

בצל הר הגעש
ההיסטוריה של אירופה
כרקע לשואה



אילון ירדן

אילון ירדן

בצל הר הגעש

ההיסטוריה של אירופה כרקע לשואה

הוצאת ליעד

אין להעתיק, לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. כל שימוש, מכל סוג שהוא, אסור בהחלט, אלא עם ניתנה רשות מפורשת בכתב של המו"ל והמחבר לאותו שימוש.

עיצוב כריכה – ג'ני אוליאנוב (דפוס גומא)

© כל הזכויות שמורות למחבר

דוא"ל: jardenelon@walla.com

אתר: www.jardensworld.com

מהדורה רביעית, ניסן תשע"ח, אפריל 2018

לעילוי נשמתם של בני משפחתי ז"ל שנרצחו בשואה

מה חייבת אירופה ליוון? – את הדמות וקווי-היסוד של תפישה מסוימת של אדם ומדינה. ומה חייבת היא לרומא ולקיסרותה? – צלם מדיני ומשפטי, מסגרת, ואם לא עשתה הקיסרות את אירופה, הנה הכינה אותה. ומה חייבת היא לנצרות? – את נשמתה ועצמותה של תרבות.

קלוד דלמאס

מסוכן להשקיף על ההיסטוריה מנקודת תצפית של ימינו ולדחוס אותה בתחום מתכונת יחידה, ולא לראות בכול ההיסטוריה הגרמנית אלא דחף לכיבוש העולם, שהגיע לשיאו בחלומי היומריני של היטלר על "רייך בן אלף שנה". גישה כזאת עושה את ההיסטוריה, לכאורה, פסקנית יותר ובלתי נמנעת. לאמיתו של דבר, רבת פנים היא ההיסטוריה בכול עת ומלאת מגמות סותרות. מעל לכול מתאפיינת ההיסטוריה הגרמנית על ידי אנטגוניזם עמוק בין כוחות מנוגדים. גילוי דילמות בנות קיימא במארג הסבוך שלהן, עשוי לתת בידינו מפתח להבנה מעמיקה יותר של העם הגרמני ולהזהירנו מראש מפני הפשטות-יתר של תשובות. הקשיים הטרגיים אינם מתמול-שלשום; הם לא ייפתרו מחר. אפשר שנצטרך להסתגל להם לאורך ימים בעתיד.

זיגמונד נוימן

מחצית המאה שחלפה הייתה עדה לנסיגת האנושות, לדלדול מקפיא של התרבות, להתמעטות מחרידה של דרך-ארץ, של הגינות, חוש-צדק, של נאמנות ואמונה ושל מהימנות אלמנטארית. שתי מלחמות עולם, אשר הולידו אכזריות וחמסנות, עשו שמות ברמה האינטלקטואלית והמוסרית (שאין להפריד ביניהן), והותירו אחריהן אנדרלמוסיה, אשר כשלעצמה אינה מהווה מעצור בטוח בפני הידרדרות למלחמת עולם שלישית, שתביא כליה על הכול...הייתכן, שמתוך הילולה עולמית זו של מוות, מתוך קדחת עזה זו, המציתה את שמי הערב שטופי הגשם ביקוד לווהט, יפציע יום אחד שחר האהבה?

תומס מאן

תוכן עניינים כללי

כרך א

אימפריאליזם כנגד לאומיות

כרך ב

הדרך לאשוויץ – האומנם דרך גרמנית מיוחדת?

כרך ג

המאבק האימפריאלי על השלטון בעולם

כרך ד

תקומת ישראל

תוכן העניינים של כרך א

13	הקדמה
	פרק 1: אימפריאליזם כדגם פוליטי תקני
32	1.1 אימפריאליזם מהו?
52	1.2 כוחות וסמכויות
68	1.3 חילופי כוחות וצבירתם
72	1.4 זירה ציביליזציונית מהי?
73	1.4.1 ציביליזציה ותרבות
79	1.4.2 ראשית הציביליזציה – מהפכות המתכת והכתב
87	1.4.2.1 מהפכת המתכות
112	1.4.2.2 מהפכת הכתב
131	1.4.3 זירה ציביליזציונית כזירה היסטורית דינאמית
147	1.5 אימפריאליזם כיוצרן של זירות ציביליזציוניות
150	1.5.1 אינטגרציה כלכלית
171	1.5.2 אינטגרציה דתית
179	1.5.3 אינטגרציה פוליטית-משפטית
195	1.6 לידתה של אירופה מתוך הזירה הים-תיכונית
210	1.7 דרכה הליברלית של אירופה
216	1.8 אפילוג
	פרק 2: לאומיות היא זהות אנטי-אימפריאלית
220	2.1 לאומיות היא זהות אנטי-אימפריאלית
221	2.2 המרכיב הטריטוריאלי של הזהות הלאומית
227	2.3 המרכיב האתני-לשוני של הזהות הלאומית
239	2.4 המרכיב ההיסטורי של הזהות הלאומית
244	2.5 המרכיב הפוליטי של הזהות הלאומית
249	2.6 גלגולי הזהויות במרחב דובר השפות הגרמאניות
258	2.7 פוליטיקת הזהויות

תוכן העניינים של כרך ב

פרק 3: רציפות ותהפוכות בתולדות שנאת-ישראל

- 266 3.1 ראשית ישראל
- 270 3.2 ראשית אירופה
- 273 3.3 שנאת-ישראל בגלגוליה ההיסטוריים

פרק 4: הדרך לאושוויץ - האומנם דרך גרמנית מיוחדת?

- 290 4.1 דטרמיניזם היסטורי?
- 294 4.2 תזת ה-Deutscher Sonderweg
- 299 4.3 ביקורת תזת ה-Deutscher Sonderweg
- 301 4.4 תזת הליברליזם הגרמני
- 308 4.5 כיבוש גרמניה על-ידי פרוסיה
- 322 4.6 Land der Mitte ("ארץ המרכז")
- 326 4.7 מרחב שרוי במתח
- 328 4.7.1 Reich כנגד Bund
- 331 4.7.2 אוניברסאליות כנגד שבטיות
- 333 4.7.3 אוסטריה הליברלית כנגד פרוסיה המיליטריסטית
- 335 4.7.4 Macht כנגד Geist
- 337 4.7.5 קתוליות כנגד פרוטסטנטיות
- 341 4.8 ניצחונה של פרוסיה סלל את הדרך לרייך ה-3
- 343 4.9 מה היה קורה אילו הרייך ה-1 היה אימפריאלי באמת
- 346 4.10 ביקורת האידיאליזציה של הדרך הבריטית
- 349 4.11 האם קיימת "היסטוריה גרמנית"?

כרך א

אימפריאליזם כנגד לאומיות

הקדמה

בהיסטוריה אין שום תועלת, אם אין נותנים בה מיגוונות ההווה.

ז'יל מישלה (יעקב טלמון, חזון המהפכה ומיתוס האומה, ע' 9)

הקדמה לספר היא מעין מפתן לפתחו, שעליו נפגשים לרגע קל הקורא והמחבר – זה בכניסתו וזה ביציאתו. פגישה חטופה זו היא הזדמנות יחידה למחבר, לומר לקורא, מהם, בתמצית, תוכנו ומטרתו של הספר.

כפי שנתן ללמוד מכותרת-המשנה של הספר, עיקר עניינו איננו השואה והנאציזם – אלא ההיסטוריה של אירופה כרקע להם. מה שהופך את השואה לייחודית כול-כך אינו רק מה שקרה בה בפועל – אלא גם ההתעניינות חסרת התקדים שהיא מעוררת מאז 1945 ועד היום. למרות שמדובר בתקופה שאינה אלא שבריר-שנייה במהלך ההיסטוריה של אירופה, נכתב עליה אלפי מונים יותר מאשר על כול תקופה אחרת בהיסטוריה. אין אף לא תחום אחד במדעי החברה והרוח שלא ניסה להתמודד עם התופעה הנאצית בכללותה, ועם השואה בפרט. בצד מבול ספרי המחקר בנושא, ממקדים הנאציזם והשואה התעניינות עצומה גם בתחום הספרות האמנותית ובעולם הסרטים.

אם כך הם פני הדברים, איזו תועלת ניתן להפיק מספר נוסף בנושא? התשובה היא, שספר זה אינו בעיקרו ספר על השואה והנאציזם – אלא על הרקע ההיסטורי הרחב שלהם. מאחר שהשואה והנאציזם מוכרים היטב, השתדלתי לצמצם עד כמה שרק אפשר את הדיון בהם. לעומת זאת, הספרות בנושא ההיסטוריה של אירופה היא דלה ביותר. הספר היחיד שאני מכיר הוא **"דברי ימי אירופה"**, פרי עטו של ההיסטוריון הבריטי **הרברט פישר** (1865-1940), שכתביבתו הסתיימה בשנת 1936. מאז ועד היום לא העז שום היסטוריון לכתוב ספר בהיקף כזה, ככול הנראה בשל מגמת ההתמחות ההולכת וגוברת. חוסר זה מבקש ספרי למלא, אף שהוא נכתב בצורה שונה ומתוך מטרה שונה. בעוד שספרו של פישר לא מזכיר את היהודים אלא אגב אורחה, בספרי ממלאים הם תפקיד מרכזי. בעוד שפישר רואה את אירופה כמי שנוצרה בידי יוון (**"אנו, בני אירופה, הננו בניה של הֶילֶס"**, ע' 21) – הרי שלפי ספרי נוצרה זו גם בידי מורשת ישראל. אף שפישר מכיר בכוחה של האמונה הישראלית וברוממות-הרוח

שבה, הרי שאת השפעת הנצרות על אירופה אין הוא מחפש במקורה הישראלי, אלא דווקא ביסודות הפגאניים שהנחילה לה יוון.

ספרי שונה מספרו של פישר גם בהיבט נוסף, חשוב לא פחות. בעוד שספרו של פישר, בדומה לספרי היסטוריה במובן המקובל, הוא ספר היסטוריוגרפי במהותו – הרי שספרי הוא היסטוריוסופי באופיו, משמע, יותר משהוא מביא עובדות היסטוריות, הריהו מפרש אותן בפרספקטיבה חדשה. העובדות, חשובות ככול שיהיו (והן חשובות מאוד), אינן מדברות בעד עצמן – אלא מדברות תמיד באמצעות ההנחות והמושגים שבהם אנו משתמשים.

שואת יהודי אירופה מעוררת מספר שאלות היסטוריוסופיות, החורגות הרבה מעבר להיסטוריה של גרמניה ואירופה במובן הרגיל של מונח זה. מבין שאלות אלו, שלוש חשובות לדעתי במיוחד: (1) האם מדובר בכורח היסטורי שלא ניתן היה למנוע אותו?; (2) האם מהווה השואה פרק בהיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות בלבד – או שמא גם בזו של אירופה בכללותה?; (3) האם קיימת בכלל "**היסטוריה גרמנית**" במובן הלאומי של מונח זה – או שמא זהו מונח אנכרוניסטי?

שאלת קיומו או אי-קיומו של דטרמיניזם היסטורי, היא החשובה שבין שלושת השאלות – ולכן התשובה לגביה קודמת לכול תשובה אחרת. עמדתי במחלוקת זו היא, שלא קיים דטרמיניזם היסטורי מוחלט, אך גם לא חופש אלתור מוחלט. לשיטתי, נתיב מהלכה של ההיסטוריה הוא פשרה בין רצונותיהם של בני אדם, כוחותיהם, מורשתם והנסיבות ההיסטוריות שבתוכן הם פועלים. פשרה זו משתקפת בעיקר בצמתי הכרעה היסטוריים, כגון זה שבו התרחשה השואה. שלילת הדטרמיניזם ההיסטורי היא לא רק עניין להיסטוריונים – אלא בעלת השלכות על ההווה הקיבוצי והאישי של כול אחד מאיתנו. שכן, לא ניתן ליישב דטרמיניזם זה עם תפישת האדם כייצור מוסרי בעל כושר בחירה והחלטה, הנושא באחריות למעשיו. מההכרעה לגבי שאלה זו לגבי העבר, נגזרת גם הכרעה לגבי ההווה והעתיד כאחד.

השאלה, האם מהווה השואה פרק בהיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות בלבד, או שמא גם בהיסטוריה של אירופה בכללותה – שאלה זו אף היא בעלת חשיבות גדולה, באשר מציגה היא שתי פרדיגמות היסטוריוסופיות שונות. לפי התפישה המקובלת, לא ניתן להבין את ההיסטוריה, אלא במושגים לאומיים. לעומת זאת, בפרספקטיבה המוצעת

כאן, תיאור ההיסטוריה במושגים לאומיים היא מוטעית, באשר יש בה משום השלכת דפוסי-חשיבה מודרניים על העבר – מה שמכונה במינוח האקדמי "אנכרוניזם". ההתבוננות בשואה במסגרת כלל-אירופית, להבדיל מלאומית בלבד, מקנה לאירועים ההיסטוריים משמעות חדשה, מדויקת יותר.

השאלה השלישית, באיזו מידה ניתן בכלל לדבר על "היסטוריה גרמנית" – שאלה זו אף היא נגזרת מהפרספקטיבות ההיסטוריוסופיות השונות. בפרספקטיבה המוצעת כאן, המונח "היסטוריה גרמנית" אף הוא אנכרוניסטי, באשר מתעלם הוא מההיסטוריה האימפריאלית של המרחב דובר השפות הגרמאניות – היסטוריה שאינה ייחודית לו, אלא משותפת לו ולכול יתר הזירות ההיסטוריות עד המאה ה-20.

המושג "ההיסטוריה של אירופה" משמש בחיבור זה לציון שני סוגים שונים של היסטוריה: (1) רצף של אירועים פוליטיים הנקטע מדי פעם על ידי "צמתי הכרעה היסטוריים"; (2) ההתפתחות של מוסדות חברתיים ומושגים מסוימים (התפתחות השפה ורעיונות פוליטיים).

ההיסטוריה במובנה הראשון הוא מה שמכנים אנו "היסטוריה" כשאנו "מלמדים היסטוריה" בבתי-הספר. היסטוריה זו מתארת את מכלול האירועים בחייו של עם מסוים, למן ראשיתו המשווערת ועד ימינו-אנו, דוגמת "ההיסטוריה של עם ישראל". במונח "צמתי הכרעה היסטוריים" מתכוון אני לאותן פרשות-דרכים בחייו של עם מסוים, שבהן הוכרע גורלו למשך שנים רבות, כגון חורבן בית ראשון, חורבן בית שני, שואת יהודי אירופה או תקומת עם ישראל בארצו במאה-20. מושג זה קשור בטבורו לתפישה שלפיה לא קיים כלל דטרמיניזם היסטורי במובן דתי ("גורל", "רצון האל") או סיבתיות אנושית נוקשה – אלא קיימות דרגות חופש מסוימות בחייו של כול עם, כבחיו של כול יחיד.

ההיסטוריה במובנה השני היא "היסטוריה מוסדית ומושגית" – היסטוריה הסוקרת את התפתחותם של המוסדות והמושגים של החברה האנושית בכללותה, לאו דווקא בהקשרה הלאומי. לימוד היסטוריה הוא חידוש של העת החדשה, המהווה חלק מחקר החברה האנושית בפרספקטיבה היסטורית. במונח "מוסד חברתי" מתכוון אני לכול פעילות קיבוצית ממוסדת – להבדיל מפעילות אקראית. מושג זה, המשמש כעוגן של הסוציולוגיה המודרנית, מקיף למעשה את מרבית הפעילויות הקיבוציות המאורגנות במכלול החיים הקיבוציים – הפוליטיים, הכלכליים, הדתיים

והמדעיים – המתאפיינות על ידי האופי הסמלי שלהן, כמוסכמות חברתיות. **"היסטוריה מושגית"** היא ההיסטוריה הנלווית להתפתחות המוסדית, על ידי קריאה בשם לכול מוסד חברתי – היסטוריה שאותה ניתן לכנות **"ההיסטוריה של השפה האנושית"**, המתורגמת לכול שפה לאומית בנפרד. בנוסף לכך קיימת גם **"ההיסטוריה של הטכנולוגיה"** במובן של התפתחות הכלים המשמשים את היחיד, כמו גם את המוסדות והשפה – היסטוריה הקובעת את דרגת התפתחותם של אלה. במסגרת חיבור זה הנני סוקר את התפתחותם של המוסדות והמושגים הנראים לי חשובים במיוחד, כשבכול פרק נבחן מוסד אחד או יותר.

לימוד ההיסטוריה המוסדית, המושגית והטכנולוגית אגב דיון בהיסטוריה של אירופה – לימוד מעין זה מעניק להיסטוריה זו משמעות רחבה בהרבה ממה שמקובל לתת לה בדרך כלל. ייחודה של ההיסטוריה האירופית בהשוואה לזירות היסטוריות אחרות הוא בפיתוחם של המוסדות, המושגים והטכנולוגיות שהפכו לחלק בלתי נפרד של עולמנו המודרני, בבחינת היו הם טבע שני שלנו.

אחת מהמטרות שהצבתי לעצמי היא להתגבר על הקושי שבמתן הסבר רציונאלי לשואה – הסבר העומד בניגוד להסברים המקובלים, שלפיהם חורבן יהודי אירופה משקף משבר קוסמי, מטפיזי ועל-אנושי. בהיסטוריה ידועים לא מעט מקרים שבהם הוכחדו עמים שלמים, אך אף אחד מהם לא כונה בשם **"שואה"** או **"Holocaust"** – מושגים בעלי מטען דתי מובהק. מבחינה זו השם **"Holocaust"** חזק בהרבה, באשר הוא קושר את האירוע ההיסטורי של רצח העם עם פולחן הקורבנות שאפיין את הדתות הפגאניות, כפי שניתן ללמוד מניתוח אטימולוגי של מושג זה. המונח **"Holocaust"** מקורו במונח היווני **"holókaustos"**, שהוא צירוף של **"hólos"** (whole = הכול) ו-**"kaustós"** (burnt = שריפה, בעירה). משמעות המושג הלועזי היא אפוא **"שריפת הכול"** (**"wholly burned"**). בשפה היוונית העתיקה נעשה שימוש במונח זה לצורך תרגום אותם פסוקים בספר ויקרא, העוסקים בשריפת **"קרבן החטאת"** – קורבן שאסור היה לאוכלו, ולכן שרפו אותו עד תום: **"וְכָל חֲטָאת אֲשֶׁר יוֹבֵא מִדָּמָה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֶּדֶשׁ, לֹא תֹאכַל – בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹף"** (ויקרא 23/1). מכאן גם התרגום של **"בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹף"** לאנגלית **"It shall be wholly burned"**. עוצמת ביטוי זה מתבררת כשזוכרים שבשפה הדתית משמשים המונחים **"שריפה"** ו-**"בעירה"** לא רק במשמעות פיזית (**"אֵין בַּעֲוֹר חֲמָץ אֶלָּא שְׂרָפָה"**, משנה פסחים, ב/א) – אלא גם במשמעות סמלית של **"ובַעֲרֶתָ הָרַע מִקִּרְבְּךָ"** (דברים

י"ז/7) "וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל" (דברים י"ז/12). תפישת רצח יהודי אירופה במונחים דתיים או מטפיזיים יש בה כדי להעתיק את האשמה משכמו של האדם לכוחות שמעליו – תפישה שיש בה כדי להפחית את האחריות של מבצעה, הישירים והעקיפים, ומכאן חולשתה. אפשר להכיר בייחודו של רצח העם היהודי, ויחד עם זה לא להפקיעו מרשות ההיסטוריה. כותב **יהודה באואר** במאמרו **"נגד מיסטיפיקציה - השואה כתופעה היסטורית"** (קולקה ו-וגוטמן (עורכים) "מאנטישמיות מודרנית ל'פתרון סופי'", ע' 263-264):

מי שאינו מכיר בעובדה כי מצבם של היהודים היה יחיד במינו, מטשטש את ההיסטוריה. ומאידך, מי שאומר כי אין לשואה הקבלה כלשהי ואי-אפשר כלל להסבירה – אף הוא טועה במיסטיפיקציה.

מתן הסבר רציונאלי אין בו כדי להפחית מעוצמת האירוע – אלא רק להצביע על הקושי שבשימוש בכלים מקובלים לנתחו, כפי שכותב **ז'אן-פרינסואה ליוטארד** (Lyotard) (בועז נוימן, "נאציזם", ע' 10):

אשוויץ הייתה רעידת אדמה שהשמידה את המכשירים שמדדו אותה – ומאז ועד עתה אנו מנסים לשקם את מכשירי המדידה האלה ואף ליצור חדשים.

הדרישה למתן הסבר רציונאלי לשואה ולנאציזם אין פירושה קריאה לנורמליזציה שלהם, באותו מובן שמציע **מרטין ברושט** (Martin Broszat) במאמרו **"קריאה להיסטוריוזציה של הנאציזם"** – אלא רק לשחרר את הדיון מהנטל המטפיזי שדבק בהם. ה"נורמליזציה" שעליה דיבר ברושט, במסגרת מה שמכונה **"פולמוס ההיסטוריונים"** (Historkerstreit), משמעה שיש לחדול מלראות ברייך ה-3 אך ורק מקור ללקחים פוליטיים ומוסריים, ובמקום זה לשלב אותו כהלכה בהיסטוריה הכללית של מרחב זה – משמע, לחקור אותו באותם כלים שבהם חוקרים אנו תקופות אחרות במרחב זה, או בכול מרחב אחר. נורמליזציה מסוג זה היא בלתי אפשרית גם אם עושים שימוש בכלים היסטוריוגרפיים מקובלים, דווקא משום שהיא כה חריגה מבחינת עוצמתה והרסנותה. מלחמות הרסניות היו גם קודם לכן; מעשי טבח נוראים אירעו גם לפני כן; ואולם, מעולם קודם לכן לא התרחשו מעשי הרס וחורבן בעוצמה ובהיקף שכזה – ומכאן ייחודה של תקופה זו בהיסטוריה. את עוצמתם של האירועים הללו ניתן להסביר על-ידי הטכנולוגיה המודרנית שבה נעשה שימוש – טכנולוגיה שהביאה את האדם לפסגות לא יאמנו, כמו גם לשפל חסר תקדים. כול זה

היה תוצאה של יחס דיאלקטי בין הטכנולוגיה, שהגאונות האנושית נשאה אותה לגבהים חדשים, מחד – לבין ההבנה הפוליטית המסורתית של האדם, שנותרה במקומה, מאידך. הטכנולוגיה, שנישאה כה רחוק, חלפה על פני הפוליטיקה והפכה מנוכרת להקשר שבו נוצרה, עד שהביאה את האנושות אל סף התהום, שמאחוריו אין עוד ולא כלום (על המושג "נורמליזציה" בהקשר של "פולמוס ההיסטוריונים", ראה נספח ז').

הפרשנות הרציונאלית הנדרשת, נגזרת מכך שהשואה התרחשה במסגרת ההיסטוריה האנושית – לא מחוצה לה. לכן צריך לנתח אותה במושגים היסטוריוגרפיים מקובלים – ולא במונחים תיאולוגיים כפי שעולה מספרים כגון **"המיתולוגיה של הרוע"** (שלמה שוהם) או **"השורשים התיאולוגיים של הרייך השלישי"** (רבקה שכטר). אפשר לראות בנאציזם סוג של **"תיאולוגיה פוליטית"** (קרל שמיט) – ולמרות זאת לא להיגרר למונחים תיאולוגיים. אפשר להצביע על האופי הפגאני של הנאציזם, כול עוד מצליחים לשמור על ההבחנה היסודית בין תיאולוגיה לבין פוליטיקה והיסטוריה פוליטית. אפשר להצביע על הטרגדיה שפקדה את יהודי אירופה, שרובם היו אנשים שומרי מסורת (לפחות ב**"תחום המושב"** שבמזרח אירופה) – ולמרות זאת לא לערב את אלוהים בנושא (**"הסתר פנים"**) ולא לכרוך טרגדיה זאת עם שאלות של אמונה ואי-אמונה (ראה בהקשר זה: משה שנה, **"בראשית הייתה השואה"** - הגות יהודית מתמודדת עם משמעות הקיום היהודי לאחר השואה).

הסבר רציונאלי הוא בראש ובראשונה הצגת פרספקטיבה היסטורית מקיפה ומאוזנת, מבלי להכניס בה שיקולים ערכיים של **"טוב"** ו**"רע"** – מה שאני מכנה **"שיפוט ערכי לגופה של סיבתיות היסטורית"**. **מדינות-הציר** נוצחו לא כי היו רעות יותר מ**בעלות-הברית** – אלא משום שהיו חלשות מהן מבחינה צבאית. אפשר בהחלט לראות את **מדינות-הציר** כדמויות הרעות בסיפור (ראייה המשקפת שיפוט ערכי), מבלי לטעון שהן הפסידו במלחמה משום שהיו רעות (סיבתיות היסטורית במונחים ערכיים, לא אובייקטיביים). כול מי שמדבר על ההיסטוריה כאילו הייתה היא בית דין הפוסק לטובת הטובים וכנגד הרעים, מחדיר לתוכה שיקולים זרים. ההיסטוריה אינה סרט הוליוודי, המסתיים תמיד בניצחון הטובים על הרעים – אלא סיפור של מאבקי כוח, המוכרעים על ידי יחסי-הכוחות בין הצדדים, לא על ידי טיבם המוסרי.

בדומה לכך, ניתן לדבר על האסון שפקד את העם היהודי, מבלי לראות בו עונש על תהליכי החילון וההתבוללות שאפיינו חלקים ממנו (בפועל, רוב היהודים שנרצחו היו שומרי אמונה, בעוד שחלק ניכר מהחילונים הצליח להימלט על נפשו). אסון זה לא נגרם בשל איזה כשל מוסרי מצדם, אלא משום שהיו חלשים וחסרי-מגן – ממש כשם שמדינת ישראל ניצחה את שכנותיה לא משום שהיא מוסרית יותר, אלא משום שהיא חזקה יותר. בפוליטיקה מנצח מי שחזק – לא מי שצודק (אף שתחושת צדקת הדרך עשויה לשמש מרכיב חשוב במאמץ המלחמתי).

ההבחנה בין "שיפוט ערכי לגופו של אדם" לבין "שיפוט ערכי לגופה של סיבתיות היסטורית" – הבחנה זו היא בעלת חשיבות עצומה בלימוד ההיסטוריה. ההיסטוריוגרפיה המודרנית נבדלת מההיסטוריוגרפיה המקראית בדיוק בנקודה זו. לפי התפישה המקראית קיימת סיבתיות ערכית מובהקת, כשהפוסק האחרון הוא האל, המנחיל תבוסה לרעים והמביא ניצחון לטובים. לפי תפישה זו עם ישראל הוגלה מעל אדמתו כי פשע ("וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה") – כשם שהוא עתיד לשוב אליה, אם רק יעשה תשובה מלאה. לעומת זאת, לפי התפישה המודרנית הייתה גלות זו תוצאה של חולשת ישראל ביחס לאשור ולבבל – שתי מעצמות-העל של הסהר הפורה באותה עת.

שיפוט המשטר הנאצי הוא בבחינת "שיפוט ערכי לגופו של אדם" – שיפוט ערכי שכול מי שמנסה לוותר עליו, נגרר בהכרח לסוג של בנאליות פסידו-מדעית, כפי דרכם של מספר "היסטוריונים חדשים" העוסקים בנושא. נתאמץ ככול שנרצה, אף פעם לא נוכל להתייחס לנאציזם ולשואה באותה אדישות שבה אנו מתייחסים לנתיחת הפיאודליזם באירופה של ימי-הביניים, או אל האיכרות הצרפתית במאה ה-16.

ספר זה עוסק בהיסטוריה של אירופה ובהצטלבותה עם ההיסטוריה של היהודים שחיו בקרבה, במטרה לעמוד על הרבדים העמוקים יותר של היסטוריה זו. את ההשראה לכתיבת הספר קיבלתי מספריו של **יעקב טלמון**, ובמיוחד ממסה שכתב בשם "ההיסטוריה האירופית כרקע לשואה", הנכללת בספרו "בעידן האלימות" (ע' 267-268):

אנו מבקשים לחדור לשכבות ה"גיאולוגיות", ההיסטוריות, החברתיות, האידיאולוגיות, הפסיכולוגיות, שמתוכן קמה-עלתה היומרה הנועזת והנוראה – ההחלטה בדבר השואה. האם נקודת-המוצא, מוקד כל ההתפתחות, היא האנטישמיות, שנאת ישראל

ותו לא? הגדרה מצמצמת כזאת של המסגרת אינה נראית לי. אפילו נסכים שהאיבה ליהודים היא נתון קבוע, ראשוני, רצוף ומתמשך מאז התקופה ההלניסטית ועד ימינו, ובעל אותה זהות, ולא סתם מערכת רופפת של דעות קדומות הפורצות כפעם בפעם בגל של תעמולה עוינת, ברדיפות ואף ברציחות – אפילו כך נצטרך להודות בריבוי הנסחים, הגילויים, הצורות, דרכי-הפעולה, סגנונות ההסתה, אופי הטיעונים, תכני האשמות – שכולם תלויים במקום, בזמן, בסיטואציה פוליטית, בנתונים חברתיים-כלכליים, בסולם הערכים, בגורמים רוחניים, במצב הפסיכולוגי. כללו של דבר: אף שהאנטישמיות היא חזיון אוטונומי, או ליתר דיוק תופעה ראשונית ורצופה, הריהי בצורה זו או זו פונקציה של גורמים שמחוצה לה; נתונה היא בתוך ארג-סימוכין מקיף יותר.

מטרת ספר זה היא אפוא לשחזר את ההיסטוריה של הזירה האירופית, כשזו משמשת כבמה שעליה משחקים בתפקידים הראשיים היהודים מחד – ושונאיהם מאידך. בסיפור עלילה זה, אין בהכרח קדושים ונבלים – אלא רק בני אדם המנסים לעצב את גורלם בעולם כאוטי ובלתי-מובן, מבלי שיוכלו לפנות לעזרה חיצונית כלשהי. את השאלה, האם יד ההשגחה העליונה כיוונה את האירועים הללו, אם לאו, אשאר פתוחה – באשר היסטוריה זו נכתבת כאמור בפרספקטיבה חילונית, הגם שלא בהכרח אנטי-דתית.

היסטוריה זו אף אינה דטרמיניסטית, בבחינת סיפור עלילה המולך לתוצאה גזורה מראש – אלא סיפור הרפתקה, שבה לגיבוריה יש יכולת לבחור בין טוב לרע, בין חיים למוות; הרפתקה שהיא בבחינת ניסוי וטעייה – מאבק רצוף הכרוך לא רק בכאב וסבל, אלא גם בגילויי גבורה והצלחה לא מעטים. על רקע זה מקבל השם "ישְׂרָאֵל" משמעות חדשה ודרמתית, כמי שנגזר עליו לחיות במאבק מתמיד כנגד אויביו, בלא שייכנע להם, בבחינת "וַיֹּאמֶר: לֹא יֵעֻקְבַּ יְאֹמֶר עוֹד שְׁמֶךָ, כִּי אִם יִשְׂרָאֵל – כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אֲנָשִׁים וַתּוֹכַל" (בראשית, ל"ב/29), או "בְּבֶטֶן עֻקְבָּ אֶת אֲחִיו וּבְאֹנוֹ שָׂרָה אֶת אֱלֹהִים; וַיֵּשֶׁר אֶל מְלָאָךְ וַיַּכֵּל" (הושע, י"ב/4-5).

סיפור עלילה מעין זה, המשתרע על פני אלפי שנים, מצריך כמובן ספר רב-כרכים – אך לדעתי, לא העצים הבודדים הם העיקר, אלא היער כולו. ספר זה, בדומה ל"מבנה ההיסטוריה היהודית ומשמעותה" של ההיסטוריון היהודי צבי גרץ, הוא ספר היסטוריוסופי בעיקרו – ניסיון

לתפוש את ההיסטוריה כסיפור בעל משמעות, הסב סביב הקשר בין האירועים הבודדים, המרכיבים את התמונה כולה. לא העובדות כשהן לעצמן חשובות, אלא הדרך שבה מפרשים אותן, כפי שכותב ההיסטוריון **לוסיין פֶּגְנֹור** (קלוד זלאמס, "דברי ימי הציביליזציה האירופית", ע' 8):

אין ההיסטוריוגרפיה מגישה לבני אדם אוסף של עובדות מבודדות – היא סוֹדֶרֶת עובדות אלו; היא מסבירה אותן, ולפיכך, כדי להסבירן, היא עורכת אותן בסדרות, אשר אין היא נותנת להן מידה שווה של תשומת-לב. כי אם תרצה זאת ואם לאו, הנה מותנית מצורכי ההווה שלה, היא ממיינת את עובדות העבר ומצרפת אותן.

מבחינה עובדתית אין ספר זה מחדש דבר, אלא רק מבחינה פרשנית: מספר הוא את סיפורם של יהודי אירופה, לא רק כסיפור של מסכנות ונרדפות בבחינת "**הכבשה העומדת בין שבעים זאבים**" (תנחומא תולדות ה'), נרטיב שניתן לכנותו "**ההיסטוריוגרפיה בכינית**" – אלא גם כסיפורם של היהודים כגיבורי תרבות, שבלעדיהם לא הייתה הופכת אירופה ולאחר מכן גם ארה"ב למעצמות תרבות, מדע וטכנולוגיה כפי שהן היום.

מחד, מתחקה הספר אחרי אחר השלבים בהיסטוריה של יהודי אירופה, שהחלו כקבוצה שולית בקרב המוני שבטים גרמאניים וסלאביים בטרם התגבשו פוליטית ודתית, עד שפרצו למרכז הבמה האירופית במהלך השנים 1815-1933; מאידך, עוקב הוא אחר השלבים והנסיבות שבהם חל המהפך הגורלי בתדמית היהודים בעיניהם של עמי אירופה: מתדמיתם בימי הביניים כמקוללי האל, שרק אם ישכילו להכיר במשיחיותו של ישוע יזכו לגאולה – לראיתם במאות ה-19 וה-20 כשורש כול הרע בעולם, במובן השטני של המונח. מהפך זה בתדמית היהודים, הוא שגרם לעמי אירופה לעבור ממגננה בפני השפעת-היתר של היהודים – למתקפה בנוסח "**הפתרון הסופי לבעיית היהודים**", שישים קץ אחת ולתמיד, לרוע המוחלט. הרעיונות, הדימויים והתוכניות האלה כרסמו בהדרגה ברתיעה מפני ה"**לא תרצח**", עד שבבוא שעת-כושר של מאורעות יוצרי אקלים של שעת-חירום, תורגמו הם לתחושה של "**עת לעשות!**" – עת "**לְהַשְׁמִיד לְהַרְג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים מִנֶּעַר וְעַד זָקֵן טַף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד**" (מגילת אסתר).

מקובל לשאול, כיצד ייתכן שהשואה התחוללה דווקא על ידי גרמניה – אותה גרמניה שהובילה את אירופה להישגים מדעיים, טכנולוגיים

ותרבותיים מופלאים וחסרי-תקדים כול-כך. תשובתי היא, שרק גרמניה המתועשת ועתירת הטכנולוגיה יכולה הייתה לחולל השמדה בסדר גודל שכזה, שבה גויסה התעשייה כולה למטרות מלחמה ורצח המונים – השמדה שלא ניתן היה לבצע בתרבויות מסורתיות, דלות טכנולוגיה. ואולם, כדי שהשמדת עם בסדר גודל כזה תוכל להתרחש, נדרש היה צירוף נסיבות מיוחד במינו, מבחינה פוליטית, כלכלית ומדעית כאחת – צירוף שעשה את גרמניה לבעלת עוצמה חסרת תקדים בהיסטוריה האנושית. גרמניה זו החליטה, בחשוב שבצמטים ההיסטוריים שנקרו בדרכה, לבחור ברע דווקא – וסופה שהמיטה היא אסון נורא לא רק על יהודי אירופה אלא גם על עמה שלה.

אף שסיפורם של יהודי אירופה הוא ציר העלילה של ספר זה – לא הוא העיקר, אלא ההיסטוריה של אירופה למן ראשיתה ועד לסיום מחציתה הראשונה של המאה ה-20. היסטוריה זו על היבטיה השונים – הפוליטיים, הכלכליים, הטכנולוגיים, הדתיים, המוסריים, התרבותיים וכד' – היא שאותה מבקש אני לבחון בפרספקטיבה של המאה ה-21. בדרך כלל נסקרת השואה על רקע האידיאולוגיה האנטישמית שרווחה בין השנים 1815-1945, כשהיבטיה הסמויים יותר של המציאות זוכים לטיפול שולי בלבד. ואולם, יהא זה נאיבי לחשוב, שאת החורבן הטוטלי של הקהילות היהודיות באירופה, במהלך מלחמת העולם ה-2, ניתן להסביר רק במונחים אידיאולוגיים, דתיים ומוסריים. כדי שמאורע בסדר גודל שכזה יתרחש, נדרש צירוף של גורמים כלכליים, טכנולוגיים ופוליטיים ייחודיים – שרק בהתקבצם יחד יכלו לחולל מפץ שכזה.

בפרספקטיבה המוצעת כאן, ההיסטוריה של המחצית ה-1 של המאה ה-20 עמדה לא בסימן של מאבק בין מדינות-לאום – אלא בסימן של מאבק אימפריאלי על השלטון בעולם בין גרמניה הנאצית הפאן-גרמאנית לבין רוסיה הסובייטית הפאן-סלאבית – שתי מעצמות-העל החזקות ביותר שידע העולם עד אז. רוסיה דהרה מערבה. גרמניה דהרה מזרחה. לכן ההתנגשות ההרסנית ביניהן הייתה כמעט בלתי-נמנעת – משל היו אלו שתי רכבות מהירות שנעו במהירות עצומה זו כלפי זו, ושבהתנגשותן השתחררה אנרגיה אדירה. היהודים, שרובם התגוררו באזור החיץ שבין גרמניה לרוסיה, שהיה ידוע בשם **"תחום המושב היהודי"** (פולניה, גלרוס ואוקראינה של היום) – נלכדו בין שתי רכבות דוהרות אלו, וסופם שהושמדו במרחץ הדמים הגדול ביותר בהיסטוריה.

המאבק האימפריאלי על השלטון בעולם במאה ה-20, לא היה חריג בהיסטוריה – אלא דווקא הדגם הנורמטיבי שלה. בפרספקטיבה המוצעת בחיבור זה, לא האימפריאליזם מצריך הסבר – אלא דווקא הלאומיות. דפוסי החשיבה הלאומיים נצרבו כה עמוק בתודעתנו, עד שאין אנו מבינים כמה מוזר הוא ייצור פוליטי זה הקרוי **"מדינת-לאום"**. קיבועה של זהות קיבוצית זו בתודעה המודרנית הפך אותה לטבע שני שלנו – ולכן מתקשים אנו לכתוב היסטוריה שאיננה לאומית. הגם שההיסטוריה בפועל הייתה אימפריאלית, משחזרים אנו אותה מנקודת-ראות לאומית, ובדרך זו אנו מעוותים אותה לחלוטין. מדינות-הלאום המוכרות לנו, התפתחו מתוך הסדרים אימפריאליים שקדמו להן – ובניגוד להם. היסטוריה הכתובה ברוח לאומית עשויה אולי לגייס תמיכה ציבורית לצורך מאבקים לאומיים (וזהו למעשה התפקיד שמילאה ב-200 השנים האחרונות) – אך אין בכוחה לתאר את ההיסטוריה באופן אובייקטיבי.

ההיסטוריה האמיתית אינה לאומית, אלא אזורית-אימפריאלית, ומכאן הצורך בהיסטוריוגרפיה שתיכתב בפרספקטיבה אימפריאלית – לא בפרספקטיבה לאומית. אין פירוש הדבר שיש לוותר על ההיסטוריוגרפיה הלאומית של כול לאום ולאום – אלא רק שיש למקם אותה בתוך המסגרת האימפריאלית שבקרבה התפתחה, משל הייתה היא ענף שנוול מתוך רחם אימפריאלית. כתיבת ההיסטוריה מנקודת-ראות אימפריאלית עשויה להפוך את רוב ספרי ההיסטוריה המוכרים לנו למיושנים, בדומה לאותם ספרי אסטרונומיה שנכתבו קודם ל**"מהפכה הקופרניקית"**.

בפרספקטיבה אימפריאלית זו, הייתה השואה נקודת-השיא לא רק של ההיסטוריה הגרמנית – אלא גם של ההיסטוריה האירופית כולה. היהודים היו אומנם הקורבן העיקרי של התנגשות אימפריאלית זו שבין גרמניה הנאצית לבין רוסיה הסובייטית – אך לבטח לא היו הקורבן היחיד. למעשה שילמה אירופה כולה את מחירה, כשמיטב בניה טבחו זה בזה ללא כול היגיון פוליטי, כשם שהמפוארות שבעריה הפכו עיי חורבות. הגם שגרמניה הנאצית מילאה תפקיד מרכזי במרחץ דמים זה, לא היא לבדה נושאת באחריות לו. קוצר הראות של צרפת ובריטניה בתום מלחמת העולם ה-1; הבדלנות הנאיבית של ארה"ב, שהאמינה שתוכל להימנע ממעורבות בחייה של יבשת-האם שהולידה אותה; המחלוקת האידיאולוגית שקיטבה את החברה אירופית; ומעל לכול האימפריאליזם הסובייטי – לכול אלה היה משקל חשוב בפרשה אומללה זו, הממשיכה להעסיק את טובי ההיסטוריונים ואנשי הרוח עד היום.

מבין שלל הסוגיות שמעורר מפגש אימפריאלי זה, שתי שאלות נותרו פתוחות – הראשונה וירטואלית ואילו השנייה אקטואלית מאוד. השאלה הוירטואלית היא, מה היה קורה אלמלא נצחו בעלות הברית במלחמה? השאלה האקטואלית היא, עד כמה סייע בידן הניצחון במלחמה גם לאחר שזו הסתיימה? שתי שאלות אלו רק לעיתים רחוקות נשאלות בכלל, כי דרכם של ההיסטוריונים להסתפק במה שארע בפועל – ולא ב"היסטוריה חילופית", אותה היסטוריה שיכולה הייתה להתרחש, אך בפועל לא התחוללה. כמו כן, רוב ההיסטוריונים נוטים להסתפק בתיאור האירועים עד נקודה מסוימת בעבר – אך אינם מטפלים במה שהתרחש לאחר מכן.

ואולם, בפרספקטיבה המוצעת כאן יש להיסטוריה החילופית, כמו גם למה שקרה לאחר סיום מלחמת העולם ה-2, חשיבות רבה – כי יש להן השלכות כבדות-משקל על תפישתנו את ההיסטוריה. הדיון ב"היסטוריה חילופית" מחזיר אותנו לשאלת קיומו או אי-קיומו של דטרמיניזם היסטורי. מי שמניח שרק ההיסטוריה שבפועל היא בעלת משמעות – מניח במובלע שמהלכה של ההיסטוריה מוכתב-מראש, ולכן אין כלל טעם לבחון תרחישים אחרים. לעומת זאת, מי ששולל דטרמיניזם זה, עשוי למצוא עניין רב גם בהיסטוריה החילופית, המשקפת את יכולתם של בני האדם לבחור בין חלופות שונות, ולא להיכנע לאיזה תכתיב זר יהא זה "אלוהים", "עורמת ההיסטוריה" (הגל) או כול גורם זר אחר.

בפרספקטיבה לא-דטרמיניסטית, ניצחון המוחלט של **בעלות-הברית** לא היה הכרחי כלל. היו לא מעט רגעים במהלך המלחמה, שבהם נטו כפות המאזניים לצד **מדינות-הציר** דווקא, כשברגעים אלה הפריד חוט השערה בין ניצחון דחוק לבין מפלה מבישה. בתחילת שנת 1942 הייתה כמעט כול יבשת אירופה בידי גרמניה הנאצית ואיטליה הפשיסטית – כשם שבאותה שעה היו חלקים גדולים של מזרח אסיה בידי יפן, שבמלחמת בזק מחקה את הנוכחות הקולוניאלית המערבית באזורים אלה.

מדינות-הציר יכלו בהחלט לנצח במלחמה, אלמלא מספר שגיאות אסטרטגיות של מנהיגיהן. במלחמה מנצח מי שעושה פחות שגיאות מיריבו – לא דווקא זה נוקט מהלכים מוצלחים ממנו. אילו למד היטלר מניסיונו של נפוליאון, יכול היה למנוע את מפלותיו בחזית הרוסית, שהובילו בסופו של דבר למפלתה הכוללת של גרמניה הנאצית. אילו השכילו מנהיגי יפן להבין את העוצמה האמיתית של ארה"ב, לא היו הם נגררים לאותה הרפתקה חסרת סיכוי שבהפצצת **פרל הרבור**. אילו השכיל

היטלר לעשות שימוש נכון יותר בעוצמה הצבאית של גרמניה הנאצית, שנהנתה מעליונות מדעית-טכנולוגית עד לשלבים האחרונים של המלחמה – אילו עשה כן, ייתכן מאוד שהיה מקדים את ארה"ב בפיתוח פצצה גרעינית, ובדרך זו מכריע את המערכה לטובתו. אפשרות מעין זו מועלת ברומן "משפחת ברטיני" מאת ראלף ג'ורדאנו, שבו הוא משחזר את הרהוריו מיוני 1944 (ראלף ג'ורדאנו, "אילו ניצח היטלר במלחמה", ע' 11):

ומה אם אומנם אירע הרע הזה, אם אכן המציאו מדעניו של היטלר נשק שהוא נורא מכל האחרים? נשק שיהפוך את גרמניה לרבת-עוצמה יותר מן הקואליציה הניצבת מולה – יותר מן הרוסים, האמריקנים, הבריטים, הצרפתים, יותר מכל יתר האנושות? ומה אם הנשק הזה מסוגל לרסס במכה אחת לא רק את לונדון, את מוסקבה, את ניו-יורק. אלא אומות שלמות, ולנוכח עצמתו ישרור חוסר-אונים, והעולם יכנע לו, חסר-הגנה?

