייתה כאן אפליה: הרי לא כלולים כאן אלה המבקשים נישואים פתוחים, זמניים, פוליגמיים, פוליאנדריים, פוליאמוריים, ואיחודים בין אב לביתו או בין אדם לחיה. אחרי הכול, אנשים עשויים לחוות משיכה מינית ורומנטית לבני זוג מרובים (בו־זמנית או ברצף), לקרובים מדרגה ראשונה, או לבעלי חיים. יש להם (ככל הנראה) החופש שלא לפעול על פי תשוקות מיניות אלה, אך זה נכון גם לגבי אנשים הנמשכים לבני אותו מין.

רוויזיוניסטים רבים מציינים כי יש הבדלים חשובים בין מקרים אלה לבין איחודים חד-מיניים. גילוי עריות, למשל, עלול להוביל ללידת ילדים עם בעיות בריאותיות ועשוי להיות כרוך בהתעללות בילדים. אך אם נניח לרגע שהאינטרס של המדינה במניעת תוצאות שליליות כאלו גובר על מה שהרוויזיוניסטים מתארים כזכות יסוד, מדוע לא לאפשר נישואי גילוי עריות שאינם נוגעים בהולדה ובילדים, כגון בין אח ואחות מבוגרים עקרים, או אח ואח בוגרים? הרוויזיוניסטים עשויים לענות כי אנשים צריכים להיות חופשיים להיכנס למערכות יחסים כאלה, ולשאר האיחודים שצוינו או חלקם, אך הם אינם ראויים להכרה משפטית. מדוע? כי כפי שהרוויזיוניסט ייאליץ להודות, נישואים כשלעצמם פשוט אינם יכולים ללבוש צורות אלו, או שהם יכולים לעשות זאת רק באופן לא מוסרי. הכרה בהם תהיה, בהתאם למקרה, מבלבלת או לא מוסרית.

רוויזיוניסטים המגיעים למסקנה זו חייבים לקבל לפחות שלושה עקרונות.

ראשית, נישואים אינם מבנה משפטי שקווי המתאר שלו גמישים לחלוטין: הם אינם "רק חוזה". אחרת, כיצד יכול החוק לטעות לגבי נישואים? כי אכן, מערכות יחסים מיניות מסוימות הן דוגמאות למערכת יחסים מסוג מיוחד – נקרא לה "נישואים אמיתיים" – שיש לה ערך ומבנה משלה, אם המדינה מכירה בה ואם לאו, והיא אינה משתנה על ידי חוקים המבוססים על תפיסה שגויה שלה. בדומה למערכת היחסים בין הורים לילדיהם, או בין הצדדים להבטחה רגילה, נישואים אמיתיים הם **מציאות מוסרית** היוצרת זכויות וחובות מוסריות בין אנשים, באופן בלתי תלוי באכיפה משפטית.⁸

כאשר מדינות מסוימות אסרו על נישואים בין-גזעיים, הן ניסו אם כן למנוע מאנשים ליצור נישואים אמיתיים, או שללו מעמד משפטי ממערכות יחסים שהיו באמת נישואים. לעומת זאת, אם המדינה תעניק אותו מעמד לגבר ושני חבריו הטובים או לאישה וחפץ דומם, היא לא תהפוך אותם לנישואים באמת. היא רק תעניק את התואר נישואים חוקיים, על יתרונותיו אם ישנם, למה שאיננו נישואים כלל.

שנית, המדינה צודקת בהכירה רק בנישואים אמיתיים כנישואים. אנשים שאינם יכולים להיכנס לנישואים במובן זה, למשל מסיבות פסיכולוגיות, אינם נפגעים על ידי המדינה, גם אם הם לא בחרו במכשולים המונעים מהם להינשא – דבר שנכון, בסופו של דבר, לגבי אנשים רבים שנשארים רווקים למרות מאמציהם הרבים למצוא בן זוג. כל מערכת משפטית שמבחינה בין נישואים לצורות אחרות של קשר, רומנטיות או לא, תוציא בצדק סוגים מסוימים של איחודים מכלל הכרה כנישואים. לכן, לפני שנוכל לקבוע שמדיניות נישואים מסוימת מפירה את סעיף ההגנה השוויונית,⁹ או כל עיקרון מוסרי או חוקתי אחר, עלינו לקבוע תחילה מהם נישואים באמת ומדוע יש להכיר בהם משפטית מלכתחילה. זה יקבע אילו קריטריונים (כגון קרבת משפחה) רלוונטיים למדיניות שמטרתה להכיר בנישואים אמיתיים, ואילו (כגון גזע) לא. כך ייקבע מתי, אם בכלל, מדובר בנישואים שנשללת מהם הכרה משפטית, ומתי מדובר במשהו אחר שלא הוכר.

כתוצאה מכך, כאשר מחליטים אם להכיר, למשל, באיחודים פוליאמוריים, הרוויזיוניסטים לא יצטרכו לקבוע תחילה אם התשוקה הפוליאמורית היא טבעית ובלתי־משתנה; מה יהיו ההשפעות הכלכליות של אי־הכרה בפוליאמוריה; האם אי־הכרה כזאת מתייגת את בני הזוג הפוליאמוריים ואת ילדיהם; או האם אי־הכרה מפירה את זכותם להגנה שוויונית של החוק. בנוגע לשאלה האחרונה, המצב הוא בדיוק הפוך: קביעה מהם נישואים תבהיר אם השוויון מחייב להתייחס באופן כללי למערכות יחסים פוליאמוריות כפי שאנו מתייחסים למערכות יחסים מונוגמיות – כלומר, כאל נישואים.

שלישית, אין זכות כללית להינשא לאדם שאוהבים אם פירוש הדבר זכות שכל סוג של מערכת יחסים שחושקים בה יוכר כנישואים. קיימת רק זכות משוערת שלא ימנעו מאדם ליצור נישואים אמיתיים כשהדבר אפשרי. ושוב, המדינה אינה יכולה לבחור את מהותם של נישואים אמיתיים או לשנותה; לכן, בהמצאה רדיקלית של סוגי נישואים חוקיים, המדינה תטשטש מציאות מוסרית.

כאן מתגלה מתח. חלק מהרוויזיוניסטים טוענים כי נישואים הם בסך הכול מבנה חברתי ומשפטי; אך פנייתם לעקרון השוויון מערערת על טענה זו. עקרון השוויון מחייב להתייחס למקרים דומים באופן דומה. לפיכך, השיפוט שמערכות יחסים חד־מיניות והטרנסקסואליות דומות זו לזו בהקשר של נישואים, ולכן יש להתייחס אליהן באופן שווה בחוקי הנישואים, מניח מראש אחד משני דברים: או שאף אחת ממערכות היחסים הללו אינה נישואים אמיתיים במובן שתואר לעיל, אולי משום שאין דבר כזה, והנישואים הם בסך הכול פיקציה משפטית (ובמקרה זה, מדוע לא להצדיק אי־שוויון לכאורה על בסיס שיקולי תועלת חברתית?),¹⁰ או ששתי מערכות היחסים הן נישואים אמיתיים, ללא קשר למה שהחוק קובע לגביהן. ההנחה האחרונה כרוכה באמונה, שרוב הרוויזיוניסטים חולקים כנראה עם תומכי

התפיסה הזוגית, שלנישואים יש טבע שאינו תלוי במוסכמות משפטיות. בדרך זו, השאלה המכרעת – היחידה שיכולה להכריע בוויכוח זה – נותרת בעינה לשני הצדדים: מהם נישואים?

ב. נישואים אמיתיים הם רק האיחוד בין בעל ורעיה

כפי שרבים מסכימים, נישואים כוללים, ראשית, איחוד כוללני של בני הזוג; שנית, קשר מיוחד לילדים; ושלישית, נורמות של קביעות, מונוגמיה ובלעדיות.¹ כל שלושת המרכיבים מכונים אותנו אל התפיסה הזוגית של הנישואים.

1. איחוד כוללני

נישואים מובחנים מכל צורה אחרת של ידיות בכך שהם כוללניים. יש בהם שיתוף בחיים ובמשאבים ואיחוד של תודעות ורצונות – ומכאן, בין היתר, הדרישה להסכמה הדדית ביצירת נישואים. לפי התפיסה הזוגית, הנישואים כוללים גם איחוד גופני אורגני. זאת משום שהגוף הוא חלק ממשי של האדם, לא רק תחפושת, כלי או רכוש שלו. לא נבין נכונה מהם בני אדם אם נראה אותם כישויות לא־גופניות – תודעות, רוחות או הכרות – השוכנות בגופים לא־אישיים ומשתמשות בהם. אחרי הכול, אם אדם הורס את מכונתו הוא משחית את רכושו, אך אם הוא קוטע את רגלו הוא כבר פוגע בכ עצמו. מאחר שהגוף הוא חלק מהותי של האדם, יש הבדל מהותי בין הרס רכוש להטלת מום.

כיוון שגופינו הם באמת היבטים שלנו כבני אדם, כל איחוד של שני אנשים שאינו כולל איחוד גופני אורגני לא יהיה כוללני: הוא ישמיט חלק חשוב מהווייתו של כל אדם. בני אדם הם שילוב של גוף ונפש, ולכן איחוד גופני מרחיב את מערכת היחסים של שני חברים לממד חדש לגמרי של הווייתם האנושית. אם שני אנשים רוצים להתאחד בדרך הכוללנית הראויה לנישואים, עליהם (בין היתר) להתאחד באופן אורגני – כלומר, בממד הגופני של הווייתם.

הכרח זה של איחוד גופני ניכר במיוחד כאשר מדמיינים את החלופות. נניח שמיכאל ומיכל בונים את מערכת היחסים שלהם לא על בלעדיות מינית, אלא על בלעדיות בטנים. הם נשבעים לשחק טנים זה עם זה, ורק זה עם זה, עד שהמוות יפריד ביניהם. האם הם נשואים בכך? לא. החליפו את הטנים בכל פעילות לא־מינית שהיא, והם עדיין אינם נשואים: בלעדיות מינית – בלעדיות ביחס לסוג מסוים של איחוד גופני – נדרשת. אך מה יש במגע המיני שהופך אותו לייחודי ביכולתו ליצור איחוד גופני? גופים של אנשים יכולים לגעת ולתקשר בדרכים רבות, או מדוע רק האיחוד המיני הופך אותם, במובן משמעותי כלשהו, ל"בשר אחד"?

האיברים שלנו – הלב והקיבה, למשל – הם חלקים של גוף אחד משום שהם מתואמים, יחד עם חלקים אחרים, למטרה ביולוגית משותפת של השלם: חיינו

הביולוגיים. מכאן נובע שכדי ששני אנשים יתאחדו באופן אורגני, ולפיכך גופני, גופיהם חייבים להיות מתואמים למטרה ביולוגית משותפת של השלם.

איחוד כזה אינו אפשרי ביחס לתפקודים כמו עיכול ומחזור הדם, שבהם האדם הבודד מספיק מטבעו. אך מבוגרים בודדים הם באופן טבעי בלתי שלמים ביחס לתפקוד ביולוגי אחד: התרבות מינית. במשגל, אך לא בצורות אחרות של מגע מיני, גופיהם של גבר ואישה מתואמים באמצעות איברי המין שלהם למטרה הביולוגית המשותפת של התרבות. הם מבצעים את הצעד הראשון בתהליך ההתרבות המורכב. לפיכך, גופיהם הופכים, במובן חשוב, לאחד – הם מאוחדים ביולוגית, ולא רק מתחככים זה בזה – במשגל (ורק במשגל), באורח דומה לזרעם של הלב, הריאות ואיברים אחרים ליצור אחדות: על ידי תיאום לטובתו הביולוגית של השלם. במקרה זה, השלם מורכב מהגבר והאישה כזוג, והטובה הביולוגית של אותו שלם היא התרבותם.

הנה דרך נוספת להביט בכך. איחוד בכל מישור – גופני, תודעתי, או כל מישור אחר – כרוך בתיאום הדדי במישור זה לשם קידום עניין המצוי בו. כאשר איינשטיין ובוהר דנו בבעיה פיזיקלית, הם תיאמו ביניהם באופן תודעתי למען טובה תודעתית, האמת. והאיחוד התודעתי שהם חוו היה ממשי, אם הושג היעד הסופי שלו (במקרה זה, פתרון תאורטי) וגם אם לא – בהנחה, שאנו ודאי רשאים להניחה, שגם איינשטיין וגם בוהר חיפשו בכנות את האמת ולא רק העמידו פנים תוך כדי הונאה שהייתה הופכת את האיחוד התודעתי לאשליה בלבד.

בהרחבה, איחוד גופני כרוך בתיאום הדדי לקראת טובה גופנית – המושגת רק באמצעות משגל. ואיחוד זה מתרחש גם כאשר ההתעברות, הטובה הגופנית שאליה מכוונת הפעילות המינית כתפקוד ביולוגי, אינה מתרחשת. במילים אחרות, אחדות גופנית אורגנית מושגת כאשר גבר ואישה מתאמים זה עם זה מעשה מסוג זה שגורם להתעברות. מעשה זה נקרא באופן מסורתי מעשה ההולדה, או מעשה מסוגי הולדה;¹² אם (ורק אם) הוא ביטוי חופשי ואוהב של המחויבות הקבועה והבלעדית של בני הזוג, הוא גם מעשה הנוגע לנישואיהם.

כיוון שאיחודים בין-אישיים הם בעלי ערך בפני עצמם, ולא רק כאמצעים למטרות אחרות, האיחוד הגופני האוהב של בעל ואישה במשגל, והסוג המיוחד של מערכת היחסים שהוא חלק ממנו, הם בעלי ערך בין אם מתרחשת התעברות ובין אם לא, ואף כאשר ההתעברות אינה מבוקשת. אך שני גברים או שתי נשים אינם יכולים להשיג אחדות גופנית אורגנית, מאחר שאין טובה גופנית או תפקוד שאליהם גופיהם יכולים להיתאם, שכן ההתרבות היא המועמד היחיד.¹³ זהו מובן ברור שבו האיחוד שלהם אינו יכול להיות איחוד של נישואים, במובנם המלא של נישואים הכולל גם את הממד הגופני.

2. קשר מיוחד לילדים

רוב האנשים מסכימים כי נישואים מכוונים באופן עמוק – ובמובן חשוב, גם באופן ייחודי – להולדת ילדים וגידולם. כלומר, זהו סוג מערכת-היחסים המכוון לכך מטבעו ומועשר על ידי כך. אך כיצד זה יכול להיות נכון, ומה זה מלמד אותנו על מבנה הנישואים?

ברור כי התחייבות לגדל ילדים יחד, או גם מימושה, אינם מספיקים כדי להפוך מערכת יחסים לנישואים – כלומר, להפוך אותה לסוג של מערכת יחסים שמטבעה מכוונת להולדת ילדים וגידולם. אם שלושה נזירים הסכימו לטפל ביתום, או אם שני אחים מבוגרים החלו לטפל בבנה של אחותם המנוחה, הם לא יהפכו בכך לבני זוג. ברור גם כי לידת ילדים אינה הכרחית כדי להיות נשואים; זוגות טריים אינם הופכים לבני זוג רק כאשר ילדם הראשון מגיע. המסורת המשפטית האנגלו-אמריקנית ראתה במשך מאות שנים את המשגל, ולא את ההתעברות או לידת הילד, כאירוע שמשלים את הנישואים.¹⁴ יתרה מכך, מסורת זו מעולם לא הכחישה שנישואים ללא ילדים הם נישואים אמיתיים.

כיצד, אם כן, עלינו להבין את הקשר המיוחד בין נישואים לילדים? אנו לומדים משהו על מערכת יחסים מהאופן שבו היא נחתמת או מתגלמת בפעילויות מסוימות. באופן כללי, ידידויות רגילות מתמקדות באיחוד של תודעות ורצונות, שבאמצעותו הידיד מכיר את טובתו של ידידו ומבקשה; לפיכך, ידידויות נחתמות בשיחות ובמיזמים משותפים. מערכות יחסים אקדמיות נחתמות או מתגלמות במחקר, תגליות והפצה משותפים; וקהילות ספורט, באימונים ובמשחקים.

אם קיים קשר מושגי כלשהו בין ילדים לנישואים, אנו יכולים אפוא לצפות לקשר מקביל בין ילדים לבין האופן שבו נישואים נחתמים. קשר זה ברור אם התפיסה הזוגית של נישואים נכונה. נישואים הם איחוד כוללני של שני אנשים משלימים מינית, החותמים (מממשים או משלימים) את מערכת היחסים שלהם באמצעות מעשה ההולדה – סוג הפעילות שמטבעו מושלם בכניסה להריון. הנישואים עצמם מכוונים אם כן ללידה, גידול וחינוך של ילדים, ומוגשמים¹⁵ על ידי כך. המעשה מסוג-ההולדה חותם או משלים באופן ייחודי איחוד מסוג-הולדה.

שוב, אין זה אומר שנישואיהם של זוגות עקרים אינם נישואים אמיתיים. חשוב על אנלוגיה זו: לקבוצת בייסבול יש מבנה אופייני שנוצר מתוך כוונה לניצחון במשחקים; הוא כרוך בכך שהיחיד מפתח ומשתף את כישוריו הספורטיביים בדרך המתאימה ביותר לניצחון מכובד (כגון באמצעות תרגול מסור וספורטיביות טובה). אך פיתוח ושיתוף כאלה אפשריים ובעלי ערך עצמי לחברי הקבוצה גם כשהם מפסידים במשחקיהם.

על אותה דרך, המבנה האופייני של הנישואים נגזר בעיקר מהתכוונותם להולדה. הם כרוכים בפיתוח ובשיתוף של הגוף והעצמי כולו בדרך המתאימה ביותר להורות

מכובדת – שהיא, בין היתר, קבועה ובלעדית. אך פיתוח ושיתוף כאלה, כולל האיחוד הגופני של מעשה ההולדה, אפשריים ובעלי ערך בפני עצמם לבני הזוג גם כשאין התעברות.¹⁶

לכן, אנשים שיכולים להתאחד גופנית יכולים להיות בני זוג ללא ילדים, כשם שאנשים יכולים להתאמן בבייסבול ולהיות חברי קבוצה ללא ניצחונות במגרש. כמובן, נישואים הם פרקטיקה חברתית שהמבנה הבסיסי שלה נתון בטבע, ואילו הבייסבול כולו מוסכמה – אבל ההשוואה מדגישה נקודה מכרעת: זוגות עקרים וקבוצות בייסבול ללא ניצחונות עומדים שניהם בדרישות הבסיסיות להשתתפות בפרקטיקה (איחוד זוגי; תרגול ומשחק) ומכוונים בבסיסם למימוש (לידה וגידול ילדים; ניצחון במשחקים), גם אם מימוש זה אינו מושג.

לעומת זאת, שותפויות חד־מיניות, יהיה מעמדן המוסרי אשר יהיה, אינן יכולות להיחשב כנישואים משום שחסר להן כיוון מהותי לילדים: הן אינן יכולות להיחתם על ידי המעשה ההולדתי. ואכן, במסורת המשפט המקובל, רק משגל (ולא מין אנאלי או אוראלי, אפילו בני זוג נשואים כחוק) הוכר כמימוש נישואים.

לנוכח התכוונותם הטבעית של נישואים להולדת ילדים וגידולם, אין זה מפתיע כי, על פי הראיות הסוציולוגיות הטובות ביותר שברשותנו, וכמעט בכל מדד של רווחת הפרט, ילדים משגשים על הצד הטוב ביותר כשהם גדלים אצל הוריהם הביולוגיים הנשואים. מחקרים שניטרו משתנים רלבנטיים אחרים, כולל עוני ואפילו גנטיקה, מצביעים על כך שילדים שגדלו בבתים שלמים נמצאים במקום הטוב ביותר במדדים אלה.¹⁷

הישגים חינוכיים: אוריינות ושיעורי סיום לימודים;

בריאות רגשית: שיעורי חרדה, דיכאון, שימוש בסמים והתאבדות;

התפתחות משפחתית ומינית: חוזק תחושת הזהות, מועד תחילת ההבשלה המינית, שיעורי הריון בקרב נערות והריונות מחוץ לנישואים ושיעורי התעללות מינית;

התנהגות של ילדים ומבוגרים: שיעורי תוקפנות, הפרעת קשב וריכוז, עבריינות ומאסר.

הביטו במסקנות מכון המחקר Child Trends, הנוטה שמאלה:

המחקר מראה בבירור כי מבנה המשפחה משפיע על ילדים, והמבנה המשפחתי שמסייע לילדים ביותר הוא משפחה בראשות שני הורים ביולוגיים בנישואים עם רמה נמוכה של קונפליקט. ילדים במשפחות חד־הוריות, ילדים שנולדו לאימהות לא נשואות, וילדים במשפחות חורגות או במערכות יחסים של מגורים משותפים נתונים בסיכון גבוה יותר לתוצאות ירודות... לכן, יש ערך בקידום נישואים חזקים ויציבים בין הורים ביולוגיים... לא מדובר רק בנוכחות של שני הורים, אלא בנוכחות של שני הורים ביולוגיים שנראה כי היא תומכת בהתפתחות הילדים.¹⁸

על פי מחקר נוסף, "היתרון של נישואים נראה קיים בעיקר כאשר הילד הוא הצאצא הביולוגי של שני ההורים".¹⁹ סקירות ספרות עדכניות שערכו מכון ברוקינגס, בית הספר וודרו וילסון לענייני ציבור ולעניינים בינלאומיים באוניברסיטת פרינסטון, המרכז למשפט ומדיניות חברתית, והמכון לערכים אמריקניים מאששות את חשיבותם של בתים שלמים לילדים.²⁰

שימו לב גם לכך שעצם הנטייה המינית של ההורים אינה פוסלת מערכת יחסים מכך שתהיה מכוונת לילדים; האיחוד בין בעל ורעיה נושא קשר זה לילדים גם אם, למשל, הבעל נמשך גם לגברים. מה שנדרש בהקשר זה הוא דווקא השלמה מינית. שני גברים, גם אם הם נמשכים אך ורק לנשים, אינם יכולים לגלם, כזוג, סוג זה של השלמה ביולוגית. כלומר, אין כאן סימון של בני אדם מסוימים כאילו הם מסוגלים פחות להורות אוהבת ואחראית, אלא יש כאן העדפה שיטתית, כדרך הנושאת בחובה קשר מיוחד ובעל ערך לגידול ילדים, להסדרים מסוימים ומעשים המשלימים או מגלמים אותם – שאליהם, כמובן, יחידים מסוימים נוטים יותר או פחות.

3. נורמות נישואים

לבסוף, איחודים הממומשים במעשה מסוגי-הולדה, וכך מכוונים ללידת ילדים ולגידולם, יכולים להסביר טוב יותר את הנורמות האחרות המעצבות את הנישואים כפי שהכרנו אותם.

אם האיחוד הגופני הוא מהותי לנישואים, אנו יכולים להבין מדוע נישואים אינם שלמים ויכולים להתפרק אם לא מומשו, ומדוע עליהם להיות מוחלטים ומתמשכים לכל החיים ("עד שהמוות יפריד בינינו") כמו באיחוד של איברים לשלם בריא אחד. כלומר, כדי שהאיחוד יהיה כוללני מבחינת ממדי הווייתם של בני הזוג, עליו להיות כוללני גם בממד הזמן: לאורך זמן (ומכאן קביעות) ובכל רגע נתון (ומכאן בלעדיות). הדבר ברור גם מהעובדה שסוג האיחוד הגופני המהותי לנישואים הוא המעגן את הקשר המיוחד והמהותי שלהם להולדה; ולאור זאת לא מפתיע שנורמות הנישואים יוצרות את התנאים המתאימים לילדים: תנאים יציבים והרמוניים שעל פי המחקר הסוציולוגי וגם על פי השכל הישר יוצאים ניזוקים מגירושים, שכן הם שוללים מהילדים את המשפחה הביולוגית השלמה, ומבגידה, שכן היא גוזלת את תשומת הלב והאחריות כלפי בן הזוג והילדים, ומערבת לעיתים גם ילדים ממערכות יחסים אחרות.

לפיכך, ההתכוונות אל הילדים, המובנית באיחוד הזוגי, מעמיקה ומרחיבה את כל הסיבות שיש לבני זוג להישאר יחד לכל החיים ולשמור אמונים: במערכות יחסים החסרות כיוון זה קשה למצוא ערך בקביעות ובנאמנות ולהסביר מדוע הן מצדיקות גם מחירים גבוהים ומדוע מוצדק לעגן בנורמות.²¹

ג. כיצד ישפיעו נישואים אזרחיים חד-מיניים עליך או על נישואיך?

בשלב זה, חלק מהרוויזיוניסטים נוטשים את הפרויקט הפילוסופי של תקיפת התפיסה הזוגית של נישואים, ושואלים פשוט: "מה הנזק?". כלומר, גם אם אתם חסידי התפיסה הזוגית צודקים, האם יישום השקפתכם חשוב דיו כדי להצדיק את הקשיים הרגשיים והאחרים שעשויה לגרום שלילת ההכרה בשותפויות המיניות שחלק מהאנשים יצרו? מדוע על המדינה להתעניין בעיקרון מוסרי מופשט כלשהו?

לעיתים השאלה מנוסחת כך: "מה אכפת לך? כיצד ישפיעו נישואים חד-מיניים עליך או על נישואיך?"²² ראוי לציין, ראשית, כי שאלה זו יכולה להיות מופנית בחזרה כלפי הרוויזיוניסטים המתנגדים להכרה משפטית באיחודים פוליאמוריים, למשל: כיצד הכרה כזו תשפיע על נישואים של משהו אחר? כלומר, זו שאלה היכולה לכאורה לערער כל תפיסה שאינה מכירה בכל איחוד. אך למעשה, היא אינה מערערת על אף אחת מהתפיסות, שכן, כפי שגם רוויזיוניסטים רבים מסכימים במרומו, מוסדות ציבוריים כמו נישואים אזרחיים משפיעים על התרבות שלנו לרוחב ולעומק – מה שבתורו משפיע על חייהם ובחירותיהם של אחרים.

לפיכך, תומכי התפיסה הזוגית עונים תדיר לשאלה זו בתשובה הצודקת לדעתנו – שביטול התפיסה הזוגית של נישואים יחליש את המוסד החברתי של הנישואים, יטשטש את ערכה של ההורות ההטרוסקסואלית כאדיאל, ויאיים על החופש המוסרי והדתי. נפרט כיצד.

1. החלשת הנישואים

אף אחד אינו מתלבט או פועל בחלל ריק. כולנו מתבוננים בנורמות התרבותיות – גם לגבי נישואים – המושפעות בחלקן מהחוק. ואכן, הרוויזיוניסטים עצמם מודים בכך במרומו, בעצם זה שאינם מסתפקים בהכרה בזוגות חד-מיניים כ"איחוד אזרחי" (להבדיל מנישואים). כמונו, הם מבינים שתפיסת הנישואים כמועדפים בעיני המדינה משמעותית משום שהיא משפיעה על הבנת המוסד הזה בחברה.

אם החוג יגדיר את הנישואים מחדש, הוא ילמד כי עניינם של הנישואים הוא איחוד רגשי של מבוגרים, ולא איחוד גופני או הולדת ילדים. היות שרגשות יכולים להיות הפכפכים, התפיסה של נישואים כאיחוד רגשי בעיקרו תיטה להגביר את חוסר היציבות בנישואים – ותטשטש את הערך המיוחד של ידידות, שהיא איחוד של לבבות ותודעות. יתרה מזו, וחשוב מכך, מאחר שאין סיבה שאיחודים רגשיים בעיקרם צריכים להיות קבועים, בלעדיים או מוגבלים לכדי זוג יותר מידיויות רגילות, ההיגיון בנורמות הנישואים הללו יובן פחות ופחות. ובאין היגיון בנורמות, תפחת גם המחויבות לדבוק בהן: אם הנישואים הם עניין של סיפוק רגשי, ואין בהם ערך עצמי ברור, מדוע להתחתן,²³ ומדוע להישאר נשוי בדעוך הרגשות העזים?

במילים אחרות, מדיניות נישואים שגויה נוטה לעוות את הבנת האנשים לגבי סוג מערכת היחסים שבני זוג צריכים ליצור ולקיים. וסביר להניח שזה שוחק את מחויבות האנשים לנורמות נישואים החיוניות לטובת הכלל. כפי שמאשרת הפילוסופית מאוניברסיטת קלגרי אליזבת ברייק, התומכת בהכרה משפטית במערכות יחסים מכל גודל, הרכב מגדרי והקצאת אחריות, "נישואים אינם רק מאפשרים גישה לזכויות משפטיות; הם גם מאפשרים לבני הזוג לאותת על חשיבות מערכת היחסים שלהם ולהפעיל לחצים חברתיים על המחויבות".²⁴

כמובן, מדיניות נישואים עלולה להשתבש – וכבר השתבשה – בדרכים רבות. רבים ממתנגדי התפיסה הרוויזיוניסטית כיום בציבור – לדוגמה, מגי גלאגר, דיוויד בלנקנהורן, הבישופים הקתוליים בארצות הברית – התנגדו גם לשינויים משפטיים אחרים שפגעו בתפיסה הזוגית של נישואים.²⁵ אנו מתמקדים כאן בנושא של איחודים חד-מיניים לא משום שהוא היחיד שחשוב, אלא משום שהוא מוקד לוויכוח חי שתוצאותיו נושאות השלכות רחבות על הרפורמות לחיזוק תרבות הנישואים שלנו. כן, התפתחויות חברתיות ומשפטיות כבר שחקו את הקשרים המחברים בני זוג למשהו מעבר לעצמם, ומתוך כך, ביתר שאת, זה אל זה. אך הכרה באיחודים חד-מיניים תנתק את החוטים האחרונים שנותרו. שהרי בבסיס המחויבות של אנשים לנורמות הנישואים שכבר דועכות נמצא הקישור שיש בעומק תודעתם, אם גם במובלע, בין נישואים, איחוד גופני וילדים. עיגון התפיסה הרוויזיוניסטית לא רק ישחק יסוד זה אלא יקרע אותו – ובכך יסלק כל סיכוי להדוף מגמות עכשוויות אחרות ולשקם את היתרונות החברתיים הרבים של תרבות נישואים בריאה.

היתרונות הללו מועילים לילדים ולבני זוג כאחד. מאחר שילדים משגשים ביותר ברוב מדדי הבריאות והרווחה כאשר הם גדלים אצל הוריהם הביולוגיים הנשואים, שחיקה נוספת של נורמות הנישואים תשפיע לרעה על ילדים, ותאלץ את המדינה למלא תפקיד גדול יותר בבריאותם, בחינוכם והתפתחותם הכללית.²⁶ בין המבוגרים, העניים ובני המגזרים הפגיעים ביותר בחברה ייפגעו במיוחד;²⁷ אך כלל המבוגרים ייפגעו במידה שבה החלשת הציפיות החברתיות התומכות בנישואים תקשה עליהם לעמוד בנורמות הנישואים.

2. טשטוש ערכה של הורות הטרוסקסואלית כאידיאל

ראינו לעיל שעיון משפטי של נישואים זוגיים מחזק חברתית את הרעיון שהאיחוד של בעל ואישה הוא, כאידיאל וככלל, הסביבה המתאימה ביותר לגידול ילדים – רעיון שמיטב הידע ממדעי החברה שבידינו מאשר. אותם מקרים שבהם אידיאל זה אינו מעשי, ונצרך בהם אימוץ ילדים, אינם יכולים לשמש טיעון בזכות הגדרה מחדש של נישואים אזרחיים, שהרי הללו, כמבנה משפטי, נועדו לחזק את האידיאל הלה ולמזער את הצורך בחלופות לו.

לעומת זאת, אם שותפויות חד-מיניות יוכרו כנישואים, האידיאל הזה יימחק מהחוק שלנו: שום מוסד אזרחי לא יחזק עוד את הרעיון שילדים זקוקים לאם ולאב; שגברים ונשים בממוצע תורמים תרומות שונות למפעל ההורות; ושנערים ונערות זקוקים בדרך כלל לטובות שונות מאבות ומאימהות.

במצב זה, גם למי שימשיך לראות קשר קריטי בין נישואים לילדים, המסר יהיה שמשק בית של שתי נשים או שני גברים הוא, ככלל, מתאים לגידול ילדים באותה מידה, כך שלא משנה (אפילו ככלל) אם ילדים גדלים אצל אם ואב או אצל הרפב אחר. וכשהקשר בין נישואים להורות יטושטש באופן כללי יותר, כפי שאנו סבורים כאמור שיקרה בסופו של דבר, שום סוג של הסדר לא יוצע כאידיאל. התפשטות התפיסות הללו תקטין מאוד את המידה שבה מוסד הנישואים מספק לחצים ותמריצים חברתיים לבעלים להישאר עם נשותיהם וילדיהם. וכך, עוד ילדים לא יגדלו אצל שני הוריהם, וסטטיסטית עוד ילדים יסבלו בדרכים שזיהו מדעי החברה.

3. איום על החופש המוסרי והדתי

אם צריך להיות חוק נישואים כלשהו, ניטרליות ערכית של המדינה בנושא הנישואים אינה אפשרית. משכך, ביטול התפיסה הזוגית של הנישואים ירמז כי איחודים רומנטיים חד-מיניים והטרסקסואליים הם נישואים אמיתיים באותה מידה. הדבר יאלץ את המדינה לראות בתומכי הנישואים הזוגיים קנאים המבחינים הבחנות חסרות בסיס ומפלגות. בדרכים שמייני ופירט מרק סטרן מהוועד היהודי האמריקני וכמותו עוד מגינים רבים של חופש המצפון, הדבר יערער את החירות הדתית ואת זכויות ההורים לכוון את החינוך והגידול של ילדיהם.²⁸

כבר ראינו חוקים נגד אפליה משמשים ככלי נשק נגד אלו שאינם יכולים, במצפון נקי, לקבל את ההבנה הרוויזיוניסטית של מיניות ונישואים: במסצ'וסטס, ארגון צדקה קתולי נאלץ לסגור את שירותי האימוץ שלו כדי שלא יאולץ למסור ילדים לזוגות חד-מיניים בניגוד לעקרונותיו.²⁹ בקליפורניה, בית משפט מחוזי קבע כי בית ספר יכול לאסור על תלמיד לדבר, על רקע דתי, נגד מעשים הומוסקסואליים בטענה שדבריו "פוגעים בעבודת בתי הספר או בזכויות של תלמידים אחרים".³⁰ ושוב במסצ'וסטס, בית משפט לערעורים פסק כי בית ספר ציבורי רשאי ללמד ילדים שיחסים הומוסקסואליים הם טובים מבחינה מוסרית, למרות התנגדויות של הורים.³¹

הטענה שתמיכה בתפיסה הזוגית של הנישואים היא סוג של קנאות השתרשה כל כך בקרב רוויזיוניסטים של הנישואים, עד כי כתבה ב'ושינגטון פוסט'³² עוררה גינויים וטענות להטיה עיתונאית רק משום שרמזה כי אדם מסוים התומך בתפיסה הזוגית הוא "שפוי" ו"מתחשב". קוראים זועמים השוו את הכתבה לכתבה היפותטית המפארת חבר בקו קלוקס קלאן.³³ בעל טור ב'ניו יורק טיימס' כינה את תומכי הנישואים הזוגיים "קנאים", וציין ביניהם אחד ממחברי מאמר זה.³⁴ ארגונים

הקוראים להגדרת הנישואים מחדש מתייגים את עצמם כתומכי "זכויות אדם" ומתנגדי "שנאה". ההשלכות ברורות: אם הנישואים יוגדרו מחדש משפטית, האמונה במה שכל חברה אנושית האמינה אי-פעם על נישואים – כלומר, שהם איחוד בין גבר לאישה – תיחשב כאות לטירוף מוסרי, זדון, דעה קדומה, אי-צדק ושנאה.

נקודות אלו אינן מוצגות כטיעונים לקבלת התפיסה הזוגית של נישואים. אם תפיסה זו שגויה, אפשר שבצדק תדרוש המדינה להתייחס לאיחודים רומנטיים חד-מיניים והטרנסקסואליים באופן זהה, ובצדק ידחקו אזרחים פרטיים לשוליים את ההשקפה המתנגדת. אך בהינתן צדקת טיעונינו על מהות הנישואים, השלכות עיגונה של התפיסה השגויה הן חמורות, כמוזרה כאן. על כן, סעיף זה פנה לאנשים המקבלים את התפיסה הזוגית אך מתקשים לראות את סכנות ביטולה בחוק.

בקצרה, ראוי שנקדיש לעניין הנישואים קשב ומרץ רבים מאלה שאנו מקצים לכמה מן המטרות המוסריות האחרות, משום שכאשר האמת המוסרית של הנישואים מיטשטשת נפגעים ממדים רבים של טובת הכלל. השתמטות מהמחלוקת באמצעות ביטול גורף של חוקי הנישואים תהיה בגדר חוסר זהירות קיצוני. כמעט אף חברה שנותנו לנו עקבות ממנה לא ויתרה על ויסות כלשהו של מערכות יחסים מיניות. כפי שנראה להלן (א, ה, 1), ובהתאם לנתונים שהצגנו (א, ב, 2), רווחת הילדים מספקת לנו סיבות מעשיות חזקות להכיר בנישואים ולהגן עליהם באופן משפטי.

ד. אם זוגות חד-מיניים לא, מדוע זוגות עקרים כן?

רוויזיוניסטים מאתגרים לעיתים קרובות את תומכי התפיסה הזוגית להציע צידוק להכרה באיחודים של זוגות הנחשבים כעקרים כנישואים, צידוק שלא יצדיק באותה מידה הכרה דומה בשותפויות חד-מיניות. אך אתגר זה ניתן למענה בקלות.

1. עדיין נישואים אמיתיים

כדי ליצור נישואים אמיתיים, זוג צריך ליצור ולחיות את סוג האיחוד שיושלם על ידי הולדת ילדים ויהיה הולם אותה. מאחר שכל הרמוניה אמיתית ומכובדת בין שני אנשים היא בעלת ערך כשלעצמה (לא רק כאמצעי), ודאי שיש ערך בכל מחויבות הדדית קבועה ובלעדית שנחתמת באיחוד גופני אורגני.

כל מעשה של איחוד גופני אורגני יכול לחתום נישואים, בין אם הוא גורם להתעברות ובין אם לא. טבע הפעולה של בני הזוג כעת אינו יכול להיות תלוי במה שקורה שעות לאחריה ואינו בשליטתם – האם תא זרע חודר לביצית בפועל. ומכיוון שהאיחוד המדובר הוא איחוד גופני אורגני, הוא אינו יכול להיות תלוי בגורמים פסיכולוגיים. לפיכך, אין זה משנה אם בני הזוג אינם מתכוונים להביא ילדים לעולם, או מאמינים שהם אינם יכולים. יהיו מחשבותיהם ומטרותיהם אשר יהיו, השגת איחוד גופני תלויה בעובדות לגבי מה שקורה בין הגופים.³⁵

ברור שגופיהם של בני זוג עקר יכולים להתאחד באופן אורגני באמצעות משגל. חשבו על תהליך העיכול, תהליך ההזנה של הגוף הבודד. חלקים שונים של תהליך זה – הפרשת רוק, לעיסה, בליעה, פעילות הקיבה, ספיגת חומרים מזינים במעיים – מכוונים כל אחד בדרכו למטרה הרחבה יותר של הזנת האורגניזם. אך כל פעולת הגוף הללו נותרות מכוונות למטרה זו (ונותרות פעולות עיכול) גם אם במקרה מסוים המעיים שלנו אינם סופגים או אינם יכולים לספוג חומרים מזינים, ואפילו אם אנו יודעים זאת לפני שאנו אוכלים.³⁶

על אותה דרך, החלקים ההתנהגותיים של תהליך ההתרבות לא מאבדים את הדינמיות שלהם כלפי הולדה אם גורמים לא־התנהגותיים בתהליך – למשל, ספירת זרע נמוכה או בעיות בשחלות – מונעים התעברות, גם אם בני הזוג צופים זאת מראש. כפי שטענו, גופים המתאמים עצמם לקראת תפקוד ביולוגי יחיד שכל אחד מהם לבדו אינו מספיק לו, נאמר בצדק כי הם יוצרים איחוד אורגני. לפיכך, עקרות אינה מהווה מכשול לאיחוד גופני ולכן (כפי שחוקינו תמיד הכירו) אינה מכשול לנישואים. זאת משום שבאמת נישואים אינם אמצעי בלבד, גם לא לתכלית המפוארת – ההולדה.³⁷ הם מטרה כשלעצמם, בעלי ערך כשלעצמם. לכן הם יכולים להתקיים ללא ילדים, והמדינה יכולה להכיר בהם במקרים כאלה מבלי לעוות את האמת המוסרית על נישואים.

כמובן, גם ידידות אמיתית בין שני גברים או שתי נשים היא בעלת ערך כשלעצמה. אך בהיעדר היכולת לאיחוד גופני אורגני, היא אינה יכולה להיות בעלת ערך ספציפית כנישואים: היא אינה יכולה להיות האיחוד הכוללני שבו תלויות הכשירות להולדה ונורמות נישואים ייחודיות. זו הסיבה שרק גבר ואישה יכולים ליצור נישואים – איחוד שמגמת ההולדה מעצבת את תנאיו וחובותיו. מגמה זו אינה מיוסדת על נוכחותם של ילדים בפועל או בצפי, שהרי גם שותפים חד־מיניים או אפילו אחים המתגוררים יחד יכולים למשל לאמץ, ואילו זוגות הטרוסקסואליים מסוימים אינם מגדלים ילדים – אלא מהדרך שבה נישואים נחתמים או מושלמים: במשגל, שהוא איחוד גופני אורגני.

2. עדיין עניין ציבורי

יהיה מי שיסכים עם הנקודה העקרונית שעקרות אינה מכשול לנישואים, ועדיין יתהה מה התועלת הציבורית בנישואים שאינם יכולים להעמיד צאצאים. מדוע, ישאל, עלינו להכיר משפטית בנישואים עקרים?

מבחינה מעשית, זוגות רבים שנחשבו לעקרים מצליחים בסופו של דבר להוליד ילדים, והללו נהנים מנישואים בריאים של הוריהם; ובכל מקרה, המאמץ לקבוע פוריות ידרוש פלישות בלתי צודקות לפרטיות. והלוא גם הרוויזיוניסטים לא היו דורשים ראינות לבדיקת רמת החיבה בין בני זוג לפני מתן רישיון נישואים.

באופן כללי יותר, אפילו זוג שברור שהוא עקר יכול לחיות את המאפיינים והנורמות של נישואים אמיתיים – לא פחות מזוגות טריים ללא ילדים או הורים לילדים בוגרים – ובכך לתרום לתרבות נישואים בריאה. זוג כזה יכול לשמש דוגמה טובה לאחרים ולעזור ללמד את הדור הבא מהם נישואים ומה אינם. וכפי שטענו ונטען בהמשך, מתרבות נישואים בריאה נהנים כולם.

יתרה מזאת, כל חוק נישואים מעביר מסר כלשהו לגבי טיבם של הנישואים כמציאות מוסרית. למדינה יש חובה להבטיח שהמסר הזה יהיה נכון – למען האנשים העשויים להיכנס למוסד זה, למען ילדיהם ולמען הקהילה כולה. הכרה רק בנישואים פוריים תרמו כי נישואים הם רק אמצעי להולדה וגידול ילדים – ולא מה שהם באמת, כלומר, טוב כשלעצמו. ייתכן שזה גם יפר את עקרון השוויון שאליו פונים הרוויזיוניסטים, משום שזוגות עקרים ופוריים כאחד יכולים ליצור איחודים מאותו סוג בסיסי: נישואים אמיתיים. בהיעדר סיבות חזקות לכך, טיפול שונה מסוג זה יהיה בלתי הוגן.

לבסוף, אף שתוכנית משפטית המכבדת את התפיסה הזוגית של נישואים, כחוקינו מימים ימימה, לא תגביל את זכויות הנישואים לבני זוג שיש להם ילדים, הצלחתה תסליל ילדים למשפחות בראשות בני זוג נשואים כחוק. ככלות הכול, ככל שהחוק מלמד בצורה יעילה יותר את האמת על נישואים, כך סביר יותר שאנשים ייכנסו לנישואים ויקיימו את הנורמות שלהם; וככל שכך הוא, כן רבים הסיכויים שילדים יגודלו על ידי הוריהם הביולוגיים הנשואים. המוות והטרגדיה מותירים כאן פער, אך תרבות נישואים בריאה יותר תצמצם אותו. לפיכך, עיגון האמת המוסרית של נישואים כחוק הוא קריטי להבטחת הברכה החברתית הרבה שנישואי אמת משרתים.

ה. אתגרים לרוויזיוניסטים

התפיסה הזוגית של הנישואים ניתנת להסקה מן המאפיינים המקובלים של הנישואים, מועילה לחברה, ונהנית מעקביות פנימית. לעומת זאת, שום גרסה של התפיסה הרוויזיוניסטית של הנישואים אינה מסבירה היבט יסודי בתוכה: מדוע יהיה למדינה עניין באסדרת מערכות יחסים מסוימות – אבל רק אם הן רומנטיות וסביר שגם מיניות, ורק אם הן מונוגמיות. הניסיונות שעשו רויזיוניסטים לספק סיבות עקרוניות לעמדות אלו לא עלו יפה. באין התפיסה הזוגית של הנישואים, או דומה לה, הנקודה הראשונה (אסדרת המדינה) קשה להגנה, והשתיים האחרות (הרומנטיות והמונוגמיות) אינן ניתנות להגנה כלל. נפרט.

1. מדוע יהיה למדינה עניין באסדרת מערכות יחסים מסוימות?

מדוע המדינה אינה קובעת תנאים לידידיות הרגילות שלנו? מדוע אין היא דורשת פעולה כלפי מי שמזניח את חברו או אף בוגד בו? מדוע אין טקסים אזרחיים

ליצירת ידידויות או מכשולים משפטיים לסיומן? התשובה היא שידידויות רגילות אינן משפיעות על טובת הכלל הפוליטית בדרכים מוכנות המצדיקות או מחייבות אסדרה משפטית.

לעומת זאת, נישואים הם עניין של אינטרס ציבורי דחוף, כפי שמעידה ההיסטוריה של כמעט כל תרבות – ועל כן הם ראויים להכרה ולאסדרה.³⁸ חברות מסתמכות על משפחות, הבנויות על נישואים חזקים, כדי לייצר את מה שהן זקוקות לו אך אינן יכולות ליצור בעצמן: אנשים ישרים והגונים, שיהיו אזרחים מצפוניים ושומרי חוק. בתהליך הבשלתם של הילדים מיטיבים עימם האהבה והטיפול של אם ואב, והם נשכרים ממערכת היחסים האוהבת, המחויבת והבלעדית השוררת בין הוריהם.