אפשרות השגת נשק גרעיני על-ידי גרמניה הנאצית נראתה הגיונית בקיץ 1944, לנוכח פיתוח טילי ה-V1 וה-V2 ארוכי טווח, שנורו באותה עת לעברה של לונדון. "נשק פלא" זה היה קטלני מאוד, אך לא היה בו כדי לשנות את מהלך המלחמה או להכריע אותה. התשובה לשאלה, מדוע לא הצליחה גרמניה הנאצית לפתח גם ראשי-חץ גרעיניים על גבי הטיילים הללו, שנויה במחלוקת. לעומת זאת, אין כול ספק, כי אם היה היטלר מקדים את ארה"ב בפיתוח "נשק יום הדין" הזה – היה הוא מנצח במלחמה ומכניע את בעלות-הברית.

אילו ניצחו **מדינות-הציר** במלחמה, היו פני עולמנו שונים לחלוטין. האימפריאליזם לא היה מגיע לסוף דרכו, אלא פותח תקופה חדשה בתולדותיו. גרמניה הנאצית הייתה מגשימה את חזונו של היטלר בדבר "הרייך ה-3 בן אלף שנים", שבו הגזע הארי רודה ביתר הגזעים, ובמיוחד בגזע הסלאבי שנוא נפשו. כול המרחב הסלאבי היה הופך לעם-עבדים נרצע של אדוניו האריים, כשאדמותיה הפוריות של "רוסיה הגדולה" משמשות לו "מרחב מחיה" עצום ובלתי-מוגבל למעשה – מרחב שאותו תכנן היטלר ליישב במיליוני גרמנים, ובכך להשלים את תהליך הגרמניזציה שלו, שהחל עם כיבוש פרוסיה הסלאבית אלף שנים קודם לכן. לאחר שהיה היטלר מכניע גם את צרפת ובריטניה, היה הוא זוכה על מגש של כסף גם במושבותיהן שמעבר לים – כולל הודו, "היהלום שבכתר" של האימפריה הבריטית. על כוונות אלו ניתן ללמוד לא רק

מ"תוכניות מגירה" שהוכנו במרתפי הרייך ה-3, אלא גם מאותן הצהרות שחצניות בפומבי של היטלר וכנופיותו. כך, למשל, הכריז **יוזף גבלס**, שר התעמולה והחינוך בגרמניה הנאצית, ב-2 למאי 1943 (שם, ע' 13):

הפיהרר מביע את בטחונו הבלתי-ניתן-לערעור בכך שהרייך ישלוט בעתיד באירופה כולה. מכאן והלאה סלולה למעשה הדרך לשלטון בעולם כולו. מי ששולט באירופה, יוכל גם לתפוס את כס השלטון בעולם.

את השלטון בעולם התכוון היטלר לחלק עם יפן הקיסרית, שהייתה שולטת בכול מזרח אסיה (כולל סין), באוסטרליה ובכול יתר האיים שבאוקיינוס השקט. לו ניצחו **מדינות-הציר**, ההיסטוריה היהודית הייתה מגיעה לסוף דרכה, לפחות ב"עולם הישן". במקרה זה היו לא רק יהודי אירופה מושמדים עד האחרון שבהם – אלא גם יהודי המזרח-התיכון, כולל היישוב העברי בארץ ישראל (היחידים שהיו שורדים במקרה זה הם יהודי אמריקה). במקרה היפותטי מעין זה, מדינת ישראל לא הייתה קמה, ואילו הארצות הדוברות ערבית לא היו זוכות לעצמאות – אלא עוברות משליטה בריטית-צרפתית לשליטה גרמנית-איטלקית. גורלה של אמריקה אף הוא היה שונה לחלוטין. במקום להפוך למעצמת-על, הייתה ארה"ב נשארת מדינה בינונית, מבודדת, מתכנסת "**בעולם החדש**" – כשהיא שולטת רק ב"חצר האחורית שלה" (אמריקה הלטינית).

ואולם, היסטוריה חילופית זו לא התרחשה. במלחמה ניצחו לא **מדינות-הציר**, אלא **בעלות-הברית**. ניצחון זה, שבסיום המלחמה נראה מוחלט, התברר בדיעבד כניצחון חלקי בלבד. האימפריאליזם של **מדינות-הציר** בא אומנם לקיצו, אך אין פירוש הדבר שבראיה כוללת הובסו גרמניה ויפן. להפך: דווקא משום שהובסו במלחמה, הפכו הן לאחריה לסיפורי הצלחה כלכליים – שתי מעצמות-על של השוק הגלובלי. לעומת זאת, **מדינות הברית**, אף שניצחו במאבק הצבאי – ספק אם ניצחון זה הביא להן הרבה תועלת לאחר תום המלחמה. בריטניה איבדה את האימפריה שלה, כמו גם את מעמדה בהנהגת העולם. ארה"ב שחררה את יבשת אירופה מרודנותה של גרמניה הנאצית, אך זאת רק כדי להתייצב מול אויב נוקשה ומאיים הרבה יותר – רוסיה הסובייטית. רוסיה, אף שיצאה כמנצחת האמיתית של מלחמה זו, שלאחריה הפכה מעצמת-על שנייה רק לארה"ב, גילתה עד מהרה שהיה זה ניצחון מוגבל מאוד. התברר לה, שהאימפריה הענקית שהקימה, השנייה בגודלה רק לאימפריה המונגולית של **ג'ינגיס חאן**, היא

יותר נטל מנכס. קריסתה בשלהי שנות ה-80 נבעה לא רק מהמשטר הקומוניסטי המסורבל והבלתי-מתאים לעידן של מהפכה טכנולוגית – אלא גם מהצורך להשקיע משאבים עצומים בהחזקת האימפריה שבנתה, שרוקנו בהדרגה את קופתה עד שהגיעה לפשיטת-רגל.

אם היה בכלל מישוה שניצח באמת ביום שלמחרת המלחמה, הרי זה עם ישראל – עם, שלאחר הקשה שבחורבנותיו, ולאחר שאיבד מיליונים מבניו, קם לתחייה מאפרו כעוף החול, שב למולדתו ההיסטורית והקים בה מדינה מודרנית לתפארת. ניצחון זה של העם היהודי היה לא רק פיזי, אלא גם ערכי – ערכי יהודה ההומניסטיים גברו שוב על ערכי רומא המיליטריסטיים, והפעם לא רק בארץ-ישראל, אלא גם באירופה ובעולם כולו.

ספר זה מסתיים בשנת 1945, כשסיפורם של יהודי אירופה הגיע לקיצו, לעת עתה לפחות. הזירה החדשה-ישנה שבה החלו היהודים לפעול היא זירת המזרח-התיכון – זירה שונה עד מאוד מהזירה האירופית. בזירה זו עוסקים ספרים אחרים שפרסמתי בשנים האחרונות, וביניהם **"בדיית פלשתינ"** (2007), **"ארץ הר ומישור"** (2009) ו-**"בעין הסערה"** (2013) – ספרים שמטרתם להגן על מדינת-ישראל כנגד הדמוניזציה שעושים לה אויביה במטרה להביא להשמדתה.

האם הייתה השואה אירוע חד-פעמי, או שמא הייתה היא רק תמרוך אזהרה בפני העלול לשוב ולהישנות? – על שאלה זו אינני מעיז לתת תשובה. מה שכן ברור לי, שמדינת ישראל חזקה היא הערובה היחידה להתמודדות עם כוחות הרשע שבכול דור ודור קמים על עם ישראל לכלותו. גם היום, ובכול עתיד נראה לעין, ימשיך עם ישראל לחיות בצל הרי געש שונים, המתפרצים מדי פעם-בפעם בעוצמה שונה. אף שאין בכוחו למנוע התפרצויות געשיות אלו – יכול הוא לבנות חומות בטון וכיפות ברזל, שיהיה בהן כדי למזער נזקים, גם אם לא למנוע אותם באופן מוחלט.

ספר זה, עיקר עניינו כאמור איננו השואה והנאציזם, אלא ההיסטוריה הכללית של אירופה ששימשה כרקע להם – ובתור שכזה מציע הוא פרספקטיבה חדשה של היסטוריה זו, כולל זו של יחסי יהודים עם לא-יהודים. שלא כהיסטוריוגרפיה הציונית, הנוטה לתאר את ההיסטוריה האירופית כתקופה של **"גלות חשוכה"** רצופת רדיפות, גירושים ומעשי רצח בלבד (בדומה למונח **"ימי-הביניים החשוכים"** בהיסטוריוגרפיה

האירופית הכללית) – ספר זה מציע פרספקטיבה מאוזנת יותר, שבה מתחלפים אור וחושך לסירוגין, ובמקרים רבים גם שעות דמדומים. ההיסטוריה האירופית, ככול היסטוריה אחרת, יש בה הרבה מהטוב והרבה מהרע – טוב ורע שהם פרי חופש הבחירה בין טוב לרע.

הספר המונח לפניך, קורא יקר, אינו למעשה ספר אחד, אלא מספר ספרים שנכרכו יחדיו – אף שהקשר ביניהם לא תמיד נראה לעין במבט ראשון. הסיבה לכריכת הספרים יחד, כמו גם לשילובם זה בזה, היא מתודולוגית בעיקרה. לא ניתן להבין את ההיסטוריה הפוליטית של אירופה מבלי להבין את המוסדות והמושגים שהתפתחו בתוכה – בחינת היו הם הקרקע שעליה צמחה היסטוריה זו. ייחודה של ההיסטוריה האירופית הוא במוסדות ובמושגים שהתפתחו רק בה, ואשר עשו אותה לדינאמית כול כך. ממלכות ומלחמות היו גם בזירות היסטוריות אחרות – אך רק באירופה התפתחו טכנולוגיה, מוסדות ומושגים מהפכניים, שבהתנגשות בינם לבין המוסדות והמושגים המסורתיים חוללו את המפץ הגדול של המאה ה-20.

לימוד ההיסטוריה המוסדית, המושגית והטכנולוגית אגב דיון בהיסטוריה הפוליטית של אירופה – לימוד מעין זה הוא המעניק להיסטוריה זו משמעות רחבה בהרבה ממה שמקובל לתת לה בדרך כלל, ולכן נכרכו שתי ההיסטוריות הללו יחדיו בספר אחד. ואולם, כריכה זו יש בה כדי להכביד על קריאת הספר ברצף – ולכן אין מניעה מלקרוא ספר זה שלא באופן רציף, אלא כול פרק בנפרד, כול אחד לפי טעמו ותחומו התעניינותו.

ולבסוף, הרשה לי קורא יקר, לומר מספר מילים על כתיבת הספר עצמו. כתיבת ספר זה ראשיתה בטרואמה של מלחמת יום הכיפורים, שאיימה להביא חורבן על הבית השלישי, כפי שחשו באותה עת רבים וטובים. העובדה, שקיומו של עם ישראל הועמד פעם נוספת בסכנת השמדה, הובילה אותי לנסות להבין את הסיבה לשנאת ישראל לדורותיה, כמו גם לנסות לעמוד על טיבה של זו. למעלה מ-40 שנה, שהם מרבית שנות חיי כאדם בוגר, הוקדשו לחקר ההיסטוריה של אירופה, רק כדי למצוא הסבר, ולו חלקי, לשואה שפקדה את יהודי אירופה, שבני משפחתי היו חלק מהם. עתה, משהסתיים מחקר זה, זמנית לפחות, יש באפשרותי להציג תמונה רחבה של היסטוריה זו, אף שכמובן נותרה עבודה רבה להשלמה. יבואו הדורות הבאים וישלימו את המלאכה, כול אחד לפי כוחו, כפי דברי חז"ל (מסכת אבות, ב/16):

הוא הִיָּה אוֹמֵר: לֹא עָלִיךְ הַמְּלָאכָה לְגִמּוֹר, וְלֹא אֶתָּה בֶּן חוֹרִין לְבָטֹל מִמְּנָה; אִם לְמַדְתָּ תוֹרָה הֲרֵבָה, נוֹתְנִים לְךָ שָׂכָר הֲרֵבָה, וְנֶאֱמָן הוּא בֶּעַל מְלָאכָתְךָ שִׁישְׁלֶם לְךָ שָׂכָר פְּעֻלָּתְךָ. וְדַע, מִתֵּן שָׂכָרְךָ שֶׁל צְדִיקִים לְעֵתִיד לָבוֹא.

פרק 1: אימפריאליזם כדגם פוליטי תקני

ראשונה אפוא קובע אני כנטייה כללית של כול בני האדם – תשוקה מתמדת וחסרת-מנוח אל כוח אחר כוח, תשוקה שאינה פוסקת אלא עם המוות. סיבת הדבר לא תמיד בכך שאדם מקווה לתענוג עז יותר ממה שכבר השיג, או שאינו יכול להסתפק בכוח בינוני; הסיבה היא שאינו יכול להבטיח את הכוח ואת האמצעים לחיות חיים טובים, שיש בידו בשעה זו, בלי לרכוש לו כוח נוסף. על כן, אותם מלכים שכוחם גדול ביותר, עיקר מאמציהם להבטיחו מבית על ידי חוקים – או מחוץ על ידי מלחמות; ומשעשו זאת, מתעוררת בהם תשוקה חדשה, אם לתהילה של כיבוש חדש, ואם לרווחה ולתענוגות החושים, או גם להערצה או לדברי חנופה על גדולתם באיזו אמנות או על סגולה אחרת של רוחם.

תומס הובס ("לויתן", פרק 11, ע' 88-89)

הנחה שנייה היא, שהכנסתה של אוכלוסייה, שהייתה עד כה חסרת רסן ומבנה, למסגרת של קבע, כשם שראשיתה מעשה אלימות, כן המשכה עד סיומה שרשרת של מעשי אלימות רבים; משמע, המדינה הקדומה ביותר קמה מלכתחילה ואף המשיכה לפעול, כעריצות איומה, כמכונה מרסקת חסרת רסן, עד אשר חומר גולמי זה של המון-עם וחיות-למחצה, לא זו בלבד שנלוש עד היותו לעיסה רכה, כי אם גם קיבל צורה. אני משתמש במונח "מדינה", מובן מאליו למה הכוונה: אי-איזה גדוד מתגודד של חיות-טרף בלונדיניות, גזע כובשים ואדונים, מאורגנים כלוחמים ומחוננים בכוח ארגוני, שם ללא-רחם את כפות רגליו האיומות על אוכלוסיה, שאולי עולה עליו בכמותה לאין-שיעור, אך עדיין אינה אלא המון נוודים משוטטים חסרי צורה. הרי זאת ראשית ה"מדינה" על אדמות... אנשים מסוג זה, אין אתה יכול לחשב את בואם; הם יורדים כגורל, ללא טעם, ללא תבונה, ללא רחם, ללא אמתלה – הנה הם כברק, וזה איום מדי, פתאומי מדי, משכנע מדי, "שונה מדי", אף מכדי להיות שנוא.

ניטשה ("אשמה, מוסר כליות ודומיהם" ס' 17-18, ע' 290-291)

1.1 אימפריאליזם מהו?

כול דיון בתופעת הנאציזם מצריך אפוא הבחנה בין 3 היבטים שלו, כשכול היבט כשלעצמו מצריך דיון מיוחד: (1) מהו **אימפריאליזם**, ובאיזו מידה היה הוא תופעה ייחודית או נורמאלית במחצית הראשונה של המאה ה-20? (2) מהו **פשיזם**, ובאיזו מידה היה הוא תופעה ייחודית או נורמאלית בתקופה זו? (3) מהו **רצח-עם**, ובאיזו מידה היה הוא תופעה ייחודית או נורמאלית בתקופה זו? בפרק הנוכחי אדון במהות האימפריאליזם, בכרכים ד-ה אדון במהות הפשיזם, ובכרכים ו-ז – במהות השואה.

כול ניסיון להתחקות אחר מאפייניו של האימפריאליזם, נתקל לא רק בקושי הכרוך בסלידה המודרנית ממנו (בשל היותו משקף ערכים אנטי-לאומיים ואנטי-דמוקרטיים) – אלא גם בשל היעדרותו מהחשיבה הפוליטית למן ראשיתה ועד ימינו-אנו. בעקבות אפלטון ואריסטו, עוסקת הפילוסופיה המדינית בצורות המשטר השונות בתוך מדינת-הלאום – לא בתופעת האימפריאליזם על גווניו השונים. בדרך כלל נתפשת מדינת-הלאום כצורה של הרחבת הפוליטיקה העירונית (מדינת-העיר) – אך רק לעיתים רחוקות נתפשת היא כצורה של צמצום המסגרת המדינית האימפריאלית, וכשחרור ממנה. ההתעלמות מהאימפריאליזם במחשבה המדינית המודרנית נעוצה בהתפתחות ההיסטורית של הפילוסופיה המדינית, למן ראשיתה ביוון הקלאסית ועד ימינו-אנו.

מדינות-העיר זכו לניתוח מקיף בפילוסופיה הקלאסית של אפלטון ואריסטו – אף שכבר בזמנם היו אלו בירידה, שעה שנאלצו להיכנע לאימפריות הגדולות של מצריים, אשור, בבל, פרס ויוון. יתכן, שאילו היה קם איזה אפלטון אחד, שהיה מנתח את תופעת האימפריאליזם של אלכסנדר מוקדון, כי אז הייתה תופעה זו זוכה לניתוח מדעי כבר בעת העתיקה. ואולם דבר זה לא קרה, ולמחדל זה היו השלכות כבדות על כל התפתחותה של המחשבה המדינית מאז ועד היום. כותב **ג'ורג' ה. סאביין** (Sabine) בספרו **"תולדות תורת המדינה"** (ע' 155):

בתולדות הפילוסופיה המדינית מציין מותו של אריסטו בשנת 322 לפנה"ס סופה של תקופה – כשם שחיי תלמידו הגדול אלכסנדר, שנפטר שנה לפניו, מציינים ראשית תקופה חדשה במדיניותה ובתולדותיה של הציביליזציה האירופית. כישלונה של מדינת-העיר נמתח כקו-הפסק חד לרוחב תולדותיה של המחשבה המדינית... שום ניגוד אחר אינו כה דרמטי כמו הצגתם המפוארת של

האידיאלים של מדינת-העיר בידי אפלטון, מול שקיעתה של מדינת-העיר ואי-התאמתה הגמורה של פילוסופיה זו לנסיבות של דור אחד אחריה... בהשוואה לכך, גרמה עליית הנצרות לשינויים שטחיים בלבד במהלכה של הפילוסופיה המדינית.

ההגות המדינית, שהתפתחה לאחר הפילוסופיה היוונית הקלאסית, אף היא לא התמקדה בתופעת האימפריאליזם, הגם שהתפתחה במסגרת מדינית זו. הפילוסופים הרומיים, שחיו בפועל את האימפריאליזם הרומי, היו בעלי אוריינטציה משפטית – לא מדינית. מכאן תרומתם העצומה לפיתוחם של מושגי המשפט ולהשפעתם עד ימינו אנו. הפילוסופים הנוצריים של ימי-הביניים היו בעלי אוריינטציה דתית, שבמסגרתה לא היה מקום רב לנושאים "ארציים" כמדינה ומשפט. לכול היותר היו מוכנים הם לדון בריב הסמכויות בין הקיסר (ראש הרייך הגרמני ה-1) לבין האפיפיור (ראש הכנסייה), מה שמוכר בשם Investiturstreit ("מאבק הסמכויות") – מכיוון שזה נגע ישירות למעמדה של הכנסייה בתוך האימפריה הגרמנית. דיון זה היה סוג של התנצחות משפטית – לא דיון לגופא של תורת המדינה. עיקר חשיבותו מבחינה היסטורית הוא בהטרמת הדרישה לבזר את הכוח השלטוני, ככול שרק ניתן, מבלי לפגוע ביעילות השלטון, בבחינת "כוח בולם כוח" – דרישה שהשתקפה מאוחר יותר בתורת "הפרדת הרשויות" של שארל מונטסקיה (Montesquieu, 1755-1689). מכיוון ש"כוח נוטה להשחית, וכוח מוחלט משחית באופן מוחלט", כדברי לורד אקטון (Acton, 1902-1834), הרי שיש ליצור הפרדה בין הכוחות – הפרדה שבאותה עת התפרשה כהפרדת הדת מהמדינה.

הפילוסופים המודרניים באיטליה (מקיאבלי), בבריטניה (הובס, לוק), ובצרפת (בודיין, רוסו, מונטסקיה) – כלל לא נדרשו לסוגיית האימפריאליזם, כיוון שלא הכירו אותה. איטליה הייתה מורכבת ממדינות-עיר עצמאיות או עצמאיות-למחצה; בריטניה הייתה מלוכה לאומית, אולי הראשונה בעולם במובן המודרני של מושג זה; צרפת אף היא הייתה מלוכה לאומית, שהלכה בעקבות בריטניה במובן זה. בשתי מדינות-לאום אלו, הייתה התפתחות הלאומיות קשורה במידה רבה בשינוי המשטר – בבריטניה עקב "המהפכה המהוללת" (1688) ובצרפת עקב המהפכה הצרפתית (1789). מאלפת העובדה, שאף כי פעלו פילוסופים אלה במסגרת מדינת-הלאום, כמעט שלא דנו בתופעת הלאומיות, זהות עמומה שהייתה בתהליכי גיבוש – אלא רק במהותה של המדינה המודרנית, במשטרה הרצוי, ב"ריבונות" שייחסו לה וכד'.

הפילוסופים הגרמניים המודרניים, אף הם כלל לא נדרשו לסוגיית האימפריאליזם, למרות שהכירו אותה היטב – אף שבתקופתם כבר היה **הרייך הגרמני ה-1** בן 1000 השנים בשלבי גסיסתו. כך למשל, הֶגֶל (Hegel, 1770-1831) הפילוסוף הפוליטי הבולט ביותר בתקופה זו, לא טרח כלל לדון באימפריאליזם, כיוון שלשיטתו מיצה זה את עצמו מבחינה היסטורית. לפי הֶגֶל, "**גרמניה**" שבה חי אינה מסוגלת להשיג עוצמה פוליטית, כיוון שטרם התקדמה למצב של מדינת-לאום מודרנית לפי הדגם האנגלי או הצרפתי – אלא נותרה אוסף של יחידות עצמאיות מסוכסכות ביניהן, ומכאן חולשתה בהשוואה לשכנותיה ממערב.

חרף גדולתה בעבר, הרי שכמוסד פוליטי אין ל"**גרמניה**" זו שום קשר עם הממשויות המדיניות באירופה המערבית. הסיבה לחולשת **הרייך הגרמני ה-1** היא בפלגנות ובפרובינציאליות, אותן ראה הֶגֶל כפגם באופי הלאומי של הגרמנים, הטעון תיקון. מבחינה לשונית ותרבותית הגרמנים הם אומה – אך מעולם הם לא למדו את הצורך בכפיפות החלק לשלם, בדומה לכפיפות האיבר בתוך האורגניזם כמכלול, שהוא כה חיוני לממשל לאומי. **הרייך הגרמני ה-1** שבעבר היה הממלכה השלטת באירופה, אבדה לו עוצמתו – וחוקתו הקיימת אין לה למעשה תכלית, אלא לקיים את המדינה בחולשתה. הערים החופשיות, הנסיכים הבלתי-תלויים, המעמדות החברתיים, הגילדות המקצועיות והכיתות הדתיות – כול אלה הולכים איש-איש בדרכו הוא (בבחינת "**איש הישר בעיניו יעשה**"), בנטלם את סמכויות המדינה לעצמם ובשתקם בדרך זו את כושר פעולתה. ב"**גרמניה**" זו שורר בלבול מוחלט בין הקניין הפרטי לבין החוק והחוקה הכלליים. כשהם מסתמכים על הזכויות שמעניק להם החוק פיאודלי המיושן השורר בקיסרות, תובעים הם פריבילגיות תחיקתיות, משפטיות, כנסייתיות וצבאיות – הנקנות ונמכרות כמו קניין פרטי. מכאן, שהדרך להבראתה ולשיקומה של גרמניה עוברת דרך אחדות לאומית וכינון מוסדות לאומיים מודרניים. הֶגֶל לא היה מהפכן, אלא רפורמאטור בעל תפישה אבולוציונית, שהאמין כי על גרמניה להיהפך למדינת-לאום בדומה לבריטניה ולצרפת שנחשבו לדגם הפוליטי התקני באותה עת. על רקע זה ניתן להבין את תביעתו להשתחרר ממוסדות מסורתיים שהתיישנו, ולהחליפם במוסדות חדשים שיתאימו לרוח הזמן (שלמה אבינרי, "תורת-המדינה של הֶגֶל", ע' 48):

כמה עמוקה וכללית היא התחושה כי ארג המדינה במצב הנוכחי אינו יכול להחזיק מעמד... כמה עיוורים הם הללו הסבורים

שמוסדות, חוקות ותקנות שאינם מתאימים יותר למנהגים האנושיים, לצרכים ולדעות הרווחות ושנתרוקנו מרוחם, יכולים להמשיך ולהתקיים; או שצורות אשר נעדרים בהן האינטלקט והתחושה יכולים להוסיף ולהוות גורם מלכד של האומה.

רק בשלהי המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 החלו הוגים מסוימים לדון בתופעת האימפריאליזם, אך זאת לא כתופעה כלל-אנושית בת אלפי שנים – אלא רק במסגרת הביקורת המרכזיסטית-לניניסטית כנגד הקולוניאליזם המערבי ("האימפריות הבורגניות"), שלפיה "האימפריאליזם הוא השלב העליון של הקפיטליזם", כדברי לנין (1916).

תופעת האימפריאליזם לא זכתה אפוא לניתוח מדיני-משפטי רציני עד היום, ומכאן הקושי להבינה – אף שהייתה הדגם השליט באירופה (כמו גם במזרח-התיכון ובמזרח-הרחוק), למן ראשית התגבשותן של זירות ציביליזציוניות אלו.

מכאן גם הקושי להבין את תופעת הלאומית, כשהתהוותה במסגרתה של הפוליטיקה האימפריאלית, וכניגוד לה. כל עוד נתפשת מדינת-הלאום רק כצורה של הרחבת המסגרת של מדינת-העיר, ולא כצמצום של המודל האימפריאלי, נעלם ייחודה של הלאומיות כתפישה מיוחדת. הלאומיות היא תפישת עולם מיוחדת, העומדת כנגד תופעת האימפריאליזם, שהוא השקפת עולם מאחדת – הגם שמדובר באיחוד כפוי, להבדיל מאיחוד חופשי והסכמי. המצדדים באימפריאליזם מדגישים את מהותו כגורם מאחד, רב-אתני ואף על-אתני – להבדיל מהלאומיות הנתפשת כבדלנית ואנרכית. מאחר שהשאיפה להשגת אחדות הייתה תמיד חזקה יותר מהנטייה להתבדלות, הנתפשת כאגוצנטריות הרסנית – נתפשת הלאומיות על ידי רבים כסטייה מהמהלך ההיסטורי התקין.

קושי נוסף המתעורר בהיעדר דיון שיטתי בתופעת האימפריאליזם, במיוחד זה המודרני, הוא הבלבול הרווח בין המונח "לאומי", הנתפש כחיובי – לבין המונח "לאומני", הנתפש כשלילי. הגדרת הלאומיות על דרך ההשוואה והניגוד לאימפריאליזם, עשויה לשחרר אותנו מבלבול זה. הדיון בתופעת האימפריאליזם עשוי אפוא לסייע לנו, לא רק בהבנתו הוא – אלא גם בהבנת הלאומיות, שהיא ניגודו. בירור מושגי מעין זה הכרחי להבנת ההיסטוריה האירופית, שאינה אלא המתח שבין המורשה האימפריאלית, אותה נחלה מהאימפריה הרומית – לבין המורשת הלאומית, האנטי-אימפריאלית, אותה נחלה מעם ישראל דרך הנצרות.

היום, כשעידן האימפריאליזם חלף, יכולים אנו לבחון את מאפייניו בלי התלהמות יתירה – בבחינת **"ניתוח שלאחר המוות"** (Post-mortem). לפי הגל, **"ינשופה של מינרבה יוצא לשוטט רק עם רדת החשכה"** – משמע, ההתבוננות הרציונאלית, המסומלת על ידי **מינרבה** (Minerva), אלת התבונה במיתוס הרומאי, אינה אפשרית אלא לאחר מעשה, עם רדת החשיכה. במילים אחרות, כול עוד מצויים אנו בתוכו של עידן היסטורי מסוים, הרינו מתקשים להבינו, כשם שמתקשים אנו להבין את מעשינו בשעת המעשה – ואילו בדיעבד, לאחר מעשה, יכולים אנו להתבונן בו ממרחק מסוים, מרחק המקנה לנו פרספקטיבה נכונה יותר. כמי שחיים בעידן שונה, יש ביכולתנו לבצע השוואות מסוימות – השוואות המגדילות את הרזולוציה של הדברים.

מאידך, דווקא משום שחיים אנו בעידן של אקלים חברתי ורוחני שונה, עשויים אנו להתקשות לחוות את ההווה המלוכנית-אימפריאלית – הווה השונה בתכלית מזו של מדינת-הלאום הדמוקרטית-ליברלית. אנו, שהורגלנו לחשוב במושגים של **"נאמנות לעם ולמולדת"**, מתקשים לדמיין לעצמנו נאמנויות מסוג אחר – נאמנות למוסד המלוכה, לסמליו ולמיתוסים שקידשו אותו והפכוהו מושא להערצה ופחד כאחד. אנו, שהורגלנו לחשוב במושגים של **"מלחמות-מגן"**, מתקשים לדמיין לעצמנו מלחמות מסוג אחר – מלחמות אימפריאליות, שהפכו מצביאים אכזריים, כובשי עמים וארצות, לגיבורים גדולים (אלכסנדר הגדול, קרל הגדול וכד'). אנו, שהורגלנו לחשוב במושגים של **"חופש"**, **"שוויון"**, **"אחווה"** וכד' – מתקשים לדמיין לעצמנו יחסים מסוג אחר: יחסי עוצמה, שיעבוד, ניצול וכד'. מערכת שלמה של מושגים ודימויים, שהפכה טבע שלנו – הופכת את העבר האימפריאלי למוזר ובלתי-מובן, בבחינת היה זה עולם אחר לחלוטין. בבואנו לחקור את **"עידן האימפריאליזם"**, עשויות הערות אזהרה מעין אלו, להוות תמרורי-דרך, שיקלו עלינו במסע מפרך זה.

בפרפראזה לדברי לנין, כי **"האלימות היא מיילדת ההיסטוריה"**, ניתן לומר כי **"האימפריאליזם הוא מיילד ההיסטוריה"**. אמירה מעין זו אינה ערכית – אלא עובדתית, אף אם צורמת היא לאוזניים מודרניות. הקשר בין **"אימפריאליזם"** לבין **"אלימות"** אינו בהכרח חד-סטרי – אף שלא ניתן להפריד ביניהם. למי שהורגל לחשוב במושגים של **"אמנה חברתית"** (שהיא למעשה **"אמנה לאומית"**) – יקשה לחשוב במונחים אימפריאליים וקולוניאליים, העומדים בסתירה להם. האידיאליזם מבית מדרשו של רוסו עשוי להאיר את דרכנו לבניית העתיד – לא להבנת העבר.

מבין הפילוסופים המודרניים, היחיד שהעז לחשוב באופן אימפריאלי היה נִיטְשֶׁה – ולכן נחשבת הגותו לא רק כחריגה, אלא אף כסטייה נורמטיבית. לכן, גם מי שמסתייג מהאידיאולוגיה שלו, שהייתה לה השפעה עצומה על הרייך הגרמני ה-3 (שנטל ממנו רק את מה שהיה נוח לו) – אינו יכול להימנע מלהיעזר בו לצורך הבנת העבר האימפריאלי והקולוניאלי של האנושות. להקשיב לִנִיטְשֶׁה – אין פירושו להסכים עם **"מהפכת הערכים"** שניסה זה לחולל. שימוש בכתביו, אין פירושו שיש להצדיק את האימפריאליזם – אלא להשתחרר ממסכת ארוכה של מושגים שעליהם חונכנו. הערות אזהרה מעין אלו מטרתן להזהיר את הקורא מפני הנטייה לזהות את ההסתמכות על הוגה מסוים, כהסכמה עימו. יש להתייחס לדברים לגופם – לא לגופו של אדם.

במגבלות מסוימות אפשר להגדיר את המונח **"אימפריאליזם"** כ**"מדיניות-חוץ תוקפנית, השואפת להרחיב את גבולות המדינה המקוריים"** (בין אם זו מדינת-עיר או מדינת-לאום) – להבדיל מ**"לאומיות"** שבה מדיניות-החוץ היא הגנתית ביסודה, משמע, שמטרתה לשמר את הגבולות המקוריים של המדינה ולהתכנס בתוכם. אימפריאליזם הוא מדיניות של התפשטות טריטוריאלית, המבוססת על יתרון כוח ועל **"הרצון לעוצמה"** – מונח המזוהה עם נִיטְשֶׁה, הגם שאין לו זכות יוצרים עליו. לראשונה מופיע מונח זה בכתבי **תומס הובס** (Thomas Hobbes, 1679-1588) שהתפרסם בעיקר בזכות ספרו **"לויתן"** (Leviathan, 1651), העוסק במושגים **"כוח"**, **"שלטון"** ו**"סמכות"** – שלושה מושגי-יסוד אימפריאליים. לפי הובס, במוקד ההיסטוריה האנושית עומד המאבק להישרדות ולצבירת עוצמה, כאמצעי לשליטה באחרים. האדם אינו רק אגואיסט – אלא גם חותר לכוח ולשליטה: **"האדם מטבעו אוהב חירות (לעצמו) ושליטה על חברו"** ("לויתן", פרק 17, ע' 161). שליטה מקנה עוצמה, ועוצמה היא השאיפה האולטימטיבית של האדם (שם, פרק 11, ע' 88-89):

ראשונה אפוא קובע אני כנטייה כללית של כול בני האדם – תשוקה מתמדת וחסרת-מנוח אל כוח אחר כוח, תשוקה שאינה פוסקת אלא עם המוות. סיבת הדבר לא תמיד בכך שאדם מקווה לתענוג עז יותר ממה שכבר השיג, או שאינו יכול להסתפק בכוח בינוני; הסיבה היא שאינו יכול להבטיח את הכוח ואת האמצעים לחיות חיים טובים, שיש בידו בשעה זו, בלי לרכוש לו כוח נוסף. על כן, אותם מלכים שכוחם גדול ביותר, עיקר מאמציהם להבטיחו מבית על ידי חוקים – או מחוץ על ידי מלחמות; ומשעשו זאת,

מתעוררת בהם תשוקה חדשה, אם לתהילה של כיבוש חדש, ואם לרווחה ולתענוגות החושים, או גם להערצה או לדברי חנופה על גדולתם באיזו אמנות או על סגולה אחרת של רוחם.

"הרצון לעוצמה" מסביר מדוע מה שנתפש אצל רוסו כ"רצון הכללי" הוא בהרבה מקרים רצון לעוצמה אישית על חשבון הרצון הכללי, אפילו בחברות דמוקרטיות. ביסוד העשייה הפוליטית מונח הרצון לעוצמה – רצון המשתקף בעיקר בחברות רודניות, אך מתקיים גם בחברות דמוקרטיות, הגם שאז הוא גלוי פחות. אפילו החל אדם דרכו כאידיאליסט, כמי שמניעים אותו אידיאלים חברתיים נעלים – הופך הוא עורו לאחר שהגיע לשלטון, ומתחיל לפעול כמי שהרצון לעוצמה ולכבוד בלבד מניעים אותו. שינוי דרמטי זה ניתן לכנות בשם "טרנספורמציה השלטון" – טרנספורמציה שדורות של פסיכולוגים וסוציולוגים נכשלו בהבנתה, משום שהיו שבויים בדפוסי חשיבה דמוקרטיים-ליברליים. רק כשמצליחים אנו להשתחרר מדפוסים אלה, יכולים אנו להבין מה קורה לבני אדם בשעה שתופסים הם עמדות כוח.

הגם שעושים אנו שימוש רב במונח "עמדת כוח", רק לעיתים רחוקות נותנים אנו דעתנו לטיבו של זה. בכול מקום שבו קיים ארגון אנושי, נוצרות עמדות כוח – עמדות המשקפות את מעמדו של האדם בתוך הארגון, בלא קשר לאופי הארגון ו/או למטרותיו. ארגון מצריך היררכיה, ובתור שכזה יש בו עליונים ותחתונים, שולטים ונשלטים. אומנם לא כול הארגונים היררכיים באותה מידה, אך לא מתקיים ארגון בלא שתהא בו היררכיה כלשהי. אפילו בארגונים בעלי אופי דמוקרטי מתקיימת היררכיה מסוימת, הגם שזו מתונה יותר. ארגון דמוקרטי נבדל מארגון לא-דמוקרטי על ידי הדרך שבה נתפס ומנוהל השלטון – זאת ותו לא.

לא פחות סתום הוא המונח "שלטון". הגם שבחיי היומיום משתמשים אנו במונח זה אינספור פעמים, רק לעיתים רחוקות מנסים אנו לעמוד על משמעותו. מונח זה הוא רב משמעי, ומשתמשים אנו בו לא רק בהקשר האנושי, אלא גם בהקשרים חוץ-אנושיים, כגון: "האדם שולט בטבע", "האדם כובש את הטבע" וכד'. ואולם, במשמעותו הצרה יותר, בהקשר האנושי בלבד ("האדם מטבעו אוהב חירות לעצמו ושליטה על חברו") – משמש המונח לציון מתן הוראות של השולט לנשלט. במובן זה משמש המונח בעיקר בתחום החיים הפוליטיים – אך יחסי שליטה קיימים גם מחוץ לפוליטיקה. למעשה, מתקיימים יחסי שליטה בכול רובד של

הרקמה האנושית – החל ביחסי הורים-ילדים, המשך ביחסי גבר-אשה, וכלה ביחסי מעביד-עובד. יחסי שליטה אין פירושם בהכרח יחסי ניצול. כך למשל, קיימים יחסי שליטה בין הורים לילדים, אך אלה אינם יחסי ניצול. להפך: ההורים הם המנוצלים על ידי ילדיהם, הגם שהם שולטים בהם – שליטה המשתקפת במתן הוראות על ידי ההורים לילדיהם.

יחסי מעביד-עובד, הגם שהם יחסי שליטה – אין הם בהכרח יחסי ניצול, אלא אם המעביד מנצל את העובד. יחסי ניצול מתקיימים כול אימת שהעובד אינו מקבל תמורה הוגנת בעבור עבודתו – תמורה המשתנה ממקרה למקרה, ושלא תמיד קל להגדירה. יחסי עבודה הם תמיד היררכיים, כשהמעביד נותן הוראות ביצוע לעובד – ולא להפך. בעצם מתן הוראות הביצוע המעביד הוא השולט – ואילו העובד, מקבל ההוראות, הוא הנשלט. כול עוד תועלתם משותפת, לא מתקיימים ביניהם יחסי ניצול, אלא רק יחסי שליטה. רק משעה שהופך העובד לרכוש של המעביד, משל היה הוא "כלי חי" בלשונו של אריסטו – הופכים יחסי השליטה ליחסי ניצול מובהקים. חרף שכלו החריף לא הצליח אריסטו (שהיה ככול הנראה הראשון שניתח את המושג "שלטון" באופן שיטתי), להבחין בין "יחסי שליטה", שהם יחסי הכרחיים בכול חברה אנושית מאורגנת – לבין "יחסי ניצול", שבהם העובד אינו אלא "כלי חי". תחילה מגדיר אריסטו את יחסי השליטה, הנגזרים מתכונותיהם השונות של בני האדם ("הפוליטיקה", ספרים א-ב, פסוקה 1252, ע' 24-25):

ואכן, בהכרח חוברים להם יחדיו בתחילה מי שאינם יכולים להתקיים זה בלא זה, כמו הנקבה והזכר, כדי להעמיד צאצאים... וכך חוברים להם יחדיו, לצורך הישרדות, גם השליט על פי טבעו וגם הנשלט על פי טבעו – כי כוחה של הרוח לראות את הנולד היא סגולתו הטבעית של השליטה והאדון, וכוחו של הגוף להוציא את הדברים אל הפועל בעזרת עבודה קשה – סגולת האדם הנשלט ומי שהוא עבד על פי טבעו. וכך יוצא, שטובתו של האדון והעבד אחת היא.

הבחנה זו היא ללא ספק נכונה. המעביד הוא מנהל העבודה, כיוון שבכוחו לתכנן אותה ולארגנה. לעומת זאת, העובד הוא זה שמבצע את העבודה, מכוחן של אותן הוראות שהוא מקבל ממעבידו. אך אריסטו לא מסתפק בכך, אלא מוסיף וטוען, שהעובד הוא כלי-עבודה בלבד, שאינו שונה משאר כלי העבודה העומדים לרשותו (שם, פסוקה 1253, ע' 31-32):

כשם שלכול אחת מן האומנויות נדרשים הכלים המיוחדים לה, אם יש כוונה להביא את העבודה לידי ביצוע – כך הדבר גם בניהול משקה הבית. הכלים – מהם דוממים ומהם חיים. אצל הגאי הספינה, למשל, ההגה הוא כלי דומם, והצופה – כלי חי. וכשמדובר באומניות, המשרת הוא בחזקת כלי חי. באופן כזה, גם החפץ הנרכש אינו אלא כלי המשרת את המחיה, הרכוש הוא אוסף של כלים, העבד הוא חפץ חי, וכול משרת הוא כמו כלי לכלים.

יחסי השליטה הפוליטיים אף הם יחסים הכרחיים בכול חברה מדינית – הגם שהם שונים מיחסי השליטה הכלכליים. נכון אומנם שיחסים אלה עשויים ללוש יחסים כלכליים של מעביד-עובד, כפי שמזהיר שמואל את בני ישראל המבקשים להם מלך ("אֵת בְּנֵיכֶם יִקָּח, וְשָׁם לוֹ בְּמִרְכָּבָתוֹ וּבִפְרָשָׁיו, וְרָצוּ לִפְנֵי מִרְכָּבָתוֹ... וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקָּח לְרִקְחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאִפּוֹת... וְאַתֶּם תִּהְיוּ לוֹ לְעֶבְדִּים", שמ"א ח/11-17) – אך אלו הם משניים בלבד. שליט פוליטי אינו מנהל עבודה – אלא מחוקק ושופט, המסדיר את חיי הצוותא הפוליטיים. הגם שהם נשלטים, אין האזרחים עבדים, אלא בני חורין, כפי שכותב אריסטו (שם, פסקה 1255, ע' 38-39):

ברור אפוא שאין שלטון האדון על העבד שווה לשלטון המדינה, ואין כול סוגי השלטון שווים זה לזה, כמו שאחדים טוענים. שכן זה שלטון על אנשים שהם מטבעם בני-חורין – וזה שלטון על עבדים; זה שלטון מונרכי של ניהול משק בית, שהרי כול בית נשלט בידי אדם אחד – וזה שלטון מדינה על אנשים בני חורין ושווים.