אף שחלק מהליברטריאנים מציעים להפריט את הנישואים,³⁹ ולהתייחס אליהם כפי שאנו מתייחסים לטקסי החניכה הדתיים – הטבלה, בר מצווה – עליהם להכיר בכך שהפרטה כזאת תהיה הרת אסון למדינה בעלת ממשלה מוגבלת כבחזונו. בהיעדר תרבות נישואים משגשגת, משפחות רבות לא תיווצרנה מלכתחילה, או לא תצלחנה להשיג יציבות ולשמור עליה. כשאבות נעדרים והריונות מחוץ לנישואים נעשים שכיחים מגיעה שרשרת של תחלואים חברתיים. וכשכך קורה, הביקוש לפיקוח ממשלתי ולשירותים חברתיים גדל. על פי מחקר של מכון ברוקינגס, 229 מיליארד דולר של הוצאות רווחה ממשלתיות בין 1970 ל-1996 ניתן לייחס להתפרקות תרבות הנישואים ולהחמרת הבעיות החברתיות הנובעות מכך: הריונות בקרב נערות, עוני, פשיעה, שימוש בסמים ובעיות בריאות.⁴⁰ הסוציולוגים דיוויד פופנו ואלן וולף ערכו מחקר מקיף במדינות סקנדינביה ומצאו שככל שתרבות הנישואים דועכת, הוצאות המדינה עולות.⁴¹

על כן עמוק עניינה של המדינה בנישואים מעניינה בידידויות רגילות: לנישואים קשר עקרוני ומעשי לילדים. חיזוק תרבות הנישואים מגדיל את הסיכוי של ילדים להפוך לאזרחים ישרים ופרודוקטיביים. במילים אחרות, הסיבה לקידוש תפיסת נישואים כלשהי, והסיבה להאמין שהתפיסה הנכונה היא זו הזוגית, הן אחת: הקשר העמוק בין נישואים לילדים. נתקן קשר זה, ויהיה קשה הרבה יותר להראות מדוע על המדינה להתעניין בנישואים בכלל. כל הצעה למדיניות, עם זאת, חייבת להיות מסוגלת להסביר מדוע על המדינה לחוקק אותה.

2. רק אם הם רומנטיים?

יש הטוענים כי על המדינה להעניק לאנשים זכויות משפטיות מסוימות מעצם זה שהם מספקים זה לזה תמיכה וטיפול ביתיים. אך מתכונת זו אינה יכולה להגדיר נישואים או להסביר את המאפיינים האחרים של חוקי הנישואים.

קחו את ג'ו וג'ים. הם חיים יחד, תומכים זה בזה, חולקים אחריות ביתית, ואין להם ילדים או אחרים התלויים בהם. מכיוון שג'ו מכיר את ג'ים ובוטח בו יותר מכל אדם

אחר, הוא היה רוצה שג'ים יהיה זה שיבקר אותו בבית החולים אם יחלה, ייתן הנחיות לטיפול בו אם יהיה מחוסר הכרה, יירש את נכסיו אם ימות ראשון, וכן הלאה. כך גם לגבי ג'ים כלפי ג'ון.

עד כה, ייתכן שהנחתם שג'ו וג'ים מקיימים מערכת יחסים מינית. אך האם זה משנה? מה אם הם אחים רווקים? מה אם הם חברים הכי טובים שהמשיכו לגור יחד לאחר הקולג', או שבו והתלכדו לאחר שהתאלמנו? האם יש סיבה שהזכויות שהם מקבלים תות'ל'נה בשאלה אם מערכת היחסים שלהם רומנטית, או אפילו יכולה להיות כזאת? האם לא יהיה זה עוול מובהק אם המדינה תמנע מהם זכויות רק משום שאינם מקיימים יחסי מין?

יענה מישוה ויאמר שהכול יודעים שנישואים קשורים איכשהו לרומנטיקה; זה לא דורש הסבר. אך זו הנחת המבוקש כנגד ג'ו וג'ים, שרוצים את זכויותיהם. וזה עוצר בטרם עת את החיפוש אחר תשובה לשאלה מדוע אנו נוטים לקשור נישואים ברומנטיקה. ההסבר יחזיר אותנו לנקודה המרכזית שלנו: רומנטיקה היא סוג התשוקה השואפת לאיחוד גופני, והנישואים נוגעים בכך מאוד.

ברגע שנקודה זו מתקבלת, אנו חוזרים לשאלה מה נחשב כאיחוד גופני אורגני. חיבוק? רוב האנשים חושבים שלא. אך אז, מדוע יחסי מין כה חשובים? מה אם מישוה מפיק יותר הנאה או חש אינטימיות מפעילות אחרת (טניס, אולי, כדוגמה הקודמת שלנו)? בסופו של דבר, עלינו לחזור לעובדה שמשגל, המעשה ההולדת, מאחד באופן ייחודי בני אדם, כפי שהוסבר לעיל. אך עובדה זו תומכת בתפיסה הזוגית: הסיבה שנישואים כרוכים בדרך כלל ברומנטיקה היא שהם כוללים בהכרח איחוד גופני, ורומנטיקה היא סוג התשוקה השואפת לאיחוד גופני. אך איחוד גופני אורגני אפשרי רק בין גבר לאישה.

3. רק אם הם מונוגמיים?

נחזור לדוגמה של ג'ו וג'ים, ונוסיף גבר שלישי: ג'ון. כדי לסנן את הנקודה השנייה מדוגמה זו, נניח ששלושת הגברים נמצאים במשולש רומנטי. האם משהו משתנה? אם אחד מהם נפטר, השניים האחרים הם יורשים משותפים. אם אחד חולה, כל אחד מהם יכול לבקר או לתת הנחיות. אם ג'ו וג'ים יכלו לקבל הכרה במערכת היחסים הרומנטית שלהם, מדוע שלא יקבלו זאת ג'ו, ג'ים וג'ון?

שוב, יהיה מי שיתנגד בנימוק שהכול פשוט יודעים שנישואים הם בין שני אנשים בלבד. זה לא דורש הסבר. אך גם כאן מדובר בהנחת המבוקש כנגד ג'ו, ג'ים וג'ון, שרוצים את זכויותיהם והכרה משפטית. אחרי הכול, לא מדובר בכך שכל אחד רוצה זכויות כיחיד; נישואים הם איחוד. הם מבקשים הכרה במערכת היחסים הפוליאמורית שלהם ובזכויות המשותפות הנלוות להכרה זו.

אך אם התפיסה הזוגית של נישואים נכונה, ברור מדוע נישואים אפשריים רק בין שני אנשים. נישואים הם, כפי שהראינו לעיל בסעיפים הראשונים של פרק ב, איחוד בין אישי כוללני המושלם ומתחדש על ידי מעשים של איחוד גופני אורגני ומכוון ללידה וגידול ילדים. איחוד כזה יכול להיווצר על ידי שניים ורק שניים, משום ששום מעשה בודד אינו יכול לאחד באופן אורגני שלושה אנשים או יותר ברמה הגופנית, ולפיכך לחתום איחוד כוללני של שלוש נפשות או יותר ברמות אחרות. למעשה, עצם הכוללות של האיחוד דורשת שהמחויבות הזוגית תהיה בלתי מחולקת: נתונה בדיוק לאדם אחד אחר; אך כוללות זו, והבלעדיות הנדרשת מתוך התכוונותה כלפי גידול ילדים הגיונית רק בתפיסה הזוגית (כאמור בסעיף ב 3). באורח דומה, לילדים יכולים להיות רק שני הורים – אם ואב ביולוגיים. ישנם שני מינים, ופרט אחד מכל מין נחוץ להולדה. לכן, נישואים, שהם סוג רבייתי של קהילה, דורשים שניים – אחד מכל מין.

יהיו שיפטירו שזאת הסחת דעת: שאיש אינו דורש הכרה באיחודים פוליאמוריים, ולכן אנו חומקים פה לטיעון תבהלה ממחוזות "המדרון החלקלק".

על כך יוער תחילה שאין כל פסול מהותי בטיעון נגד מדיניות המבוסס על תחזיות סבירות של תוצאות לא רצויות. ומעבר לכך, תחזיות כאלו דווקא נראות סבירות למדי במקרה זה, בהתחשב בכך שאישים בולטים כמו גלוריה סטיינס, ברברה ארנרייך וקורנל ווסט כבר דרשו הכרה משפטית במערכות יחסים מיניות של "שותפים מרובים".⁴² מה עוד שמערכות יחסים כאלו אינן נדירות: 'ניוזוויק' מדווח כי יש יותר מחצי מיליון כאלו בארה"ב לבדה.⁴³

אך במאמר זה איננו מנסים לחזות את ההשלכות החברתיות או המשפטיות של התפיסה הרוויזיוניסטית. מטרתנו בבחינת תבחיני המונוגמיה והרומנטיות היא להעלות נקודה מושגית פשוטה אך מכרעת: כל עיקרון שיצדיק הכרה משפטית במערכות יחסים חד-מיניות יצדיק גם הכרה משפטית באיחודים פוליאמוריים ולא-מיניים. לכן, אם – כפי שרוב האנשים (כולל רוויזיוניסטים רבים) מאמינים – נישואים אמיתיים הם במהותם איחוד מיני של שני אנשים בדיוק, התפיסה הרוויזיוניסטית של הנישואים חייבת להיות שגויה. כל רוויזיוניסט שמסכים שהמדינה אמורה להכיר רק בנישואים אמיתיים חייב או לדחות את הנורמות המסורתיות של מונוגמיה והשלמה מינית – או לאמץ את התפיסה הזוגית ששוללת גם איחודים חד-מיניים.

פרופ' אליזבת פרייך מאוניברסיטת קלגרי מאמצת תוצאה זו ואף מעבר לה. היא תומכת ב"נישואים מינימליים", שבהם "יחידים יכולים לקיים יחסי נישואים משפטיים עם יותר מאדם אחד, באופן הדדי או אסימטרי, תוך שהם קובעים בעצמם את מין הצדדים ומספרם, את סוג מערכת היחסים המעורבת, ואילו זכויות ואחריות להחליף עם כל אחד".⁴⁴ אך ככל שהצדדים ב"נישואים מינימליים" מגדירים על

בסיס חד-פעמי יותר אילו זכויות וחובות להחליף (כעולה מן השפע המגוון המוצע פה), כך המדיניות המוצעת משיגה פחות. ככל שאנו שוללים ממדיניות הנישואים צורה מוגדרת, אנו שוללים ממנה מטרה. כאשר ממשיכים במרץ בלוגיקה של דחיית התפיסה הזוגית של נישואים, הדבר מוביל, דרך חוסר צורה, לחוסר מטרה: היא מציעה מדיניות שמוסר בה הבסיס העקרוני לכל מגבלה, ומשכך קשה להסביר את התועלת שלה. כמובן, חלק מהרוויזיוניסטים יבססו את תמיכתם בנורמות המועדפות עליהם על חישובים תלויי-נסיבות של זהירות או ישימות, שנתייחס אליהם בהמשך. אך אנו מאתגרים את הרוויזיוניסטים הרבים התומכים בנורמות כגון מונוגמיה כעניין של עיקרון מוסרי, להשלים את המשפט הבא: איחודים פוליאמוריים ואיחודים לא-מיניים מטבעם אינם יכולים להיות נישואים, ואינם צריכים להיות מוכרים משפטית, כי...

1. האם נישואים אינם פשוט מה שאנו מגדירים ככאלה?

בין אלה המבססים את מדיניות הנישואים על חישובים תלויי-נסיבות של זהירות או ישימות, ישנם מה שניתן לכנות "הבנייתיים".⁴⁵ הם מכחישים שקיימת מציאות כלשהי לנישואים שאינה תלויה במנהג – כלומר שיש תנאים אובייקטיביים שמערכת יחסים חייבת לעמוד בהם כדי לבסס את הזכויות והחובות המוסריות המייחדות את סוג האיחוד הטבעי שקראנו לו נישואים אמיתיים.⁴⁶ לידם של ההבנייתיים, נישואים הם כל מה שהמוסכמות החברתיות והמשפטיות קובעות שהם, ואין מציאות מוסרית נפרדת שהמוסכמות הללו אמורות לעקוב אחריה. מכאן שבלתי אפשרי שמדיניות המדינה תהיה שגויה לגבי נישואים: הצעות שונות הן רק פחות או יותר ישימות או עדיפות.⁴⁷

תפיסה זו מופרכת על ידי ההבחנה העקרונית בין קִשְׁת הידידיות הרגילות לבין מערכות היחסים שמובנה בהן ערך ייחודי באשר הן מרחיבות את האיחוד בין שני אנשים אל כל הממד הגופני של הווייתם; מופנות באורח מובנה להולדת ילדים וגידולם; ודורשות מחויבות קבועה ובלעדית. העובדה שכל התרבויות הידועות בכל זמן ומקום ראו לנכון לווסת את מערכות היחסים בין הורים בפועל או בכוח, וביניהם לילדים שיכולים להיות להם, רק מאשרת את מציאותם הבלתי-תלויה של הנישואים.

אפילו אם נקבל את עמדת ההבנייתיים שלנישואים אין מציאות עצמאית, הטיעונים שלנו נגד הרוויזיוניסטים חלים גם עליהם. כי אם נישואים הם רק "חוזה חברתי" שנועד לתועלת ציבורית – אין סיבה עקרונית להגביל אותם דווקא לזוגות רומנטיים מונוגמיים. ואם הם מודים שיש סיבה כזאת – הם מודים בעצם שיש לנישואים מהות קבועה, בדיוק כפי שאנו טוענים. צורכי הילדים עדיין היו מספקים לנו סיבות חזקות, מבוססות תועלת, לקיים מדיניות נישואים מלכתחילה. והנוק החברתי

הצפוי משחיקה נוספת בתפיסה הזוגית היה מצדיק את שימורה בחוק. הצדקה זו רק הייתה מתחזקת על ידי האפשרות לעמוד ביעדים פרגמטיים אחרים בדרכים שאינן מאיימות, כפי שעושה ההגדרה-מחדש של הנישואים, על טובת הכלל. לכן, אפילו בעלי הגישה ההבנייתית לנישואים יכולים וצריכים להתנגד להכרה משפטית בשותפויות חד-מיניות.

חלק ב

א. מדוע לא להפיץ נורמות מסורתיות לקהילה הגאה?

נניח עתה לעקרונות המופשטים, ונשאל על המציאות. האם הגדרה מחדש של נישואים לא תחזק את הנורמות המסורתיות, בהגדילה את מספר האיחודים המיניים היציבים, המונוגמיים והנאמנים כך שיכללו זוגות חד-מיניים רבים יותר? ובכן, יש סיבות טובות לחשוב שלא.

ראשית, אף שהעקרונות המתוארים לעיל הם מופשטים, אין זה אומר שהם מנותקים מהמציאות. אנשים נוטים לרופף את דבקותם בנורמות שהגיון מתחיל להיקלש. ואם נישואים מוכנים בדרך הרוויזיוניסטית, כלומר, כאיחוד רגשי בעיקרו שאין לו קשר עקרוני לאיחוד גופני אורגני ולהולדת ילדים וגידולם – כי־אז נורמות הנישואים, במיוחד נורמות הקביעות, המונוגמיה והנאמנות, אכן נעשות פחות הגיוניות. במילים אחרות, חסידי הטענה כי הגדרת הנישואים מחדש תחזק את הנורמות המסורתיות צודקים בהנחה שהגדרה-מחודשת כזאת תוביל להתכנסות – אך טועים לגבי כיוונה של זו. ביטול התפיסה הזוגית של הנישואים לא יטיל נורמות מסורתיות על מערכות יחסים הומוסקסואליות, אלא ייטה לשחוק את הבסיס לנורמות אלה בכל מערכת יחסים. מוסדות ציבוריים מעצבים את הרעיונות שלנו, ולרעיונות יש השלכות; לכן, הסרת הבסיס הרציונלי לנורמה תשחק את ההקפדה על נורמה זו – אם לא מייד, אז עם הזמן.

אין זה עניין מופשט גרידא. אם התפיסה שלנו לגבי נישואים נכונה, מה היינו מצפים שתהיה הסוציולוגיה של איחודים רומנטיים חד-מיניים? בהיעדר סיבות חזקות לדבוק בנורמות נישואים במערכות יחסים השונות מהותית מנישואים, היינו מצפים לראות פחות הקפדה על נורמות אלה, במעשה ובתאוריה כאחד.

חשבו על נורמת המונוגמיה. ג'ודית סטייסי – פרופסורית בולטת מאוניברסיטת ניו־יורק שהעידה בפני הקונגרס נגד חוק ההגנה על הנישואים ואינה נחשבת בעיני עמיתיה האקדמאים לדמות שולית – הביעה תקווה שניצחון התפיסה הרוויזיוניסטית יעניק לנישואים "קווי מתאר מגוונים, יצירתיים ומותאמים", דבר שיוביל חלק מהציבור "לערער על מגבלות הדיאדה של הנישואים המערביים ולחפש... נישואים קבוצתיים קטנים".⁴⁸ בהצהרתם "מעבר לנישואים חד-מיניים",

יותר מ־300 חוקרים ופעילים "להט"בים ותומכיהם" – כולל פרופסורים בולטים מאוניברסיטאות ליגת הקיסוס – קוראים להכרה משפטית במערכות יחסים מיניות הכוללות יותר משני שותפים.⁴⁹ פרופ' ברייק סבורה שהצדק דורש לנקוט הכרה משפטית כזאת כדי "לבטל את הנורמליזציה של מונוגמיה הטרוסקסואלית כאורח חיים" לשם "תיקון אפליה קודמת נגד הומוסקסואלים, ביסקסואלים, פוליגמיסטים ורשתות טיפול".⁵⁰

ומה לגבי הקשר לילדים? אנדרו סאליבן טוען כי נישואים הפכו ל"דרך שבה שני מבוגרים מאשרים את מחויבותם הרגשית זה לזה".⁵¹ א"ג גראף חוגגת את העובדה שעם ההכרה באיחודים חד־מיניים הנישואים "ייצגו לעד בחירה מינית, וינותק הקשר בין מין לחיתולים".⁵²

מה לגבי בלעדיות? מר סאליבן, המהלל את ה"רוחניות" של "מין אנונימי", סבור גם כי ה"פתיחות" של איחודים חד־מיניים עשויה לשפר את מערכות היחסים של בעלים ונשים:

איחודים חד־מיניים משלבים תדיר את מעלות הידידות ביעילות רבה יותר מאשר נישואים מסורתיים; ולעיתים, במערכות יחסים בין גברים הומוסקסואלים, הפתיחות של החוזה הופכת אותו לבעל סיכוי גבוה יותר לשרוד מאשר קשרים הטרוסקסואליים רבים... בנישואים בין שני גברים יש סבירות גבוהה יותר להבנה של הצורך במפלט מחוץ לנישואים... משהו מהכנות ההכרחית של מערכת היחסים ההומוסקסואלית, הגמישות שלה והשוויון שלה יכול ללא ספק לעזור בחיזוק ובהעשרה של קשרים הטרוסקסואליים רבים.⁵³

כמובן, "פתיחות" ו"גמישות" כאן הם המונחים המכובסים של סאליבן לבגידה מינית.

ואכן, חלק מהרוויזיוניסטים אימצו בחיוב את המטרה של החלשת מוסד הנישואים. הנשיא לשעבר ג'ורג' וו' בוש צדק "כאשר קבע כי מתן אפשרות לזוגות חד־מיניים להינשא יחליש את מוסד הנישואים", כתבה ויקטוריה בראונוורת' – שאינה מסורתית ימנית, אלא תומכת בהכרה משפטית בשותפויות הומוסקסואליות. מבחינתה, טוב שכך. "כך אכן יהיה, וזה יהפוך את הנישואים לרעיון טוב בהרבה מכפי שהיה".⁵⁴

פרופ' אלן ויליס, רוויזיוניסט נוסף, מתהלל כי "הענקת לגיטימציה של נישואים ליחסים הומוסקסואליים תחדיר מרד מובלע במוסד הנישואים אל לב ליבו".⁵⁵ מיכלאנג'לו סיניורילֶה, פעיל הומוסקסואלי בולט, קורא לזוגות חד־מיניים "לדרוש את הזכות להינשא לא כדרך לדבוק בקודים המוסריים של החברה, אלא כדי לנפץ מיתוס ולשנות מן היסוד מוסד מיושן". זוגות חד־מיניים צריכים לדעתו "להילחם למען נישואים חד־מיניים והטבותיהם, ומשיינתנו – להגדיר מחדש את מוסד

הנישואים; הפעולה החתרנית ביותר של לסביות וגברים הומוסקסואלים... היא לשנות לחלוטין את רעיון ה'משפחה'".⁵⁶ חלק מדוברי הרוויזיוניזם, כגון ג'ונתן ראוך, מקווים בכנות לשמר את נורמות הנישואים המסורתיות.⁵⁷ אך אין זה מפתיע שהוא נמצא במיעוט קטן במחנהו.

מחקרים סוציולוגיים ראשוניים תומכים בדעת רוב זו. בשנות ה-80, הפרופסורים דיוויד מקוויטר ואנדרו מטיסון, שנמצאו בעצמם במערכת יחסים רומנטית, יצאו להפריך אמונות עממיות לגבי היעדר ההקפדה של שותפים הומוסקסואלים על בלעדיות מינית. הם סקרו 156 זוגות הומוסקסואליים שמערכות היחסים שלהם נמשכו בין שנה אחת ל-37 שנה. מתוכם, יותר מ-60 אחוז נכנסו למערכת היחסים בציפייה לבלעדיות מינית, אך אף זוג לא נשאר בלעדי מינית מעבר לחמש שנים. השניים הסיקו: "הציפייה לפעילות מינית מחוץ למערכת היחסים היא הכלל בקרב זוגות גברים והיוצא מן הכלל בקרב הטרוסקסואלים".⁵⁸ יצאו להפריך אמונות עממיות – ונמצאו מאשרים אותן.

בנוגע לשאלת מספר השותפים, חשוב להימנע מסטריאוטיפים, שלרוב מגזימים באופן בלתי הוגן, אך גם לשקול את הנתונים החברתיים לאור מה שמאמרנו מציע לגבי חוזק, או חולשה יחסית, של הבסיס הרציונלי לקביעות ולבלעדיות בסוגים שונים של מערכות יחסים. סקר בריטי משנות התשעים, שכלל יותר מ-5,000 גברים, מצא כי החציון של מספר השותפים בחמש השנים הקודמות אצל גברים הטרוסקסואלים היה 2, אצל ביסקסואלים 7, ואצל הומוסקסואלים – 10.⁵⁹ סקר אמריקני מצא כי הממוצע של מספר השותפים המיניים שהיו מאז גיל 18 לגברים שהזדהו כהומוסקסואלים או ביסקסואלים היה גבוה פי 2.5 מהממוצע לגברים הטרוסקסואלים.⁶⁰

נכון יהיה אפוא לפקפק בכך שהגדרה מחודשת של הנישואים תגרום לאנשים לדבוק יותר בנורמות שלהם. במקום זאת, היא תערער את הבנת האנשים על הבסיס ההגיוני לנורמות הללו. רק קו מז'ינו של רגשות יגן על התמיכה בנאמנות המינית וינסה חסר-אונים לבלום את שינוי העמדות והמנהגים שהגל הרוויזיוניסטי העולה מייחל שהנישואים החד-מיניים יחוללו.

גם ויסות משפטי אינו התשובה; המדינה אינה יכולה לעודד ביעילות הקפדה על נורמות במערכות יחסים שבהן אין לנורמות הללו בסיס רציונלי עמוק. חוקים המגבילים את חירותם של אנשים ללא מטרה רציונלית אינם צפויים להחזיק מעמד, ובוודאי שלא לעודד אנשים להקפיד עליהם. לעומת זאת, חוקי נישואים מסורתיים מעודדים הקפדה על נורמות במערכות יחסים שבהן כבר יש לנורמות אלו בסיס רציונלי עצמאי. ראיות ראשוניות מצביעות על כך שזוגות חד-מיניים בתחומי שיפוט המכירים משפטית באיחודיהם נוטים להיות "פתוחים" מינית מתוך כוונה. 'ניו-יורק טיימס' דיווח על מחקר של אוניברסיטת המדינה בסן-פרנסיסקו, ולפיו

נישואים הומוסקסואליים "מתוארים על ידי מתנגדים כמאמץ לשכתב את הכללים המסורתיים של הנישואים. בשקט, מחוץ לזרקורי התקשורת ובתי המשפט, זוגות הומוסקסואליים רבים עושים בדיוק את זה..."⁶¹ הטיעון מן השמרנות חלש מאוד.

ב. מה לגבי הצרכים הממשיים של בני הזוג?

אנדרו סאליבן הקשה על אחד ממחברי מאמר זה:

מה ג'ורג' מציע שיהיה זמין לזוגות הומוסקסואליים? האם נכון בעיניו שנוכל להוריש רכוש זה לזה מבלי שבני משפחה אחרים יגברו עלינו? שירשה לנו לבקר זה את זה בבית החולים? שיינתן לנו מעמד של קרובי משפחה במקרים של סיבוכים רפואיים, משפטיים, או בתחומי המשמורת או הרכוש? שיוענק לנו מעמד מס כמו לזוגות נשואים הטרוסקסואליים? פרטים אלה חשובים לאנשים אמיתיים החיים חיים ממשיים, אנשים שהמפלגה הרפובליקנית נראית בלתי מעוניינת בטיפול בצורכיהם.⁶²

ראשית, ההטבות הנזכרות אינן קשורות כלל לשאלה אם מערכת היחסים הינה, או יכולה להיות, רומנטית או מינית מבחינה משפטית. אך טיפול במקרים דומים במהותם כאילו היו שונים מיסודם יהיה בלתי הוגן. לכן, זכויות והטבות אלו יצטרכו להיות זמינות לכל סוגי המגורים המשותפים אם יוענקו לאחד מהם. אם החוק מעניק אותן לזוג גברים המתגוררים יחד בשותפות מינית, בוודאי שהוא צריך להעניק אותן, נניח, לשני אחים התלויים זה בזה וחולקים אחריות ביתית ויש להם צרכים דומים. מערכת היחסים של שני האחים תהיה שונה במובנים רבים מזו של שני שותפים מיניים גברים, אך לא בדרכים המשפיעות על ההיגיון בהענקת הטבות ביתיות.

אך תוכנית המעניקה זכויות משפטיות לכל שני מבוגרים לפי בקשה – לדוגמה, שותפים רומנטיים, אחיות אלמנות, או נזירים צנועים המתגוררים יחד – לא תהיה תוכנית נישואים. היא לא תעניק הטבות משפטיות בהנחה שמערכת היחסים המוטבת היא מינית. לכן, אין לנו התנגדות עקרונית למדיניות זו. היא לא תשטש כשלעצמה את טבעם ונורמותיהם של נישואים.

אך ישנן שאלות שצריך לענות עליהן לפני שיוענקו חבילות זכויות נטולות הקשר מיני שכאלה. איזו טובת-כלל תושג באסדרה או בהענקת הטבות למערכות יחסים שהן, במהותן, ידידותיות רגילות? מדוע תושג טובה זו רק במערכות יחסים המוגבלות לשני אנשים? האם שלושה נזירים צנועים המתגוררים יחד לא יכולים להיטיב זה עם זה או עם החברה באותה מידה כמו שניים? ותהיה טובת-כלל זו אשר תהיה, האם היא באמת תלויה בהגבלת חירותם של אנשים ליצור ולפרק ידידותיות כאלה, כפי שאסדרה משפטית תעשה באופן בלתי נמנע? האם היא מצדיקה את הדילול של המעמד החברתי המיוחד של נישואים אמיתיים, כפי שתוכניות זכויות כלליות יעשו באופן בלתי נמנע?

הערך של מדיניות כזאת – לפחות בעבור יחידים החולקים את האחריות של מגורים משותפים – נראה טמון בהטבות שהיא מספקת ליחידים עצמם, כמו זכויות ביקור בבית חולים וזכויות ירושה. אך ניתן להבטיח זאת באותה מידה באמצעות הסדרים משפטיים נפרדים (כמו ייפוי כוח), שאנו סבורים שכל אחד צריך להיות חופשי לערוך עם כל אחד אחר. מדוע ליצור חבילה משפטית מיוחדת לשותפויות כלליות? ייתכן שיש עניין בכך בתחומי שיפוט מסוימים שבהם, למשל, חסרים לאנשים ההשכלה או המשאבים לערוך הסדרים משפטיים משלהם. אך אם תוכנית כזאת אינה חשופה להתנגדויות החזקות (ולדעתנו, מכרעות) על הגדרות מחדש משפטיות של נישואים, זה משום שהיא כלל אינה הגדרה מחדש של נישואים.

ג. האם התפיסה הזוגית של נישואים מקריבה את מימושם של חלק למען אחרים?

היו אולי שידחו את טיעונינו באומנם שאנו מתייחסים לאנשים בעלי נטייה הומוסקסואלית כאילו הם בלתי נראים, ומותירים אותם ללא הזדמנות אמיתית למימוש; שהרי בני אדם זקוקים לרעות משמעותית הכרוכה במין ובהכרה ציבורית. אך התנגדות כזאת יסודה באי־הבנת טבעם של נישואים וערכה של ידידות עמוקה.

השקפתנו על נישואים, כמו השקפותיהם של רוב האנשים על כל נושא מוסרי או פוליטי, מונעת מדאגתנו לטובתם של כל היחידים והקהילות, דהיינו טובת הכלל. הצגנו סיבות לחשוב שטובה זו מושגת, ולא נפגעת, על ידי חוקי נישואים מסורתיים; ושהיא נפגעת, ולא מושגת, על ידי ביטולם לטובת ההבנה הרוויזיוניסטית.

כדי לראות ביתר ברור כמה מהבעיות שבהתנגדות זו כלפינו, נשקול כמה מההנחות הסמויות שלה:

ראשית: מימוש אינו אפשרי ללא מוצאים קבועים לשחרור מיני.

שנית: אינטימיות משמעותית אינה אפשרית ללא מין.

שלישית: מערכות יחסים ממשיות אינן אפשריות ללא הכרה משפטית.

רביעית: נטייה הומוסקסואלית היא זהות אנושית בסיסית, וכל מדינה שאינה מתאימה את עצמה לכך באופן פעיל מתעלמת מקבוצת בני אדם או אף פוגעת בהם.

חלק מההנחות הללו הן חדשניות ביותר בהיסטוריה של הרעיונות, והן עצמן תלויות בהנחות נוספות שלעיתים מתקבלות ללא ביקורת. חשוב מכך, כל ארבע ההנחות הללו מפוקפקות או לא רלוונטיות לדיון זה.

היות שגוף הוא חלק בלתי נפרד מהמציאות האישית של האדם, רק משגל יכול לאחד אנשים באופן אורגני, ולפיכך, במסגרת של נישואים.⁶³ לפיכך, אף שהמדינה

יכולה להעניק לחברי כל משק בית זכויות משפטיות מסוימות, ולא צריכה למנוע מאף אחד לערוך הסדרים משפטיים פרטיים מסוימים, היא אינה יכולה להעניק לאיחודים חד-מיניים את מה שמייחד באמת את הנישואים – כלומר להפוך אותם לכוללניים באמת, מכוונים מטבעם לילדים, או מחויבים לנורמות המוסריות הספציפיות לנישואים. המדינה יכולה לקרוא לאיחודים כאלה נישואים, אך זה לא יעשה אותם לכאלה מבחינת האמת המוסרית, והכרה כזאת תפגע בחברה בטשטשה את הבנת הציבור לגבי מה שכרוך באיחודים זוגיים באמת. במובן זה, לא המדינה מונעת נישואים מאנשים מסוימים (או מקשה עליהם), אלא נסיבות חייהם של אנשים אלה. הדבר נכון לא רק לגבי בעלי נטייה הומוסקסואלית בלעדית, אלא גם לאנשים שאינם יכולים להינשא מסיבות כגון מחויבויות משפחתיות דוחקות שאינן מתיישבות עם הכוללנות של הנישואים ועם נגיעתם בילודה, או חוסר יכולת למצוא בן זוג, או כל סיבה אחרת.

המתמודדים עם קשיים כאלה לא צריכים בשום אופן להיות מודרים או לקבל יחס לא הוגן, והם ראויים לתמיכתנו לנוכח הנטל שרבים מהם נושאים. אך כל זה אינו מבסס את ההנחה המוטעית הראשונה, שממוש אינו אפשרי ללא מוצאים קבועים לשחרור מיני – רעיון שמזלזל בדרך החיים של אנשים רבים. מה שאנו מאחלים לאנשים שאינם יכולים להינשא בשל היעדר משיכה לבני המין השני זהה למה שאנו מאחלים לאנשים שאינם יכולים להינשא מסיבה אחרת כלשהי: חיים עשירים ומספקים. לאלו יכולות להיות צורת רבות לאין ספור, שבכל אחת מהן האנרגיה שהייתה מופנית לנישואים מופנית למאמצים נעלים: מסירות עמוקה יותר למשפחה או לאומה, שירות, הרפתקאות, אומנות, או אלף דברים אחרים.

אך במיוחד, האנרגיה הזאת יכולה להיות מנוצלת לידידות עמוקה.⁶⁴ אמונה בהנחה הסמויה השנייה, שאינטימיות משמעותית אינה אפשרית ללא מין, עלולה לעקר את הידידות שבהן אנשים לא נשואים יכולים למצוא סיפוק – על ידי כך שאינטימיות רגשית, פסיכולוגית ורוחנית תיחשב בלתי-הולמת בידידות לא-מיניות. אין לערבב בין עומק הידידות לבין נוכחות של מין. הדבר עלול לחנוק את הקשר בין חברים שחשים שהם חייבים להראות שאינם נתונים במערכת יחסים מינית.⁶⁵ על ידי עידוד המיתוס שאין אינטימיות ללא רומנטיקה, אנו שוללים מאנשים את הפלא של הכרת האחר, זה שאריסטו כינה בצדק, ב'אתיקה' שלו, "עצמי שני".

ההנחה השלישית מפתיעה (אך לא נדירה) בהקשר זה. גם אם נקבל את הנקודה השנייה, להכרה משפטית אין כל קשר לשאלה אם יש לאסור מעשים הומוסקסואליים או למנוע ממשהו לחיות עם מישהו אחר. הוויכוח הזה אינו עוסק בהתנהגות פרטית של אף אחד. הנושא הוא הכרה ציבורית במערכות יחסים מסוימות וההשפעות החברתיות שלה. היו שתיארו את הדחיפה לנישואים חד-

מינייים כמאמץ להפוך איחודים כאלה לחוקיים או אפילו להסיר מהם את האיסור הפלילי. אך ניתן להסיר איסור פלילי או להפוך לחוקי רק את מה שנאסר, ואיחודים חד-מיניים אינם אסורים (לעומת זאת, ביגמיה באמת אסורה; היא פשע). איחודים חד-מיניים פשוט אינם מוכרים כנישואים או זוכים לזכויות שאנו מקנים לנישואים. למעשה, הכרה באיחודים חד-מיניים תגביל את החירות במובן חשוב: היא תחייב את כולם להתייחס לאיחודים כאלה כאילו היו נישואים. כשחוקי הנישואים הם מסורתיים, אזרחים ומוסדות פרטיים חופשיים להכיר או לא להכיר באיחודים הומוסקסואלים כנישואים, כרצונם.

ההנחה הרביעית יוצרת הבחנה שרירותית בין משיכה הומוסקסואלית לבין משיכות מיניות אחרות שאינן דורשות את תשומת הלב והאישור הספציפיים של המדינה. לעיתים היא מובילה אנשים להניח שהמוסר המסורתי מפלה באופן לא הוגן אנשים החשים משיכה חד-מינית. רחוק מכך. במוסר המסורתי, בכל אדם נראה קודם כל אדם בעל כבוד שרווחתו מטילה תביעות על כל יצור אחר שיכול לשמוע ולהיענות להן. בכל אדם רואה המוסר המסורתי תשוקות מסוימות שאינן יכולות להשתלב עם האיחוד הכוללני של נישואים. בכל אדם, הוא רואה את החירות הרדיקלית לעשות בחירות המתעלות מעל נטיות, תורשה והורמונים; מה שמאפשר לגברים ולנשים להפוך ליוצרי אופיים שלהם.

ד. האם זה לא טבעי בלבד?

הדיון לעיל בשאלה אם נטייה הומוסקסואלית היא זהות אנושית בסיסית קשור להתנגדות נוספת, שהתשובה לה ניתנת להסקה ממבנה הטבעיים עד לנקודה זו. חלק מהאנשים משני צידי הוויכוח מוטרדים מהשאלה אם משיכה חד-מינית היא מולדת – ולכן, חלק מהמאמינים מסיקים, מכוונת על ידי אלוהים – או שהיא תוצאת גורמים חיצוניים בלבד.⁶⁶ אם המשיכה ההומוסקסואלית היא מולדת, הם מניחים, יש להכיר משפטית באיחודים חד-מיניים. אחרי הכול, כיצד יכול דבר טבעי או מכון על ידי אלוהים לעמוד למכשול בפני טובה כמו נישואים?

איננו מתיימרים לדעת את מקור המשיכה החד-מינית, אך אנו רואים בכך עניין לא רלוונטי בסופו של דבר לוויכוח זה. בנקודה זו, אנו מסכימים עם תומך נישואים חד-מיניים, פרופ' ג'ון קורווינו:

העובדה היא שיש שפע של תכונות המושפעות גנטית שהן בכל זאת לא רצויות. ייתכן שלא לכוהלים יש בסיס גנטי, אך לא נובע מכך שאלכוהוליסטים צריכים לשתות במידה מופרזת. אנשים עלולים להיות בעלי נטייה גנטית לאלימות, אך הדבר לא מקנה להם זכות גדולה משל אחרים לתקוף את שכניהם. אנשים עם נטיות כאלו אינם יכולים לומר "אלוהים יצר אותי כך" כתירוץ לפעול על פי נטיותיהם.⁶⁷

ה. האם חוק הנישואים המסורתי אינו כופה דעות מוסריות ודתיות שנויות במחלוקת על כולם?

התנגדות זו מופיעה בסוף מסיבה מסוימת. עד כה, כפי שהובטח במבוא, מאמר זה הציג טיעון לעיגון התפיסה הזוגית של נישואים וטיפול בהתנגדויות תאורטיות ומעשיות רבות כלפיה, בלי להסתמך על התגלות או סמכות דתית מכל סוג שהוא. הדבר משקף הבדל מכריע בין נישואים לבין ענייני אמונה ופרטיקה דתית גרידא, כגון הדוקטרינות של השילוש וההתגלמות, ההארה של הבודהה, טבילות, בר מצוות, טקסי טהרה, צום ותפילה. בניגוד לעניינים אלה, טובת האדם שבנישואים והשלכותיה על טובת הכלל של קהילות אנושיות ניתנות להבנה, לניתוח ולדיון מבלי לעסוק בנושאים ובוויכוחים תיאולוגיים ספציפיים.

כמובן, דתות רבות מקיימות טקסים להכרה בנישואים ומלמדות את התפיסה הזוגית של נישואים (או משהו קרוב הרבה יותר אליה מאשר לתפיסה הרוויזיוניסטית); ואנשים רבים מונעים לתמוך בתפיסה הזוגית מסיבות הכוללות גם סיבות דתיות. אך עובדות אלו אינן מכריעות את הוויכוח בשאלה איזו תפיסה של נישואים צריכה להתגלם במדיניות הציבורית. הרי ישנם כיום זרמים דתיים המטיפים לתפיסה הרוויזיוניסטית. אפשר שבדיונים על מדיניות נכון להימנע מעירוב מוטיבציות דתיות, ואפשר שלא; כך או כך, הכלל צריך לחול כאחת על שתי התפיסות, הזוגית והרוויזיוניסטית.

ועדיין יהיו שיאמרו כי עיגון התפיסה הזוגית של הנישואים כרוך במתן עדיפות לאמונה מוסרית שנויה במחלוקת. שוב, טיעון כזה היה פוסל באותה מידה את התפיסה הרוויזיוניסטית. שתי התפיסות כרוכות בטענות לגבי השאלה אילו סוגי מערכות יחסים עלינו לכבד ולעודד בציבור – ומכאן גם אילו לא. התפיסה הרוויזיוניסטית, לפחות בגרסה שתוארה לעיל, תכבד ותיתן עדיפות לאיחודים חד-מיניים מונוגמיים אך לא, למשל, לאיחודים פוליאמוריים. כפי שצינו (חלק א, פרק ד, סעיף 2), חוק נישואים תמיד ילמד שיעור כזה או אחר לגבי סוגי מערכות יחסים יש לעודד – והמפלט היחיד מכך הוא ביטול חוקי הנישואים, דבר שיש לנו סיבות חזקות לא לעשות. במובן זה, אין מדיניות נישואים ניטרלית באמת.

לבסוף, חשוב להבין שאין משהו מיוחד בהיבטים אלה לגבי נישואים. נושאי מדיניות חשובים רבים אחרים יכולים להיפתר רק על ידי נקיטת עמדות מוסריות שנויות במחלוקת, כולל כאלה שדתות שונות מלמדות עליהן דברים שונים; כאלו הן למשל סוגיות הגירה, סיוע לעניים, עונש מוות ועינויים. זה לא אומר שהמדינה לא יכולה, או לא צריכה, לנקוט עמדה בנושאים אלה. זה כן אומר שאזרחים חייבים זה לזה הסבר כן ובהיר של הסיבות לעמדותיהם, כפי שניסינו לעשות כאן.

סיכום

ניסוי מחשבתי עשוי לזקק את הטיעון המרכזי שלנו. כמעט כל תרבות בכל זמן ומקום פיתחה מוסד כלשהו הדומה למה שאנו מכירים כנישואים. אך דמיינו כי בני אדם היו מתרבים באופן א־מיני ושהצאצאים האנושיים לא היו זקוקים ליד מְטַפחת. במקרה כזה, האם תרבות כלשהי הייתה מפתחת מוסד דומה למה שאנו מכירים כנישואים? נראה כי התשובה היא שלילית.

השקפתנו מסבירה מדוע. אם בני אדם היו מתרבים באופן א־מיני, איחוד גופני אורגני – ולפיכך איחוד בין־אישי כוללני – היה בלתי אפשרי, שום סוג של איחוד לא היה קשור באופן מיוחד ללידה ולגידול ילדים, והנורמות ששתי מציאויות אלה דורשות היו, במקרה הטוב, מאפיינים אופציונליים של כל מערכת יחסים. לפיכך, המאפיינים המהותיים של נישואים היו חסרים; לא היה צורך אנושי שרק נישואים יכולים למלא.

התובנה שללא איחוד מסוג רבייתי אין לחיבור הזוגי משמעות, והוא אינו משיב באופן ייחודי לשום צורך אנושי, רק מדגישה את המסקנות שטענו בעדן: נישואים הם סוג האיחוד המעוצב על ידי הטוטליות שלו ומוגשם בהולדה ובגידול ילדים. רק זה יכול להסביר את מאפייניהם המהותיים, ההגיוניים פחות במערכות יחסים אחרות. היות שנישואים משיבים באופן ייחודי לצרכים מהותיים בדרך כה מובנית, יש להסדיר אותם למען טובת הכלל, טובה הניתנת להבנה גם ללא טיעונים דתיים ספציפיים. צורכיהם של אלה שאינם יכולים להינשא או בוחרים שלא להינשא מטעמי זהירות (אפילו עקב גורמים טבעיים), ושמערכות היחסים שלהם הינן, לפיכך, שונות במהותן – יכולים להיענות בדרכים אחרות.

התפיסה שהוצגה במאמר זה אינה פשוט הפשרה המועילה ביותר או המזיקה פחות בין טובתם של מעט מבוגרים לבין טובתם של ילדים ומבוגרים אחרים. גם אין כאן "טיעונים בלבד" מצד אחד מול "צרכים קונקרטיים" של אנשים מצד שני. אנו דוחים את שתי הדיכוטומיות הללו. נישואים המוכּנים כאיחוד זוגי של בעל ואישה משרתים באמת את טובת הילדים, את טובת בני הזוג ואת טובת הכלל של החברה. וכאשר הטיעונים נגד תפיסה זו נכשלים, והטיעונים בעדה מצליחים, והטיעונים נגד החלופה שלה מכריעים, אנו רואים בכך עדות לכך שהיא משרתת את טובת הכלל. כי התבונה אינה רק כלי נְכַחני להפשטת טיעונים לכדי הנחות, אלא עדשה הממקדת את מאפייני השגשוג האנושי.

גם *Monist*, July-Oct. 2008, pp. 388-406
Patrick Lee & Robert P. George, *Bodyself
Dualism in Contemporary Ethics and
Politics* (2008), pp. 176-197

1 ראו John M. Finnis, "Law, morality, and
'sexual orientation'", 69 *Notre Dame Law
Review* 1066 (1994), p. 1049; John Finnis,
"Marriage: A basic and exigent good," *The*

Sex, body and gender from the Greeks to Freud, 1990, p. 48.

13 העונג אינו יכול למלא תפקיד זה מכמה סיבות. ראשית, הטובה חייבת להיות מושגת באמת ולשרת את הזוג כשלם, אך תענוגות (ולמעשה, כל טובה פסיכולוגית) הם פרטיים ומועילים לבני הזוג, אם בכלל, רק באופן אינדיבידואלי. שנית, הטובה חייבת להיות גופנית, אך תענוגות הם היבטים של חוויה. שלישית, הטובה חייבת להיות בעלת ערך מטבעה, אך תענוגות אינם טובים כשלעצמם – כפי שמעידים, למשל, תענוגות סדיסטיים. לדיון נוסף בנקודה פילוסופית זו ראו Lee & George, *Body self dualism*, pp. 95-115, 176-197.

14 מילון אוקספורד (מהדורה שנייה, 1989) מציג כאחת ההגדרות של consummation (מימוש) "השלמת הנישואים באמצעות משגל". השימוש המשפטי המוקדם ביותר המתועד הוא בחוק משנת 1548, Edw. VI, 2-3, § 2: "פסק דין לנישואים, המצווה על טקס חגיגי, מגורים משותפים, מימוש, ויחס כיאה לבעל ואישה" (שם). בשימוש מודרני יותר, "מימוש הנישואים" עדיין נחשב בדיני משפחה כ"מעשה המיני הראשון לאחר הנישואים בין בעל לאישה" (המילון המשפטי של Black, מהדורה תשיעית, 2009).

15 כלומר מועשרים כחוויה.

16 עוד על כך להלן בפרק ד של חלק זה.

17 למחקרים הרלבנטיים ראו בפרסום זה, החתום בידי כשבעים מלומדים, ובו מוצג הטעון הפילוסופי בוכות נישואים לצד ראיות נרחבות ממדעי החברה על רוחותם של ילדים ומבוגרים. The Witherspoon Institute, *Marriage and the public good: ten principles*, 2008, pp. 9-19.

18 Kristin Anderson Moore et al., "Marriage from a child's perspective: How does family structure affect children, and what can we do about it?", *Child Trends Research Brief*, June 2002, pp. 1-2, 6.

19 Wendy D. Manning & Kathleen A. Lamb, "Adolescent Well-Being in Cohabiting, Married, and Single-Parent Families", *Journal of Marriage & Family* 65, 2003, pp. 876, 890.

20 Sara McLanahan, Elisabeth Donahue & Ron Haskins, introducing the issue, 15 *The future of child*, 2005, p. 3; Mary Parke, "Are married parents really better for children?", *Clasp Policy Brief*, may 2003; W. Bradford Wilcox et al., *Why Marriage Matters: Twenty-Six Conclusions From The Social Sciences*, 2005, 6.

21 ראו להלן בחלק זה, פרק ה, סעיף 3.

22 ראו למשל מאמר המערכת בבוטסון גלוב, 22.11.1999.

2 ראו Stephen Macedo, "Homosexuality and the Conservative Mind", 84 *GEO. L.J.* (1995), pp. 261, 279.

3 גם במסורות שהתירו או מתירות פוליגמיה, הנישואים הם בין גבר לאישה.

4 ראו William N. Eskridge, Jr., "A History of Same-Sex Marriage", 79 *Va. Law Review* (1993), pp. 1419, 1424.

5 ראו לדוגמה שם.

6 ראו Loving v. Virginia, 388 U.S. 1, 11 (1967).

7 לאורך ההיסטוריה, שום חוקים של חברה כלשהי לא אסרו במפורש נישואים חד'מיניים. זאת משום שעד לאחרונה הם לא נחשבו כדבר אפשרי. יתרה מזו, חוקי האיסור על נישואים בין'גועיים, לפחות בארצות הברית, נועדו להפריד בין שחורים ללבנים, ובכך לשמר את מעמדם החברתי, הכלכלי והפוליטי הנחות של השחורים. אך חוקי הנישואים המסורתיים לא נועדו לזכר אנשים עם משיכה חד'מינית. ההשוואה פוגענית ומבלבלת לידים של רבים; ביניהם כמעט שני שלישים מהמצביעים השחורים שתמכו בשימור הנישואים הווגיים במסגרת הצעת החוק מספר 8 בקליפורניה. ראו Cara Mia DiMassa & Jessica Garrison, "Why gays, blacks are divided on prop. 8", *Los Angeles Times*, 8.11.2008, p. A1.

8 להצגה קצרה של רעיון זה ושל השלכות טיעונו הרוחני אותו ראו להלן בפרק ו.

9 ראו Perry v. Schwarzenegger, 704 F. Supp. 2d 921 (N.D. Cal. 2010).

10 נקודה זו דורשת הרחבה. חלק מהרוויזיוניסטים עשויים להכחיש שקיים דבר כזה "נישואים אמיתיים" שממנו מערכת יחסים כלשהי עשויה לסטות, ובמקום זאת לטעון כי נישואים הם קונבנציה בלבד. למי שחושב שנישואים הם פיקציה חסרת תועלת או בלתי'מוצדקת אין סיבה לתמוך בשום חוק נישואים כלל – בעוד מי שחושב שזו פיקציה שימושית ומוצדקת חייב להסביר מדוע על המדינה לשמור אפילו על אותן מגבלות על נישואים שהוא תומך בהן. בנקודה האחרונה, ראו להלן חלק ב, פרק ב. על ההשלכות של התייחסות לנישואים כמבנה מלאכותי גרידא, ראו להלן בחלק זה, פרק ו.

11 מקרב הרוויזיוניסטים ראו למשל Jonathan Rauch, "For better or worse? The case for gay (and straight) marriage", *The New Republic*, 6.5.1996, p. 18 (ומין במרשתת); Wedgwood, "The fundamental argument for same-sex marriage", 7 *J. POL. PHIL.* (1999), pp. 225, 229; Jonathan Rauch, *Not so fast, Mr. George, Independent Gay F.*, 2.8.2006 (ומין במרשתת). בין תומכי הגישה הווגית ראו למשל בסומה התאולוגית לתומס אקווינס, Supp., Q. 44, Art. 1.

12 ראו למשל Thomas Walter Laqueur, *Making*

- 6.9.2009, p. A17
- 34 Frank Rich, Op-ed., "The bigots' last hurrah", *New York Times*, 194/2009 (Week in Review), p. 10.
- 35 השאלה אם איחוד גופני הוא באמת זוגי תלוי בגורמים נוספים – למשל, בשאלה אם הוא נעשה בחופשיות כדי לבטא מחויבות קבועה ובלעדית. לפיכך, איחוד גופני הוא תנאי הכרחי אך לא מספיק לאיחוד זוגי.
- 36 פרופ' אנדרו קופלמן טען כי "איברי המין של אדם עקר מתאימים להולדה לא יותר מכפי שרובה לא טעון מתאים לירי. אם מישוהו מכון אליו רובה ולוחץ על ההדק, הוא מפגין התנהגות שכהתנהגות מתאימה לירי, אך עדיין משנה מאוד אם הרובה טעון ואם הוא יודע זאת (Andrew Koppelman, *The gay rights question in contemporary american law*, 2002, 87-88).
- התנגדותו של קופלמן מחמיצה נקודה חשובה. איברים טבעיים ותהליכים אורגניים אינם דומים לחפצים מעשה ידי אדם או לתהליכים מלאכותיים, השומרים על דינמיות שלהם כלפי מטרות מסוימות רק כל עוד אנו משתמשים בהם למטרות אלו, מתוך הנחה שהם מסוגלים לכך. כלומר, תפקודם מוטל עליהם על ידי המשתמשים בהם. כך, חתיכת מתכת הופכת לסכין – חפץ שתפקידו לחתוך – רק כשאנו מתכוונים להשתמש בה לחיתוך. כשהיא כבר אינה מסוגלת לחתוך ואנו כבר לא מתכוונים להשתמש בה לחיתוך, היא כבר אינה באמת סכין.
- הדבר אינו נכון לגבי האיחוד בין גופיהם של גבר ואישה, משום שאיברים טבעיים הם מה שהם (ולפיכך בעלי דינמיות טבעית כלפי תפקודים מסוימים) ללא תלות בכוונות שלנו לשימוש בהם ואף ללא תלות בשאלה אם התפקוד שהם משרתים יכול להגיע להשלמה. כך, בדוגמה שלנו, קיבה נותרת קיבה – איבר שתפקידו הטבעי הוא לבצע שלב מסוים בעיכול – ללא קשר לשאלה אם אנו מתכוונים להשתמש בה בדרך זו ואף אם העיכול לא יושלם בהצלחה. דבר דומה נכון לגבי איברי מין ביחס להולדה.
- 37 לפי התפיסה הזווגית, בני הזוג נשבעים ליצור איחוד כוללני, ולפיכך גם גופני, ומכאן הולדתי מטבעו. הם אינם נשבעים – ואינם יכולים להישבע – ליצור איחוד שיביא בפועל להולדת ילדים.
- 38 Maggie Gallagher, "(How) Will gay marriage weaken marriage as a social institution: A reply to Andrew Koppelman", *University St. Thomas L.J.* 33 (2004), 51-52.
- 39 David Boaz, "Privatize marriage: a simple solution to the gay-marriage debate", *Slate*, 25.4.1997.
- 40 Isabel V. Sawhill, "Families at risk", in Henry J. Aaron & Robert D. Reischauer (eds.), *Setting national priorities: the 2000 election* *and beyond*, 1999, pp. 97, 108. ראו גם דוח The Witherspoon Institute הנוכח לעיל, עמ' 15.
- (עמ' 22A): "[נישואים חדימיניים] אינם חותרים תחת הנישואים המסורתיים יותר ממה ששיט חותר תחת שחייה".
- 23 Stanley Kurtz, "The End of Marriage in Scandinavia", *The Weekly Standard*, 23.1.2004, p. 26.
- 24 Elizabeth Brake, "Minimal Marriage: What Political Liberalism Implies for Marriage", *ETHICS*, 120, 2010, pp. 302, 332. ההדגשה שלנו.
- 25 Richard Doerflinger, "Family Policy in The United States", 1980; Maggie Gallagher, *The Abolition of Marriage: How We Destroy Lasting Love, 1996; Promises to Keep: Decline and Renewal of Marriage in America*, David Popenoe et al. eds., 1996; *The Book of Marriage: The Wisest Answers to the Toughest Questions*, Dana Mack & David Blankenhorn eds. 2001; Wade F. Horn et al. (eds.), *The Fatherhood Movement: A Call to Action* (1999); United States Conference of Catholic Bishops, "Marriage And Family Life", 1975; Maggie Gallagher & Barbara Dafoe Whitehead, "End No-Faultdivorce?", *75 First Things* 24 (1997).
- 26 ראו דוח The Witherspoon Institute הנוכח לעיל.
- 27 הם בבירור הקורבנות העיקריים של השחיקה שכבר התרחשה. ראו W. Bradford Wilcox, "The Evolution of Divorce", *National Affairs*, 2009, pp. 81, 88-93.
- 28 Marc D. Stem, "Same-sex marriage and the churches", in Douglas Laycock et al. (eds.), *Same-sex marriage and religious liberty: emerging conflicts* 1, 2008, pp. 11-14.
- מאמרים זו כוללת דעות של חוקרים משני צידי המחלוקת על נישואים חדימיניים, המסיקים כי הנהגת נישואים כאלו תתנגש בהכרח עם חופש הדת.
- 29 Maggie Gallagher, "Banned in Boston: The coming conflict between same-sex marriage and religious liberty", *The Weekly Standard*, 5.5.2006, p. 20.
- 30 Harper v. Poway Unified Sch. Dist., 345 F. Supp. 2d 1096, 1122 (S.D. Cal. 2004).
- 31 ראו למשל Parker v. Hurley, 514 F.3d 87 (1st Cir. 2008).
- 32 Monica Hesse, "Opposing gay unions with sanity & a smile", *Washington Post*, 28.8.2009, p. C10.
- 33 Andrew Alexander, "Sanity & a smile" and an outpouring of rage", *Washington Post*,

- Ellen Willis, "Can Marriage Be Saved? A Forum", *The Nation*, 5.7.2004, p. 16
- Michelangelo Signorile, "Bridal Wave", *Out*, 56 .Dec.-Jan. 1994, p. 68, 161
- Jonathan Rauch, *Gay Marriage: Why It Is Good For Gays, Good For Straights, And Good For America*, 2005
- David P. McWhirter & Andrew M. Mattison, *The Male Couple: How Relationships Develop*, 1984, pp. 252-253, 3
- C.H. Mercer et al., "Behaviourally bisexual men as a bridge population for HIV and sexually transmitted infections? Evidence from a national probability survey", *20 INT'L J. STD & AIDS* (2009), pp. 87, 88
- Edward O. Laumann et al., *The social organization of sexuality: Sexual practices in the United States*, 1994, pp. 314-316
- Scott James, "Many Successful Gay Marriages Share an Open Secret", *New York Times*, 29.1.2010, p. A17
- Andrew Sullivan, "Only the Right Kind of Symbolic Sex", *The Daily Dish*, 4.8.2009
- שוב, איננו סבורים שכל מעשי המשגל, אפילו בתוך נישואים, הם מעשי נישואים. משגל חסר אהבה בין בני זוג, במיוחד כשהוא מבוסס על כפייה או מניפולציה, אינו זוגי באמת; הוא נכשל בהגשמה ובביטוי של איחוד זוגי אמיתי וכוללני.
- אנשים רבים הגמשיכים לבני מינם אך אינם תומכים בהכרה משפטית באיחוד חדימיניים חקרו את הערך המיוחד שהם מוצאים בחברות עמוקה. ראו למשל John Heard, *Dreadtalk: Holy Sex & Christian Friendship — John Heard Life Week 2009 At The University of Sydney-Remarks*, .dreadnoughts, 4.5.2009
- עוד על השפעתה של תרבות מוסת ימין על החברות ראו אצל Anthony Esolen, "A Requiem for Friendship: Why Boys Will Not Be Boys & Other Consequences of the Sexual Revolution", 18 *Touchstone Magazine*, .Sept. 2005, p. 21
- Phyllis Zagano, "Nature vs. Nurture", *National Catholic Reporter*, 30.9.2010
- John Corvino, "Nature? Nurture? It Doesn't Matter", *Independent Gay Forum*, 12.8.2004
- המאמר של פרופ' קורבינו עוסק במוסריות של יחסים חדימיניים, שאינה נושא מאמרנו, אך הנקודה נוגעת גם לנו.
- David Popenoe, *Disturbing the Nest: Family Change and Decline in Modern Societies*, 1988, p. xiv-xv; Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, 1989, p. 132-142
- Beyond Same-Sex Marriage: A New Strategic Vision For All Our Families & Relationships, beyondmarriage.org .(26.7.2006)
- Jessica Bennett, "Only You. And You. And You: Polyamory-relationships with multiple, mutually consenting partners- has a coming-out party", *Newsweek*, 29.7.2009
- .Brake, "Minimal Marriage", p. 303
- Eskridge, "A History of Same-Sex Marriage", pp. 1421-1422
- ההיסטוריה חברתית הבנייתית מדגישה את הדברים שבהם הנישואים 'מוכנים' לאורך הזמן. מוסד הנישואים נבחן כמשקף יחסי כוח חברתיים רחבים יותר.
- ראו שם, עמ' 1434: "נישואים אינם מוסד שנוצר באופן טבעי עם רכיבים מהותיים מסוימים. זהו מבנה הקשור למוסדות תרבותיים וחברתיים אחרים, כך שהגבולות המיושנים בין החיים הציבוריים לפרטיים מתמוססים."
- Hernandez v. Robles, 805 N.Y.S.2d 354, 377, 47 (N.Y. App. Div. 2005) (Saxe, J., dissenting)
- "נישואים אורחיים הם מוסד שהמדינה יצרה..."; Andersen v. King Cnty., 138 P.3d 963, 1018 (Wash. 2006) (Fairhurst, J., dissenting)
- "הנישואים שואבים את כוחם מטבעו של חוזה הנישואים האזרחי עצמו והכרת המדינה בו."
- Gallagher, "(How) Will Gay Marriage", p. 62
- ראו לעיל Beyond Same-Sex Marriage
- .Brake, "Minimal Marriage", p. 336, 323
- Andrew Sullivan, Introduction, in *Same-Sex Marriage: Pro and Con: a Reader*, Andrew Sullivan ed., 1st ed. 1997, p. xvii, xix
- E.J. Graff, "Retying the Knot", in *Same-Sex Marriage: Pro and Con*, p. 134, 136
- Andrew Sullivan, *Virtually Normal: An Argument About Homosexuality*, 1996, pp. 202-203
- Victoria A. Brownworth, "Something Borrowed, Something Blue: Is Marriage Right for Queers?", in Greg Wharton & Ian Philips (eds.), *I Do/I Don't: Queers On Marriage*, Greg Wharton & Ian Philips eds., 2004, pp. 53, 58-59

מספרטה לירושלים

על יתרונו של טראמפ כמדינאי בלתי־צפוי, על הדת כחבל הצלה לליברליזם דווקא, על ההסתאבות המערבית והחיוניות הישראלית – ועוד מלקחי ההיסטוריה: שיחה עם ההיסטוריון פול ריי, חוקר ספרטה והרעיון הרפובליקני | מתן חסידים

עד כמה ניתן להפיק לקחים מימי יוון העתיקה (ומההיסטוריה בכלל) למצבנו במאה ה־21? שאלת היסוד הזאת עלתה לשיח הציבורי בספטמבר 2025. בעיצומה של מלחמת חרבות ברזל, ולנוכח הלחץ הבין־לאומי הגובר על ישראל, הצהיר ראש הממשלה בנימין נתניהו בנאום בכנס החשב הכללי בירושלים כי עכשיו "אנחנו אתונה וספרטה, אבל אנחנו הולכים להיות אתונה וסופר־ספרטה". הדגש על האחרונה, הנתפסת בזיכרון העממי כהיפוכה הגמור של כל מה שמייצגת תרבות־ליברלית בימינו, עוררה מייד ביקורת חריפה. היסטוריונים רבים טענו כי מדובר באנכרוניזם מובהק, וכי עצם הניסיון להקיש מישות עתיקה על דמוקרטיה מודרנית לוקה בכשל מתודי ברור.

אולם בעיני ההיסטוריון החשוב פול אנתוני ריי (Paul A. Rahe), מבכירי חוקרי ספרטה וגלגולי הרעיון הרפובליקני בתולדות ההגות המדינית, התשובה מורכבת בהרבה. "אנחנו חיים בזמנים מרתקים", הוא פותח, מוכן לעסוק ברצינות גמורה בהשוואה שהנחתי לפניו שבין ספרטה הקדומה לישראל המודרנית. ריי אוחז בהנחת יסוד הסוברת כי טבע האדם נותר יציב, והוא כפי שהיה בעת העתיקה. על כן, המציאות הגאופוליטית של המאה ה־21 היא לדידו זירת ניסוי המאששת, פעם אחר פעם, חלק ניכר מתובנות הקדמונים.

ריי, יליד 1948, מופקד כיום על הקתדרה להיסטוריה פוליטית במכללת הילסדייל שבמישיגן, מוסד המהווה סמן שמרני מובהק באקלים הפרוגרסיבי הנוכחי. הוא נצר לשושלת אינטלקטואלית מפוארת. הוא החל את מסלולו האקדמי באוניברסיטת קורנל בשנת 1967, ושם זכה ללמוד אצל שני ענקי רוח שהטביעו עליו חותם עמוק הניכר בו עד היום. הראשון, דונלד קגן, מבכירי חוקרי ההיסטוריה הצבאית בדור הקודם, שספרו 'שורשי המלחמה' אף תורגם לעברית (ספריית שיבולת, 2021); השני, הפילוסוף אלן בלום, שנודע בעיקר כמחברו של רבי־המכר העולמי 'דלדולה של הרוח באמריקה' (בעברית: עם עובד, 2002). דומה כי מתקיים אצלו מיזוג של

מורשות השניים: כמו קגן, הוא מחפש את המניעים העל־זמניים העומדים בשרשי המלחמות והסדר הבינלאומי, תוך הסקת לקחים ריאליסטיים למדיניות האמריקנית בזמננו. בדומה לבלום, הוא משמיע ביקורת נוקבת על שקיעת הלימודים הקלאסיים באקדמיה, ורואה בה תסמין להתפוררות חברתית וערכית רחבה בהרבה. השילוב הזה הופך את ריי לאינטלקטואל ציבורי מובהק. אפשר למצוא אותו מתבטא במאמרי דעה בעיתונות, מתראיין בהסככים פופולריים, ומופיע בתוכניות טלוויזיה ורדיו כפרשן.

לאחר ששהה באוקספורד כזוכה מלגת 'רודס' היוקרתית חזר ריי לארה"ב והשלים את לימודי הדוקטורט בייל בהנחייתו של קגן. עבודתו בייל הניחה את היסודות לחיבורו המונומנטלי בתחום המחשבה המדינית, 'רפובליקות: עתיקות ומודרניות' (1992). טרילוגיה זו, המשתרעת על פני כאלף ומאתיים עמודים, הוקדשה לבירור שורשי הרפובליקניזם במערב תוך בחינת התהום הפעורה בין המודלים של יוון ורומא לבין המדינות המודרניות שקמו בעקבות פריצת הנאורות. ריי מספר כי החיבור נולד מתוך תובנה פרדוקסלית: הוא ביקש להשוות בין החוקה הספרטנית לזו האמריקנית, אך גילה כי ככל שהבין את ספרטה, כך התחוור לו עד כמה אינו מבין דיו את יסודותיה של ארצות הברית.

פרק מכונן בעיצוב עולמו האינטלקטואלי עבר עליו באיסטנבול, שם פעל כעמית של המכון לענייני העולם הנוכחי. במסגרת זו נשלח ריי לנתח את המציאות הגאופוליטית של טורקיה, יוון וקפריסין לאור ההיסטוריה העתיקה של אגן הים התיכון; ניסיון זה גיבש אצלו את המיומנות לנוע בטבעיות בין דברי הימים לבין כותרות העיתונים, ונתח נכבד מספרו על הרפובליקות נכתב דווקא שם. שנים מאוחר יותר היה זה שוב קגן שעודד אותו לשוב אל מחקר העומק של העולם העתיק, והדבר הוביל לפרויקט הדגל הנוכחי שלו: 'דרך המלחמה הספרטנית'. מדובר בסדרה המונה כיום שישה כרכים עבותים, שבה מנתח ריי את אסטרטגית העל של עיר המדינה המפורסמת.

בכתיבתו המקיפה, הכוללת גם מחקרים על מונטסקייה, מקיוואלי רוסו וטוקוויל, מתחקה ריי אחר סוד החירות המערבית שהוא מזהה ברעיון הרפובליקני. הוא מציג את החוקה האמריקנית כניסיון ליצור רפובליקה המאזנת בין מנגנוני הממשל המודרניים לבין המסורת הרפובליקנית הקלאסית. אך הוא אינו מסתפק בניתוח העבר; הוא מבקר בחריפות את הגידול בכוחה של המדינה המודרנית, גידול שהוא מכנה "עריצות רכה". בביקורתו על העברת הכוח לידי שכבת פקידות ומומחים המרוקנת את המעשה הפוליטי מתוכנו, הוא מהדהד את חששותיהם של שמרנים רבים בני זמננו, בישראל כמו בעולם, מפני אובדן הריבונות לטובת מנגנונים בלתי נבחרים.

ריי, המעיד על עצמו שהוא ידיד ותיק של ישראל ואף חסיד נלהב שלה, פורס בשיחתנו בפני הקורא העברי יריעה רחבה של תובנות. הוא שב אל פולמוסו המכונן עם עמיתו לספסל הלימודים, איש מדע המדינה הנודע פרנסיס פוקויאמה; משרטט

את תלותו של הליברליזם בשגשוגה של הדת; משיב לטענות הזרמים הבדלניים בימין האמריקני המתנגדים לברית עם ירושלים; ומשווה חלקים מהמערב כיום למצבה של האימפריה הרומית טרם נפילתה. מדינת ישראל, "סוג של נס" בלשונו, היא תזכורת חיה למערב לאמת היסטורית שלא נס לָחָה: כדי להוסיף ולהתקיים, החירות זקוקה לחרב – ולתודעה לאומית המסוגלת לאחוז בה.

פרופ' ריי, כמי שהקדיש עשורים לחקר עיר-המדינה הספרטנית, האם אתה מזהה דמיון ממשי בינה לבין המדינה היהודית בת זמננו?

השאלה הזאת מאלצת אותנו לבחון ברצינות אם ספרטה מודרנית אפשרית בכלל, וחשוב מכך – מה אנחנו יכולים ללמוד מהמקרה ההיסטורי הזה. התשובה מורכבת. כמו ספרטה, ישראל סובלת מהיעדר עומק אסטרטגי בהיותה רצועת חוף קטנה מוקפת אויבים. נוסף על כך, גם היא נידונה להיות מדינה שהיא "מוצב צבאי". גם בה ישנם חובת שירות וחברה אזרחית מגויסת, כשרוב הישראלים נושאים בנטל שירות תובעני לאורך שנים – להוציא את המגזר החרדי, הסדר שלדעתי תצטרכו לשנות, ולו מטעמי כוח אדם פשוטים. הצורך במשמעת חברתית עמוקה מהדהד אף הוא את המודל הספרטני, אבל המשמעת הישראלית היא תופעה די ייחודית; היא נשענת על תושייה אישית ויכולת של קצינים להפר פקודה על בסיס תבונה מבצעית – כפי שהוכיח בשעתו אביגדור קהלני ברמת הגולן. זהו נכס אסטרטגי שאינו קיים במשטרים טוטליטריים.

מצד שני, ישראל היא חברה חופשית וליברלית לאין שיעור לעומת ספרטה. היא בנויה על התא המשפחתי ולא על "אחוות גברים" צבאית, והיא סובלנית לקונפליקטים חברתיים-פנימיים. הטענה כאילו הפלסטינים הם גרסה מודרנית ל"הלוחים" – הצמיתים המשועבדים של ספרטה – לא משכנעת בשום צורה; ספרטה עיצבה כל פרט בחיי האדם בתוך אתוס של מחנה צבאי, בעוד ישראל נותרה דמוקרטית-ליברלית תחת מצור.

השבעה באוקטובר היה פועל יוצא של שאננות ויהירות המאפיינת מנצחים, אך ההיסטוריה מלמדת כי לעיתים נדרש אסון כדי לעורר את התודעה הקולקטיבית ולהזכיר לאומה שאסור לה לרדת מן המשמר. ובהיבט זה, ובלי קשר לשגיאותיו, אני מעריך עמוקות את בנימין נתניהו. הכרתי את אביו, פרופ' בנציון, כששימשתי מרצה צעיר בקורנל. לנתניהו חוש אסטרטגי נדיר; החלטתו להסיט את מוקד המודיעין הישראלי אל עבר איראן הייתה המהלך המכריע ביותר לביטחון ישראל בעשורים האחרונים. לדעתי, בבוא היום, גם מתנגדיו החריפים ביותר אצלכם יכירו בכך שהוא היה מנהיג דגול. במידה רבה הוא מזכיר לי את ריצ'רד ניקסון: אדם שרבים מעריכים כיום את יכולותיו המדיניות למרות המשקעים והמחלוקות שנותרו מתקופת כהונתו.

בחזרה לשאלתך, יש בספרטה היבטים רבים שניתן לסלוד מהם, ובוודאי שאינני מאחל לאיש לחיות תחת משטר צמיתות כפי שהיה נהוג שם. ועדיין, יש בספרטה



פול אנתוני ריי // צילום: אתר מכללת הילסדייל

משהו מרשים שקשה להתעלם ממנו. בארצות הברית לא תמצא ולו קבוצת ספורט אחת הנקראת על שם האתונאים, אך קבוצות רבות נקראות על שם הספרטנים. עובדה זו מסגירה הערכה תת־מודעת לעוצמה ולמשמעת העצמית שלהם, ובעצם היא מספרת מה חסר במדינות אירופה וגם בארה"ב של ימינו.

הורדנו את המגנטות שלנו ב־1989 ואפשרנו לאויבינו להתעצם בעודנו נותרים לא מוכנים. דונלד טראמפ הוא הנשיא היחיד שהבין את עומק המשבר מאז ימי רייגן. אפשר לבקרו על סגנונו הבוטה, אך מי שפוטר אותו כשוטה טועה לדעתי; האיש ערמומי להפליא ומנהל משחק גאופוליטי מפוכח. כלפי סין, למשל, הוא מנהל אסטרטגיית הרתעה דרך פגיעה במקורות האנרגיה שלה בוונצואלה ואיראן, מתוך הבנה שהסינים אינם פנאטים אלא שועלים אסטרטגיים הפועלים באופן מחושב ורציונלי.

מאז ומעולם, האסטרטגיה שלהם היא ליצור כוח כה גדול וחזק, שהם ישיגו את מטרותיהם בלי מלחמה.

במובן מסוים, ולדימיר פוטין הוא "מתנה" שניתנה למערב: בפלישתו לאוקראינה הוא שיקם את נאט"ו ועורר את אירופה משאננותה. ראה את היפנים, שזנחו חוקה פציפיסטית והכפילו את תקציב הביטחון מאחוז אחד מהתמ"ג שלהם לשניים. כשמדובר בכלכלה השלישית בגודלה בעולם, המספרים דרמטיים. המציאות הזאת מאפשרת לארה"ב להבהיר לבעלות בריתה כי עליהן להשתמש במשאביהן כדי להגן על עצמן ולא להישען עוד על הגב האמריקני בלבד.

הדימוי העממי של ספרטה, שאחראי אולי לסערה סביב המונח הזה אצלנו כאן לאחרונה, הוא עיר של לוחמים אכזרים שחיו על חרבם, מעין מולדת הטוטליטריות – בניגוד לאתונה, שהיא לכאורה מולדת ה'נאורות'. בכתובה שלך אתה מאתגר את הסיפור הפשטני הזה ומציע שהפער ביניהן היה דרמטי הרבה פחות. מאיפה המיתוס הזה צמח?

המיתוס נובע מעובדה פשוטה אחת: אתונה העתיקה הייתה פתוחה יותר לעולם מאשר ספרטה, והיא כינתה את עצמה "דמוקרטיה". האמת היא שלא ניתן להציג בצדק לא את אתונה ולא את ספרטה כמבשרות של הרפובליקות המסחריות המודרניות. שתיהן היו חברות מבוססות עבדות; אף אחת מהן לא העניקה זכויות

פוליטיות לנשים; אף אחת מהן לא אזרחת זרים (למעט בנסיבות קיצוניות); ושתינה היו ישויות פוליטיות לוחמניות.

**השנאה לישראל,
הפושטת כעת בכל
עבר, יונקת במידה
רבה מחוסר הרצון
של האירופים
והאמריקנים לאמץ
את ישראל כמודל
ולהפוך לוחמניים
יותר בעצמם."**

הנטייה של האתונאים לצאת למלחמה הייתה חזקה מזו של הספרטנים. לאחר נסיגת צבאות פרס בראשות קְסַרְקָס (בן המאה החמישית לפנה"ס, המזוהה כאחשוורוש המקראי, מ"ח) מהבלקן, הפוליס שלהם הפכה למעצמה אימפריאליסטית ומתפשטת. ספרטה, לעומת זאת, הייתה מה שביסמרק כינה "מעצמה שבעה". היא לא פנתה לנתיב אימפריאלי עד סוף המלחמה הפלופונסית, כאשר דחקה את רגלי אתונה. המניע העיקרי שלה באותה עת היה הגנה עצמית; אתונה הוכיחה שוב ושוב שהיא מהווה איום על עצם הישרדותה של

ספרטה. לו אתונה הייתה מחוסלת, פרס הייתה עלולה להפוך שוב לאיום, אלא אם פוליס אחרת הייתה תופסת את מקומה של אתונה בפיקוד על הים האגאי.

באשר לטוטליטריות, כל פוליס יוונית הייתה קהילה טוטלית, במובן של תביעה לכלל היבטי החיים. לכל פוליס הייתה דת אזרחית שהבדילה אותה והציבה אותה בעימות מול פוליס אחרות. הפרדת הדת מהמדינה המאפיינת רפובליקות מודרניות (אפילו אלו שבהן יש דת רשמית להלכה) זרה לחלוטין לעיר העתיקה. אולם שום עיר עתיקה לא הייתה טוטליטרית במובן שבו גרמניה ורוסיה היו פעם. מה שגיבש את העיר העתיקה היה כוחה של הבושה, שיש לה משקל רב בקהילות קטנות – ולא הטרור. האנלוגיה המודרנית הטובה ביותר היא ז'נבה של קלווין.

אך מה שהיה נכון לגבי ספרטה, היה נכון עקרונית לא פחות גם לגבי אתונה. ההבדל המרכזי היה האימפריה של אתונה – שכפתה עליה פתיחות מסוימת. לגבי אכזריות, האם ספרטה עשתה אי פעם דבר שניתן להשוות למה שעוללה אתונה במלוס ובמקומות אחרים? לא נראה לי.

ספרטה הרי ניצחה את אתונה במלחמה הפלופונסית – אז מה בכל זאת היו הגורמים המרכזיים לקריסתה הסופית? האם הם דומים, למשל, לגורמי נפילתה של האימפריה הרומית-המערבית? האם הם מלמדים אותנו משהו אקטואלי?

לפי ההיסטוריון הרומי סלוסטיוס, שקיעתה וקריסתה הסופית של הרפובליקה הרומית נבעו במידה רבה מהתרופפות של המנהגים והמידות הטובות בעקבות כיבוש קרתגו והתבוסה של המלוכות ההלניסטיות. הצלחה כבירה יכולה להוביל לכישלון; דבר דומה קרה לספרטה.

הלאקדמונים (הספרטנים) הביסו את אתונה, ולאחר מכן החליפו אותה ככוח האימפריאלי השולט בים האגאי. הדבר כפה על הספרטנים פתיחות לעולם הרחב, שלא התיישבה עם שימורה של המשמעת הקיצונית שהפכה אותם למטילי אימה כל כך. התוצאה, לפי קסנופון, הייתה שחיתות. הסגולה הטובה הספרטנית הייתה פרח חממה שגדל בתנאים מלאכותיים, מבוקרים ומוגנים מאוד; היא נכפתה מבית באמצעות כוחה של הבושה. נושאי המשרות האזרחיות הבכירים נקראו "אפורוי", משגיחים. בקהילה קטנה יש מעט מאוד פרטיות; כולם יודעים הכול על כולם. "השגחה" הייתה מילת המפתח הספרטנית. אולם כאשר שהו מחוץ לארצם, הספרטנים פעלו הרחק מהישג ידה של השגחה זו, והם נודעו לשמצה בנטייתם לשחיתות במצבים אלו (עוד לפני שלאקדמון נהפכה לבירה אימפריאלית). לספרטה חסר גם כוח האדם הנדרש; אוכלוסייתה הצטמצמה במחצית בעקבות רעידת אדמה באמצע המאה החמישית לפני הספירה, והיא מעולם לא התאוששה מכך. כל אזרחי ה"פוליס" היווניות היו שונאי זרים, אך הספרטנים עלו בזה על כולם. בשנות ה-20 של המאה ה-5 לפנה"ס, האתונאים היו שנואים על תושבי הערים שהיו נתונות למרותם; הספרטנים הפכו לשנואים הרבה יותר מהר. ה"משחררים" של שנת 404 מצאו את עצמם במלחמה נגד מי שהיו בני בריתם עד לאותה עת, כבר בסוף שנות ה-90 של אותה מאה.

באשר להקבלות מודרניות, ניתן לומר זאת: ארצות הברית ובעלות בריתה הורידו הילוך לאחר 1990. הן פעלו כאילו נכנסו לעולם חדש ומופלא שבו המלחמה היא בלתי-נתפסת. האירופים הפסיקו להשקיע בצבאותיהם; האמריקנים לא הקדישו תשומת לב לתהליך הדה-תיעוש שנוצר בעקבות הסחר החופשי. ונדרשה הפלישה הרוסית לאוקראינה כדי להעיר את האנשים. האם האירופים יתחמשו מחדש? הבטחות הן זולות; הפעולה קשה. מדינות הרווחה של אירופה בולעות כל אירו פנוי, ויותר מכך. האם ארה"ב תתועש מחדש? האם היא תפנה את המשאבים הנחוצים לצבאה? עושר רב יכול, למרבה הפלא, לגרום לנזק כבד. השנאה לישראל, הפושה כעת בכל עבר, יונקת במידה רבה מחוסר הרצון של האירופים והאמריקנים לאמץ את ישראל כמודל ולהפוך לוחמניים יותר בעצמם.

עוד דבר אחד: האימפריה הרומית נפלה משום שברגע שהצבא המקצועי שהוצב סמוך לגבולות הובס, לא נותר שום כוח חמוש בעל משמעות באיטליה, בספרד ובצפון אפריקה (כלומר, בלב האימפריה המערבית) שהיה מסוגל לגלות התנגדות. חניבעל בזמנו הביס את צבאות רומא הרפובליקנית שוב ושוב, אבל בכל פעם מחדש, רומא הקימה צבא חדש מתוך האוכלוסייה באיטליה. ברומא האימפריאלית, לעומת זאת, המאוחרת יותר, אוכלוסיית איטליה והפרובינציות העשירות ביותר של רומא היו בלתי-חמושות... ממש כמו האירופים של ימינו. היכן היו האחרונים לולא עוז הרוח והנחישות של האוקראינים?

יש לרעתך לקחי על שאפשר לשאוב מחקר העבר למציאות המאה ה-21?

אתחיל בקביעה נחרצת: ההיסטוריה לא הגיעה אל קיצה. פרנסיס פוקויאמה, חברי הוותיק עוד מימי התיכון, טעה בתזת "קץ ההיסטוריה" שלו; באמצעות תבונה מדינית ועוצמה צבאית ניתן לדחות את המלחמה, אך היא תמיד נוכחת באופק האנושי.

הפיכחון הנדיר של 'קונצרט אירופה' – שהחזיק מעמד משלהי המלחמות הנפוליאוניות ועד מלחמת העולם הראשונה – בדומה לדריכות שאפשרה לארצות הברית להכריע את המלחמה הקרה מתוך טראומת הנאציזם, פינו את מקומם לשאנונות מסוכנת לאחר 1989. המהלך הזה מלמד כי לקחי המלחמה נצרכים רק דרך חוויית השבר של הדור הראשון; זהו חינוך קצר מועד המחזיק מעמד דור או שניים בלבד, בטרם הזיכרון מתעמעם והאנושות שבה לסורה.

תובנה זו יפה גם למשטרים מהפכניים, הנוטים לאבד את הדלק האידאולוגי ברגע שהדור המכונן יורד מן הבמה. גורבצ'וב, למשל, היה המנהיג הסובייטי הראשון שלא חזה במו עיניו במהפכה, וכך גם באיראן – שם מתנהלת

מלחמת אזרחים שקטה מאז 1979. אובדן התמיכה של האוכלוסייה העירונית וסדרת ההתקוממויות האחרונה מעידים על שחיקה עמוקה בסמכות המשטר. אומנם אין כאן חוק היסטורי נוקשה, ואיראן עשויה להתגלות כיוצאת מן הכלל, אך המגמה ברורה. בנקודה זו נכנס הקלף הפרוע של דונלד טראמפ. חוסר היכולת לצפות את מהלכיו, בדומה לריצ'רד ניקסון בשעתו, הוא יתרון אסטרטגי ממשי המותיר את יריביו במבוכה תמידית. מרתק לצפות בדינמיקה הזו מתרחשת.

האמונה שניתן לסגור עסקה עם כל אויב מתעלמת גם מאופיו של האסלאם הפוליטי; אי-אפשר להבין את המזרח התיכון ללא המניע הדתי. הרי ללא היהדות גם ישראל המודרנית לא הייתה קיימת. כמובן שבלי זה אי אפשר גם להבין את העימותים שבין סונים לשיעים. לצערי, נדמה כי גם בישראל היו מי ששגו באשליות כאילו ניתן לבטל עימותים קיומיים בדיפלומטיה גרידא. אמריקנים מודרניים מתקשים לדמיין שבני אדם מוכנים להרוג ולהיהרג בשם האמונה. בהילסדייל, המתח התאולוגי ההיסטורי בין קתולים לפרוטסטנטים מתועל למשחק פוטבול שנתי, הנערך בסמליות ב'יום ראשון של הרפורמציה'. חבר שעבד במחלקת המדינה האמריקנית אמר לי פעם כי איש שם אינו לוקח את הדת ברצינות, וזה חלק מהעיוורון שלנו לאזור הזה.

מי שתוהה מדוע עלינו להתערב בטיוואן אינו מבין שנפילתה תגרוור אחריה את יפן, אוסטרליה וניו-זילנד. כדי להיות בטוחים בביתנו, איננו חייבים לשלוט בעולם כולו, אך אנו חייבים לוודא ששום גורם עוין לא ישלוט בו במקומנו.

בהקשר הדתי, אם נעבור מן המזרח התיכון אל עתיד המערב – הנשיא ג'ון אדמס קבע בשעתו כי החוקה האמריקנית נועדה אך ורק לאנשים מוסריים ודתיים. אמריקה הופכת עתה "פוסט-נוצרית"; מהן ההשלכות על עתידה? והאם השמרנות מסוגלת לנצח ללא תשתית דתית חיה?

השאלה המהותית בעיניי היא לא הישרדות השמרנות, אלא דווקא יכולתה של חברה ליברלית להתקיים ללא תשתית דתית. הליברליזם עלה כחלופה פוליטית שנועדה לסיים את מלחמות הדת המדממות של אירופה באמצעות דחיקת האמונה אל המרחב הפרטי והגבלת המדינה להגנה על החיים והקניין. אלא שכפי שהעיר ג'ק צ'סטרטון, כאשר האדם חדל להאמין באלוהים, הוא אינו עובר להאמין ב'שום דבר', אלא מתחיל להאמין ב'כל דבר'. מאז המהפכה הצרפתית צמחו המלחמות על הבסיס האידאולוגי של המאה העשרים – עם תנועות כמו הקומוניזם והנאציזם – וכך צמחה גם תרבות הנעורות של ימינו באמריקה: דת פנאטית המאיימת לכלות את אותו סדר ליברלי שנועד במקור לרסן את דחפיה.

מה שמעניין כאן הוא שהדתות הפרוגרסיביות הללו, בשונה מהשמאל הישן, אינן מציעות דבר 'ארצי' לאדם העובד מן השורה; אין בהן בשורה לתיקון המציאות הכלכלית, או למדינת רווחה כפי שהציעה הסוציאלי-דמוקרטיה הישנה. בסיס התמיכה של השמאל הרדיקלי מורכב מצעירים שלא נשאו מעולם בעול הפרנסה – "ילדי עשירים" המממנים את הרדיקליות שלהם מכספי הוריהם וחיים בנתק מוחלט מן המציאות. כפי שתיאר זאת בשעתו תום וולף, מדובר ב"התעוררות דתית שלישית" וחדשה באמריקה, המלווה בלהט תאולוגי של אנשים נטולי מחויבות למשפחה, לקריירה, או אחריות כלשהי. בעיני אנשים הבונים את עולמם בעמל כפיהם, אנשים שצריכים לשלם חשבונות בעצמם, הרעיונות הללו הם הבל גמור.

הוגים כניל פרגוסון או דאגלס מאריי טוענים כי תחיית המערב מותנית בהתעוררות מחודשת של הזהות הנוצרית. האם אתה שותף להערכה זו?

אני מסכים. הכנסיות הפרוטסטנטיות הגדולות בארצות הברית מתות. אך התחייה לא תבוא מלמעלה, מצד הפוליטיקאים. היא תהיה חייבת לצמוח מלמטה. הדת עשויה לשוב לתודעה הציבורית דרך חזרתם של זמנים קשים. כאשר המציאות תטפח על פנינו והשאננות תתפוגג, נתחיל לראות שינוי אמיתי באמריקה. המאבק עם סין, למשל, אינו רק התנגשות גאופוליטית; הוא מעניק לנו את המרכיב המוסרי שהיה במלחמה הקרה, וכה חסר לנו כיום: התודעה של היותנו חלק ממאבק למען הטוב בעולם.

בהקשר זה, אציין שהיחס ההוגן שאתם מגלים כלפי אסיריכם, גם אם לדעתי הוא מופרז מדי, הוא מקור עוצמה. הידיעה שאתם שומרים על סטנדרט מוסרי גבוה מול שפל עמוק של האויב מעניקה לכם העוצמה המוסרית: אתם טובים מאויביכם. זה מקור עוצמה לאומי לאומה במלחמה ארוכת טווח.

אז המשמעות היא שרק מלחמה גדולה 'תעורר' את המערב?

כהיסטוריון, אני חושש שרק משבר חריף או מלחמה עשויים לחולל זעזוע שיגרום לנו לעוצמת השינוי הנדרש. כשאמרתי בכנס בפרינסטון שדבר מלבד מלחמה לא ישפר את מצב האקדמיה ויחזיר אותה ללמוד דברי ערך, הנוכחים נדהמו. אך מה עוד יכול לגרום לאנשים להתעורר מאשליותיהם? אירועי השבעה באוקטובר חוללו השפעה כזו על דעת הקהל בישראל. במידה רבה, זהו הניעור שאנו זקוקים לו כאן באמריקה. כרגע אני לא באמת רואה דרך אחרת.

זה מוליכה אותנו לאחת הסוגיות המזוהות עמך ביותר: משבר מדעי הרוח באקדמיה האמריקנית. כיצד אתה מאבחן את המצב כיום? האם הילסדייל מסמנת מגמת נגד רחבה יותר?

המשבר באקדמיה התבשל לאורך עשורים, אך כעת הוא הגיע לנקודת רתיחה שגם הציבור הרחב אינו יכול עוד להתעלם ממנה. המציאות הזו מיטיבה עם גיוס התרומות להילסדייל, משום שאנו מסומנים כחלופה ברורה. בשבילי, הילסדייל היא מעין מנהרת זמן; אני חי שם כביכול באקדמיה אמריקנית של שנת 1955, עם נשים ושחורים כמובן. זוהי שמורת טבע אקדמית המנותקת מהטירוף הפרוגרסיבי שמסביבנו.

המצב במוסדות 'ליגת הקיסוס' חמור מכפי שניתן לתאר: כשבחנתי עם בני את תוכניות הלימוד בהרווארד, נחרדתי לגלות מחלקה להיסטוריה שזנחה כמעט לחלוטין את שורשי המערב לטובת אקטיביזם פוליטי. לא תמצא שם כיום חוקר רציני העוסק בנאורות, במהפכה הצרפתית או במלחמת האזרחים האמריקנית; הפוליטיקה העכשווית החליפה את הדיסציפלינה. אפילו חברי סגל בכירים במוסדות הללו פונים אלינו בייאוש. לא מזמן התקשרה אליי מרצה מהרווארד בתחום של תרבות יוון וביקשה עצה: כיצד ללמד את תרבות יוון לסטודנטים המסרבים לקרוא את חומרי החובה? הצעתי לה שתנסה לפחות לחשוף אותם לטקסטים היותר מושכים וצבעוניים של תוקידידס או אפלטון. האמת המרה היא שהמוסדות הללו אינם ניתנים לתיקון פנימי; הסגל הקיים ימשיך למנות את בני דמותו הרדיקליים.

מה אתה משיב לאלה הטוענים כי עצם העיסוק ב'קאנון המערבי' הוא ביטוי להתנשאות תרבותית?

הקאנון המערבי אינו זקוק להגנה מופשטת. מי שמכיר אותו לעומק אינו יכול שלא להתפעל ממנו. כשלימדתי סטודנטים להנדסה באוניברסיטת טולסה, הסברתי להם שמעבר למקצועם הטכני, הם זקוקים לחינוך הומני כדי להבין את המצב האנושי שהם יפגשו כאבות, כבני זוג וכמנהלים. מוסדות שיציבו את יצירות המופת הללו במרכז סדר יומם, כפי שאנו עושים בהילסדייל, ימשכו אליהם תמיד תלמידים צמאים לאמת המבקשים הבנה עמוקה של עולמם.

נדמה כי הדור שלך הוא הדור האמריקני האחרון שהעריך את ישראל ללא עוררין. כיצד אתה מסביר את הניכור, ולעיתים אף את העוינות הגלויה המלווה באנטישמיות, בקרב הצעירים בארצות הברית ובאקדמיה בפרט?

האנטישמיות החדשה נוכחת בעוצמה בשמאל הפרוגרסיבי, אך מדובר בתופעה שטחית של נשמות אבודות המחפשות מטרה להיאחז בה. עלינו להכיר בכך שמדינות ערב הצליחו, באמצעות השקעות עתק, לשנות את פני האקדמיה מעבר לכל דמיון. מוסדות כקולומביה או קורנל, שבעבר נחשבו למעוזים בעלי זיקה יהודית עמוקה,

הפכו למקומות שבהם אופנתי להיות פרו-חמאס. הצעירים הללו נשבים ברומנטיזציה של טרור מבלי להבין שלו חיו תחת שלטון חמאס, לא הייתה לאנשיו ולו שמץ של סבלנות לאורח חייהם הליברלי.

להערכת, הגל הנוכחי ידעך בסופו של דבר, במיוחד אם המטרה הפוליטית המזינה אותו – קרי, חמאס – תמוגר כליל. הניכור אומנם נובע גם ממרידות סביב דמותו של נתניהו בקרב חוגים יהודיים מסוימים, אך אין לזלזל בכוחה של האופנה בסיפור הזה; ברגע שהלהיט האידאולוגי יאבד את חיוניותו, ההמונים המוסתים יחפשו לעצמם מטרה חדשה.

אירופה של ימינו
גדושה באנשים
שאיבדו חלק עמוק
מאנושיותם בשל
היעדר רצון ליצור
משהו בעל ערך או
להיאבק למען דבר
גדול. הם מבקשים רק
מעט רווחה חומרית
ושינה ערבה. אני
רואה אותם ושואל –
למה בכלל הם קמים
בבוקר?"

הקיטוב בחברה האמריקנית כיום נראה חריף מאי פעם. מנקודת מבט היסטורית, האם המצב עלול להידרדר לכדי מלחמת אזרחים נוספת?

אינני סבור שנגיע למלחמת אזרחים כוללת, ולו בשל העובדה שאין לכך בסיס גאוגרפי. במאה ה־19 החלוקה הייתה טריטוריאלית מובהקת בין צפון לדרום; כיום, תומכי טראמפ ומתנגדיו חיים אלו לצד אלו בכל מדינה. מה שכן ייתכן הוא עימותים מקומיים ואלימים בערים המרכזיות, אולי גם עם מהגרים לא־חוקיים. במקרים כאלה, סביר שהנשיא ישלח את המשמר הלאומי או את הצבא כדי להשיב את הסדר, כפי שעשו נשיאים רבים מאז ימי אייזנהאואר. הייתי באוניברסיטת ייל ב־1970, בימי המהומות סביב 'הפנתרים השחורים'; הצבא המתין אז מחוץ לניו־הייבן, דרוך לפקודה. המתיחות קיימת, אך מנגנוני המדינה ידעו לרסן אותה בעבר, וסביר שיעשו זאת גם בעתיד.

הרעיון הרפובליקני שעליו הרבית לכתוב, הרואה באזרח משתתף פעיל התורם לקהילתו ולא רק צרכן של זכויות, נראה כמצוי בנסיגה במערב. עד כמה קריטית המשכיותו של האתוס הזה לחוסנה של ארצות הברית?