שלטון פוליטי משקף אפוא יחסי-שליטה ייחודיים, המתאפיינים על ידי מספר סמכויות: הסמכות לחוקק חוקים (סמכות מחוקקת), לפרשם במצבי סכסוך (סמכות שיפוטית) וכן להבטיח את שלום הציבור (בטחון פנים וחוץ). כדי לאכוף את החוקים ולשמור על שלום הציבור, על השלטון להשתמש בכוח – אך הכוח עצמו אינו מגדיר את השלטון. השלטון הוא דבר-מה רוחני, הסמכות להכתיב חוקים ולפרשם – לא משהו פיזי. מכאן גם המונח "דיקטאטור" ("זה שמכתיב"), שברומא העתיקה שימש לציון משרה פוליטית, בלא קשר לסוג המשטר ששרר בה (שליט עריץ כונה "טיראן" – לא דיקטאטור). תפישת השלטון כדבר-מה המזוהה עם כוח כשהוא לעצמו, הריהי מוטעית, כפי שכותב אורטגה גאסט בספרו "מרד ההמונים" (ע' 136-137):

אין אנו צריכים להבין את המושג "שלטון" בראש-ובראשונה בתור הפעלתו של כוח חומרי, של כפיה פיזית. כוונתנו כאן להימנע ככול האפשר מהבנה גסה של רעיונות ומושגים. היחס הקבוע הזה, שהוא בגדר נורמה, הקיים בין בני-האדם והידוע בשם "שלטון", לעולם אין הוא מבוסס על כוח. ההפך הוא הנכון: אם אדם או קבוצת אנשים הם בשלטון, אזי עומד לרשותו או לרשותה המכשיר החברתי או המנגנון הקרוי "כוח". המקרים שבהם נראה ממבט ראשון שהכוח הוא הבסיס לשלטון, מתגלים בעיון מעמיק יותר דווקא כהדגמות הטובות ביותר של התזה שלנו. נפוליון הוביל כוח-התקפה נגד ספרד, הוא עמד זמן-מה בהתקפתו, אך, למען האמת, הוא לא שלט בספרד אפילו יום אחד ויחיד – וזאת למרות שהיה לו הכוח, ואפילו משום שהיה לו. מן הראוי להבדיל בין תהליך ההתקפה לבין עמדה של שלטון. השלטון הוא המצב הנורמאלי של הפעלת סמכות והוא נשען תמיד על דעת קהל – כיום כמו לפני אלף שנה, בקרב האנגלים, כמו בקרב שבטים פראיים. מעולם לא שלט איש בפינה כלשהי של כדור הארץ, אלא על ידי שנשען על דעת הקהל...האמת היא שאין שלטון המבוסס על צבא יאניצ'רים. כפי שאמר טאלארן לנפוליון: "יכול אתה לעשות הכול עם כידונים, פרט לדבר אחד – לא תוכל לשבת עליהם". מהות השלטון אינה בתפיסה מהירה של כוח, אלא בהפעלתו השאננה. במילה אחת: לשלוט משמעו לשבת על כס המלכות, על מושב הסנט או על כיסא הבישוף. בניגוד לדעה המקובלת, העיתונאית, הרואה בשלטון מסגרת של מלודרמה – אין הוא עניין של אגרוף, אלא של ישיבה בטוחה. המדינה היא, בקיצור, מצב של דעת קהל...קורה לעיתים שדעת-קהל אינה קיימת. חברה המחולקת לקבוצות עוינות, כשדעתה של האחת מבטלת את דעתה של השנייה, אינה מאפשרת את עוצמת השלטון. ומכיוון ש"הטבע חרד מפני חלל ריק", מתמלא החלל הריק מדעת קהל על ידי הכוח הברוטאלי. מכאן שהכוח הוא, לכול היותר, תחליף לדעת הקהל. ואם אנו מבקשים להביע את חוק דעת-הקהל בתור חוק הכבידה ההיסטורי, יהא עלינו לקחת בחשבון את המקרים שבהם הוא נעדר, ואז מגיע לידי נוסחה שהיא ידועה, מכובדת ונדושה: אין קיום לשלטון המנוגד לדעתה של החברה. יש בכך כדי לאפשר לנו להבין, שהשלטון הוא בראש ובראשונה עניין של דעה – משמע, של רוח. השלטון אינו אלא,

בסופו של דבר, עוצמה רוחנית. העובדות ההיסטוריות מספקות לכך אישור מדויק.

שלטון הוא יותר הפעלת עוצמה רוחנית מאשר הפעלת עוצמה פיזית. הרודנויות המודרניות הן דוגמא לכך. לכאורה נשענות הן רק על הצבא והמשטרה – אך למעשה מבוססות הן גם על התקשורת ההמונית. הכוח הצבאי והמשטרה, אף שהוא גלוי יותר, אינו בהכרח חשוב יותר מהכוח הסמוי של התקשורת. לכן, בכול משטרי העריצות, המונופול על אמצעי התקשורת חשוב לא פחות מהמונופול על אמצעי האלימות.

את המונח **"דעת הקהל"** יש להבין לא רק במשמעותו הצרה בעולמנו הדמוקרטי-תקשורתי – אלא גם במובן רחב יותר, בהקשר של כלל הכוחות הלא-פיזיים הפועלים בחברה האנושית, ובראשם מערכות המשפט והדת. לא מקרה הוא שבעברית, כמו גם בשפות אחרות, משמש המונח **"משפט"** לציון **"יחידת דיבור"** ו-**"דין"** כאחד. בדומה לכך, מהשורש **"פסק"**, נגזר המונח **"פסוק"**, שהוא שם נרדף למשפט כיחידה תחבירית – כמו גם המונח **"פסק דין"**, שמשמעו **"הכרעה שיפוטית"**. (השווה בהקשר זה שימוש דומה במונח האנגלי Sentence, שאף הוא מציין יחידה תחבירית והכרעה שיפוטית כאחת). מערכת המשפט מתרגמת יחסי-כוחות ליחסי-זכויות (וחובות) – ובאופן שכזה הופכת כוח גס לסמכות שלטונית, שהיא **"הזכות לשלוט"**, או **"הזכות להפעיל כוח שלטוני"**. משקיבל אדם זכות לשלוט, הריהו רשאי להשתמש בכוח כדי לאכוף את החוק, ובמילותיו של אורטגה: **"אם אדם או קבוצת אנשים הם בשלטון, אזי עומד לרשותו או לרשותה המכשיר החברתי או המגננון הקרוי 'כוח'."**

רטוריקה של **"זכויות"**, **"חובות"** ו-**"סמכויות"** – שונה לחלוטין מרטוריקה של **"כוחות"**. תפישת השלטון במונחי כוח ועוצמה בלבד, היא מה שאורטגה מכנה **"הבנה גסה של רעיונות ומושגים"**, שעלינו להשתדל להתגבר עליה. **כוח אינו זקוק לצידוק** – די לו בתוצאה; לעומת זאת, **זכות יש להוכיח** – ומכאן היתרון של השיח המשפטי. במקרים מסובכים וטעונים מבחינה רגשית, אין הדבר קל, במיוחד כשמדובר במסתורין המכונה **"שלטון"**. שלטון הוא מאותם דברים חמקמקים שאנו מכירים היטב, אך מתקשים להסבירם – ובמובן זה הוא דומה למה שמכונה **"זמן"**, שעליו אמר **אורליוס אוגוסטינוס** (Aurelius Augustinus; 354-430): **"מהו זמן? כשאיש אינו שואל, יודע אני – אך כשרוצה אני הסבירו, איני יודע"** (דן זכאי, **"זמן פסיכולוגי"**, ע' 11). שלטון הוא משהו שאנו חשים היטב

יומיום – ולמרות זאת מתקשים אנו להסבירו באופן שכלתני. שלטון עשוי לשקף עוצמה, אך אין בעוצמה כדי להסבירו. כדי שעוצמה תהפוך לסמכות שלטונית, עליה להפוך לזכות, שאלמלא כן לא תוכל כלל להתקיים, כפי שכתב רוסו בספרו **"האמנה החברתית"** (ע' 13-15):

החזק יותר, לעולם לא יהיה חזק עד כדי להיות תמיד האדון, אם לא יהפוך את כוחו לזכות, ואת המשמעת – לחובה... הכוח הוא יכולת פיזית, ואיני יודע מה למוסריות ולתוצאותיה של יכולת זו. להיכנע לכוח, הרי זו פעולה מאונס, לא מרצון; לכול היותר, הרי זו פעולה מתוך זהירות. באיזו מובן תהא לחובה?... נניח לרגע, שאכן קיימת זכות מדומה זו. אני אומר, שלא תצא מכאן, אלא ערבוביה חסרת מובן. כי משעה שהכוח יהא קובע את הזכות, תשתנה התולדה יחד עם הסיבה: כול כוח הגובר על הכוח הראשון, ירש את זכותו...אך מה טעמה של הזכות, הבטלה עם ביטולו של הכוח? אם נשמעים מתוך אונס, אין נשמעים מתוך חובה: ומשבטל האונס, בטלה החובה עמו. הננו רואים אפוא, שהמלה "זכות" אינה מוסיפה על הכוח ולא כלום; אין לה כאן שום מובן...נסכים נא, אפוא, שהכוח אינו קובע את הזכות, ושאינו אדם חייב להישמע, אלא לכוחות השלטון החוקיים.

"סמכות שלטונית" היא מונח הלקוח מהתחום המשפטי, ובתור שכזו יש להצדיקה בדרך מסוימת – להסביר מדוע מותר לאיש זה, או לקבוצה זו, לשלוט באחרים, היינו, באילו תנאים יש למי מהם **"הזכות לשלוט"** (זכות שבצידה גם מכלול של חובות מסוימות, שאותו אנו מכנים **"אחריות שלטונית"**). סוגיית הסמכות השלטונית נופלת תחת הכותרת הכללית **"לגיטימיות שלטונית"**. לעומת זאת, **"עוצמה שלטונית"** היא מונח שהוא סוציו-פוליטי, המשמש לציון מכלול הכוחות העומדים לרשות השלטון כדי לכפות מרותו על אחרים (**"נתינים"** או **"אזרחים"**). אף שהשיח המשפטי והסוציולוגי שלובים בחיי היומיום לבלי הפרד, הרי שמבחינת הניתוח העיוני יש להבחין ביניהם. אפתח אפוא בדיון משפטי, הקרוב אלי מבחינת ניסיוני המקצועי – ולאחר מכן אדון בפן הסוציולוגי של השלטון. סמכות שלטונית נגזרת ממידת התמיכה או ההתנגדות הציבורית שיש לה – מה שמכונה **"דעת קהל"** במובן הרחב של מונח זה. **"דעת קהל"** היא תנאי לקיום סמכות שלטונית, אך זו אינה עשויה מעור אחד, אלא משתנה ממשטר למשטר, כמו גם מתקופה לתקופה. לאורך רוב ההיסטוריה בעלי

הדעה היו "בעלי המאה", היינו, האליטות הצבאיות והדתיות, שהחזיקו ב"שתי החרבות" – בסיף ובספר. עם התיעוש החברה, נוספה "חרב הכסף", המזוהה עם הבורגנות (בעלי ההון). רק במאות ה-19 וה-20, עם התפתחותן של החברות הדמוקרטיות, החלו גם המעמדות הנמוכים להיות "קבוצת דעת הקהל", על ידי הזכויות הפוליטיות שהוענקו להם. מבחינה זו שונות הדמוקרטיות המודרניות מהדמוקרטיות העתיקות דוגמת אלו היווניות, באשר המונח "עם" התפרש ככלל הציבור החופשי, אך לא זה הנתון בכבלי העבדות, שהיווה את מרבית הציבור. בדומה לכך, רפובליקות בעת החדשה, דוגמת בריטניה או פולין המלוכניות במאות ה-17-18, התבססו על פרלמנטים שבהם יוצגו רק של בעלי האחוזות – לא יתר חלקי העם. רק במאה ה-20, עת הפכה הזכות לבחור ולהיבחר נחלת הכול – הפך המונח "עם" לכללי ומקיף-כול.

סמכות שלטונית נשענת אפוא לא על הפעלת כוח בלבד – אלא גם על השגת הסכמה של הציבור המסמיך אותה לפעול בעבורו, יהא זה חלקי, או כללי, לפי מבנה המשטר. במשטרים מונרכיים מסורתיים נרכשת הסמכות השלטונית על ידי הסכמת בעלי האחוזות הגדולים – ובמקרים מסוימים נדרשה גם הסכמת הבישופים הגדולים (הרייך הגרמני ה-1). לעומת זאת, בדמוקרטיות המודרניות נשענת הסמכות השלטונית על הסכמה רחבה יותר – הגם שזו תמיד חלקית בלבד (לפי יחסי רוב ומיעוט). אך אפילו במשטרי עריצות מודרניים, דוגמת המשטר הנאצי או הסובייטי, נשענה הסמכות השלטונית על תמיכה של קבוצות כוח מסוימות, ובראשן הצבא.

מבחינה היסטורית, כול אימפריה שאפה לתרגם את היתרונות שהקנה לה של כוחה הצבאי לסמכות שלטונית לגיטימית – בין על ידי שימוש בנימוקים דתיים ("שלטון בחסד האל"), ובין על ידי שימוש בנימוקים משפטיים גרידא (החוקות למיניהן). מסיבה זו שימש המונח *imperium* לציון "עוצמה שלטונית" ו-"סמכות שלטונית" כאחת, שהוענקו לשליטי רומא לאורך כול ההיסטוריה שלה, חרף חילופי המשטרים שהתחוללו בה.

האימפריה הרומית נוצרה על ידי שימוש באלימות ובאכזריות נוראית, שצליבת מורדים ומתנגדים בעודם חיים, היא דוגמא לכך. אך אימפריה זו לא יכולה הייתה להחזיק מעמד במשך תקופה של מאות שנים, אלמלא הפכה את הכוח הגס למערכת משפטית שעיקרה "שלטון החוק" במקום "שלטון החזק". התפתחות המשפט הרומי נמשכה כאלף שנים, משנת 449

לפנה"ס, עת נוצרו "שנים עשר הלוחות", עד לקודיפיקציה של משפט זה, שנערכה על ידי הקיסר יוסטיניאנוס ה-1 בשנת 530 לסה"נ. לימים הפך משפט זה לבסיס המערכת המשפטית באימפריה הביזנטית – כשמאוחר יותר הפך גם לבסיס שיטת המשפט באירופה המערבית ("המשפט הקונטיננטלי", בשונה מ"המשפט המקובל" הנוהג בבריטניה ובשאר המדינות דוברות האנגלית).

תרגום יחסי-כוחות ליחסי-משפט הופכים יתרונות זמניים ליתרונות של קבע – הגם שתמיד יהיה מי שערער עליהם וניסה לשנותם, במיוחד בקרב הציבור שחש עצמו מקופח. המהפכות שהתחוללו בבריטניה ובצרפת במאות ה-17 וה-18, היו הגל הראשון של מהפכות שנועדו לשנות את יחסי הכוח המסורתיים, שעד אז נתפשו כחלק מ"סדרי הטבע" – חוקים ותקנות שלא ניתן לשנותם.

הקשר בין משפט לכוח מורכב למדי. בעוד שערכי מוסר ומנהגים הם עניין של הסכמה בלבד – משפט מצריך גם שימוש באלימות. השלום שהמדינה כופה אותו בתחומה הוא בעיקרו בעל אופי שלילי. הבטחת שלום הציבור, היינו, שלילת האלימות (ו/או האיום להשתמש בה) ביחסים בין אזרחי המדינה – מושגת על ידי ריכוז אמצעי האלימות בידי המדינה עצמה, תוך שלילת השימוש בהם על ידי אזרחי המדינה. אומנם בחלקו נובע השלום הפנים מדיני מ"אחוות האחים" שבקרב האומה, אולם בזו לא די – יד המשפט, והפחד מגזרותיו, משמשים הרתעה בפני הפרת שלום זה.

בצד הכוח המשפטי היה קיים תמיד גם הכוח הדתי, שמתפקידו היה לקדש את הסדר החברתי. בעוד שמערכת המשפט מבוססת במידה רבה על השימוש באלימות – המערכת הדתית מבוססת על האמונה בחסד האל, הגם שזו כרוכה גם בפחד ממנו. מכאן הקשר ההדוק בין הפוליטיקה והדת. מאחר שמוסד הכהונה מופקד על הפולחן הדתי, הרי שיש להסמכת המלך על ידי הכהונה, משום אקט דתי מובהק.

טקסי ההכתרה בחברות מונרכיות רבות, מבוססים על שני אקטים בעלי משמעות סמלית, שאותם ביצע הכהן הגדול: (1) הנחת הכתר על ראש המלך; (2) משיחת גופו בשמן. משיחת אדם רם-מעלה בשמן המשחה הייתה ביטוי סמלי לתפישה שלפיה המלך אינו משיג את שלטונו בכוח – אלא הוסמך לתפקידו על ידי האל (מכאן המושג העברי "המלך המשיח"). מכאן הקשר בין דת ומלוכה בכול התרבויות שהתהוו על בסיס המקרא.

שלא כבתרבויות הפגאניות, שבהן נתפשו המלכים כאלים או בני אלים – לפי המקרא המלך הוא שליח האל בלבד, ומכאן הביטוי הרווח **"מלך בחסד האל"** (Dei gratia rex).

כך, למשל, שאול ודוד הומלכו על ידי שמואל (שהיה כנראה כהן, אף שנחשב לנביא), כאשר העברת הכתר מבית-שואל לבית-דוד התפרשה כהעברת חסד האל משואל לדוד. בדומה לכך ממליך אלישע (שהיה כנראה כהן, אף שנחשב לנביא) את **יְהוֹאָכָן יְהוֹשָׁפָט**, לאחר שזה ביצע הפיכת חצר כנגד בית עומרי, ובדרך זו הקנה לשלטונו לגיטימציה – משמע, הפך את סמכותו הכריזמתית לסמכות ממוסדת. סמכות זו אינה אישית, אלא מוסדית – ובתור שכזו ניתנת היא להעברה בירושה מדור לדור.

סמכות כריזמתית היא תוצר של מצבי מצוקה מדיניים. במצבי מצוקה מעין אלה, עשוי לקום אז מושיע (גואל), דוגמת מנהיגי השבטים בתקופת **השופטים בתולדות ישראל**. המונח **"שופט"**, במובנו המקראי, אינו מצטמצם לכלל פעולת שיפוט בלבד, כמשמעותו בשפה העברית המודרנית – אלא כולל גם מושלים ומצביאים, ההולכים בראש צבא עמם כדי להושיעו ולשפוט בינו לבין אויבו: **"וַיִּזְעַקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה', וַיִּקֶּם ה' מוֹשִׁיעַ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹשִׁיעֵם אֶת עֲתָנִיאל בֶּן קֵנָז אֲחִי כָלֵב הַקָּטָן מִמֶּנּוּ. וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ ה' וַיִּשְׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל וַיֵּצֵא לְמַלְחָמָה"** (שופטים, ג/9-10). סמכות כריזמתית נגזרת מתכונותיו האישיות של אדם מסוים, כגון אומץ לב, נחישות וכושר רטורי הנדרש לגיוס כוחות לצורך מלחמת מגן. סמכות טבעית מעין זו היא אישית – ולכן ארעית היא בטיבה ואינה ניתנת להעברה לדור שבה אחריה.

סמכות, שראשיתה בכריזמה אישית, עשויה להפוך לסמכות מוסדית, אם יש בכוחו של מנהיג מסוים לתרגם את הצלחותיו הראשוניות למוסד של קבע. כך, למשל, דוד ניחן בכריזמה אישית בדומה למושיעי ישראל שקדמו לו – אך הוא תרגם את הצלחותיו למוסד של קבע המכונה **"בית דוד"**. המעבר מתקופת שופטים לתקופת מלכים הוא מעבר הרי משמעות בתולדות ישראל – מעבר שהתחולל גם אצל עמים אחרים, הגם שלא זכה לתיעוד רב כול כך. מלוכה אינה יכולה להתקיים, אלא אם התחולל המעבר ממושיע חברתי לבית מלוכה. עיקר כוחה של הסמכות המוסדית, שקודשה על ידי מיתוסי סמכות, הוא ביציבותה. יציבות זו, שאינה מבוססת על תכונות אישיות, אלא על מבנה מוסדי, יכולה לעבור בירושה

מדור לדור בלי הפסק – אלא אם קם מושיע אחר, התופס את השלטון ומקים בית מלוכה משלו.

בדומה לכך, המלכים הפרנקים, ולאחריהם קיסרי האימפריה הרומית הקדושה, הוכתרו על ידי האפיפיור (אף שלא כולם הומלכו בדרך זו). הראשון לעשות שימוש במיתוס הסמכות המכונה **"מלך בחסד האל"** היה **פפין הגוץ** (Pippin der Kleine, 714-768), שהחל את דרכו הפוליטית כ- **maior domus** (**"מנהל בית המלוכה"**, תואר שהיה בשימוש בעיקר באימפריה הפרנקית במאות ה-7 וה-8) – ולאחר מכן נטל את התואר **"אבי הרומאים"** (Romanorum patricius), הבסיס לשם **"האימפריה הרומית הקדושה"** (Sacrum Romanum Imperium). מאחר שהסמכות השלטונית הרשמית הייתה באותה עת בידי **כילדריך ה-3** (Childeric III), האחרון **לבית המרובינגים** (Merovingian), פנה פפין (שהכוח הפוליטי בפועל היה כבר בידו), לאפיפיור **זכריאס** (Zacharias), בשאלה, מי צריך להיות המלך – זה שיש לו את כוח בפועל או זה אשר מחזיק בתואר הרשמי. האפיפיור זכריאס, שהיה תלוי בצבאו של פפין כדי שיגן עליו מפני **הלומברדים**, תמך בפפין, שמיהר להדיח את כילדריך ה-3 – ובכך תם למעשה שלטון **המרובינגים** (752). תמיכת האפיפיור בו, סללה בפני פפין את הדרך לבחירתו כ**"מלך הפרנקים"**, על ידי אספת האצילים בעלי האחוזות הגדולות – אקט שקיבל גושפנקא סופית עם הכתרתו על ידי האפיפיור **סטיפן ה-2** (Stephen II) ל**"Dei gratia rex"** (754), בטקס חגיגי (Sacrum) – אקט שהפך אותו לאבי **השושלת הקרולינגית**. כמו כן העניק לו זכריאס את התואר **"אבי הרומאים"**, שהיה כאמור הבסיס לשם **"האימפריה הרומית הקדושה"**. נכדו, **קרל הגדול** (Carolus Magnus), אף הוא הוכתר בדרך דומה, על ידי האפיפיור **לאו ה-3** (Leo III), כשהוא זוכה לתואר האימפריאלי Imperator Augustus Romanorum (25 בדצמבר 800), כשעקב כך נחשב הוא בדיעבד לקיסר הראשון של **האימפריה הרומית הקדושה**, למרות שזו הוקמה רק לאחר מותו.

סמכות שלטונית שונה מכול סמכות אחרת, בהיותה יצירת סמלים ומיתוסים, שתכליתם לבדל את בעליה משאר בני האדם – ולהפכם מורמים מעם. במילים אחרות: סמכות שלטונית נוצרת עם קידושה (הפועל **"לקדש"** משמעו **"לבדל"** דבר אחד ממשנהו, כגון הבדלת השבת מימי החול, הבדלת **"בית המקדש"** מבתי אחרים – או להבדיל, לייחד את ה' משאר האלים). אם עד לקידושה, מאוימת הסמכות על ידי אחרים תאבי שלטון – הרי שמרגע שקודשה רוכשת היא מונופול בתחרות על

השלטון, מונופול המתקיים כול עוד אין מנהיג כריזמתי אחר מאיים עליו. אם עד אז נתפש המנהיג כאחד האדם (אחד העם), הרי שעם קידושו הופך הוא למורם מעם ונבדל ממנו – עד כדי היותו אל-למחצה ואפילו אל של ממש.

אם עד קידושו נבדל המנהיג משאר בני האדם הבדל של דרגה בלבד, הרי שלאחר קידושו הופך הבדל שבדרגה להבדל מהותי – משל היה המלך עשוי מחומר שונה לחלוטין. קידוש הסמכות השלטונית נעשה על ידי טקסי ההכתרה, טקסי קידה ופנייה למלך וגיוונים טקסיים אחרים – כמו גם על ידי שימוש בסמלי מלוכה: כתר, שרביט, אדרת מלכות וכד'. חפצים פשוטים הופכים לסמלי מלכות משעה שקודשו: הכתר מסמל ריבונות, השרביט מסמל עוצמה גברית (סמל פאלי, בעל סגולות מאגיות "מטה קסמים"), כס המלכות מסמל יציבות (ישיבה בטוחה) וכד'. בנוסף לאלה, הארמון אף הוא אינו סתם בניין, אלא בית מלוכה, כשחצרות מלוכה רבים נבנו כתבנית מוקטנת של היקום – מתוך הנחה שלא רק שלום הממלכה תלוי בתפקודו של המלך, אלא גם סדרי הטבע.

משמוסדו יחסי-העוצמה על ידי שיטת המשפט האימפריאלית, הפך יתרון הכוח הגס לכוח משפטי (סמכות), שנצבע בצבע דתי – ובתור שכזה נתפש כלגיטימי ובלתי ניתן לערעור. למיסוד יחסי העוצמה מבחינה משפטית התלווה מערך שלם של סמלי עוצמה (ארמונות, קתדראלות, בגדי מלכים, כוהנים וכד') – שחזקו את הסדר הקיים, בהפעילם כוח רוחני על דמיונם של בני האדם. סמלי עוצמה יוצרים תדמית של עוצמה, ובתור שכאלה נצרבים הם בדמיונם של בני אדם – שאינם מסוגלים להפריד בין מציאות לבין הדגמים שבה היא משתקפת. בני האדם אינם רק יוצרי כלים, אלא גם יוצרי סמלים – תכונה שלפי ארנסט קסירר (Ernst Cassirer, 1874-1945) הופכת את האדם ל-"חי מסמל" (homo symbolicum). ככול שם אחר שבו כונו בני האדם, אף שם זה אינו ממצה את מהותו של האדם ביחס לעולם החי ("מותר האדם מן הבהמה") – אלא רק מאיר היבט מסוים, שבדרך כלל איננו ערים לו דיו.

האנתרופולוגיה הפילוסופית התמקדה תמיד בניסיון להגדיר את מעמדו של האדם ביקום. היוונים הגדירו את האדם כיצור פוליטי, שלו כושר חשיבה ודיבור. **מכס שלר** (Max Scheler, 1874-1928) הגדירו כ"יצור שביכולתו לא רק לחייב את החיים, אלא אף לשלול אותם" (ארנסט קסירר, "מסה על האדם", ע' 9). **אלבר קאמי** (Albert Camus, 1913-1960), הגדירו

כ"יצור היחיד המסרב להיות מה שהינו" – סירוב שהוא מקור רוח המרד המטפיזי והפוליטי כאחד ("האדם המורד", ע' 13). בנוסף לכינויים אלה הוגדר האדם על פי תכונות נוספות הנחשבות כייחודיות לו, כגון ייצור כלים, מסחר, משחק, וכד'. אך דומה, שההגדרה הכוללת ביותר נתנה על ידי **מקס ובר** (Maximilian Weber, 1864-1920), לפיה **"האדם הוא בעל חיים האחוז ברשתות משמעות שטווה הוא לעצמו"** (רחל אליאור, "גן בעדן מקדם", ע' 6) – תפישה שאותה הפך קסירר לכלל שיטה כוללת.

בעקבות מכס ובר, אף ארנסט קסירר מגדיר את האדם על ידי כושרו ליצר סמלים, באשר כושר זהו המובהק שבכישורים האנושיים. הגדרת הזהות האנושית במונחים של דיבור, חשיבה וחברתיות ישימה גם לגבי בעלי חיים מסוימים, שלהם תכונות דומות, גם אם לא הצליחו להגיע לדרגת שכלול כמו זו של האדם. גם יצירת כלים אינה תכונה ייחודית לאדם, אלא הרחבה של כישורים חיתיים. מבחינה זו בשני המקרים מדובר בהבדלי דרגה – לא בהבדלי זהות. לעומת זאת, הכושר לייצר סמלים אינו בבחינת הרחבה של כישורים מקבילים אצל שאר בעלי החיים – אלא כשרון ייחודי לאדם. ייחודו של כושר זה בהיותו לא הישרדותי – ובמידה מסוימת אף אנטי-הישרדותי. כושר זה, אין בו כדי להגדיל את שליטת האדם על סביבתו – אלא להפך: יש בו כדי להפחית שליטה זו ואף לנתק את האדם מסביבתו. התמצאות האדם בסביבתו, אינה מוקנית לו באופן ישיר, על ידי חושיו בלבד – אלא על ידי השפה שלו, שאינה חושית אלא סמלית. באמצעות הסמלים שהוא יוצר, מארגן האדם את מכלול המידע החושי שמפיקה סביבתו, לכדי **"קוסמוס"** – היינו, עולם מאורגן ומסודר. מערכת סמלים זו משתקפת במכלול הדברים המכונים **"תרבות"**: מדינה, דת, מוסר, משפט, מדע, אומנות וכד'. כותב **ארנסט קסירר** בספרו **"מסה על האדם"** (ע' 40-41):

אין האדם חי עוד בעולם הטבע בלבד, אלא גם בעולם של סמלים. הלשון, המיתוס, האמנות והדת הם חלקיו של עולם זה. הם החושים השונים הטווים את רשת הסמלים, את הקורים הסבוכים של הניסיון האנושי. כל התקדמות במחשבת האדם ובניסיונו משפרת ומשכללת רשת זו. אין אדם יכול עוד לעמוד במישרין מול הממשות; למעשה, אינו יכול לראותה פנים אל פנים. דומה, שהממשות הטבעית פוחתת כל אימת שהפעילות הסמלית של האדם עולה. במקום לעסוק בדברים כשהם לעצמם, האדם, במובן מסוים, שח עם עצמו בקביעות. עד כדי כך עטף עצמו בצורות

לשון, בדימויי אומנות, בסמלי מיתוס או בטקסי דת, שאין ביכולתו לראות או לדעת דבר, אלא בחציצת מתווך מלאכותי זה. אחד הוא מצבו בספרה העיונית והמעשית. אפילו בספרת-המעשה אין האדם חי בעולם של עובדות מוצקות או בהתאם לצרכיו או לתשוקותיו המיידיים. הוא חי בתוך ריגושי הדמיוניים, בתקוות ובחששות, באשליות ובאכזבות, בדמיונות ובחלומות.

בצד הכושר לייצר כלים, יש ביכולתו של האדם ליצר סמלים, שהם סוג של ידע עיוני – להבדיל מידע מעשי. עולם הסמלים אינו רק בעל אופי חזותי (פסל ותמונה) – אלא גם בעל אופי קולי מה שרוברט מק-איבר (Robert Maciver) מכנה בשם "מיתוסים". המיתוסים הם שמגבשים את הזהויות הקיבוציות, הם שמקנים משמעות לחיים, הם שמפרשים את הסביבה הטבעית וכד'. המיתוס הוא סוג של ידע מגובש, שעיקר שימושיו אינו מעשי אלא עיוני. כותב **מק-איבר** בספרו "מסכת הממשל" (ע 14-15):

במיתוסים מתכוונים אנו לאותם אמונות ומושגים טעוני ערכים, שבהם מחזיק האדם, ושלאורם או בעבורם הוא חי. ליכודה של כול חברה נשמר על ידי על ידי מערכת מיתוסים, מכלול צורות המחשבה השוררות, הקובעים ומכלכלים את כול פעולותיה. כול היחסים החברתיים, עצם הרקמה החברתית, הם קרוצי-מיתוס ונשואי-מיתוס...לכול תרבות, לכול תקופה ולכול אומה מכלול מיתוסים אופייניים לה, בה חבוי סודן של אחדויות ורציפויות חברתיות, ושינויו שוזרים את תולדותיה הפנימיות של כול חברה. בכול אשר ילך, בכול אשר ייתקל, טווה האדם סביבו את מסכת המיתוס שלו, כשם שהזחל טווה את פקעתו. כול יחיד טווה לו דגם מיוחד לו בתוך המסכת הגדולה יותר של הקבוצה כולה. המיתוס מגשר בין האדם לבין הטבע. האדם רואה את העולם ומתנסה בו מתוך מחסה המיתוס שלו. בתחומי המיתוס שלו עושה הוא בעולמו כבתוך שלו.

בדברנו כאן על המיתוס, איננו אומרים ולא כלום על שורשי האמונה, עד כמה שהאמונה מתיימרת לפרש את המציאות. אנו משתמשים בה במובן סתמי לגמרי. השאלה אם יש בה משום התגלות או אמונת הבל, הבחנה שכלית או משפט קדום, אינה עומדת כאן על הפרק. אנו זקוקים למונח המתכחש לאמת או לכזב. במונח "מיתוס" כוללים אנו במידה שווה את פילוסופיות

החיים המעמיקות ביותר, את גילוייה העמוקים ביותר של הדת, וביטוייה הדקים ביותר של הניסיון – בצד יצירי דמיונו המגוחכים ביותר של הפרא החשוק. אנו כוללים את כול הגישות והעמדות האנושיות, כול האופנים שבהם נושאים בני האדם בעול החיים או מתווים את מעגלותיו. יהיו אשר יהיו התגובות הערכיות של בני אדם לנסיבות ולמסות מנת חלקם, יהיו אשר יהיו המושגים המנחים את התנהגותם, מדרבנים את שאיפותיהם, או המאפשרים לשאת בעול הקיום – כולם כלולים בתחומי מושג המיתוס הנרחב שלנו.

סמלים ומיתוסים, במובן הרחב של מונחים אלה, הם האקלים הרוחני שבו חיים בני אדם. כמו החמצן לגוף, כך הסמלים והמיתוסים לנשמה. סמלים ומיתוסים הם יצירי השפה האנושית, והם שמבדילים בין האדם לשאר בעלי החיים. גבולות עולמו של האדם הם גבולות השפה שלו. בתוך השפה עושה האדם כבתוך שלו, ומכאן הישגיו הגדולים מחד, והזוועות שהוא מחולל מאידך. כשהאדם נוהג באכזריות, אין הוא נוהג באופן חיתני, אלא שטני. השטן הוא יצר הרע, בלשון חז"ל. מעשה שטן הוא מעשה של סטייה מהנורמה. רק האדם מסוגל לצאת מדעתו ואף לרצוח (ויש קשר בין השניים). טירוף הוא יציאה מהדעת, ויציאה כזו היא אפשרית רק אם קיימת דעת, במובן האנושי הייחודי, כסמל וכמיתוס.

שלא כשאר בעלי החיים הדומים לו מבחינה אנטומית ופיזיולוגית, אין האדם חי במציאות רק כפי שהיא לעצמה, הנתפשת על ידי החושים השונים, אלא גם על ידי שכלו ורגשותיו, שהם סובייקטיביים על פי טיבם. עולמו של האדם הוא עולם השפה שבה הוא מדבר וחושב, לא פחות מאשר הסביבה הפיזית שבה הוא פועל. כושר זה הוא המייחד את האדם והוא שיוצר את השניות הבסיסית של זהותו. מסיבה זו הוגדר האדם, למן ראשיתה של הפילוסופיה, כ"חי מדבר". האדם הוא בעל החיים היחיד שאינו תופס את העולם על ידי חושיו בלבד, אלא גם על ידי תודעתו, כפי שזו משתקפת בשפה, בדת, באומנות ובמדע. מכאן השניות שבין המונח "תפיסה", המשמש לתיאור קליטת מידע חושי-פיזי – לבין המונח "תפישה" המשמש לתיאור קליטת מידע לא פיזי, אלא סמלי תרבותי. תפיסת המציאות על ידי חושינו (ועזרים מלאכותיים) ותפישת המציאות על ידי השפה שלנו משלימות זו את זו (במיוחד באותה פעילות המכונה בשם "מדע") – אך גם מפריעות זו לזו.

מבין כלל הסמלים המיתוסים שלאורם חי האדם, מיתוס חשוב במיוחד היא **"מיתוס הסמכות"**. למעשה, כול היחסים האנושיים הם יצירי המיתוס, לרבות אלה המכוננים את המוסד הבסיסי ביותר – מוסד המשפחה. בכול אחד מרבדי החברה מבוסס הארגון החברתי על מושג הסמכות הרווח בו, כשמבחינה זו ניתן להצביע על סוגים שונים של סמכות, כדברי **ג'ון לוק** בספרו **"על הממשל המדיני"** (פרק א', ס' 2, ע' 2):

לתכלית זו לא למותר יהא, דומני, להסביר כאן מה מציין אני כ"שלטון מדיני" – כדי שנוכל להבחין בין סמכותו של קצין ביחס לנתין, לבין סמכותו של אב ביחס לאשתו, או של אדון ביחס לעבדו. יש והסמכויות השונות הללו נתונות כולן ביד אדם אחד – לפיכך, אם נתבונן בו מבחינת יחסים שונים אלו, יסייע הדבר בידינו להבחין בין הסמכויות השונות הללו, ולהראות את ההבדל שבין מושל של קהילייה, אב של משפחה, ורב חובל של ספינת עבדים.

מה שמבדיל את המדינה מהמשפחה הוא היותה מבוססת על סמכות שניתן לכנותה **"סמכות תלוית מיתוס"**, סמכות שקודשה על ידי מיתוסים וסמלים – להבדיל מ"**סמכות טבעית**", סמכות מכוח אישיותו של אדם, גילו, תפקידו וכד'. אב המשפחה הוא סמכות טבעית, לפחות לגבי ילדיו, ובמקרים מסוימים גם עבור בת זוגתו – באשר נתפש הוא כמי שבכוחו לפרנסם ולהגן עליהם. תלות זו היא מוחשית, יומיומית, שאינה צריכה חיזוקים משמעותיים. יראת הכבוד כלפי אב המשפחה, ובחמולות גדולות כלפי **"זקן השבט"** היא טבעית – ולכן אין צורך לקדשה על ידי מיתוסים וסמלים. סמכות טבעית מעין זו ניתן לזהות גם בקרב בעלי חיים מסוימים, בעיקר בקרב בעלי החיים העילאיים.

1.2 כוחות וסמכויות

שלטון, אפילו הוא דמוקרטי, יש בו מרכיב חשוב של כפייה – ובתור שכזה יש בו משום שלילת חירותו של הפרט. הגם שבדרך כלל מותחים אנו חוט מקשר בין **"ליברליזם"** ל"**דמוקרטיה**" – הרי שאלה הם שני מונחים שונים, שיש להבחין ביניהם. הליברליזם הוא תביעה לחופש מהתערבות השלטון המרכזי בעניינים מסוימים, שאותם יש להגדיר – ואילו הדמוקרטיה היא תביעה לאפשר לכול אזרח להשתתף בחיים

הפוליטיים, כלומר, לשלוט ולהשפיע. חופש ושלטון הם ניגודים – ולכן קיים ניגוד מובנה בין התביעה לחופש לבין התביעה להשתתף בשלטון. שלטון, אפילו הוא דמוקרטי, במובן זה שהוא מאפשר לכול אחד שרוצה לשלוט להיבחר, הוא עדיין שלטון, ובתור שכזה הוא מנוגד לחופש. הטיעון הבסיסי בזכות שלטון דמוקרטי הוא, כי זה מסוגל לייצג טוב יותר את האינטרסים של כלל האזרחים – להבדיל מסוגי שלטון אחרים, המייצגים מגזרים מסוימים בחברה, אלה שיש להם יתרון כוח צבאי ו/או כלכלי ו/או דתי.

בעיני הליברל, השלטון הוא תמיד דבר רע, באשר הוא מטיל הגבלות על חירות האדם. לכן, הבחירה היא רק בין רע מוחלט לבין הרע במיעוט – ובמובן זה שלטון דמוקרטי הוא הרע במיעוט, אך לא טוב כשלעצמו. ככול ששיעור התערבות השלטון בחיי הפרט או הקהילייה האזרחית מצומצם יותר, כך נתפש השלטון כליברלי יותר – אפילו אינו דמוקרטי אלא מונרכי. מבחינה היסטורית מוכרים לא מעט משטרים מונרכיים שהיו ליברליים באופן יחסי, ולהפך: במאה ה-20 עלו לא מעט משטרים שהיו לכאורה דמוקרטיים, אף שבפועל התירו הם רק מעט חופש בידי האזרחים (רוסיה הסובייטית, "העממית", היא הדוגמא המובהקת לכך). לכן, כול משטר צריך שייבחן לפי שיעור החירות שמותיר הוא בידי אזרחיו – בנפרד מהשאלה מיהו השליט.

את החופש לבחור ו/או להיבחר לשלטון, כמו גם את החופש להשפיע על החיים הפוליטיים על ידי פרסום דעות פוליטיות בתקשורת ההמונית – ניתן להגדיר כ"חופש פוליטי". חופש זה שונה מ"החופש מפוליטיקה", היינו, הזכות לנהל את החיים האישיים והקהילתיים ללא התערבות השלטון בהם. כזהו החופש הכלכלי, המנוהל על ידי מנגנוני השוק. כזהו גם החופש הדתי, המנוהל על ידי הקהילייה הדתית (או "החופש מדת", היינו, היכולת להיות אתאיסט).

לכן, חשובה כול כך ההבחנה בין העניינים שבהם יש הצדקה להתערבות השלטון המרכזי – לבין אלה שאין בהם הצדקה שכזו. באופן גס מקובל להבחין בין שני סוגי עניינים שבהם פטור הפרט מהתערבות השלטון בחייו, על ידי ההבחנה בין "זכויות כלכליות-חברתיות" (זכות האדם על גופו, רכושו ויחסיו עם הזולת) ל"זכויות דתיות" (זכות האדם להאמין במה שהוא רוצה, לרבות זכותו להביע דעתו ברבים) שהן עניינים של הפרט והקהילה. בצד אלה קיימות "סמכויות פוליטיות", שהן עניינים של השלטון

המרכזי, המופקד על טובת הכלל להבדיל מטובת הפרט. כול אחד מהעניינים הללו שונה באופן מהותי מבחינת ההיגיון המנחה אותם והמנגנונים המסדירים אותה.

העובדה, שהחברות המודרניות יותר על יחסי-משפט, ופחות על יחסי-כוח מסורתיים – משכיחה מאתנו את העובדה, שלאורך רוב ההיסטוריה היו פני הדברים שונים. הסמכות השלטונית לא הייתה דמוקרטית ולאומית – אלא מלוכנית ואימפריאלית, וכתוצאה מכך נכרכו שני המושגים יחדיו בשפות רבות. כך, למשל, באנגלית משמש המונח power לציון "כוח" ("עוצמה") ו-"סמכות" ("מרות", "רשות", "שלטון" וכד') כאחד, לפי הקשר העניין: to be in power ("להיות בשלטון"), Power politics ("מדיניות כוח"), High power ("עוצמה"), A world power ("מעצמה"), Power of attorney ("ייפוי כוח", "כתב הרשאה" וכד').

בגרמנית הקשר בין שני המונחים מובהק אף יותר. המונח Macht, הקשור קשר הדוק עם המונח Machen ("לעשות") – משמש לציון "היכולת לעשות" ("כוח", "עוצמה"), כמו גם לציון "הרשות לעשות" ("סמכות", "מרות", "רשות", "שלטון" וכד'), לפי הקשר העניין: An der Macht sein ("להיות בשלטון"), Machtbereich ("תחום השלטון"), Machtgier ("יצר השלטון"), Machtergreifung ("תפיסת השלטון"), Machthaber ("שליט"), Machtkampf ("מאבק על השלטון"), Machthungrig ("רעב לשלטון"), mit aller Macht ("במלוא כוח"), Machtlosigkeit ("חסר אונים"), Machtstellung ("עמדת כוח"), Machtpolitik ("מדיניות כוח"), Staatsmacht ("מבחן כוח"), Machtvoll ("בעל עוצמה"), Vollmacht ("סמכות"), "ייפוי כוח", "הרשאה" וכד'.

אין זה מקרה שדווקא באנגלית ובגרמנית רווחים מונחי כוח, עוצמה וסמכות – שהרי שתי אלו הן שפות אימפריאליות מובהקות. לעומת זאת, העברית, שהיא שפה אנטי-אימפריאלית, ממעיטה להשתמש במונחים מעין אלו, וכשהיא כבר עושה זאת, הרי זה בדרך כלל על דרך הגינוי והביקורת: "וְאִמְרָתָהּ, בְּלִבָּבָהּ: כָּחִי וְעֵצָם יָדִי עֲשֶׂה לִּי אֶת הַחֵיל הַזֶּה, וְזִכְרָתָאֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, כִּי הוּא הִנֵּחַ לְךָ כֹּחַ, לַעֲשׂוֹת חֵל" (דברים ח/17-18) או "לֹא בְּחֵיל וְלֹא בְּכֹחַ, כִּי אִם בְּרוּחִי, אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת" (זכריה ד/6). לא מקרה הוא שבעברית נתפשת המדינה לא כישות המפעילה כוח גס, אלא כמי שמבוססת על חוק ומשפט, כפי שניתן ללמוד מהאטימולוגיה של

המונח "מדינה", ששורשו במושג "דין". לפי תפישה זו, המדינה אינה תוצר של הפעלת אלימות – אלא של דין ודעת-קהל, שהם המסד שלה.

כוח, שהוא לעצמו, אינו טוב או רע, שהרי כוח הוא תנאי לכול פעולה – בין שזו פעולה טבעית, ובין שזו פעולה חברתית. המושגים "כוח" ו"פעולה" שלובים זה בזה בלא הפרד, כפי שניתן ללמוד מהביטוי "יצא מהכוח אל הפועל". היחס בין כוח ופעולה הוא יחס סיבתי מובהק – יחס שבו הכוח הוא הסיבה, והפועל הוא התוצאה. כוח הופך לרע, רק אם עושים בו שימוש לרעה. כוח הופך עוצמה, כאשר אדם אחד, או קבוצה אחת, צוברים כוח רב מדי ("כוח עודף", "יתרון כוח") – עוצמה המקנה להם יכולת להכתיב לזולתם את רצונם. במובן זה, אימפריה היא מבנה מדיני שבו מדינה אחת, שלה כוח עודף, משתלטת על שכנותיה ומכתיבה להן את רצונה, מבלי להתחשב ברצונן-הן. בפרפרזה לדברי הובס ניתן לומר, אימפריה היא "מדינה הרוצה בחירות לעצמה ושלטה על זולתה". לעומת זאת, מדינת-לאום היא מדינה השואפת לחירות לעצמה, אך מכבדת את רצונן של שכנותיה לחירות משלהן. אם יחסים פנים-אימפריאליים הם יחסי כפיפות, שבהם השלטון האימפריאלי מכתוב רצונו למדינות הכפופות לו – הרי שיחסים בינלאומיים הם יחסים הסכמיים בין שווים מבחינה משפטית, חרף הבדלי העוצמה בין מדינות-הלאות השונות.