זה היה מאז ומתמיד עקב אכילס של האומה שלנו. משטר ליברלי המושתת על חירות הפרט והגנה על הקניין אינו 'מזמין' את אזרחיו לשירות צבאי באופן טבעי – בוודאי לא באומה השולטת ביבשת מבודדת. התודעה של הקרבה למען המולדת התעוררה אצלנו רק ברגעי שיא כגון מלחמות העולם. באירופה המצב מעורב כיום: בעוד שמדינה כמו גרמניה נהנית מיציבות תקציבית, ומדינות כמו פולין והמדינות הנורדיות משמרות מסורת של שותפות אזרחית, צרפת ובריטניה נתונות במשבר עמוק. מדינת הרווחה שלהן תפחה מעבר ליכולת הקיבול של החברה, והשילוב בין הגירה מסיבית לקצבאות נדיבות חנק את הכלכלה. כפי שאמר מילטון פרידמן: "אתה יכול לקיים מדיניות של גבולות פתוחים, אתה יכול לקיים מדיניות רווחה, אבל אתה לא יכול לעשות את זה בעת ובעונה אחת". גם ארה"ב נפלה בפח הזה.

בארצות הברית התפתחה בעיה אזרחית נוספת, המשתקפת בגידול המפלצתי במספר חסרי הבית מאז תקופת הקורונה. חלק מהאוכלוסייה פשוט עזבה את שוק העבודה תוך שהיא נסמכת על כספי הציבור. עלינו להשיב את התודעה שלפיה שירות המדינה הוא חובה והעבודה היא ערך. זהו לב הרעיון הרפובליקני הקלאסי: מונטסקייה זיהה את 'המידה הטובה' לא כחישוב רציונלי, אלא כתשוקה יוקדת לטובת הכלל. הוא השווה זאת לנזירים, שאהבתם לחוק גוברת ככל שהוא נוקשה יותר. חיל הנחתים (המארינס) הוא דוגמה מודרנית לכך: ההכשרה המפרכת היא שמחשלת את האחוזה והיעילות שלהם.

דה-טוקוויל סבר שמה שמחזיק את אמריקה הוא האינטרס האישי להצלח, אך כשאנשים בוחרים בחיי רחוב ובצריכת סמים, שהיום קלים להשגה מכפי שהיו בעבר אך קשים יותר מבחינת רמת השפעתם, אין עוד חשיבה על העתיד. גם רפובליקה ליברלית זקוקה למידה של אהבת מולדת; היא לא חייבת להיות טוטליטרית כספרטה, אך היא הכרחית לקיומה. פעם היו באמריקה מועדוני ירי בבתי הספר; ילדים ידעו לאחוז בנשק כחלק מהתרבות האזרחית. כיום זה נעלם. אני הייתי רוצה לראות תופעות כאלו חוזרות.

המושג שכתבת עליו רבות, 'המדינה המנהלית', אותו מנגנון בירוקרטי רחב ידיים, הופך בעיני רבים למפתח להבנת המשברים החוקתיים הנוכחיים, בייחוד בישראל. איך אתה רואה את הדברים כמתבונן מבחוץ?

ביקרתי בישראל לפני כשני עשורים לרגל פרסום התרגום העברי של 'הפדרליסט', וכבר אז ניכר היה שהיעדר חוקה כתובה מותיר את הרשויות השונות ללא ריסון. אז אני מקווה שקודם כול תחלו בתהליך של חקיקת חוקה. בארצות הברית יש לנו

כיום משבר חוקתי משלנו. ה'לווייתן' המנהלי צמח מאז ימי ה'ניו דיל', ומאז ימי אובמה נהפך לתת־מדינה עצמאית של קבוצת פקידים שאינה נותנת דין וחשבון לבוחר. הקונגרס, מחוסר יכולת או רצון לנהל את פרטי הכלכלה המודרנית, האציל את סמכויותיו לסוכנויות לא־נבחרות של פקידים שנותרים במשרתם גם כשהשלטון מתחלף. כך נוצר קונגרס מסורס מרצון, שחבריו מתנערים מאחריות לתקנות החונקות את הציבור. דונלד טראמפ עקף את המנגנון הזה, אך המהלך יוצר מתח חסר תקדים עם הבירוקרטיה המבוצרת.

אם נביט אל היבשת הישנה, כיצד אתה מעריך את יציבותה של אירופה בעת הזאת?

הפיוס האירופי הוליד אמונה מוטעית בכוחו המוחלט של המשא ומתן, ותחושת עליונות מוסרית שאפשרה לאירופים לבזו לאמריקנים ולראות בהם קאובויים חסרי רסן. בשנת 2006, בעת שביקרתי במכון מחקר בברלין, שאלתי בכיר בסיעה הנוצרית־דמוקרטית בבונדסטג אם גרמניה תאשר אי פעם שימוש בכוח נגד איראן; תשובתו הייתה "לעולם לא". השבתי לו שאם כך, אל להם לצפות שנעמוד לצידם כשהם יצטרכו אותנו. כיום אנו מצויים בדיוק בנקודה הזאת: דונלד טראמפ מטיח באליטות האירופיות את המציאות המרה כשהוא שואל מדוע עלינו להגן עליהם.

אירופה ניצבת בפני פיצוץ פוליטי. המערכות המפלגתיות שירשנו מהמאה הקודמת מצויות בשקיעה; השמרנים בבריטניה איבדו את עתידם, וגם הלייבור מתקשה לשמר אשראי ציבורי. בצרפת ובגרמניה אנו חוזים בעליית כוחות ימין חדשים כתגובת־נגד למעמד שליט המצוי על ערש דווי. דיכוי חופש הביטוי שאנו עדים לו כיום באירופה אינו הפגנת כוח, אלא הודאה בייאוש ובחולשה. פוקיאמה חותם את 'קץ' ההיסטוריה' שלו בתיאור החיים בעידן ללא אידאולוגיה, בהשראת 'האדם האחרון' של ניטשה – על האדם כמי שנהנה מתענוגות קטנים וחי חיים נטולי שאיפות. אירופה של ימינו גדושה באנשים כאלה, שאיבדו חלק עמוק מאנושיותם בשל היעדר רצון ליצור משהו בעל ערך, או להיאבק למען דבר־מה הגדול מהם. הם מבקשים רק מעט רווחה חומרית ושינה ערבה; ללא משמעות, ללא שאיפה, ללא עמל. אני רואה אותם ושואל – למה בכלל הם קמים בבוקר? שיישנו וזהו.

אולי אנחנו חוזרים כאן שוב לחשיבותה המכרעת של הדת לשיקומו של המערב.

נכון, אינני סבור שניתן לפסוח על כך. גם בהקשר הזה, אני מעריץ מושבע של ישראל; ביקרתי אצלכם פעמים רבות, וגם בשעת חירום, תחת ירי רקטות, זיהיתי אצל הישראלים "גבריות" וחוסן שאבדו בארצות הברית. יש אצלכם נטילת אחריות על החיים; הישראלים אולי אינם ממהרים להינשא, אך כשהם עושים זאת הם מקימים משפחות ומשקיעים בעתיד. הם אינם בוחרים לשקוע בסמים תחת גשרים. ברור לי שיש לזה קשר לזיכרון ההיסטורי של היהדות, ולמסורת היהודית המקדשת את ערכי המשפחה.

שהית תקופה באיסטנבול כעמית מחקר ב'מכון לענייני העולם העכשוויים'. כיצד אתה רואה את עתיד טורקיה ביום שאחרי ארדואן?

לאחרונה פרסמתי מסה על ספרו של סקוט אנדרסון העוסק בנפילת השאה, והבעתי בה הסתייגות מההיורה האמריקנית המניחה כי וושינגטון שולטת במהלכי ההיסטוריה. ערכתי שם השוואה בין כישלונה של השושלת הפהלווית לבין מורשתו של אטאטורק; בעוד שהמהפכה החילונית באיראן קרסה, בטורקיה היסודות הללו הוכחו כעמידים להפליא. ארדואן, למרות חצי יובל בשלטון, נכשל בניסיונו ליצור "דור אדוק". כשביקרתי במדינה בספטמבר האחרון, שמתי לב שהנשים בכירות איסטנבול לבושות באופן חופשי יותר מאלו שבאתונה. הרפובליקה החילונית שרדה תחת ארדואן, וכאשר השלטון הנוכחי ילך לדרכו טורקיה תשוב להיראות כפי שנראתה בשנות התשעים: מדינה המונעת מאינטרסים לאומיים קרים, מה שיחייב אותה להתרחק מארגוני טרור כחמאס.

בחזרה לזירה הפנימית בארצות הברית. אנו עדים לעלייתו של "הימין החדש". איך אתה רואה את התופעה הזאת?

איני סבור שמדובר בתופעה בעלת משקל רב; זהו ביטוי לתסכול חברתי. אף שדמויות כטאקד קרלסון נהנות מקהל עוקבים וירטואלי, המרחב הרשמי משופע בתמהונים שאין להם השפעה פוליטית מכרעת. קח לדוגמה את ניק פואנטס שהרבה מתלהבים ממנו; ראיתי דיווחים שרבים מהעוקבים שלו הם למעשה בוטים מאפריקה. עם זאת, מתחת לפני השטח קיים פיצול עמוק המבוסס על בדלנות חדשה. מניעה מובנים: זהו תסכול צורב מניהולן הכושל של המלחמות בווייטנאם, בעיראק ובאפגניסטן – מלחמות שלא הובילו לפתרון ואף חיזקו את איראן.

אלא שהבדלנים החדשים לוקחים את הטיעון הזה צעד אחד רחוק מדי בסוברם כי על אמריקה לסגת כליל מן העולם. הם נתלים בנאום הפרידה של ג'ורג' וושינגטון שהזהיר מפני בריתות קבועות, אך שוכחים כי תפיסתו נשענה על המצב הגאוגרפי המנותק של המאה ה-18. מסופר על וינסטון צ'רצ'יל כי כאשר נשאל מה היה הדבר הגרוע ביותר שקרה בימי חייו, השיב ללא היסוס: 'המטוס'. הטכנולוגיה המודרנית – אוניית הקיטור, המטוס והטיל הבליסטי – ביטלו את ההגנה הימית. זה נכון על תעלת למאנש כמו שזה נכון לאמריקה. בעולם של כלכלה גלובלית משולבת, הבדלנים הללו חיים ב'ארץ לעולם לא'.

הבדלנים הללו טעו לראות בדונלד טראמפ את נציגם. טראמפ אומנם סולד מניסיונות של 'בינוי אומה', אך הוא בהחלט אינו מתנגד לשימוש בכוח; יש לו נטייה למכות בזק כירורגיות, כפי שהוכח בחיסול קאסם סולימאני. הוא פועל בתוך המסורת האסטרטגית האמריקנית, גם אם בסגנון בוטה יותר. באירופה שוררת היסטריה לגבינו, אך למעשה הוא לא אמר לאירופים דבר שברק אובמה לא אמר לפניו – הוא פשוט עשה זאת בכוחניות רבה יותר, לאחר שהם סירבו להקשיב.

הבדלנים טוענים – לא נותקף על החופים שלנו, למה לנו להתערב בעולם?

התשובה היא שאם לא נגן על האינטרסים שלנו כמעצמה עולמית, לא נוכל להגן על עצמנו אפילו כמעצמה מקומית. האיום הנוכחי אינו פלישה פיזית לחופינו, אלא דחיקה אסטרטגית מצד סין. הסינים לא יכבשו את וושינגטון, אלא ינתקו אותנו ממשאבים חיוניים דרך הים ויגרמו לנו לנבול מבפנים. מי שתוהה מדוע עלינו להתערב בטייוואן אינו מבין שנפילתה תגרור אחריה את יפן, אוסטרליה וניו־זילנד. כדי להיות בטוחים בביתנו, איננו חייבים לשלוט בעולם כולו, אך אנו חייבים לוודא ששום גורם עוין לא ישלוט בו במקומנו. זה העיקרון שצריך להדריך את מדיניות החוץ שלנו.

לסיום, פרופ' ריי, מהו המסר שהיית מבקש להעביר לקוראים בישראל?

במובן האסטרטגי, עזה ויו"ש הן ישויות נפרדות, והניסיון לכפות עליהן זהות אחת הוא עיוורון גאופוליטי – בדיוק כפי שברור שלא תיתכן עסקה בת־קיימה עם חמאס. אני מקווה שבעתיד פלסטינים שירצו חיים טובים מאלה שההנהגה שלהם בחרה להם יוכלו לעשות זאת, אולי בישראל.

בממד עמוק יותר, קשה לי שלא להעריך את החברה הישראלית; זיהיתי אצלכם את המעלות שאבדו במערב בשנים האחרונות. אל תרדו מהמשמר; חירותכם נשענת על יכולתכם להגן עליה בעוצמה. במובן מסוים, "שלום מוחלט" הוא איום על חוסנכם: באמריקה, סיום המלחמה הקרה סימן את ראשית ההתפוררות הפנימית ומלחמות התרבות. המאבק שנכפה עליכם הוא אולי נטל כבד, אך הוא גם זה שמחייב אתכם לשרוד. במזרח התיכון המציאות היא חסרת פשרות, וזהו, בפרדוקס מסוים, גם היתרון הגדול שלכם.



*Le Globe de la France sous les auspices
de la Justice est supporté par le Tiers état,
aidé de la Noblesse et du Clergé*

קץ הסובלנות לזכויות-היתר המעמדיות: האב ס׳יאס ואזהרתו האקטואלית

| הקדמה מאת רן ברץ

ספרו של פרופ' יעקב טלמון 'ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית' הוא אחד החיבורים המקוריים והחשובים שפורסמו על המהפכה הצרפתית. טלמון, שתר אחר שורשי האלימות הקשה של המהפכה בכתביה וברעיונותיה, ובהיסטוריה האינטלקטואלית של צרפת, מצא קשרים מטרידים בין הוגים ותאוריות של הנאורות לבין מהלכה הקיצוני של המהפכה, שבשנות הטרור ושלטון האימים של רובספייר (1793-1794) נראתה כגרסת הינוקא של המהפכה הקומוניסטית; ואומנם, הקומוניסטים הודו שלמדו היטב את המתודולוגיה היעקובינית להגשמת ערכי ה"נאורות".

טלמון מסביר לקוראיו כי עמנואל ז'וזף ס׳יאס, כותב המאמר המתורגם כאן לראשונה לעברית, היה דמות מרכזית במיוחד במהפכה, שכן היה לדובר של הכוחות המהפכנים. חיבורו המפורסם ביותר, 'המעמד השלישי מהו?' (*Qu'est ce qu'est le tiers état?*), היה "הקונטרס הפוליטי שהשפעתו היא הגדולה ביותר בהיסטוריה". למהפכנים נתן סיאס "שולחן ערוך" מדיני מלא; לא רק "ניתוח חריף של המציאות... או הגיונות נבונים", אלא ממש "תוכנית פעולה". טלמון מסכם: "עצם הצלחתו זו של הקונטרס שלא ראינו דוגמתה מעולם היה בו מן המאורע שאין שיעור לחשיבותו" (ראו הפרק על סיאס, יעקב טלמון, ראשיתה של הדימוקרטיה הטוטאליטרית, תל-אביב: דביר, תשט"ו, עמ' 63-71).

טלמון איננו יוצא דופן בהערכתו זו. אין חולק על מרכזיותו של עמנואל סיאס – הידוע גם כ"אָבֶה סיאס" (Abbé Sieyès), כלומר, האב (דהיינו הכומר) סיאס – במהפכה הצרפתית, הן מצד השפעת כתביו, הן מצד השפעתו המעשית כדמות פוליטית מעורבת, יוזמת ומובילה באירועים הדרמטיים והמכוננים של המהפכה.

סיאס נולד ב־3 במאי 1748, ילד חמישי למשפחה ממעמד בינוני נמוך. הוא החל במסלול פְּמוֹנָה ולמד תיאולוגיה בסורבון, אם כי מהר מאוד התברר שהוא מתעניין יותר במדעים ובפילוסופיה בני הזמן, בדגש על מחשבה פוליטית ומוסרית. במהלך שירותו בכנסייה בתפקידים שונים חווה סיאס את הקשרים ההדוקים בין האצולה לכמורה ואת האינטרסים הצולבים שלהן, ויחד איתם את הפערים והאפליה כלפי הצרפתי הפשוט, זה שמפעל חייו של סיאס יהיה לנסות להפוך אותו לאזרח שווה זכויות וחירויות.

המעמד השלישי נושא בנטל צרפת; מאייר לא ידוע, 1789

בשנת 1787, בשל משבר כלכלי חריף שפקד את צרפת, הוצע למלך לואי ה-16 לכונן "ועידת מעמדות" – מוסד ותיק שכונס לאחרונה לפני כן ב־1614 – מעין מועצת נציגים של האצולה, הכמורה והעם, כדי לקבל החלטות לאומיות, ובעיקר להעלות את נטל המס, כביכול מתוך הסכמה. לואי השתכנע, והחליט לכנס את הוועידה ב־1789. לקראת הכינוס הצפוי ביקשה הממשלה הצרפתית מהציבור הצעות לסדר.

סיאס, שלא היה במעמד ציבורי ולא פרסם דבר לפני 1788, נענה לאתגר בדרכו שלו. בחצי השנה שלקראת הוועידה הוא פרסם שלושה חיבורים מסעירים שהפכו אותו לגיבור השעה אף שיצאו לאור תחילה בעילום שם. הראשון היה 'מסה על זכויות-היתר', המתורגם כאן בידי שירן בק; השני הוא המאמר המפורסם ביותר שלו, 'המעמד השלישי מהו?'; והשלישי (שלמעשה נכתב לפני האחרים), הוא 'השקפות על האמצעים הביצועיים שבידי נציגי צרפת', מעין הצעת תוכנית מעשית למהפכה.

בכל הכתבים הללו סיאס נשען על פילוסופיה פוליטית מורכבת שפיתח בנוגע לייצוג, שביסודה הוא מבקש להבחין ולהפריד בין האינטרסים האישיים של הפרטים המרכיבים את האומה – וכאן סיאס אוהד את חירות הפרט, זכויות הקניין הפרטי והשוק החופשי – לבין האינטרס הציבורי הכללי, שבעניינו פיתח שיטה מסובכת של ממשל רב מוסדי ומבוזר סמכויות המאויש על ידי ייצוג לא ישיר.

למרות מורכבות הממשל שסיאס האמין בו, הדרך אליה הייתה מבחינתו ברורה ופשוטה: לכונן לצרפת חוקה שתגדיר את המוסדות השונים, סמכויותיהם ומגבלותיהם. בתחילה סבר סיאס שאסיפת המעמדות שזימן המלך תוכל לעשות זאת. פרסום 'המעמד השלישי מהו?' בינואר 1789 הוא ביטוי לייאושו מאפשרות זו, והצדקת כינון חוקה על ידי המעמד השלישי בלבד, כלומר, נציגי העם. פתיחת החיבור היא מן המפורסמות:

יש שלוש שאלות שעלינו לשאול את עצמנו:

1. מהו המעמד השלישי? – הכול.
2. מה, עד כה, היה הוא בסדר הפוליטי הקיים? – לא־כלום.
3. מה הוא רוצה להיות? – משהו.

טענת סיאס היא שהמעמד השלישי אומנם אינו משמש בתפקידי הנהגה, שברובם מאוישים על ידי שני המעמדות האחרים, אבל בפועל כל מוסדות המדינה העיקריים תלויים בו. המעמד השלישי ממלא את השורות – כולל נשיאה בנטל מס ניכר – ולכן רק בזכותו המדינה מתפקדת. לפיכך, לא רק שהמעמד השלישי מהווה רוב מספרי גדול בציבור (כ־98%), אלא הוא גם מקיים את צרפת כישות מדינית. על כן, טוען סיאס, לגיטימי לגמרי שגם הוא לבדו ייתן לצרפת חוקה.

מאורעות המהפכה הצרפתית במהלך 1789 טבועים בידו המכוונת של סיאס. רעיונותיו, כפי שבוטאו בפרסומיו, היו הרוח החיה וקריאת הכיוון מאחורי אירועי המפתח הפוליטיים באותה שנה דרמטית. חשוב לא פחות, סיאס לקח בהם חלק פעיל בעצמו,

כנציג ציבור נבחר של המעמד השלישי. הוא הוביל, או נטל חלק מרכזי, בהכרזת המעמד השלישי על עצמו כאספה לאומית, ב"שבועת מגרש הטניס" שלא להתפזר עד שתהיה לצרפת חוקה, במועצת ה־30 לכתובת החוקה, בכתיבה ובפרסום של "הצהרת זכויות האדם והאזרח", ועוד ועוד. ללא מעורבותו מהלך המהפכה היה שונה מאוד.

מרכזיותו הגדולה של סיאס במהפכה בפן האינטלקטואלי ובפן המעשי גם יחד מוסכמת על מחייביה ושולליה. אך סיפורו לא תם בכך. סיאס נמלט מפריז בתקופת הטרור של רובספייר והיעקובינים; מאוחר יותר כשנשאל מה עשה בתקופת הטרור ענה: "חייתי", כלומר, שרדתי – זאת בניגוד לידידו קונדורסה, אינטלקטואל חשוב נוסף של המהפכה שלא הצליח לברוח מפריז, נאסר ונמצא מת בתאו בנסיבות חשודות למדי.

אחרי מהפכת הנגד התרמידורית שסיימה את שלטון הטרור של היעקובינים, שב סיאס לפריז. הוא לקח על עצמו משימות דיפלומטיות שונות, מכיוון שלא היה מרוצה משיטת הממשל החדשה, "הדירקטוריון". כשנפוליאון הגיע לפאריז ממסעותיו במזרח התיכון זיהה סיאס הזדמנות פז למהפכה נוספת. הוא סייע לקיסר לעתיד במהפכת ה־18 בברמייר, כשהוא משוכנע שכעת יוכל לכונן לצרפת חוקה ברוחו. אלא שנפוליאון, כדרכו, אימץ רק את הרכיבים שהיו נוחים לו ודחה את השאר. סיאס הפך תחילה לקונסול, אבל במהרה איבד את השפעתו ותפקידיו. לא הרבה אחרי תבוסת נפוליאון ב־1815 הוא גורש מצרפת, ושב אליה רק אחרי מהפכת יולי ב־1830. שש שנים לאחר מכן הלך לעולמו בפריז, בן 88, אחרי חיים מלאי תהפוכות ומהפכות.

זכויות היתר

לנוכח הצלחתו הפנומנלית של 'המעמד השלישי מהו?', ומעשיות 'השקפות על האמצעים הביצועיים', 'מסה על זכויות היתר' נשארה מעט בצל. אבל לא רק שהחיבור לא נופל מאחזיו בחזותו האינטלקטואלית, גם חשיבותו אינה פחותה מחשיבותם; משום שכאן מציב סיאס את כל הנחות היסוד המוסריות והפוליטיות העומדות בבסיס המהפכה שהוא חפץ בה, שבחלקן נותרו רלוונטיות גם לימינו.

סיאס מציג במאמר את תובנת היסוד שלו: בעת המודרנית העם הופך, שלא כמו בימי הביניים, לישות פוליטית, שמורכבת מאזרחים בעלי זכויות ותודעה שוויונית הרבה יותר. סיאס מציג את התובנה הבסיסית מבחינתו בעת החדשה: "החירות והקניין קודמים לכול". מכאן נובע, להשקפתו, שהשלטון לא "מעניק" את החירות והקניין אלא תפקידו "להגן" עליהם. השלטון המודרני אחראי על האינטרס הציבורי, ולכן צריך להתייחס תמיד ל"מכלול האזרחים".

התפיסה היסודית הזאת מובילה את סיאס לזהות את ההיפוך שחייב לבוא ביחסי הכוחות השלטוניים. המיעוטים האריסטוקרטיים והדתיים לא יוכלו עוד לנצל את המעמד השלישי לצורכיהם, ואף ייתקלו בחמת זעמו המפוכחת אם ינסו להתמיד בכך לאורך זמן. תם עידן הפאודליזם. עד כדי כך המהפך התודעתי חזק, סבור סיאס, שלקראת סיום החיבור הוא מנבא ש"יבוא יום וצאצאינו הזועמים יידהמו למקרא ההיסטוריה".

זוהי ההנחה הפוליטית שמלווה את המאמר, אבל ליבו האינטלקטואלי נעוץ, ראשית, בניתוח ביקורתי של משטר הפריבילגיות שהאצולה והכמורה נהנות מהן, ושנית בהבנה ותיאור קולע של התודעה המעמדית הפסולה שנוצרת בעקבות זכויות היתר הללו, ו"ההיררכיה המדומה" – החברתית, הפוליטית, והאנושית – שהן יוצרות בנפשות ה"אריסטוקרטיות".

סיאס מסביר ש"כל זכויות היתר" הן "לא צודקות, נתעבות וסותרות את התכלית העליונה של כל חברה פוליטית". גם הקטנות שבהן, הוא מבאר, "גוזלות מהאזרחים חלק מחירותם". כאן נעוץ בסיס השבר שמחייב מהפכה, מפני שהאליטות הללו, מסביר סיאס, לא רק שאינן מסוגלות להכיר בעם וזכויותיו, אלא שזכויות היתר מעצבות את תודעתן עד שהן אפילו לא מסוגלות להבין את חוסר הצדק הגלום בהן. הן התרגלו כל כך להבדל המלאכותי המשרת אותן ומתגמלן, עד שהוא נראה להן הבדל טבעי ומהותי.

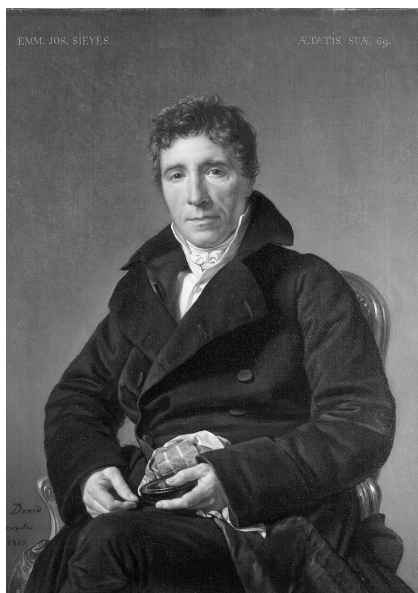
סיאס מתאר יחס מבוזה, מתנשא, מזניח ומזלזל של האליטות כלפי העם. הן מתייחסות לעם רק כדי להענישו; "כעסם משגיח על העם, חיבתם נתונה רק לבעלי זכויות היתר". בצרפת "חורשי מזימות", "מקורבים", ו"אשמים" זוכים ל"כיבודים ציבוריים", תארים והטבות מצד "מונופול בזוי" של עוצמה, שמזכה בכבוד ויקר את "הבינוניות, השפלות והפשע".

פסקה אחר פסקה, משפט אחר משפט, חובט סיאס במעמד המנותק, היהיר, המנוון והדקדנטי המציג את עצמו כאחראי ל"אינטרס הציבורי" בזמן שהוא משרת בעליל את עצמו על חשבון טובת הכלל. ניתן דוגמה אחת:

אתם מנסים להיות מובחנים מבני ארצכם. כאן מתגלה אפוא אותו רגש חשאי, אותה תאוה לא אנושית מלאת גאווה אך מבישה כל כך, שהתאמצתם להסתיר מתחת למראית העין של האינטרס הציבורי. אין אתם שואפים לזכות בהערכתם או באהבתם של בני ארצכם, אלא אתם נשמעים רק לגירויה של יוהרה עוינת כלפי בני אדם ששוויונם הוא לצנינים בעיניכם.

סיאס מיטיב לתאר את הבלבול שיוצרת שיטת זכויות היתר, בקרב הנהנים ממנה, בין האינטרס הציבורי לאינטרס מעמדי ופרטי. בעלי הפריבילגיות רואים בעצמם "אומה בתוך אומה", ובעוד העם נועד "לשרת" אותם, הם נועדו "לצוות וליהנות". זכויות היתר משרישות בהם את ראיית עצמם כ"מין אחר של בני אדם", עד שהערבוב עם האדם הרגיל מחולל בקרבם "תחושה לא רצונית של דחייה" ו"פחיתות כבוד", בוז מתמיד לעם וחוסר מוכנות להודות בטעויות בפני הציבור שהם רואים כנחות.

מבחינה פוליטית, בוודאי לנוכח התעוררותו הפוליטית של העם ורצונו לזכות בשוויון זכויות, היהירה האישית מתורגמת לפעולה קבוצתית. הקבוצה המעמדית הנהנית מזכויות היתר יוצרת "קונפדרציה איומה הנכונה להקריב הכול כדי לשמר ואף להרחיב את זכותה הבלעדית השנואה... מה שנחשף אינו אלא אריסטוקרטיזם מתועב". הנהנים מהמשטר המפלה הזה, אומר סיאס, ייקחו לעצמם "את כל הטובות, את כל הקצבאות,



האב עמנואל ז'וזף סֵיאס

ואת כל המשרות, ו"יבצרו את המונופול שלהם בצווים נוקשים או בשיטת מנהל השקולה לחוק בלעדי".

הניתוח של סיאס ממשיך, אך כאן נסתפק בזאת. על פי משפט ההיסטוריה אין ספק שהמהפכה הצרפתית נכשלה מעשית ומוסרית; וגם לסיאס עצמו, בהתבטאויותיו ומעשיו, אחריות מסוימת לכך. ועדיין, מהלך המהפכה הוכיח שסיאס צדק בזיהוי הכשל שבקיומם של מעמדות בעלי זכויות יתר, ובתודעה הפוליטית המנוונת והלא-מוסרית שהם מפתחים. במובן זה, חדות השגתו ועומק הבנתו של סיאס בנפש האדם, וכתוצאה מכך בתודעה המעמדית והפוליטית של שכבות האוכלוסיה השונות, קופצים אל הקורא כמעט מכל שורה.

דבריו הנכוחים של סיאס לא נישאו בריק, אלא ברגע נדיר שבו הפציעה תודעה פוליטית מודרנית

בצרפת. דווקא משום כך אזהרתו רלוונטית ביתר שאת למעמדות החדשים, שקמו באופן פרדוקסלי בתוך המדינות הדמוקרטיות במערב, יותר ממאתיים שנה אחרי המהפכה. סיאס דיבר על מעמדות שרואים עצמם כ"אומה בתוך אומה"; המעמדות החדשים רואים עצמם כמדינה בתוך מדינה, עם אליטה של "מגזר ציבורי" שנהנית, בזכות שליטתה הגדולה בחלוקת המשאבים ובמוסדות המדינה, ממעין פאודליזם מודרני בחסות המדינה המודרנית, ומשטר חדש, משפטי-בירוקרטי, של זכויות יתר.

על כן, ביקורתו העמוקה של סיאס כדאי שתטרף את שנתו של המעמד המשפטי-בירוקרטי החדש, שכמו האליטות של "ההיררכיה המדומה" בצרפת, גם הוא סובל מאותם עיוותים מוסריים, פוליטיים ומעמדיים שהכומר הצרפתי האמיץ מתאר בחדות. מכיוון שהרעיון של זכויות יתר סותר את התודעה הפוליטית המודרנית, ההמונים יתעוררו לנוכח העוול הזה, ויתקוממו נגד התודעה המעמדית והמשטר החדש של זכויות יתר – על השחתת הדעת והמידות שהם, בהכרח, גוררים.

ד"ר רן ברץ מלמד היסטוריה צבאית ואסטרטגיה במכללות צבאיות. מייסד אתר 'מידה'. בשנים 2016-2017 שימש מנהל תחום ההסברה במשרד ראש הממשלה.

מסה על זכויות היתר

מהדורה שנייה (1789)
מצרפתית: שירן בק

נֶאֱמַר שזכות יתר היא פטור למי שמושיג אותה ורפיון ידיים לשאר. אם כך הדבר, יש להסכים שזכויות היתר המצאה עלובה היא. נדמה בנפשנו חברה מסודרת למופת ומאושרת ככל האפשר. האם לא ברור שכדי לערער את סדריה צריך רק לפטור אחדים ולרפות את ידי השאר?

היה ברצוני לבחון את זכויות היתר מצד מקורן, מצד טבען ומצד תוצאותיהן. אלא שחלוקה זו, על אף השיטתיות שבה, הייתה מכריחה אותי לחזור שוב ושוב על אותם רעיונות. כמו כן הייתה שאלת המקור גוררת אותי לדיון משמים ואי־סופי בעובדות, כי מה לא מוצאים בעובדות אם מחפשים כפי שמחפשים? אני מעדיף להניח בעל כורחי שמקורן של זכויות היתר הוא הטהור ביותר. תומכיהן, כלומר בערך כל מי שנשכר מהן, אינם יכולים לבקש יותר מזה.

כל זכויות היתר, ללא הבחנה, תכליתן בלי ספק לפטור מהחוק או להעניק זכות בלעדית לדבר מה שהחוק אינו אוסר. מהותה של זכות היתר היא היותה מחוץ למשפט המשותף, ואי אפשר לצאת ממנו אלא באחת משתי דרכים אלו. לכן בבואנו לבחון את הנושא שלפנינו מנקודת ראות כפולה זו, עלינו להסכים שזכויות היתר כולן יהיו כלולות בצדק במסקנה שתעלה מבחינה זו.

נשאל תחילה מהי תכלית החוק. ודאי תכליתו למנוע פגיעה בחירותו או בקניינו של אדם. אין מחוקקים חוקים לשם ההנאה שבדבר. אלה שתוצאתם היחידה היא הפרעה שלא במקומה לחירות האזרחים מנוגדים למטרתה של כל התאגדות. יש להזדרז ולבטלם.

קיים חוק־אב שכל החוקים האחרים חייבים להיגזר ממנו: אל תעשה עוולה לחברך. את החוק הטבעי הגדול הזה המחוקק פורט לפרוטות

כביכול באמצעות החלתו במגוון מקרים למען הסדר הטוב של החברה. מכאן נובעים כל החוקים הפוזיטיביים. אלה היכולים למנוע מאדם לעשות עוולה לחברו הם חוקים טובים, ואלה שאינם משרתים מטרה זו באופן אמצעי או בלתי אמצעי, אפילו אין בהם כל כוונת זדון, הם חוקים רעים. ראשית, משום שהם מפריעים לחירות, ושנית, משום שהם תופסים את מקומם של החוקים הטובים באמת או לפחות מרחיקים אותם בכל כוחם. מחוץ לגדרי החוק הכול חופשי. מחוץ למה שהחוק מבטיח למישהו, כל דבר שייך לכול.

ואולם התוצאה המצערת של שעבודה הארוך של הרוח היא שבני העם אינם מכירים את מעמדם האמיתי בחברה, אינם חשים שיש להם אף הזכות לפסול את החוקים הרעים, עד כדי כך שהם סבורים שדבר אינו שלהם מלבד מה שהחוק, הטוב או הרע, מואיל להעניק להם. דומה שאין הם יודעים שהחירות והקניין קודמים לכול; שמטרת בני האדם בהתאגדותם לא הייתה אלא להגן על זכויותיהם מפני תחבולות רשעים ולהתמסר בו בזמן, בחסות ביטחון זה, לפיתוח הכשרים הנפשיים והגופניים שלהם, שיהיה נרחב יותר, נמרץ יותר ושופע יותר בהנאות; שלפיכך קניינם, שגדל ממה שהוסיפה תבונת כפיים חדשה במצב החברתי, שלהם הוא, ולעולם לא יוכל להיחשב למתנה מידי כוח זר; שהשלטון השומר נוצר בידיהם; שהם יוצרים אותו לא כדי שיעניק להם את מה ששייך להם אלא כדי שיגן עליו; ושלכל אזרח, ללא הבחנה, יש זכות בלתי מעורערת לא למה שהחוק מתיר, כיוון שאין בכוחו של החוק להתיר דבר, אלא למה שהוא אינו אוסר.

בעזרת עקרונות יסוד אלו אנו כבר יכולים לשפוט את זכויות היתר. אלה שתכליתן לפטור מהחוק אינן בנות הגנה. כפי שראינו, כל חוק אומר במישרין או בעקיפין: "אל תעשה עוולה לחברך". הרי זה אפוא לומר לבעלי זכויות היתר: "מותר לך לעשות עוולה לחברך". שום שלטון אינו רשאי לעשות ויתור כזה. אם החוק טוב, הוא צריך לחייב את הכול, ואם הוא רע, יש לבטלו – הוא פגיעה בחירות.

באופן דומה אי אפשר לתת לאיש זכות בלעדית למה שהחוק אינו אוסר. הרי זה לגזול מהאזרחים חלק מחירותם. כפי שראינו גם כן, כל מה שהחוק אינו אוסר הוא בתחום החירות האזרחית ושייך לכול. הענקת זכות יתר בלעדית למישהו על מה ששייך לכול, הרי זה לעשות עוולה לכול בשביל מישהו. יש בזה רעיון של חוסר צדק ושל חוסר היגיון משווע גם יחד.

כל זכויות היתר אפוא, מטבע הדברים, לא צודקות, נתעבות וסותרות את התכלית העליונה של כל חברה פוליטית.

אי אפשר להוציא מכלל האיסור את זכויות היתר לשם כבוד, כיוון שיש להן אחת התכונות שמנינו: הענקת זכות בלעדית למה שהחוק אינו אוסר, כל שכן שתחת הכותרת הצבועה "זכויות יתר לשם כבוד" כמעט אין רווח כספי שהן אינן נוטות לפלוש אליו. אולם הואיל ואף בקרב טובי השכל יש רבים המכריזים שהם בעד זכויות יתר מסוג זה או לפחות מבקשים לחוס עליהן, כדאי לבחון בתשומת לב אם באמת הן נסלחות יותר מהאחרות.

לדעתי, ואומר זאת בכנות, יש בהן פגם נוסף, ובעיניי הוא פגם גדול מאוד: הן נוטות לבזות את הגוף הגדול של האזרחים, ואכן, לא רעה קטנה היא לבזות את בני האדם. היעלה על הדעת שאומה הסכימה ורצתה להשפיל כך עשרים וחמישה מיליון ושמונה מאות אלף איש לשם מתן כבוד נלעג למאתיים אלף? האם יואיל המוכשר שבסופיסטים להראות לנו מה בצעד אנטי-חברתי כל כך עשוי לתאום את האינטרס הכללי?

הטעם הראוי ביותר למתן זכות יתר לשם כבוד הוא שירות גדול למולדת, כלומר לאומה, שאינה יכולה להיות אלא כלל האזרחים. אם כך, אדרבה, תגמלו את החבר הראוי לכך בגוף החברתי, אך הימנעו מהשיגעון המגוחך של הנמכת הגוף החברתי לעומת החבר. מכלול האזרחים הוא תמיד הדבר העיקרי, הדבר שאותו משרתים. האם במובן כלשהו יש להקריבו למשרת, הראוי לפרס רק מפני ששירת אותו?

בסתירה בוטה כל כך היה אמור לחוש כל אחד. ובכל זאת אולי תיראה מסקנתנו חדשה או לפחות מוזרה מאוד. מבחינה זו יש אצלנו אמונה טפלה מושרשת המרחיקה את התבונה ואף נעלבת מן הספק. עמי פרא אחדים מוצאים הנאה בעיוותים נלעגים וסוגדים להם כדרך שראוי לסגוד לחן הטבעי. אצל שבטי ההיפרבוראים ^{ההיפרבוראים הם שבטים אגדיים שהיוונים הקדומים האמינו כי חיו בצפון אירופה. סיאס מכנה כך בהיתול את אומות הצפון האמיתיות, וצרפת בפרט.} מרעיפים כבוד אווילי על גידולים פוליטיים, מעוותים הרבה יותר ובייחוד מזיקים הרבה יותר, שכן הם מכרסמים בגוף החברתי ומחריבים אותו. אבל האמונה הטפלה חולפת, והגוף שהשחיתיה שב ומופיע בכל כוחו ויופיו הטבעי.

יאמרו לי: מה זאת? אינך רוצה להכיר בשירות שנעשה לטובת המדינה? צר לי, אבל איני סבור שתגמולי המדינה יכולים להיות דבר לא צודק או מבזה. אין לתגמל אדם אחד על חשבון אדם אחר, ובייחוד לא על חשבונם של כמעט כל האחרים. אל לנו לבלבל כאן בין שני דברים שונים זה מזה בתכלית: זכויות יתר ותגמולים.

מדובר בשירות רגיל? כדי לגמול עליו יש שכר רגיל או הטבות מאותו סוג. מדובר בשירות חשוב או בפעולה מזהירה? יש להציע עלייה מהירה בדרגה או משרה נכבדה בהתאם לכישרונו של האדם הראוי לתגמול. ובעת הצורך אפשר להוסיף קצבה, אך במקרים מעטים מאוד ורק אם

ההיפרבוראים הם שבטים אגדיים שהיוונים הקדומים האמינו כי חיו בצפון אירופה. סיאס מכנה כך בהיתול את אומות הצפון האמיתיות, וצרפת בפרט.

בשל הנסיבות, כגון זקנה, פציעות וכדומה, שום אמצעי אחר אינו יכול לשמש תגמול הולם.

תאמרו כי לא די בזה. דרושים לנו אותות מעלה ברורים, אנו רוצים להבטיח שנוכח לכבוד ולהוקרה ציבורית.

אשיב לכם כי אות המעלה האמיתי הוא השירות שעשיתם למולדת, לאנושות, והכבוד וההוקרה הציבורית הולכים תמיד אחרי מעשה ראוי מעין זה.

הניחו נא לציבור לתת באין מפריע הוכחות להערכתו. בהשקפותיכם הפילוסופיות אתם רואים בהערכה זו מטבע מוסרי רב השפעה, ואתם צודקים, אבל אם אתם רוצים שהשליט ייטול לידו את חלוקתה, אתם תועים ברעיונותיכם. הטבע פילוסופי מכם, והוא קבע את מקורה האמיתי של ההוקרה ברחשי ליבו של העם. שהרי אצל העם קיימים הצרכים האמיתיים. שם נמצאת המולדת, שבני האדם הנעלים נקראים להקדיש לה את כישרונותיהם, ולכן שם צריך להיות מופקד אוצר התגמולים שהם יכולים לשאוף אליהם.

האירועים העיוורים, והחוקים הרעים והעיוורים אף יותר, קשרו קשר נגד ההמון. הוא נושל, נשלל ממנו הכול. נותרה לו רק היכולת להביע את הערכתו למי שמשרתים אותו. זה האמצעי היחיד העומד לרשותו כדי לעודד עוד אנשים הראויים לשרתו. רוצים אתם לקחת ממנו את אחרון נכסיו, את העתודה האחרונה, וכך להפוך את קניינו הפנימי ביותר לחסר תועלת לאושרו?

לאחר שהחריבו וביזו את הגוף הגדול של האזרחים, פקידי המנהל הרגילים מסכינים בנקל להזניחו. הם מזלזלים בעם, בזים כמעט בתום לב לעם, שלעולם לא היה נעשה ראוי לבזו לולא פשעם. אם הם עוד מתעסקים בו, הרי זה רק כדי להענישו על עבירותיו. כעסם משגיח על העם, חיבתם נתונה רק לבעלי זכויות היתר. אף על פי כן היושר והגאונות עוד משתדלים למלא את יעדו של הטבע. קול חשאי מדבר בלא הרף בעומק הנפשות הנמרצות והטהורות בעד החלשים. כן, צרכיו המקודשים של העם יהיו לנצח הנושא הנערץ של הרהורי הפילוסוף הבלתי תלוי, המטרה החשאית או הפומבית שלמענה האזרח הישר משקיע מאמצים או מקריב קורבנות. לאמיתו של דבר, העני אינו גומל למיטיביו אלא בברכות, אך כמה נעלה תגמול זה מכל חסדי השלטון! הניחו נא לפרס ההוקרה הציבורית לזרם באין מפריע מתוך האומה כדי לפרוע את חובה לגאונות וליושר. עלינו להישמר מהפרת יחסי האנושיות הנשגבים שהקפיד הטבע לחרוט בעומק ליבנו. הבה נריע לסחר הנפלא בהטבות

ובכבודים המתקיים למען נחמת הארץ בין צורכי העם המכיר טובה ובין האנשים הדגולים הבאים על שכרם די והותר בעד כל שירותיהם במס של הכרת טובה. הכול טהור בחליפין האלה: הם שופעים מידות טובות ומלאים אושר, כל עוד אין מפריעים את מהלכם הטבעי והחופשי.

ואולם אם החצר משתלטת עליהם, איני רואה בהערכה הציבורית אלא מטבע שפחת ערכו עקב תחבולותיו של מונופול בזוי. עד מהרה מניצולם לרעה יוצאת ומתפשטת לכל סוגי האזרחים אי-מוסריות נועזת מאין כמותה. הסימנים המקובלים לציון ההוקרה משובשים, והם מטעים את רגש ההוקרה. אצל רוב בני האדם רגש זה סופו להישחת מעצם הברית הנכפית עליו. כיצד יוכל להימנע מרעל המידות הרעות שהוא מתרגל לדבוק בהן? אצל המעטים הנאורים נסוגה ההערכה לעומק הלב בתרעומת על התפקיד המביש שנדרשה לקבל. אין אפוא עוד הערכה של ממש, ובכל זאת לשונה ודמותה עוד קיימות בחברה, כדי להזנות כיבודים ציבוריים מזויפים לאנשי תככים, למקורבים ולרוב לאנשים האשמים ביותר.

בבלבול מידות כזה הגאונות נרדפת, המידה הטובה מושמת ללעג, ולצד זה אותות ועיטורים מכל הסוגים והמינים מחייבים בתוקף מתן כבוד ויקר לבינוניות, לשפלות ולפשע. כיצד לא יגרמו הכיבודים לרמיסת הכבוד, להשחתה גמורה של דעת הקהל ולניוון כל הנפשות?

לשווא תטענו שאתם, בהיותכם ישרים, לעולם לא תבלבלו בין הנוכל המיומן או איש החצר השפל ובין המשרת הטוב, הזכאי בצדק לתגמולים ציבוריים. מבחינה זו הניסיון מלמד על טעויותיכם הרבות. והלא לפחות תסכימו שאלה שחילקתם להם את תעודות הכבוד המשוונות שלכם עלולים להידרדר ברחשי ליבם ובמעשיהם. הם יסיפו בכל זאת לדרוש ולהשיג מחוות כבוד מההמון. מכאן שהעברתם לעד חלק מההוקרה הציבורית אל אזרחים לא ראויים, אל אנשים שאולי זוכים לבזו צודק מצידנו.

לא כך הדבר לגבי ההערכה הנובעת מהעם. היא חופשית בהכרח ונסוגה כאשר בטל טעמה. היא טהורה יותר במקורה, טבעית יותר בתנועותיה וגם בוטחת יותר במהלכה ומועילה יותר בתוצאותיה. זה הפרס היחיד המתכוונתי תמיד לנפשו של האזרח הישר, הפרס היחיד שבכוחו לעודד מעשים טובים ולא לגרות את הצמא ליוהרה ולגאווה, הפרס היחיד שאפשר לשאוף אליו ולהשיגו בלי תככים ובלי שפלות.

שוב אני אומר, הניחו לאזרחים להעניק כיבודים לפי רחשי ליבם, ולהתמסר מרצונם לביטוי המהלל והמעודד כל כך שהם יודעים לתת לרחשי ליבם כמכוח השראה, ואז תכירו בהצטרפות החופשית של כל

הנפשות בעלות המרץ, במאמצים המרובים בכל סוגי הטוב, את התרומה שעתידי לתרום להתקדמות החברה המניע הגדול של ההערכה הציבורית.¹

ואולם עצלנותכם וגאווותכם משלימות ביתר קלות עם זכויות היתר. אני מבין זאת. יותר משאתם מבקשים להיות מובחנים על ידי בני ארצכם, אתם מנסים להיות מובחנים מבני ארצכם.² כאן מתגלה אפוא אותו רגש חשאי, אותה תאוה לא אנושית מלאת גאווה אך מבישה כל כך, שהתאמצתם להסתיר מתחת למראית העין של האינטרס הציבורי. אין אתם שואפים לזכות בהערכתם או באהבתם של בני ארצכם, אלא אתם נשמעים רק לגירוייה של יוהרה עוינת כלפי בני אדם ששוויונם הוא לצנינים בעיניכם. בעומק ליבכם אתם קובלים על הטבע שלא סידר את בני ארצכם במינים נחותים שכל תכליתם לשרת אתכם. מדוע לא הכול שותפים לתרעומת המסעירה אותי? אכן, לא היה לכם כל עניין אישי בשאלה המעסיקה אותנו. מדובר בתגמולים על מעשים ראויים ולא בעונשים שיש להשית במדינה מתורבתת על הבוגדניים שבאוויי האושר החברתי.

מהרהורים כלליים אלו על זכויות היתר לשם כבוד נעבור עתה לדון בתוצאותיהן, הן מצד האינטרס הציבורי, הן מצד האינטרס של בעלי זכויות היתר עצמם.

ברגע ששרים מטביעים על אזרח חותם של זכות יתר, הם פותחים את נפשו לאינטרס פרטי וסוגרים אותה פחות או יותר לכוחות הדחף של האינטרס המשותף. רעיון המולדת מצטמצם אצל בעל זכות היתר: המולדת מוגבלת לקסטה שאל חיקה הוא מאומץ. כל המאמצים שהשקיע עד כה ואשר נשאו פרי בשירות העניין הלאומי מופנים עתה נגד עניין זה. רצו לעודדו להשתפר, אך הצליחו רק להשחיתו.

כך נולד בנפשו הצורך בעליונות, תאוות שליטה שאינה יודעת שובע. תאוה זו, שלרוע המזל דומה דמיון רב ביותר למבנה האדם, היא מחלה אנטי־חברתית של ממש. ואם מעצם מהותה היא מזיקה תמיד, נשער בנפשנו את ההרס שהיא זורעת כאשר דעת הקהל והחוק נותנים לה משען איתן.

בחנו רגע את רחשי ליבו החדשים של בעל זכות היתר. הוא רואה בעצמו ובעמיתיו קטגוריה לעצמה, אומה נבחרת בתוך האומה. הוא סבור שהוא מחויב בראש ובראשונה לחברי הקסטה שלו, ואם הוא מוסיף לדאוג לאחרים, הרי למעשה אין הם אלא האחרים ולא קרוביו וידידיו. אין זה עוד הגוף שהיה חבר בו אלא העם, העם שבלשונו וגם בליבו הופך עד מהרה לאוסף אנשים של לא־כלום, מעמד בני אדם שנוצר במיוחד כדי לשרת, ואילו הוא נועד לצוות וליהנות.

כן, בעלי זכויות היתר רואים בעצמם באמת מין אחר של בני אדם. דעה זו לכאורה מוגזמת כל כך, ונראה שאין היא כלולה במושג זכות היתר, אלא שלאט לאט היא הופכת לתוצאתו הטבעית, וסופה להשתרש בלבבות. אני שואל כל בעל זכות יתר ישר ונאמן, ובוודאי ישנם כאלה: כאשר הוא רואה לידו איש מבני העם, שלא בא לבקש הגנה, כלום אין הוא חש לרוב תחושה לא רצונית של דחייה, העלולה להתפרץ באמתלה קלה שבקלות ולהתבטא בדברים קשים או במחווה מעליבה?

הרגש הכוזב של עליונות אישית יקר כל כך לבעלי זכויות היתר עד שהם רוצים להרחיבו לכל יחסיהם עם שאר האזרחים. הם לא נועדו כלל להתערבב עימם, להיות במחיצתם, לפעול או להימצא יחד, וכיוצא בזה. אדם כזה רואה פחיתות כבוד גדולה מאוד להתנווכח, להיראות טועה כשהוא טועה. הוא אף מסכן את שמו הטוב אם הוא צודק עם אלה, וכיוצא בזה.

אולם מבחינה זו אין דבר מתמיה מהמחזה הנגלה בכפרים רחוקים מהבירה. שם רגש העליונות האצילי ניזון ותופח, חסין מפני התבונה והרגשות שבערים. בטירות העתיקות בעל זכות היתר מייטיב לכבד את עצמו. הוא יכול לעמוד זמן רב יותר בלב מתפעם מול דיקנאות אבותיו ולהתבסס ביתר נחת מהכבוד שנפל בחלקו להיות צאצא של אנשים שחיו במאה השלוש-עשרה והארבע-עשרה, שהרי אין הוא מעלה על דעתו שיתרון כזה יכול להיות משותף לכל המשפחות. הוא סבור שתכונה זו מיוחדת לגזעים מסוימים.

לעיתים מזומנות הוא מציג בצניעות רבה ככל האפשר לזרים רוחשי כבוד את שלשלת היוחסין, שפעמים כה רבות עורר בו מראָה את הנעימים שבחלומות. אך הוא מתעכב רק מעט על האב או הסב (במילים הללו אף יש דבר מה מעליב, הפוגע בהדרת הלשון של בעל זכות היתר). אבותיו הרחוקים ביותר הם הטובים ביותר. הם הקרובים ביותר אל אהבתו ויוהרתו.

ראיתי את הגלריות הארוכות שבהן מוצגות תמונות האבות. אין ערכן רב מהצד האומנותי שבהן, ויש להודות שאף לא מצד רגש הקרבה המשפחתית.³ ואולם כמה מופלאות הן מצד הזיכרונות שהן מעלות מימיה ומנהגיה של הפיאודליות הטובה!

בטירות אנו חשים בלב נלהב, כפי שצריך לחוש את האומנויות היפות, את מלוא השפעתו של אילן יוחסין בעל ענפים סבוכים וגזע ארוך. שם אנו מכירים, בלי להחסיר דבר, אפילו בהזדמנויות הקטנות ביותר, את כל ערכו של בן החברה הטובה⁴ ואת הדרגה שיש להעמיד בה כל אחד ואחד.

בהשוואה לעיונים הנשגבים הללו, כמה קטנים ועלובים נראים עיסוקיהם של אנשי העיר! אילו היה מותר להזכיר את השם המפורש, היינו יכולים לשאול: מהו הבורגני לעומת בעל זכות היתר? עיניו של זה נשואות בלא הרף אל העבר האצילי. הוא רואה בו את כל תארו, את כל כוחו, הוא חי על אבותיו. לעומתו הבורגני ממקד את מבטו בהווה הנקלה ובעתיד האדיש, מכין את האחד ומטפח את האחר בתבונת כפיו. הוא לא היה אלא הווה. הוא נושא את המאמץ, וגרוע מזה, את החרפה הכרוכה בשימוש בכל שכלו ובכל כוחו לטובתנו בשעה זו ובקיום מעבודתו הנחוצה לכולנו. למה אי אפשר שבעל זכות היתר ילך ליהנות בעבר מתארו ומגדולתו וישאיר לאומה טיפשה את ההווה על כל הנקלות שבו?

בעל זכות היתר מוצא סיפוק בעצמו בה במידה שהוא בז לאחרים. הוא מחניף וסוגד ברצינות לכבודו העצמי. ואף על פי שכל המאמץ הכרוך באמונת שווא כזאת אין בו כדי להעניק לטעויות מגוחכות כל כך צילת של ממשות, הרי הן ממלאות את נפשו על כל גדותיה. בעל זכות היתר מתמסר להן באותו שכנוע פנימי ובאותה אהבה שהאמין המושוע מפיראוס בתעתועי דמיונו.

המושוע מפיראוס:
תראסילוס איש אקסונה,
שהאמין שכל האנויות
בפיראוס שייכות לו;
משל ל"מושוע וטוב
לו". תראסילוס חי ביוון
בתקופתה הקלאסית,
כנראה במאה הרביעית
לפני הספירה.

היוהרה, שברגיל היא נחלת היחיד וחובבת התבודדות, הופכת כאן לרוח קיבוצית שאין להכניעה. אם בעל זכות היתר נתקל בקושי קל שבקלים מצד המעמד שהוא בז לו, תחילה הוא מתרגז, חש שנפגעה זכותו הבלעדית וחושב שנפגעו נכסיו, קניינו. עד מהרה הוא מעורר ומשלהב את כל בני מעמדו, ועולה בידו ליצור קונפדרציה איומה הנכונה להקריב הכול כדי לשמר ואף להרחיב את זכותה הבלעדית השנואה. כך מתהפך הסדר הפוליטי, ומה שנחשף אינו אלא אריסטוקרטיזם מתועב.

עם זאת יש שיאמרו כי בחברה הם נוהגים נימוס בחסרי זכויות היתר כבאחרים. אינני הראשון שהבחין באופיו של הנימוס הצרפתי. בעל זכות היתר הצרפתי מנומס לא משום שהוא סבור שזו חובתו כלפי אחרים, אלא משום שהוא סבור שזו חובתו כלפי עצמו. לא את זכויות הזולת הוא מכבד אלא את עצמו, את הדרת כבודו. אין הוא רוצה להיחשב בשל הליכות גסות למה שהוא מכנה חברה רעה. מה עוד אומר? הוא חושש שמא יראה בו מושא נימוסיו חסר זכויות יתר כמוהו.

הישמרו לכם פן תלכו שולל אחר חזות צבועה ומטעה. השכילו שלא לראות בה אלא מה שיש בה: תכונה גאוותנית של אותן זכויות יתר שאנו מתעבים.

כדי להסביר את הצמא העז לרכישת זכויות יתר אולי אפשר לחשוב שבמחיר האושר הציבורי לפחות נוצר מין אושר מיוחד לטובת בעלי

זכויות היתר, בחן המשכר של העליונות שמעטים נהנים ממנה, רבים שואפים אליה, וכל השאר נאלצים לנקום עליה באמצעות קנאה או שנאה. אך כלום אפשר לשכוח שהטבע לא כפה מעולם חוקים חסרי ערך או תועלת, שהוא החליט לחלק את האושר שווה בשווה בין בני האדם, ושעסקה בוגדנית היא זו שמציעה היוהרה תמורת שלל הרגשות הטבעיים המרכיבים את האושר הממשי?

הבה נקשיב בעניין זה לקול ניסיונו שלנו,⁵ הבה נפקח עינינו לראות את ניסיונם של כל בעלי זכויות היתר הגדולים, של כל הנציגים הגדולים שמעמדם מאפשר להם ליהנות במחוזות מקסמי העליונות כביכול. עליונות זו עושה בשבילם את הכול, ולמרות זאת הם מוצאים עצמם לבדם, השעמום מלאה את נפשם ונוקם את נקמתם של זכויות הטבע. ראו באיזה להט בהול הם חוזרים לפגוש את שווי מעמדם בבירה, איזה מעשה טירוף הוא לזרוע שוב ושוב באדמת היוהרה ולקצור רק את דרדרי הגאווה או את פרגי השעמום.

איננו מבלבלים בין העליונות האבסורדית והדמיונית, מעשה ידיהם של בעלי זכות היתר, ובין העליונות החוקית, המניחה מושלים ונמשלים בלבד. עליונות זו ממשית והכרחית. אין היא נוסכת גאווה באלה ואין היא משפילה את אלה: זו עליונות של תפקידים ולא של אנשים. אך מאחר שעליונות זו עצמה אין בה כדי לפצות על העונג שבשוויון, מה עלינו לחשוב על תעתועי הדמיון שבעלי זכויות היתר הפשוטים מתפטמים בהם?

אילו רצו בני האדם להכיר את האינטרסים שלהם, אילו ידעו לעשות דבר מה למען אושרם, אילו ניאותו לפקוח סוף סוף את עיניהם לראות את חוסר הוזהירות שזמן כה רב הניעם לזלזל בזכויותיהם של אזרחים חופשיים ולבכר עליהן את זכויות היתר החלולות של השעבוד – הם היו ממהרים להתנחש להבלים הרבים שהוטמעו בהם מילדות! הם היו חושדים בסדר דברים המשתלב יפה כל כך בעריצות! זכויות האזרח חובקות את הכול; זכויות היתר מחריבות את הכול ואינן מפצות על מאומה, אלא אצל עבדים.

עד עתה לא הבחנתי בין זכויות היתר השונות, בין אלה העוברות בירושה ובין אלה שמשיג האדם עצמו. לא שכולן מזיקות ומסוכנות במידה שווה במצב החברתי. אם יש דרגות בסדר הרעות והאבסורד, הרי זכויות היתר העוברות בירושה ודאי מדורגות במקום הראשון, ולא אשפיל את תבונתי עד כדי הוכחת אמת ברורה כל כך. בהפיכת זכות יתר לקניין בר העברה יש רצון לסלק אף את התירוצים הקלושים שמנסים להצדיק בהם את מתן זכויות היתר. זו רמיסת כל עיקרון וכל היגיון.

עוד כמה הערות ישפכו אור חדש על תוצאותיהן העגומות של זכויות היתר. קודם כול נציין אמת כללית, והיא שאם רעיון כוזב מופרה על ידי האינטרס האישי ונתמך על ידי דוגמת הדורות במשך כמה מאות שנים, סופו להשחית את השכל כולו. לאט לאט, מדעה קדומה אל דעה קדומה, האדם שוקע במשנה סדורה שהיא הניגוד הקיצון לתבונה, והמזעזע מכול הוא שאין בכך כדי לערער את פתיותו הארוכה וההבלותית של העם.

כך אנו רואים נחילי נחילים של בעלי זכויות יתר העולים לנגד עינינו, בלי שתתקם האומה קול זעקה, תוך שכנוע עמוק וכמעט דתי שיש להם זכות נרכשת לכיבודים מעצם לידתם ולחלק ממיסי העם רק משום שעודם חיים. זה בעיניהם טעם מספיק.

שהרי לא היה די בכך שבעלי זכויות היתר רואים בעצמם מין אחר של בני אדם. הם צריכים לחשוב בצניעות וכמעט בתום לב שהם וצאצאיהם הם צורך של העם, לא פקידים של העניין הציבורי. בתור פקידים הם יהיו דומים לכלל הנציגים הציבוריים, מכל מעמד שהוא. בתור גוף בעל זכויות יתר הם רואים עצמם הכרחיים לכל חברה החיה במשטר מונרכי. אם הם מדברים אל ראשי הממשל או אל המונרך עצמו, הם מדמים שהם משען לכס המלוכה ומגיניו הטבעיים מפני העם. לעומת זאת אם הם מדברים אל האומה, הם הופכים למגיניו האמיתיים של העם, שבלעדיהם היה נמחץ עד מהרה בידי המלוכה.

ממשל נאור מעט יותר היה רואה שחברה זקוקה רק לאזרחים החיים ופועלים תחת הגנת החוק ולשלטון שומר שתפקידו להשגיח ולהגן. ההיררכיה ההכרחית היחידה נוצרת, כאמור, בין סוכני הריבונות. כאן יש צורך בדירוג סמכויות, וכאן יימצאו היחסים האמיתיים בין נחותים לעליונים, שכן המכונה הציבורית יכולה לנוע רק באמצעות התאמה זו.

בכל מקום אחר אין אלא אזרחים שווים לפני החוק, התלויים כולם לא זה בזה – זו תהיה עבדות חסרת תועלת – אלא בשלטון הנותן להם חסות, שופט אותם, מגן עליהם, וכיוצא בזה. מי שנהנה מרכוש עצום ורב אינו שווה יותר ממי שנהנה משכרו היומי. העשיר משלם יותר מיסים כי עליו להגן על נכסים רבים יותר. אך כלום אחרון האביונים יקר ערך פחות? כלום זכותו מכובדת פחות? והאם אין הוא צריך לחסות לכל הפחות תחת כנפיה של הגנה שווה?

בעלי זכויות היתר מבלבלים בין המושגים הפשוטים הללו ומדברים בלא הרף על ההכרח בכפיפות, שדבר אין לה עם כפיפותנו לממשל ולחוק. הרוח הצבאית רוצה להחליט על היחסים האזרחיים ורואה באומה קסרקטין גדול. האם בקונטרס חדש לא העזו להשוות בין חיילים

וקצינים ובין בעלי זכויות היתר וחסרי זכויות יתר? אם תיוועצו ברוח המנורית, הקרובה קרבה רבה לרוח הצבאית, תפסוק גם היא שלא ישרור סדר באומה עד שלא תוכפף לשפע התקנות המפורטות שבעזרתן רוח זו מכניעה את קורבנותיה הרבים. הרוח המנורית זוכה אצלנו, בשם בזוי פחות, ליחס אוהד משאפשר לחשוב.

נאמר זאת בפה מלא: השקפות קטנוניות ועלובות כל כך יכולות להיות שייכות רק לאנשים שאינם מבינים כלל את היחסים האמיתיים הקושרים את בני האדם זה לזה במצב החברתי. כל אורח שהוא, שאינו נציג השלטון, רשאי לחלוטין לדאוג רק לשיפור גורלו ולהנאה מזכויותיו, בלי לפגוע בזכויות זולתו, כלומר בלי להפר את החוק. כל היחסים בין אורח לאורח הם יחסים חופשיים. האחד נותן את זמנו או את מרכולתו, והאחר נותן בתמורה את כספו. אין כאן כפיפות אלא חליפין מתמשכים...⁶ אם במדיניותכם הצרה אתם מפרידים גוף אזרחים ומעמידים אותו בין הממשל לעם, הרי אחת מן השתיים: או שגוף זה יחלוק את תפקידי הממשל, ואז לא יהיה זה מעמד בעלי זכויות היתר שאנו מדברים עליו, או שלא יישא בתפקידיו המהותיים של השלטון הציבורי, ואז הסבירו נא לי כיצד גוף ביניים יכול להיות דבר אחר מלבד גוש זר ומזיק, אם בכך שהוא קוטע את היחסים הישירים בין המושלים לנמשלים, אם בכך שהוא לוחץ על גלגלי המכונה הציבורית, ואם בכך שבשל כל המבדיל אותו מהגוף הגדול של האזרחים הוא הופך לנטל נוסף על הקהילה.

לכל מעמד אזרחים תפקידים משלו, סוג עבודה מיוחד לו, וכולם יחד יוצרים את התנועה הכללית של החברה. אם מעמד כלשהו מבקש להשתחרר מחוק כללי זה, אנו רואים היטב שלא די לו להיות חסר תועלת, ומן ההכרח שהוא חי על חשבון האחרים.

מהם שני הגורמים הגדולים המניעים את החברה? **כסף וכבוד**. הצורך גם בזה וגם בזה מקיים את החברה, ואין הצורך האחד מופיע בלי האחר באומה שמכירים בה את ערך ההליכות הטובות. השאיפה להיות ראוי להערכה ציבורית, שאיפה הקיימת בכל מקצוע, היא בלם הכרחי ללהיטות אחר העושר. יש לראות כיצד שני הרגשות הללו משתנים במעמד בעלי זכויות היתר.

ראשית, **הכבוד** מובטח לו, הוא נחלתו הוודאית. לשאר האזרחים הכבוד הוא תגמול על התנהגות טובה, בזמן הנכון. אך לבעלי זכויות היתר די היה להיוולד. לא הם אמורים לחוש את הצורך להשיגו, והם יכולים לוותר מראש על כל מה מעשה שיהיה ראוי לכבוד.⁷

שנית, באשר לכסף, נכון שבעלי זכויות היתר חשים את הצורך בו ביתר שאת. הם אף עלולים יותר להיכנע לכוחות הדחף של להיטות עזה זו, משום שהדעה הקדומה בדבר עליונותם מעודדת אותם בלא הרף להגדיל את הוצאותיהם, ומשום שבעשותם כן אין הם צריכים לחשוש כאחרים שמא יאבדו כל כבוד וכל הוקרה.

ואולם יש סתירה מוזרה: הדעה הקדומה על מעמד חברתי דוחפת כל העת את בעל זכות היתר לפגוע בהונו, ובד בבד מונעת ממנו בפירוש כל דרך ישרה לשקמו.

איזה אמצעי יישאר אפוא לבעלי זכויות היתר לשם סיפוק אהבת הכסף, השולטת בהם בהכרח יותר מבאחרים? תככים וקבצנות. התככים והקבצנות יהפכו למיומנותו המיוחדת של מעמד זה של אזרחים: במובן מה נראה שבזכות שני המקצועות הללו הם ישובו ויתפסו מקום במכלול העבודות בחברה. אם יתמסרו להם יעשו חיל, ולפיכך היו סמוכים ובטוחים שהם ישתקעו בכל מקום שאפשר לממש כישרון כפול זה בהצלחה וירחיקו כל תחרות מצד חסרי זכויות היתר.

הם ימלאו את חצר המלכות, יציקו לשרים, ייקחו את כל הטובות, את כל הקצבאות ואת כל המשרות הכנסייתיות. אנשי התככים נותנים מבט חומסני בכנסייה, בגלימה ובחרב גם יחד. הם מגלים הכנסה נכבדה או שררה המובילה אליה במשרות רבות לאין ספור, ועד מהרה הם מצליחים להציג משרות אלו כעבודות רווחיות, שנוצרו לא כדי למלא תפקידים הדורשים כישרון, אלא כדי להבטיח רמת חיים נאותה למשפחות בעלות זכויות יתר.

אנשים מיומנים אלו לא יהיו בטוחים בעליונותם במלאכת התככים: כמו מחשש שמא בשעה של היסח הדעת תטה אהבת טובת הציבור את לב השרים, הם ינצלו ברגע המתאים את טיפשותם או בגידתם של כמה פקידי מנהל, ולבסוף יבצרו את המונופול שלהם בצווים נוקשים או בשיטת מנהל השקולה לחוק בלעדי.

כך מוקדשת המדינה לעקרונות ההרסניים ביותר של כל כלכלה ציבורית. אומנם היא קובעת שיש להעדיף בכל העניינים את העובדים המיומנים ביותר והזולים ביותר, אבל המונופול מורה לבחור את היקרים ביותר ובהכרח המיומנים פחות מכול, כיוון שתוצאה ידועה של המונופול היא עצירת פריחתם של אלה שהיו יכולים להפגין את כישרונם בתחרות חופשית.

קבצנותם של בעלי זכויות היתר מזיקה פחות לעניין הציבורי. זהו ענף זולל, המושך אליו מוהל רב ככל האפשר, אך לפחות אין הוא מתיימר להחליף את הענפים המועילים. ככל קבצן אחר הם פושטים את ידם

במאמץ לעורר חמלה ומקבלים בלי תמורה. אלא שהתנוחה משפילה פחות: נראה שיש בה בעת הצורך הכתבה של חובה ולא תחינה לעזרה.

יתרה מזו, לדעת הקהל היה די בכך שהתככים והקבצנות הנידונים כאן מיוחסים במיוחד למעמד בעלי זכויות היתר כדי שיהיו ראויים לכבוד ומכובדים. כל אחד אף התפאר בגלוי בהצלחותיו בתחום זה: הן מעוררות קנאה, חיקוי ולעולם לא בוז.

קבצנות כזאת מתרחשת בעיקר בחצר המלכות, ובה האנשים החזקים והעשירים ביותר מפיקים ממנה את הרווח הראשון והגדול ביותר.

משם מגיעה דוגמה פורייה זו עד הפינות הנידחות ביותר שבמחוזות ומחזקות את היומרה המכובדת לחיות בבטלה ועל חשבון הציבור.

אומנם מעמד בעלי זכויות היתר הוא כבר העשיר ביותר בממלכה, לאין כל השוואה, ואומנם כמעט כל הקרקעות וההון הגדול שייכים לבני המעמד הזה, אבל הנטייה לבזוז וההנאה שבהתרששות עולות על כל עושר. והלא בהכרח יש בעלי זכויות יתר עניים.

ואולם אך נשמעת המילה "עני" בסמוך ל"בעל זכות יתר" ומייד עולה תרעומת מכל עבר. בעל זכות יתר שאין ידו משגת לתמוך בשמו ובדרגתו הוא בהחלט בושע לאומה! יש להזדרז ולתקן הפרעה זו לסדר הציבורי. ואף שאין מבקשים במפורש מס נוסף לשם כך, הרי ברור שלא יכול להיות מקור אחר לכל שימוש בכספי הציבור.

לא סתם המנהל מורכב מבעלי זכויות יתר. הוא דואג בחיבה אבהית לכל האינטרסים שלהם. כאן אינטרסים אלו הם מוסדות מהודרים – הנודעים לתהילה, כך נדמה, בכל אירופה – לשם חינוכם של בעלי זכויות היתר העניים, משני המינים. המקרה היה חכם ממוסדותינו ורצה להחזיר את הנצרכים אל החוק הכללי בדבר עבודה למחיה, אך ללא הועיל. בחזרה זו אל הסדר הנכון אינכם רואים אלא פשע של המזל, ואתם נוהרים היטב מלהקנות לתלמידים הרגלים במקצוע של עבודת כפיים, היכול לפרנס את בעליו.

בתוכניותיכם המופלאות אתם אף מחדירים בהם מעין גאווה על שבגיל מוקדם כל כך חיו על חשבון הציבור, כאילו ייתכן שקבלת צדקה תהיה דבר מהולל יותר מאי־הזדקקות לה!

אתם עוד גומלים להם בסיוע כספי, בקצבאות ובסרטי כבוד על שהיו חשופים לטעמה של הוכחה ראשונה זו לחיבתכם.

אך הגיעו לפרקם וכבר יש לבעלי זכויות היתר הצעירים מעמד ומשכורת, ואף מרחמים עליהם כי משכורתם זעומה! ראו לעומתם את בני גילם חסרי זכויות היתר, המייעדים עצמם למקצועות הדורשים כישרון

ולימודים, ראו אם יש בהם אחד שאף על פי שהוא עובד בעבודה קשה באמת, אינו עולה להוריו סכומי כסף גדולים עוד זמן רב, עד אשר יזכה לסיכוי לא ודאי להשתכר כדי מחייתו ממלאכתו הארוכה!

כל הדלתות נפתחות לבקשתם של בעלי זכויות היתר. די שיופיעו, והכול רואים כבוד לעצמם להתעניין בהתקדמותם. עוסקים בלהט בענייניהם ובהונם. המדינה עצמה – כן, העניין הציבורי – תרמה אלף פעמים בחשאי להסדריהם המשפחתיים.

המדינה הייתה מעורבת במשא ומתן לנישואים. המנהל הסכים ליצירת משרות, לעסקאות שגרמו להפסדים כבדים ואף לרכישות שהיה אוצר המדינה מוכרח לממן, וכיוצא בזה.

בעלי זכויות היתר שאינם יכולים להשיג טובות נעלות כאלה מוצאים שפע פתרונות במקומות אחרים. שלל אספות כנסייתיות לשני המינים, מסדרים צבאיים חסרי תכלית או בעלי תכלית לא צודקת ומסוכנת, מציעים להם תשלומי הקדש, שכר אבירים, קצבאות ותמיד עיטורים. וכאילו לא די בחטאי אבותינו, בשנים האחרונות הממשל עושה בלהט מחודש למען הגדלת מספרן של המשרות המרשימות הללו שתועלת אין בהן.⁸

טעות תהיה לחשוב שהקבצנים בעלי זכויות היתר בוחלים בהזדמנויות קטנות או בסיוע קטן. חלק גדול מהכספים המיועדים לנדבות המלך מוצא עליהם, וכדי לומר על עצמו שהוא עני, אין בעל זכויות היתר מחכה עד שיסבול ייסורים, אלא די שנפגעה יוהרתו. כך דלותם האמיתית של כל מעמדות האזרחים מוקרבת למען צורכי היוהרה.

אם נעיין בהיסטוריה הלא רחוקה, נראה שבעלי זכויות היתר נהגו לגזול וליטול לעצמם כל מה שמתאים להם. האלימות והגזל היו מוגנים מפני עונש וודאי לא נזקקו לקבצנות. מכאן שהקבצנות של בעלי זכויות היתר החלה רק עם הפצעתו של הסדר הציבורי, וזה ההבדל הגדול בינה לבין קבצנות העם. האחרונה מופיעה כאשר הממשל מידרדר, והראשונה כאשר הוא משתפר. נכון שבעזרת התקדמות נוספת הוא ימגר את שני החוליים החברתיים הללו גם יחד, אך כמובן, זה לא יקרה כל עוד הוא מזין אותם, ובעיקר כל עוד הוא חולק כבוד לבלתי מוצדק יותר מבין שניהם.

אין להכחיש שמיומנות מפליאה היא לגנוב מהחמלה את מה שאי אפשר עוד להוציא מידי החולשה, וכך להשכיל להשתמש פעם בתעוזת המדכא ופעם ברגישות המדוכא. מבחינה זו הצטיין מעמד בעלי זכויות היתר גם בדרך זו וגם בדרך זו. משלא הצליח לקחת בכוח, מיהר לפנות בכל הזדמנות אל נדיבות ליבם של המלך והאומה.

המחברות של אספת המעמדות ושל אספות הנכבדים מהמאות שעברו מלאות בקשות לטובת בעלי זכויות היתר העניים.⁹ המחוזות שיש בהם אספות מעמדות [Pays d'États] עוסקים זה זמן רב ובלהט בלתי נלאה בכל מה שיכול להגדיל את מספר הקצבאות שעלה בידם לתת לבעלי זכויות היתר העניים. מנהלי המחוזות כבר הולכים בדרך אצילה זו, ואספת שלושת המעמדות יחד, כיוון שעדיין היא מורכבת מבעלי זכויות יתר בלבד, מקשיבה בכבוד ובהסכמה לכל הצעה שיש בה כדי לעזור לבעלי זכויות היתר העניים. האינטנדנטים קיבלו מימון מיוחד למטרה זו, וכדי להצליח עליהם להתעניין מאוד בגורלם המר של בעלי זכויות היתר העניים. לבסוף, בספרים, בקתדרות, בנאומים באקדמיות, בשיחות ובכל מקום – אם ברצונכם לעורר מייד עניין בכל שומע, אתם צריכים רק לדבר על בעלי זכויות היתר העניים. לנוכח נטייה כללית של הציבור זו והאמצעים הרבים לאין ספור שכבר השיגה אמונת ההבל, שאין דבר העומד בפניה, כדי לסייע לבעלי זכויות היתר העניים, באמת איני יודע להסביר מדוע טרם נוספה לדלת הכנסייה – ואולי כבר נוספה – קופסת צדקה בשביל בעלי זכויות היתר העניים.¹⁰

האינטנדנטים: נציגים ישירים של הכתר במחוזות, בעלי סמכויות מנהליות, כספיות ומשפטיות.

עוד יש לציין כאן סוג של סחר שהוא מקור בלתי נדלה של עושר לבעלי זכויות היתר. הוא מושתת מצד אחד על אמונת ההבל בשמות, ומצד אחר על חמדנות עזה אף מהיוהרה. כוונתי למה שמעזים לכנות זיווג רע [Mésalliances],¹¹ ואולם מונח זה לא הרתיע את האזרחים הטיפשים המשלמים ביוקר כדי לספוג עלבונות.

משעה שבזכות עבודה ותבונת כפיים עשה משהו מפשרות העם הון ראוי לקנאה, משעה שבדרך קלה יותר עלה בידי סוכני המס לצבור אוצרות, חושקת נפשם של בעלי זכויות היתר בכל העושר הזה. נראה שאומתנו האומללה נדונה לעבוד ולהתרושש בלא הרף בשביל מעמד בעלי זכויות היתר.

לשווא תובעים החקלאות, בתי החרושת, המסחר וכל האומנויות חלק מההון העצום ששימשו ליצירתו כדי להתקיים, כדי לגדול ולמען השגשוג הציבורי. בעלי זכויות היתר בולעים גם הון וגם בני אדם: הכול מוקדש עדי עד לזכויות היתר העקרות.¹²

זכויות היתר הן נושא רחב ועצום כדעות הקדומות המצטרפות יחד כדי לתמוך בהן. אך נניח לעניין ונחסוך מעצמנו את המחשבות שהוא מעורר. יבוא יום שצאצאינו הזועמים יידהמו למקרא ההיסטוריה שלנו ויכנו את הטירוף הבלתי נתפס בשמות שהוא ראוי להם. בצעירותנו ראינו סופרים שהתבלטו באומץ ליבם לתקוף דעות רבות השפעה והרסניות לאנושות

גם יחד. כיום יורשיהם יודעים רק לחזור באמרותיהם ובכתביהם על טיעונים מיושנים נגד דעות קדומות שאינן קיימות עוד. הדעה הקדומה התומכת בזכויות היתר היא הקטלנית ביותר שהייתה אי פעם עלי אדמות, נקשרה קשר הדוק יותר לארגון החברתי, משחיתה אותו השחתה עמוקה יותר, ואינטרסים רבים יותר מעורבים בהגנה עליה. כל אלה הם גורמים המעוררים את התלהבותם של אוהבי המולדת האמיתיים ומצננים את זו של סופרי דורנו!

הגדולים בממלכה, ופתאום עצרה ואמרה בנעימה קשה לתיאור: "אינני יודעת למה אני מדברת בו סרה, הלא יש לי הכבוד להימנות עם קרובי".

4 אוהר על הצגת כל הגוונים והדקויות של השפה השגורה בפיהם של בעלי זכויות היתר. לשם הבנת שפה זו נודקק למילון מיוחד, שיהיה בו משום חידוש מכמה בחינות. שכן במקום להביא את המשמעות המילולית או המטפורית של המילים, הוא יעקור מהמילים את משמעותן האמיתית ולא ישאיר אלא ריק לתבונה ומעמקים אין חקר לדעה הקדומה: נקרא בו מה פירוש להיות בעל זכות יתר שאין לה ראשית. מי שיש להם זכויות יתר ממין זה הם טובים. הם בחסד האל, לעומת המון טעלי זכויות היתר החדשים, שהם בחסד השליט. אין להביא בחשבון אורחים שאינם שואפים להיות בחסד ועל כן נאלצים להתבלט בתכונות אישיותם בלבד: זה סתם דבר של מה בכך, זו האומה. במילון חדש זה נלמד שיש לידה רק למי שאין לו מוצא. בעלי זכויות היתר מטעים השליט אף הם אינם מעיזים לחשוב שיש להם יותר מחצי לידה, ולאומה אין כל לידה. למותר לציין שלא מדובר כאן בלידה מאב ואם אלא בלידה שמעניק השליט עם תעודה וחתימתו או, מוטב, בלידה שמקורה לא ידוע: זו זוכה להערכה הגבוהה ביותר. אם חשבתם למשל שלכל אדם יש בהכרח אב, סב, אבות משפחה וכיוצא בזה, טעות בידכם. בעניין זה לא די בוודאות פיזית, ורק האישור של מר שרן (Cherlin) תקף [ברנאר שרן ובנו לואי-ניקולה-יאסנט היו הגניאלוגים המלכותיים]. כאמור, כדי להיות עתיק צריך להיות מן הטובים. בעלי זכויות היתר החדשים הם אנשים שאין אתמול נולדו, והאזרחים חסרי זכויות היתר – אין לי לומר אלא שלכאורה עדיין לא נולדו. אני מודה שאני מתפעל מכישרונם של בעלי זכויות היתר להאריך עד אין קץ את השיחות המופלאות אך הבלתי פוסקות הללו ולמצוא בהן את ידיהם ורגליהם. המתמיהים ביותר, לדעתי, הם אלה שתמיד כורעים בך לפני כבודם שלהם, לפני יומרותיהם שלהם, אך צוחקים בכל לב על אותן יומרות אצל אחרים. אני סבור שדעותיהם של בעלי זכויות היתר משקפות את רחשי ליבם, וכדי להביא עוד הוכחה לכך אציג את התמונה האמיתית

1 כוונתי לאומה חופשית או לאומה העומדת להיות חופשית. אין ספק שהענקת כיבודים ציבוריים אינה יכולה להיות נתונה לעם משועבד. בעם משועבד המטבע המוסרי מזויף תמיד, ותהא היד המחלקת אותו אשר תהא.

2 גם אם יאשימו אותי שהערה זו מטפייית משהו, בלי לדעת את ערכה של מילה זו, שנעשתה מפחידה כל כך בעיניהם של חסרי הקשב, אומר שהבחנה מן [distinction de] אינה אלא הבדל: היא שייכת לשני האיברים גם יחד, כי אם A מובחן מ-B, ברור שמאותו הטעם יהיה B מובחן מ-A. לפיכך A ו-B בתיקו, כמו שאומרים. מן ההכרח שכל בני האדם, כל היצורים, שונים זה מזה. אין כאן מקור לגאווה, שאילו כן הייתה לכולם זכות שווה. בטבע אין העלינויות או הנחיתות עניין של זכות אלא עניין של עובדה: אדם נעשה עליון אם הוא גובר על זולתו. יתרון עובדתי זה מניח למעשה שלצד אחד יש יותר כוח משיש לצד האחר, אך אם נרצה להשתמש בתואר זה, באיזה צד תהיה העלינויות? למי לדעתכם היא שייכת – לגוף האזרחים או לבעלי זכויות היתר?

לעומת זאת הבחנה על ידי [distinction par] היא העיקרון החברתי השופע ביותר מעשים טובים, מידות טובות וכדומה. אך היא שוכנת בנפשם של המבחינים ואינה נמצאת בידו של מי שמתיימר להעניק את אותות המעלה [distinctions]. זהו רגש של המבחינים, ואין הוא יכול להיות דבר אחר בלי שיחיד מלהיות אמת. ועוד יש לומר כי רגש זה חופשי במהותו, ואם אדם כלשהו רוצה להשתמש בהערכה ובמחאות הכבוד שלי נגד רצוני, הרי זה שיגעון גמור.

3 מי לא שמע בהזדמנויות כאלה את המציג מעיר הערות חביבות על פלוני, שבשנת אלף מאתיים וכן וכך היה ברנש קשוח, לרוע מזלם של צמיתיו וכו', על אלמוני (מובן שנהגה שמו העתיק) שהתרחל בביצוע מעשה בגידה ושילם בראשו וכו'. וכמו כן באלף מאתיים... בעניין זה אבקש להביא דברים שהשמיעה לא מכבר גבירה אחת בחוג המונה חברים רבים ונכבדים. היא גינתה בכל לשון של גינוי את התנהגותו הנפשעת ממש של אדם מהביתם

של חברה מדינית לפי דרך ראייתם. הם מחלקים אותה לשישה או שבעה מעמדות הכפופים זה לזה. במעמד הראשון ישנם **הסניורים הגדולים**, כלומר אלה מאנשי החצר שהתמזגו בהם לידה, מקום נכבד ועושר. המעמד השני כולל את **המוצגים** [Présentés] המוכרים, אלה **המושכים תשומת לב**: אלה הם אנשי האצולה. בדרגה השלישית נמצאים **המוצגים** שאינם מוכרים, ששאפו לקבל רק כיבודים בעיתון: אלה הם אנשים של משהו. למעמד הרביעי, מעמד ה**לא-מוצגים**, שבכל זאת יכולים להיות טובים, משייכים את כל ה**אצילונים** שבפרובינציה: זה הביטוי הנקוט בפה. במעמד החמישי יש לשים את **מקבלי תוארי האצולה** העתיקים במקצת או אנשים של **לא-כלום**. בשישי מופיעים – ליתר דיוק, נדחקים אליו – **מקבלי תוארי האצולה** החדשים או אנשים של פחות מ**לא-כלום**. לבסוף, וכדי שלא לשכוח שום דבר, מואלים להשאיר בקבוצה שביעית את שאר האורחים, שאי אפשר לאפינם אלא בקללות וגידופים. והו הסדר החברתי לפי הדעה הקדומה השלטת, ואיני מחדש דבר, אלא למי שאינו חי בעולם הזה.

5 לכל מי שלא דן אותם הגורל לעבודה בלי מנוח, מפגשי חברה הם מקור טהור ופורה להנאות נעימות: אנו חשים זאת, והעם החושב עצמו למתורבת ביותר גם מתפאר בחברה הטובה ביותר. היכן תמצא החברה הטובה ביותר? ודאי במקום שהאנשים המתאימים ביותר זה לזה יכולים להתקרב זה לזה בחופשיות, ואלה שאינם מתאימים יכולים להיפרד באין מפריע; במקום שמתוך מספר נתון של אנשים, הרוב יתחבב בכישרון וברוח למפגשי חברה, והבחירה ביניהם אינה מושפעת משום שיקול זר שאינו קשור למטרה שנקבעה להתוועדות. אמרו נא, כלום דעות קדומות על מעמד חברתי אינן מנוגדות להתארגנות פשוטה כל כך? כמה גבירות בית מוכרחות להרחיק את האנשים העשויים לעניין אותן ביותר מתוך התחשבות בבעלי זכויות היתר הנעלים המשממים אותן! במפגשי החברה שלכם, המהוללים כל כך והתפלים כל כך, אתם מנסים לשווא לחקות את השוויון שאינכם יכולים להימנע מלחוש בנחיצותו הגמורה. בני אדם אינם מסוגלים להשתנות בפנימיותם בתוך זמן קצר ולהיות זה לזה כל מה שוודאי היו אילו היה השוויון מציאות החיים בכללותם ולא משחק הנמשך רגעים מספר. זה נושא בלתי נדל: ביכולתי רק להעלות כמה היבטים.

6 סבורני שלמען קלות השיחה חשוב לכנות את שתי ההיררכיות שדנו בהן לעיל **ההיררכיה אמיתית** וה**היררכיה כוזבת**. הדירוג בין המושלים והציות של הנמשלים לרשויות החוקיות השונות מהווים את ההיררכיה האמיתית ההכרחית בכל חברה. הדירוג בין הנמשלים עצמם אינו אלא ה**היררכיה כוזבת**, מיותרת, שנואה, שארית לא מוגדרת של מנהגים פיאודליים. כדי להבין את פשרה של כפיפות אפשרית בין הנמשלים עלינו לדמות בנפשנו כוח צבאי הכובש ארץ כלשהי, הופך לבעליה ולצורך ההגנה המשותפת שומר על היחסים הרגילים של המשמעת הצבאית. כאן הממשל מתמזג במצב האחר: אין זה עם אלא צבא. לעומת זאת אצלנו

זרועותיו השונות של השלטון הציבורי קיימות בנפרד ומאורגנות – כולל צבא עצום – באופן שהאזרחים הפשוטים אינם נדרשים אלא לשלם מס כדי לכסות את ההוצאות הציבוריות. בל נטעה: בכל הדברים על "כפיפות", "תלות" וכיוצא בזה, שבעלי זכויות היתר משמיעים בעוקה גדולה, לא טובת הכפיפות האמיתית מעניינת אותם. רק ההיררכיה הכוזבת חשובה בעיניהם, ואותה הם רוצים להקים על חורבות ההיררכיה האמיתית. מה הם רואים במפקד משטרה? איש של מעט או לא-כלום, שמונה כדי להפחיד את העם ולא כדי להתערב בכל עניין הנוגע לאנשי החברה הטובה. הדוגמה שהבאתי מובנת לכול. אמרו נא בכנות, היש בעל זכות יתר אחד החושב שהוא כפוף למפקד המשטרה? כיצד הם רואים את שאר הנציגים של זרועותיה השונות של הרשות המבצעת, למעט מפקדי הצבא? האם נדיר כל כך לשמוע אותם אומרים: "לא נועדתי לסור למרותו של השר: אם יכבדני המלך לתת לי הוראות" וכו'. אשאר את הנושא לדמיונו או, מוטב לומר, לניסיונו של הקורא. אך היה ראוי לציין שהאויבים האמיתיים של הכפיפות ושל ההיררכיה האמיתית הם אותם אנשים המטיפים בלהט רב לכניעה להיררכיה הכוזבת.

7 יש לשים לב שאינו מבלבלים כאן בין הכבוד ובין עניין של כבוד [point d'honneur], שראו בו תחליף לכבוד.

8 ניכרת סתירה מוזרה בהתנהגות הממשל. מצד אחד הוא עוזר לתקוף ללא סייג את הנכסים המשמשים לצורכי דת, שלפחות פוטרים את אוצר המדינה ממימון חלק זה של התפקידים הציבוריים, ומצד אחר מנסה ככל יכולתו למסור נכסים אלו ואחרים לידי בעלי זכויות היתר שאינם נושאים בתפקידים. מעניין לקרוא את רשימת האספות הכנסייתיות שהוקמו או הוסבו לטובת בעלי זכויות היתר משני המינים. מעניין עוד יותר להכיר את המניעים הנסתרים לפגיעה חסרת בושה זו ברוחם האמיתית של יסודות הכנסייה, שגם אם הם צריכים תיקון, הרי התיקון צריך להיעשות לפחות למען אינטרס לאומי באמת ועל ידי האומה בלבד.

9 כיום עקרונות הצדק הכללי נפוצים יותר, ולאספות אזורי הבחירה [baillies] יש נושאים גדולים וחשובים לדון בהם, כך שאפשר בהחלט לקוות שהן לא יתיימו את מחברותיהן במה שהיה אפשר לכנות לפנינו "פזמון הקבצן".

10 אני מצפה שקטע זה ייחשב ל**טעם רע**. כך צריך להיות: הכוח לאסור באמתלה זו ביטויים מדויקים, ולרוב אף נמרצים, הוא עדיין זכות השמורה לבעלי זכויות היתר.

11 מן הראוי, ולו רק למען בהירות הלשון, להשתמש במילה אחרת לציין הפעולה של הושתת יד למתנותיה העשירות של האיזולות: יש צורך במילה שגם תסמן בבהירות מאיזה צד היוזם רע.

12 אם הכבוד, כמו שאומרים, הוא עקרון המונרכיה, הרי יש להסכים לפחות שזה זמן רב צרפת מקריבה קורבנות אדירים כדי להתחזק ב**עיקרון**.

הרחק ממרקס

מן הניתוח הפילוסופי המרתק של פרופ' פני איפרגן למניפסט הקומוניסטי נעדר העיקר: התייחסות לקומוניזם כמשנה כלכלית ולתוצאות המדממות של יישומו | שגיא ברמק

המניפסט הקומוניסטי: פילוסופיה ומהפכה

פני איפרגן

מאגנס, 2025 | 147 עמ'



בעידן של התמחות אקדמית אינטנסיבית ומרדף בלתי פוסק אחר פרסומים חדשים ועדכניים, יש לראות בכל חזרה ליצירות מופת גדולות תופעה מבורכת. הסדרה 'ספרים משנים עולם' של הוצאת מאגנס, המציגה לקורא הישראלי כרכים מהודקים ואיכותיים מאת מיטב הפרשנים, עושה חזרה זאת בצורה אלגנטית, נעימה ומרשימה. הקורא הישראלי יכול עתה להתרשם משבעה פרסומים איכותיים, ביניהם 'התנ"ך: מהפכת אלוהים' של יאיר זקוביץ, 'דון קיחוטה: מסעו של סרוונטס אל הרומן המודרני' מאת רות פיין ועתה גם 'המניפסט הקומוניסטי: פילוסופיה ומהפכה' של פני איפרגן.

גם הבקיאים בהיסטוריה של המרקסיזם והקומוניזם ימצאו לטעמי עניין בספר כתוב-כהלכה זה. בכל פרק אפשר להיתקל במשהו מעניין ומחדש, בתובנה גדולה או דגש מעניין קטן. היצירה כולה מביאה לידי ביטוי בצורה מלאה את היתרון היחסי של איפרגן, שתחום מחקרו המרכזי הוא הפילוסופיה הגרמנית הקלאסית. מאגר הידע של איפרגן עצום, ובעמודים ספורים בלבד הוא קושר באורח מבריק, ולקוראים צעירים לבטח מחדש, בין קאנט, הגל ומרקס כחומר רקע להופעת והבנת המניפסט. לפנינו ספר שלוקח עלון פוליטי גס למדי מהמאה ה-19 ונוטע אותו עמוק בפילוסופיה הגרמנית העמוקה ביותר מבית מדרשו של הגל ויורשיו.