"כפייה", "ניצול", "תוקפנות", "עריצות" וכד' – כול המונחים הללו משקפים "שימוש לרעה בכוח", כפי משמעותו בשפת היומיום. למעשה, לא ניתן להבין את המושג "שימוש לרעה בכוח", אלא בהקשר חברתי, כשמצדו השני של המתרחש מושגת איזו טובה עצמית. מושג זה הוא מושג קורלטיבי, כלומר, משווה הוא בין האינטרס של מפעיל הכוח לבין האינטרס של זה הנפעל על ידו. כול עוד קיים איזון מסוים בין האינטרסים של שני הצדדים, מערכת היחסים היא מאוזנת – טובת המפעיל תואמת לטובת הנפעל. ואילו בשעה שאדם מסוים מפעיל אדם אחר, לא לשם התועלת המשותפת, אלא לתועלתו הוא בלבד – או אז נוצר אותו חוסר איזון של אינטרסים, אותו ניתן לנסח בשני אופנים על ידי השוואת הטוב לרע – "שימוש לטובת עצמו" כנגד "שימוש לרעת זולתו". במילים אחרות: כשאנו מדברים על שימוש לרעה בכוח מסוים, חובה עלינו לזכור שזה תמיד מצמיח טובה כלשהי למבצע המעשה.

ניצול הוא אפוא תוצאה של שימוש בכוח עודף להשגת טובות הנאה אישיות בידי מי שבידיו מצוי כוח זה, על חשבון טובתם של אחרים. המונח "טובתו של משהו", פירושו "האינטרסים של אותו אדם". המונח "רעתו של משהו", פירושו, "פגיעה באינטרסים של אותו אדם". לא עצם השימוש בכוח פסול – אלא רק השימוש בו לרעה. כשאנו חושבים על כוח, אינו נותנים דעתנו על הכוח כשלעצמו – אלא על השימוש בו לרעה, כפי שכותב **יעקב טלמון** בספרו "בעידן האלימות" (ע' 15):

לצורך ענייננו "כוח", במובן של יכולת, מקבל משמעותו לא היותו מה שהינו ובפני עצמו, ולא מהיותו מופעל ביחס לעצמים – אלא מהיותו מכשיר המניע את הזולת לעשות משהו שאינו רוצה בו לעשות, מהיותו אמצעי לקבוע את גורלו, לכפות את רצוני עליו, להפכו לכלי שרת בידי, להטיל את אימתי עליו. יש דרכים אינספור שבהן מאלץ בעל הכוח את החלש ממנו להיכנע לכוח – למן הפעלת קסם אישי, אוטוריטה מוסרית, ראייה בהירה ורצון חזק, עד לשליפת סכין והכוונת לוע האקדח. אם התשוקה לכוח מעין זה היא, כפי שסבורים רבים, בבחינת חפץ ראשוני, הרי מצויים אופנים רבים ושונים לסיפוק התשוקה. בסופו של דבר, ייחוס-דם, כשרון, דעת, ממון, מעמד חברתי, כהונה ציבורית, מוניטין, שלא לדבר על פיקוד צבאי וכיבושים – רצויים הם לבעליהם לאו דווקא כמטרות בפני עצמן, אלא כדברים המגבירים את תחושת הכוח וכמכשירים להפעלתו כלפי אחרים.

המונח "שימוש לרעה בכוח" אינו זהה למונח "שימוש בכוח רע". כוח אינו יכול להיות רע, אלא כאשר הוא מזיק למישהו. אפילו כוח אלים אינו בהכרח רע – אלא כאשר יש בו (או באיום להשתמש בו), משום נזק לזולת. מכאן הצידוק של השימוש בכוח אלים על ידי המדינה, כשזה נעשה במטרה לאכוף את הסדר הציבורי ולהשליט את חוקי המדינה. שימוש באלימות לצורך אכיפת החוק הינו מוצדק, באשר יש בו כדי להשליט את החוק ("שלטון החוק") – להבדיל משימוש באלימות על ידי יחידים לכפיית רצונם ("שלטון החזק").

אף שקיימים כוחות חברתיים רבים, ניתן לצמצם את מספרם לשלושה סוגים עיקריים: כוח **צבאי** (אלימות), כוח **כלכלי** (ממון) וכוח **רוחני** (דת). כול אחד מהכוחות הללו עשוי להפוך לכוח פוליטי, אם עושים בו שימוש לא רק למטרותיו המקוריות – אלא גם כמנוף לשליטה על אחרים. תפקיד

הצבא והמשטרה הוא להבטיח את שלום הציבור (ביטחון חוץ ופנים) – אך ניתן לעשות בו גם שימוש לרעה על ידי דיכוי האוכלוסייה מבית, או כיבוש טריטוריות זרות מחוץ. מטרת ההון היא רווחה ורווח – אך ניתן לעשות בו גם שימוש לרעה על ידי ניצול החלשים מבית או מחוץ. מטרת הדת היא לספק מזון לנשמה – אך ניתן לעשות בה גם שימוש לרעה על ידי הפיכתה למכשיר פוליטי.

ניצול הזולת אפשר שייעשה על ידי השימוש בלוע האקדח ו/או בכוח הארנק – אך אלה, חרף עוצמתם, הם הפחות יעילים בהשוואה לכוח הדיבור. כשאני מצמיד אקדח לרקתו של זולתי, הריני מאיים עליו, שאם לא ייכנע לרצוני – כי אז אהרוג אותו או לפחות אפצע אותו. הפחד מפני הנזק שאגרום לו הוא המניע אותו להיכנע לרצוני. כאשר מנפנף אני בשטרי כסף בפניו, הריני מבטיח לו, שאם ייענה לדרישותיי – כי אז אתן לו תמורה כספית כגמול על כניעתו לרצוני. האיום בנזק, כמו גם ההבטחה לתועלת, פועלים על רצונו של האדם – לא על גופו. האיום בנזק יעיל בהרבה מביצוע הנזק בפועל. מכאן השימוש הרב באיומים ובהבטחות ביחסים האנושיים – יחסים המבוססים על דיבורים, הרבה יותר מאשר על מעשים. איומים והבטחות יעילים רק ביחסים שבין בני האדם, שעיקר תגובותיהם נגזרות לא מפעולה פיזית ישירה – אלא מפעולה דיבורית, שהיא פעולה עקיפה. ואולם, כוח האקדח והארנק, חרף היותם מוחשיים מאוד, הריהם הפחות יעילים והפחות גמישים שבכוחות החברתיים.

ייחודו של האדם הוא בהיותו **"חי מדבר"** ו/או **"חי מסמל"**. לכן הדיבור לסוגיו הוא כה מכריע ביחסים האנושיים. רק לעיתים רחוקות נותנים אנו את דעתנו לעובדה, שרוב הפעולות היומיומיות שלנו אינן מודרכות על ידי כניעה בפני כוח עודף, פיזי או כלכלי – אלא על ידי כוחו של הדיבור לסוגיו השונים. הכוח שיש למערכות המשפט והמוסר עולה לאין ערוך על אמצעי האכיפה של המערכת השלטונית או על התמריצים הכלכליים שבהם מתגמלים אותנו בעלי הממון. בסופו של דבר משפט ומוסר הם הכוחות העיקריים המניעים אותנו לעשייה, אף שמתקשים אנו לזהות אותם בתור כוחות. לכן, מקובל לראות במונחים **"כוח"** ו-**"משפט"** צמדי ניגודים, בבחינת היו אלה הפכים מוחלטים. רק משהורחבה המשמעות של המונח **"כוח"**, מתברר לנו שהמשפט אף הוא כוח – אגרוף ברזל בכפפת משי של מילים.

השימוש בכוח הדיבור דומה במובן מסוים לשימוש בכוח הכסף, באשר הוא גמיש ומגוון מאוד – שעה שהשימוש בכוח הפיזי הוא נוקשה למדי. שכן, בכוח הפיזי ניתן להשתמש רק לרעה (להזיק לזולת, משמע להענישו) – ואילו בכוחות הכסף והדיבור ניתן לעשות גם שימושים חיוביים על ידי הענקת תועלת לזולת. למעשה, בכול כוח, פרט לאלמות, ניתן לעשות שימוש מועיל ומזיק כאחד: מועיל – על ידי סיפוקו של אינטרס מסוים; מזיק – על ידי מניעת סיפוקו של אינטרס מסוים. כך, למשל, איום בשמו הטוב של אדם, עשוי להפחידו לא פחות מאיום בפגיעה בגופו או ברכושו.

השימוש בכוח הדיבור, להפעלת הזולת, שונה מהשימוש בכוח הפיזי גם בתכונה נוספת. השימוש בכוח פיזי נועד רק לצורך אכיפת רצונו של המפעיל כנגד רצונו של הנפעל, כשזה חש, שהפעולה הנדרשת ממנו איננה רצויה לו. הכוח הפיזי נועד במקרה זה להתגבר על התנגדות הנפעל, בהנחה שרצונו של הזולת אינו ניתן לשינוי, ולכן יש להתגבר עליו. לעומת זאת, בכוח הדיבור ניתן לגרום לזולת לשנות את רצונו, ובדרך זו להימנע מעימות עימו. במילים אחרות: באמצעות כוח פיזי ניתן רק לגבור על הזולת – ואילו באמצעות כוח הדיבור ניתן גם להגיע עימו לפשרה. למעשה, אפילו חוזה אינו תוצאה של אינטרסים זהים, אלא של **"פשרה בין אויבים"** כדבריו של משפטן ישראלי מסוים.

יתירה מזאת: בעוד שהפעלת כוח פיזי היא תמיד חד-צדדית באופייה, הרי שהפעלת כוח-הקנייה וכוח-הדיבור היא בדרך כלל דו-צדדית. כשמדובר בחילופי סחורות או שירותים, מכונה הפעלת כוח הדיבור **"משא-ומתן"** (**"מקח וממכר"**) – ואילו כשמדובר בחילופי מידע ורעיונות מכונה זו **"דו-שיח"**. לעומת זאת, השימוש באלמות (או האיום להשתמש בה) הוא סוג של מונולוג. כול הטיעונים בזכות המשא-ומתן והדו-שיח מבוססים על ההנחה, שבאמצעותם מבררים הצדדים כיצד יכולים הם להשיג איזון בין האינטרסים השונים – איזון הלוּבש בסופו של דבר צורה של הסכמים ומוסכמות חברתיות. בעוד שהשימוש בכוח פיזי נועד לפגוע ברצונו של הזולת, ובעוד שהשימוש בכוח כלכלי נועד לספקו – הרי שהשימוש בכוח הדיבור (כולל מערכת המשפט והמדע), נועד לשנותו ולעצבו, ומכאן יתרונותיו. כותב **אלוין טופלר** בספרו **"מהפך העוצמה"** (ע' 480):

כיוון שלאנשים יש צרכים ורצונות – לאלה המסוגלים למלא אותם יש עוצמה פוטנציאלית. עוצמה מסוימת מוצאת אל הפועל על-ידי מתן או מניעה של הפריטים והחוויות הרצויים או אלה שיש בהם

צורך. כיוון שקיים מגוון רב של צרכים ורצונות, גם הדרכים לספק או למנוע אותם מגוונות מאוד. יש, אפוא, הרבה "מכשירים" או "מנופים" שונים של עוצמה. אבל החשובים ביותר בין אלה הם האלימות, העושר והידע. רוב שאר משאבי העוצמה נובעים מהם.

האלימות, שבה משתמשים בעיקר כדי להעניש, היא מקור העוצמה הגמיש פחות מכולם. העושר, שבו אפשר להשתמש גם כדי לתגמל וגם כדי להעניש, ואשר אותו אפשר להמיר למשאבים רבים אחרים, הוא מכשיר עוצמה גמיש הרבה יותר. אבל הידע הוא הגמיש והבסיסי ביותר, כיוון שהוא יכול לסייע להימנע מאתגרים העלולים לחייב שימוש באלימות או בעושר, ולעתים קרובות אפשר להשתמש בו כדי לשדל אחרים לפעול בדרכים הרצויות מתוך מה שנראה להם אינטרס עצמי. הידע מניב את העוצמה בעלת האכיזת הגבוהה ביותר.

ההבחנה בין "כוח פוטנציאלי" לבין "שימוש בכוח בפועל" היא רבת חשיבות, באשר רוב היחסים האנושיים מושפעים מהפוטנציאלי הטמון בכוחו מסוים – לאו דווקא מהשימוש בו בפועל. מכיוון שלאנשים יש צרכים ורצונות, הרי שלאותם אנשים המסוגלים לספקם או לשוללם, יש כוח פוטנציאלי. משמע, כוח חברתי הוא תלוי אינטרס – להבדיל מכוח במובן הטבעי שהוא כוח פיזי בלבד. מתברר, שהשימוש בכוח פיזי ביחסי אנוש ("אלימות") הוא רק אחד מהאמצעים להשגת מטרה מסוימת, ולאו דווקא החשוב שבהם.

רובן של צורות האלימות ביחסים בין בני האדם הן בעלות אופי דיבורי, שהוא סוג של פעולה לא-ישירה ("אלימות מילולית") – ורק למקצתן אופי של הפעלת אלימות שהיא סוג של פעולה ישירה. האיום בשימוש באלימות הוא יעיל בהרבה, כיוון שהוא מביא את הזולת לפעול לכאורה מרצונו, אפילו בבחינת בחירת הרע במיעוטו, כדרך לצמצום הנזק הצפוי לו. מאחר שאין כמעט הבדל בין בני אדם מבחינת כוחם הטבעי, הרי שאילו רצה האחד להפעיל זולתו בכוח פיזי בלבד, היה נתקל בהתנגדות כה רבה, שהייתה מקשה עליו להשיג תכליתו.

במקרים שבהם יחסי הכוחות הפיזיים נוטים באופן ברור לטובת אחד הצדדים – כבמקרה של יחסי בין גבר לאישה – עדיין יתקשה גבר אלים להכתיב רצונו לאישה המסרבת לו, אם יעשה שימוש בכוח פיזי בלבד – עליו להפעיל כוח פיזי במשולב עם איומים מסוגים שונים, עד שזו תביע

"הסכמתה" להתמסר לו, על ידי בחירתה ברע במיעוטו – העדפת הסבל המיני על פני פגיעה בשלמות גופה או אך בחייה (מכאן גם השימוש בטענת אי-ההסכמה כטענת הגנה במשפטי אונס).

אינך יכול אפוא לכפות רצונך על הזולת, אם מתנגד הוא לפעול כרצונך – אלא אם כן תצליח לשכנע אותו שהדבר הוא לטובתו, ולו במובן המזערי של בחירת הרע במיעוטו. טוב ורע הם מונחים יחסיים, לא מוחלטים. כשם ש"**אויבו של הטוב הוא הטוב מאוד**", כך גם "**אויבו של הרע הוא הרע מאוד**", שזוהי למעשה המשמעות של הביטוי "**הרע במיעוט**". ברוב מצבי אנוש הבחירה אינה בין הטוב לטוב יותר – אלא בין הרע לרע יותר, בין הגרוע לבין הגרוע ממנו. הבחירה בין שתי רעות היא אפוא חלק בלתי נפרד מההחלטות שאנו מקבלים, ומכאן הקשיים שבהגדרת המושג "**הסכמה**" במשפט המודרני.

במשפט המודרני ניתנת הגנה רחבה לזכות להסכמה, כחלק בלתי נפרד מההגנה על הזכות לחירות. אפשר לומר, שהתפתחות המשפט המודרני היא במידה רבה פרי ההבנה שהסכמה (או אי-הסכמה) היא מיסודות המשפט – ומכאן הדיון במצבים שבהם מתקיימת הסכמה, להבדיל מאלו שבהן אינה מתקיימת. לא כול הסכמה היא לגיטימית, אלא רק זו שניתנה בלא שהופעל לחץ בלתי סביר על מקבלה. השימוש באלימות ובאיומים כאמצעי לחץ נתפש כבלתי-לגיטימי. בדומה לכך גם השימוש בלחצים כלכליים (ניצול מצוקה כלכלית, איום בפגיעה כלכלית וכד'), בעיקר ביחסי מרות (שימוש לרעה בסמכות) נתפש כבלתי-לגיטימי. בדיני החוזים השימוש בלחץ בלתי סביר מפקיע את יסוד ההסכמה הנדרש כדי לכריתת חוזה מחייב – כשם שבדין הפלילי מהווה הוא עבירה פלילית, שעונש בצדה.

בני האדם עושים אפוא שימוש בכוח חברתי כדי להתגבר על התנגדות זולתם, על ידי הפחתתה או ביטולה באמצעים שונים. פעולה זו של התגברות על התנגדות הזולת מכונה "**שכנוע**", והיא מושגת על ידי הגדלת מרחב הבחירה של הזולת. ככול שהצד השני חש שהפעולה הנדרשת ממנו היא גם לטובתו, הריהו משתכנע לעשותה – משמע, הוא מסכים לה. מרחב הבחירה מגדיר אפוא את מרחב ההסכמה. כשמרחב הבחירה צר מאוד, ההסכמה היא מינימאלית – ואילו כשהוא הולך ומתרחב הריהו מגדיל את מידת ההסכמה, עד למצב של הסכמה מלאה, שהוא היעד

הסופי. המשפט אינו מחייב הסכמה מלאה, אלא רק הסכמה סבירה, כשגדר הויכוח הוא סביב מידת הסבירות הנדרשת.

"חופש הבחירה", אותו מונח שגדולי ההוגים עסקו בו במהלך הדורות, מקבל אפוא משמעות חדשה כתוצאה מהדיון במושגי הכוח השונים. חופש הבחירה הוא תלוי יחסי כוח ושליטה. חופש הבחירה של היזם (המציע) שונה מחופש הבחירה של הניזום (הניצע), באשר זה של הראשון הוא ספונטאני וראשוני – ואילו זה של השני הוא תגובה בלבד. רק הניצע נדרש לתת הסכמה – ואילו המציע פטור מכך. זיהוי נכון של הצדדים ליחסי הכוח, כמו גם זיהוי הכוחות המעורבים ביחסי כוח אלה, הוא המפתח להבנת יחסי אנוש.

בהקשר החברתי המושג **"כוח"** משמש אפוא לציון יכולתו של אדם אחד (או קבוצת אנשים) לגרום לאנשים אחרים לפעול, או להימנע מפעולה, באופן הרצוי למפעיל הכוח. כול דבר שיש בו כדי להניע את הזולת לפעול הוא כוח, ומבחינה זו מדובר באינספור כמעט של כוחות.

הראשון לבחון מושג זה בהקשר חברתי הוא, ככול הידוע לי, **תומס הובס** בספרו **"לווייתן"** (פרק 10, ע' 78-79). לפי הובס, הכוח האנושי (potential בלטינית, power באנגלית), מורכב מהאמצעים שיש ברשותו של האדם בהווה, לצורך השגת תכלית כלשהי בעתיד. כוח זה מורכב משני סוגי כוחות נפרדים: (1) כוחו המקורי, זה שבו ניהן על ידי הטבע; (2) כוחו המלאכותי, שאותו הוא רוכש עם הזמן, על-ידי צירוף מכשירים וארגונים – מה שאני מכנה **"מכפילי כוח"**.

לפי הובס, כוחות טבעיים הם דרגה גבוהה של יכולות גופניות או נפשיות דוגמת חוזק בלתי רגיל, יפי-תואר, פקחות, זריזות באומניות, כושר ביטוי, נדיבות, אצילות. לעומת זאת, כוחות מלאכותיים הם אותם כוחות הנרכשים בעזרת הכוחות הטבעיים או בזכות המזל (fortune) והם אמצעים וכלים לרכוש כוחות נוספים כגון נכסים, שם טוב, ידידים, ואותו חסד אלוהי הקרוי מזל טוב (good luck). תחת הכותרת **"בני-האדם שווים מטבעם"** כותב הובס ("לווייתן", פרק 13, ע' 113-114):

הטבע עשה את בני-האדם שווים בסגולות גופם ורוחם. אומנם, לפעמים רואים בבירור שפלוני חזק בגופו מאלמוני או מהיר-מחשבה ממנו; אבל אם נחשב חשבון של הכול ביחד, הרי אין בין אדם לחברו הבדל ניכר כל-כך, שעל סמך כן יהא האחר יכול לתבוע

לעצמו איזה יתרון, שלא יוכל גם חברו להעלות תביעה אליו. כי אשר לחוזק הגוף, הנה לחלש בבני-האדם כוח מספיק כדי להרוג את החזק בבני-האדם, אם בעזרת תחבולות סתר ואם בעזרת קשרי-ברית עם אחרים, השרויים בסכנה כמוהו.

ואשר לסגולות הרוח (אם נסיח דעתנו מן האמנויות שיסודן במלים, ובייחוד מאותה אמנות להתקדם על-פי כללים קבועים ובלתי-מטעים, ששמה מדע, והיא נחלתם של מתי-מספר בלבד ובדברים מועטים בלבד, לפי שאינה סגולה הנתונה לנו מלידה, וגם אינה נקנית, כמו דעה מיושבת, מתוך שאנו משגיחים בדבר-מה אחר) – מוצא אני בקרב בני-האדם שוויון גדול עוד יותר מן השוויון בחוזק הגוף. כי דעה מיושבת אינה אלא ניסיון, שהזמן השווה מקנה במידה שווה לכל בני-האדם, באותם הדברים שהם שוקדים עליהם במידה שווה. אפשר ששוויון כזה יראה כדבר שלא ייאמן; ואין זה אלא מפני שכמעט כל אדם נוטה להעריך את חכמתו שלו יתר על הראוי, וחושב שהוא נעלה בחוכמה על המון העם – כפי שהוא מכנה את כל בני-האדם זולת עצמו, וזולת עוד מתי-מספר, שהוא מחשיב אותם על שום פרסומם או על שום שדעתם כדעתו. כי זה טבעו של האדם: ככול שיודה שרבים עולים עליו בשנינות או בעוד-הביטוי או בלמדנות, יתקשה להאמין שיש רבים חכמים כמוהו; כי את שכלו שלו יראה מקרוב, ושל זולתו – מרחוק. אבל דבר זה אינו אלא מלמדנו שמן הבחינה ההיא בני-האדם שווים; ואין כאן שום ראייה לאי-שוויונם. כי ברגיל אין לך סימן מובהק יותר לחלוקת שווה של דבר מן הדברים, מאשר העובדה, שכל אדם שמח בחלקו.

לפי הובס, הכוח דומה לתנועה של גופים כבדים, שכול שהם מתקדמים בדרכם, כך מואצת מהירותם. הכוח אף דומה לתהילה, ההולכת וגדלה, ככול שהאדם מצליח יותר בדרכו. לפי הובס, אף שההבדלים בכוחם הטבעי של בני-האדם קטנים למדי, הרי שהם ההולכים וגדלים ככול שמתווספים להם "מכפילי כוח" (הובס אינו משתמש במונח זה, אך ניתן לגזור אותו מדבריו).

לפי הובס, הגדול שבכוחות האדם הוא אותו כוח שמורכב מכוחותיהם של המוני בני-אדם, המאוחדים על יסוד אמנה חברתית לאישיות אחת – כוחו של השלטון הפוליטי, שלו מוסרים האזרחים את כוחותיהם

האישיים, תוך הסכמה לפעול לפי תכתיביו (בין שזה שליט יחיד ובין שזו קבוצה שלטת). לשון אחרת: על ידי התארגנות פוליטית או כלכלית משיגים בני האדם כוח רב בהרבה מזה שיש לכול אחד מהם בנפרד – ולכן מוכנים הם לוותר על חלק מהחירות שהייתה נתונה להם קודם להתארגנות זו. כותב הובס (שם, פרק 10, ע' 78):

הגדול שבכוחות האדם הוא אותו כוח שמורכב מכוחותיהם של המוני בני-אדם, המאוחדים על יסוד הסכם לאישיות אחת, טבעית או מדינית, והשימוש בכול כוחותיהם נתון בידה ותלוי ברצונה, וזהו כוחה של קהיליה – או תלוי הוא ברצונו של כול יחיד ויחיד, וזהו כוחה של סיעה או של ברית סיעות. לפיכך, מי שמשרתים לו, הוא בעל כוח; מי שידידים לו, הוא בעל כוח – כי הם בגדר עוצם מאוחד.

כול אמצעי המאפשר לאדם להשיג תמיכה מצד אחרים הוא כוח – בין שאלה הם משרתיו או ידידיו. לכן כול מה שעשוי לקרב ידידים הוא כוח, כגון נכסים בצירוף נדיבות (שהרי נכסים בלי נכונות להעניק חלק מהם למקורבים אינם מביאים לתמיכה, אלא לקנאה וליריבות); לכן שם טוב (מוניטין) הוא כוח (כי מי שיצא לו שם טוב גורם לאחרים להתחבר אליו); לכן, יכולת דיבור רהוטה היא כוח (כי מקנה היא תחושה של אדם חכם); בקיצור – כול תכונה שמחבבת את בעליה על הרבים היא כוח (כי גורמת היא לאחרים לרצות להתחבר אליו ולמסור בידיו את כוחותיהם).

העובדה שבני-אדם מסוימים, שכוחם הטבעי אינו גדול משל זולתם, מצליחים להכניע את זולתם ואף לשלוט בהם לאחר מכן – עובדה זו מוסברת על-ידי הובס על-ידי מכפילי-הכוח שאותם הם רוכשים לעצמם, בין שאלה ארגונים העומדים ורשותם, ובין שהם אמצעים אחרים. אף שהטכנולוגיה אינה נכללת ברשימת מכפילי-הכוח של הובס, נקל לצרפה, באשר הטכנולוגיה היא ללא-ספק מכפילי-הכוח החשוב ביותר של האדם (ייתכן, שהסיבה לאי-הזכרת הטכנולוגיה היא במצבה הטכנולוגי של בריטניה במאה ה-17, שהייתה אז בלתי-מפותחת בעליל – מצב שהחל להשתנות רק במאה ה-18, עם המהפכה התעשייתית). מכפילי-הכוח השונים, הארגוניים והטכנולוגיים, הם שמסבירים את המשטרים הטוטאליטאריים של המאה ה-20, שבהם הצליחה קבוצה שלטונית קטנה לשלוט באוכלוסייה של מיליוני בני-אדם, לאחר שהשיגה מונופול על הכוח הפיזי והתקשורתי. השליטה באמצעים אלה, ובייחוד בנשק החם,

היא שמסבירה גם את שלטון בריטניה בהודו ובארצות אחרות בלתי מפותחות מחוץ לאירופה (כמו גם את שליטתן של יתר האימפריות המערביות ב"עולם השלישי").

תפישת הכוח של הובס היא מאלפת לא רק בשל מה שיש בה, אלא גם בשל מה שנעדר ממנה – האלימות. האלימות אינה נתפשת ככוח משום שאין בה כדי לחבר אנשים לאדם מסוים מתוך רצון, אלא בכפייה בלבד. אפילו שלטון מדיני אינו מושג על ידי שימוש באלימות, אלא על ידי "שם של פיקח בענייני שלום או מלחמה, כוח הוא, כי בידי פיקחים מוסרים אנו ביתר רצון את רסן ההנהגה מאשר בידי זולתם" (שם, פרק 10, ע' 79). מה שנתפש אפוא בדרך כלל ככוח בלשון היומיום – כלל אינו כוח, אלא חולשה. כי אם זקוק אדם לשימוש באלימות, הרי שחסר הוא כוח שכנוע אמיתי, שהוא כול תכונה שמחבבת את בעליה על הרבים.

מנהיגות אף היא אפוא כוח, באשר יש בה כדי להפעיל אנשים אחרים באמצעות הדיבור – ורק באופן משני היכולת להפעיל אותם באמצעות כוח פיזי. למעשה, אבן הבוחן לכול מנהיגות היא בשיעור הכוח הפיזי שהיא מפעילה. הפעלת כוח פיזי רב מדי היא סימן להעדרה של מנהיגות, באשר משקפת היא שיעור גבוה של אי-הסכמה בקרב הציבור הנפעל. מנהיג אמיתי הוא זה שרק לעתים רחוקות מפעיל כוח פיזי, כיוון שביכולתו לרכז סביבו הסכמה רחבה. מנהיג שכזה לא נתפש כרודן – אלא כמנהל טוב, המאחד בצורה מרבית את כול הכוחות החלקיים, הנחוצים לביצוע פעולה משותפת.

כוח הדיבור הוא אפוא הגדול שבכוחות החברתיים, אף שאין הוא נתפש בתור שכזה, בהיותו חמקמק מאין כמוהו. אין הוא גלוי כאקדח או כארנק – אך הוא שקובע בסופו של דבר את התנהגותנו, את אורח חשיבתנו ומעשינו כאחד. בדרך כלל אנחנו מבחינים בין דיבורים לבין מעשים, משל היו אלה שני דברים שונים לחלוטין. בעוד שלאקדח ולארנק מייחסים אנו כוח, הדיבור נתפש כחסר שיניים – "כלב נובח אינו נושך", "הכלבים נובחים והשיירה עוברת" וכד'. לפי תפישה זו מי שמדבר הוא חסר כוח, באשר הכוח נתפש כמשהו פיזי (אלימות) או כמשהו כלכלי ("הכסף מדבר"). תפישה מקובלת זו היא כאמור שטחית, כפי שהוסבר לעיל. הדיבור הוא סוג של עשייה בעלת עוצמה, כפי שכותב ז'אן-פול סארטר (Jean-Paul Sartre; 1905-1980) בספרו "הספרות מהי?" (ע' 44):

טעותם החמורה של חסידי הסגנון הצרוף היא, שהם חושבים כי הדיבור הוא רוח קלילה המרחפת לה על פני הדברים ונוגעת בהם קלות מבלי לשנותם. וכך, שהמדבֵּר הוא עֵד גרידא, המסכם במילה אחת את התבוננותו הבלתי-מזיקה. לַדְבֵּר הרי זה לפעול: כול דבר שאתה מכנה אותו בשם איננו עוד כפי שהיה – הוא איבד תומתו. כשאתה מכנה בשם את התנהגותו של אדם, אתה מגלה לו אותה; הוא רואה את עצמו...הייתכן שאחרי כול זה יתנהג כמו מקודם? – או שיתמיד בהתנהגותו מתוך עיקשות ובכוונה תחילה, או שישנה אותה.

לכוח הדיבור יתרון על פני הכוח הפיזי גם כאשר מושווית יעילותו היחסית לביצועה של פעולה מסוימת – יעילות יחסית הדומה לזו של השימוש בתמריצים כלכליים לביצועה של אותה פעולה. השוואה מעין זו היא בעלת אופי כמותי מובהק, כול עוד ניתן יהיה בסופו של דבר להשיג את אותה תוצאה. ואולם ייתכנו פעולות, שכלל לא ניתן יהיה להשיג באמצעות איומי אקדח, אלא רק באמצעות תמריצים כלכליים. עובדי כפייה, המופעלים על ידי טרור, יכולים לבצע עבודות פשוטות, אך לא לבצע עבודות מורכבות יותר, הדורשות גם מוטיבציה חיובית. מסיבה זו הולך ופוחת בכלכלה המודרנית השימוש באמצעי אכיפה אלימים, ובה בשעה הולך וגובר השימוש בתמריצים כלכליים ובפיתוח הכשרים השכליים והמיומנויות האישיות ככלים להעלאת התפוקה האנושית. פירוש הדבר, שתמריצים כלכליים וידע אישי הם בעלי איכות גבוהה יותר, באשר מאפשרים הם להשיג תוצאות, שכלל לא ניתן להשיג באמצעות טרור. כותב **מיכאל הרינגטון** בספרו **"המהפכה שבאקראי"** (ע' 215):

לפחות אחד הגורמים להפשרה שלאחר סטלין הייתה העובדה, כי תהליך ייצור מתוחכם אינו יכול להתנהל על-פי עקרון פשוט של טרור. בשעה שהשאלה היא העסקת עובדי כפייה כתחליף למכונות שאינן קיימות, ניתן להשפיל בני-אדם לרמה של "ידיים" כפי שהובנו על-ידי הקפיטליסטים במאה ה-19 ואף על-ידי הקומוניסטים במאה ה-20. עבדים יכולים לחפור תעלות באתים ובמעדרים. אך כאשר רמת פריון-העבודה של האומה עולה כתוצאה מממכון, נעשית טכניקה כזו לבלתי-יעילה מבחינה כלכלית (בלתי אנושית היא הייתה כמובן מלכתחילה). עבדים אינם יכולים להפעיל מכונות אוטומטיות עדינות, כשם שפעולות-הגומלין של משק מתקדם אינן יכולות להתנהל בידי מפקדה צבאית. לכן נאלצו

השליטים הרוסיים לעשות ויתורים מסוימים לעם ולהשתמש לעיתים בגזר במקום בשוט.

איום אינו קשור רק בפגיעה פיזית – אלא כולל פגיעה בכול מה שחשוב לאדם – כול מה שיש לאדם עניין (אינטרס) בו, כגון רכוש, שם טוב, תדמית וכד'. האיום בפגיעה בשמו הטוב של אדם, עלול לעיתים להרתיע יותר מהאיום בפגיעה ברכושו; שמו הטוב של האדם הוא אולי הרכוש העיקרי של, כפי שלמדים אנו מהפסוק **"טוב שם טוב, משמן טוב"**. קיים אפוא יחס מתכונתי ישיר גם בין אופי האינטרס לעוצמת האיום לפגוע בו. ככול שהאינטרס שעליו מבקש האדם להגן הוא קשיח יותר – כך רב יותר כוחו של המאיים (בהנחה שיתר הגורמים קבועים ובלתי משתנים). ולהפך: ככול שהאינטרס שעליו מבקש האדם להגן הוא גמיש יותר, כך קטן יותר כוחו של המאיים (בהנחה שיתר הגורמים קבועים ובלתי משתנים).

כך, למשל, הרצון לחיות ולשמור על שלמות הגוף הוא הרצון הבסיסי ביותר של האדם, ולכן האיום על רצון זה הוא בעל העוצמה הגדולה יותר. לעומת זאת הרצון לשמור על הרכוש או השם הוא בדרג שני בלבד, ולכן האיום עליהם הוא בעל עוצמה פחותה. בכול אחד מהמקרים הללו נוקט אדם בבחירת הרע במיעוטו – העדפת הפגיעה הקשה פחות על פני הפגיעה הקשה יותר. עוצמת האיום נגזרת לא רק מאופי הפגיעה – אלא גם מאופיו של המאיים. אדם שאינו מפחד מהמוות או מהעוני, קשה הרבה יותר לאיים עליו בפגיעה בגופו או ברכושו – מאשר אדם המפחד מאלה. מאחר שפחד הוא דבר יחסי, גם עוצמת האיום היא עניין יחסי.

לו נדרשתי לסכם את כול תורת יחסי-הכוחות על רגל אחת, הייתי אומר: **"כשמפחדים ממך, אתה חזק – וכשאתה מפחד, הנך חלש"**. כלל כוחני זה ניתן להשלים על-ידי העיקרון הכלכלי, שלפיו: **"כשרוצים ממך משהו, אתה חזק – כשאתה רוצה משהו, הנך חלש"**. כללים אלה יש להבין באופן יחסי – לא מוחלט. לכן, ככול שמשתווים הכוחות, הפוליטיים ו/או הכלכליים – כך נוצר איזון רב יותר, המוליד ליחסים מאוזנים יותר.

אילו נשלטה החברה על ידי יחסי-כוח בלבד, ספק אם יכולה הייתה להתקיים לאורך זמן. בכול אותן חברות ששרדו לאורך זמן, מוצאים אנו מערכת משפטית, שמתפקידה להמיר יחסי-כוח ביחסי-משפט – או לפחות לצמצם את פערי העוצמה ולעדנם. הדרך להחליש בריונות פוטנציאלית היא להעמיד כנגדה כוח פיזי גדול מממנה, שיהיה ביכולתו להרתיעה

מלתקוף את החלשים ממנה. הדרישה לרכז את הכוח הפיזי בידי השלטון המרכזי, באה לענות על צורך הגנתי זה מפני בריונים ואופורטוניסטים, כפי דברי חז"ל: "רַבִּי חֲנִינָא, סָגַן הַכֹּהֲנִים אוֹמֵר: הָיָה מִתְפַּלֵּל בְּשְׁלוֹמָה שֶׁל מַלְכוּת, שְׁאֵלְמָלָא מוֹרָאָה, אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ חַיִּים בְּלָעוּ" (מסכת אבות 2/ג), או בניסוח קצת אחר (מסכת עבודה זרה ג, ע"ב):

למה נמשלו בני-אדם כדגי-הים? לומר לך, מה דגים שבים, כל הגדול מחברו בולע את חברו – אף בני-האדם, שאלמלא מוראה של מלכות, כל הגדול מחברו, בולע את חברו.

עוצמה היא אובייקטיבית וסובייקטיבית כאחת. עוצמה אובייקטיבית היא היכולת לספק או לשלול אינטרס חיוני. לעומת זאת, עוצמה סובייקטיבית תלויה ביכולת להפגינה כלפי חוץ על ידי שימוש בסמלי עוצמה. סמלי עוצמה מופגנים בעיקר בתחום הפוליטי (ארמון, כתר, שרביט וכד') – אך הם עשויים לגלוש גם לתחום הכלכלי (מטוס פרטי, מכונית-שִׁרְד, לשכה מפוארת וכד') או לתחום הדתי (מצנפת הכהן הגדול, גלימה וכד').

הפגנת עוצמה כלפי חוץ היא אולי החשובה שבתדמיות הציבוריות. מלך אמור להיות מורם מעם – אך כדי להשיג עליונות זו עליו לשדרה כלפי חוץ. בדומה לכך, גם ביחסים הבין-המעמדיים חלק ניכר מהחפצים שאותם רוכשים בני המעמד הגבוה מיועדים לא רק לשימוש – אלא גם להפגנת עוצמה. כך גם, חלק ניכר ממשחקי-הכוח החברתיים הם בעלי אופי סמלי-תדמיתי – סמלי-עוצמה המופעלים על הרגש והלא-מודע, הרבה יותר מאשר על השכל.

מה שמאפיין אפוא את העוצמה החברתית הוא היותה פונקציה של **יחסים חברתיים**. אין העוצמה תכונתו של פרט או של קבוצה בתור שכאלה; יחסי עוצמה קיימים רק בשעה שפרט או קבוצה מסוימים הם חזקים או חלשים בהשוואה לפרטים אחרים או לקבוצות אחרות. תכונה שנייה שמונים בה המלומדים היא היותה **פעולה מכוונת**. אומנם כול פעולת-גומלין חברתית הנה תהליך של שינוי הדדי – אך לא בכול פעולת-גומלין מופעלת עוצמה. העוצמה הנה רק היבט אחד של פעולת-גומלין. מכאן, הגבלת השימוש במונח "**עוצמה**", רק למקרה בו לבעל העוצמה סיכויים להשיג תוצאות הרצויות לו. תוצאות מקריות, בלתי מכוונות, אפילו הן תוצר של הבדלי-כוח, לא יכללו בהגדרה זו. תכונה שלישית המאפיינת את העוצמה היא היכולת הגלומה בה **להטיל מרות**. בעל

השררה הפוטנציאלי חייב להיות מוכן לטפל בהתנגדות הכפופים לו ולזכות בהסכמתם לפעולותיו ולמטרותיו.

המושגים "כוח" ו-"עוצמה", בהקשרם החברתי, שונים אפוא מאוד מהמשמעות שיש להם בהקשר הטבעי. כוח טבעי הוא היכולת לפעול בעצמו – ואילו כוח חברתי הוא היכולת להפעיל אחרים. כוח חברתי הוא תמיד יחסי, כיוון שהוא מופעל ביחס לכוח חברתי אחר. המפעיל הוא תמיד החזק שבין הצדדים – ואילו הנפעל הוא החלש שביניהם. עוצמה היא אם כן מושג יחסי. מי שעשוי להיות בעל עוצמה ביחס לאדם אחד – עשוי להיות חלש בהשוואה לאחר. כך ביחסים האישיים – וכך ביחסים הבין קיבוציים בכלל והבינלאומיים בפרט. מדינת ישראל, למשל, עשויה להיחשב למעצמה אזורית בזירה המזרח-תיכונית – ובה-בשעה לחלשה בזירה הגלובלית. יחסי עוצמה מובנים בכול מערכת חברתית, החל מרמת המשפחה, המשך ברמת הקהילייה המקומית, וכלה בחברה הבינלאומית, כפי שכותב **אלווין טופלר** בספרו "מהפך העוצמה" (ע' 479-480):

העוצמה היא חלק מהותי מכל המערכות החברתיות ומכל מערכות היחסים האנושיות. היא איננה דבר מסוים, אלא אחת הבחינות של כל מערכת יחסים בין בני-אדם, ושל כולן. מכאן שהיא בלתי נמנעת וניטרלית, ואיננה טובה או רעה מעצם טבעה. מערכת העוצמה מקיפה את כולם – איש אינו חופשי ממנה. אבל הפסד עוצמה של אדם אחד אינו תמיד רווח עוצמה של אדם אחר. במערכת העוצמה בכל חברה אנושית יש חלוקת משנה לתת-מערכות קטנות יותר ויותר של עוצמה המקננות זו בתוך זו. משובים מקשרים את תת-המערכות הללו אלה לאלה, ואל המערכות הגדולות יותר, שהן חלק מהן. כל אחד מבני-האדם טבוע בהרבה תת-מערכות שונות, אם כי קשורות זו בזו של עוצמה. אותו אדם עשוי להיות עתיר עוצמה בבית ודל עוצמה בעבודה, וכן הלאה. כיוון שהיחסים בין בני-האדם משתנים ברציפות, גם יחסי העוצמה נמצאים בתהליך רצוף.

1.3 חילופי כוחות וצבירתם

כוחות חברתיים מתאפיינים על ידי תכונה דומה לזו של כוחות טבעיים, המתגלגלים מסוג אחד למשנהו – הגם שיש באנלוגיה מעין זו כדי

להטעות. שכן, על חילופי כוחות בטבע ("חילופי האנרגיה") חל "עיקרון השימור" (הכלל שלפיו סך האנרגיה במערכת סגורה הינו קבוע, חרף חילופי צורותיה) – ואילו על חילופי כוחות חברתיים לא חל כלל דומה. תרגום כוח אחד למשנהו עשוי להגדיל את סך העוצמה החברתית.

כול אחד מהכוחות החברתיים הוא אפוא בר-המרה לכוחות אחרים: באמצעות כלי-נשק אפשר לשדוד קופת מזומנים או מידע חשוב הצפון בה; באמצעות כסף ניתן לרכוש כלי נשק ומידע; ידע מאפשר לייצר נשק, עושר כלכלי וידע נוסף – ומכן גמישותו הרבה וכוחו הבלתי-מוגבל כמעט. כול אחד מכוחות אלו עשויה להופיע בנפרד, אך גם במשולב עם צורות כוח אחרות בו זמנית. כמעט בכל מצב קונקרטי, מופעלים הכוחות החברתיים באופן משולב, כדי להגדיל את יעילותם, היינו להיות תואמים למטרות שלשמן הם מופעלים.

כול מי שישב בילדותו בבית-קולנוע חשוך, כשהוא צופה בסרטי "המערב הפרוע", יודע שלאקדח יש כוח – בין אם משתמשים בו, ובין אם מאיימים להשתמש בו. באינספור מערבונים מופיע אקדוחן בודד הרוכב על סוסו, מנהל דו-קרב קצר על הנָבֵל התורן, ולאחר מכן מחזיר את אקדחו לנרתיקו ונעלם אי-שם באופק. העוצמה, כך אנו למדים בילדותנו, מושגת על ידי השימוש באלימות או האיום להשתמש בה.

המערבונים הללו כוללים לא רק אקדוחנים, אלא גם דמויות נוספות. בין דמויות-הרקע ברבים מהסרטים הללו מופיעה גם דמות של אדם כרסנני לבוש בקפידה, היושב מאחורי שולחן עץ גדול. אדם זה, המתואר בדרך כלל כמושחת וכרודף בצע, מפעיל אף הוא כוח – הוא שמימן את מסילות הברזל, או את בעלי-הבקר שתפסו את הקרקעות וכד'. דמות זו, בדרך כלל של בנקאי, מסמלת את הכוח הכספי.

במערבונים רבים מופיעה גם דמות שלישית: עורך עיתון לוחמני, מורה, כומר או אישה משכילה ממזרח היבשת. בעולם של גברים קשוחים היורים תחילה, ורק אחר-כך שואלים שאלות (אם בכלל), מייצגת דמות זו לא רק את הטוב והמוסרי במאבקם נגד כוחות הרשע – אלא גם את עוצמת הדיבור והידע.