דברים רבים בספר צדו את תשומת ליבי, אך במיוחד אהבתי את הקישור והמיצוב של מרקס כחלק מתנועת הנאורות, בפרק 4, כמו גם את הקריאה הצמודה של איפרגן במרקס עצמו, קריאה המאפשרת להבליט ניואנסים בטקסט. כך למשל איפרגן

מראה שהיחס של מרקס לקפיטליזם הוא דו־משמעי. מצד אחד פליאה לנוכח הכוח היצירתי והפעלתני של הבורגנות, ומצד שני חלחלה לנוכח מה שתפס כאלימותה ותועלתנותה הגסה (עמ' 97). מעניינת במיוחד ההקבלה של מרקס והמניפסט שלו לסוציולוג הגרמני מקס ובר ולניתוחו על מצבו של האדם המודרני. המחבר עשה אם כן עבודה יוצאת דופן בכל הנוגע לניסיון להבין את מרקס והמניפסט ביחס לזמנו בעזרתה של הפילוסופיה הגרמנית הרחבה יותר.

אנחנו צריכים עוד ספרים כאלה על ספרים משני עולם. הספר שלפנינו טוב. טוב מאוד. לידי המרצים והסטודנטים הצטרפה ספרות משנית שעתידה ללוות קורסים רבים שיבחרו להתייחס למרקסיון בכלל ולמניפסט הקומוניסטי בפרט. ועם זאת, כשהנחתי את הספר מידי בתום הקריאה והבנתי שזהו זה, ומה שלא נאמר כבר לא ייאמר, החלה לחלחל בי תדהמה. שני דברים חשובים – חשובים מדי – נעדרו מהספר החשוב שנשאר מונח לפניי.

נקודות החזקה של הספר והיתרון היחסי של המחבר נעשות לנקודות חולשה כשהן משתררות עד כדי בלעדיות. יכול להיות מעניין להדגיש את הצד הפילוסופי של מרקס והמניפסט; אך דבר אחר לגמרי הוא להתעלם לחלוטין מהגותו הכלכלית של מרקס, הגות כלכלית שעל תובנותיה מתבסס המניפסט הקומוניסטי. איך זה שקראתי ספר שלם על המניפסט ללא כל התייחסות רצינית להגות הכלכלית המרקסיסטית? לבחירה שלא להתייחס להיבטים הכלכליים שבהגות מרקס מתלווה בחירה אחרת, בעייתית לא פחות: לנסות לבחון את היצירה תוך התעלמות מהשימושים האידאולוגיים שנעשו בה ומהפשעים שהתחוללו בשמה. כתרגיל אנליטי מצומצם אפשר להצדיק את המהלך; אבל בספר המבקש להעניק עומק והקשר היסטורי לעלון הפוליטי, משתעשע בניסוי מחשבתי של כניסה לנעליו של פועל שנתקל במניפסט, ואף חותם את הדברים בקריאה זהירה ומתוחכמת "לחזור למרקס" כמבקר המודרנה – מדובר במהלך לא מוצלח.

אין ספק שהמניפסט הקומוניסטי ראוי להיכלל ברשימה האקסקלוסיבית של היצירות ששינו את העולם. אך באותה מידה, אין ספק שלא כל יצירה גדולה משפיעה היא בהכרח יצירה גדולה מיטיבה. ההיסטוריה מלאה בספרים משפיעים שאין אלא לכנותם כספרים מזיקים שטוב היה אלמלא הגיחו לעולם. המניפסט הקומוניסטי של מרקס ואנגלס הוא לטעמי בדיוק יצירה שכזאת. השאלה העולה כאן נוקבת: איך זה שלנוכח ההיסטוריה העקובה מדם של הקומוניזם, המניפסט ושל קרל מרקס, מחוללי הקומוניזם, עדיין זוכים למכובדות ומהוגנות אינטלקטואלית? במה נבדלים עלונים הרסניים שהגיחו משורות הימין הריאקציונרי והנאצי, וזוכים בצדק לבוז ותיעוב אקדמיים, מעלונים הרסניים ומחוללי מוות לא פחות, דוגמת המניפסט שהגיחו משורות השמאל הרדיקלי?

אין מדובר רק בהשפעות מאוחרות, שמרקס ואנגלס אולי לא כיוונו להן במזיד.

הניסיונות למצוא במניפסט תחכום הגותי ועומק פילוסופי לא יכולים לטשטש את העובדה שהמניפסט הקומוניסטי של השניים הוא טקסט מחריד. המרשם הרדיקלי המצוי בין דפיו הרסני. הקריאה לאלים – גלויה. הקריאה המופרכת לביטול מוסד הקניין הפרטי, ביטול שתוצאותיו בכל מקום וזמן הן רעב המוני, מעצרים ומוות – מפורשת. הקריאה לביטול מוסד המשפחה – שחור על גבי לבן. הקריאה למיגור החלוקות הלאומיות – ברורה. במילים אחרות, זהו טקסט הקורא במפורש להרס הציוויליזציה והתרבות המערבית. על כורחנו אנו שואלים שוב: מדוע טקסט שקורא לאלים גלויה נגד בורגנים זוכה למכובדות אינטלקטואלית, להבדיל מטקסטים הקוראים לאלים גלויה נגדנו, היהודים, או נגד כל קבוצה אתנית אחרת? מדוע טקסט הקורא להרס מוסד הקניין הפרטי זוכה לניתוחים מתוחכמים בשעה שטקסט מקביל שהיה קורא לביטול מוסד ההליך ההוגן בשדה המשפט היה מוקע כתימהוני? האם מסמך שהיה קורא בהפגנות בשבח מוסד העבדות והאימפריאליזם היה מתקבל ומנותח בקור רוח בדומה למניפסט שקורא למיגור מוסד המשפחה?

מחברנו כמו הניח מחוץ למעשה את הפשעים שנעשו בשמו של המניפסט, והתמקד בניסיון למצוא בטקסט תיאור מדויק של זמן כתיבתו, והשקפת עולם שיטתית בדבר מה שראוי כי נחתור אליו לקראת העתיד. הניסיון לחלץ את הטקסט מהתפקיד שמילא לאורך המאה העשרים – "להתיר את המניפסט מקריאה הכובלת אותו להיסטוריה של הקומוניזם" – הוא שגוי, מוטעה ולטעמי מזיק. להתיר את המניפסט מההיסטוריה הכובלת של הקומוניזם זה כמו להתיר את הקוראן מההיסטוריה הכובלת של האסלאם. האם מישהו היה מעלה על דעתו לעשות זאת? האם, כדוגמה נוספת, אפשר היה להתיר קריאה בטקסט של תאורטיקן נאצי מההיסטוריה של הנאציזם?

פטור מכלכלה

נחזור להיבט הבעייתי הראשון שהזכרנו. איפרגן, כאמור, מתעלם לגמרי מיסודותיה של החשיבה הכלכלית המרקסיסטית. ההתייחסויות הכלכליות הבודדות המופיעות בספר דווקא מחמיאות לניתוח של מרקס. לפי המחבר, הניתוח המרקסיסטי דווקא תפס נכונה את הדינמיות המתפרצת והתזזיתיות המהרסת של הקפיטליזם המודרני. במקום להתייחס לשאלת התוקף של הדוקטרינה הכלכלית המרקסיסטית, איפרגן מבקש לראות במניפסט חיבור שבמרכזו עומד תיאור רב עוצמה של חווית החיים המודרנית ושל האדם המודרני עוד לפני שהוא תיאור של הקפיטליזם כשיטה כלכלית-חברתית.

דא עקא, כתיבה על המניפסט הקומוניסטי בדילוג על היבטיה הכלכליים של תורת מרקס כמוה כניתוח יצירותיו של זיגמונד פרויד שאינו בוחן את תוקף אבחנותיו הפסיכולוגיות. זה אפשרי, זה יכול להיות מעניין, אך ברור למדי שכל מהלך כזה יהיה חלקי וחסר, ובסופו של דבר תמוה. ומרקס, חשוב מאוד לציין, לא הבין את המערכת שביקר בחריפות כזאת; חוסר הבנה שבא לידי ביטוי בשורה שלמה של הבחנות, קביעות ופרשנויות שגויות. נמנה רק אחדות מהן.

ראשית, כלכלת השוק הקפיטליסטית איננה מאבק מתמשך בין מנצלים ומנוצלים, מדכאים ומדוכאים, בעלי הון ופועלים. אדרבה, כלכלת השוק נשענת מתחילתה ועד סופה על שיתוף פעולה וולונטרי למען תועלת הדדית בין מוכרים לקונים, מעסיקים למועסקים, בין פירמות לפירמות ובין עובדים לעובדים. למעשה, אין עוד בנמצא מערכת כה מסועפת של שיתוף פעולה היכולה להתחרות בכלכלת השוק הקפיטליסטית. מרקס, שכל הגותו נשענה על שיתוף פעולה מעמדי, היה עיוור מכדי לראות שהקפיטליזם נשען על שיתוף פעולה כלל אנושי.

שנית, הניתוח המרקסיסטי של הפועלים בשיטה הקפיטליסטית היה מאז ומתמיד שטחי להחריד ושגוי. לא רק שהקפיטליזם לא רושש את הפועלים, כוח הייצור המוגבר שלו הוא זה שאפשר את עצמם קיומם. המערב חמק מהמלכודת המלתוסיאנית רק הודות ליכולות הייצור ההמוניות של הקפיטליזם. לא זו אף זו, בזכות הקפיטליזם מצבם החומרי של הפועלים משתפר בהתמדה מאמצע המאה ה-18. את העלייה בהכנסתם של הפועלים אפשר לייחס רובה ככולה לעלייה בפרייה העבודה שלהם. זו, בתורה, היא תוצאת קיומו של הון פיזי זמין – כלים, מכונות וציוד – שבעלי ההון ("המעמד המנצל" לכאורה) מעמיד לרשותם של העובדים. שיתוף פעולה כבר הזכרנו?

שלא כמו בפנטזיות המרקסיסטיות, כלכלת השוק אפשרה לפועלים ברחבי המערב להפוך לבורגנים ברמת חייהם ובאורח חייהם. השפעת החומרי העומד לרשותו של פועל מערבי בן־זמננו הוא מעבר לכל מה שמרקס יכול היה להעלות על דעתו. הדבר המדהים באמת הוא שכל פועל בן־זמננו יכול להפוך לקפיטליסט על ידי השתתפות בשוק ההון (נכון לשנת 2025, יותר מ־60% מהאמריקנים מחזיקים במניות בשוק ההון). יותר מכך, כל פועל בן־זמננו יכול לקחת סיכון, לגייס הון, ולהפוך לבעל עסק קטן או עוסק עצמאי. מה בין הניתוח המרקסיסטי למציאות הכלכלית המודרנית?

מתחילת כתביו של מרקס ועד סופם ניכר היה שהוא החמיץ לגמרי את המכניזם של כלכלת השוק. דוגמה פשוטה תמחיש זאת: ציר הניתוח הכלכלי של מרקס הוא דיכוטומי: הקפיטליסט מול הפרולטר. ואולם כפי שהראו כלכלנים רציניים שלא ביקשו להרוס את הציוויליזציה המערבית, הכוח המניע את השוק הוא דווקא הכוח היזמי (קטגוריה הנעדרת לגמרי מכתביו של מרקס), ו"הריבון" הכלכלי הוא הצרכן, לא הפועל. במציאות, יזמים שונים מתחרים זה בזה על הון פרטי המצוי בצמצום. הם מנסים לרתום הון זה ליצירת מגוון רחב של שירותים וסחורות שמטרתם לענות על הצרכים והרצונות של הצרכנים. הצרכן ("הלקוח שתמיד שצודק") הוא השמש הניצבת בלב מערכת השמש הקפיטליסטית.

שתי דוגמאות נוספות, מרכזיות וחשובות, ראויות לציון. האחת, מוסד הקניין הפרטי. כפי שציינתי לעיל, הקריאה במניפסט לביטול מוסד הקניין הפרטי אינה אלא טירוף מוחלט. כל ניסיון לבטל קניין פרטי באמצעי הייצור הוליד דלות, נחשלות, רעב ומוות. מרקס מעולם לא הבין את התפקיד המהותי שממלא קניין פרטי במערכת

הקפיטליסטית. קניין פרטי מאפשר לסוכנים כלכליים לרתום את המרדף אחר טובתם האישית לרווחת הכלל. מספיק לחשוב על בתי הקפה שהיוו מקומות מפגש פופולריים להוגי הנאורות. מרכזים כלכליים אלה היו בבעלות פרטית. בעליו של בית קפה טיפוסי אז והיום מתחרה על כספם של לקוחות. כדי להגדיל את הכנסתו עליו להיות אטרקטיבי ללקוחותיו. כדי להצליח כלכלית, עליו להשביח את קניינו ולהעמידו לתועלת הציבור. רווחת הכלל משתפרת, לא נגרעת, כשבעלי קניין פרטי מתחרים על כספו של הציבור.

הדוגמה השנייה היא הכישלון המוחלט של מרקס לתאר כיצד ייראה תכנון כלכלי מקיף במערכת המרקסיסטית ללא קיום של קניין פרטי. כשם שמרקס לא הבין כהלכה את המרכזיות והחשיבות שבמוסד הקניין הפרטי, כך הוא כשל בהבנת החשיבות המכרעת של מנגנון המחירים בהנעת המערכת הקפיטליסטית. כפי שהראו הכלכלנים מהאסכולה האוסטרית לודוויג פון-מיזס ופרידריך האייק, הלאמה של אמצעי הייצור משמעה חיסול כליל של שוקי התשומות. ללא מחירים בשוקי התשומות אין שום דרך רציונלית לבצע הקצאה יעילה של משאבים כלכליים הנמצאים במחסור. גולת הכותרת של התפיסה המרקסיסטית – ביטול הקניין הפרטי והלאמת אמצעי הייצור – היא בפועל הגורם המרכזי לחוסר ההיתכנות של קיומה של כלכלה מתוכננת. לא רק שהגותו של מרקס לא הייתה מתקדמת או מתוחכמת, היא הייתה מבוססת מתחילתה ועד סופה על חוסר הבנה שתוצאותיה הרסניות.

לא אלאה את הקורא בדברי ביקורת על הכלכלה המרקסיסטית. אין בה ולו נדבך אחד הפטור מביקורת. בין אם מדובר בתאוריית הערך העודף השגויה, או בהבנה החלקית בלבד של הגורמים והסיבות למחזורי עסקים – כלכלנים רציניים מעולם לא לקחו ברצינות את תורת מרקס. מבחינתם, כל הקורפוס המרקסיסטי מבוסס על שגיאות, סתירות, כשלים והיסקים לוגיים רעועים. המניפסט, כעלון תעמולה הקורא לפועלים להתאחד, להפעיל אלימות ולהחליף את הסדר "הישן" במתכון המרקסיסטי החדש, נשען על מרשם זה. וכשהמרשם מתגלה כרעיל, המניפסט מתגלה כרעיל.

לאור כל הדברים הללו, אין אלא להסיק כי הקריאה לחזור למרקס שבה חותם איפרגן את הספר היא מופרכת. כמובן, הוא אינו קורא לחזור למרקס לשם ניסיון נוסף בהגשמת קומוניזם דכאני. הוא קורא לחזור למרקס כשיבה לנקודת מוצא ביקורתית על הקפיטליזם והמודרניות עצמה. אבל המהלך הזה יכול להתבצע רק באמצעות הפשטת המרקסיזם, והמניפסט בפרט, מכל תוכנם הקונקרטי. לחזור למניפסט בלי הקומוניזם, בלי הפרולטריון, בלי ההבנה הכלכלית שניצבת בבסיסו ובלי הקריאה לאלימות מהפכנית גלויה, הוא כמו לחזור ליהדות בלי אלוהים, בלי עם ישראל, בלי ארץ ישראל ובלי מצוות. מדוע נרצה לעשות זאת?

טוב נעשה אם לא נשוב לא למרקס ולא למניפסט. משניהם יש להתרחק כמו מצרעת. את הנזק שנעשה בשמם בעבר כבר אין לשנות. אבל נפשות צעירות המחפשות משמעות עוד ניתן להציל, ותרבויות וכלכלות שלמות עוד אפשר לבצר מפני הרס.

אפיקורוס ירא שמיים

היעלמותו של מרטין בובר מהנוף המקומי מסמנת את דעיכתה של חילוניות יהודית "אגדית", אנטי־מיתית – ומזכירה את חיוניותה לפרויקט הפוליטי הציוני | אליהו רוטנברג

מרטין בובר: חיים של אמונה וסתירה

פול מנדס־פלור
מאנגלית: מתן אורם
מאגנס, 2025 | 300 עמ'



מרטין בובר והחשיבה הדיאלוגית

חקר ושיח במלאת מאה שנים לספר 'אני ואתה'
עורכים: רון מרגולין וחנה ויטלסון
כרמל, 2025 | 538 עמ'



אברכים ב"מרכז הרב" של לפני כמה עשרות שנים היו קוראים מתחת לשמיכה את כתביו של מרטין בובר; כך טוענת אגדה ירושלמית עיקשת. אנקדוטות מסוג זה, ואחרות, משעשעות ממנה, על בובר עצמו כדמות עירונית־ישראלית ממשית, עודן מרחפות ברחבי ירושלים. אולם באנקדוטה המסוימת הזאת טמונה גם תובנה מעניינת: בעבר שררה דיפוזיה הדדית בין הצדדים הרוחניים השונים של החברה הישראלית, כמתבטא בהתעמקותם של באי בית מדרשו של הרב קוק בכתביו של בובר. שורש העניין בכך שלציבור החילוני־ציוני הייתה אז מורשת יהודית מעוצבת היטב שלא נסמכה על זו של האורתודוקסיה היהודית – דבר שבאופן פרדוקסלי, אך מוכר למדי, הפחית חששות אצל הצד החילוני והגביר הבנה אצל הצד האורתודוקסי. דמות ממוזגת זו של החילוני עתיר המורשת היהודית התגשמה במיוחד בגופו של מרטין בובר עצמו. והנה כעת חוזר העיון במשנתו לקדמת הבמה.

אליהו רוטנברג הוא סטודנט לתואר שני בפילוסופיה באוניברסיטת תל־אביב ומנהל האגף הרעיוני של מרכז ריבוא.

שני ספרים בעברית הנוגעים לבובר פורסמו לאחרונה. הראשון, ספרו החשוב של פול מנדס־פלור מרטין בובר: חיים של אמונה וסתירה שיצא במקור בהוצאת אוניברסיטת ייל, וכעת תורגם לעברית בהוצאת מאגנס. הספר הוא ביוגרפיה אינטלקטואלית הכתובה כמיטב המסורת האמריקנית, והקריאה בו מרתקת. חייו של בובר עצמו מתמסרים בחופשיות לקריאה דרמטית, אך ייחודו של מנדס־פלור כמלומד וכאדם מוביל אותו דווקא לדרמטיזציה של תחנות המחשבה של בובר: בין הבהמה האנרכיסטית של ברלין לחיים כמלומד יושב ספריות בירושלים, שהמוניטין שלו בגרמניה ובארה"ב התעלה על כל סטטוס מכובד שהיה לו (ואכן היה לו) ביישוב היהודי הקרטי. אני מפציר בקורא ליטול לידי את הספר המצוין והלא ארוך הזה, וליהנות מתוצרי הכתיבה והמחקר של מלומד שהקדיש חלק נכבד מחייו האינטלקטואליים לעיסוק בבובר, ואף היה אחד מהאמונים על ההוצאה המדעית של כל כתביו.

הספר השני שיצא לאור לאחרונה הוא מרטין בובר והחשיבה הדיאלוגית: חקר ושיח במלאת מאה שנים לספר 'אני ואתה'; ספר מאמרים (29 מספרם) בעריכת רון מרגולין וחנה ויטלסון המאגד אקדמאים וכותבים מדיסציפלינות שונות. במקד הספר המגנום אופוס של בובר, *Ich und Du*, אך גם הגותו הכללית נידונה בחלק מהמאמרים. איכויותיהם של אלה משתנות מאוד. חלק מהכותבים מומחים בתחומים קרובים מאוד לתחומי המחשבה של בובר, וכותבתם מעידה על מעורבות עמוקה עם המקורות הראשוניים והמשניים; אך נראה שאחרים לא טרחו לקרוא ולו מקור משני אחד על החומר שעליו כתבו, אם טרחו בכלל לצטט כזה. בין הכותבים גם כאלה שאינם אקדמאים אך תרומתם לדיון מרתקת לא פחות. האנתולוגיה שמה לה למטרה לבחון "באיזו מידה יכול לתרום הספר אני ואתה, מאה שנים לאחר חיבורו, להתמודדותנו עם סוגיות יסוד בחיי האדם והחברה בת ימינו בכלל, וזו הישראלית בפרט"² – שאלה שאבקש לדון בה מזווית מעט שונה בטקסט שלפנינו.

דמותו הממוזגת של בובר עולה היטב מתיאור קורות חייו על ידי מנדס־פלור. הוריו של בובר נפרדו בגיל שלוש ואימו נטשה אותו. מרטין הקטן נשלח ללבוב להשגחת סבו וסבתו מצד אביו, ושם גדל עד שהיה בן ארבע־עשרה (עמ' 7-8) סבו גידל אותו לאורח חיים אדוק של תורה ומצוות, וסבתו לימדה אותו את אהבת הקריאה והכירה לו את עולם הספרות הגרמנית. סבו ודודו, שניהם תלמידי חכמים מובהקים, לימדו אותו תורה ועברית, וליתר חינוכו דאגו לו לטוב ביותר שניתן היה להעמיד לרשותו: הוא נהנה משיעורים פרטיים באנגלית, צרפתית וגרמנית עד גיל עשר (עמ' 10-11). חניכתו הלא־שלמה של בובר לחיים הייתה אפוא אל תוך עולמם של האורתודוקסים המלומדים בלבוב.

בהגיעו לגיל שמונה־עשרה נכנס בובר לשערי האוניברסיטה. שם לא חסך מאמץ לרכוש את השפה הגרמנית לחדרי חדריה (עמ' 11) ועימה את העולם הרוחני שנגלה

לבן הכפר היהודי בעיר הגדולה. מהר מאוד הוא נמשך לפעילות רוחנית מיסטית או אזורית שרווחה בקרב הבוהמה הסטודנטאית. באוניברסיטה גם פגש את אשתו (עמ' 12). בשלב זה הסיפור יכול היה להסתיים לו היה גיבורו מקבל על עצמו את כללי המשחק של העולם הגרמני-המתורבת ונוטש את הנהגים והמסורות הקרתניים שינק בביתו היהודי – כהכרעתם של צעירים יהודים משכילים רבים. אלא שבובר החליט לפעול בכיוון אחר, וזאת בשני אופקים שונים: ביחס לעולם האינטלקטואלי-גרמני הוא מינף את העניין המחדש שנוצר במיסטיקה במפנה המאות, והפך לנציג הלא-רשמי של התנועה החסידית ושל הפוטנציאל הרוחני שיש בה לכל אדם (עמ' 58-61); ביחס לעולם היהודי הפך בובר לפנים הצעירות של הציונות בגרמניה, ובמסגרת הקונגרס הציוני אף היה נציג חצי-רשמי ב"פרקציה הדמוקרטית", מפלגת הציונות הרוחנית של אחד העם (עמ' 34).

כלפי חוץ ייצג אפוא בובר את המסורת היהודית: הוא הפך לסופר בינלאומי שנכנס לדיון מעמיק עם הפילוסוף הנאצי מרטין היידגר,³ הרצאותיו בארה"ב משכו אלפי אנשים, ושמך נישא גם על שפתיו של המשורר הנודע ת"ס אליט (עמ' 245-246). כלפי פנים השפיע בובר על יהודים צעירים משכילים ומתבוללים לחזור אל שורשיהם היהודיים ולגלות מחדש את מהות היהדות מתוך פנייה לתרבותם של יהודי מזרח אירופה – אלה שהוריהם בוז להם. כך עולה מתיאורו של גרשם שלום,⁴ כמו גם מיחסו של קפקא לבובר, שלא היה רחוק מכך (עמ' 75, 247). צעירים מתבוללים אלו מצאו דרך בובר נתיב חזרה לחיקה של היהדות – אך בצורה חדשה: דרך התנועה הציונית, שראתה בעצמה בו בעת המשך ומהפכה למסורת יהודית גאה.

כפי שמדגיש מנדס-פלור, מעבר למרכזיותו של בובר בתנועה תרבותית ורוחנית זו, ניתן ללמוד מכך גם על סוג הרוח שמשכה אז את אותם צעירים יהודים (עמ' 34). לצד פעילותו הפורמלית במסגרת התנועה הציונית, בובר הרצה על ציונות ברחבי גרמניה ושימש מו"ל בביטאון התנועה הציונית די וֶלְט ("העולם"). בין השאר תרגם לגרמנית את מאמרו של אחד העם "חיקוי והתבוללות" – שבו הבחין אחד העם בין התבוללות שאינה אלא חיקוי והתבטלות עצמית לבין "חיקוי שבתחרות", כלומר הטמעה של יסודות מערביים אל תוככי היהדות האותנטית. לאותם צעירים יהודים, זה היה סוג ההתחדשות הרוחנית שהם חיפשו; ובובר אף קיבל מהרצל מכתבים מלאים בקורת רוח מפעילותו (עמ' 34).

לאחר שעלה בובר ארצה הוא המשיך לשמש מורה דרך בדיוק באותם אזורים חברתיים שדרשו את הפעפוע הרוחני בין העולמות שהיה כה נוכחים בראשית הציונות: מפעילותו העיקשת להגיע להידברות עם הפלסטינים בארץ,⁵ ועד תפקידו כמתווך המסורת התנ"כית לצעירי הקיבוצים (עמ' 260-261). אכן, בובר שימש מורה אידיאלי למסורת היהודית לדור הצעיר בזכות אותה עמדה רוחנית ייחודית לו; עמדה

שהיטיב לתאר פרנץ רוזנצוויג כשביקש מבובר ללמד יהודים-גרמנים ב"בית המדרש היהודי החופשי" שהנהיג: "אפיקורוס ירא שמיים", הוא קרא לו.⁶

הופעתם של שני הספרים הללו בסמיכות זמנים כה גדולה מאפשרת לנו להעלות לדיון את שאלת החינוניות של המחשבה הבובריאנית לחברה הישראלית כיום. כדי לענות על כך נניח עתה לסיפור חייו של בובר, נתבונן בחלקים מהגותו שמהם ניתן לחלץ את קווי המתאר של אותה עמדה רוחנית מיוחדת שהשפיעה בעבר על רבים – ולבסוף נשאל אם בשורתה עוד יכולה להישמע באקלים הרוחני העכשווי, כמטרתה המוצהרת של אסופת המאמרים.

משמעותה הדתית של החילוניות

ב־1936 פרסם בובר מאמר (הכלול בספרו **בסוד שיח**) בכותרת "השאלה שהיחיד נשאל", שבו תקף את המשפטן הנאצי הנודע קרל שמיט.⁷ כידוע, שמיט קידם את הרעיון של "תאולוגיה פוליטית": הבנה מחודשת של הספרה הפוליטית כולה כאנלוגית במבנה ובמהות שלה לספרה התאולוגית. במאמרו ביקר בובר את הפילוסופיה של שמיט, במיוחד בצורתה הבשלה בספרו של שמיט **המושג של הפוליטי**.⁸ לאחרונה ניתנה תשומת לב ראויה לכך שקריאתו של בובר במקרא בספרו **מלכות שמיים**, ולכל הפחות המושג המרכזי בספר, "תאופוליטיקה", עוצבו אף הם לאור המאבק של בובר בשמיט.⁹ אך תשומת לב מועטה, לכל היותר, ניתנה להמשגה היסודית של בובר לגבי לידת החילוניות ומקומה בעולם – כפי שאציג כעת.

"החילוניות", במובנה השגור, היא שם שניתן לספרה הימיינימית של רשויות השלטון הלא־דתיות, זו שהונגדה במקורה לרשויות ה"אקלזיאסטיות", קרי הדתיות. המהפכה הצרפתית נתפסה, בדיעבד, במובן הזה כמעשה של "חילון"; אחת הפעולות ההיסטוריות המרכזיות שלה הייתה הלאמת רכוש הכנסייה בצרפת, כלומר לקיחת רכוש דתי והפיכתו לרכוש "חילוני". התהליך הזה, של לקיחת דברים דתיים והפיכתם לחילוניים, נעשה ברבות השנים – או תפקד למפרע – כמטפורה לרעיון שלפיו החילוניות היא ניכוס מחודש של דברים שבמקורם הם דתיים.¹⁰

בובר רואה גם הוא את סיפור לידתה של החילוניות כקשור קשר הדוק לנטילת שררה; אך לא בגזלת כוחה ומאפייניה של הסמכות הדתית בידי השררה החילונית, אלא עמוק מכך: החילוניות כרוכה בעצם כינונה של שררה אנושית באשר היא, אקלזיאסטית או חילונית. השררה עצמה שייכת לאלוהים, סבר בובר, ואינה ניתנת להעברה או לייצוג בידי גורמים אנושיים. משום כך לידת החילוניות קדומה בהרבה מהמהפכה הצרפתית, ונעוצה כבר ב"אגדת שאול" המקראית, כפי שתכף נראה – ולא קשורה לאותן התפתחויות מודרניות שלרוב היא נכרכת בהן.

בובר חורג גם מתפיסות אחרות של החילוניות. בתודעתה העצמית, החילוניות היא תנועה שמקדמת את מטרותיה בחופשיות; אולם פרשנים מסוימים הצביעו על כך

שבאורח נסתר ופרדוקסלי החילוניות פועלת דווקא לקידום התכליות של הקודש. בובר, לעומתם, מוצא בחילוניות משמעות דתית אותנטית. בסיפור המורכב שהוא מציע החילוניות כביכול מקבלת את עצמאותה באופן אגדי דווקא מהאל עצמו, מבלי לפגוע בחיי האמונה; זאת משום שבבסיס האמונה שוכנת התנגדות לכל שלטון שאינו של האל עצמו, כולל התנגדות לסמכויות הדתיות המסורתיות.

ממילא, החילוניות אצל בובר אינה שלב בדרך לחברה בעלת שלטון של נציגי האל לצורותיהם, ולא העתק חיזור של המקור הדתי,¹¹ אלא היא ההגשמה היחידה האפשרית של שלטון שאינו נגרר, באמצעות "דיאלקטיקה דתית", לתאולוגיה פוליטית. ב"דיאלקטיקה דתית" אני מתכוון לתודעה דתית המגבשת לעצמה מושג אלוהי של ריבונות ומלבישה אותו על רשויות שלטון חילוניות. בסופו של דבר, כמו אצל קרל שמיט, הלבשה זו עשויה להפוך את השליט לסוג של אל – כפי שהיה מקובל למשל במשטרים התאוקרטיים של המזרח הקדום.

הזכרנו שהספר התאולוגי-פוליטי המרכזי של בובר, שזכה לתשומת לב מחקרית, הוא הספר **מלכות שמיים**; אך מעניין שהמהלך המרכזי שבו בובר מדגים את היגיון החילוניות כפי שהצגנוהו כעת נעשה במסגרת הספר **בדרכו של מקרא**. בפתחתו, בובר מציג את חלקו השלישי כהמשך ל"מלכות שמיים": "המשך הספר הזה [=מלכות שמיים], בשם 'המלך המשיח' ('Der Gesalbte'), כמחציתו כתבתי בימי היטלר, ולא הספקתי לגומרו, לאחר שסולקה הוצאת שוקן בברלין לפני שעמדה לפרסמו; החלק הנגמר תורגם עתה לעברית ונכלל בספר שלפנינו (חלק שלישי)".¹²

כלומר, הגיון החילוניות מוצג על ידי בובר כחלק מפרויקט פרשנות המקרא שלו, פרויקט שבו הוא מבקש להתמודד עם השאלה הדוחקת לגבי "טוטליות" המוסדות הפוליטיים ולהציג כיצד היא משתקפת בחיי האמונה של המאמינים בני זמנו. כדי להבין כיצד הוא עושה זאת, כדאי לשים לב לא רק לתוכן הדברים, אלא בעיקר לדרך שבה בובר מחלץ אותם מהמקרא.

החלק השלישי ב"דרכו של מקרא" נראה כמו תרגיל אקדמי-פילולוגי של ניתוח הסיפור המקראי על כינון המלוכה בימי שמואל ושאול. אך מבעד לדיונים הפילולוגיים על המגמות השונות של העריכה והמסורות שהשתרגו לתוך הסיפור המקראי אפשר למצוא בטקסט הזה של בובר ניסיון שיטתי לעשות מה שהנוצרים מכנים, ויסלח לי בובר על כך, תאולוגיה מקראית: הוא מנסה לחלץ מהכתוב מסקנות תאולוגיות רחבות ועקרונות יותר הטמונות בו.

בובר מבקש אפוא לפתח תיאולוגיה מקראית יהודית אותנטית – וכשלעצמו זהו מופע מבוחר של חשיבה ציונית מקורית. אולם בליבה של הקריאה התאולוגית במקרא מצוי פרדוקס מוכר: היהודי נקרא מצד אחד ליושרה אינטלקטואלית נוקבת, שסימנה הוא פתיחות מוחלטת למסקנות החקירה; אך מצד שני המסורת של היהודי מגבילה

– הן במובן חיובי הן במובן השלילי – את עצם האפשרות שלו לפתיחות מסוג זה.¹³ החוקר היהודי – ה"חילוני" (המחויב כיהודי להמשך כלשהו של המסורת) – כפוף אם כן לפרדוקס יסודי בגישתו אל הטקסט; אולם כדאי לשים לב לכך שאותו פרדוקס מלווה גם את הפרויקט הפוליטי החילוני של הציונות – שמתיימרת בעת ובעונה אחת גם להיות ייצוג נאמן של היהדות, אך גם לערוך מהפכה מן היסוד של אותה מסורת. באותו זמן שבובר כותב את התאולוגיה המקראית שלו, הפרויקט הפוליטי של הציונות כבר החל להראות סימנים של מדינה יהודית חילונית.¹⁴ כיצד מבקש בובר להתמודד עם הפרדוקסליות הזו, הכרוכה ללא התר בפרויקט החילון היהודי המודרני?

כינון המלוכה בימי שאול – תיאולוגיה מקראית אגדית

כדי להתמודד עם האתגר הזה, בובר מציע לקרוא את סיפור עליית המלוכה בישראל כסיפור אגדי – ומגיע בכך להישג יוצא דופן של תאולוגיה מקראית. המונח "סיפור אגדי" (Märchen בגרמנית, Fairy Tale באנגלית) מגיע ממשנתו של הוגה יהודי-גרמני אחר בן אותו זמן, ולטר בנימין, והוא ניגודו של "סיפור מיתי". לדידו של בנימין, האלמנט "הדתי" הפורמלי בא לידי ביטוי במיתוס – ואילו ההתנגדות הקדמונית לאלמנט הזה באה לידי ביטוי באגדות.¹⁵ האגדה, במעשיות הענייניות שלה, משמשת משקל נגד לכובד ודרישת השלטון של המיתוס.

בובר מוצא בסיפור עלייתו של שאול צרור מאפיינים אגדיים. ביניהם הזקנים שניגשים לשמואל עם הבקשה המפורסמת "וְהָיִינוּ גַם אֲנַחְנוּ כָּכָל הַגּוֹיִם וְשָׁפְטָנוּ מִלְּכָנוּ וַיֵּצֵא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחַמֵּינוּ"; ההיתקלות המקרית-לכאורה בשאול; הבחירה בשאול בגורל; החזרתיות הטיפולוגית של המספר שלוש ועוד.¹⁶ בעיקר מתמקד בובר בתשובתו של אלוהים לבקשת המלוכה על ידי העם. אלוהים אומר בעצם: אתם תקבלו את המלוכה שביקשתם במלואה, אך לא כפי שציפיתם. ההיפוך בתשובה זו הוא מאפיין אגדי מובהק, ובובר מדגיש את המשמעות התאולוגית-פוליטית שלו: השלטון החילוני מקבל אשרור מלא מאת האל, אך מוצב לו תנאי סתום. בניגוד לשלטון התאולוגיה הפוליטית בעמים הסובבים, שלטון ישראל יצטרך להיות שלטון שכפוף לאל – שכן המלך אינו אלי-מלך. השררה הפוליטית של המלך המקראי איננה שלמה, מה שבא לידי ביטוי בצורת הביקורת החיצונית של הנביא; אך יש לשים לב לכך שהנביא אינו יכול לחתור תחת ההסכמה העקרונית של האל לעצם כינונה של הסמכות הפוליטית. הוא מקבל אותה כנתון, ומדגיש כל העת את חוסר שלמותה באמצעות הביקורת שהוא מותח על השלטון הפוליטי.¹⁷

להשלמת התמונה יש להעמיד את כינון המלוכה בישראל על רקע המצב התאולוגי-פוליטי שקדם לה. ב'מלכות שמיים' בובר קורא את המצב הפוליטי של עם ישראל המשתקף בספרי הנבואה המוקדמים כסוג של "מצב טבע" – מעין "חופש בדוי", בלשונו. בזמן מנהיגותם של משה ויהושע, שלטונם נקבע כשליחות ישירה מהאל,

שהיה מקור הסמכות היחידי שלהם. זוהי צורת שלטון המנוגדת לשלטון המלוכני-תורשתי שהיה נהוג במזרח הקדום. כשפסקה שלחותם של משה ויהושע מצא העם את עצמו נעדר שלטון מרכזי אנושי כלשהו. אלוהים מלך עליו ישירות, במצב שבובר כינה "תאופוליטי". שלטונו הישיר של אלוהים, לשיטת בובר, הוא המשמעות האמיתית של ברית סיני, והוא נתפס כחלק ממצבו הכולל של עם-נוודים.¹⁸

אולם "מצב הטבע" הייחודי הזה מכיל מרכיב אינהרנטי של חוסר יציבות. כל עוד שליח האל נוכח – משה, או יהושע – המצב יציב. אולם משעה ששליח האל אינו עוד בנמצא, ואלוהים שולט באופן ישיר יותר – מצב "תאופוליטי" טהור – הסדר החברתי מתערער והעם מתפלג לשתי כיתות. מצד אחד עומדים אלו הקוראים לשמר את התאופוליטיקה בטהרתה, ועומדים בתוקף על כך שכל הנהגה תהיה ברוח האל, ובשל כך אף ינהגו בסובלנות כלפי שאר העם. אך מן הצד השני יעמדו אלו שבחסות דגל התאופוליטיקה יבקשו לעשות ככל העולה על רוחם, באין רשות פוליטית שתעמוד בפניהם ותגביל אותם.¹⁹

השוואה קצרה לכינון הסמכות בפילוסופיה של ג'ון לוק עשויה ללמד אותנו על הקרבה של בובר לדוקטרינה הליברלית הקלאסית ועל ריחוקו ממנה. גם מסתו של לוק המסכת הראשונה על הממשל המדיני מוקדשת למלחמה ברעיון המונרכיה התורשתי של פילמר. אצל לוק הזמן המיתי המקראי מושלך בצורה חלקה על המצב הפוליטי הממשי. בניגוד ללוק, המעבר שבובר גוזר מן הזמן "המיתי" של שלטון האל לזמן המדיני אינו, בבסיסו, מעבר שלם. זוהי הסיבה שבובר משמר, גם במצב המדיני, אפשרויות לפריצות חוזרות ונשנות של הדחף הנבואי הקדמון – מבלי שאלו יחתרו תחת הלגיטימציה הבסיסית שהאל העניק למדינה מלכתחילה או יעוררו עליה. אם אצל לוק הלגיטימציה של המדינה מותנית בהסכם האנושי שהפותרו עשויה להצדיק, ואף לחייב, מרד בשלטון – הינה אצל בובר הקיום של המדינה הוא קיום על תנאי תאולוגי-אגדי, מן התנאים שהאגדות מצטיינות בהפקתם ושג'ק צ'סטרטון כינה בצדק "תורת האושר המותנה"²⁰: אם הנתינים יתפתו לאמץ תאולוגיה פוליטית, ולזלוג לצורות שונות של האלהת המלוכה, יהיה זה אלוהים בעצמו שיעניש אותם.²¹ אם ישכילו הנתינים להימנע מכך – הם יזכו באושר המדיני המיוחל.

בבסיס ההסכמה האלוהית למדינה ישנה אפוא התניה, אך לא של הסמכות הפוליטית הקונקרטית (כמו אצל לוק) אלא של עצם הקיום הפוליטי. הוא תלוי על בלימה ונתון בסיכון תמידי לקשירת כתרי האלוהים לסמכות המדינה הפוליטית.

אגדת שאול כאלגוריה לציונות

עמדנו על התפיסה הייחודית של החילוניות אצל בובר ועל מקומה במערך התאולוגי פוליטי. כעת ניתן לשוב אל בובר עצמו, אל הפרויקט הפוליטי הציוני, ואל ישראל של ימינו.



שאול המלך, פסל שיש מאת וויליאם ווטמור, מוזיאון צפון קרולינה לאומנות. צילום: Qualiesin

בובר עצמו חי ופעל בימים של "כינון מלוכה" ישנה-חדשה – ואת מעורבותו בתנועה הציונית כבר ציינו בראשית הדברים. בובר זיהה את פעילותו ועמדתו שלו במסגרת הפרויקט הלאומי-פוליטי הזה כפעילות דתית-נבואית. תיארונו את האזוניים הקשובות שעליהן קריאותיו נפלו. ומה כיום?

כיום, אברכי מרכז הרב ככל הנראה כבר לא קוראים את ספריו של בובר בהיחבא; אך גם מקביליהם ה"חילוניים" בהר הצופים ויתרו ככל הנראה על תפקידם החשוב ביחס למסורת היהודית עצמה. אם נאמר זאת באופן מפורש יותר, ונפליג מעט יותר מכוונתו המקורית של בובר, נוכל לנסח כיום את התביעה הבובריאנית כך: החילוניות היהודית עצמה חייבת להיות חילוניות אגדית. היא חייבת לאמץ אל קרבה אותו הלך רוח של "אפיקורסות יראת שמיים" שיאפשר לה לעמוד אל מול מוסדות ונרטיבים דתיים שמטרתם המוצהרת היא כיבוש השררה.

אנו לא חיים בעידן התאופוליטי, תחת שררתו הישירה של האל, והאלמנטים הבדווים-נבואיים הנושאים את שם התאופוליטיקה לשווא – בניתוחו של בובר – פועלים גם כיום ללא הרף. תחומה של החילוניות הוא תחום המדינה, ובשל כך היא תמיד תימצא בקונפליקט עם אותם גורמים.

אך כדי להתמודד עם הכוחות הללו, על החילוניות לאמץ עמדה ביקורתית השונה מהעמדה החילונית-אבסולוטית, וזאת בשני מובנים אפשריים: שיח פוליטי המכיר אך ורק בסמכות האוניברסלית של המדינה או האדם, או שיח מטפיזי הבנוי על תפיסת עולם פוזיטיביסטית כוללת. אנו זקוקים אפוא ל"חילוניות יהודית-אגדית", במטבעות הלשון שהצגנו עד כה. החילוניות הישראלית אינה יכולה להרשות לעצמה את המותרות של היות, כלשון בקשת הזקנים ב"אגדת שאול", "ככל הגויים". עליה, כפי שציין ולטר בנימין, "לפגוש בכוחות של העולם המיתי בערמומיות וברוממות רוח" – דהיינו לא להירתע מפני העולם המיתי ולסגור בפניו את הדלת, אלא להכיר בכוחו ולנהוג בו בחוכמה. אם היא לא תעשה כן, היא תפקיר – אם עוד לא הפקירה – את הבטחת האושר המדיני לחסדי אלו ששמה של התאופוליטיקה נישא אומנם בגרונו, אך רק ככסות או כמיתוס-שימושי המחפה על פריקת עול וניצול ציני של אחיהם.

פתחנו את הדברים בשאלת החיוניות של הגותו של בובר לאקלים הישראלי העכשווי. כעת אנו בשלים לענות על כך. עמדתו הייחודית של בובר איננה רק עוד נקודת מבט על החילון היהודי, אלא היא מקפלת בחובה תביעה פוליטית-רוחנית חריפה: להפוך את החילוניות היהודית עצמה למופע אגדי. הביקורת החילונית על המיתוס, לפי בובר, היא מבורכת, הכרחית וחיונית; אך הקרקע שעליה היא עומדת נשמטת ברגע שהיא חותרת לכונן סוג אחר של מיתולוגיה, המקדשת את סמכות המדינה או מתעטפת בזהות אוניברסלית דוגמטית.

מכאן מתברר גם ההפסד העכשווי שבהיעלמותו של בובר מן הנוף המקומי: החילוניות הישראלית נותרת לעיתים קרובות עם שתי חלופות דלות – הכחשה טוטלית של הממד המיתולוגי, או כניעה לאלו המנצלים את המסורת ככסות לכיבוש השררה. אל מול החלופות הללו מתגלה כוחו של המאזן העדין שמציעה האגדה; ומתגלה כוחה של המסורת מועברת מדור לדור על-ידי מספרי סיפורים (דוגמת בובר עצמו) – לשמר תמיד מספיק "קסם" בעולם שירסן את המיתולוגיה וישמור את כוחותיה רחוקים דיים כדי להבטיח את האושר האנושי.

- 1 דוגמה למודעות ביקורתית לתופעה, דווקא כלפי אנקדוטות פחות מחמיאות לבובר, יש בספרו של פול מנדס'פלור הנסקר כאן, בעמ' 5.
- 2 בעמ' 14.
- 3 ראו גם את המאמר המצוין Paul Mendes-Flohr, "Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue", *The Journal of Religion* 94:1 (2014), pp. 2-25.
- 4 גרשם שלום, *מברלין לירושלים*, ירושלים: עם עובד 1982, עמ' 47; ובעמ' 74 בספרו של מנדס'פלור.
- 5 בספר מרטין בובר והחשיבה הדיאלוגית הנסקר כאן, עמ' 255-249.
- 6 פראנץ רוזנצוויג, *מבחר אגרות וקטעי יומן*, ערכה רבקה הורוביץ, ירושלים: מוסד ביאליק, 1987, עמ' 262.
- 7 מרדכי מרטין בובר, *בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה*, ירושלים: מוסד ביאליק, 1980, עמ' 196.
- 8 Carl Schmitt, *The Concept of the Political: Expanded Edition*, trans. George Schwab, Chicago U.P.: 2007.
- 9 Charles H. T. Lesch, "Theopolitics Contra Political Theology: Martin Buber's Biblical Critique of Carl Schmitt", *American Political Science Review* 113:1 (2019), pp. 195-208.
- 10 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, MIT Press: Cambridge, M.A. 1983, 19-20.
- 11 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Chicago U.P.: 1985, 36.
- 12 מרטין מרדכי בובר, *דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך*, ירושלים: מוסד ביאליק תשכ"ד, הקדמה.

החיות שבאות לחלץ את הילדים, האגדות מראות שהטבע לא רק כפוף למיתוס, אלא למעשה מעדיף את חברת האדם. העצה המתקנת ביותר – כך לימדו האגדות בזמנים העתיקים, וכך הן ממשיכות ללמד היום את הילדים – היא לפגוש בכוחות של העולם המיתי בערמומיות ורוממות רוח [Übermut]. (כך מפצלת האגדה את האומץ [Mut], ומחלקת אותו דיאלקטית לעורמה [תת־אומץ, Untermut, List] וחיפזון [אומץ יתר, Übermut]). הקסם המשתחרר שהאגדות אוהות בתוכן לא מגיע מתוך הנפשה מיתית של הטבע, אלא מתוך הצבעה על השותפות למעשה של הטבע עם האדם המשוחרר. השותפות הזאת מורגשת אצל האדם הבוגר רק לעיתים, כלומר באושרו; אצל הילד שותפות זו מורגשת לראשונה באגדה, והיא משמחת אותו". Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, 457-458.