בשלבם המוקדמים של ההיסטוריה ריכוז האביר את מרב העוצמה החברתית (החברה הפיאודלית). לאחר מכן תפס את מקומו הבנקאי כבעל מרב העוצמה החברתית (החברה התעשייתית). כיום, בחברה הבת-ר-

תעשייתית, הולכת ומתבלטת דמותו של השלישית שבדמויות – זו של המדען והמהנדס, אף כי העוצמה שבידיהם שונה מזו של האביר והבנקאי. בעוד שהאביר והבנקאי ריכזו עוצמה – המדען והמהנדס מבזרים אותה. זהו אפוא מהפך העוצמה האמיתי.

ההיסטוריה של אירופה אף היא מספקת מספר דוגמאות לצבירת עוצמה על ידי תרגום כוח אחד למשנהו. בחברה חקלאית הקרקע היא המשאב הכלכלי העיקרי – מה שהופך את המחזיק בה לבעל כוח כלכלי. כיבושים צבאיים בעת-העתיקה ובימי-הביניים היו מלווים תמיד בהשתלטות על אדמות – שלל שהיווה את התמורה העיקרית שנתנו קיסרים ומלכים למפקדי הצבא שלהם. תפיסת קרקע על דרך הכיבוש הצבאי הייתה כרוכה במקרים רבים גם בהשתלטות על תושביה, שהפכו לצמיתים (מעמד הקרוב מאוד למעמד של עבדים). כשהעבירו בעלי האחוזות (בעלי הקרקעות) את הקרקע לצד שלישי, הועברה היא יחד עם הצמיתים, שעיבדו אותה בפועל. מפקד צבאי שרכש קרקע והתיישב בה, תרגם למעשה את כוחו הצבאי לכוח כלכלי – אקט שהעצים את כוחו המקורי. בפרספקטיבה זו, הפיאודליזם היה תוצאת הברית בין הכוח הצבאי לכוח כלכלי – ברית שקיבלה תוקף של חוק, שמיסד את יחסי הכוח שקדמו לו.

בפרספקטיבה זו, תפישת הקניין של ג'ון לוק (Locke, 1632-1704, מאבות הליברליזם) היא נאיבית לחלוטין, ללא בסיס היסטורי כלשהו. לפי לוק, בעולם שאינו מיושב כמעט, וישנה אדמה בשפע, זכות הקניין הראשונית נרכשת על-ידי תפיסה ועיבוד. לא די שאדם תופס שטח מסוים, עליו גם לעבדו ולהשביחו, על-מנת שיהפוך לרכושו באופן חוקי, כפי שהוא כותב לוק בספרו "על הממשל המדיני" (פרק ה "על הקניין", ס' 27, עמ' 22):

כל דבר, אפוא, שהאדם מפקיעו מן המצב שהתקין לו הטבע והיהו מערב בה את עבודתו ומוסיף עליה משלו, הופך באורח זה לקניינו. בהפקיעו את הדבר ההוא מן המצב הכללי שייעד לו הטבע, היהו מצרף אליו, על-ידי עבודתו זו, משהו המבטל את זכותם המשותפת של שאר בני-האדם. כי הואיל ועבודה זו היא ללא ספק קניינו של העובד, רק הוא בלבד יכול להיות בעל זכות ביחס למה שצורפה אליו עבודתו".

תפישת הקניין המוטעית של לוק נעוצה בהנחות הנאיביות שאפיינו את ההגות הליברלית במאות ה-17 וה-18 – הגות שהניחה כי ראשית הקניין היא עניין הסכמי, לא כוחני. הנחות דומות אפיינו את ההגות הפוליטית,

שלפיהן ראשית המדינה היא ב"אמנה חברתית" – תפישה מופרכת ונטולת כול בסיס היסטורי. ראשית המדינה, כמו ראשית הקניין, היא אימפריאלית – לא הסכמית. מבחינה זו דומות התיאוריות החברתיות השונות לפילוסופיית הטבע הספקולטיבית, בטרם התגבש המדע המודרני, שהוא אמפירי – לא ספקולטיבי.

בחברות מסורתיות נגזר הכוח הפוליטי בעיקר מהשליטה על הכוח הצבאי-כלכלי מחד – ולחילופין מהמונופול על הכוח הרוחני (הכנסייה הקתולית, למשל). בחברות מודרניות הופך ההון לכוח פוליטי, אם אינו מסתפק בייצור ומסחר לצרכי רווח ורווחה בלבד (סוגיית הון ושלטון). בדומה לכך, הופכת היום תקשורת ההמונים לכוח פוליטי, אם בנוסף לדיווח על אירועים ("חדשות"), נוקטת היא גם עמדה פוליטית ומנסה לגייס את דעת הקהל בכיוון הרצוי לה.

בתקופה הטרם-מודרנית היה הקשר בין הון ושלטון מובהק בהרבה מזה שהוא היום: שלטון יצר הון (קרקעי בעיקר) – כשם שהון יצר שלטון. הבעלות על הקרקע בחברות החקלאיות הקנתה שלטון מדיני לא רק לקיסרים, מלכים, נסיכים ובעלי אחוזות – אלא גם לבישופים, שתרגמו את כוחם הדתי לכוח פוליטי. מרבית המאבקים בחברות החקלאיות התנהלו סביב הבעלות על הקרקע, כיוון שזו הקנתה כוח כלכלי. עוצמה פוליטית נגזרה מהשילוב בין כוח צבאי לכוח קרקעי – מי שהחזיק אדמות רבות יותר, היה גם חזק יותר. המדרג האימפריאלי, שבראשו עמד הקיסר, מתחתיו המלכים, ובתחתיתו הנסיכים ובעלי האחוזות השונים – נגזר במידה רבה מגודל הקרקע שבעלותו. קרקע גדולה יותר אפשרה להחזיק צבאות גדולים יותר – ואלה בתורם הקנו יכולת לרכוש קרקעות נוספים. שלטון הפך הון, הון הפך שלטון – וחוזר חלילה.

הקרקע בחברה החקלאית, בדומה לבתי החרושת בחברה התעשייתית, היא מכפיל כוח – לא כוח לעצמו. יכולת האדם ליצור כלים ולשכללם מגדילה את שליטתו על סביבתו – ובדרך זו מגדילה את כושר ההישרדות שלו. במובן זה הטכנולוגיה אינה כוח עצמאי, אלא מכפילת כוח שאותו היא משמשת. טכנולוגיה צבאית מכפילה את עוצמת הכוח הצבאי; טכנולוגיה תעשייתית ומסחרית מכפילה את הכוח הכלכלי; טכנולוגיה תקשורתית מכפילה את הכוח הדתי (וכוחות רוחניים אחרים, כגון המדע).

זאת ועוד: יכולת האדם ליצור כלים משמעה אינו רק "טכנולוגיה", אלא גם "טכניקה" – סך כול השיטות ולמיומנויות לסוגיהן, המאפשרות לבני

האדם לרתום את כוחות הטבע (כולל בעלי-חיים ובני-אדם ככוח עבודה), לצורך מימוש מטרותיהם, כגון הגדלת פריון העבודה, הכנעת אויבים וכד'. יצירת כלים היא סוג של ידע מעשי המוחל במגובש על עולם העצמים, המשנה את היחס בין המפעיל לנפעל בכיוון הרצוי למפעיל – משמע, זהו כלי שליטה ופיקוח בעיקרו. כשמדובר בהפעלת בני אדם, מצריך הדבר הקמת ארגון חברתי. לפיכך, ארגון אף הוא מכפיל-כוח, בחברו יחד כוחות של בודדים לכלל כוח משותף.

1.4 זירה ציביליזציונית מהי?

עיקר חשיבות האימפריאליזם הוא ביצירתן של "זירות ציביליזציוניות". מונח זה ניתן להבין על דרך הנגדתו ל"זירות לאומיות" – משמע, חבלי ארץ השייכים לעמים מסוימים, ושעל שמם הם נקראים, כגון "ארץ-ישראל" במשמע של "ארצו של עם-ישראל". בפרספקטיבה זו, ארץ-ישראל אינה קיימת כשלעצמה, אלא היא חלק מזירה ציביליזציונית המוכרת כ"זירת הסהר הפורה", ובאופן כללי יותר – "זירת המזרח-התיכון". בעוד שגבולות לאומיים ניתנים לתחום מדויק יחסית (חרף השינויים המתחוללים בהם במהלך ההיסטוריה), הרי שגבולותיהן של זירות ציביליזציוניות הם נזילים יותר.

הזירות הללו הן "ציביליזציוניות", משום שהתחוללו בהן תהליכי אינטגרציה יישובית, כלכלית, מדינית ודתית. מבחינה זו שונות זירות אלו מאותן זירות שטרם התחוללו בהן תהליכי אינטגרציה מעין אלה – אלא נותרו הן בשלב הקדם-ציביליזציוני, משמע, טרם התחוללה בהם "מהפכת הציביליזציה". אזורים קדם-ציביליזציוניים אלה אינם בהכרח ריקים מאדם – אלא רק מיישובי קבע עירוניים וכפריים, המאורגנים כלכלית, מדינית ודתית. הסביבה שבה חיים בני-אדם אלה היא "סביבה טבעית" – סביבה שנכפתה על האדם קודם שהחליט להתערב בה ולהפכה ל-"סביבה מלאכותית". "מהפכת הציביליזציה" מסמנת את המעבר מה"עיר" ל-"עיר" – היפוך אותיות ומהות המסומל במקרא על-ידי גירוש האדם מ"גן-העדן" ל"עבודת האדמה" (בראשית ג/23-24):

וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֶּן-עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם. וַיִּגְרֶשׁ אֶת הָאָדָם, וַיִּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם לְגֶן-עֵדֶן אֶת הַכְּרָבִים וְאֶת הַטַּחַשׁ הַחֲרֹב הַמִּתְהַפֵּכֶת, לִשְׁמֹר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ-הַחַיִּים.

הסביבה העירונית והכפרית אינה כפויה על האדם, אלא היא פרי בחירתו. יכול אדם לבחור להישאר פרא, הגדל ומת בתוך סביבתו הטבעית – ממש כמו שאר בעלי-החיים שבסביבתו. הפראים של היום, שוכני יערות-העד בדרום-אמריקה, מרכז-אפריקה ואוסטרליה – הם הוכחה לכך שהאדם יכול לבחור בשמירת אורח חיים טבעי, מבלי לחולל בטבע חידושים ושכלולים, משמע, ליצור ציביליזציה. כותב חוסה אורטגה אי גאסט בספרו "מרד ההמונים" (ע' 98):

הטבע הוא תמיד קיים-פה – הוא מספיק לעצמו. ביערות הטבע יכולים אנו להיות פראים בלי עונש. יכולים אנו גם להחליט להיות פראים בלי שנהיה צפויים לסכנה כלשהי, פרט לזו שעשויים לבוא בני-אדם אחרים שאינם פראים. אך בעיקרו של דבר, הרי שזה בגדר האפשרי, שיהיו עמים השרויים בפרימיטיביות נצחית. ברייסינג (Breyssig) כינה אותם "עמי השחר הנצחי" – אלה שנותרו קפואים בדמדומי-השחר נטולי-תנועה, אשר לעולם אינם מתקדמים לעבר הצהרים. זה הדבר הקורה בעולם שהוא טבע בלבד – אך אינו קורה בעולם הציביליזציה כמו זה שלנו. ציביליזציה היא לא סתם "קיימת פה", בקיום קפוא; אין היא מספקת לעצמה – היא מלאכותית, ולפיכך נדרשים לשם קיומה האמן והאומן. אם ברצונך להפיק תועלת מיתרונות הציביליזציה, אך אינך מוכן להעסיק עצמך בקיומה הפעיל – אתה אבוד בשבילה. כהרף-עין אתה מוצא עצמך בלא ציביליזציה. בהיעלם אחד הכול נמוג לתוך האוויר. היער הפרימיטיבי מתגלה במצבו ההילולי, משל כאילו הועלו הווילונות שהסתירו את הטבע הטהור. היער הוא לעולם פרימיטיבי – ולהפך: כול דבר פרימיטיבי הוא לעולם יער.

1.4.1 ציביליזציה ותרבות

בחברות הקמאיות הללו לא קיימת אומנם "ציביליזציה" – אך בכולן קיימת "תרבות". המונח "תרבות" במובנו הצר משמש לציון ערכים רוחניים פרי כושר ההסמלה של האדם (דת, אָמְנוּת פלסטית, מחול, מוסיקה, פולקלור וכד') – שעה שהמונח "ציביליזציה" במובנו הצר משמש לציון חברה מבוססת-כתב שהעיר במרכזה. יתרון החברות בעלות-הציביליזציה על פני החברות נטולות-הציביליזציה, הוא בטכנולוגיה שברשותן – זאת, ותו לא. המאה ה-20 לימדה אותנו, שיתרון טכנולוגי זה

אין בו כדי ליצור יתרון מוסרי או ערכי. להפך: בהשוואה לחברות נטולות ציביליזציה, נתפשת תרבותנו המודרנית כאכזרית פי כמה – אכזריות שאותה ניתן לייחס במידה רבה לציביליזציה התעשייתית שבבסיסה.

החברות נטולות-הציביליזציה הן חברות סטאטיות במידה רבה – משמע, הן חברות נטולות-היסטוריה (ובגרסה אחרת: נטולות היסטוריה דינאמית). מכאן גם הבעייתיות של המפגש בין התרבות המודרנית, שהיא היסטורית במהותה, לבין התרבויות השבטיות נטולות-ההיסטוריה – מפגש שיצר קושי מסוים בהגדרת מושג האדם בעולמנו המודרני, שבה מובנית ההיסטוריה כחלק בלתי-נפרד. אם האדם הוא יצור היסטורי במהותו – כיצד נוכל לכלול בתוך הגדרה זו את אותן קבוצות אנושיות נטולות היסטוריה?

בשאלה זו עסק, בין שאר ההוגים המודרניים, הפילוסוף והסופר ז'אן פול סארטר. בספרו **"ביקורת התבונה הדיאלקטית"** (1960), שעניינו הקשר שבין היסטוריה לדיאלקטיקה, מבחין סארטר בין שני סוגי דיאלקטיקה: מחד, **"הדיאלקטיקה האמיתית"** של **"העמים בעלי היסטוריה"** – ומאידך, **"הדיאלקטיקה שבסדרתיות וקצרת-טווח"** המאפיינת את החברות הפרימיטיביות, שאת מחקרן הוא ממקם בסמוך למדעי-הטבע (ראה דיון בסוגיה אצל קלוד לוי-שטראוס, **"החשיבה הפראית"**, פרק 9).

כנגד תפישה זו, מציע קלוד לוי-שטראוס תפישה, שלפיה החברות הפרימיטיביות אינן חלק מעולם הטבע – אלא חלק מ**"עולם התרבות"**, אף שמונח זה אינו חופף ל**"עולם הציביליזציה"**. לפי תפישתו, החברות הראשוניות הללו אינן נטולות היסטוריה – אלא רק נטולות היסטוריה **"דינאמית"**. הויכוח הניטש היום בין היסטוריונים לאנתרופולוגים הוא אפוא על טיבו של המונח **"היסטוריה"**. כשתופשים מונח זה במשמעות של **"התפתחות ציביליזציות"**, עובר קו-גבול ברור למדי בין **"החברות ההיסטוריות בעלות הציביליזציה"** לבין **"החברות הלא-היסטוריות נטולות הציביליזציה"**. לעומת זאת, כאשר מייחסים היסטוריה גם לחברות קמאיות של טרם-היות-כתב-ועיר, מטשטש הגבול בין החברות השונות. לפי תפישה זו, כול החברות הן בעלות אופי היסטורי, כאשר ההבדל ביניהן הוא רק בקצב השינויים המתרחשים בהן. בעוד שהחברות בעלות-הציביליזציה משתנות במהירות, הרי שהחברות נטולות-הציביליזציה משתנות באיטיות – איטיות היוצרת רושם מוטעה של היעדר התפתחות. כותב קלוד לוי-שטראוס בספרו **"גזע, היסטוריה ותרבות"** (ע' 32):

אסור לשכוח, כי החברות בנות זמננו, שטרם מכירות את הכתב, כגון אלו שאנו מכנים "פראיות" או "פרימיטיביות", הוקדמו גם הן על-ידי צורות אחרות, שהכרתן כמעט שאינה אפשרית, ולו באופן עקיף.

בפרספקטיבה זו, החברות הקמאיות בנות זמננו, אף הן אינן ראשוניות לחלוטין – אלא חברות שעברו כבר התפתחות מסוימת. כותב **רמון ארון** (Raymond Aron, 1905-1983) בספרו "הקדמה ואכזבותיה" (ע' 293):

אנו רשאים לומר, שהחברות האנושיות אינן נוטלות חלק במידה שווה בתהליך ההיסטורי. לוי-שטראוס מדבר על "חברות בעלות מזג קר", אשר אינן משתנות אלא באיטיות – ועל "חברות בעלות מזג חם", אשר משתנות בקצב מהיר יותר ומשמרות בו-בזמן את אשר רכשו. אין אנו יודעים (ולעולם לא נדע) הרבה על תולדות החברות שלא ידעו לכתוב. גם הן עברו תהליך היסטורי, אלא שהיו חסרות תודעה היסטורית – כלומר, תודעה של ריבוי התרבויות וריבוי התקופות במרוצת עידן תרבותי אחד. כאשר למד האדם להכיר בכפילות זו, הוא הפך להיות "היסטורי" במהותו.

בפרספקטיבה זו, המושג "היסטוריה" אינו זהה למושגים "התפתחות" ו-"התקדמות" – מושגים שמקורם בהדגשת המרכיב הטכנולוגי-מדעי של החברה האנושית. בני דורנו, דור המהפכות הטכנולוגיות, מתקשים לחשוב על ההיסטוריה שלא במושגים טכנולוגיים – אף שמהפכות טכנולוגית אינה הכלל בהיסטוריה האנושית, אלא דווקא היוצא מהכלל. במילים אחרות: רוב האירועים ההיסטוריים התרחשו למעשה בלא שנלוו להם מהפכות טכנולוגיות, כפי שכותב **רמון ארון** (שם, ע' 291):

ההישגים הטכנולוגיים של תקופתנו מסמנים מהפכה, שניתן להשוותה למהפכה הניאוליתית (מהפכה שהתרחשה ב"תקופת האבן החדשה" – א.י.). פליאונטולוגים ופרי-היסטוריונים נוהגים זה זמן רב, להגדיר כול תקופה על-פי כלי-העבודה, שהיו בשימוש בה. ההיסטוריונים לא הלכו בדרך זו, כיוון שההיסטוריה של ערים וממלכות, מימי שומר ועד היטלר, התנהלה על רקע של טכניקה, שדרכה במקום או התקדמה בעצלתיים...ההתקדמות המדעית-טכנולוגית הטביעה ללא-ספק את רישומה בכול התכונות שאפיינו את האנושות במרוצת מאות השנים – המילה המדוברת והקומוניקציה, כלי-עבודה וכיבוש הטבע, ידע ותבונה. מאידך

גיסא, שומה עלינו שלא לשכוח, כי התקדמות המדע והטכנולוגיה מהווה רק אחד מבין גורמים רבים הפועלים על השתלשלות ההיסטוריה.

בפרספקטיבה זו, התרבות היא התכונה הראשונית המאפיינת את האדם – לאו דווקא הציביליזציה. הציביליזציה – סביבה מעשה ידי-אדם שהעיר היא מרכזה – היא אפשרות בלבד, לא הכרח. הגדרת האדם במונחי "תרבות", להבדיל ממונחי "ציביליזציה", פותחת אפשרויות חדשות להכללת החברות הפרימיטיביות בתחום חקר התרבות – להבדיל מחקר הטבע. מבחינה מתודולוגית פירוש הדבר, שקיים ניגוד לא רק בין ציביליזציה (עיר) לטבע (יער), אלא גם בין תרבות לטבע – הנגדה מהותית ומתודולוגית כאחת. ההבדל שבין ציביליזציה לתרבות הוא הבדל שבדרגה ובכמות – לא הבדל שבאיכות ומהות. לעומת זאת, ההבדל שבין תרבות לטבע הוא ניגוד מהותי: תרבות היא בעלת אופי היסטורי – ואילו הטבע הוא בעל אופי סטטי (מחזוריות אינסופית של יום ולילה, של חילופי העונות ושל שאר תופעות-הטבע).

בפרספקטיבה זו, החברות השבטיות נטולות-הציביליזציה אינן בהכרח נחותות מהחברות בעלות-הציביליזציה – אלא רק שונות מהן. חברות אלו, שבעינינו (בני הציביליזציה המערבית) נתפשות כישויות נחותות מאיתנו – תופשות את עצמן כשוות-ערך לנו, ואולי אף כעליונות ביחס אלינו. כותב קלוד לוי-שטראוס בספרו "החשיבה הפראית" (ע' 259):

שוכחים אנו, שכל אחת מן הרבבות או ממאות-אלפי החברות שהיו קיימות בעת-ובעונה-אחת על פני האדמה, או שהופיעו בזו-אחר-זו, מאז הופיע האדם לראשונה, נצטיירה-נשתבחה בעיני עצמה ביתרון ודאות מוסרית, בדומה לזו שאנו מייחסים לעצמנו, למען תוכל להכריז כי בה – ואפילו לא הייתה אלא חבורת נוודים קטנה או כפר נידח בלב היערות – מתרכז כל מה שהוא בעל משמעות וכל המכובד והנעלה שאפשר כי יתגלה בחיי-אנוש.

באופן פרדוקסאלי לכאורה, מתברר, כי הנטייה להוציא מחוץ לאנושות קבוצות מסוימות, אינה רק נחלת החברות בעלות-ציביליזציה ביחס ל"אנשי היער" (המונח sauvage משמעו "של היער") – אלא גם נחלתן של החברות נטולות-ציביליזציה ביחס לחברות אחרות. המושג "אנושות" ("מין אנושי"), המשמש בימינו לציון את "כול בני האדם" (הנחשבים כמי שהשתלשלו מאב קדמון אחד, "אדם" המקראי) – ללא הבחנה של גזע,

תרבות או ציביליזציה – הופיע מאוחר מאוד והתפשט באופן מוגבל למדי. מושג מכליל זה אינו קיים כלל בחברות רבות שבהן נתפשת האנושות כמוגבלת לבני השבט, לבני קבוצה לשונית ולעיתים לבני הכפר בלבד. גישה אתנו-צנטרית (גזענית) מעין זו מאפיינת מספר רב של חברות קמאיות, הקוראות לעצמן בשם שפירושו **"בני האדם"** (או לפעמים **"הטובים"**, **"המצוינים"**, **"השלמים"** וכד'), ואשר מניח שיתר השבטים, הקבוצות הלשוניות או הכפרים אינם נוטלים חלק במעלות האנושיות – אלא מורכבים לכול היותר מ**"רשעים"**, **"קופי אדמה"**, **"ביצי כינים"** וכד'. גזענות מעין זו אינה אפוא רק נחלת הציביליזציות המפותחות – אלא תכונה אוניברסאלית המאפיינת גם חברות קמאיות נטולות-ציביליזציה. כותב קלוד לוי-שטראוס בספרו **"גזע, היסטוריה, תרבות"** (ע' 39):

הגישה המחשבתית הזו, שבשמה משליכים את **"הפראים"** (או כול אלה שאנחנו בוחרים להחשיב ככאלה), אל מחוץ לאנושות, אינה אלא הגישה הבולטת ביותר והמובהקת ביותר של אותם הפראים עצמם.

בפרספקטיבה זו, מה שמייחד את הציביליזציה המערבית אינו גישה האתנו-צנטרית כשהיא שלעצמה – אלא גישה הטכנו-צנטרית, המגדירה וממיינת חברות אנושיות לפי דרגת הקדמה הטכנולוגית שלהן. תפישה זו, לדברי קלוד לוי-שטראוס, הינה שגויה מיסודה וטעונה תיקון. אף שלא ניתן להכחיש את ההתקדמות הטכנולוגית, אין היא הכרחית – אלא היא אפשרות בלבד. יכולה חברה אנושית שלא להתקדם מבחינה טכנולוגית, מבלי שתאבד את ערכה האנושי על-ידי כך. יתירה מזו: גם כשכבר קיימת התקדמות טכנולוגית, אין היא בהכרח רציפה – אלא נעה בקפיצות ובזינוקים. כותב קלוד לוי-שטראוס (שם, ע' 56-59):

כבר במקורותיה ביצעה האנושות התקדמות כה מזהירה, עד אשר כול ניסיון להתווכח על התקדמות זו יצטמצם לכדי תרגיל רטורי. ובכול זאת, עריכתה בסדרה עקבית ומתמשכת אינה כה קלה כפי שהדבר נראה. לפני כחמישים שנה השתמשו המלומדים בסכמות מופלאות בפשטותן כדי לתאר לעצמם התקדמות זו: תקופת האבן המסותת, תקופת האבן המלוטשת, תקופת הנחושת, הברונזה, הברזל. כול זה נוח מדי. כיום אנו משערים שליטוש האבן וסיתותה התקיימו לעיתים זה-לצד-זה. כאשר הטכניקה השנייה מעלימה לגמרי את הראשונה, לא מדובר בתוצאה של התקדמות

טכנית שפרצה ספונטאנית מהשלב הקודם – אלא בניסיון להעתיק באבן את כלי הנשק והמכשירים ממתכת שהיו ברשות ציביליזציות "מתקדמות" יותר, כנראה, אך למעשה בנות זמנן של חקייניותיהן. ולהיפך: הקדרות, שנחשבה למזוהה עם "תקופת האבן המלוטשת", מקושרת באזורים שונים של צפון אירופה לסיתות האבן... כול זה לא נועד לשלול את ממשותה של הקדמה האנושית – אלא לעודד אותנו לתפוש אותה ביתר זהירות... "הקדמה" (אם מונח זה מתאים עדיין לציון מציאות שונה מאוד שזו שעליה החילו אותו לראשונה) אינה הכרחית ואינה מתמשכת – היא נעה בקפיצות, בזינוקים, או כפי שהיו אומרים הביולוגים, במוטציות.

לפי קלוד לוי-שטראוס ההבחנה בין "חברות סטאטיות" לבין "חברות היסטוריות" אף היא מוטעית. בהחילו על האנתרופולוגיה מושגים מתיאוריית היחסות של איינשטיין, טוען הוא, כי למעשה כול החברות האנושיות נמצאות ב"תנועה" (משמע, הן מתפתחות) – אף שקצב "תנועתן" שונה. לצופה המודרני, הנע במהירות גבוהה יחסית, נדמה שכול שאר החברות האנושיות עומדות במקומן – טעות אופטית שמקורה בהבדלי המהירות בלבד. כותב קלוד לוי-שטראוס (שם, ע' 68):

בכול פעם שאנו נוטים לאפיין תרבות אנושית כחסרת תנועה או כסטאטית, עלינו אפוא לתהות אם חוסר התנועה המדומה הזה אינו נובע מבורותינו ביחס לאינטרסים האמיתיים שלה, המודעים או הלא-מודעים; ואם, הואיל ויש לה קריטריונים שונים משלנו, התרבות הזו אינה נופלת קורבן, מבחינתנו, לאותה אשליה. במילים אחרות, אנו נראים זה לזה חסרי עניין, אך ורק משום שאיננו דומים זה לזה.

בפרספקטיבה שמציע קלוד לוי-שטראוס, טעות היא להתבונן באדם רק דרך הישגיו הטכנולוגיים והמדעיים, היוצרים את הרושם שניתן לסווג את החברות האנושיות על ציר היררכי שבבסיסו החברות הראיות ובראשו החברה המערבית – היררכיה שממנה נגזרים מונחים כגון "ברבריים", "פראיים", "אקזוטיים" וכד'. החברות האנושיות שונות אומנם זו מזו, אך שוני זה אינו ניתן לדירוג ערכי. במידה שקיים אי-שוויון בין החברות השונות, הרי שזה מצטמצם לחוסר-שוויון טכנולוגי-מדעי – לא לחוסר-שוויון מוסרי-ערכי.

בפרספקטיבה זו ניתן לדבר על "מוצא הציביליזציה" בלבד, אך לא על "מוצא התרבות" – באשר התרבות היא נתון ראשוני, בלתי נפרד מעצם קיומו הפיזי של האדם. התפישה, לפיה היה קיים אי-פעם אדם לא-מתורבת היא בבחינת השערה מטפיזית – ממש כשם כהשערת מוצא האדם מבעלי-חיים שקדמו לו היא השערה מטפיזית. לכן, ספק אם יש בכלל הצדקה לשאלות בדבר מוצא הלשון, הדת, החברה, המשחק וכד' (שאלת המעבר מ"אדם נטול-תרבות" ל"אדם בעל-תרבות") – שאלות שעליהן ניסו פילוסופים לתת תשובה. בפרספקטיבה זו, הניסיון להצביע על סדרת שלבים שעבר האדם הקדמון מבחינה גופנית ושכלית (בעיקר עקב התפתחות מוחו), אף הוא מוטעה. האדם הקדמון לא התפתח באופן קווי מאיזה יצור שקדם לו – אלא כול סוגי בני-האדם הקדמונים שאנו מכירים התקיימו בו-זמנית. כותב קלוד לוי-שטראוס (שם, ע' 58):

כול מה שנכון לתרבויות, נכון גם במישור הגזעים. עם זאת, בשל סדרי הגודל השונים, לא נוכל ליצור כל חפיפה בין שני התהליכים. באירופה לא קדם האדם הניאדרתלי לצורות הקדומות ביותר של Homo sapiens – הללו היו בנות זמנו, אולי אף קודמותיו. ואין להוציא מכלל אפשרות את הסברה, שהמינים המגוונים ביותר של האדם הקדמון התקיימו באותו הזמן, אם לא באותו מרחב: ה"ננסים" של דרום-אפריקה, ה"ענקים" של סין ואינדונזיה וכן הלאה.

1.4.2 ראשית הציביליזציה – מהפכות המתכת והכתב

השאלה, האם בטרם היות האדם כפי שהוא מוכר לנו היום, היה אדם מסוג אחר, שממנו הוא השתלשל בתהליך אבולוציוני – שאלה זו לא ניתנת להכרעה על-ידי המדע, באשר זה, במובנו המצומצם, עוסק רק במה שקיים בפועל – לא במה שמתהווה (בסוגיה זו עוסק ספרי "קופים או מלאכים", הנתון בשלבי עריכה אחרונים). שאלת "מוצא התרבות", אף ששונה היא משאלת "מוצא האדם", גם היא אינה ניתנת להכרעה, באשר חקר ההיסטוריה, במובנו המצומצם, אינו עוסק בשאלת הראשית של ההיסטוריה, אלא רק במה שקרה במהלכה. לעומת זאת, המעבר מ"אדם נטול-ציביליזציה" ל"אדם בעל-ציביליזציה" הוא עובדה היסטורית – הגם שכלל לא ברור לנו כיצד התבצע מעבר זה, שהוא נחלת המיתוס בלבד.

החברות נטולות-הציביליזציה בנות זמננו הן מושא האנתרופולוגיה, העוסקת בחקר בני-אדם שניתן לצפות בהתנהגותם בפועל – ואילו החברות הקמאיות נטולות-הציביליזציה הן מושא הארכיאולוגיה. יש הבדל עצום בין שני ענפי מחקר אלה, המתייחסים לשני מישורים שונים של התופעה האנושית: האנתרופולוגיה עוסקת במוחשי ביותר שבעובדות האנושיות – ואילו הארכיאולוגיה עוסקת במה שאינו מוכר לנו כלל אלא כהיסק מצירופם הרעיוני של ראיות נסיבתיות בלבד. הארכיאולוגיה יוצרת תמונה שאינה ניתנת כלל להיתפש בחושים – תמונה המתקבלת משחזורם של שברי כלים, שרידי מבנים, שרידי טקסטים וכד'. כותב קלוד לוי-שטראוס (שם, ע' 32):

כול אדם יכול להיעשות אתנוגרף, וליטול חלק, בִּמְקוֹם, בקיומה של חברה המעניינת אותו. לעומת זאת, אם ייהפך להיסטוריון או לארכיאולוג, הוא לא יבוא לעולם במגע ישיר עם ציביליזציה שנעלמה, אלא רק דרך המסמכים הכתובים או המונומנטים החזותיים, שחברה זו, או אחרות, עתידות היו להותיר בעניינה.

מסיבה זו יש משהו אנכרוניסטי באנלוגיה שאנו עושים בין החברות הקמאיות המוכרות לנו על ידי האנתרופולוגיה – לבין אותן חברות קדומות שאינן מוכרות לנו כלל באופן ישיר, ושעליהן אנו מסיקים רק מעדויות נסיבתיות-ארכיאולוגיות. לכן עושים אנו עוול ל"אנשי היער" המודרניים כאשר אנו קובעים, כי הם נמצאים עדיין ב"תקופת האבן", בדומה לאבותינו הקדומים ("האדם הקדמון") – שעה שבפועל חיים הם באותה תקופה שבה אנו חיים ("התקופה המודרנית"), אף שהם מתנהגים באופן שונה. כותב קלוד לוי-שטראוס (שם, ע' 48-50):

מפתה עד מאוד לנסות ולכונן בין תרבויות הקבוצה הראשונה (אלו שקיימות בו-זמנית במרחב משותף – א.י.) יחסים שקולים לסדר של רצף בזמן. חברות בנות זמננו, שעדיין אינן מכירות את החשמל ואת מכונת הקיטור – האין הן מזכירות את השלב המקביל בהתפתחות הציביליזציה המערבית? כיצד נימנע מלהשוות את השבטים הילידיים חסרי הכתב וחסרי המטלורגיה (שימוש במתכות – א.י.), המשרטטים דמויות על קירות-סלע ומייצרים כלי-אבן – לצורות הארכאיות של הציביליזציה המערבית, שנמצאו במערות צרפת וספרד, המעידות על דמיון לשבטים אלה? זו הנקודה העיקרית שבה ההתפתחותיות המוטעית פרקה כול עול. ולמרות

זאת, המשחק המפתה הזה, שאליו אנו נסחפים בכול הזדמנות, כמעט בלא יכולת להתנגד...גורם נזק עצום. אנו מכירים רק חלק מהיבטי הציביליזציה שנעלמו, והללו מועטים ככול שהציביליזציה הנידונה עתיקה יותר, מאחר שמוכרים לנו רק ההיבטים שהצליחו לשרוד את הריסות הזמן. השיטה היא אפוא להתייחס לחלק כאילו היה זה הכלל – ולהסיק מהעובדה שהיבטים מסוימים של שתי ציביליזציות (האחת עכשווית, השנייה נעלמה) מגלים קווי דמיון, את הזיקה בין כול ההיבטים. אולם לא זו בלבד שאופן ההנמקה הזה אינו מתקבל על הדעת מבחינה לוגית, במספר רב של מקרים הוא אף מופרך על-ידי העובדות.

השימוש בכלי-אבן אכן משותף ל"אנשי היער" החיים בתקופתנו ולקדמונים שמהם השתלשלה הציביליזציה המערבית – אך מהשימוש בחומרים דומים לצורך עשיית כלים דומים, אין אנו רשאים להסיק, כי בהכרח היו להם גם מוסדות חברתיים דומים ואמונות דומות. כותב קלוד לוי-שטראוס (שם, ע' 52):

מבחינת מצב הציביליזציה שלה, אמריקה הקדם-קולומביאנית, ערב גילויה, מזכירה את התקופה הניאוליתית האירופית. אולם מעבר לכך, הדמיון הזה אינו עומד במבחן המציאות. באירופה, החקלאות וביזת בעלי-החיים הולכים יד-ביד – בשעה שבאמריקה מלווה התפתחות נמרצת להפליא של החקלאות בהתעלמות כמעט מוחלטת מהביזת (ועל כול פנים, בהגבלה קיצונית שלו). באמריקה, כלי-האבן מתמשכים לתוך כלכלה חקלאית, שבאירופה מקושרת לראשית המטלורגיה.

הארכיאולוגיה עושה אומנם שימוש בשיטות מחקר מדעיות, אך באלו לא די. הארכיאולוגיה משחזרת את תקופות של טרם-היות-כתב, באמצעות עדויות אילמות, הניתנות לפירושים שונים. עדויות אלו הן תמיד בבחינת קטעים של טקסט שלא נכתב, באשר שייכים הן ל"תקופות של טרם היות כתב" (מה שמכונה "פרהיסטוריה"), אף שמדויק יותר לומר "פרה-היסטוריוגרפיה"). בצרפנו קטעים אלה לכדי תמונה שלמה ורציפה על דרך השחזור ההיסטורי, יוצרים אנו את הרושם שמדובר בעובדות – אף שלמעשה מדובר בהשערות בלבד. מבחינה זו דומה הארכיאולוגיה לפליאונטולוגיה: בשני ענפי מחקר אלה כרוכה מלאכת השחזור לא רק בממצאים עובדתיים – אלא גם בשחזור השלם מתוך חלקיו באמצעות

הדמיון. שברי-כלים ושרידי-מבנים, בדומה לשברי-עצמות ומאובנים, ניתנים לפירושים שונים, המשתקפים בדרך שבה מחברים אותם יחדיו.

שאלת המעבר מהחברות הקדם-ציביליזציוניות לחברות הציביליזציוניות היא אחת מאותן שאלות שאין עליהן תשובה ברורה. הניסיון המודרני לתאר מעבר רציף מעולמן של החברות נטולות-ציביליזציה לעולמן של החברות בעלות-ציביליזציה – משל היה זה תהליך אבולוציוני-הדרגתי פשוט לכאורה – מצריך לא מעט ביקורת. כך, למשל, כותב חוסה אורטגה אי גאסט בספרו "מרד ההמונים" (ע' 160):

היוונים והרומאים מופיעים בהיסטוריה כשהם קבועים בתוך הערים, ה"פוליס", כמו דבורים בתוך כוורת. זוהי עובדה פשוטה, גם אם מקורותיה הם מסתוריים – עובדה שממנה עלינו לצאת מבלי שנוטרד בגללה יותר מדי... החפירות הארכיאולוגיות מאפשרות לנו לראות משהו ממה שהיה קיים על אדמת אתונה ורומא, קודם שנבנו עליה אתונה ורומא. אך המעבר מאותה פרה-היסטוריה, שהייתה כפרית לחלוטין ונטולת אופי מסוג כלשהו, לכינונה של העיר, שהוא יצירתו של סוג אנושי חדש, שהתהווה על אדמת שני חצאי-האיים – מעבר זה נשאר בגדר סוד. אין אנו יודעים דבר אפילו על הזיקה האתנית בין שבטים פרה-היסטוריים אלה, לבין החברות המשונות הללו, שהכניסו לפרפטואר הניסיונות האנושיים את החידוש הגדול הזה: בנייתה של כיכר ציבורית ומסביבה עיר המתנכרת לשדות.

העיר אינה המשך של היער – אלא ניגודו. בעוד שצורת החיים השבטית היא מסגרת טבעית, הדומה למסגרות דומות אצל בעלי-חיים רבים – הרי שמדינת-העיר היא צורה חברתית וחומרית מלאכותית למדי, שאין לה הקבלה בעולם החי. כותב חוסה אורטגה אי גאסט (שם, ע' 163):

מדינת-העיר, הודות לזעירותם היחסית של מרכיביה, מאפשרת לנו לעמוד בבידור-יתר על טיבו של עיקרון המדינה. מצד אחד במילה "מדינה" (Estado) בספרדית, שורשה במילה הלטינית stare, שמשמעה "להתייצב" – א.י.). מובלע הרעיון שכוחות היסטוריים הגיעו לידי איזון ויציבות. במובן זה מצוי באידיאת המדינה ניגוד לתנועה ההיסטורית: המדינה היא צורת חיים יציבה, קבועה, סטאטית. אך תו זה של חוסר תנועה, של צורה ברורה ובלתי-משתנה, מסתיר – כמו כול איזון – את הדינאמיות שיצרה המדינה ומקיימת אותה.

איזון זה גורם לנו לשכוח שהמדינה המכוננת היא פשוט תוצאה של תנועה קודמת, של מאבקים ומאמצים שהביאו לכינונה. משתמע מכך, שהמדינה אינה צורה חברתית שהאדם מוצא אותה מוכנה – שהיא כמו ניתנת לו במתנה – אלא עליו לבנותה בדי-עמל. אין זו כמו השבט, או הצורות החברתיות האחרות, המבוססות על קרבת-דם – אלה שהטבע לוקח על עצמו לכוונן בלי שיתוף כול מאמץ אנושי. המדינה מתחילה ברגע שהאדם מתאמץ להימלט מהחברה הטבעית, שהוא נעשה לחבר בה מסיבות של קרבת-דם, בעל כורחו.

משמעותה של העיר היא המצאת סוג חדש של מרחב. עד לבניית העיר, היה קיים מרחב אחד פתוח ללא גבולות – זה של יערות-העד או של הסוואנה, על כל מה שמובלע בכך ביחס לתנאי הקיום-האנושי. איש-הכפר, כמעט כמו איש-היער, הוא עדיין סוג של עשב שוטה. בכל חוויותיו, רצונותיו ומחשבותיו ניכרת בו אותה אטימות טבעית שבה חי צמח-הבר. לעומת זאת, איש-העיר חי במרחב מסוג חדש, המקנה לחיים האנושיים מימד חדש ומהפכני. עיר אינה צירוף מקרי של מבנים – אלא משקפת ארגון חברתי חדש. בטבורה של העיר מצויה הכיכר הציבורית. כיכר-העיר, המוקפת חומות, מייצגת את שלילת הטבע נטול הצורה והגבולות. אין היא סתם מבנה הסגור מלמעלה בדומה למערות המצויות בטבע. כיכר-העיר היא מקום המפגש של בני-העיר, שסיגלו לעצמם אורח-חיים מדיני, ולו בשלבי הראשונים בלבד.

חומותיהן של הערים הראשונות הן הגבולות שמציבים בני האדם לטבע, כדי לתחום מרחב ציביליזציוני שהוא ניגודו של המרחב הטבעי. האדם העירוני, התוחם עצמו בחומות העיר, יוצר מרחב מסוג חדש בתכלית, שבו הוא משתחרר מן הקרבה לחי ולצומח – משאיר הוא אותם בחוץ וקובע מקום שהוא תרבותי טהור. לכן יכול היה סוקרטס לומר, כי אין לי כול עניין עם עצי-השדה, אלא רק עם אנשי-העיר (אפלטון, "פידרוס", סעיף 231, כרך 3, ע' 356):

סלח לי הטוב באדם, הרי אוהב אני ללמוד; ואילו השדות והאילנות אינם עשויים ללמד אותי מאומה, שלא כבני-האדם אשר בעיר.

ההסברים המודרניים למעבר מהיער לעיר, חרף היותם מנוסחים בלשון בהירה, והמבוססים לכאורה על עובדות מוצקות – הסברים אלה אינם כלל מדעיים, באשר המדע במובנו המצומצם כלל אינו עוסק במה

שמתהווה, אלא רק במה שקיים בפועל. ההיסטוריוגרפיה, אף שעניינה הוא מה שמתהווה בזמן ההיסטורי, הריהי מצמצמת עצמה לתקופה של היות כתב – לא לתקופה שקדמה לה. שאלת ראשית הציביליזציה היא עניינה של המיתוסטוריה (היסטוריה מיתית) – לא של ההיסטוריוגרפיה המדעית. המקרא כלל אינו מנסה להשיב על שאלת ראשית הציביליזציה, אלא מסתפק בתיאור תמציתי של מייסדיה (בראשית ז/17-22):

וַיַּדַע קַיִן אֶת אֲשֶׁתוֹ, וַתֵּהָרַ וַתֵּלֶד אֶת חָנוֹךְ, וַיְהִי בִנָּה עֵיר, וַיִּקְרָא שֵׁם הָעִיר כְּשֵׁם בְּנוֹ חָנוֹךְ... וַתֵּלֶד עֵדָה אֶת יָבֵל, הוּא הָיָה אָבִי יִשְׁבַּע אֶהֱלָ וּמִקְנָה; וְשֵׁם אָחִיו יוֹבֵל, הוּא הָיָה אָבִי כָל תַּפֹּשׁ כְּנֹזֵר וְעוֹגֵב. וַצִּלָּה גַם הִיא יֵלֶדָה אֶת תוֹבֵל קַיִן, לִטֵּשׁ כָּל חֹרֶשׁ נֹחֲשֶׁת וּבִרְזָל.

לעומת זאת, המיתוסטוריה הפגאנית עסקה בשאלה זו בהרחבה. כך, למשל, בתפישה המסופוטמית, המלוכה (המדינה) והעיר הן מתנות שהעניקו האלים לאדם (ש.שפרה, "בימים הרחוקים ההם", ע' 144):

האלים הגדולים חקקו את תבנית העיר, האלים הניחו יסודותיה... מלך לא שמו על כול אנשי תבל. בימים ההם לא התעטרו בכתר ועטרה, והשרביט לא שובץ בספירים. לא נבראו במות-מלך בכול כנפות הארץ, אף לא אחת... שרביט, עטרה, כתר ומטה הופקדו בשמים לפני אֲנוּ... אז ירדה המלכות מן השמיים.