16 בובר, *דרכו של מקרא* עמ' 186-190, 193.

17 שם, עמ' 226-227.

18 ראו למשל שם, עמ' 240.

19 מרדכי מרטין בובר, *מלכות שמים: עיונים בספרים שופטים ושמואל*, מגרמנית: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2000, עמ' 132-133.

20 ג"ק צ'סטרטון, *אדם בלתי מעשי*, מאנגלית: עודד וולקשטיין, ירושלים: שלם, תשע"ד, עמ' 105-106.

21 Lesch, "Theopolitics Contra Political Theology" מפרש את הנקודה הזו יפה; עמ' 203.

13 לניסוח אחר של הפרדוקס הזה ראו פול מנדס־פלור, *קידמה ונפתוליה: מאבקם של אינטלקטואלים יהודים עם המודרנה*, "הסתירות של הציונות הרוחנית", תל־אביב: עם עובד, 2010, עמ' 344.

14 ראו למשל את ההערכות באשר לעמדתו של דוד בן־גוריון בנושא זה אצל אליעזר שביד, *נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש: מסכת פילוסופיה־הלכתית*, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012, עמ' 362-365; ידידיה שטרן, בנימין בראון, קלמן נוימן, גדעון כ"ץ, ניר קידר, *כשהיהדות פוגשת מדינה*, תל־אביב: ידיעות ספרים, 2015, עמ' 21-23.

15 לדברי בנימין (בתרגומי), "האגדה היא היועצת הראשונה של הילדים כשם שהייתה היועצת הראשונה של המין האנושי, והיא ממשיכה לחיות בסודיות בסיפור. המספר האמיתי הוא המספר של האגדות, וכך ישאר. כל היכן שעצה טובה עלתה ביוקר, האגדה ידעה לספק אותה, וכל היכן שהצורך היה נואש, עורתה היתה הקרובה ביותר. הצורך בה היה הצורך שיצר המיתוס. האגדות עשויות להעניק לנו את הסיפורים המוקדמים ביותר שבהם האנושות ניסתה לנער מעליה את הסיט שהמיתוס הניח על חזה. הן מציגות לנו בדמותו של הטיפש המושלם כיצד המין האנושי 'מתנהג בטיפשות' ביחסו למיתוס; הן מציגות לנו, בדמותו של האח הצעיר ביותר, כיצד הסיכויים שלו לשגשג גדלים במרחק מהזמן המיתי; בדמותו של האדם שיצא ללמוד פחד מהו, הן מראות לנו בפחד דבר־ימה שניתן לראות מעבר לו; בדמותו של האדם החכם, כיצד השאלות שמציב המיתוס הן פשטניות, דוגמת השאלה של הספינקס; בדמותן של

קריאה ראשונה

עיר אינ־גולה

רות פוירשטיין
בלימה, תשפ"ו | 107 עמ'



רות פוירשטיין מתייצבת כמשוררת המז'ורית הבולטת בזמננו. מז'ורית משמע הולכת בגדולות, עוסקת בסוגיות שברומו של עולם ושל ציבור, מעצבת קול ייחודי ומשמיעה אותו ברמה. היא גם, כבר בשלב מוקדם זה בשליחותה הפיטית, המשוררת החזונית המשכנעת בדורה, יורשת אותנטית של מסורת הנבואה. לא אורקל או משיח מטעם עצמה, לא מיסטיקנית או בעלת חלומות הטועה לחשוב שהזיותיה חשובות מאלו של אחרים, כי אם נביאה מהסוג החווה אלוה מבשרו, כזאת החיה את רוחה כצינור של שפע ואת גופה כהתגלמות פיזית של האומה והזמן. ונוסף על אלה, היא מן המתזמרות המוכשרות ביותר בשירה העברית הנכתבת עתה, כלומר שירתה הנבואית המז'ורית מפעילה בעוז מערכות של הצטלצלות.

האמור כאן בלשון נקבה כולל גם את הזכרים. פוירשטיין היא המשורר המז'ורי הבולט בזמננו, וכן הלאה. ועם זאת, היותה אישה היא יסוד בעל משמעות בנידון דידן, וזאת משום האמור על חוויית גופה כהתגלמות האומה והזמן. בכמה משירי ספרה החדש 'עיר אינ־גולה' נשיותה של המשוררת־הדוברת היא כנסת ישראל, ארץ ישראל, עיר ציון ועיר דוד. זאת, לאין הפרד ממש, עד שאין לקבוע מתי מבקשת הכותבת לבטא חוויה נשית אותנטית, מזעם

על גברים פוגענים עד הריון ולידה, ומתי זהו רק משל למצבה של בת־ציון הנפלשת או של הגאולה ההרה ללדת.

כך, למשל, כאן; ושימו לב גם לכך שכל שורה היא בעצם בית העשוי ארבע שורות שקולות זו לזו שהשתיים הראשונות בהן חורזות. "עלו עלי, דמעות שדי זלגו מעין המהומות / נקבת אדם נקבה עד עם הלך בך צל; / הלל צחור נחר בך אור עולה־גדות־עין, צר פבור / הלם בך לב קבור צער קצב דם עצל" ('עיר דין', ד). כזאת היא גם יכולת הקליטה וההריון והלידה של האישה, המתגלה כגילומה של היכולת האמפתית, היכולת שבגרעין השירה (ושוב בטכניקה דומה של שורת־בית): "אהובי, לב השמש ושגע שֶׁלֶךְ מִפֶּעַם חוץ־לֶךְ, בְּדָמִי. / מְגִלְגֵּל שֶׁר־מִכָּאוֹ"ב אֶת קוֹלְךָ סֵב וְסֵב בְּנִגִּינֵת תּוֹ גוֹרֵל תְּהוֹמִי, / מְחוֹלֵל בְּרַחֲמֵי בִשְׂר־הָרוֹחַ שֶׁלֶךְ, שְׁתוֹכֵי מִרְבֵּץ. זָכַר מִי / מִתְפָּרֵץ מִצֵּלְךָ – זֶה עֵלְךָ, עוֹלְלֶךָ, הַנּוֹלֵד מֵעַמְּךָ אֶל פְּנִימִי" ('עיר דוד', ב).

נביאי־הספר שלנו, הנביאים האחרונים, ציירו את האומה כאישה במערכת היחסים עם האל ועם העמים כאחד; וכשהתבקשו לבצע מיצגים בגופם, היה זה גוף הגבר. לעיתים נצטרכו לגייס לשם ההמחשה המלאה את עלמתם. הנביאה בת זמננו יכולה להיות בתולת־בת־ציון בעצמה, כלתו של האל ישירות. למקרא שיריה של רות הנביאה נמצאת מהרהר שמא המשורר הלאומי דהאידנא, הנביא בן זמננו, יהיה מי שיהיה, נכון שיהיה משוררת.

חזרת פתאום

איך משקמים זוגיות
אחרי מאות ימי
מילואים?

שי אורים וסמדר מילר-לוי
סלע מאיר, 2025 | 220 עמ'



"עלו לי דמעות כבר בהקדמה, נראה לאן זה יתפתח" – כך סימסתי לליאורה, עורכת הספר, עם פתיחתו. "פתחתי את הספר – וכמו נפתח יחד איתו המכסה שניסיתי זה מזמן לטרוק", שיתפה אותי רעייתי היקרה. ואכן, את הספר הזה אני סוקר מגוף ראשון יחיד-רבים; שהרי השאלה שבכותרת המשנה לופתת אותי עמוק, הכי אישי-זוגי שאפשר.

אז איך באמת משקמים זוגיות אחרי מאות ימי מילואים?

ראשית חוכמה – יש להבין היטב את הטעון שיקום. ששת פרקי הספר ממללים היטב את מרחבי הפגיעות והמשברים השונים: טלטולי המערך המשפחתי המסועף, אתגרי התקשורת הזוגית, המשקעים הרגשיים הטובעניים, הקשיים הכלכליים הדוחקים, ההורות המתערערת והמיניות המבלבלת. בנתינת מילים ופשר לתחושות קשות ועמומות, בהסברים פשוטים וברורים, קולחים ומתיישרים על הלב – המחברים עושים עבודה מופלאה בתיאור הבעיות והאתגרים, ומלאכתם נאמנה לשני הצדדים: אתגריי, הגבריים, מתפרשים לי בכירור; ועם אתגריה, הנשיים, נערכת לי היכרות מחכימה.

אולם אין לטעות: הדברים קשים ומכאיבים. הפערים גדולים. הריחוק ואתגרי הרצוא

פוירשטיין היא אשת אלוהים בקרבנו. חויית האלוהות שלה אותנטית, מכאיבה, מסחררת, כופה עליה את שליחותה. היא כותבת לא מתוך טרנס, או לא רק, אלא תוך יישום יצירתי ודייקני של טכניקות פיוט עבריות שתורה הן ולימוד הן צריכות; כך ראוי – וניכר כי הלימוד והפיתוח העצמי בא כדי לשרת את השליחות הנבואית, ולא להפך. יש בה הכרה עצמית הנחוות תחילה כמז'ורית מדי, עד בומבסטיות, כעסוקה מדי בייחודה, עד שמשתכנעים בהכרחיותה ובעמדת היסוד העדינה שלה. ומשתכנעים מהר. השורה השלמה הראשונה בספר היא שורה רילקאית בנימתה, שיכורת אלוהות, ובו בזמן גם מוקפדת להפליא (כל המילים בה מתחילות באות א) ועשויה כשנינה פרדוקסלית: "אלו אֲדַמְתִּי אֱלֹהִים אֵין, אֵלִי, אֵין אֶרְקִיעַ אֶל אֶרֶץ אָדָם?" ('עיר אין גולה', א).

על הרקע המרומז של זוועות הטבח בעוטף עזה הדברים מגיעים לשיא צורני ורגשי בשיר ה באותו מחזור. הוא מתריס כלפי האל כפי שעושה מגילת איכה, באהבה וכעס, ומגיע חזרה אל האמונה והתקווה ותפילת הגאולה. כמו בדוגמאות קודמות כאן, המילים בשורה עשויות באותה אות, ובכל שורה שתי צלעות ראשונות מתחרזות גם זו עם זו. נציג שתיים ראשונות ושתיים אחרונות מתוך העשרים ושתיים: "אֲדוֹנִי אֵלִם, אֵל אֹמֵר וְאוֹטֵם אֶת אֲשַׁמֶּת אֶתְמוּלִּי בְּאֵד שְׁמוֹ: / אֲדוֹנִי בּוֹעֵר בֶּן בְּלִי בֵּית בּוֹחֵר בְּעֵרוֹת לְשִׁלֵּהב בְּהֵן שְׁמוֹ: / ... / אֲדוֹנִי שׁוֹמֵט שֵׁם שְׁמַיִם, שׁוֹחֵט בְּשִׁיר שְׁבִיעֵת שְׁבַח שְׁמוֹ: / אֲדוֹנִי תִפְלָה, תֵּן תִּבְלַע עַל תִּלָּה, תִּדְרֹג תִּדְרֹג תִּמְיָמִי תִל שְׁמָהּ".

צ"א

והשוב של השיבה המחודשת – עצומים ומבעבעים. המכסים כבר לא נטרקים. כמעט כל זוגות המילואים האופפים אותי עומדים בפני אתגרים זוגיים לא פשוטים כלל וכלל, גם בתקופות ביניים ארוכות שלאחר מילואים ממושכים.

ובמובן הזה אין מנוס מלהכיר בכך שנראה כי השאלות טובות יותר מהתשובות. "גם אנשי המקצוע לומדים איך לתת מענה למצב החדש הזה שנוצר", מודים המחברים כבר בפתח הספר. כמה הצעות ותרגילים אמנם תפסו את ליבי, אולם לעיתים ניכר שאכן, מענה שלם אינו בנמצא. הדרכים הרגילות להתמודדות עם משברי זוגיות – שיחות מכוונות ואינטימיות, חמלה ואמפתיה, נטרול שיפוטיות וקשב עמוק – הן אלו שלרוב מוצעות גם כאן לקוראים; אין שפן לשלוף מן הכובע, אין מרשם קסם שלא שמענו עליו. ייתכן שהציפייה לכך היא נמהרת ושגויה: הלא החומרים המרכיבים את אותה מציאות חיים מורכבת ועשירה, רבת־פנים ורבדים – "זוגיות" – הם אותם חומרים, ומשברי המילואים יושבים בבסיסם על אותם פערי היום־יום המוכרים.

ובכל זאת. אתגר חדש בא לפתחנו. מלחמה ארוכה כזאת, לאנשי מילואים בעלי משפחות, היא לא מציאות שנתקלנו בה בעבר. הנסיבות קשות מתמיד. כוחות הנפש הדרושים כדי לצעוד באותן דרכי־מרפא מוכרות – נעדרים.

בשל כך, חשוב להשמיע קריאה נוספת. אי אפשר אומנם להפריז בחשיבות הספר הזה – ואני מפציר בכל מי שחוה אתגרים זוגיים בעקבות המילואים לקרוא אותו בעיון רב,

ללמוד בו ממש; אך גם אי אפשר להסתפק בו, מסיבה פשוטה אחת. המשבר הזה לא נולד מנסיבות החיים הספציפיים של כל אחד ואחד מזוגות המילואים, אלא בשל מצב חירום לאומי שנתרגש עלינו; ומשום כך אי אפשר להסתפק רק בהפניית המבט פנימה – אל משאבי הזוגיות הקיימים, אל כוחות הנפש של בני הזוג – ולהותיר אותם להתמודדותם האישית. זוגות אלו לא רק שילמו מחירים עצומים בעבר – וממשיכים לשלם גם בהווה – אלא גם בעתיד, הם אלו שיידרשו לגייס כוחות נפש עצומים להמשיך ולשקם, להמשיך ולנשוא שפתיים, לעיתים בהצלחה, ולעיתים גם ללא.

יש להכיר בכך שזהו אתגר חברתי, מערכתי, שמענה לו דורש שיתוף של מעגלים רחבים יותר – קהילתיים, אזוריים, מדינתיים. משהו צריך להשתנות באופן שבו החברה מתייחסת לאתגר הזה: יש להפנות לכך תקציבים ומשאבים, להניע ראשים יצירתיים ולסלול שבילים חדשים. האתגר אינו רק זוגי, אישי – הוא אתגר לאומי. הספר שלפנינו הוא צעד חשוב בהבנת הצורך בסלילת הדרך הזאת, ובשל כך צריכים לקרוא לא רק זוגות המילואים אלא גם שכניהם הקרובים ומשפחתם הרחוקה, הקולגות והמנהלים הישירים בעבודה, ואף מקבלי ההחלטות בחלונות הגבוהים – בצבא, באזרחות ובמוסדות המדינה השונים. עד שלא יקראו בו – לא יבינו. גם לאחר מכן לא מובטח שיבינו, אך אתגרי השיקום יושבים לפתחם – לא פחות מלפתחנו – ואין הם בני חורין להיבטל מהם.

מ"ב

להיות גבר בעולם

חננאל רוס

ידיעות ספרים, תשפ"ו |
343 עמ'



לעימות אידאולוגי חזיתי עם הגורמים האחראים לערעור התדמית הגברית. הספר נכתב מתוך גישה טיפולית שאינה מבקשת להצביע על אשמים – אלא בצורה החותרת לגעת בשורשים של תפיסות יסוד, מתוך ראייה חיובית, אכפתית ומתקנת.

רוס אומנם סוקר את הגבריות ממבט אוניברסלי, אך זה לא ימנע מהקורא הישראלי לזהות עצמו בתופעות המוצגות לאורך הספר. בסופו של דבר הוא אף עושה את הדבר המתבקש ומתייחס בצורה נקודתית לעולמו של לוחם המילואים החוזר משדה הקרב.

ש"מ

נתיבי הדמיון המודרך

מדריך מעשי לריפוי
דרך התודעה

צחי ארנון

פרדס, תשפ"ו | 102 עמ'



כיוון שבטיפול בפצעי הנפש שגרם דחק הזמן עסקינן, נקצה מילים אחדות גם לספר דק שהופיע זה עתה, שעניינו הדמיון המודרך ככלי טיפולי. הספר, שמחברו שימש בין היתר ראש האגודה הישראלית להיפנוזה, מבקש להשלים פער בן כשני עשורים שהתהווה בין הספרים שהופיעו בתחום בעברית לבין ההתפתחויות בתחום. היות שהחוק בישראל אוסר על מי שאינו פסיכולוג או רופא שהורשה לכך במיוחד לערוך היפנוזה, שהיא הכלי הישיר והחזק לריפוי בעזרת התת-מודע, מציע ארנון לקוראיו הדרכה בקרובו של כלי זה החלש

עוקביו של חננאל רוס בעמוד הפייסבוק 'להיות גבר' מכירים את עיסוקו בגבריות דרך שלל דוגמאות מעולם התרבות, התקשורת והחדשות. הוא מסקר את הנושא מנקודת מבט של גבר ואב לילדים בעצמו. בספר 'להיות גבר בעולם' רוס מוסיף נדבך חשוב: נקודת המבט של פסיכולוג קליני. ההחלטה האמיצה (בעיקר מצד המטופלים שהסכימו, כמובן בטשטוש פרטים מזהים) להביא סיפורים מספת הטיפולים, בעדויות השזורות היטב במהלך הרעיוני, עושה את הקריאה למשמעותית וחוויתית הרבה יותר. אך יש בה יותר מכך. היא משחררת את הספר מעימות אידאולוגי ישיר, שלכאורה נדרש.

האבחנה כמה השתנתה הגבריות במאה האחרונה מופיעה כבר בתחילת הספר. הגבר האידיאלי של היום אינו בהכרח בעל מבנה גוף שרירי, אלא חנוט בחליפה במשרדו הממוזג בקומה החמישים. עוצמה גברית אמיתית בימינו לא נמדדת במסת שריר, אלא מתוך תחושת משמעות. יתר על כן, תכונות גבריות כמו כוח ואסרטיביות נצבעות כיום בשיח, לעיתים קרובות, בגוונים שליליים.

רוס מודע לתרומתן של משנת יחסי הכוח של פוקו ושל תנועות פמיניסטיות קיצוניות על התדמית הגברית, אך בוחר במודע שלא להתייחס אליהן יותר מדי. ואכן, נדמה כי דווקא מנקודת מבטו של המטפל ניתן לעסוק בנושא רגיש כל כך בלי להיגרר

עד הילדים

טל לוריא

סלע מאיר, 2025 | 239 עמ'



שיעור הזכאות לבגרות
בישראל עומד בשנים

האחרונות על כ-75%. מדובר בשיפור רב יחסית מהעשור הקודם, שבו עמדו שיעורי הזכאות על כ-65% בלבד. אלא שכאשר בוחנים את מצבם של תלמידי ישראל בסקרי מיומנויות בין-לאומיים כגון מבחני פיזה, לא ניכר כל שינוי לטובה בעשור האחרון, ותלמידי ישראל נותרים קרובים לממוצע בלבד. כיצד ניתן להסביר את הפער הזה? הייתכן שלא שיפור לפנינו, אלא הורדת הרף?

הספר 'עד הילדים' טוען שבהחלט כן, ומבקש שלא להסתנוור מהצלחת ההייטק הישראלי תוך הדחת אחת הבעיות הקשות שיעמדו בפני מדינת ישראל בשנים הקרובות. פרקי הספר עוסקים בבעיות המרכזיות במערכת החינוך ומנסים לפרק אותן אחת אחת: היעדר אפשרות הבחירה, הקשיים המוערמים על הקמות מסגרות חדשות, הריכוזיות של משרד החינוך, הפער בין שכר המורים הצעירים והוותיקים, וארגוני המורים המקשים על כל שינוי ותיקון.

כל טענה בספר זוכה לתימוכין מתוך החקיקה, התקנות וחוזרי המנכ"ל, ההסכמים שנחתמו לאורך השנים עם ההסתדרות, ראיונות שערך המחבר עם גורמי שטח ומחקרים אקדמיים בארץ ובעולם. אבל אין מדובר בספר עיוני בלבד. כותב הספר, טל לוריא, אשר עבד כשבע שנים כמורה בישראל, שזור את הנתונים והעובדות עם

ממנו, הזמין לכול, והניתן במידת מה גם ליישום עצמי – הדמיון המודרך. כלי אפקטיבי מאוד לשינוי רגש, מוטיבציה והישגים, כפי שהוא מראה; וגם, בהקשר הזמן והמקום שלנו, להרפיית טראומה.

הדמיון המודרך מבקש לשנות תפיסה או רגש באמצעים תודעתיים. לגשת, למשל, אל נקודה תודעתית קשה ולדמיין אותה אחרת. לדמיין, במקרה הקצה, את הטראומה מתחילה להתגלגל, אבל נמנעת. או לחוות, אף כי לכאורה רק בדרך הדמיון, אור מרפא ומטהר, או ידיים טובות. ההרפיה הגופנית, שהדרכה לה ניתנת בספר, היא הבסיס לכל דמיון מודרך. היות הגוף והנפש לא דיכוטומיה כי אם רצף היא ההנחה המאפשרת את ההשפעה הדו-כיוונית הנוצרת בהרפיה, בדמיון המודרך ובהיפנוזה. חלק ניכר מן הספר מוקדש לביסוסה.

הספר פונה בעיקר למטפלים מכל הסוגים, אך הקהל הרחב יוצא נשכר בקבלו מושג על הנושא, וגם משום שכל קורא יכול ליישם משהו מן הדברים על עצמו, או, באופן חובבני, על הזולת. לא רק מטכניקת הטיפול עצמה יכול הקורא לקבל השראה, ואפילו לא רק מעקרונות תפיסת האדם כגוף־נפש – אלא גם מהמעטפת התאורטית והמעשית שהספר מספק, ובה, לדוגמה, כלים לדיבור אפקטיבי אל הזולת הזקוק, או עקרונות כלליים של המיינדפולנס, הקשיבות, בתי-דודה של הדמיון המודרך.

צ"א

ועבשות, דרישות משמעת נוקשות, ומורה שמכה במקל, בסרגל ובמה שבא ליד. ד"ר דקל הופכת את הדימוי הזה. בעיוניה הנושאים הקצרצרים, הטבולים בציטטות מן העת ההיא, ניכר בעיקר כיצד בתוך ההקשר התקופתי השונה, העברית הכבדה והצחה והמצוחצחת, תנאי הקיום המסוגפים והמציאות הלא־ריבונית – מתקיים עולם חינוכי עם חשיבה חדשנית ונטייה פרוגרסיבית (במובן החינוכי של המושג – ג'ון דיואי ושות') המתמודד עם בעיות המטרידות גם את מחנכי זמננו. בראשן, מפתיע ואולי לא, בעיות משמעת וחוצפה ואובדן סמכות. אך עונשים ישנים, כגון עונשים גופניים או כליאה בבית הספר עד הערב, מוֹסְרִים מעל הפרק, ופופולריות צובר עונש ההוצאה מהשיעור.

השפה של הימים ההם אחרת, הארץ כה שונה, העולם לכאורה אחר, ובכל זאת החינוך העברי בארץ שואף למה שקרוי בעגה העכשווית "למידה משמעותית" ויצירת "הנעה ללמידה". הפסיכולוגיה המודרנית מככבת בפדגוגיה המתהווה, וב־1914 מדבר המורה דוד אידלסון מרחובות על אידיאל "דיעת המורה את אשר בלב תלמידיו". בירושלים מתקיים מ־1921 בית ספר פתוח, שהתלמידים קובעים במידה רבה את סדר יומו, בהנהלת העולה מארה"ב דבורה קלן, ומורה שם מעיד על התלמידים כי "אהבתם לבית הספר מגיעה עד לידי שיעוץ" והם מנסים להגיע גם כשהם חולים. בבתי ספר רגילים יותר מופצת גישה כגון זו של שמחה וילקומיץ, מנהל בית הספר בראש־פינה, שאמר באספת מורי ארץ ישראל הראשונה בזיכרון־יעקב 1903: "המורים המנוסים

סיפורו האישי וסיפור הארגון 'מורים לשינוי' שהקים כדי לתקן את המערכת מבפנים. חלק מהסיפורים מרגשים, שכן הם עוסקים בקשר הבלתי־אמצעי המיטיב שעשוי להיווצר בין תלמידים למורה שרואה אותם – וחלקם מתסכלים ומורטי עצבים שכן הם מצביעים על מערכת גדולה מדי, נושאת מטוסים עצומה שמזה זמן רב, ועל אף כל הכוונות הטובות, נעה לכיוון הלא־נכון.

מדובר בספר חשוב, שמרים דגל אדום אך גם מתווה כיוון אפשרי לשינוי אמיתי ולא עוד רפורמה מתחלפת כזאת או אחרת.

לנ"ק

כך למדנו

מבטים אל ראשית
החינוך העברי בארץ
ישראל

נאוה דקל

פרדס, תשפ"ו | 112 עמ'



בדברה על "ראשית החינוך העברי בארץ ישראל" מכוונת המחברת ד"ר נאוה דקל לאגף המודרני והציוני של החינוך המתחדש בארץ. זה שיצא מהחדר אל הכיתה ואף אל השדה. זה שתפקידו ההיסטורי הבולט ביותר היה הנחלת הדיבור העברי לדורות של ילדים, הצעד המכריע בהחייאת העברית כשפת דיבור. השנים הן שלהי המאה ה־20 ובעיקר ראשית המאה העשרים.

החינוך המתחדש בארץ היה ראש חץ חלוצי במהפכה הציונית. רובנו, כמדומה, רגילים לחשוב עליו כעל תופעה מיושנת עד אקזוטית, עם מוסכמות חינוכיות קפדניות

אל מעבר לדתיות ולחילוניות

בעקבות תורת ארץ-
ישראל של הראי"ה קוק
חיים וידל



כרמל, 2025 | 141 עמ'

לא מכבר שאל פוסט־סקר מתגרה אחד בפייסבוק מהי לדעתנו "תורת ארץ ישראל". כי אכן, זהו מושג המתגלגל בחלל ומציין משמעויות רבות. למשל: לימוד התלמוד הירושלמי להבדיל מהבבלי; חזרה ללימוד דיני המקדש, המצוות התלויות בארץ והסנהדרין; כלל לימוד התורה בארץ ישראל; וכמרומו בפוסט, זו בעיקר מילת כיסוי עמומה לציון כל מה שהנוקט אותה רואה כדרך הנכונה לחזור לדרך המלך היהודית.

סביר להניח שהשואל לא ראה את הספר החדש שלפנינו, שכולו מתווה למהותה של תורת ארץ ישראל המבוקשת. ועם זאת, ייתכן שהוא ראה ואף קרא, והגיע למסקנה, אומנם מוגזמת, שמוצע כאן הכול בכול, והכול הוא אידך־זיל־גמור.

המחבר, הרב חיים וידל, מבקש לחבר יחדיו ישראלים מאמינים יותר ופחות, כאלה המוגדרים דתיים וכאלה שאינם, לתנועה רוחנית גדולה של חידוש תורת ישראל כראוי לימי שבתנו המחודשת בארץ ישראל, ובהתאם לרוח הגדולה שהוא קורא בתורת משה עצמה: רוח של בניין חברת מופת עובדת־אלוהים של עם בארצו. ה"דתיות" היא בעיניו גילום של תורת הגלות, תורת חוץ לארץ; מערכת שימור שדחקה את התורה לפינה האפשרית בחו"ל ובהעדד ריבונות, ושמה חיץ בין הקודש לבין החול והחיים.

יודעים להשתמש בערמומית מותרת להביא את האמונה בלב התלמידים כי הם עושים כל דבר לא על פי רצון מורם, כי אם על פי רצונם הם; ולהפך, מורם הטוב רק עזור יעזור להם למלאות את רצונם.

דקל מקדישה פרקים קצרים לנושאים כגון "מורה לחיים", "חינוך מקצועי", "כיתות סרדינים" (זה הגיע אז לכדי חמישים תלמידים בכיתה; לידיעת המתאוננים חובבי הנוסטלגיה), או "טכנולוגיה חינוכית": הפצת אמצעי העת ההיא ובראשם הרדיו. על ראש שמחת החינוך בימים ההם היו תחומים הזוכים אף הם לפרקים משלהם: "חינוך מוזיקלי", עם שיעור הזמרה שנחשב כלי ראשון במעלה להנחלת ערכים, "חינוך גופני", ו"הטיול השנתי", שבמוסדות מסוימים כלל הליכה בת שבועיים ושלושה עד קצווי הארץ ומעבר לגבולות ימינו; בתנאי הימים ההם, באין כמעט תחבורה פרטית וציבורית, הטיול היה הזדמנות יחידה לחלק מהתלמידים לצאת מעירם.

הספר דק וקליל והקריאה מהנה ומחכימה. הוא היה דק אף יותר אלמלא הייתה המחברת מנדנדת בגינוני "מחנכים ומחנכות", "תלמידות ותלמידים", "מורות ומורים" ומזל שלא "הורות והורים"; אומנם צריך כנראה למצוא בקעה להתגדר בה בהפגנת פרוגרסיביות העולה על זו שנתגלתה בקרב מחנכינו בימי העות'מאנים, אבל הסיפורים והציטטות בספר ממילא מגיעים מפי ישויות בעלות שמות גבריים ושמות נשיים גם יחד, שכן החינוך בארץ היה פרי מאמצים הרואים של בני ובנות שני המינים והמינות.

צ"א

"מערכת ערכים נורמטיבית, כללי-חיים לחברה רחבה ומגוונת, ששורשיה נטועים בעומק ויונקים מבאר המים החיים של האמונה היהודית בביטוייה הנעלים ביתר – שהיא שלנו... כמי שזכו לשיבת העם היהודי לארצו... כאנשים החיים בעידן מודרני ופוסט מודרני". כך בקונטרס פרי עטו 'תורה ישראלית: החזון והמימוש – הסיפור של לכתחילה' שהופיע במקביל. מה שווידל מציע הוא וריאציה מסוימת להגדרת הרעיון, אולי מוגדרת פחות. פרק בקונטרס של שורק קרוי בסגנון דומה לספרו של וידל "תורת ארץ ישראל – מעבר לדתיות ולחילוניות".

בגלגולו הקודם, טרם היות התנועה, התפתח הספרון במסגרת סיעור הכתיבה של השילוח, בדרך להיות למאמר; אך רוחב הרעיונות וההקשרים, ההתנגדויות והתשובות, גדש את הסאה הנדיבה אך המוגבלת שדפינו יכולים להציע. גם הרעיונות עצמם בעבעו ונזלו והתקשו להתקשות למקשה סדורה. באה היריעה הרחבה שמאפשר ספר עצמאי, ועימה קורט יישוב הדעת והסדרת הרצאתם של הדברים, ונתנו לדברים בית. ועדיין, כפי שמדגיש החיבור כמה פעמים, הקווים כאן משרטטים נקודות פתיחה שאין יודע לאיזה מעגל סיום יובילו; מסגרת שכדברי המחבר יכולים לפעול בה כל "חילוני" המעוניין ב"תורה" רוחנית לעם ומושכת אותו "אמונה לא דתית באלוהים, וכל "דתי" שאינו מקדש את מצבן הקיים של ההלכה והתורה.

צ"א

הכיוון המותווה בספר מסתמך על תורתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, המצוטטת ביד נדיבה – וכנראה ממשיך קצת מעבר לה. הוא אינו מסתפק בקריאה להתאמת ההלכה למציאות של ריבונות לאומית והסתמכות עצמית, ולמציאות מודרנית מבחינה טכנולוגית ומבחינת זכויות הפרט והמימוש העצמי וכדומה. הוא שואף לתורה הכוללת את החיים במלוא עושרם, משוחחת עם התרבות הכללית, והולמת גם אנשים שאינם שומרי הלכה. מתוך כך, הוא פונה להעמדת תורת ארץ ישראל על תשתית תאולוגית מאפשרת יותר, יש שיאמרו אוורירית.

וכך, הפרק שהוא אולי המעניין בספר ובוודאי הנועז בו מדבר על תורה ורכיביה "שלא כפשוטם". כלי המדרש והקבלה, ובמיוחד חשיבה "מוניסטית" המסירה את החיץ בין האל לבין העולם (כלומר תפיסת אלוהות אימננטית, המוכנה להכיל גם חשיבה פנתאיסטית למעשה), הם המאפשרים ליסודות האמונה ועבודת האל לפנות לקהל לא דתי. וכך, באמונה "שלא כפשוטה" האל הוא ההווה הלוחשת סוד. "תפילה שלא כפשוטה" יכולה להיות תפילה אקספרסיבית אישית, טבילה מטפורית במקור ההווה. "תורה מן השמיים שלא כפשוטה" היא האמונה שהתורה לא דווקא ירדה מהשמיים, אבל כתובה בהשפעה אלוהית. "השגחה שלא כפשוטה" היא תפיסת המציאות כביטוי לרצון-טוב וכך לתשוקת התעלות. ועוד.

הספר הוא מן הראשונים הרואים אור במסגרת תנועת 'לכתחילה', המבקשת, בניסוחו של מייסדה ומייסד השילוח יואב שורק "תורה ישראלית", כלומר



תנ"ך אופקים: יהושע-שופטים

הרב שי פירון

ידיעות ספרים, 2026 | 272 עמ'

מפעל פירוש המקרא של שר החינוך לשעבר הרב שי פירון השלים את התורה והגיע אל הנביאים. המעיין בכרך החדש יתרשם מאופיו השימושי. כל פרק מספר הנביא מובא כפי שהוא, ואחריו באים עמודים ספורים של עיון בו. העיון אינו מבקש לבאר כל מילה וגם לא כל פסוק, ואינו מתעכב במיוחד על מבנים ספרותיים, ומנגד הוא נצמד למהלך הפרק ואיננו חותר למקמו במהלכים גדולים או לשזור אותו על קו דרשני. במקום כל זאת, הוא מתמקד בנושאים העיקריים בפרק, סוקר אותם על פי הבנת הכותב ובהתבסס על מבחר מפרשים ומסורות, ומעדיף בבירור להתעכב על שאלות רעיוניות ולקחים אקטואליים. הגישה היא יהודית-מסורתית, שאינה חותרת לזוהות אינטרסים ומבני כוח אלא נותנת אמון במחבר המקראי, ועם זאת נושאת את עיניה אל אשר מטריד את בן זמננו.

ספרי יהושע ושופטים מתהדהדים בחזקה במציאות תקופתנו. אלה הם ספרי כיבוש הארץ והחיים בה במתכונת שבטית טרום-ממלכתית. קל לארוב כאן למחבר, איש פוליטי בעברו, יוצא סיעת 'יש עתיד' אם גם מן האגף הלא שמאלי שלה, ולחכות לראות איך הוא מטיף מוסר לכובשי כנען בסופה ולצאצאיהם הנוטים אל השחיתות והכוחנות. ולא היא. הזדהותו של הרב שי פירון כפרשן נתונה לנקודת המבט של המקרא עצמו ובמידה רבה גם לערכיו.

האקטואליות בעיוניו הקצרים מתבטאת בזיהוי-עומק בין בני ישראל בימים ההם לבין הציונות, והזדהות עם שניהם.

פרק ו' בספר יהושע ישמש לנו דוגמה. זהו הפרק על כיבוש יריחו, תחילת כיבוש הארץ. העיון בו גולש כבר במפתן אל ניסיון ההתיישבות באזור יריחו ב־1872, ששמו המיועד היה, בנסיבות מקראיות מרתקות, "פתח תקווה". צורת הכיבוש הניסי של יריחו, שבע הקפות בתקיעות שופר ונפילת החומה, ורמזים מילוליים רבים שהמפרש מוצא בתיאורה במקרא, לוקחים אותו אל שני שדות התייחסות פנים-מקראיים: סיפור הבריאה ומעמד הר סיני. בלב העיון בפרק עומדת העל-טבעיות של כיבוש ראשון זה, על רקע החזרה אל החיים הטבעיים המאפיינת את הכניסה לארץ בכללותה. מכאן עובר העיון אל שמירת ההבטחה לרחב הזונה, והלקחים המוסריים העולים ממנה, בהם הכרת הטוב ושמירה על חיי הפרט גם בעת מלחמה. על כנפי מדרשי חז"ל דואה פירון אל הערך הרוחני שיוחס לרחב, ואל הסיבות לכך שדווקא היא תוארה כאימם הקדומה של נביאים. ההשבעה שלא לבנות את יריחו, בסוף הפרק, שולחת את המחבר לסקירה קצרה של התגלגלות הבטחה זו והפרתה במקרא, ושוב לתולדות ההתיישבות הציונית ביריחו והכחדתה במאורעות תרצ"ח.

דוגמה זו מדברת בעד עצמה. אופקיו של תנ"ך אופקים מתאימים עצמם לאופקיו המשוערים של המקרא, ועימם אופקי גאולת ישראל בזמננו ואופקי התעניינותו של הלומד מן השורה.

צ"א

תורת ההגה של לשון התנאים

משה בר-אשר

מוסד ביאליק, תשפ"ה |

208 עמ'



חוקרים בני תקופתנו. מסכם, ולעיתים מסיק ופוסק. רבים הפרטים בו, ומעניין הניסיון המתמיד לאינדוקציה, להוצאת כללים מן הפרטים.

אפשר למצוא עניין באלה וגם באלה. יפה למשל לראות על מה מסתמכת ההשערה שלשון חז"ל היא ביסודה ניב כבוש שהתקיים בארץ כבר בזמן המקרא אך לא זכה לקאנוניזציה בדמות הנצחה בכתובים, למעט כמה הבלחות המשמשות היום ראיה, כגון פניית "אֵת" לזכר, וסיומת ין לרבים, גם בכמה מקומות במקרא. בהיבט יסודי יותר של תורת ההגה, אנו מתוודעים בעזרת היסקים מצורות הכתיב במשנה לאובדן הגייתו העיצורית כ־w כנהוג בימי המקרא.

לעוסקים בעריכת לשון מודרנית, ולטרודים בכתיב, ולמתעקשים על כתיב חסר, תימצאנה הפתעות כשיגלו כי הכתיב המלא, לדיוקי כלליו הנבונים, הוא בעיקרו לא המצאה של מקילי המודרנה אלא יסודו בלשונם המתועדת של התנאים. ההיסטוריה של הלשון היא, מסתבר, גם מקור לגיטימיות לתופעות חדשות, על אפם ועל חמתם של קיבעוניים.

נאחל לפרופ' בר-אשר שתקל ימינו ותיטב בריאותו וישלים כתוונתו גם את כרך תורת-הצורות ושאר גדולות ונצורות.

צ"א

נחמד להתוודע מפעם לפעם אל שיגם ושיחם המקצועי של חכמי לשוננו, ואם כבר – של נשיא האקדמיה ללשון לשעבר. את ספרו הכ"ה כתב משה בר-אשר כשהוא מעיד על עצמו כי כבדה יד ימינו, והוא מקדיש אותו להיבט הראשוני של לשון חכמינו הראשונים, התנאים: תורת ההגה, הבאה עוד לפני תורת הצורות, ובוודאי לפני תורת המשמעים ותורת התחביר. איך הגו קדמונינו את מילות העברית? איך נשמעו התנועות והעיצורים? ואיך בעצם אפשר לשחזר דבר כזה?

לכאורה צא ולמד. פתח משנה וקרא. אבל השחזור קשה אף יותר משחזור תורת ההגה של לשון המקרא, שכן לכתובים המקודשים ביותר נמצאו אנשי מסורה שהעבירו את דקדוקי קריאתם עד לימי בעלי המסורה ממצאי הניקוד, ואילו המשנה, אף שהיא מאוחרת יותר, רבו השיבושים וחילופי הגרסאות בנוסחיה עד שהגיעו לידי הנקדנים הראשונים וכותבי כתבי היד של המשנה שבידינו. למרבה השמחה ישנם כתבי יד כאלה, מלאים ומנוקדים, מסביבות המאה ה־12 לספירה. ועדיין, לא רק שהם אינם זהים, בכל מקרה סימני ניקוד עדיין אינם ערובה לדרך הגייתם המקורית.

עבודת הבלשנות ההיסטורית היא אם כן עבודת בלשות ממש. ספרו של בר-אשר הוא ספר מסכם, הבנוי על תילי ידע שצברו

זרוק אותו לוואדי

אמנון לורד

ביתן, 2025 | 212 עמ'



אמנון לורד חוזר בספרו החדש אל כור מחצבתו, שהוא גם, בגלגולים שונים, נושא חוזר ביצירות קודמות שלו: קיבוצי השומר הצעיר, וימי הסטליניזם בואכה סליקים-ליום-פקודה שעברו עליהם בראשית שנות המדינה. כתמיד, מה שמוכמן בסליק שולח עשורים קדימה פארות של זיכרונות ותקוות, קלקולים ויריבויות, גם אם על פתח הסליק נשתל עץ; הנאמנות הכפולה לציונות ולקומוניזם, הנצרפת בכור הלהט הרעיוני וההווי היומיומי התוסס, וכל זאת אצל בני אדם, ככלות הכול, שעשויים שרירים ויצרים, מוכרחים להסעיר גלים עוד עשרות שנים הלאה. ודאי בשנות התשעים, עת התרחשות הרומאן הזה, כשהווייתיים עוד רותחים והתיקים עוד פתוחים.

המאבקים כאן אכן מתחוללים בחלקם בקרב דור הבנים שבגר, ואשר תופס עתה – בשנות התשעים, כאמור – עמדות מפתח בעולמות התקשורת, הביטחון ועוד. קופת השרצים הפוליטית של העבר – מי אמר ריגול וחבלה ולא קיבל? והפעם במפתיע אפילו לח"י בתמונה – נפתחת מתוך חיבור ישיר לתיבות פנדורה אישיות וזוטות יותר. הכול מתחיל בעצם מליל הילולה עם מתנדבות בסוף שנות השישים שבו סיכל שחקן כדורסל צעיר בן הקיבוץ לחברו המסתמן כמוצלח ממנו קריירה אפשרית במכבי תל-אביב, כשפנצ'ר את האוטו שאמור היה לקחתו העירה עם שחר; הוא שם לו את האופל על בלוקים,

בלשון הקודים של החברה – שעסיסיותה והתפנחותה מתוך הדברים עצמם, תוך מופע חי של אביוני ההווי המשקי, הם תענוגותיו הראשיים של הספר הזה.

תענוגותיו המשניים הם כל אותם פיצוצי-משנה של המאורעות הקדומים, היוצרים יחד עלילה מעין-בלשית או מערבונית, הצצה לעולמות-חיים של אלימות ושרירות, אך גם של התמסרות לכדורסל, לקולנוע, לפופ – מעין קיצור תולדות שנות השישים העליונות, מעורב בקיצור תולדות שנות החמישים הזעומות, טבול כולו בשנינה של אנשים שגדלו עוטי שריון רגשי, ומבושל על אש שלהי המאה בישראל המשתנה-והולכת.

צ"א

בד בבד יהיה

עמוס זרנוק

אשמורת, תשפ"ו | 132 עמ'



ספר כים זה מכבד את קוראיו ואת מילותיו – בעיצובו

המוקפד והעדין, באסתטיקת צבעי המים של העטיפה וצבע הגוויל של הדף, בגימור הגבוה של הטקסט, וכמובן בדברים עצמם. שירים קצרצרים, אפשר לומר מכתמים או טיפים-פיוטיים-לנשמה, תכופות עשויים כמדרש עדין. הללו מחולקים לשערים שבראש כל אחד מהם דברי חוכמת-חיים מפי חכמי-תורה בני זמננו מעדות המזרח והדרום.

"יש מי ששומע את קול בְּכִי שֶׁל תִּינוֹק שֶׁטָרַם נוֹלֵד", לשון כל השר 'יתתפלל חנה'

הרוחני והארצי, הזוגיות, הכול יחד בכמה מילים של נכונות להתחלחל.

ומשהו מרוח הימים בשיר שנקרא "ולא שינו לשונם", כמאמר המדרש על מה ששמר על בני ישראל כאומה במצרים: "בְּשִׁפָּה שֶׁל שְׁלוֹם עָלֵינוּ לְדַבֵּר מִלְחָמָה. בְּשִׁפָּה שֶׁל אֲהָבָה לְדַבֵּר פָּאָב. בְּשִׁפָּה שֶׁל לֶחֶם לְדַבֵּר מְנוּת קָרֵב, וּבְשִׁפָּת הָאֶתְמוּל לְקוֹוֹת לְפִמְחָר" (אני מוותר בחלק מהשירים המובאים כאן על סימוני המעבר לשורה חדשה: זה קורה בהם בכל מילה־שתיים־שלוש). הרעיון שהתקווה עשויה גם מהמציאות שידענו מרענן. גם ספר זה הצנוע, החי את הכתובים וכותב חיים.

צ"א

– ואנו שומעים כאן גם את הד האנקדוטה הידועה על שמיעת קול בכיו של התינוק, שבלעדיו אין ערך לתלמוד התורה, וגם את ההבדל בין מריבה על ביצה שלא נולדה לבין היכולת לראות את הנולד ואף להרגיש את כאביו ואת תקוותיו של העתיד לבוא. "איך לגשת", שואלת־מורה כותרת שיר אחר, העונה לכותרתו בהד חרוז סמוי "הֶקְרָקֶע / אֵינָה שׁוֹאֵלֶת בְּשְׁלוֹם הַגֶּשֶׁם, / הִיא מְנִיחָה לוֹ לְחַלְחֵל / עַד תִּהְיוּ". הנמשל הבין־איש־י ברור. שכנו לכפולה ולעניין הוא השיר "לכשתדע": "גֶּשֶׁם. / שָׁמַיִם וָאָרֶץ נוֹעְדוּ. / אִם רַק תִּסְפְּיִם לְהִרְטֵב, / תִּדַּע סוֹד אֲהַבֵּת אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ". האדם הנחשף לגשם, מפגש

הסוקרים: ליאת נטוביץ־קושיצקי, מתנאל בראלי, צור ארליך, שחר מהדב

נשמה שלולאותיה חסרות

"התלוש" הניהיליסט שהספרות העברית טיפחה בדור התחייה חוזר בגלגול עכשווי, מפוכח אפילו יותר. כי כאז כן עתה, הדרך להיחלצות מהניהיליזם היא ההתכנסות בסיפור: גשר של מילים על פני התהום

פעם אמר לי א"ב יהושע במבט שובבי: "אי אפשר בלי קצת מהתבלין של הכנעניות". הוא התכוון לומר שבמינון מסוים, התפיסה של "תנועת העברים הצעירים", שהמשורר אברהם שלונסקי הטביל בשם (הגנאי) "כנענים"; התנועה שדגלה בעיצוב הלאום בארץ כלאום עברי, מנותק מהיהדות הגלותית ובעל זהות מקומית-מרחבית, הנשענת לכל היותר על מסורות קדומות של העבריות בארץ – ובכן, סבר יהושע, במינון מסוים זו תפיסה מעוררת רעיונית ואף נצרכת.

אני חושב שאת המשיכה של יהושע לכנעניות ניתן לאתר גם בתהייה שלו על יחסי יהודים וערבים בארץ ואף על אפשרות מיזוג בין העמים. ב'המאהב', כזכור, יש קשר אהבה בין יהודייה ישראלית לערביי ישראלי, וב'המנהרה' מעלה יהושע את התזה של בן-גוריון ובן-צבי על כך שהערבים בארץ הם צאצאי יהודים שהתאסלמו. וגם ב'מר מאני' יש דיון באפשרות הזו. אם איני טועה, את המשפט המצוטט לעיל הוא אמר לי בהקשר לספרה של דורית רביניאן, ששיבח, 'גדר חיה', המתאר רומן בין יהודייה לפלסטיני.

אני מזכיר את אמרת הכנף הפרובוקטיבית מעט הזאת של יהושע (ושיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד) כי אני רוצה להשתמש במבנה שלה לאמרת כנף פרובוקטיבית אולי יותר: "אי אפשר בלי קצת מהתבלין של הניהיליזם". הניהיליזם, אובדן כל הערכים, היעדר אמונה בדבר, הוא כמוזן מצב לא רצוי, ולעיתים מצב מסוכן לאוחז בעמדה זו ולסביבתו. זו עמדה שאנחנו פוסלים מוסרית. אבל כמה מהיצירות הספרותיות החשובות ביותר בעידן המודרני, ניתן לטעון, הן יצירות שהציבו במרכזן את הניהיליזם, חלקן מתוך עימות רעיוני איתו, חלקן תוך הצגת האימה שבו אף ללא עימות כזה.

כוונתי ליצירות כמו 'החטא ועונשו' (1866) של דוסטויבסקי, למשל. הביטוי עצמו, "ניהיליזם", צמח בספרות הרוסית. ברומן 'אבות ובנים' (1861) של איוון טורגנייב מוצגת דמות כזאת, של מי שמכונה "ניהיליסט". אם כי שם מיוחס הביטוי למהפכן בעוד במוזן המודרני יותר שלו, זה שהתפתח ופותח (בין השאר על ידי ניטשה) בשלהי המאה ה-19

(ניטשה חזה שהניהיליזם יתפשט בכל אירופה וסבר שהגותו היא הנוגדן לניהיליזם הזה – אם כי למעשה היא גם ביטוי שלו), המונח מתייחס לאובדן של כל הערכים, כולל הערכים המהפכניים.

*

בספרות העברית, באופן מוזר למדי, היו הניהיליזם וההתמודדות איתו המוקד הרעיוני של הדור העמוק ביותר בספרות העברית המודרנית, דור התחייה. ביאליק, ברנר, גנסין, שופמן, אצ"ג (בשנות העשרים) וחבריהם (ואפילו עגנון; ע"ע יחסי בלק ויצחק קומר ב'תמול שלשום') יצרו, בעיקר אולי ב־14 השנים שמתחילת המאה עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה, יצירות שעסקו בניהיליזם או אף ביטאו אותו! כדי לסבר את הלב והראש אדגים בשיר שמבטא הלך רוח ניהיליסטי מובהק: שיר של ביאליק מ־1907, 'היה ערב הקיץ':

ובנות ליליות זפות שזורות מזורות בלבנה
חוטי כסף מזהירים,
והן ארגות כסות אחת לכהנים גדולים
ולמגדלי חזירים.

היה ערב הקיץ. כל־הבתים נתרוקנו
ונתמלאו הגנים;
יצא אדם, כדרכו, במאוייו הגדולים
לחטאיו הקטנים.

קצרה רוח האדם, כלו עיניו מיחל –
ותפלתו האחת:
"הכוכבים הצנועים, מהרו צאתכם מלמעלה,
והקדושות מתחת!"

ובגן זה החלה נגינה קלה, הוללה –
והגן כלו ננער,
ומבין האילנות הנה השחיר זנב צעיף
והלבינה כנף סנר.

וכסרסורי עברה קורצים, רומזים פוככים,

וְעֵינֵיהֶם פֶּן תִּבְעוּת;
צָרָר רוּחַ הַזְנוּנִים גַּם אֶת־עֲשׂוֹבוֹת הַשָּׂדֶה
וְאֶת־אֲבְנֵי הָרְחִיבוֹת.

וּמֵאֲמָצֵעַ הִנָּהָר וּמִמְרוֹמֵי הַגּוֹזְזוֹת
וּמֵאֲחֲרֵי הַגְּדֵרוֹת
בָּא הַצָּחוֹק – וּבְחִלּוֹנוֹת מוֹרָדִים וִילּוֹנוֹת
וְכָבִים הַנִּירוֹת.

הֵס, הַשָּׂאָר נָתַן רִיחוֹ, זוֹלָל סוֹבָא הָעוֹלָם,
יֵין עֲגָבִים עֲבָרוּ,
וְהוּא יוֹצֵא מִדַּעְתּוֹ וּמִתְגּוֹלָל בְּקִיאוֹ
וּמִתְבּוֹסֵס בְּבִשְׁרוֹ.

וּבְנוֹת לִילִיּוֹת וְכּוֹת שׁוֹזְרוֹת מוֹזְרוֹת בְּלִבָּהּ
חוֹטֵי כֶסֶף מִזְהִירִים,
וְהֵן אֲרָגוֹת פְּסוֹת אַחַת לְכֹהֲנִים גְּדוֹלִים
וְלַמַּגְדֵּלֵי חֲזִירִים.

אין הבדל, אומר השיר (פעמיים, בפתחה ובסיום!), בין "כהנים גדולים" ל"מגדלי חזירים"! זו קריסה ערכית מוחלטת, בלבוש עברי מקורי, ובקצרה "ניהיליזם". העולם עסוק ב"מאויים גדולים" ב"חטאים קטנים", והבשר, "השֵׂאָר", נותן את הטון. זה ביטוי פואטי גבוה ועז ל"אני שוכב לי על הגב" של יעקב רוטבליט ואריאל זילבר, שגם הוא פזמון המבטא ניהיליזם.

אני כותב "מוזר למדי" על המקום שתפס הניהיליזם בספרות העברית של תחילת המאה ה־20 למרות שהסיבות לכך די ברורות: קריסת העולם הישן של היהדות המסורתית וכן הקירבה של ביאליק ובני דורו לספרות הרוסית הגדולה, שיותר מכל הספרויות עסקה בנושאים הללו, יצרו באופן מתבקש את העיסוק הזה.

אבל הסיבה שבכל זאת הדבר "מוזר" היא שהדור הזה, הדור הניהיליסטי או "התלוש", היה דור שייצר ספרות לאומית, תרבות קולקטיבית. כלומר, בעוד ידו האחת עוסקת בייצוג של הפירוק, הניתוק, הריחוק, הדור הזה למעשה בנה, חיבר וקירב.

על כורחך אתה מגיע למסקנה שהיה דבר־מה חיובי בהצגת הניהיליזם אצל בני הדור. לא רק ביצירות שנלחמו בניהיליזם (כמו 'מסביב לנקודה' של ברנר מ־1904; אף על פי שעמדה



ניהיליסטית פסימית בדמותו של אוריאל דוידוביץ' זוכה שם לכבוד גדול), אלא אף ביצירות ניהיליסטיות בעצמן, כמו יצירותיו הגדולות של אורי ניסן גנסין, שמציגות את מלוא האבסורד שבקיום. מה יכול להיות חיובי בהצגה של הייאוש, חוסר התוחלת, התלישות? הצגה כזו מבראת מקום לרגשות הללו, היא לא מדחיקה אותם. וכך היא מבייטת אותם, ניתן לומר; מאפשרת לחיות איתם; מאותתת לאלה החשים את הרגשות הללו שיש להם מקום בתרבות. ונוסף על כך, הרי מפרספקטיבות מסוימות העמדה הניהיליסטית היא העמדה הנכונה, שדווקא הרגישים והנבונים אווזים בה, ולכן ספרות רצינית לא יכולה להתעלם מהעמדה הזו. וצדק איוב ולא רעיו, כמו שתמצת פעם המבקר (האמוני!) דב סדן מדוע חשובה כל כך יצירת ברנר המטיחה דברים כלפי מעלה.

בהקשר הלאומי, הניהיליזם הוא אינדיבידואליזם קיצוני ואכן הוא קשור הדוקות לדמות "התלוש", אותו צעיר

יהודי שמסורת וקהילת אבותיו לא אומרות לו הרבה עוד. אבל "התלוש" הוא גם מי שלא יכול היה, או לא רצה, לעבור ולחיות עם הלא יהודים ('מחניים' של ברדיצ'בסקי מ-1899 ושוב 'מסביב לנקודה' של ברנר הן היצירות הפרדיגמטיות בהקשר הזה). בירוא המקום לניהיליזם בספרות העברית כמו יצר קרחת יער – בתוך תרבות הלאום העברית – שבה יכלו לשכון הצעירים היהודים "התלושים", שבאותה עת היוו תנועה מרכזית בחברה היהודית.

*

לפני יותר מעשרים שנה, במאמרים שפרסמתי במוסף 'תרבות וספרות' של 'הארץ', טענתי שיש קרבה בין דור חדש של יוצרים ישראליים הפועלים בתחילת המאה ה-21 לבין דור התלישות הקלאסי שהוא (גם אם לא מדובר בכתיבה באותה רמה). הכותבים הללו, בני המאה ה-21, מצאו את עצמם תלושים כי מצד אחד הם רחוקים ממה שיש סביבם: מהדת ומכוחה המתגבר בחברה הישראלית, ולפעמים גם ממה שהם תופסים כלאומנות באותה חברה, ויחד עם זאת – וזו נקודה שלא ניצבה בפני עמיתיהם המודרניסטים מאה שנה קודם לכן – הם מנוכרים גם מהתרבות הפופולרית המקומית, "תרבות ההמונים", הישראלית. אך מצד נוסף הם אינם יכולים, או אינם רוצים, להגר אל תרבות אחרת.

אני חושב ש'סיום מדומה' (כתר, 254 עמ'), הרומן שפרסמה באחרונה הסופרת הצעירה נועה סוזנה מורג (זהו ספרה השני; גם הקודם, 'חווית משתמש', 2016, הוא ספר מעניין), שייך גם הוא למסורת ספרות "התלוש" העברי שכיוונתי אליה, הניאו-תלוש, והוא בכלל ספר ראוי לתשומת לב.

הגיבורה והמספרת של הרומן היא אֵייר, מוזיקאית בשנות השלושים שלה, שנישואיה זה עתה התפרקו. היא ניסתה להגר (לפחות לזמן מה) עם בן זוגה האדריכל לנורווגיה, אך גילתה שהוא בגד בה וחזרה לארץ. אייר היא בת יחידה, וכאן בארץ היא מטפלת בשני הוריה המזדקנים והחולים אך אינה משתקעת בשום מקום והיא "תלושה" במובן הבסיסי ביותר. היא נודדת בין סבלטים ולא שוכרת דירה באופן קבוע (ללא הסבר, כמצב נתון). לאט לאט היא מתנתקת גם משאר הקשרים שלה. מאהבה כבר התנתקה, כאמור, ומעבודה, העוגן השני של חייו (לפי התפיסה החכמה כל כך, והמבוזה שלא בצדק, של פרויד), היא מתנתקת במהלך הרומן. ולבסוף – מבלי לחשוף יותר מדי מהעלילה – היא מבקשת להתנתק אף יותר. כך נוצרת ברומן דינמיקה עזה של פירוק גובר והולך. הגיבורה של מורג – שאולי הוענק לה שמה בגלל היותו של חודש אייר החודש הקולקטיבי ביותר בלוח השנה הישראלי, בגין יום הזיכרון לחללי צה"ל ויום העצמאות – היא "נשמה שלולאותיה חסרות", כמו שנאמר פעם על גיבור תלוש של גנסין, מישהי שחסרה יכולות עיגון. מורג יצרה כאן התכה עדכנית בין דמות התלוש העברי לגיבורי המנוכרים של וולבק.

מה שהופך את הרומן לעדכני במיוחד הוא הטיפול החכם שלו ביחס בין היחיד לרשת האינטרנט במציאות העכשווית. בעולם מנוכר ותלוש אנחנו לכאורה ארוגים ללא הרף ברובד חברתי דרך הרשת. המדיה, הפרסומות, הרשת – הם המחנכים והסביבה החברתית של הגיבורה ודורה: הם אלה, למשל, שמצווים "תיהנו!". הם אלה שמחנכים, כמו בפרסומת ל'לוריאל', לומר לעצמך: "אני שווה את זה!" (עמ' 4). הם אלה שמנהלים את האינטימיות. כשאיר צופה בתוכנית טלוויזיה ביוטיוב היא רואה כיצד מנחת התוכנית מצווה להתקשר להורים ולהביע בפניהם את אהבתכם ומדגימה בעצמה ומשפיעה על אייר כך (עמ' 36). כשאיר מתלבטת אם להתחיל לעבוד בבית הספר שבו למדה בעצמה היא מתייעצת עם חברו הטוב ביותר של האדם, מנוע החיפוש גוגל (עמ' 178). הקשרים שהיא יוזמת הם או קשרים יחד פעמיים ונעדרי אהבה (ועל כך עוד אעיר בקצרה מיד) או סרטונים שהיא משגרת אל חלל הרשת.

הקשרים הבלתי אמצעיים של הקיום הומרו או בפזיות מנוכרת או ביחסים מתווכים על ידי הווירטואליה. החֶבֶרָה, באמצעות הרשת, אף חודרת לגומחות האינטימיות ביותר, החד-פעמיות כביכול (עינינו עמ' 27). כך נוצר זן מקורי של "התלוש": אינדיבידואל מנותק מסביבתו המיידית, הבלתי-אמצעית – אך בו בזמן, חיבורו לרשת מונע ממנו להיות אינדיבידואל באופן מלא!

*

החידוש הזה שיש כאן בדמות "התלוש" שיצרה מורג קשור להבדל בין הניהיליזם של דורנו לניהיליזם של לפני מאה שנה. על ההבדל הזה ניסיתי לעמוד פעם בבלוג שלי בקטע שאני מצרף כאן:

"הניהיליזם אצל ניטשה כרוך באירוניה. האדם שחדל להאמין באלוהים, חדל להאמין בדבר, האדם שהגיע למסקנה בדבר מוצאו החייתי, בדבר גורלו המקרי, האדם שאינו מאמין יותר בהישארות הנפש, בנצחיותו, מתייחס מעתה ואילך אל חייו בחוסר רצינות. הוא חי ומבטל את ערך החיים, הוא חי ובו לחיים, הוא חי באווירה כפולה של 'הכול חשוב ולא חשוב', כניסוחה הקולע של ורד קלפטר; הוא חי באירוניה.

ניטשה, בהיותו הוגה דתי (זו הרי שגיאה חמורה לראותו כהוגה חילוני), ביקש להילחם בהפחתת המשקל האדירה הזו של הקיום, בהשלכות תפיסתו של הקיום כמקרי, חסר תכלית ותוחלת, חייתי ובר חלוף. בין השאר בחן ניטשה את רעיון 'החזרה הנצחית' כאפשרות שתחזיר ותעניק לקיום את המשקל שנגרע ממנו, תחזיר לו את כובדו, מוצקותו, ערכו. החזרה האינוסופית הופכת כל צעד לבעל חשיבות, כל הכרעה ורגע לנצחיים.

הניהיליזם של דורנו קשור גם הוא לאירוניה. אבל תוכן האירוניה שונה. תחושת הפחתת המשקל האדירה של הקיום האנושי כיום אינה נובעת רק מכך שאנחנו חשים שאנחנו חיות שנוצרו באקראי לחיים של ארעי. למעשה, האירוניה היא בחלקה תחושה הפוכה במאה ושמונים מעלות. האירוניה נובעת (גם) מכך שאנחנו חשים לעיתים שאנחנו משחקים תפקיד שכבר שוחק אינסוף פעמים. לא רק באומנות רבים חשים היום שאינם יכולים לחדש, כי 'הכול כבר נעשה'. רבים חשים כי אינם יכולים לחדש גם בעצם קיומם. כשהם אוהבים הם מרגישים שהם משחקים תפקיד של אוהב, כשהם שונאים תפקיד של שונא, כשהם משתעממים תפקיד של משתעממים, כשהם מודעים לעצמם, לכך שהם אוהבים, שונאים, משועממים, הם משחקים תפקיד של מודעים לעצמם. החיים הם לא 'באמת', הם חיים מ'יד שנייה', הם שכפול של חיים אחרים. התחושה היא שאנחנו, ולו נהיה המורכבים שבאנשים, פשוט מְטַפֵּע נוסף שיוצר במְטַבֵּע הוותיקה של האנושות, הוותיקה מדי. מטבע שחוק כבר.

לתחושת האירוניה הזו רעיון 'החזרה הנצחית' אינו מהווה רפואה, כמובן. תחושת 'החזרה הנצחית' כאן היא הרי בדיוק המחלה.

זו לטעמי הכוונה של בודריאר במושג הסימולאקרה. כאן גם הטעות בהבנה של האינטואיציה הגאונית של בודריאר (שכתב גם, בצד זאת, הרבה מאד שטויות וגוזמאות) בדבר הסימולאקרה: אין מדובר בטשטוש ההבדל בין הבדיון למציאות. החשיבות של בודריאר אינה בכך שהוא 'ניבא' או דיבר על הריאליטי. לא. המאיים בסימולאקרה, מה שכרסם את תודעתו של בודריאר ולא נתן לה מנוח, הוא התחושה העמומה אך המפחידה שאנחנו, בקיום שלנו, רק חוזרים על תסריט שכבר נכתב ואף שוחק אינסוף פעמים. הקיום שלנו עובר הפחתת משקל אדירה מפני שהוא מאבד מייחודיותו וממקוריותו בעולם של שפע ייצוגים, מאבד בתחושתנו, חש בודריאר. במילים אחרות: הסימולאקרה של בודריאר היא בעצם תחושת האירוניה הפוסטמודרנית."

'סיום מדומה' מתייחס גם לחוויה הזו, של חיים מ'יד שנייה'.

*

אייר חשה גם ניכור כלפי החברה הישראלית. היא, למשל, מתארת כך את הצבעתה בבחירות: "לבסוף החזקתי את המעטפה מעל לתיבה הכחולה וניתקתי בחגיגות את אחיזתי: המעטפה נפלה והחליקה היישר אל תוך החרך השחור. ידעתי שבאותה המידה יכולתי גם לא להגיע לכאן" (עמ' 195). אבל מדובר בחלק משלם ניכורי גדול יותר, חברתי ואף מטפיזי.

בקיום כזה, נעדר "סיפור" שמעניק משמעות, עולה כוחה של המיניות נטולת ההקשר. וחלק מכוחו של הרומן הוא בהצגה של המין הלא אישי כחלק בלתי נפרד מהקיום התלוש של אייר, מתפיסת העולם שלה.

*

זה ספר שאינו חף מבעיות. האירוע המכונן של התלישות, הפרידה מבן הזוג, צור שמו, מובא כדאוס־אקס־מכינה הפוך, כלומר כמאורע מפרק אבל שרירותי ולא מוסבר מספיק. מורג גם יוצרת לפעמים עומק מדומה או מפוקפק לתובנותיה, ולעיתים עושה זאת על ידי הבלטה גרפית של ביטויים בטקסט, הבלטה הממחישה שלכל דבר כבר יש שם, והוא לכן משומש, מותווה מראש. יש כאן השפעה חזקה, מוגזמת, של וולבק, המשתמש באמצעי דומה.

אבל זה רומן רציני. וזה שם התואר החשוב ביותר בעיניי לקביעה אם יצירה היא אמנות או בידור. הוא מתאר מחשבות ותחושות שקיימות בעולם העכשווי ומעצב אותן בתוך נרטיב. הוא הופך את הניהיליזם לסיפור וכך מאלחש אותו, מביית אותו, מאפשר להתנהל מולו. הוא מאפשר להכניס שוב – "שוב" כמו לפני מאה ועשרים שנה – תחת כנפי השכינה של הספרות העברית את התלושים ואת התלישות. התלוש המבטא את התלישות – לימודה אותנו הספרות העברית הגדולה של תחילת המאה ה־20 – נוקט, לעיתים, את הדרך הנכונה להשתייך לכלל, אולי אף ליצור את הכלל הזה.

גנסין, שלדעת רבים נחשבים הוא ועגנון לסופרים העבריים המודרניים הגדולים ביותר, כתב פעם במכתב למשורר דוד שמעוניוביץ' ביטוי מעט חידתי: "אני מקווה שתגיד לו שאין כדאי להחליף את הציון 'סיפור' באחר. ובאמת אין כדאי. כל כמה שאין הציון 'סיפור' הולם אותו (לדידי, הרי זה דווקא סיפור ורק סיפור; הרבה נכנס אצלי בגדר זה), הנה כל הציונים האחרים אינם הולמים אותו עוד יותר".

גנסין – אחד הסופרים הפילוסופיים ביותר בספרות העברית, ובעצם הכללית – שיצירתו מבטאת בעוז חסר תקדים את הניהיליזם של מפנה המאה ה־20, מתעקש להגדיר את יצירתו כ"סיפור" ו"דווקא סיפור ורק סיפור". מדוע? הנה הפרשנות שלי: לעיתים הדרך היחידה להיחלצות מהניהיליזם היא ההתכנסות בסיפור, המעבר באמצעות גשר של מילים על פני המים הסוערים, גשר שמבין חרכיו ניבטת התהום. אין כאן הסבת פנים ממנה, אבל יש בכל זאת אפשרות לעבור מעליה.

שיחה עולמית

דברים שכותבים בחו"ל | ישי פלג

עדיין בחופשה מההיסטוריה

Washington Examiner

בעמוד 25 של גיליון הושינגטון אקזמינר ב־7 בינואר הופיע תצלום כואב שהוא ודומיו הם חלק בלתי נפרד מהחוויה הישראלית. כולנו מכירים את התצלומים הללו: ילד או ילדה קטנים ניצבים, המומים, על קבר טרי של אב או אם שנרצחו בפיגוע. במקרה הזה התמונה היא תקריב פניה של שלומית דידובסקי בת העשר, המניחה יד על גופתה עטוית התכריכים של אימה, רינה, שנרצחה בפיגוע ירי בדצמבר 2000, בראשית האינתיפאדה השנייה. התמונה ממחישה היטב את השכול הישראלי שהגיע לשיא בטבח 7 באוקטובר 2023, אבל התקיים במידה רבה אם כי בקצב איטי יחסית לאורך שלושים שנות תהליך אוסלו שקדמו ליום הטבח. לתמונה הזאת קודמות, בעמודי המאמר "שנת האפס של המזרח התיכון המודרני" מאת שון דרנס, תמונות המשא ומתן: יצחק רבין, ביל קלינטון, יאסר ערפאת, אהוד ברק. במובן מסוים, דווקא העובדה שדידובסקי מופיעה בתמונה קטנה כל כך, בסוף המאמר, מבהירה את הטיעון המרכזי: המוות שהביא ה"שלוש" היה כאן מאז שהוא פרץ. פשוט התעלמנו ממנו.

דרנס, חוקר בכיר בלשכת CAMERA (הוועדה לדיוק דיווח המזרח התיכון באמריקה) בושינגטון, הוא מומחה ללחימה בטרור שעבד בין השאר עם הפנטגון. במאמרו הוא מנסה להסביר לאמריקנים את הפער בינם ובין הישראלים בתפיסת הסכסוך הערבי־ישראלי. בעיניו, שנת 2000 הייתה נקודת פיצול היסטורית: ישראל החלה בתהליך התפכחות כואב מתנועת השלום ששיאה בהסכמי אוסלו, בעוד המערב בחר להמשיך לדבוק בקונספציות שקרסו, ולא חדל לרגע לדחוף את ישראל להמשיך בהן. מתוך ניסיונו בניטור התקשורת והשיח המדיני, דרנס מבקש להסביר לקוראיו האמריקנים מדוע הם עדיין חיים באשליות של שנות התשעים, בעוד המזרח התיכון למד משהו חדש, ואינו יכול לשוב לאחור.

דרנס מציב תזה חדשה: "שנת האפס", קו פרשת המים שקבע את הכללים החדשים של האזור, היא שנת 2000. העולם המערבי, וישראל בתוכו, התנהל עד אז במה שדרנס מכנה "חופשה מההיסטוריה", בפרפרזה על הביטוי "קץ ההיסטוריה". קריסת ברית המועצות וההגמוניה האמריקנית המוחלטת בשנות התשעים יצרו אשליה משכרת של עידן חדש, שבו כל סכסוך פתיר באמצעות שגשוג כלכלי ודיפלומטיה נבונה. בשנים האלו דמיין שמעון פרס את המזרח התיכון החדש. אך שנת 2000 ניפצה את האשליה. הנסיגה החד־צדדית מלבנון במאי הוריקה דלק

למנועי חיזבאללה והעניקה לנשראללה את ניצחוננו הגדול ביותר. אחר כך קרסה ועידת קמפ־דיוויד: אהוד ברק הציע את המרב שישראל יכולה להציע, ונענה במתקפת טרור רצחנית.

דרנס מזהה כאן דפוס שהעיניים המערביות סירבו לראות: הטרור הפלסטיני של שנת 2000 לא היה תגובה לקיפאון מדיני אלא ניצול חולשה. הבריחה מלבנון והוויתורים המפליגים בקמפ־דיוויד לא התפרשו כרצון טוב, אלא כהוכחה לתזת "קורי העכביש": הישראלים עייפים ושבעים, ואפשר להכניע אותם. ישראל שילמה בדם על מאמציה להגיע לשלום, שמתקיימים בעיקר משום שהמערב מסרב להכיר בכך שהחופשה מההיסטוריה הסתיימה לפני רבע מאה, והמשיך ללחוץ עליה בלי הרף לשוב למסלול הכניעה והוויתורים.

דרנס מאשים במאמר את תעשיית השלום העולמית, שכוללת לדבריו גם את העיתונות הממוסדת ואת האקדמיה. טבח 7 באוקטובר, הוא מבהיר, לא רק שלא עורר את המערב מתרדמתו, אלא חשף ריקבון מוסרי עמוק המלווה את יחסו לישראל. כדוגמה מזוקקת לכך הוא מזכיר שבעלת הטור קארן עטיה מהושינגטון פוסט צייצה מחדש ציוץ של עיתונאית אחרת שכתבה כך: "איך חשבתם שנראית דה־קולוניזציה? וייבים? מסמכים? מאמרים? לוזרים". זוהי התשתית האינטלקטואלית שאפשרה לברבריות של העזתים ב־7 באוקטובר 2023 להיתפס כפעולה לגיטימית של שחרור. המערב הביט בזוועה ומייד התגייס לספק לה הצדקה תיאורטית, במחקרים אקדמיים ובמאמרי מערכת.

כעת השנאה לישראל כבר הפכה לסמל סטטוס. "להיות אנטי־ישראלי זה עכשיו באופנה, אבן הבוחן של כולם, ממגישי הסכתים בעלי מנת משכל נמוכה עם קהל גדול ועד לסנאטורים ותיקים, וכל מי שביניהם", הוא כותב. המערכת הזו, המחברת בין בורות עממית לרשעות אליטיסטית, מונעת מהמערב להבין את מה שכל ישראלי למד על בשרו כמה וכמה פעמים, מאוקטובר 2000 (לכל הפחות) ועד אוקטובר 2023: ויתורים אינם מובילים לפיוס, אלא לתיאבון מוגבר של הצד השני.

המאמר מסתיים בקביעה שישראל כבר השלימה עם המציאות המרה, וכעת תורו של שאר העולם לעשות זאת. למרבה הצער, כלל לא בטוח שהישראלים למדו את הלקח. הטרור ממשיך כיום לשגשג בחסות ישראלית; אפילו בעזה; אפילו אחרי טבח 7 באוקטובר. דרנס מניח מראה מול פניו של הממשל בווישינגטון כדי להזהיר שהמאמץ להחזיר את הגלגל לאחור אל 1999 רק יקרב את האסון הבא. אולי כדאי שגם אנחנו נבהיר למנהיגי ישראל שרעיון "שטחים תמורת שלום" נשרף בשדות עוטף עזה, ושלא נקבל את קיומו כאן יותר.



“קדמה מגיעה מאנשים”

שיעור הפיריון הישראלי – כ־3 ילדים לאישה – חריג כידוע בנוף הדמוגרפי המערבי, שבו מדינות שלמות סובלות משיעור ילודה נמוך במידה ניכרת מ־2.1 (“שיעור התחלופה”). בדרום קוריאה, הדוגמה הקיצונית ביותר, שיעור הילודה הגיע ב־2023 ל־0.72 ילדים לאישה. מתברר שהחרדה מפני התכווצות האוכלוסייה במערב כבר אינה נחלתם הבלעדית של שמרנים. במאמר “האם ליברלים יכולים להיות פרו־נטיליסטים?” (פירסט’נגס, פברואר), סוקר פרופ’ דארל פול, מומחה למדעי המדינה ותרבות פוליטית, את הספר ‘מעבר לשיא: אוכלוסייה, קדמה והטעון למען האנושות’. שני המחברים, הכלכלנים והדמוגרפים מאוניברסיטת טקסס דין ספירס ומייקל גרוסו, מנסים לבנות בספרם טיעון ליברלי למען ריבוי טבעי; טיעון שאינו נשען על ערכי דת ומסורת אלא על קדמה וזכויות. האתגר שהציבו לעצמם קשה במיוחד: הם מבקשים לשכנע את המחנה הפרוגרסיבי שצמצום ילודה אינו ניצחון סביבתי, אלא איום קיומי על עצם היכולת האנושית לחדש ולשגשג.

ספירס וגרוסו, מסביר פול בסקירתו, אינם מבקשים להחזיר את הגלגל לאחור אל עבר ערכי משפחה מסורתיים, אלא טוענים שהדרך היחידה להציל את האנושות היא בליברליזם עצמו. הטיעון המרכזי שלהם נשען על הביטוי “קדמה מגיעה מאנשים”: צמצום דמוגרפי פירושו פחות מוחות שיפתרו את משבר האקלים, פחות חדשנות טכנולוגית, ושקיעה כלכלית שתפגע בחלשים ביותר. לשיטתם, האנושות כולה נושאת ב“אחריות משותפת” להמשכיותה, אך זו חייבת להתממש בלי לפגוע באוטונומיה של הפרט.

במרכז פנייתם למחנה הליברלי עומד הניסיון להפריך את הסתירה בין פמיניזם לילודה. הם מציגים את ארצות הברית של סוף המאה ה־20 כ“הוכחת היתכנות”: עליית השוויון המגדרי לא סתרה אז את שיעורי הפיריון, שהיו יותר בני קיימא. הפתרון שהם מציעים אינו שינוי הנורמות החברתיות והגברת הלחץ החברתי, אלא טכנוקרטיה של רווחה: הורדת עלות גידול ילדים באמצעות סבסוד ממשלתי מסיבי, גמישות תעסוקתית ושכלול המערכות התומכות, כך שהבחירה להביא ילד לעולם לא תתנגש עם השאיפה לקריירה או למימוש עצמי. מבחינתם, המדינה צריכה להקל על הבחירה בילדים ולהפחית את החסמים בפני הילודה. טבע האדם, הם משערים, יעשה את שלו.

לדעתו של פול, יש סדק עמוק במבנה האינטלקטואלי של הספר. ספירס וגרוסו טוענים שקדמה דורשת אנשים, אך הם מתעלמים מכך שככל שהעולם מציע לאדם המודרני יותר אפשרויות למימוש עצמי, צריכה, פנאי וקריירה, כך מזנקת העלות האלטרנטיבית של הולדת ילדים. במערב הליברלי והעשיר, החלופה להורות היא חיים מלאי עניין, חופש וטיסות לחו“ל. סבסוד ממשלתי למעונות יום לא ישנה

זאת – ויוכחו המדינות הנורדיות. שוודיה, נורווגיה ופינלנד הן גן עדן של תמיכה ממשלתית במשפחה ושל שוויון מגדרי, אבל שיעורי הילודה שם צנחו לשפל היסטורי, פחות מ-1.5 ילדים לאישה ומתחת לרף התחלופה. המסקנה של פול היא שהניסיון להוזיל את הילדים מבחינה כלכלית נכשל, משום שהמחיר האמיתי שמשלם האדם המודרני אינו בכסף, אלא באובדן האוטונומיה – הערך המקודש ביותר של הליברליזם עצמו.

כאן מעמיק פול את הניתוח ומצביע על שורש הבעיה: הליברליזם, מעצם הגדרתו, הוביל את המערב לעידן של "אחרי הטבע ואחרי המסורת". בעולם הישן, הילודה הייתה כורח, גורל או צו דתי; בעולם החדש, הטכנולוגיה והתרבות שחררו את האדם מכל אלו והפכו את הילד ל"פרויקט בחירה". ספירס וגרוסו מניחים בתמימות כי קיים מנגנון טבעי נסתר, מעין "יד נעלמה דמוגרפית", שיגרום לאנשים להוליד יותר ילדים – אם רק נתאים את התמריצים, כמובן. אך פול מזהיר שאין יד כזו. מרגע שהילודה הפכה לעוד אפשרות צרכנית בתוך סל האפשרויות האינוסופי של האדם האוטונומי, אין שום כוח בעולם שיבטיח שהבחירות הפרטיות של כל אחד ואחד מאיתנו יאפשרו הישרדות של הקבוצה.

הספר גם מפגין, בעיני פול, רתיעה ליברלית עמוקה מן הפוליטי. המחברים פונים שוב ושוב אל האנושות כסוכן שינוי, אך "האנושות אינה שחקן פוליטי", כותב פול: אין לה קופה ציבורית, אין לה חוקים ואין לה יכולת אכיפה. המחברים הליברלים רוצים ילדים, אך נחרדים מהאמצעים הנדרשים להשגתם: נורמות תרבותיות נוקשות שנאכפות במוסדות "מגבילי חירות" כמו הדת, הלאום והקהילה. ותחזיתו לעתיד קודרת: התיקון לא יגיע מתוך המערכת הליברלית, אלא מתוך קריסתה. אם האנושות תצטמצם במידה דרמטית, הקדמה הטכנולוגית והכלכלית תיבלם, ואיתה ייעלמו הפינוקים והביטחון שאפשרו לנו לוותר על המשפחה. רק אז נחזור לטבע ולמסורת, לא מתוך אידאולוגיה אלא מתוך כורח ההישרדות.

המקרה הישראלי מציב סימן שאלה מרתק מעל הדיכטומיה של פול. במובן מסוים, כאן מתממשת דווקא התזה של ספירס וגרוסו. הילד הישראלי הוא "פרויקט בחירה" ליברלי, המסתייע בטכנולוגיה, ברפואה וברוחה. אך הבחירה הזאת אינה מונעת מאהבה מופשטת למין האנושי, אלא מתוך דחף חיים קהילתי, שבטי והיסטורי עמוק.

אנחנו ההוכחה החיה לכך שאפשר להיות מודרניים בלי להיות עקרים, ושהפתרון למשבר הילודה העולמי לא טמון בהתמוטטות הקדמה, אלא בהטענתה מחדש במשמעות מסורתית. אולי הליברלים כן יוכלו יום אחד להיות פרו-נטליסטים, אבל רק אם הם יסכימו לאמץ משהו מן הלהט השמרני לחיים.



באב אל-ואד על הדנייפר

הדיווח של מארק רייט מאוקראינה בנשיונל רווי (גיליון פברואר) הוא פרוזה המדהדת באורח מצמרר את הזיכרון הישראלי הקולקטיבי. במאמר "מה משמעותה של אוקראינה לאמריקנים" הוא מתאר איך בדרכים המובילות אל הבירה הוא פגש שלדי טנקים ונגמ"שים רוסיים ואוקראיניים המחלידים בשולי הכביש. "הזמן ומזג האוויר אולי שטפו את הדם", הוא כותב, "אך הפלדה המפויחת וההרוסה עדיין נושאת את זיכרון המתים והגוססים". זהו באב אל-ואד על הדנייפר, עדות למחיר הבלימה בדרך אל העיר.

בכיכר מאידאן (העצמאות), במקום שעמדו בעבר פסלי ענק של לנין ומרקס, נותרו כעת כנים ריקים, אנדרטאות לרצון להשתחרר מעול הקרמלין. לצידם נוצרה אנדרטה מאולתרת של אלפי דגלים קטנים, כל אחד מהם נושא שם ותאריך נפילה. כמו קירות הסטיקרים הספונטניים שנוצרו בישראל אחרי 7 באוקטובר, גם בקייב השכול הפך ממונומנט ממלכתי מרוחק לאוקיינוס של זיכרון אישי, צבעוני וכאוב, הצומח מלמטה וזועק שמות, שמות.

"ככל שתרחיקו מזרחה באוקראינה, המלחמה מהפכת קרביים יותר", כותב רייט. וגם ההקשרים הישראליים לא עוצרים. בפגישתו עם סגן ראש עיריית דניפרו, מול פניו המותשות של מי שחי תחת הפגזות יומיומיות, שומע רייט את המשפט שישראל משננת באוזני העולם שוב ושוב מאז הקמתה, בווריאציה מקומית: "אם הרוסים יפסיקו להילחם, המלחמה תיגמר. אם האוקראינים יפסיקו להילחם – לא תהיה יותר אוקראינה". האוקראינים מבינים שהמונחים "שלום" ו"הפסקת אש" פירושה רק הפוגה טקטית, בשביל האויב; זמן שאול להתחמשות מחדש. הפיכחון הזה הוא המכנה המשותף העמוק ביותר בין קייב לירושלים: ההבנה שאין "מזרח אירופה/ תיכון חדש", יש רק מאבק מתמשך, שבו הניצחון אינו מובטח, ותבוסה, אם תהיה, תהיה סופית ומוחלטת.

רייט נשלח לאוקראינה במימון ארגון סיוע מקומי, שמבקש לגייס את דעת הקהל השמרנית באמריקה לצד האוקראינים. הוא עושה את עבודתו נאמנה ומציג את אוקראינה כבעלת ברית אידיאלית – כי כאן, בניגוד לעיראק ולאפגניסטן, המקומיים מגויסים להילחם למען ארצם. "אנחנו צריכים שלושה דברים כדי לעצור אותם: נשק, כסף ואנשים", אומר לו סגן ראש עיריית דניפרו. "אתם תספקו את השניים הראשונים; אנחנו נספק את השלישי". אוקראינה לא מבקשת דם אמריקני, אלא רק את הכלים להקיז את דמו של האויב המשותף. זוהי עסקה מפתה, המציעה תשואה אסטרטגית גבוהה במחיר כספי בלבד.

ההשוואה לישראל, במקרה הזה, מתעתעת. לכאורה אנחנו האבטיפוס של המודל הזה: מדינה המגינה על עצמה בכוחות עצמה, המשמשת מעבדת מבחן לטכנולוגיות המערביות ומוצב קדמי של העולם החופשי מול כוחות עוינים – נושאת המטוסים

הקבועה של אמריקה במזרח התיכון. אך עצם הצורך בכתיבת המאמר של רייט מראה שיש גם סכנה הטמונה במעמד של "נכס אסטרטגי" בלבד. התמיכה באוקראינה מוצגת כהשקעה רציונלית המאפשרת להרתיע את סין ולשחוק את רוסיה. אבל בזמנים של מדיניות מתבדלת ומסתגרת, ההשקעה הזאת נראית מושכת פחות, במיוחד כשהמחיר גבוה. האמריקנים ידרשו לתת פחות נשק וכסף, ויתבעו מהאוקראינים להקריב יותר אנשים.

אוקראינה נשענת על התועלת שלה בפגיעה בעוצמה הרוסית ובהרתעת הסינים, אך הברית הישראלית-אמריקנית נשענה היסטורית על רובד עמוק יותר של ערכים משותפים וזיקה היסטורית. רייט מתפעל מחדשנותם של האוקראינים, שהופכים רחפנים מסחריים לכלי נשק קטלניים בתוך שבועות, ולהתפעלות הזאת יש כוח; גם ישראל מוכרת את עצמה בתור "אומת ההייטק", וקוצרת את הפירות. אולם ברית הנשענת רק על חדשנות ויעילות היא שבירה. כשהמלחמה מתארכת האינטרס עלול להתעייף; רק שותפות גורל אמיתית מחזיקה מעמד.

בסופו של דבר, אוקראינה וישראל ניצבות זו לצד זו באותה חזית ציוויליזציונית. בשביל קייב – והדבר מתבטא היטב ברטוריקה – ירושלים היא מגדלור: הוכחה לכך שאומה קטנה יכולה לחיות על חרבה במשך עשורים ועדיין לפרוח, לבנות כלכלה משגשגת ודמוקרטיה תוססת תחת צל של איום השמדה מתמיד. בשביל ירושלים, קייב מזכירה שמלחמות שחיקה קונבנציונליות, עם טנקים בוערים וחפירות בוץ, הן עדיין תרחיש אפשרי במאה ה־21. הברית הטבעית בין המדינות אינה צריכה להתבסס רק על החלפת טכנולוגיות אלא על אחוות הספר: שתי האומות הן שומרות החומות של המערב. רק מי שמשלם על החירות בדם יודע להעריך את שוויה האמיתי, ולהוקיר את ההקרבה למענה באמצעות יערות של דגלים או קירות של סטיקרים.



הממד הכלכלי של התנ"ך

בשיח הציבורי, בפרט בחוגים החותרים לצדק חברתי ולשוויון כלכלי, התנ"ך נתפס תכופות כמניפסט מעין־סוציאליסטי המקדש חלוקה מחדש, שמיטת חובות וזעקת הדל נגד העשיר. אלן גינדלר, חוקר עצמאי המתמחה באסכולה האוסטרית ובכלכלה פוליטית, מציע במאמרו "הממד הכלכלי של התנ"ך" (האינדיפנדנט רווי, חורף 2026/2025) קריאה מנוגדת לפרשנויות הסוציאליסטיות הללו, דרך משקפי האסכולה האוסטרית לכלכלה. המושג העומד בלב הסקירה שלו הוא "פרקסאולוגיה", או "הגיון הפעולה". המונח, שטבע ושכלל הכלכלן לודוויג פון מיזס בספרו "פעולה אנושית" (1949), מגדיר את הכלכלה לא כמדע של גרפים ומשאבים אלא כמדע של בחירה, הבוחן כיצד בני אדם פועלים באופן תכליתי

ורציונלי כדי לשפר את מצבם במציאות של מחסור. באסכולה האוסטרית, זוהי האקסיומה שכל חוקי הכלכלה נגזרים ממנה: ההבנה שהאדם אינו אובייקט פסיבי, אלא סובייקט בוחר.

גינדלר טוען כי התנ"ך הוא טקסט פרקסאולוגי מובהק. האדם, לפי התנ"ך, נבחן בתבונה ובחירות לבחור, ליצור וליזום למען עצמו, כדי לשפר את מצבו. וזה מתחיל כבר בפרשת בראשית. אף שהפרשנות המקובלת רואה במחסור ובעמל תוצאה ישירה של הגירוש מגן העדן, גינדלר מתעקש שהמחסור הוא תכונה הטבועה בבריאה עצמה, ושהוא התקיים עוד בטרם אכלו אדם וחוה מפרי עץ הדעת. הרי לזוג האנושי הראשון הזה היו מגבלות פיזיקליות בלתי עבירות: לכל הפחות היה להם מחסור בזמן (רק 24 שעות ביממה) ובמרחב (כשחווה שוחחה עם הנחש, אדם לא היה לצידה). וזוהי התשתית ההכרחית לקיום האנושי. בעולם של שפע אינסופי אין משמעות לבחירה, אך בעולם מוגבל – מוגבל בכל מובן שהוא – האדם נדרש לתעדף, לוותר או להתעקש, ומיד נולדת הכלכלה. גינדלר קושר זאת למושג צלם אלוהים: שותפותו של האדם עם הבורא היא בכך שאינו קורבן של המחסור ותו לא, אלא שהוא מפעיל את תבונתו כדי לצקת משמעות וערך לתוך עולם סופי.

כמו הפרשנים הסוציאליסטים יותר שהוא סוקר בתחילת המאמר, גם גינדלר משתמש בניתוח של פרשות ספציפיות בתנ"ך לאור התאוריה האוסטרית. למרבה הצער, כמוהם גם הוא מתעלם מזוויות ניתוח שאינן תואמות את המטרה שצייר לעצמו. את סיפור קין והבל, למשל, הוא קורא ככתב הגנה על תורת הערך הסובייקטיבי, המנוגדת לתורת הערך של העבודה המרקסיסטית. קין היה איכר חרוץ אך מנחתו נדחתה, מה שהוכיח ש"גורמים כמו איכות, נדירות ומשמעות סמלית יכולים לגבור על כמות העבודה המוחלטת המעורבת". מהתוצאה – רצח הבל בידי קין, והעונש שהוטל על קין בשל כך – הוא מתעלם; פרשנים סוציאליסטים יטענו שהסירוב להכיר (גם?) בערך העבודה מערער את יסודות החברה ופוגע בשלום. גינדלר לא מתייחס לכך.

מסיפור היפרדותם של אברהם ולוט, גינדלר מסיק שהתנ"ך דוחה את הבעלות הקולקטיבית ומדגיש את חשיבותן של זכויות הקניין האינדיבידואליות. בעסקת רכישת מערת המכפלה הוא מזהה את חשיבות הקניין המשפטי הפומבי לקיומן של זכויות קניין ידועות ולגיטימיות, וכן את רעיון גילוי המחיר בשוק החופשי, דרך משא ומתן בין המוכר לקונה. גם המשא והמתן התעסוקתי בין יעקב ללבן נקשר בעיניו לאסכולה האוסטרית: ביסוס חובותיו המדויקות של יעקב והבהרת זכויות הקניין שלו בעדר שהוא רועה, עדרו של לבן, אפשרו לו "ליישם את כושר ההמצאה והכישורים היזמיים שלו ליצירת עושר".

המהלך המאתגר ביותר את גינדלר הוא פרשנותו לשנת היובל. במקום לראות בה מנגנון סוציאליסטי של הלאמה וחלוקה מחדש (של קרקע ושל עבודה, בדמות

שחרור העבדים), גינדלר מזהה בה מערכת של "חכירה לטווח ארוך". מטרתם של חוקי היובל, הוא אומר, אינה שוויון כפוי אלא "הגנה מפני פשיטת רגל, המונעת ממשפחות לאבד את ירושתן לנצח ומבטיחה שיוכלו להשתקם לאחר ביש מזל כלכלי".

גינדלר מזכיר שהתנ"ך הוא אנטי־מדינתי מיסודו. האידיאל המקראי המוקדם לא היה המלוכה הריכוזית אלא דווקא תקופת השופטים – קיום עם ישראל כקונפדרציית שבטים מבוזרת עם התערבות שלטונית מזערית. "משפט המלך" המפורסם בספר שמואל מזהיר שהשלטון הריכוזי לא יהיה אב רחום אלא בירוקרט דורסני. ממחישה זאת, לאחר כמה דורות, פרשת כרם נבות: זכות הקניין הפרטי, בעיני הנביא, גוברת על רצון הריבון, והפרתה מובילה לחורבן מוסרי ושלטוני. ריכוז הכוח בידי המדינה הוא אויב לחירות, אומרים הנביאים, משום שהוא אויב לכלכלה ולריבונות הפרטית של כל אחד ואחד מאיתנו.

במאמרו גינדלר אינו מנסה לכפות תאוריה מודרנית על הטקסט העתיק, אלא להציג כיצד לדעתו, למרות ריבוי המחברים והתקופות, "קושרים את הטקסט נושאי ליבה מסוימים – בראש ובראשונה קדושת הקניין הפרטי והמנגנונים לשמירה על סדר חברתי". בעיניו התנ"ך הוא ספר ריאליסטי: הוא לא מסביר כיצד הכלכלה צריכה לעבוד, אלא מראה כיצד היא פועלת, תוך הכרה בחשיבותם של תמריצים ואחריות אישית. הסיפורים המקראיים "מדגישים בעקביות אוטונומיה אישית, חליפין מרצון וזכויות קניין כמרכזיים לחיים חברתיים וכלכליים", הוא כותב. בניגוד לפרשנויות הסוציאליסטיות הרווחות, גינדלר משכנע שהמקרא נוטה לעבר "פרספקטיבה אינדיבידואליסטית ולא קולקטיביסטית, ומדגיש את סוכנות היחידים בעיצוב גורלם הכלכלי". זוהי קריאה המדגישה אחריות וגם חירות, שבעיני המקרא הן שני צדדים של אותו מטבע, הלא הוא צלם האלוהים.