לפי אפלטון, זנח האדם את חייו הטבעיים, לאחר שהאלים העניקו לו את חוכמת המלאכה. את מדינת-העיר כונן האדם כדי שיוכל להגן על עצמו מפני בעלי-החיים שבסביבתו. יתרון האדם על פני כול חי אינו במה שהעניק לו הטבע, באשר הטבע צייד אותו פחות משצייד כול חי אחר להתמודד עם סביבתו – אלא בכושר ההמצאה שלו, המקנה לו יכולת ליצור מה שאנו מכנים בשם "ציביליזציה". כותב אפלטון בספרו "פרוטגורס" (סעיפים 322-321, ע' 25-26):

נראה לי, שיתר חן יהיה בכך, אם אספר לכם משל. היה זמן שבו היו אלים – אך לא היו בריות למיניהם. וכשהגיע גם לאלה הזמן החרוץ ליצירתם, כרו אותם האלים בקרב האדמה מתערובת של אדמה ואש וכול מה שמחובר לאש ולאדמה. וכשעמדו להוציאם לאור, פקדו על פרומֶתֶאוס ואֶפִימֶתֶאוס להכשירם ולחלק לכול אחד ואחד כוחות נאותים לו. ואילו אֶפִימֶתֶאוס ביקש מאת פרומֶתֶאוס שיניח לו שיהא מחלק לבדו. "אני אחלק", אמר, "ואתה תבוא

לפקח". כך שידל אותו ויחלק. ושעה שחילק, לקצתם של בעלי החיים העניק כוח בלי מהירות, ואת החלשים יותר הכשיר למהירות; קצתם צייד בכלי זֶין, ואותם שהשאירם בלי כלי זֶין, נתן להם תכונה אחרת להצלתם. כי אותם שהלבישם קטנות, נתן להם כנפיים לברוח או לשכון מתחת לפני האדמה. ואלה שהגדילם במידה, הצילם בגדלותם זאת – וכך איזן בחלוקתו את שאר התכונות. תחבולה זו המציא מתוך שנזהר שלא יושמד אף מין מהמינים. ולאחר שהמציא להם אמצעי בריחה מכליית-גומלין, המציא להם הקלה גם מתקופות השמיים, בכסותו אותם שערות סמיכות ועורות חזקים, שיש בהם משום תריס בפני החורף ומסוגלים להגן גם מפני חום הקיץ – ויחד עם זה ישמשו לכול אחד בשכבו לישון במעונו, מצע המיוחד לו, שהוא חלק מגופו. גם הנעילם פרסות או עורות חזקים שאין בהם דם. לאחר מכן סיפק לכול אחד מזון אחר: לאחדים צמחי האדמה, לאחרים פירות עצים ולאחרים שורשים. ויש גם שנתנם מאכל לחיות אחרות, אולם לאוכליהם נתן זרע מעט ולנאכלים – זרע למכביר לשם הצלת המין.

אולם, מאחר שלא היה אֶפִימֶתָאוֹס חכם ביותר, לא הרגיש כי בזבז את כול הכוחות על מחוסרי השכל. עוד נותר לו מין האדם נטול הציוד, ונמצא נבוכ בבלי-דעת מה יעשה לאדם. במבוכתו זו מצא אותו פְּרֹמֶתָאוֹס שבה לפקח על החלוקה, וראה את שאר בעלי-החיים מצוידים יפה בכול הדרוש להם – ואילו האדם ערום, ללא נעלים, ללא מצע וללא כלי זֶין...בהיות פְּרֹמֶתָאוֹס נתון במבוכה מה הצלה ימצא לאדם, גנב מֶהֶפִיִּסְטוֹס (אל חרשי המתכת – א.י.) ומֶאֱתָנָה (אלת החוכמה – א.י.) את חוכמת המלאכה יחד עם האש – כי בלי האש לא הייתה זו ניתנת לרכישה או לשימוש – ונתנה שי לאדם. כך השיג האדם את חוכמת הקיום – ואילו החוכמה המדינית לא הייתה בידו, כי זאת שכנה עם זאוס, ופְּרֹמֶתָאוֹס לא היה זכאי להיכנס אל הטירה שהיא מושבו של זאוס ואף שומרי זאוס נוראים היו. אך אל חדרם המשותף של אֶתְנָה והֶפִיִּסְטוֹס, בו עסקו באומנותם, נכנס בחשאי, גנב את מלאכת האש של הֶפִיִּסְטוֹס ואת האחרת שהיא של אֶתְנָה – ונתנם לאדם ומכאן לאדם רווחת-החיים. אחרי כן השיג את פְּרֹמֶתָאוֹס, כפי שמספרים, עונשה של הגניבה באשמת אֶפִימֶתָאוֹס.

ומכיוון שבחלקו של האדם נפלה מנה אלוהית, היה הוא תחילה, בגלל קרבתו לאל, היחידי בין בעלי-החיים שהאמין באלוהים, והתחיל להקים מזבחות-אלים ופסליהם. אחר-כך חיבר עד מהרה הגאים ומילים באמנות, והמציא דירות, מלבושים, מנעלים, מצעים ואת המזונות הצומחים מן האדמה. כשהם מצוידים כך, היו האנשים חיים לכתחילה במפוזר ולא היו ערים. וכך היו אובדים מחמת החיות, מכיוון שהיו חלשים יותר מהן מכול הבחינות. ואומנות המלאכה היה בה כדי לעזור להם בהזנתם, אך לגבי המלחמה בחיות הייתה חסרה – כי עדיין לא הייתה בידם האומנות המדינית, שחוכמת המלאכה היא חלק ממנה.

ביקשו אפוא להתכנס יחדיו ולהינצל על ידי ייסוד ערים. ומשנתכנסו, היו עושים עוול איש לרעהו, משום שלא הייתה בידם האומנות המדינית, עד ששוב נתפזרו וכלו. אז פחד זאוס, שמא יאבד מינו כליל, ושלח את הֶרְמֵס אל בני-האדם להביא להם בוושה וצדק שיהיו לסדרי מדינות ולכבלי רעות. שאל הֶרְמֵס את זאוס: "כיצד ייתן צדק ובוושה לאנשים: האם כשם שחולקו האומנויות, אחלק גם את אלה? כלומר, כשם שאחד שיש בידו חוכמת הרפואה, יספיק להדיוטות רבים, וכך שאר האומנים, כך אתן באנשים צדק ובוושה, או אחלק לכולם?". "לכולם", אמר זאוס, "וכל אחד יזכה לחלק, כי לא תקומנה מדינות, אם שניים אלה יינתנו בידי מעטים כשאר האומנויות; ובשמי תחוקק חוק, כי מי שאין בידו ליטול חלק בבושה וצדק, ייהרג באשר נגע למדינה הוא.

במיתוס שמביא אפלטון חבויות לא מעט תובנות היסטוריות – אף שכדרכו של כול מיתוס, רב הנסתר בו על הגלוי. בני-האדם התכנסו לתוך חומות-העיר כדי להתגונן מפני חיות רעות (חיות טרף), שמהם פחד איש היער יותר מכול. כדי להתמודד עם חיות רעות אלו היה עליו לשכלל את כלי-הנשק שלו, שעד אז היו עשויים אבן ועץ. לכן המציא הוא כלי-נשק חדשים, עשויים ממתכות שונות – נחושת, ארד וברזל. לפי תפישה זו, המהפכה העירונית לא יכלה להתחולל אלא אם קודם לכן הייתה מתחוללת מהפכת המתכות – חוכמה שלפי המיתוס הוענקה להם על ידי פרומֶתֶאוס, שגנבה מהֶפֶייסְטוֹס ומאֶתֶנָה. השם פרומֶתֶאוס משמעו ביוונית **"החושב מראש"**, היינו, זה שמתכנן דברים. רכישת כושר ההמצאה על-ידי בני-האדם העצימה את יכולתם אלפי מונים, ולכן היה בו כדי לאיים על שלטון האלים בעולם. מסיבה זו נענש פרומֶתֶאוס, שהעניק להם חוכמה

זו, כפי שניתן ללמוד מהטרגדיה "**פרומֶתֶאוֹס הכבול**" מאת **אֵייסכילוס** (456-525 לפנה"ס) ששרדה את שיני הזמן והגיעה אלינו כמעט בשלמותה.

1.4.2.1 מהפכת המתכות

העיר, שהיא פרי דמיונו של האדם, שונה לחלוטין מן היער – הגם שזו כמו זה יונקים מן האדמה את חומרי הגלם שלהם. כשאדם בונה בית, אפילו עשוי הוא מעצים, הריהו יוצר דבר-מה חדש שאינו דומה כלל לחומרי-הגלם שמהם הוא מורכב. בדומה לכך, כשהאדם מייצר עגלה, אפילו זו עשויה עץ, הריהו יוצר דבר-מה חדש, שאינו דומה כלל לחומרי-הגלם שמהם הוא מורכב. קל וחומר כשהאדם בונה גורדי שחקים שחומרי-הגלם שלהם הם ברזל וגומי – או כשהוא מייצר מכוניות שחומרי-הגלם שלהם הם ברזל וגומי. בטבע נמצאים הברזל והבטון במצב גולמי לחלוטין. כדי להפוך אותם למוצרים שימושיים נדרש לחצוב אותם מהאדמה, לעבדם בשיטות מתוחכמות, ולאחר מכן לתת להם צורה חדשה לחלוטין. מבין חומרי הגלם הללו המלאכותי ביותר הוא הברזל (וכן שאר המתכות), שהפקתו, עיבודו ומתן צורה חדשה לו – מצריכים שיטות מורכבות ביותר. בטבע לא קיימות מתכות טהורות, אלא רק מתכות גולמיות, המעורבות זו בזו בתוך "**עֶפְרָה**" ("**עפר בָּצֵר**", ore) – אבן (או סלע) שבה מצויות מתכות באופן גולמי, שאותן יש לחלץ על ידי חימום בכבשנים, הפועלים בטמפרטורות גבוהות עשרות מונים מזו של אש רגילה.

אפילו העיפרון שבו אנו עושים שימוש לצרכי כתיבה, מצריך לא מעט דמיון וידע. חומר הגלם שממנו עשוי העיפרון הוא עוֹפֶרֶת (יסוד כימי מסדרת מתכות המעבר העמידות שסמלו הכימי Pb ומספרו האטומי 82) – שאותה ניתן למצוא בטבע בצורתה הטהורה רק לעיתים רחוקות ביותר. ברוב המקרים היא נמצאת בטבע בעֶפְרָה הקרויה Galena ("**נָצִיץ העוֹפֶרֶת**"), בסמיכות ליסודות אחרים, בעיקר נחושת, אבץ וכסף. כדי להפיק עופרת נקייה מחומר גלם זה, מחממים אותו תחילה כדי להיפטר משאריות גופרית, ולאחר מכן מכניסים אותו לכבשן ביחד עם פחם האבן. לאחר חימומו בטמפרטורות גבוהות מאוד, הקשר הכימי בין הגופרית לבין העופרת מתנתק והתוצר הוא עופרת מותכת ונקייה יחסית. העופרת המתקבלת מתהליך זה מכילה לעתים קרובות מתכות יקרות כגון כסף וזהב, שלעתים כדאי לזקקן מן העופרת למען רווח נוסף.

ביסוד הציביליזציה שלנו עומדת מהפכה שלא זכתה להכרה היסטורית נאותה – **"מהפכת המתכות"**. נהוג אומנם לחלק את קדם-היסטוריה (מוטב: **"קדם-היסטוריוגרפיה"**), כי הכוונה היא לתקופה שבטרם כתיבת היסטוריה), לפי הסדר שבו הוחל השימוש במתכות – **התקופה הכלקוליתית**, המציינת את המעבר מכלי-אבן לכלי-מתכת, **תקופת הברונזה** ו-**תקופת הברזל** – אך רק לעיתים רחוקות מטריחים עצמם ההיסטוריונים להסביר לנו את המעבר מכלי-האבן לכלי-המתכת. מהפכת המתכות נתפשת כמשהו דומה למהפכת החקלאות, הגם שמדובר במהפכות שונות לחלוטין. מהפכת המתכות מחוללת שינוי מהותי בסביבה הטבעית של האדם – שעה שמהפכת החקלאות כופפת את החי והצומח לצרכי האדם, מבלי לחולל בהם שינוי כלל. חיות הבית כלל אינן שונות מחיות הבר (הפרא) מבחינה אנטומית ו/או פיזיולוגית – ואילו כלי המתכת הם דבר-מה שונה לחלוטין מכל האבן שקדמו להם. מבחינה זו דומה אילוף חיות הבית לעיבוד האבן לצרכים אנושיים, באשר אין הוא מחולל שינוי בחומר. לעומת זאת, הפקת המתכות ועיבודן הוא תהליך יצירתי במהותו, בהקנתו לחומר תכונות חדשות שלא היו לו במצבו הטבעי. מבחינה זו, דומה התהליך לשינוי גנטי בעולם הצומח או החי – תהליך שאנו מצויים רק בראשיתו.

מהפכת המתכות היא פרי המדע המעשי המבוסס על **"ניסוי וטעייה"** (או **"ניסוי ותעייה"**, כמו שיטוט מיותר בדרכים), שנדון בקצרה קודם לכן. להבדיל מהניסוי המעבדתי השיטתי, פתרון בעיות באמצעות ניסוי וטעייה אינו בבחינת **"שיטה"**, באשר מונח זה משמש לציון התנהגות מכוונת ומתוכננת, להבדיל מאקראית – התנהגות שאינה ייחודית לאדם, אלא משותפת לו ולשאר בעלי החיים, כדרך להסתגל לשינויים סביבתיים. ככול שבעל החיים מפותח יותר, כך מתעצמת יכולתו להשתמש בניסוי וטעייה באופן יעיל ומהיר יותר במצבים חדשים. חסרונה העיקרי של דרך זו, הוא ההסתפקות בפתרון הראשון שמושג, במקום לחפש אחר פתרונות חילופיים, יעילים וחסכוניים יותר מבחינת המשאבים והסיכון הכרוך בניסיונות כושלים.

הבדל נוסף בין ניסויי הקדמונים לאלה של האלכימאים בימי-הביניים ושל הכימאים בני ימינו הוא במידת יכולת לשמר את הידע שנרכש. בהיעדר שיטת כתב כלשהי, לא היה בכוחם של חרשי קדם לשמר את הידע המעשי שרכשו, מעבר למה שניתן לזכור באופן טבעי. המצאת הכתב שינתה מצב זה, ביוצרה כלי מלאכותי לייצור מידע, שימורו והפצתו.

מסיבה זו, נמשכה תקופת הניסויים הראשונה על פני אלפי שנים, תוך ניסוי וטעייה בלתי פוסקים – ואילו תקופת הניסויים שהחלה ביוון ההלניסטי ונמשכת למעשה עד היום קצרה פי כמה. המצאת הדפוס אף היא האיצה את ההתקדמות המדעית, בהעניקה לאדם יכולת גדולה פי כמה לייצר מידע, לשמרו ולהפיצו. המצאת הדפוס כמעט בו-זמנית עם ראשית המהפכה המדעית אינה אפוא דבר שבמקרה, אלא יש בה כדי לשקף את הקשר בין טכנולוגיה וייצור מידע.

ייתכן שיש משום עיוות בתפישת מהפכת המתכות כמדע מעשי המבוסס על ניסוי וטעייה בלבד, באשר מלכתחילה מצריך הוא תכונות שאין לבעלי החיים כלל – היכולת לדמיין מוצר שאינו קיים כלל בטבע, כמו גם לתכנן את תהליך הפקתו ועיבודו. במובן זה, מהפכת המתכות היא שלב מעבר בין ניסוי וטעייה לניסוי מעבדתי מתוכנן. מבחינות מסוימות, אין הניסוי המעבדתי המתוכנן אלא חיקוי של הניסויים הקשורים בהפקת המתכות ובעיבודן – באשר מהווה הוא "חיתוך בטבע", במובן של הפקעת חומר מסוים ממצבו הטבעי, למידת תכונותיו ועיבודו לפי צרכיו המשתנים של האדם.

ההיסטוריה של הניסויים הכימיים, שראשיתן במהפכת המתכות, היא הממושכת ביותר מבין כול ההיסטוריות השונות – אלו של תולדות הכתב, המסחר, הפוליטיקה, הדת הממוסדת והמדע. היסטוריה זו ראשיתה במעבר מחיי לקט וצייד של חברה נוודית לחיי כפר ועיר של חברה מיישבת, המבוססת על טכנולוגיות, מוסדות וארגונים חדשים לחלוטין. מי שהוביל את המהפכה הזו היו המסגרים והנפחים ("חרשי המתכת"), בעלי המלאכה הראשונים שצברו עוצמה כלכלית ולאחר מכן אף פוליטית יותר מכול מעמד אחר. מסגרים ונפחים אלו, ש"הפיחו חיים" בתוך חומרי הגלם, נחשבו כבעלי כושר יצירה אלוהי, כפי שניתן ללמוד מהספרות הקדומה, הפגאנית והמקראית כאחת. כך, למשל, מסופר בפרק בראשית כי "וַיֵּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בָּאָפִי נֶשְׁמַת חַיִּים; וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (שם, ב/7). ניתוח הפעלים והעצמים השונים בפסוק זה מעלה כי אלו שאולים מעולמו של הנפח, היוצר ("וַיֵּצֶר") את כלי המתכת מעפרות ("עֹפֶר מִן-הָאֲדָמָה"), על ידי שימוש במפוח ("וַיִּפֹּחַ בָּאָפִי נֶשְׁמַת חַיִּים") לצורך הגברת הטמפרטורה של האש בכבשן, שגובהה קובע את נקודת ההתכה של כול אחת מהעפרות השונות.

חרשי המתכת הראשונים, חלוצי הניסוי המעשי, הופיעו לראשונה בהיסטוריה במדבריות סיני ובארץ ישראל, שבהם מצויים מכרות הבצר הקדומים בעולם – הגם שראשוניות זו היא בבחינת השערה בלבד, שקשה להוכיחה ברמת ודאות גבוהה. הספרות הקדומה כמעט שאינה עוסקת במהפכת המתכות, וכשהיא כבר עושה זו, עטוף הגרעין ההיסטורי בקליפת מיתוס עבה, המקשה לברר את העובדות לאשורן. במיתוס הפגאני קשורה מהפכה זו במתנה שהעניקו האלים לבני האדם, או לגניבת הידע הזה מהם על ידי אל מורד דוגמת **פרומתיאוס**. המקרא עצמו עובר על הנושא בשתיקה, למעט אזכור **תובל קין**, אבי חרשי המתכת: **"וַצִּלָּה גַם הוּא יִלְדָה אֶת תּוֹבֵל קֵין – לִטֵּשׁ כָּל חֶרֶשׁ נְחָשֶׁת וּבְרָזָל"** (בראשית ד/22). ואולם, למרות שעורכי המקרא ניסו להעלים ולגנוז את מיתוסי הנפחות שרווחו בסביבתם, שרדו במקרא מספר ביטויים וסיפורים שמהם ניתן ללמוד על עוצמתם של הנפחים הללו, שכונו בשם **"הקניני"**. שם זה נותר סתום במשך כול הדורות, עד שהחלו חקר המקרא המודרני והבלשנות המשווה, שאפשרו להשוות בין מונחים ומיתוסים מקראיים למונחים ומיתוסים שרווחו אצל שכניהם בתקופת המקרא ואף לפניו.

השם **"הקניני"** מוזכר לראשונה ב**ספר בראשית**, כאחד מעשרת עממי כנען: **"אֵת הַקִּינִי וְאֵת הַקִּנְזִי"** (שם, ט"ו/19). **"הקניני"** נגזר מ"ק.ינ", הקושר אותו לתובל קין **"לִטֵּשׁ כָּל חֶרֶשׁ נְחָשֶׁת וּבְרָזָל"**. מאותו שורש נגזר גם השם **"הקנזי"** – שם של תאגיד חרשי נחושת: **"וּבְנֵי קִנְזִי, עֲתִנְיָאֵל וּשְׂרָיָה... וּשְׂרָיָה הוֹלִיד אֶת יוֹאָב, אָבִי גֵיֵא חֶרְשִׁים, כִּי חֶרְשִׁים הָיוּ"**. (דח"א ט"ד/14-13).

המונח **"חרש"** משמש במקרא לציון **"אדם המעבד חומרים שונים ואשר מלאכתו דורשת תבונת כפיים"**, כפי שניתן ללמוד מהפסוק: **"מִלֵּא אֹתָם חֲכָמַת לֵב לַעֲשׂוֹת כָּל מְלָאכַת חֶרֶשׁ...עֹשֵׂי כָּל מְלָאכָה וְחֹשְׁבֵי מַחֲשָׁבוֹת"** (שמות לה/35). במקרא מוזכרים 3 בעלי מקצוע, הנחשבים כ**"חרשים"**: מחד, חרשי אבן ועץ: **"וּבְחֶרֶשֶׁת אָבֶן לְמִלְאָת, וּבְחֶרֶשֶׁת עֵץ"** (שמות ל"ה/33), או **"חרש עצים נטה קו יתארהו בשרד יעשהו במקצעות ובמחוגה יתארהו ויעשהו כתבנית איש כתפארת אדם לשבת בית"** (ישעיהו, מ"ד/13) – ומאידך חרשי מתכת, כגון **נפחים**: **"הִנֵּה אֲנִי בְרָאֲתִי חֶרֶשׁ נִפֶּח בְּאֵשׁ פָּחַם וּמוֹצִיא כְּלֵי לְמַעֲשָׂהוּ"** (שם, נ"ו/16), או **מסגרים**: **"וְאֶסְפוּ אֶסְפָּה אֶסִּיר עַל בּוֹר וְסִגְרוּ עַל מִסְגֵּר"** (שם, כ"ד/22), או **צורפים**: **"כִּסֹּף מִרְקַע מִתְרַשֵּׁשׁ יִבְא וְזָהָב מֵאוּפָז, מַעֲשֶׂה חֶרֶשׁ וְיָדֵי צוֹרֵף"** (ירמיהו, י/9).

בדרך כלל נחשב החרש לבעל מקצוע מכובד ויוקרתי, אלא אם יצר פסלי עץ ומתכת לצרכי הפולחן האלילי: "אָרוֹר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמִסְכָּה תוֹעֵבַת יְהוָה מַעֲשֵׂה יָדֵי חָרֵשׁ וְשֵׁם בְּסֶתֶר" (דברים כ"ז/15), או "כִּי חֲקוֹת הָעַמִּים הֶבֶל הוּא, כִּי עֵץ מִיַּעַר כָּתְוָה מַעֲשֵׂה יָדֵי חָרֵשׁ בַּמַּעֲצָד" (ירמיהו י/3), או "כִּי מִיִּשְׂרָאֵל וְהוּא חָרֵשׁ עָשָׂהוּ וְלֹא אֱלֹהִים הוּא, כִּי שִׁבְבִים יִהְיֶה עֹגֵל שְׁמֹרוֹן" (הושע ח/6) וכד'.

מהשורש "ח.ר.ש." נגזרו גם שמות כלים כגון **מחרשה**: "אֵלֹו כָּלִים שְׂאִין הָאֶמֶן רֵשָׁאִי לְמַכְרָם בְּשִׁבְעִיַת, מַחְרָשָׁה וְכָל כְּלִיָּה" (מסכת שביעית ח/6) – או **כלי החרס**, ששמו נכתב באופן שונה מהמקובל בעברית המודרנית, כשבמקום האות "סמך" באה האות "שין", כגון בפסוק: "וְלִקַּח הַכֹּהֵן מִמֶּם קֹדָשִׁים בְּכָלִי חָרֵשׁ וּמִן הָעֶפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקִרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמִּים" (במדבר ה/17), או "וְכָלִי חָרֵשׁ אֲשֶׁר תִּבְשַׁל בּוֹ יִשְׁבֵּר, וְאִם בְּכָלִי נִחֲשֶׁת בְּשָׁלָה וּמִרְק וְשִׁטָּף בְּמִים" (ויקרא ו/21).

חרש המתכת בעת העתיקה היה מקצוע רב-תחומי, ובתור שכזה חייב ריבוי של התמחויות, שכללו את מכלול הפעילויות הקשורות במתכת, כגון: כריית עפרות הגלם, אספקת הדלקים השונים, התכת העפרות בכבשן, עיבוד המתכות לאחר התכתן וכד'. לכן, מי שהשתייך לקהילה סגורה זו (הגילדה הראשונה בהיסטוריה), היה צריך לשמור על סודות המקצוע, בדומה לשמירת הסוד בכתות דתיות מסוימות. מכאן המונח "חֲרָשׁ", לציון "שתיקה" או "סוד": "וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נוּן מִן הַשְּׂטִיטִים שְׁנַיִם-אֲנָשִׁים מִרְגָּלִים חֲרָשׁ" (יהושע ב/1). מכאן גם המונח "חֲרָשׁ": "לֹא תִקְלָל חָרֵשׁ וְלִפְנֵי עֹנֵר לֹא תִתֵּן מִכְשָׁל" ויקרא י"ט/14, או "מִי שֶׁם פֶּה לְאַדָּם, אוּ מִי יְשׁוּם אֵלֶם אוּ חָרֵשׁ אוּ פִקֵּחַ אוּ עֹנֵר" (שמות ט/11) וכד'.

בעוד שהמונחים השונים הללו ("חֲרָשׁ", "מַחְרָשָׁה", "כְּלִי-חֲרָשׁ", "חֲרָשׁ", "חֲרָשׁ" וכד') מובנים לכול מי שדובר היום עברית – הרי שהמונחים הנגזרים מהשורש "ק.ג.ה" מובנים הרבה פחות, ובמקרים מסוימים יש להם משמעות שונה מזו שהייתה להם בתקופת המקרא. דוגמא מובהקת לכך היא המשמעות של הפועל "קָנָה" בעברית המודרנית לעומת משמעותו בתקופת המקרא. בעברית המודרנית משמש המונח לציון פעולת הרכישה – ואילו בתקופת המקרא שימש לציון פעולת היצירה. כשפונה מִלְכִּי-צֶדֶק מֶלֶךְ שָׁלֹם לאברם במילים "בָּרוּךְ אַבְרָם לֹאֵל עֲלִיוֹן קָנָה שְׂמִים וְאַרְצָ" (בראשית, י"ד/19) או כשפונה אברם למלך סדום במילים "הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל יְהוָה אֵל עֲלִיוֹן, קָנָה שְׂמִים וְאַרְצָ" (שם, י"ד/19) – אין הללו

מתכוונים לפעולות רכישה של האל, אלא לפעולות יצירה שלו, על משקל "כֹּה אָמַר הָאֵל יְהוָה, בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיָּהֶם, רֹקַע הָאָרֶץ וְצָאֲצָאֶיהָ" (ישעיהו מ"ב/5); או "כֹּה אָמַר יְהוָה, בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם, הוּא הָאֱלֹהִים יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשֶׂה הוּא כּוֹנֵנָה" (שם, מ"ה/18); או "עֲזָרִי מֵעַם יְהוָה, עֹשֶׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ" (תהילים קכ"א/2); או "עֹשֶׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, אֵת הַיָּם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בָּם" (תהילים קמו/6) וכד'. על רקע זה ניתן להבין גם פסוקים כגון: "הָלוֹא הוּא אֲבִיךָ קִנְיָ, הוּא עֹשֶׂךָ וַיְכַנְנֶךָ" (דברים לב/6) – על משקל "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ" (בראשית א/27). בכול הפסוקים הללו מתואר האל כבורא עולם ואדם – לא כמי שעסוק ברכישת נדל".

השוואת הפועל "קנה" בעברית לפעלים דומים בשפות השמיות העתיקות, אף היא מחזקת את הקשר בין פועל זה לפעלים "יצר", "ברא" או "יסד" – להבדיל מ"רכש", כמשמעו היום. כך, למשל, בשפה האוגריתית שכיח השורש "קני" לציון יצר, כפי שניתן ללמוד מהתואר של האלה אשרה, אם האלים בפנתיאון הכנעני, המכונה "קִנִּית אֵלִים", היינו "יוצרת האלים". כמו כן, אֵל, אבי האלים בפנתיאון הכנעני, מכונה "קִנְיָ", היינו "יוצר". מהפועל "קנה" במשמעות של "יצר", נגזרים גם מונחים כגון "מִקְנֵה" ("יֵשֵׁב אֵהָל וּמִקְנֵה", בראשית ט/20) או "קִנְיָ" ("וַיִּכְהֶן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיָן כֶּסֶף הוּא יֹאכֵל בּוֹ" ויקרא כ"ב/11). כול מה שיוצר (קונה) האדם הריהו קניינו – להבדיל מדברים הקיימים בטבע מבלי שיד אדם נגעה בו.

ברור פחות הוא הקשר בין הפועל "קנה" לשם "קִין" והמונחים הנגזרים ממנו, במיוחד משום שמדרש השם במקרא ("וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת קִין וַתֹּאמֶר: קִנִּיתִי אִישׁ אֶת יְהוָה", בראשית ו/1) הוא אטיולוגיה עממית הקושרת שני פעלים ששורשיהם שונים – בדומה למדרשי שמות אחרים במקרא כגון **בבל** (מילה בבליה שמשמעה "שער-האל" ולא "בלל"), **שמואל** (ששורשו "שמע" ולא "שאל") וכד'. הקשר בין השם **קין** לפועל **קנה** הוא היסטורי – לא אטימולוגי. שבט **הקיני**, המוזכר המספר פעמים במקרא, היה למעשה שבטם של חרשי המתכת, מחוללי מהפכת המתכות, שנחשבו כיוצרי עולם, בדומה לאל עצמו. על הזיקה בין הקינים לפעולת היצירה ניתן ללמוד ממערכת שלמה של מונחים ודימויים הקשורים בעולם הנפחות, שהושאלה לצורך תיאור יצירת האל. כך, למשל, הפסוק "וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה, וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נֶשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית, ב/7) – הושאל מפעולת הנפחים המפיקים את המתכת מעפר הברז, ומתיכים אותו בכבשנים על ידי מפוח האוויר, המשמש להגברת הטמפרטורה הנחוצה

לכך. בדומה לכך, הפסוק **"תובל קין לטש כל חרש נחשת וברזל"** (בראשית 22/ד) מצביע על הקשר בין **"תבל"**, המוזכר כאחד משבעת בְּנֵי יֶפֶת (**"גִּמְרַם וּמְגוֹג וּמְדִי וַיֵּן וְתִבֶּל וּמִשְׁכַּן וְתִירָס"**, בראשית י/2) לבין אזור בשם זה בדרום תורכיה של היום (הרי הטאורוס), שהיה אחד ממרכזי הנחושת והברזל החשובים בעולם העתיק. **תובל קין** נחשב כאבי חרשי המתכת, בצד שני אחיו שנחשבו כאבות של מקצועות נוספים: **"ותלד עדנה, את יבל, הוא היה אבי ישב אהל ומקנה; ושם אחיו, יובל, הוא היה אבי כל תפש כנור ועוגב"** (בראשית, 21-20/ד).

הקשר בין אבות המלאכה אינו ברור, כול עוד אין אנו מבינים את הקשר בין מהפכת המתכות לכלל הציביליזציה החדשה שנוצרה בסהר הפורה בעת העתיקה. ברוב התרבויות העתיקות מתגלה קשר הדוק בין חרושת המתכות ובין מוזיקה, ריקוד ושירה. במקרא משתקף קשר זה בפסוק **"ואַחֲזוֹת תּוֹבֵל-קֵין, נְעֻמָּה"** (קרי, **"נעימה"**, במשמע של **"מנגינה"**) – ובהקשר כללי יותר הקשר בין **"אומן"** ל**"אמן"**. בכתבי אוגרית, **פֹּשֶׁר** הוא פטרון חרשי המתכת – ולכן הנגנים מכונים **"עמיתי פֹּשֶׁר"**, והזמרות מכונות **"כֹּשֶׁרוֹת"**. בקפריסין, אחת המושבות הראשונות של הכנענים, שמו של פטרון חרשי המתכת הוא **פִּינֶרֶס** – אותו כלי-נגינה המיוחס בספר בראשית ליוֹבֵל. גם בפולחן **דיוניסוס** אפשר להבחין בקשר אמיץ בין חרושת המתכות (מטלורגיה) למוזיקה. הומרוס אף הוא מציין קשר זה בעולם האֵגֶאִי, כשהוא מזכיר מסורת של האי כרתים, שלפיה האל **הֶפָּאִיסטוֹס** הוא פטרון שירת המקהלות והריקודים. זוהי גם הסיבה לכך שהמונח היווני **"פּוֹיָאָטֶס"** מתאר בו-זמנית אָמֵן, משורר ובעל-מלאכה.

הקשר בין נְעֻמָּה לבין נעימה (מנגינה) משתקף גם במדרשים שונים (במקרים רבים המדרשים שואבים את השראתם משרידי מסורות כנעניות), שלפיהם נְעֻמָּה היא דמות חושנית המפתה גברים וממלאה את מחשבותיהם וחלומותיהם. ספר הזוהר מזהה את נְעֻמָּה עם השדה **לִילִית**, המסמלת חושניות וחוסר צניעות (הנחשבת כאשתו הראשונה של אדם, ו/או של המלאך **סַמְאֵל**): **"גם האנשים, גם השדים וגם הרוחות זנו אתה"** (ספר הזוהר, בראשית ג, 55/א). תיאור זה מאפשר לזהות את נְעֻמָּה עם **עשתורת** – אלת האהבה הכנענית-עברית, שיוצאה גם לקפריסין, והפכה לאלה המרכזית במיתוסים שלו (השם **"קפריסין"** מקורו במילה הכנענית-עברית **"כִּפֶּר"**, תערובת של בָּצֵר הנחושת ושומן-חיות שהיו מורחים סביב העיניים, בעיקר כנען ובמצרים; הסיבה לשם זה היא מרבצי הנחושת שבאי זה). בקפריסין נחשבה עשתורת כאשת חרשי המתכת – מיתוס

שהתגלגל אחר-כך ליוון, שבו הפכה עשתורת ל**אַפְרוֹדִיטָה**, אלת האהבה, אשתו של **הַפַּאִיסְטוֹס**, פטרון חרשי המתכת. זיקת חרושת המתכות למוזיקה משתקפת גם במיתוס המצרי, שבו **תַּתְחֹור**, פטרונית מכרות הנחושת בסיני, הייתה גם אלת השירה, הזמרה והריקוד. בדומה לכך, במיתוס של האי כרתים, **אַרְיַאן**, בת המלך **מִינוֹס**, היא אשר הלחינה את הריקודים הראשונים על-פי צלילי נבל ומקהלות חרשי מתכת. גם בעולם הקלטי נחשבת השירה כצד נשי משלים של חרושת המתכות, כשקשר זה משתקף בדמותה של **בְּרִיגִיט**, אשת החכמה שאליה פנו כל המשוררים, שנחשבה גם כפטרונית חרשי המתכת. גם בסין האלה-נחש **נְיו־הוּאָה**, פטרונית חרשי המתכת, נחשבת גם כממציאה של כלי-הנשיפה במוסיקה. כותב **נסים אמזלג** בספרו **"מהפכת הנחושת"** (ע' 100-101):

נראה כי נעמה, בכל הצורות שהיא לובשת, היא דמות נשית המלווה את החניכה וגם מעניקה השראה ליצירה בכל התחומים. היחס המיוחד לאלת ההשראה לא נעלם עם הזמן והוא ממשיך לטרוד את נפש המשוררים עד עצם היום הזה...בניגוד לאלת הפוריות, שבני-האדם היללו אותה לפני הולדת המטלורגיה, עוגבת הנפחים אינה דמות אם אלא מוזה. למן תחילת מסע החניכה ועד סוף החיים לא מפסיקים לחפש אותה ולחזור אחריה. היא זו המזמינה את הנפחים להתעלות כדי לגלותה בכל תחומי היצירה.

מהפכת המתכות קשורה אפוא קשר הדוק עם המהפכה המוזיקלית שהתחוללה עקב הכנסת כלי נגינה שבהם מרכיבים מתכתיים. על יוֹבֵל, בנו של לָמֶךְ, נאמר שהוא **"אָבִי כָּל תַּפֵּשׁ כְּנוֹר וְעוּגֵב"** – שני כלי נגינה שבהם למתכת משקל רב. הכינור שבו מדבר הפסוק אינו הכלי המוכר לנו בשם זה היום, אלא ה"**כִּינֹרֶס**" הקפריסאי או ה"**פְּנִיקֶס**" (כלומר "**הפניקי**") היווני – נבל בעל 7 מיתרים. השערה זו מוצאת חיזוק על ידי הקשר בין השם **"יוֹבֵל"** לבין שם הכלי שיצר – **"נֶבֶל"**. על הקשר בין כינור לנבל אפשר ללמוד גם מהפסוק **"הִלְלוּהוּ בְּנֶבֶל וְכִנּוֹר"** (תהילים, ק"ג/3) – שממנו ניתן להסיק שהיו אלה כלים דומים, הגם שכנראה לא זהים.

הנבל שהיה קיים עוד בטרם מהפכת המתכות, שוכלל בעקבותיה של זו. ראשיתו של הנבל בחיקוי הקשת ששמשה ככלי ציד, שהותאמה לצרכים מוזיקליים. חרשי המתכת הכניסו בכלי נגינה זה שני שינויים מהותיים: (1) הרכבת לוחיות-נחושת בבסיס המיתרים, המגבירות את עוצמת הצליל המופק; (2) שינויים מסוג אחר קשורים לכיוון הכלי: 7 המיתרים יצרו בכינור 7 צלילים שהיו די קרובים לצלילי הסולם המודרני. בניגוד למה

שחושבים היום, הסולם המוזיקלי אינו המצאה של פיתגורס היווני, אלא המצאה מוקדמת בהרבה, המוזכרת בפירוט כבר באחד מכתבי אוֹגְרִית, שבהם מוסבר איך לכוון את הכינור – כלומר כ-900 שנה לפני פיתגורס. יתכן שהמצאה זו עתיקה עוד הרבה יותר, כפי שניתן להוראות דומות בכתבים שומריים, המשויכים לתקופת הברונזה הקדומה, ואולי אף לתקופה הכלקוליתית; (3) נבל זה מתאפיין בתיבת-ההודה המורכבת מלוחיות-עץ דקות מאוד, שלעיצובן נדרשו כלי-נגרות מנחושת. כתב אמזלג (שם, ע' 102):

עם הסולם החדש נוצרו התאמות מיוחדות בין צלילים, כלומר ההרמוניה. כך סיירו המשוררים בעולם אינסופי ובלתי-מוגבל של שילוב צלילים. עם הכינור התחוללה "בריאת עולם" במוסיקה.

ספר בראשית מזכיר כלי נוסף שהומצא על ידי יוֹבָל – **העוגב**. בהעדר זיהוי ברור, ראו בו הפרשנים סוג של נבל – אך ספק אם הזיהוי הוא נכון. ייתכן, שהכוונה היא לכלי נשיפה, המזוהה אף הוא עם חרשי המתכת – האבוב הדו-קני המכונה ביוונית "**אֶנְלוֹס**", שהיה נפוץ מאוד בכנען ובמקומות נוספים בעולם העתיק. הגם שאין לכך הוכחה ברורה, ניתן לשער כי המונח "**אֶנְלוֹס**" נגזר מן המלה העברית "**עולות**" (ששורשה במילה "**עול**", המשמשת לציון כלי רתמה לבקר, ראה במדבר י"ט/2) – מונח המתאר את שני הקולות הגבוהים של כלי זה, הדומה במהותו לאבוב (oboe, שם הנגזר מן הצרפתית העתיקה Haut-bois, שפירושו: כלי-עץ בעל צליל גבוה וחזק). אם השערה זו נכונה, כי אז משמש המונח "**עוגב**" לא לציון כלי נשיפה מסוים, אלא לקבוצת כלי נשיפה דו-קניים (חליל, עֶלְמוֹת, אבוב), הנקראים יחד "**מיני עוגב**", בבחינת "**הַלְלוּהוּ בְּמִנִּים וְעִגְבִּי**" (תהילים, ק"ד/4).

כלי-הנשיפה קדומים לא פחות מכלי-המיתרים (כלי פריטה). על-פי מקורות במיתולוגיה היוונית, האֶנְלוֹס הוא המצאה של האלה אֶתֶנָה, פטרונית חרשי המתכת. על-פי מקורות אחרים המציא אותו אֶרְדֵּלוֹס, בנו של הפאייסטוס, פטרון חרשי המתכת. האֶנְלוֹס נחשב ככלי-הנגינה הטיפוסי של פמליית דיוניסוס, שלפי **פלוטרכוס**, בספרו "**על המוסיקה**", הוא המצאה של חרשי המתכת (נסים אמזלג, "מהפכת הנחושת", ע' 102). מממצאים ארכיאולוגיים ניתן ללמוד על קיומם של כלי נשיפה כבר בתקופה ה**פְּלֵאולִיתית** (תקופת האבן הקדומה). ואולם, בדומה לשינויים שחוללה למהפכת המתכות בכלי המיתרים, חוללה היא שינויים גם בכלי

הנשיפה. מבחינות מסוימות מזכירים כלי הנשיפה את המפוח, המשמש להחדרת אוויר לכבשן, ובדרך זו מגביר את הבעירה, המאפשרת את התכת בצר הנחושת לחומר חדש. כשם שהמפוח יוצר חומר חדש, כך גם כלי הנשיפה נחשבים כמי שיוצרים צליל מסוג חדש. צליל האבוב (ובעצם צלילו של כל כלי בעל פיה כפולה) אינו דומה לשום צליל הקיים בטבע. בשל הדמיון בין המפוח לכלי הנשיפה, הועלתה ההשערה, שהכלים הללו נוצרו בו-זמנית – כשם שכלי-המיתרים נוצרו בו-זמנית עם קשת המלחמה.

ממצאים ארכיאולוגיים מסייעים לאימות השערה זו. כך, למשל, באחד מציורי המצרים הקדמונים נראים שני נפחים יושבים ונושפים אוויר לכבשן, דרך קנה חלול המסתיים באפרכסת אגסית, שמטרתה למנוע הופעה של מערבולות באוויר היוצא מן הקנה. תמונה זו מזכירה את צורת האפרכסת של כלי הנגינה **אבוב הסנור הרגיל** (taille), שבהשפעתו התפתחה **הקן האנגלית** (English Horn). המטרה המקורית הייתה הזנת הכבשן באוויר, אבל השימוש הממושך בקנה גרם למעיכה ושיסוע של קצה הקנה הנתון בפה, עד כדי הפיכתו לפיה כפולה המתנוודדת במהירות רבה על השפתיים. כדי למנוע תופעת-לוואי זו הצמידו הנפחים לקצה הקנה פיה קשה. בו-זמנית המציאו הם את כלי-הנשיפה בעלי הפיה הכפולה.

היחס בין מיני העוגב והנפחות נשאר גלוי במקרים אחדים. למשל, הכלי המכונה **"חמת-חלילים"** (Bagpipe) שהיה נפוץ בעבר בקרב הקלטים (והנפוץ עד היום בקרב האירים והסקוטים) גם הוא כלי דו-קני שבכל אחד מקניו יש פיה כפולה. הזנת האוויר בחמת-חלילים נעשית לא ישירות מן הפה, אלא דרך מפוח-זרוע המווסת את כמות האוויר המזין את הקנים – הדומה דמיון רב למפוח ששימש את הנפחים בעת העתיקה. חיזוק נוסף לקשר ההדוק בין כלי הנשיפה לפעולת הנפחים, אפשר למצוא בכלי המכונה **"הידראוליס"** – אבי העוגב המודרני. כלי זה הוא בעל מקלדת שבה כל מקש מחובר לצינור שאורכו קבוע ובבסיסו יש פיה כפולה, ומכאן שהעוגב המודרני יכול להיחשב כבן משפחת העוגבים, במובנה המקורי של המלה. השם **"הידראוליס"** נגזר מצורת ההזנה של האוויר – יצירת מערבולת בתוך מפל מים ושחרור האוויר הנלכד לתוך כלי סגור המחובר לצינורות – טכניקה של הפחת אוויר שפותחה על-ידי הנפחים, ושבמקורה שימשה להזנת האוויר בכבשנים שלהם (נסים אמזלג, "מהפכת הנחושת", ע' 103).

במקרא נכרכו יחד לא רק אבות המלאכה וכלי המוזיקה, אלא גם ייסוד הערים הראשונות: **"וַיַּדַע קַיִן אֶת אֱשֶׁתוֹ, וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת הָנוֹךְ; וַיְהִי בְנָה עֵיר, וַיִּקְרָא שֵׁם הָעִיר, כְּשֵׁם בְּנוֹ הָנוֹךְ"** (בראשית, טז/ז). קשר זה אינו מקרי. שכן, מהפכת המתכות חוללה גם את הערים הראשונות, שנוצרו כדי לשרת את חרושת המתכות. מכאן, שלפי המקרא הערים הראשונות נבנו על-ידי חרשי המתכת הקדומים. קשר זה מתחזק על ידי הקשר בין **"עיר"** לבין **"עירֶד"**, שם בנו של הָנוֹךְ.

הערים הראשונות לא דמו כלל לערים המוכרות לנו, שהן ריכוזיות מאוד. כך, למשל, בדרומה של ארץ-ישראל, שבו נמצאו מכרות הנחושת, לא נמצא זכר לשליטה מרכזית על מכרות הנחושת, על אף העוצמה שהקנתה חרושת המתכות. המבנה החברתי הטיפוסי בכול התקופה הכלקוליתית הוא של קהילות כפרים ללא מרכזים. קהילות אלה יצרו כל אחת **"אזור סחר"** עצמאי, כלומר אזור שבו הוחלפו מוצרים שנוצרו בתוך קהילת הכפרים. על-פי ממצאים ארכיאולוגיים, יצר כל אזור כזה מרחב ברדיוס של 20-30 קילומטרים, שהתארגן סביב סדנת חרושת המתכות. לכן כל אזור כזה מכונה **"מחוז חרושת המתכות"**. התארגנות מסוג זה, שבה יחסי החליפין מתבצעים ישירות, ללא התערבות של גורם מרכזי, מכונה heterarchy – מונח שבמקורו משמש לתיאור הארגון הרשתי של תאי-עצב במוח, המאופיין על ידי תיאום שאינו מוכוון ממרכז מסוים, ושלא ניתן להבחין בו בשום היררכיה. בהיעדר מונח טוב יותר, ניתן לתרגם מונח זה ל**"רשתיות"**, במובן של רשת אזורי ייצור וסחר, שאינם כפופים לשלטון מרכזי. רשתיות מעין זו מקבילה ל**ברית ערי ההאנזה** (Hanse) שהסדירה בימי-הביניים את הסחר בין ערי הים הבלטי וערי הים הצפוני (והנהרות הזורמים אליהם), ואשר השתרעה מנובוגורד וריגה שבמזרח ועד לונדון במערב.

למן התקופה הכלקוליתית נוצרו ריכוזי אוכלוסיה בארץ-ישראל, שפעלו בלא שלטון מרכזי, אלא באמצעות רשתות ייצור ומסחר במתכות בקנה-מידה גדול ולמרחקים. כך, למשל, ערים כגון באר שבע וערד היו בראשיתן אזורי ריכוז של סדנות נחושת שבהן נוצרו חפצים שנשלחו למרחקים. ערים אחרות התפתחו כנמלים או כתחנות שיירות בצמתים של צירי תנועת חרשי המתכות או שליחיהם. ערד היא דוגמה למה שמכונה **"עיר בראשית"** בכנען, בהיותה למעשה כפר גדול המאורגן סביב באר ומאוכלס בעיקר בחרשי מתכות. היא גדלה מאוד בעת התפתחות שושלת הפרעונים הראשונה במצרים, ככול הנראה בעקבות גידול הביקוש לחפצי-נחושת

בעמק היאור. אך התפתחות זו לא הפכה את ערד ל"עיר" במובן המקובל של המלה. הבתים בה נשארו דומים מאוד למבנים כפריים טיפוסיים, ולא היה בה תכנון בנייה: המבנים הוקמו באופן חופשי במרחבים פנויים, מגבלות הציגה רק הטופוגרפיה.

בעיני הכנענים היה לעיר תפקיד מוגדר היטב: חרושת המתכות והסחר בהן. למעשה הייתה העיר הקדומה דומה יותר למה שמוגדר היום כ"אזור תעשייה". לכן בעיר מסוג זה לא התקיימו יחסי היררכיים, אלא יחסים "דמוקרטיים", אם מבינים מושג זה באופן שונה ממשמעותו היום. העיר לא שלטה על הכפרים סביבה. הערים בדרום כנען נשארו צנועות-ממדים ונטולות השפעה פוליטית של ממש. בצפון כנען היו הערים גדולות הרבה יותר, אך הדבר לא שינה את העיקרון הכללי באשר לעולם הכפרי סביב הערים. יתר על כן, הערים הללו לא היו יציבות, אלא נוסדו ונעלמו בקצב השינויים שהתחוללו ברשת הייצור וסחר הנחושת במרחקים. לכן היעלמותן הפתאומית של רוב הערים הכנעניות, בשנת 2400 לפנה"ס, לא נבעה מקריסה, כפי שמקובל לחשוב – אלא משינויים שהתחייבו משינויים בייצור ובסחר הנחושת בקנה-מידה עולמי (במונחים של העת העתיקה). בהיותם עצמאיים המשיכו מחוזות חרושת המתכות לתפקד בדיוק באותה צורה לאחר היעלמות הערים – עד סוף האלף ה-2 לפנה"ס.

תופעת הרשתות הללו התפשטה ממרכז בארץ כנען ברחבי העולם העתיק כולו. בקפריסין, המושבה הראשונה של הכנענים, שהייתה מפורסמת בשל ייצור הנחושת בה, ייסוד ערים הוא תופעה מאוחרת (2500 לפנה"ס). עד אז, על אף הפעילות הגדולה בתחום הנחושת, התארגנה האוכלוסייה המקומית ברשת של כפרים ללא שלטון מרכזי. כשהופיעו הערים הראשונות, בעקבות גידול ייצוא הנחושת, הן לא שלטו בכפרים אשר סביבן, ואפילו לא באזורי מכרות, מקור העוצמה הכלכלית של האי. מצב דומה שרר למעשה במשך כל האלף ה-3 לפנה"ס גן באיים האֶגֶאיים, במרכז אירופה, בֶּעִילִם, ואף במזרח הרחוק. מחוזות רשתיים של חרושת המתכות התקיימו גם במסופוטמיה לפני ריכוז הסמכויות בערים. באורדך (כמו באֶגֶלֶה הכנענית) התפתח העיור על בסיס מערכת של סדנות חרושת קטנות. גם שם העיר לא הייתה בתחילתה מרכזי שלטוני אזורי, אלא אזור בתוך מחוז של חרושת המתכות, שבהדרגה נעשה צפוף יותר ויותר. אך גם במצב זה ריכוז האוכלוסייה לא שינה את המבנה הרשתי המקורי, לפחות בהתחלה. מצב דומה מאפיין גם את תחילת התהוות התרבות המצרית, בשני מוקדיה.

היחסים הבין-עירוניים יצרו מערכת מרושתת-מסחרית בקנה-מידה גדול, במיוחד בצפון כנען. על דרכי המעבר בין הים-התיכון ונהר פרת התפתחו ערים כגון אוגריט, אַלֶלָח, מארי ואַבָּלָה. אַבָּלָה, ששגשגה במיוחד במשך האלף ה-3 לפנה"ס, מוכרת לנו הודות לארכיון שלה. המסמכים שנמצאו בו, מעידים כי בסביבות 2400 לפנה"ס היו בעיר וסביבותיה 260,000 נפשות. עוד מתברר כי חרושת המתכות והסחר בהן היו העיסוקים העיקריים באַבָּלָה, שרשת הסחר שלה התפרשה לסיני, לעֵילָם, לאנאטוליה, ולעולם האַגָּאי.

באלף ה-2 לפנה"ס הייתה אוגריט עיר ענקית ומרכז הסחר העולמי של המתכות, עם צי של יותר מ-250 ספינות (בתוכן כאלה המסוגלות לשאת 500 טון) ששייטו בכל רחבי הים התיכון. אבל אוגריט לא נעשתה בירתה של ממלכה גדולה (אימפריה). על אף עוצמתה היא נשארה מוקד בתוך **"מחוז דך"** – רשת של יותר מ-200 ערים, שכל אחת הייתה מרושתת עם היישובים הכפריים שסביבה (שטח עצום זה עבר בעיקרו אל תחום השפעה של פניקיה לאחר חורבן אוגריט במאה ה-11 לפנה"ס). מצפון למחוז אוגריט התקיימו עוד מחוזות כנעניים בעלי ארגון מרושת דומה – **"ממלכת שַׁמָּאל"** ו**"ממלכת אַדְנָה"**, שגבלה בהרי טאורוס וקווקז. למרות עוצמתם הרבה, במשך כל האלף ה-2 לפנה"ס, לא ביקשו מחוזות אלה להרחיב את גבולותיהם בכוח או להשתלט על אזורים ועמים מעבר לים.

הרשתיות, כצורת ארגון פוליטי, המשיכה להתקיים בהצלחה במשך כל האלף ה-1 לפנה"ס – כלומר בעידן שנוצרו אימפריות פוליטיות בפרס, בסהר הפורה ובאגן הים-התיכון (יוון, רומא). על אף התפתחותה של תפישה פוליטית הפוכה, ואף מאיימת – המשיכו הכנענים לדגול ברשתיות. הדוגמה הבולטת לכך היא צֹר, העיר שהיו לה נמלים ומושבנות עד החוף האטלנטי, שכלל לא שאפה להשתלט עליהן. גם קרתגו (שיבוש של **"קרת חדשת"** או **"קריה חדשה"**), שנוסדה כמושבה של העיר צֹר, לא ביקשה לשלוט במושבותיה. להיפך, ככל שהתפתחו המושבות כן התחזקה עצמאותן והתחזקו קשריהן המסחריים עם שאר **"ערי הרשת"**. על רקע זה, ניתן להבין טוב יותר את תפישת הברית במקרא, העוברת כחוט השני בו – בין במישור הפוליטי (ההתנגדות למוסד המלוכה) ובין במישור התיאולוגי המשתקף במונח **"מלכות שמיים"**. זאת, בניגוד מוחלט לתפישות האימפריאליות, שהחל מעליית אשור לבמה, השתלטו בהדרגה על כול העולם העתיק.

בחברה הכנענית לא הובילה התפתחות הערים לריכוזיות שלטונית, כשם שלא הוליכה להרחבת השליטה אל אזורים חדשים. לכן, אף אחת מן הערים הכנעניות הגדולות לא נעשתה בירת אימפריה כלשהי. בעיר אַבְלָה, למשל, נשמר המבנה המורכב של חלוקת סמכויות בין המלך ומועצת השופטים, למרות התעצמות ממלכת אַבְד השכנה תחת שלטונו של המלך סַרְגֹּן. על אף התעצמות הממלכה השכנה שמרו שלטונות אַבְלָה על מדיניות של יחסי מסחר חופשיים במקום עימותים צבאיים לצורך כיבוש.

הערים האחרות בצפון כנען, ומאוחר יותר הערים הפניקיות, שמרו אף הן על אותו עיקרון, למרות התעצמותן של יוון ורומא. הדבר נכון גם לגבי ברית שבטי ישראל. כך, למשל, זועם הנביא עמוס על ההרס הלא-מרוסן שגורמות מלחמות פנימיות בכנען: **"עַל רִדְפוֹ בַּחֲרֵב אָחִיו וְשָׁחַת רַחֲמָיו וַיִּטְרֹף לַעַד אָפוֹ וַעֲבָרְתוּ שְׁמֶרָה נֶצַח"** (עמוס, א/11). תופעות הרסניות אלה נתפשו כתופעות חדשות יחסית, ככול הנראה בהשפעת האימפריה האשורית על ארץ ישראל. ראייה לכך היא היעדר כמעט מוחלט של ציורי-קיר כנעניים, המציגים קרבות. בכנען אפילו חיות-טרף מוצגות בתנוחה של רביצה ומנוחה. על רקע זה אפשר להבין את דברי יחזקאל, שאוזכרו לעיל: **"וְאִמְרַתְּ אֵלֶּיָּה עַל-אֶרֶץ פְּרָזוֹת אֲבֹא הַשְּׁקִטִּים יֵשְׁבִי לְבִטָּח כָּל־יְשָׁבִים בְּאֵין חֹמָה וּבְרִית וּדְלָתִים אֵין לָהֶם"** (ל"ח/11) – דברים המשקפים את העובדה שהיישובים שנוסדו בתחילת ברית שבטי ישראל, התאפיינו על ידי היעדר ביצורים וחומות-הגנה. על רקע זה ניתן להבין טוב יותר את החזון הנבואי של ישעיהו (ב/4-1) ומיכה (ד/5-1), בדבר האפשרות להפוך חרבות לאתים וחניתות למזמרות:

וְכָתְתוּ חֲרֵבֵיתֵיהֶם לְאֵתִים, וְחָנִיתֵיהֶם לְמִזְמֹרוֹת; לֹא-יִשְׁאוּ גוֹי-אֶל-גוֹי חֶרֶב, וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה. וַיָּשְׁבוּ אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ, וְאֵין מִחְרִיד.

רגילים אנו לחשוב על העיר והכפר כשתי צורות יישוב שונות בתכלית, כשלכול אחת מאפיינים ייחודיים משלה. העיר נתפשת כיישוב גדול, בשטח ובאוכלוסייה, שתושביו עוסקים בחרושת, במסחר ובשירותים מגוונים אחרים – ואילו הכפר הוא יישוב קטן, בשטח ובאוכלוסייה, שתושביו עוסקים בחקלאות בלבד. הבחנה זו היא מודרנית ביסודה, הגם שבעת העתיקה כבר היו בעולם ערים גדולות יחסית, כגון **נינווה** (כ-100,000 נפש בשנת 700 לפנה"ס), **בבל** (כ-150,000 נפש בשנת 500 לפנה"ס), **אלכסנדריה** (כ-400,000 נפש בשנת 100 לפנה"ס) ו-**רומא** (כ-

1,000,000 נפש במאה ה-1 לסה"נ) – הרי שרוב הערים היו קטנות בהרבה. כך, למשל, בארץ ישראל, לא עלה גודלן של הערים הגדולות ביותר על כמה עשרות אלפי תושבים (חצור, הגדולה שבערים, מנתה כ-40,000 נפש, אשדוד כ-17,500 נפש, בית ירח כ-12,000 נפש) – כגודלן של הערים באירופה של ימי הביניים, שלפי אומדנים זהירים נע בין 25,000 ל-35,000 תושבים (ראה: איילין מורגן, "משבר הכרך", ע' 16).

הגם שכול המספרים הללו הם בבחינת אומדן משוער בלבד, מוסכם על כול ההיסטוריונים שהערים בעת העתיקה היו קטנות מאוד יחסית לערי המטרופולין של ימינו, שמספר תושביהן נמדד במיליונים – לא באלפים. כמו כן, לא עסקו הערים הקדומות בסחר וחרושת (במובן של סדנאות מלאכה) בלבד, אלא גם בחקלאות. ההבדל העיקרי בין היישובים בעת העתיקה היה במבנה שלהן, שעליו ניתן ללמוד מהמקרא: מחד, "עיר מבצר", עיר המוקפת חומה – ומאידך "ארץ פְּרִזוֹת" עיר שאינה מוקפת חומות. הערים הגדולות היו מוקפות חומה וכונו "עיר מבצר", מונח שנגזר מהשורש "בצר", המשמש גם לציון עפרת הבצר שממנה מופקות המתכות השונות: "וְנָשִׁיתָ עַל עֵפֶר בְּצֹר וּבְצֹר נְחָלִים אוֹפִיר" (איוב, כ"ב/24). מכאן גם הפעלים השונים "ביצר" ו-"התבצר", המשמשים לציון בניית חומה, בין במובן הפיזי ובין במובן המטפורי, כגון "התבצר בעמדתו".

המונח "ערים בצורות", מוזכר לאורך המקרא כולו, כשלעיתים נוספות לכך המילים "גדולות מאוד", כגון "אֶפֶס כִּי עַז הָעָם הַיֹּשֵׁב בְּאַרְץ וְהָעָרִים בְּצֻרֹת גְּדֹלֹת מְאֹד וגם יִלְדֵי הָעֵנָק רָאִינוּ שָׁם", (במדבר י"ג/28) או "וְעַתָּה תִּנָּה לִי אֶת הָהָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא, כִּי אֶתָּה שָׁמַעְתָּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי עֲנָקִים שָׁם וְעָרִים גְּדֹלֹת בְּצֻרֹת אוֹלִי יְהוָה אוֹתִי וְהוֹרֵשְׁתִּים" (יהושע י"ב/12, וראה גם שמ"ב כ"ו/6, מל"ב י"ט/25, ישעיהו ל"ז/26, הושע ח/24). במקרא מוזכרות מספר ערים מבוצרות בשמן, כגון: "וְאֶת בֵּית נֶמְכָּה וְאֶת בֵּית הָחָן עָרֵי מִבְצָר וְגִדְרֹת צֶאֱן" (במדבר ל"ב/36); "וְשֵׁב הַגְּבוּל הָרְמָה וְעַד עִיר מִבְצָר צֹר" (יהושע י"ט/29); "וְעָרֵי מִבְצָר הַצָּדִים צֹר וְחַמַּת רֶקֶת וְכַנְזַת" (יהושע י"ט/35). כמו כן מוזכרות ערי המבצר בהקשר של הציווי לכבוש אותן ולהכותן: "וְהַכִּיתֶם כָּל עִיר מִבְצָר וְכָל עִיר מִבְּחוּר וְכָל עֵץ טוֹב תְּפִילוּ וְכָל מַעֲיִנֵי-מַיִם תִּסְתְּמוּ וְכָל הַחֲלָקָה הַטּוֹבָה תִּכְאָבוּ בְּאַבְנֵים" (מל"ב, ג' 19); "הוּא הָכָה אֶת פְּלִשְׁתִּים עַד עֲזָה, וְאֶת גְּבוּלֶיהָ, מִמִּגְדַּל נּוֹצְרִים עַד עִיר מִבְצָר" (מל"ב, י"ח/8).

לעומת הערים המבוצרות, היו עם ערים שלא הוקפו בחומה, ושלכן כונו "ארץ פרזות" – מונח המשמש היום כאזור שאין בו נשק, לאו דווקא כנעדר חומה ("אזור מפורז"): "ואמרת, אעלה על ארץ פרזות, אבוא השקטים ישבי לבטח; כלם יושבים באין חומה, וברית ודלתים אין להם" (יחזקאל לח, 11). הערים הפרוזות מכוונות "ערי הפרז" – מונח המתפרש בטעות כמונח אתני, לציון אחד מעשרת עממי כנען, שאותם נצטוו ישראל לרשת: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת, מנהר מצרים, עד הנהר הגדל נהר-פרת: את הקיני, ואת הקנזי, ואת הקדמני, ואת החתי ואת הפרזי, ואת הרפאים, ואת האמרי, ואת הפנעני, ואת הגרגשי, ואת היבסי" (בראשית ט"ו 18/20). הפרזי איננו שם של קבוצה אתנית, אלא של תושב עיר מפורזת, בדומה ל-קניי (שם לגילדת חרשי המתכות), כפי שניתן ללמוד, למשל, מתיאור כיבושן של ערי הבשן (דברים ג 5-1):

ונפון ונעל, דרך הבשן; ויצא עוג מלך-הבשן לקראתנו, הוא וכל עמו, למלחמה אדריעי. ויאמר יהוה אלי: אל תירא אותו, כי בידך נתתי אותו ואת כל עמו ואת ארצו; ועשית לו כאשר עשית לסיחן מלך האמרי, אשר יושב בחשבון. ויתן יהוה אלינו בידנו, גם את עוג מלך-הבשן ואת כל עמו; ונפחו עד בלתי השאיר לו שריד; ונלכד את כל עריו; בעת ההוא לא היתה קריה אשר לא לקחנו מאתם: ששים עיר כל חבל ארגב, ממלכת עוג בבשן; כל אלה ערים בצורת, חומה גבהה, דלתים וברית, לבד מערי הפרזי, הרבה מאד.

בעוד שהמונח "עיר" חוזר ונשנה במקרא מספר רב של פעמים – הרי שהמונח "כפר", במובן של יישוב קטן, אינו מופיע בו כלל. במקרא נגזר מהשורש "כ.פ.ר." המונח "כפר", במשמע של חומר איטום: "עשה לך תבת עצי-גפר, קנים תעשה את התבה; וכפרת אתה מבית ומחוץ, בכפר" (בראשית 14/1) – או במשמע של תשלום כופר: "ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת" (במדבר ל"ה/31) או במשמע של תשלום פיצוי עבור נזק גוף: "שור שנגח את האדם ומת, מועד – משלם כפר; ותם – פטור מן הכפר" (מסכת בבא קמא 5/ט). מכאן גם הביטוי "כיפר על עוונותיו" במשמע של "שילם בגין חטאיו", או של "בקשת סליחה": "כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך" (מסכת יומא ג/8).

המילה "כפר" במובן של "ארץ פרזות", מופיע במקרא רק פעם אחת – "כפר הפרזי" – על משקל "ערי הפרז": "ועכברי הזהב מספר כל ערי

פְּלִשְׁתִּים לַחֲמִשָּׁת הַסָּרְנִים מֵעִיר מִבְּצָר וְעַד כְּפָר הַפְּרָזִי וְעַד אֲבֵל הַגְּדוּלָּה" (שמ"א, 18/1). המונח "כָּפָר", במשמעו המודרני, הוא חידוש שנתיחדש על ידי חז"ל: "דוֹסְתָאֵי אִישׁ כְּפָר יִתְמָה" (מסכת חלה, 5/1); רַבִּי יוֹסִי בַר יְהוּדָה אִישׁ כְּפָר הַבְּבֵלִי (מסכת אבות, 20/ד); "רַבִּי חֶלְפֵּתָא בֶן דּוֹסָא אִישׁ כְּפָר חֲנִנְיָה מִסַּכְת אַבּוּת, 6/ג"; "הוא העיד על כָּפָר שֶׁהָיָה בְּצַד יְרוּשָׁלַיִם, וְהָיָה בּוֹ זֶקֶן אֶחָד וְהָיָה מְלוֹה לְכָל בְּנֵי הַכְּפָר וְכוּתֵב בְּכֶתֶב יָדוֹ וְאַחֲרֵים חוֹתְמִים" (מסכת עדויות, 3/ב). במקרא משמש המונח "עָרֵי הַשְּׂדֵה" (שמ"א, כ"ז/5), לציון יישוב קטן ללא חומה: "וּבְתֵי הַחֲצָרִים, אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יִחְשָׁב" (ויקרא כ"ה/31).

במובנים רבים חיקתה יוון את ארץ-ישראל, שאף בה התפתחו בראשיתה דפוסיים כלכליים-מדיניים מרושתים – לא אימפריאליים. בפרספקטיבה זו האימפריאליזם ההלני החל מאלכסנדר מוקדון היה בבחינת מהפכה רבתי בהיסטוריה של יוון. יוון, כארץ ישראל, היא ארץ הררית, שקשה מאוד לשלוט בה – בניגוד לארצות מסופוטמיה ומצרים, שהן מישוריות, ולכן קל בהרבה ליצור בהן שלטון ריכוזי-אימפריאלי. הגם שאי-אפשר למצוא חוקיות מדעית בעניין זה, לא ניתן להתעלם מהקשר בין גיאוגרפיה לפוליטיקה. בארצות הרריות נוצרו בדרך כלל משטרים מבוזרים – ואילו בארצות מישוריות התפתחו משטרים ריכוזיים. אירופה מספקת דוגמה מצוינת לכלל זה. בארצות מישוריות דוגמת צרפת, פרוסיה ורוסיה, התפתחו משטרים ריכוזיים מאוד – ואילו באזוריה ההרריים של היבשת התפתחו משטרים מבוזרים בהרבה. הרייך הגרמני ה-1 הוא דוגמה מצוינת להשפעת הגיאוגרפיה על המשטר הפוליטי. בחלקו הדרומי, שכלל את איטליה הצפונית, שווייץ, אוסטריה, בֹּוּרִיָה, פְּרַנְקוֹנְיָה ושוואביה – התפתחו משטרים מבוזרים מאוד. לעומת זאת, בצפון המישורי של הרייך התפתחה פרוסיה, שהשתרעה לאורך חופי הים-הבלטי, ושבה נוצר משטר ריכוזי ואימפריאלי – שבסופו של יום בלע לקרבו את כול יתר שטחי הרייך שבמרכז ובדרומו.

בתחילת האלף ה-1 לפנה"ס הגיע העולם האֶגֶאִי למצב של התפוררות. האוכלוסייה הידלדלה, איים רבים ננטשו והכפרים של פעם הצטמצמו לממדים של גרעיני אוכלוסייה קטנים. מרבית האדמות המעובדות נעזבו, תשתיות הוזנחו. כתב-הסימנים המִיִּקְנִי נעלם וכתב אחר לא נכנס לשימוש. תקופה זו, המכונה בהיסטוריוגרפיה המודרנית "תקופת החושך של יוון", מתוארת על-ידי ההיסטוריון סְנוּדְגֵרַס (Snoodgrass) במילים אלו (נסים אמזלג, "מהפכת הנחושת", ע' 274):

אם חוזרים אחורה בזמן למאות ה-9 וה-10 לפני הספירה, הדלות הולכת וגדלה ומגיעה לשיאה בסביבות השנה 1000 – אז נעלם עיבוד הנחושת. הזהב, הכסף ואפילו העופרת נדירים ביותר. הברזל שולט כאדון יחיד, אך זהו שלטון המחסור והדלות.

ואולם מתוך הריסות העולם המיקני החלה לצמוח תרבות מן החשובות ביותר בעולם העתיק. במאה ה-8 לפנה"ס חל לפתע גידול משמעותי של האוכלוסייה בתוך עשרות שנים בלבד. כתוצאה מכך החל שיקום התשתית החקלאית (בארות, בורות וטראסות) יחד עם תחיית הכפרים והערים, כשיישובים אלה אינם מוקפים בחומות ובמגדלים. תנופת התרבות החדשה לוותה בחידוש מלאכת המתכות. עד עתה יועד הברזל ליצירת כלי-נשק ושריון – ואילו מעתה ואילך, החלו להשתמש בו גם ליצירת כלי-עבודה. עיבוד הנחושת התחדש, וכמו בעידן הקדם-ברזל, החלו יוצרים ממנה דוודים וצלמיות. ההתעוררות הזאת לוותה גם בשינויים ארגוניים מהותיים. המצודות ששלטו על הכפרים שבסביבתן נעלמו, ובמקומן החלה מתארגנת רשת של כפרים ברמה אזורית. ריכוזי אוכלוסיה הפכו ל"קריות" שסביבן מתארגנות "מדינות" קטנות עצמאיות. התפתחות זו מעידה של גם על שינוי עמוק בהשקפת-העולם.

התעוררות יוון בתקופה הארכאית (המאות 8-6 לפנה"ס) לא הייתה תופעה בודדת, מנותקת מסביבתה. אופי הבנייה של התקופה, האמנות ובעיקר חפצי-היוקרה מנחושת חושפים השפעה כנענית מובהקת. במאה ה-8 גם נכנס ליוון השימוש באלף-בית הדרום-כנעני, שהותאם לשפה היוונית. כמו כן החלה התארגנות רשתית בתקופה זו, שהייתה לה השפעה רבה על התעוררות יוון. תופעה זו לא הייתה המצאה מקומית – אלא יובאה מארץ כנען רבתי (כול ערי צור וצידון). כמו בערים פניקיות גם בקריות היווניות חולקו הסמכויות הפוליטיות בין שלושה גופים: המלך, מועצת הזקנים (או השופטים), ומועצה כללית של העם השומרת על ריבונותה בכל ההחלטות הגורליות. כך גם בדומה לברית שבטי ישראל ולפניקיה צמח ביוון "תחום ציבורי" – ניהול משותף של ענייני הכלל.

גם ביחסי החוץ שלה הושפעה הקריה היוונית מן הנעשה בכנען, כשיצרה ברית רשתית בין מושבותיה. הקמת שלוחות של ערי יוון על חופי הים התיכון והים השחור התבצעה על-פי הדגם הפניקי. אפילו שיקולי הבחירה של מיקום השלוחות החדשות משקפים השפעה פניקית. משום כך רואים ההיסטוריונים בהתעוררות העולם הכנעני בסוף האלף ה-2 לפנה"ס את

מקור ההשראה לתנופה היוונית במאה ה-8 לפנה"ס – תנופה הנתפשת כפרי של **"מהפכה מזרחית"** (שם, ע' 276). מהפכה זו מקנה ליוונים את הכינוי **"האנשים המזרחים ביותר בין המערביים"** (שם, ע' 276). מכאן, שבניגוד למה שמקובל לחשוב, התעוררותה של יוון אינה **"נס"** – אלא פרי התפשטות של החידושים המאפיינים את התעוררות העולם הכנעני כמה מאות שנים קודם לכן.

השפעת העולם הכנעני על יוון ו**"בנותיה"** (קפריסין, כרתים ואיים אחרים) היא עובדה היסטורית שאינה נתונה כמעט במחלוקת. על התפשטות חרושת המתכות כחלק מהשפעה זו אפשר ללמוד לא רק ממצאים ארכיאולוגיים, אלא גם מניתוח בלשני-אטימולוגי. כך, למשל, קוראים אנו בספר **בראשית** על שושלת היוחסין האנושית שראשיתה בנוח: **"וַיֵּלֶד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים: אֶת שֵׁם, אֶת חָם וְאֶת יָפֶת"** (בראשית 10/1). בעוד שהשמות **"שם"** ו**"חם"** אינם מעוררים כמעט קשיים של זיהוי – מעורר השם **"יפת"** קשיים לא מעטים. השם **"חם"** משמש לציון הארצות שמדרום לארץ ישראל, שהן חמות מאוד. המילה **"שם"**, שאלה השתייך ישראל, משמשת לציון **"אנשי השם"**, במשמע של **"אנשי האל"**, או של הגיבורים **"בני האלוהים"**: **"הנפלים היו בארץ, בימים ההם, וגם אחרי-כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם, וילדו להם: המה הגברים אשר מעולם, אנשי השם"** (בראשית 4/1). לעומת זאת, מהו מקור השם **"יפת"**? הגם שאין לנו תשובה ברורה לכך, אפשר להצביע על דמיון בין שם זה לשמו של אחד מ-12 הטיטנים בפנתיאון היווני – **יפֶטוס**, אביהם של **פרומתאוס** ו-**אטלס** במיתולוגיה היוונית (המונח היווני **"טיטנים"** מקורו במילה **"טיט"** שבשפה הכנענית-עברית, ששימש כחומר לבניית תבניות ליציקת נחושת). דמיון לשוני זה לא ניתן להסביר אלא על ידי ההשפעה שהייתה לעולם הכנעני על יוון. חיזוק לכך ניתן למצוא בעובדה שבספר **בראשית** מוזכרים בני **יפת** כאנשים שהתיישבו מעבר לים: **תובל קין** (חרש המתכת) התיישב באזור **תובל** שבהרי הטאורוס העשיר בנחושת, **מֶשֶׁךְ** התיישב בארץ **מֶשֶׁךְ** שממערב למקורות פרת בתורכיה, **תִּירָס** התיישב בתִּירָקיה, ו-**יוון** התיישב באיי הים האֶגֶאִי (בראשית 5/2):

בְּנֵי יָפֶת – גִּמְרִי וּמְגוֹג וּמְדִי וַיֵּן וְתֹבֶל וּמֶשֶׁךְ וְתִירָס; וּבְנֵי גִמְרִי – אֲשַׁכְנַז וְרִיפַת וְתַגְרִמָּה; וּבְנֵי יֵן – אֵלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ, כְּתִים וְדֹדָנִים. מֵאֵלָה נִפְרְדוּ אֵלֵי הַגּוֹיִם בְּאַרְצֵתָם, אִישׁ לְלִשְׁנוֹ, לְמִשְׁפַּחְתָּם, בְּגוּיָהֶם.

במיתולוגיה היוונית מכונים אבות התרבות האֶגֶאית בשם **"דֵּנְאִים"**. יש מי שמפרש כינוי זה כשם של עם הודו-אירופי שפלש ליוון מצפון-מזרח. ואולם ההסבר הזה אינו תואם את העובדה, שבעיר אֶרְגוֹס, אחד המוקדים הראשונים של התרבות היוונית, נקראו אותם אנשים **"פִּלְסָגִים"**, כלומר **"הפולשים דרך הים"** – מונח מקביל ל-**"פִּלְשִׁתִּים"** בשפה הכנענית-עברית, הגם שבמקרא נתפשת פלישה זו בכיוון ההפוך, מהאי **כִּפְתֹּר** (כרתים או קפריסין) שבמערב לארץ ישראל שבמזרח: **"הָלוֹא אֶת יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאַרְצֵי מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּיִּים מִכַּפְתֹּר וְאַרְם מִקִּיר"** (עמוס ט/7). תושבי ארגוס ראו את הדֵּנְאִים כמי שחוללו מהפכה במשק המים (קידוח בארות, חפירת תעלות ובורות, בניית טראסות) והפריחו את הארץ. תיאור זה של הדֵּנְאִים מתאים לספנים כנענים – לא ללוחמים הודו-אירופים השועטים בארץ רכובים על סוסים. את ההנחה הזאת מאששות עובדות נוספות. האב הקדמון של הדֵּנְאִים כונה ביוונית **"בֵּלוֹס"**, שמקורו באל הכנעני **"בַּעַל"**. האי רודוס כונה **"האי של דֵּנְאָה"** מפני שהתיישבו בו פניקים, כלומר כנענים (זיהוי הדֵּנְאִים עם הכנענים מתחזק על-ידי העובדה שהאי קפריסין נקרא במקור **"יו-דֵּנְנָה"**, כלומר האי של בני דן, בתקופה שרק כנענים הגיעו אליו באופן סדיר. עוד בסוף העידן העתיק כותב **הֶקְטַאִיוֹס מַאֲכָדְרָה** שהדֵּנְאִים והיהודים הם בני אותו עם. מסתבר שלפני שהיה דן שם של שבט בישראל הוא היה כינוי לכל אותם ספנים שסיירו בים התיכון מסוף התקופה הכלקוליתית: **"וְדָן לְמָה גִּגּוֹר אֲנִיּוֹת"** (שופטים ה/17).

על השפעת העולם הכנעני על העולם היווני גם מהמיתוס על אֶטֶלֶס, בנו של יֶפֶטוֹס, המוכר כספן נועז שהגיע עד קצווי העולם, ומי שנחשב גם כגיבור-תרבות המפריח ארצות שוממות לאחר הקמת תשתיות להספקת מים. במיתולוגיה היוונית אֶטֶלֶס הוא אחיו של פרומֶתאוס, הנחשב כמי שמסר לבני-האדם את אומנות האש (חרושת המתכות) – קשר-דם המסמל את זיקת הספנים הראשונים לנפחים הראשונים, שהיו קרובים זה לזה ואולי אף אותם אנשים. השם **"כְּרוֹנוֹס"**, כינויו של מנהיג הטיטנים במרד נגד אורנוס (אל השמיים), מקורו בכינוי כללי שניתן לכנענים ביוון.

ההשפעה הכנענית על השלבים הראשונים של תרבות יוון מתבססת גם על הארכיאולוגיה. מלבד נוכחותם של חפצי מתכת מגלים ממצאי חפירות דמיון רב במבנה הבתים וגם במיקומם של המבנים המשותפים בתוך הכפרים. הקבלה זו בולטת במיוחד בשני המוקדים העיקריים של שחר הציביליזציה ביוון – **תֵּבַאי** ו-**אֶרְגוֹס**.

בתְּבָאי, העיר המרכזית של חבל בּוֹיָאוּסְיָה, נמצא ארמון קְדְמוּס – ככל הנראה המקום שבו נוסדה העיר. לארמון יש אופי כנעני מובהק, הן בצורת המבנה והן בתוכנו. מטמון הארמון מכיל חפצי-מתכת כנעניים טיפוסיים וגם חותמי-גליל שהיו נפוצים במסופוטמיה ובצפון כנען. גם הקמעות שנמצאו בתְּבָאי סגנון צפון-כנעני מובהק. לכך מתווספת העובדה, ששמות המקומות הללו מקורם כנעני מובהק. השם "תְּבָאי" נגזר מן המילה הכנענית-עברית "תִּיבָה", שהנחתה מסמלת את היוסדותה של עיר. השם "תְּבָיָה" נזכר במיתולוגיה היוונית כשמה של אשת מלך תְּבָאי האגדי "אֶגִּיוֹס", שמקורו בשם "אֶגֶג" – אחרון מלכי עמלק. הכיכר המרכזית של העיר כונתה "כְּבִירִי", מונח שנגזר מן המונח הכנעני "כְּבִיר" (גדול) שהתייחס לקבוצת אנשים בעלי עוצמה, שאותם ניתן זהות עם הנפחים. כלומר הנפחים. (תושבי תְּבָאי יסדו ככל הנראה פולחן לכבוד הנפחים ה"כְּבִירִים" שנחשבו כמייסדי העיר). קְדְמוּס (בנו של אגנור מלך צור), הנחשב כמייסד תבאי, כמו גם מי שהביא אליה את הברונזה, הכתב והחקלאות – הוא שם שמקורו שמי מובהק, הנגזר מן המונח "קְדָם" במובן של "מזרח": "וּלְבְנֵי הַפִּלְגָשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אֲבָרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחם מֵעַל יֶחֱזֶק בְּנוֹ בְּעוֹדָנוּ חֵי קְדָמָה אֶל אֶרֶץ קְדָם" (בראשית כ"ה/6). אֶרֶץ קְדָם היא "ארץ המזרח", כשמבחינת תושבי אגן הים התיכון כנען אכן נמצאת במזרח. המקור הכנעני של השם קְדְמוּס נשמר היטב בזיכרון היוונים. כך כותב אוורפידיס בטרגדיה "הפניקיות" (שורות 243-248): "אם אסון יקרה לעיר בעלת שבעה השערים (תְּבָאי – א.י.), צור תיפגע אף היא. אותו הדם מאחד כל צאצאי יו" (נסים אמזלג, "מהפכת הנחושת", ע' 41).

הרודוטוס אף הוא מזכיר את השורשים הכנעניים של קְדְמוּס, כשהוא מצביע עליו כמי שהביא את הכתב האלפביתי הכנעני ליוון – ומכאן שקְדְמוּס היה כנראה כינוי לכול הכנענים (הפניקים) שהתיישבו באזור זה של יוון. כותב הרודוטוס בספרו "היסטוריה" (פרק ה, סעיפים 58-59, ע' 297):

הפניקים האלה, שבאו יחד עם קְדְמוּס, ושהגפיראים היו חלק מהם, הביאו איתם עם התיישבותם בארץ הזו ידע רב מאוד ליוונים, ובמיוחד את אותיות האלפבית, שלדעתי לא היו ידועות ליוונים קודם לכן. בתחילה השתמשו באותן האותיות כמו כול הפניקים, אך עם חלוף הזמן שינו גם את ההגייה וגם את צורת האותיות. באותו זמן, שכני הפניקים ברוב חבלי הארץ היו האיונים. הם למדו מן הפניקים את האותיות, השתמשו בהן בשינוי צורני קל, וקראו להן, כראוי וצודק, "סימנים פניקיים". שכן, הפניקים הביאו אותן

ליוון. האיונים, כבר בימי קדם, גם קוראים לספרים "עורות", כי פעם השתמשו, מחוסר פפירוס, בעורות עיזים וכבשים. אפילו בימי כותבים ברברים רבים על עורות כאלה. ראיתי בעצמי אותיות קדומות של אפולון איסמניוס שבתבאי הביוטית, חרוטות על שלוש חצובות, ודומות לרוב לאותיות האיוניות.

השם "ביוטיה", הוא התפתחות מקומית של השם המקראי "בִּשְׁן", שמשמעותו בניב צפוני של השפה הכנענית הוא "בו-שאן" ("ארץ המצאת הנחשים", במשמע של המצאת הנחושת). שם זה הוא כינוי לארץ פורייה ודשנה, כפי שהיו הבשן בכנען וביוטיה שביוון. גם שמם של שני הנהרות העיקריים בביוטיה – "איסמניוס" ו-"אסופוס" – מקורם כנעני: השם "איסמניוס", מקורו ב-"אֶשְׁמוֹן", שמו של אל הרפואה הכנעני ("לְדוֹן" שמו השני של הנהר איסמניוס מקורו ב-"לויתן", שם חיה מיתולוגית כנענית המסמלת נחש ענק קדום); השם "אסופוס" מקורו במלה הכנענית "אזוב", המתארת זרימה חזקה של מים. ההר בגבול הדרומי של אזור זה שמו "קיתירון", שמשמעו "הר כושר" על שם כושר, פטרון חרשי המתכת הכנענים.

המוקד השני של שחר הציביליזציה היוונית הוא העיר אַרְגוֹס, הנחשבת ביוון כולה כ"ארץ הולדת האדם" (זוהי הסיבה שכל הערים היווניות ניסו לייחס את ייסודן לאַרְגוֹס, העיר המסמלת את שחר הציביליזציה). שם זה אף הוא במקורו עברי – "ארג", היינו מלאכת האריגה. גם בעיר זו התגלו שרידים ארכיאולוגיים השפעה כנענית מובהקת. בדומה לדרום כנען, גם אזור זה עני במקורות מים ולכן היה ריק מאדם עד שהוקמה בו תשתית להספקת מים, כלומר נחפרו בורות ותעלות, נקדחו בארות ונבנו טראסות (אגם לְרִנָּה שליד אַרְגוֹס נחשב כמרכז העולם, הטבור, כלומר נקודת הקשר עם עולם האלים).

שם האדם הראשון באַרְגוֹס, האיש שהביא את הידע שממנו נוסדה התרבות, הוא פּוֹרוֹנָאוֹס. בגיבור-תרבות זה ראו תושבי אַרְגוֹס את חרש המתכת הראשון של האנושות. השם פּוֹרוֹנָאוֹס דומה לשמה של דמות כנענית המוזכרת בתנ"ך – עֶפְרוֹן הַחֲתִי, מי שמכר לאברהם את מערת המכפלה: "וְעֶפְרוֹן יֹשֵׁב בְּתוֹךְ בְּנֵי-חֵת; וַיַּעַן עֶפְרוֹן הַחֲתִי אֶת אַבְרָהָם בְּאָזְנֵי בְנֵי-חֵת, לְכָל בְּאֵי שַׁעַר-עִירוֹ לֵאמֹר: לֹא אֶדְנִי שְׁמַעְנִי, הַשְׁדָּה נָתַתִּי לָךְ, וְהַמַּעְרָה אֲשֶׁר-בּוֹ לָךְ נָתַתִּיהָ, לְעִינִי בְּנִי עָמִי נָתַתִּיהָ לָךְ, קִבֶּר מֵתְךָ" (בראשית כ"ג/10). השם "עֶפְרוֹן" שורשו ב"עפר", שממנו הפיקו את המתכות –

ומכאן הקשר עם עולם המתכות. המערה שהייתה בבעלות עֶפְרוֹן קשורה גם היא לשחרר הציביליזציה בארץ ישראל, מפני שעל-פי המסורת נקברו בה גם אדם וחווה, כלומר הוריו של קֵין (חרש המתכת הראשון). העובדה, שהנחל הזורם ליד אַרגוס נקרא "אֵינְכֹוס", לזכר המלך הראשון של העיר, אף בה יש כדי לחזק את הקשר בין ארץ קדם לארץ יוון – באשר שם זה מקורו בשם העברי "חֲנוֹךְ", שעליו קרא קין את העיר שייסד, הנחשבת במקרא לעיר הראשונה בהיסטוריה.

המשמעות הכנענית של השמות הללו אינה סתמית – ניתן לראות קשר ברור בין השמות ואופיים של איי יוון דוגמת האי פֹּוס (Κως). ציפור הפֹּוס שימשה בעבר הרחוק כסמלם של חרשי המתכות הדרום-כנעניים. בעולם היווני הפכה הכֹּוס לסמל של האלה אֶתְנָה, פטרונית בעלי-המלאכה בכלל וחרשי המתכות בפרט. לכן אֶתְנָה מכונה גם גֵּלְאֹוקוֹפִיס ("פני פֹּוס"), מילה שמקורה ב"גֵּלְאֹוקוֹס", שלה שורשים ברורים בשפה הכנענית. בשפה הכנענית משמעות המילה "כֹּוס" היא "הירוק" – כינוי לחומר המִלְכִּית – בצר הנחושת, שצבעו ירוק. הזיקה האי פֹּוס לכנען מתחזקת בשל כינויו גם בשם "מְרוֹפָה", שמקורו במלה הכנענית-עברית "מְרַפָּא". האי "נֶקְסוֹס" (Ναξος), שנגזר מהשורש "נֶקֶש" שבשפה הכנענית-עברית, אף הוא מעיד על הקשר בין כנען ליוון – קשר שאינו רק לשוני, אלא גם מהותי, בשל העובדה שאי זה היה מראשוני אזורי המכרות של העולם האֶגֶאִי.

בדומה לאיים הציקלאדים (Κυκλάδες) שבדרום מזרח יוון, גם באי כרתים (שמקורו שמו בשם הכנעני-עברי "כרת", שעליו מסופר ב"עלילת פְּרִת" שבכתבי אוֹגְרִית) התגלו ממצאים ארכיאולוגיים המשוויכים לציביליזציה המִינוֹאִית (על שם מִינוֹס, מלכה של כרתים, מי שהקים את הארמון בן 1300 החדרים, "הלְבִירִינֶת", בעיר קְנוֹסוֹס) – שניתן לזהות את מקורם הכנעני, כגון חפצים ומנהגי קבורה, במיוחד הקבורה המשנית. בדיקת ההרכב הכימי של הנחושת מסיעת לקבוע את מקור המתכת. כך, למשל, מקור מחצית הנחושת שהשתמשו בה בראשית הציביליזציה הכרתית (שלב המכונה "קדם-ארמוני", 3000-1900 לפנה"ס) הוא בחוף המזרחי של הים התיכון. ההשפעה הכנענית-עברית נראית גם בשיטות עיבוד הנחושת ובסגנון של החפצים שנוצרו. נוכחות כנענית-עברית כל-כך גדולה מוסברת בכך שהאי שימש כתחנת-מעבר לחדירתם של הכנענים למערב הים-התיכון ואף ליבשת אירופה.

ההשפעה הכנענית-עברית נמשכה לאורך כל תקופת הציביליזציה המינואית, בערך עד 1400 לפנה"ס. מנהגי הקבורה, אדריכלות המבנים ואף הציורים המפוארים של ארמונות ומקדשים מעידים על השפעה כנענית מובהקת. כך, למשל, ציורי-קיר של הארמון בעיר **פְּנוֹסוֹס** (Knossos), שם שמקורו במילה הכנענית-עברית "**כְּנַסְתַּ**") דומים מאוד למקביליהם בארמון **יְרִים-לִים** שבעיר **מארי** (עיר על הגבול בין העולם הכנעני והמסופוטמי) – דמיון המשתקף בדמויות, בשילוב הצבעים ובסידור הכללי. בנוסף לִפְנוֹסוֹס, גם לערים אחרות בכרתים יש שם כנעני-עברי מובהק, כגון **אֵינְכוֹרִיוֹן** (חנוך), **אֵיסְתֹר** (אשתר), **אֵיתִינִיס** (איתן), **אֶלְפֹס** (אלוף), **אֶפְרָטָה** (אפרתה), **אֶרְכֹן** (ערד), **גֶּרְנִיה** (גורן), **כְּמָרַס** (כמר), **פִּדוֹנִיה** (כידון), **לֶאטו** (לוט, להט), **לֶבֶן** (לבן), **לֶסִיָה** (ליש), **סֶלְמוֹנִיס** (צלמון), **סָמוֹס** (שמש), **סַמְרִיה** (שמר). **קְדִיסְטוֹס** (קדש) ועוד. שם נוסף שלו זיקה לארץ כנען הוא **מִיקָנָה** (Mukīnah), עיר בצפון-מזרח חצי-האי פלופונסוס, כ-90 ק"מ דרומית-מערבית לאתונה, שעל שמו מכונה התקופה **המיקנית**, הבתר-מינואית, בתולדות יוון, 1100-1600 לפנה"ס) – שמקורו ב-"**מִקְנָה**" בשפה הכנענית-עברית.

הזיקה לעולם הכנעני-עברי נשמרה היטב גם **בכרתים**. תעודות שנכתבו במאה ה-14 לפנה"ס עדיין מגלות את ההשפעה הכנענית-עברית על האי. תושבים רבים הנזכרים בתעודות הללו הם בעלי שם כנעני-עברי מובהק. אחת השפות שדוברו בכרתים לפני המאה ה-14 (תקופת הפלישה של דוברי יוונית לכרתים) היא בעלת מבנה של שפה שמית, כפי שהיא מתגלה במה שנקרא "**הכתב הליניארי A**".

הזיקה הכנענית-עברית של כרתים ניכרת גם במיתולוגיה של כרתים. **מינוֹס**, המלך הראשון של העיר פְּנוֹסוֹס, נחשב כבנה של אירופה וכנכדו של **אֶגְנוֹר**, מלך צֹר. השם "**אֶגְנוֹר**" הוא ככול הנראה גלגול מקומי של הכינוי "**הכנעני**". מכאן גם ההסבר לכך שבכתבי אוֹגְרִית נזכר האי כרתים כארץ הבחירה של פֹּשֶׁר, פטרון חרשי המתכות. הסיפור על הולדת אירופה במיתוס היווני, שלפיו נחטפה אירופה בת אגנור, מלך צור, על-ידי האל זאוס, שכדי לפתותה התחפש לשור – מקורו אף הוא במיתוס כנעני-פניקי. לפי המיתוס המקורי, שור מעלה על גבו את אֶשְׁרֶת-ים ומוליכה לחופי הים-התיכון, שם מייסדת האלה את ההתיישבות הכנענית-פניקית. מעבר לים. השם "**אירופה**" מקורו ככול הנראה במונח "**עֶרֶב**" שבשפה הכנענית-עברית, המזוהה עם שקיעת השמש במערב, והמסמל את גל ההתיישבות הפניקית במערב, בעיקר באיים האֶגֶאִים ובכרתים.

על מקורם הכנעני-עברי של תושבי כרתים ניתן ללמוד גם מאזכור השם "הַכְּרִיתִי" במקרא בהקשרים שונים. אזכורם הראשון מופיע בזמן פשיטת עמלק על ערי הנגב הצפוני, שחלקו המערבי היה בשליטת הפלשתים ("נִגְבַּ הַכְּרִיתִי"), ואילו חלקו המזרחי היה בשליטת יהודה ("נִגְבַּ כְּלָב"): "וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד: לְמִי-אַתָּה, וְאֵי מָזָה אַתָּה? וַיֹּאמֶר: נֶעַר מִצְרִי אֲנִי, עֶבֶד לְאִישׁ עַמְלֵקִי, וַיַּעֲזֹבֵנִי אֲדֹנִי כִּי חָלִיתִי, הַיּוֹם שָׁלָשָׁה; אֲנַחְנוּ פָּשְׁטָנוּ נִגְבַּ הַכְּרִיתִי, וְעַל אֲשֶׁר לִיהוּדָה וְעַל נִגְבַּ כְּלָב; וְאַתָּה צָקֵלְג שָׂרְפָנוּ בְּאֵשׁ" (שם"א, 14/13). במרכז פרשייה זו עומדת העיר צקלג, אחת מ-17 ערי שבט שמעון, שנכללו בנחלת יהודה: "וַיְהִי נַחֲלָתָם בְּתוֹךְ נַחֲלַת בְּנֵי-יְהוּדָה" (יהושע י"ט/1) – הגם שהייתה זו עיר-שדה בשליטת העיר הפלשתית גת, שנמסרה לדוד על ידי "אֲכִישׁ בֶּן-מְעוֹךְ, מֶלֶךְ גֵּת" (שם"א, כ"א/2), שבה ישב עד שעבר לחברון, שבה נמשח למלך: "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל-אֲכִישׁ: אִם-נָא מִצְאֲתִי חֹן בְּעֵינֶיךָ, יִתְּנוּ לִי מְקוֹם בְּאַחַת עָרֵי הַשָּׂדֶה, וְאֲשָׁבָה שָׁם; וְלָמָּה יֵשֵׁב עַבְדְּךָ בְּעִיר הַמַּמְלָכָה עִמָּךְ? וַיִּתֵּן לוֹ אֲכִישׁ בֵּיזָם הַהוּא אֶת צָקֵלְג; לָכֵן הֵיְתָה צָקֵלְג לְמַלְכִּי יְהוּדָה, עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (שם, כ"ז/6-5).

הַכְּרִיתִי אינו מוזכר ברשימות עממי כנען שבספר בראשית – עובדה שבגינה נחלקות הדעות לגבי זהותו. רמז לזהותו ניתן למצוא בקשר השם "הַפְּלִטִי", שהוא ככול הנראה שיבוש של השם "פְּלִשְׁתִּי". זיהוי הפלתי עם הפלשתי הוא בבחינת השערה בלבד, הנסמכת על העובדה שנגב הַכְּרִיתִי היה חלקה הדרומי של "ארץ פְּלִשְׁתִּים". על קשר זה ניתן ללמוד גם מדברי הנביאים יחזקאל וצפניה, המזהים אותם כיושבי חוף הים: "לָכֵן, כֹּה אָמַר אֲדֹנִי יְהוָה: הִנְנִי נֹטֶה יָדִי עַל פְּלִשְׁתִּים, וְהַכְּרִיתִי אֶת כְּרִיתִים; וְהֶאֱבַדְתִּי אֶת שְׂאֵרֵית חוֹף הַיָּם (יחזקאל כ"ה/16), או: "הוּא יֵשֵׁבִי חֶבֶל הַיָּם, גּוֹי כְּרִיתִים; דְּבַר-יְהוָה עָלֵיכֶם, כִּנְעָן אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים, וְהֶאֱבַדְתִּיךָ, מֵאִין יוֹשֵׁב" (צפניה ב/5). השערה זו מתחזקת בשל צימוד הַכְּרִיתִי והַפְּלִטִי לגֵּתִים שמהעיר גת, אחת מחמש הערים הראשיות של הפלשתים: "וְכָל עַבְדָּיו עֹבְרִים עַל יָדוֹ, וְכָל-הַכְּרִיתִי וְכָל-הַפְּלִטִי וְכָל-הַגֵּתִים, שֵׁשׁ-מֵאוֹת אִישׁ, אֲשֶׁר בָּאוּ בְּרִגְלוֹ מִגֵּת, עֹבְרִים עַל פְּנֵי הַמֶּלֶךְ" (שמואל ב', ט"ו/18).

הַכְּרִיתִי והַפְּלִטִי מוזכרים אף מאוחר יותר, בתקופת מלכותו של דוד, בהקשר לשתי המרידות כנגדו: (1) מרד אבשלום בנו של דוד (שם"ב, ט"ו-י"ט); (2) מרד שִׁבְעָה בֶן-בְּכָרִי (שם"ב, כ'). במהלך העימות עם אבשלום, מוזכרים הם כמי שהתגייסו לטובת דוד: "וְכָל עַבְדָּיו עֹבְרִים עַל יָדוֹ, וְכָל-הַכְּרִיתִי וְכָל-הַפְּלִטִי וְכָל-הַגֵּתִים, שֵׁשׁ-מֵאוֹת אִישׁ, אֲשֶׁר בָּאוּ בְּרִגְלוֹ מִגֵּת, עֹבְרִים עַל פְּנֵי הַמֶּלֶךְ" (שם"ב, ט"ו/18). זמן קצר לאחר מכן ניצב הוא בפני

מרד נוסף, שבראשו עומד שבע בן-בכרי: "וְשֵׁם נִקְרָא אִישׁ בְּלִיעֵל, וְשֵׁמוֹ שָׁבַע בֶּן-בִּכְרִי, אִישׁ יְמִינִי; וַיִּתְקַע בְּשֹׁפָר, וַיֹּאמֶר: אֵין לָנוּ חֶלֶק בְּדוֹד וְלֹא נַחֲלָה-לָנוּ בְּבֶן-יִשְׂרָאֵל, אִישׁ לֹא־הָלִיו יִשְׂרָאֵל. וַיַּעַל כָּל אִישׁ-יִשְׂרָאֵל מֵאַחֲרֵי דוֹד, אַחֲרֵי שָׁבַע בֶּן-בִּכְרִי; וְאִישׁ יְהוּדָה דָּבְקוֹ בְּמִלְכָּם, מִן-הַיָּרְדֵּן וְעַד-יְרוּשָׁלַם" (ש"ב, כ/2), גם במסגרת עימות זה מתייצבים הכרתי והפלתי לצד דוד, כשבראשם עומד בניהו בן-יהוידע, אחד מהמפקדים הבולטים בצבאו של דוד "וַיֵּצְאוּ אַחֲרָיו אַנְשֵׁי יוֹאָב, וְהַכְרָתִי וְהַפְלָתִי וְכָל-הַגִּבּוֹרִים; וַיֵּצְאוּ מִירוּשָׁלַם, לִרְדֹּף אַחֲרֵי שָׁבַע בֶּן-בִּכְרִי" (ש"ב, כ/7); "וַיּוֹאָב אֶל כָּל הַצָּבָא יִשְׂרָאֵל, וּבְנֵיהֶ בֶן-יְהוֹיָדָע עַל-הַכְרָתִי וְעַל-הַפְלָתִי" (ש"ב, כ/23); "וּבְנֵיהֶ בֶן-יְהוֹיָדָע עַל-הַכְרָתִי וְהַפְלָתִי וּבְנֵי-דָוִיד הָרֵאשִׁימִים לִיד הַמֶּלֶךְ" (ד"א, י"ח/17). הגם שהתפקיד שמילאו הכרתי והפלתי בצבאו של דוד אינו ברור דיו, הרי שניתן לשער כי היו הם חלק מיחידה נפרדת שבראשה עמד מפקד נערץ בעת ההיא, בניהו בן-יהוידע, הנחשב כאחד משלושת גיבורי המלך דוד (ש"ב, כ"ג/22).

מן המעט הידוע לנו, קשה לא רק לזהות במדויק את הכרתי, אלא גם לתת תשובה חד-משמעית לגבי הקשר בין הכרתי שבמקרא לבין לאי כרתים, שיושב בשלב מוקדם יחסית על ידי הכנענים (הפניקים). על מקורו הכנעני של השם "כרתים" ניתן ללמוד, כאמור, מ-**אגדת כרת** הכנענית, שבשל עתיקותה ניתן לשער, כי משם גיבורה נלקח שמו של האי כרתים. לעומת זאת, המקרא הוא יצירה המשתרעת על פני למעלה מ-1000 שנה, ולכן קשה לדעת מה מאוחר ומה מוקדם בו. מחד, יתכן שהכרתי הוא שם קדום, מהתקופה שבה נכתבה **אגדת כרת** ואף לפני כן (עלילה שסופרה תחילה בעל-פה, ורק לאחר מכן הועלתה על הכתב); מאידך, ייתכן שהכרתי שבמקרא הוא מאוחר יחסית, מהתקופה שבה פלשו גויי הים, כגון הפלשתים, לארץ ישראל.

1.4.2.2 מהפכת הכתב

מהפכת המתכות היא מהפכה אילמת – ומסיבה זו נשתכחה מהפכה זו, חרף השפעתה העצומה על התפתחות הציביליזציה האנושית. לעומת זאת, מהפכת הכתב היא מהפכה מתקשרת – ומסיבה זו מוכרת היא כול-כך. למעשה, מהפכת הכתב היא מהפכה תקשורתית – מהפכה שחשיבותה אינה נופלת מזו של מהפכת המתכות. אם מהפכת המתכות מחוללת שינוי דרמטי בעולם החומר – הרי שמהפכת הכתב מחוללת שינוי דרמטי

בעולם הרוח. שתי מהפכות אלו, כול אחת כשהיא לעצמה ושתייהן יחד במצטבר – הן-הן שחוללו את המעבר מחיי היער לחיי העיר.

התפתחות הכתב משמעה התפתחות הכלים ליצירת מידע, אחסונו והפצתו. קודם ליצירת הכתב הייתה התפתחות הציביליזציה מוגבלת ביותר, כיוון שלא ניתן היה לייצר מידע בהיקף רחב – הצבר רוחני הקודם להצבר הון. במילים אחרות: הצבר המידע קודם להצבר ההון, הגם ששני סוגי הצבר אלה תלויים זה בזה. הגידול במידע מגדיל את ההון – כשם שהגידול בהון מגדיל את הגידול במידע. ההון מגביר את הסחר, שהוא עצמו בעל שני פנים: סחר בחומר וסחר במידע.

בפרספקטיבה זו, מהפכת הכתב, שחוללה את הצבר המידע, חשובה לא פחות ממהפכת המתכות, שחוללה את הצבר ההון הפיזי. כשם שאת התקופה הקדם-היסטוריוגרפית מחלקים ל-3 תקופות לפי סוג המתכות שנכנסו לשימוש (נחושת, ארד וברזל) – כך גם את התקופה ההיסטוריוגרפית ניתן לחלק ל-3 תקופות המאופיינות על ידי המעברים הבאים: (1) המעבר מכתב ציורי לכתב קולי (אלפביתי); (2) המעבר מכתב-יד לכתב מכני (מכש הדפוס); (3) המעבר ממכש דפוס למחשב ולרשת התקשורת בין מחשבים (אינטרנט). כול התפתחות בטכנולוגיית המידע גררה עמה התפתחות מקבילה בכול שאר תחומי הציביליזציה, הגם שיחס זה לא היה חד-צדדי, אלא רב-צדדי. היחסים בין טכנולוגיית המידע לשאר תחומי הציביליזציה הם מורכבים ביותר – מורכבות המצריכה דיון נפרד, שלא כאן המקום לקיימו.

יתרונה של שיטת הכתב הקולי על פני שיטות כתב ציורי, הוא במופשטות שלה. רעיונות מופשטים ניתן לבטא רק משעה שקיימת שיטת כתב מופשטת – לא לפני כן. מסיבה זו היו הדתות הפגאניות מוגבלות בהתפתחותן – ואילו הדתות הטקסטואליות הן בלתי-מוגבלות, לפחות באופן עקרוני. כמעט כול מה שנתפש כהגות דתית בתרבויות הטקסטואליות, הוא בעצם סוג של פרשנות של הטקסט המקראי – פרשנות יהודית (פרד"ס = פשט, רמז, דרש וסוד), פרשנות נוצרית ואף פרשנות אסלאמית. הכתב הקולי הוא גם תנאי להתפתחות הפילוסופיה והמדע – שני תחומי הגות שעניינם תרגום העולם המוחשי למושגים מופשטים. הדתות המוכרות לנו, כמו גם הפילוסופיה והמדע שלנו – כול אלה הם פרי מהפכת הכתב הפונטי, שראשיתה בארץ-ישראל.

הדיבור הוא העושה את האדם לאדם, כשכול היתר טפל לו. במחקר המודרני מקובל לומר, שלא רק לאדם יש שפה ולשון, אלא גם לרוב בעלי החיים. על קביעה זו לא ניתן לחלוק, רק כול עוד משתמשים אנו במונחים "שפה" ו-"לשון" במובן מצומצם למדי. בכול מקרה שבו קיימת חברה, קיימת גם תקשורת בדרגה זו או אחרת. בכול סוג של תקשורת מועבר מידע מסוים, המשתנה ממין אחד למשנהו. המידע המועבר בקרב בעלי החיים מבוסס על פלט וקלט חושי בלבד – כאשר בעלי החיים נבדלים זה מזה, בין השאר, על ידי סוגי הפלט והקלט הללו. הריחות שמפיצה הנמלה, "ריקוד הדבורה", יללת הזאב ואותות רבים אחרים – כול אלה משמשים להעברת מידע מעשי מבעל חיים למשנהו, במסגרת יחסי הגומלין ביניהם. המידע החושי הוא סוג של איתות המועבר מחי למשנהו, כדי לאפשר את הישרדותם והתרבותם. האותות הנשלחים על ידי פרט אחד, נקלטים על ידי פרט אחר, ומפעילים אצלו תגובות מסוימות וצפויות מראש. במקרים רבים משמשים האותות הללו לא רק כדי לתת הוראות ביצוע במישורין, אלא גם בעקיפין, על ידי תיאור מצבם הפיזי או הרגשי.

התקשורת האנושית שונה מכול סוגי התקשורת בעולם החי, לא רק מבחינה כמותית, אלא גם איכותית. כך, למשל, התוכי, אף שמסוגל הוא לחקות באופן כמעט מושלם את הדיבור האנושי, הרי שאיננו מדבר, אלא מעתיק צלילים בדייקנות רבה. לעומת זאת, כשילד מתחיל לרכוש את שפת הוריו, אין הוא מחקה אותה בלבד, אלא יוצר גם שפה משלו, פרי יצירתו האישית. אין הוא חוזר על דברי הוריו "כמו תוכי", אלא יוצר מילים וצירופי-מילים חדשים, לעיתים קרובות יש מאין. בדומה לכך, "שירתן" של "ציפורי שיר" – אף היא אינה אלא סוג של חיקוי נטול כול יצירתיות, המשמשת לצורכי הישרדות, כגון הגנה על טריטוריה וחיזור.

"ריקוד הדבורה" אף הוא, בדומה ל"שיר הציפורים", כלל אינו "ריקוד" במובן האנושי של המילה, אלא משהו שונה, ביולוגי ותפקודי בלבד. דבורה המגלה מקור מזון (צוף פרחים), חוזרת אל הכוורת ומבצעת סדרת תנועות קבועה, המציינת במדויק את כיוונו ואת מרחקו מהכוורת. אותות קוליים (ו/או אחרים) של בעלי חיים יכולים לשמש לצורך מציאת מזון, חיזור, סימון טריטוריה, מצוקה וכד' – אך לא מעבר לכך. תקשורת זו טבועה בהם מלידה, ואינה ניתנת להתפתחות מעבר לרפרטואר המקורי, הגנטי והאינסטינקטיבי. מערכת ה"מילים" ("קריאות") של בעלי החיים

היא "סגורה", היינו, קבועה ובלתי משנה – ואילו מערכת המילים וצירופי-המילים של בני האדם היא פתוחה, משתנית ומתפתחת כול העת.

ההבדל בין התקשורת האנושית לתקשורת החייתית הוא, בין השאר, בתפקודים השונים של השפה וברמת המורכבות שלה. ל"שפה" שבה "מדברות" החיות תפקיד תקשורתי בלבד, הנועד להישרדות ולהתרבות. תקשורת חייתית מכוונת לתת הוראות הפעלה זה לזה (עשה), או הוראות מחדל (אל תעשה). המידע הגלום בצלילים שמפיקים בעלי חיים הוא מינימליסטי, כיוון שהוא תפקודי בלבד ונועד לשרת חברות קטנות מאוד. לעומת זאת, המידע הגלום בצלילים שמפיק האדם רב פי כמה וכמה, לא רק בשל היותו נחוץ לתקשורת בקרב חברות גדולות ומורכבות בהרבה – אלא גם בשל התפקודים הנוספים שיש לשפה האנושית כיוצרת דת, משפט, פילוסופיה, מדע ואומנות. הדיבור האנושי אינו משמש רק לצרכים מעשיים בלבד – אלא גם לצרכים עיוניים. רק האדם שואל שאלות ומחפש להן תשובות, ובזה ייחודו. רק האדם מחפש הסברים ליקום הסובב אותו ואף לזה הנמצא בתוכו. רק לאדם יש צורך לדעת ולהבין – לא רק צורך לשרוד. הצורך לדעת הוא המניע להתפתחות המדעית, כשבמקורו אין לו שום היבט מעשי. נכון אומנם שלמצאים מדעיים עשויות להיות השלכות על התפתחות הטכנולוגיה והארגון החברתי, אך אלה הם תוצרי לווי של המדע, לא תכליתו.

התקשורת החייתית היא פיזית בלבד – ומכאן כושר התפתחותה האפסי לעומת זאת, התקשורת האנושית מבוססת על סמלים – ומכאן כושר התפתחותה הבלתי מוגבל. היכולת ליצור מילים מקורה ביכולת ההסמלה, היינו, יצירת ייצוגים של דברים, מבלי להסתפק בדברים כשלעצמם. ההבדל שבין השפה האנושית ל"שפות החיות" הוא מהותי – ולא כמותי, היינו, הבדל שבדרגה בלבד.

כול שפה באשר היא, מהווה מערכת של "סימנים" ("אותות") – אך רק בהקשר האנושי מהווים הסימנים גם סמלים. ישנם סימנים לא-סמליים, אותם מקובל לחלק לשני סוגים: (א) סימנים טבעיים, הקשורים על ידי קשר סיבתי בין תופעות טבעיות, כגון עשן הקשור לאש, או צלקת הקשורה לפצע; (ב) סימנים מקריים, נעדרי קשר סיבתי בין הסימן למסומן, המקבלים את ערכם התקשורתי באמצעות קשר אסוציאטיבי – כאלה הם רוב האותות המשמשות את בעלי החיים. שני סוגי סימנים אלה נבדלים זה מזה הבדלי דרגה – לא הבדלי מהות. לעומת זאת, הלשון

האנושית מאופיינת על ידי סוג שונה של סימנים, המכונה "סמלים". בעוד שבשני הסוגים הקודמים קיים קשר מסוים בין הסימן למסומן, הרי שבמקרה האנושי לא קיים קשר בין הסמל למסומן, ומשמעות הסמל נרכשת בתהליך חברתי, בדרך של הסכם מוסכמה חברתית. השפה האנושית כלל אינה טבעית, אלא מלאכותית ומוסכמת.

הלשון האנושית מורכבת אלפי מונים מכול שפה קולית אחרת, באשר אינה מבוססת רק על היכולת להפיק צלילים בודדים – אלא גם על היכולת ליצור מהם מילים על ידי צירופי-צלילים וצירופי-מילים, בעיקר עם התפתחות הכתב הקולי (הכתב האלפביתי). מערכת הצלילים של בעלי החיים היא מערכת כוללנית, בעלת דרגה נמוכה מאוד של כושר הבחנה (רזולוציה). בעל חיים מגיב לקריאה מסוימת כאל יחידה שלמה, ולא כאל צירוף של מרכיבים קוליים. כך, למשל, אם יש לבעל חיים קריאה אחת המצביעה על סכנה, וקריאה שנייה המצביעה על נוכחות מזון, הרי שבמקרה שבו יתקל בו-זמנית בשניהם, לא יוכל להפיק קריאה משולבת, אלא יסתפק בשתי קריאות נפרדות, ללא חיבור ביניהן.

לעומת זאת, בני אדם יכולים לבצע עיבוד קולי מורכב ביותר, המבוסס על פירוק צלילים וחיבורם כאחד. היחידות הבסיסיות של הלשון (הברות, פונמות) מורכבות מעיצורים, תנועות, הדגשות והפסקות. צליל יחיד אינו יוצר מילה. כדי שצליל יהפוך למילה בעלת משמעות, עליו להתחבר לפחות לצליל נוסף, או לשני צלילים, היוצרים מילה בת הברה אחת. אוצר המילים הראשוני של האדם היה מורכב ממילים בנות הברה אחת, פתוחה או סגורה. הברה פתוחה מורכבת מעיצור אחד ותנועה אחת – ואילו הברה סגורה מורכבת משני עיצורים ותנועה אחת.

בשפת הברות מעין זו, עיקר ההבחנה בין מילים שונות נעשית על ידי השימוש בטונים שונים ובאורך התנועות (שפה טונלית). הברה אחת, פתוחה או סגורה, תקבל משמעות שונה לפי גובה הצליל ואורך התנועה. שריד לשפות טונליות מעין אלה ניתן למצוא בחברות ראשוניות הנמצאות עדיין ברמה השבטית, ואף בתרבויות מפותחות שלא סיגלו לעצמן כתב קולי (פונטי, אלפביתי), דוגמת סין ויפן. שפות אלו השתנו מאוד בעת המודרנית, עם יישום שיטת הכתב הקולי, אך טרם הצליחו להגיע לדרגת מורכבותן של שפות המזרח התיכון ואירופה, שאימצו שיטת כתב זו כבר לפני אלפי שנים. יש קשר מובהק בין דרגת המורכבות וההתפתחות של שפה מסוימת לדרגת המורכבות וההתפתחות של שיטת

הכתב המשמשת אותה. תרבויות חסרות כתב נשארו במצבן הראשוני, ההברתי והטונלי. חברות שאימצו את שיטת הכתב, אך לא חרגו מעבר לכתב הברתי, הגיעו לדרגת התפתחות ומורכבות מסוימת, ואז החלו מתגלות בהן סימני נסיגה וניוון. רק תרבויות שיצרו את שיטת הכתב הקולי הפכו בלתי מוגבלות מבחינת מורכבותן והתפתחותן.

התפתחות הכתב מאופיינת על ידי התרחקות הקשר בין הסמל למסומל והגדלת מורכבות השפה. מקובל להבחין בין שני סוגי כתב, הנבדלים זה מזה במידת הקשר שבין המילה הכתובה למילה המדוברת: (א) **הכתב הציורי**; (ב) **הכתב הקולי** (הפונטי, אלפביתי). ההבדל בין שתי שיטות אלה הוא אינו כמותי, הבדל שבדרגה – אלא הבדל מהותי.

כתב ציורי מורכב מסמלים חזותיים שלהם קשר לעצמים השונים. ציור הוא תיאור גראפי של עצם מסוים, ולכן הוא בעל אופי סטטי. ציור מושלם הוא צילום מדויק של המציאות הסטטית, מצב שלא הושג אלא בקירוב, בתקופת הרנסאנס, כשפותחו טכניקות של פרספקטיבה ועומק על גבי מישור. בשלבי הקודמים, נעדרי פרספקטיבה, הושגה מידת דיוק קטנה בהרבה. כתב ציורי נבדל מציור לעצמו, כיוון שמטרתו אינה לתאר עצמים, אלא מילים, בעיקר שמות עצם. מלכתחילה אין הכתב הציורי שואף לדיוק חזותי בתיאור של עצמים, אלא להעברת מידע. כך, למשל, ציור של בית צריך שישקף במדויק ככול האפשר את המבנה של בית מסוים זה, ולא של הבית השכן. לעומת זאת המילה **"בית"** היא מלכתחילה סוג של הכללה של כול הבתים, ולכן תיאורה הגראפי צריך שיהא מופשט מהפרטים השונים, הפשטה המשמשת לצורך הכללה. לכן די בציור מופשט של הבית, למשל, מרובע המורכב משני קווים אנכיים (המייצגים את הקירות) ושני קווים אופקיים מעליהם המייצגים את גג הבית ורצפתו. כך, על ידי 4 קווים ישרים (מרובע) ניתן לתאר את המילה **"בית"**. הקשר בין המילה **"בית"** לעצם המהווה את הבית הוא ברור באופן יחסי, אף כי תמיד ניתן לפרש את המרובע כמייצג עצם אחר. בדרך דומה אפשר ליצור אלפי סימנים ציוריים, כשכול סימן ציורי מסמל מילה (שם עצם).

זאת ועוד: הכתב הציורי הוא כתב המורכב משמות עצם בלבד, כיוון שרק עצמים וגופים ניתן לתאר באופן גראפי – ובאופן זה הוא כתיב חסר ומוגבל באפשרויותיו, באשר לא ניתן לתאר באמצעותו פעולות ותנועות. כדי לתאר בכתב ציורי פעולות ורגשות, צריך לעשות שימוש סמלי

כשימוש שאנו עושים בשפת הגוף, כדי לתרגם טקסט מופשט לחרשים-אילמים. כתב ציורי הוא תמיד רב-משמעי, כיוון שכול צורה גראפית ניתנת לפירושים רבים. כמו כן הוא לא יעיל, באשר הוא קשה לכתובה ואף מצריך לימוד ממושך וזיכרון מצוין, שרק מעטים חוננו בהם. לכן, בתרבויות הכתב הציורי עסקו במלאכת הכתיבה רק מספר מלומדים מצומצם שהוכנסו בתורת סוד זו, וכול השאר המשיכו לנהל חייהם בעל פה בלבד. דבר זה נבע לא רק מהקושי האובייקטיבי לפתח כתב משוכלל ומופשט יותר, אלא גם מהרצון לשמור על הכוח והיוקרה שהעניקה ידיעת קרוא וכתוב. הכתב הציורי דומה במידה מסוימת לכתב המתמטיקה, שאף הוא עושה שימוש במערכת רבת סמלים חזותיים, מה שהופך אותו לכתב חרטומים למי שהמתמטיקה אינה עיסוקו.

הכתב הפונטי מייצג כיוון חשיבה חדש, ולא רק הרחבה של הכתב הציורי. האותיות הן סמלים של צלילים, לא של עצמים חזותיים. התפתחות שיטות הכתב הפונטיות מייצגת את מה שניתן להגדיר כ"הסמלה כפולה": מספר סמלים עבור כול מילה המדוברת, שהיא עצמה סמל קולי של דברים שבמציאות. יתרונה הגדול של שיטת ההסמלה הכפולה הוא בהיותה נוחה לשימוש, יעילה ובעלת כושר התפתחותי בלתי מוגבל באופן עקרוני. באמצעות כ-28 סמלים (כ-22 עיצורים המסומלים על ידי אותיות האלפבית) ו-6 תנועות (סימני הניקוד או אותיות המשמשות כתנועות) – ניתן ליצור אינספור של מילים, על ידי חיבור מילים פשוטות בנות הברה אחת לכדי מילים מורכבות בנות מספר הברות, ואחר כך אף לחברן למילים חדשות המורכבות ממספר מילים, כגון "חדר-אוכל", "בית-ספר" וכד'. דוגמא למילים רב-הברתיות ורב-מיליות היא השפה הגרמנית, שבה עשויה מילה אחת להשתרע על מספר גדול של אותיות (ובדרך כלל, אף ללא הפרדה באמצעות סימן חיבור).

הכתב הפונטי הוא אף דינאמי, בהכלילו את תנועות הלשון, וביכולתו לסמל מונחי פעולה (שמות פועל), שמות תואר, בנוסף לשמות העצם. אופיו המופשט מקנה לו כושר התפתחות בלתי מוגבל. הכתב הקולי הוא לא רק מדויק יותר (ומכאן יעילותו בהעברת מידע) – אלא גם דמוקרטי יותר, בהיותו קל ללמידה ולזכירה. אף שלמיטב ידיעתי הקשר בין תרבויות כתב שונות לשיטות ממשל טרם נבדק, עובדה היסטורית היא, שכתבי הציורים שימשו משטרי עריצות כמצרים הפרעונית, בבל וסין – ואילו כתבים פונטיים נוצרו והתפתחו בחברות עממיות יותר, שחיו

במדבר סיני ובארצות הרריות בעלות שלטון מבוזר כארץ ישראל וא"י יוון.

הרעיון, שניתן לפרק את המילים לצלילים המרכיבים אותן, ולסמל כול צליל על ידי סמל ייחודי (אותיות וניקוד), הוא מהפכני ביותר, וככול הידוע לנו הומצא פעם אחת ובמקום אחד בהיסטוריה האנושית, וממנו הופץ לכול חלקי תבל. הכתבים הקוליים הראשונים נוצרו במרחב הארץ ישראלי, שגבולותיו במדבר סיני שבדרום ובחופי לבנון שבצפון (הפניקים). התפתחות זו הייתה הדרגתית, כשמתוך כתבי הציורים המצריים (כתב החרטומים) התפתח כתב הברתי, היינו מערכת הסמלה של הברות, וממנו התפתח הכתב הקולי (האלפביתי) המוכר לנו היום. מאחר שהשפה האנושית מורכבת מאפשרת היא גמישות עצומה, מורכבות רבה וכושר התפתחות בלתי מוגבל כמעט.

פיתוח שיטת הכתב הקולי מצריך גם תיאום (קואורדינציה) בין העין לאוזן וליד, שהינו מלאכותי במידה רבה, ומצריך לימוד ממושך. מילים הם סמלים קוליים, ואילו הכתב הוא מערכת של סמלים חזותיים. במצב הטבעי משמש חוש הראייה לתפיסת עצמים, ואילו חוש השמיעה לקליטת אותות. המצאת הכתב יצרה מצב חדש, שבו הסמלה חזותית צריכה לשקף את ההסמלה הקולית מדויק ככול האפשר, משל היה הדבר שומה ל"ראיית הקול" ("וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת" שמות כ/15). הסמלה כפולה זו היא בעלת דרגות שונות של דיוק, כפי שניתן ללמוד מההתפתחות ההיסטורית של הכתב המודרני. ככול שהסמל הוא בעל משמעות מדויקת יותר, כך התווים השונים מאפשרים להבין טוב יותר את הטכסט הכתוב. כתיב קולי מלא, שבו לכול עיצור או תנועה סמל משלו, משקף את דרגת הכתב הגבוהה ביותר. התפתחות הכתב העברי היא דוגמא מצוינת לכך. תחילה היה זה כתיב חסר, עיצורי בעיקר, ותנועתי רק במעט. במשך הזמן הושלמה שיטת כתב זה על ידי הוספת ניקוד, לציון התנועות השונות. בשפות האירופיות הושם דגש את סימול התנועות כבר בשלבים הראשונים, ולכן הוספת הניקוד שימשה כלי עזר נוסף, חשוב הרבה פחות. התפתחות הסימול המתמטי היא דוגמא נוספת. תחילה שימשו אותיות האלפבית ככלי לסימון מספרים, כפי שמקובל עד היום בכתיב העברי. רק בשלב מאוחר יותר המירו סמלים מתמטיים ייחודיים את האותיות לציון מספרים ויחסים כמותיים, אותם סמלים המוכרים לנו היום.

מספר הצלילים שהאדם יכול להפיק אינו עולה בהרבה על זה שיכולים להפיק קופי האדם, ובכול זאת **"שפת הקופים"** היא סגורה – ואילו שפת בני האדם פתוחה. בלשון האנושית מהווה מספר מוגבל זה את הבסיס למספר עצום של מילים וצירופי-מילים. היכולת ליצור מספר בלתי מוגבל של מילים וצירופי-מילים עלולה הייתה להקשות מאוד על תפקודה של התקשורת האנושית. קושי זה נמנע הודות לכך שהתפתח תקנון (סטנדרטיזציה) וכללים המגבילים את אפשרויות הצירוף. צירוף המילים לפסוקים תקינים בעלי משמעות מבוסס על כללי הלשון המהווים את חוקי התחביר והדקדוק, או מה שמכונה **"מבנה העומק של השפה"**. באפיון השפה האנושית מבחינים בין **"סמנטיקה"** (שעניינה הזיקה שבין הסמלים והמסומלים), לבין **"סינטאקס"** (חקר הזיקה בין הסמלים לבין עצמם), לבין **"פרגמאטיקה"** (הדנה בזיקה שבין הסמלים לבין הפקתם וקליטתם על ידי בני האדם). חוקי השפה אינם מונעים יצירת משפטים חדשים בתוכן ובצורה, אלא מגבילים אותם לכדי יצירה תקינה בלבד. קיום חוקי התחביר מאפשר יצירת מידע והעברתו בדרגה גבוהה בהרבה מזו שניתן לבטא בעזרת סמלים בדידים.

כושר הסימול מעצים את כושרו המנטאלי של האדם ומבדילו מיתר בעלי החיים. בעזרתו מודע האדם לא רק להווה הרגעי, אלא אף זוכר את העבר וצופה פני עתיד. רק לאדם יש היסטוריה (ברמת הקבוצה) וביוגרפיה (ברמת היחיד). רק לאדם יש זיכרון המרחיק לכת לאחור אלפי שנים, כמו גם רצון המרחיק לכת קדימה אלפי שנים. המשיחיות, על גווניה השנים היא תו-אופי אנושי מובהק, שאין לו שום מקבילה בעולם החי הסב על ציר ההווה הרגעי בלבד. יכולתו לחשוב מעבר לרגע החולף, היא גם זו שמאפשרת לו להתגבר על דחפיו המיידיים ולדחות את סיפוקם.

אך בצד יתרונות אלה, יש בכוח דמיונו המוגבר גם כדי לנתקו מהמציאות. אידיאלים נשגבים ודמיון חולני הם שני צדדיו של מטבע תודעתי אחד. הגאונות והשיגעון הם שני צדדים של מטבע אחד. ההבדל בין הגאון לבין המשוגע הוא דק ביותר, באשר שניהם טיפוסים יצירתיים מאוד, ובכך נבדלים הם מרוב בני האדם. יצירתיות זו כרוכה בשטף רעיונות המציף את הגאון והמשוגע כאחד, בעוצמה משתנה לפי דרגות הגאונות או השיגעון כאחד. בעוד שהמשוגע אינו מסוגל להבחין בין רעיון טוב לרעיון גרוע – הרי שהגאון מסוגל לכך, בהצליחו לבחור מבין המון רעיונות גרועים לפחות רעיון מקורי טוב אחד, ולעיתים אף יותר. שניהם יוצאים מדעתם (שהיא הדעה התקנית, המקובלת), אך בעוד שהגאון מצליח בסוף

ריחופו המחשבתי לנחות בחזרה על הקרקע – הרי שהמשוגע נכשל בכך. כך גם יש קשר הדוק בין שיגעון למעשי רוע, כפי שנתן להיווכח מהזוועות שביצעו רוצחי המונים במאה ה-20, דוגמת היטלר וסטלין. אפילו החלו אלה דרכם כבני אדם רגילים, הרי משהגיעו לעמדת כוח מסוימת, הופכת הפרנויה שלהם לרצחנית ולמשמידת המונים. כול העולם רודף אותם – ולכן צריך להשמיד את כול העולם.

רק האדם יכול לעשות טוב, לשפר עצמו ולהשתכלל – כשם שרק האדם יכול לעשות רע, להרוס, להחריב ולהשמיד. רק האדם הוא עושה מלחמה, ולחילופין – שלום. מקור הטוב והרע שבאדם בכושר ההסמלה שלו, היינו, בתודעתו העצמית ובידיעתו את היקום הסובב אותו. מכוח ידיעה זו כושרו לשנות את עצמו ואת סביבתו, מה שהופך אותו לייצור היסטורי, אבולוציוני, המתפתח בזמן. כול יתר בעלי החיים סגורים ומסוגרים מאחורי הבריה הגנטי והאינסטינקטיבי המוטבע בהם, ולכן אין בכוחם להשתנות, אלא באופן שולי. כפופים הם למחזוריות טבעית נצחית, בדומה למחזוריות תנועתם של הכוכבים במסילותיהם. התפתחות אבולוציונית, כידיעת ועשיית טוב ורע, נחלת האדם בלבד היא – ומקורה בייחודו כיוצר סמלים וכלים.

כול ניסיון להגדיר את האדם על ידי הגדרה כוללנית כלשהי הוא בבחינת כשלון ידוע מראש. כשם שבשפה הדתית הגדרת האל היא בגדר צמצום המהות האלוהית – כך גם בשפה החילונית הגדרת האדם היא בגדר צמצום המהות האנושית. במהלך ההיסטוריה ניסו פילוסופים רבים להכניס את האדם למיטת סדום צרה של הגדרה כוללנית – אך כולם נכשלו בכך, בשל אופייה החלקי של כול אחת מהגדרות אלה. היו מי שהגדירו אותו על פי כושרו לייצר כלים, לעסוק במסחר ולכונן מדינות. היו גם מי שחיפשו הגדרות רוחניות יותר כגון: **"האדם הוא יצור שביכולתו לא רק לחייב את החיים, אלא אף לשלול אותם"** (מכס שילר, מצוטט על ידי ארנסט קסירר, "מסה על האדם", ע' 9); **"האדם הוא היצור היחיד המסרב להיות מה שהינו"** – סירוב שהוא מקור רוח המרד המטפיזי והפוליטי כאחד (אלבר קאמי, "האדם המורד", ע' 13); **"האדם הוא בעל חיים האחוז ברשתות משמעות שטווה הוא לעצמו"** (מכס ובר, מצוטט בספרה של רחל אליאור "גן בעדן מקדם", ע' 6).

בעקבות מכס ובר, גם הפילוסוף ארנסט קסירר (Ernst Cassirer; 1874-1945) מגדיר את האדם על פי כושרו ליצור סמלים, מה שהוא מכנה

"חי מסמל" (homo symbolicum) – באשר כושר זהו המובהק שבכישורים האנושיים. לשיטתו, הגדרת הזהות האנושית במונחים של דיבור, חשיבה וחברתיות ישימה גם לגבי בעלי חיים מסוימים, שלהם תכונות דומות – אף אם לא הצליחו להגיע לדרגת שכלול כמו זו של האדם. גם יצירת כלים אינה תכונה ייחודית לאדם, אלא הרחבה של כישורים חיתיים. מבחינה זו בשני המקרים מדובר בהבדלי דרגה – לא בהבדלי זהות. לעומת זאת, הכושר לייצר סמלים אינו בבחינת הרחבה של כישורים מקבילים אצל שאר בעלי החיים – אלא כשרון ייחודי לאדם. ייחודו של כושר זה בהיותו לא הישרדותי – ובמידה מסוימת אף אנטי-הישרדותי. כושר זה, אין בו כדי להגדיל את שליטת האדם על סביבתו – אלא להפך: יש בו כדי להפחית שליטה זו ואף לנתק את האדם מסביבתו. התמצאות האדם בסביבתו, אינה מוקנית לו באופן ישיר, על ידי חושי בלבד – אלא על ידי השפה שלו, שאינה חושית אלא סמלית. באמצעות הסמלים שהוא יוצר, מארגן האדם את מכלול המידע החושי שמפיקה סביבתו, לכדי **"קוסמוס"** – היינו, עולם מאורגן ומסודר. מערכת סמלים זו משתקפת במכלול הדברים המכונים **"תרבות"**: מדינה, דת, מוסר, משפט, מדע, אומנות וכד'. מפאת חשיבותם, אצטט שוב את דבריו של קסירר:

אין האדם חי עוד בעולם הטבע בלבד, אלא גם בעולם של סמלים. הלשון, המיתוס, האמנות והדת הם חלקיו של עולם זה. הם החושים השונים הטווים את רשת הסמלים, את הקורים הסבוכים של הניסיון האנושי. כל התקדמות במחשבת האדם ובניסיונו משפרת ומשכללת רשת זו. אין אדם יכול עוד לעמוד במישרין מול הממשות; למעשה, אינו יכול לראותה פנים אל פנים. דומה, שהממשות הטבעית פוחתת כל אימת שהפעילות הסמלית של האדם עולה. במקום לעסוק בדברים כשהם לעצמם, האדם, במובן מסוים, שח עם עצמו בקביעות. עד כדי כך עטף עצמו בצורות לשון, בדימויי אומנות, בסמלי מיתוס או בטקסי דת, שאין ביכולתו לראות או לדעת דבר, אלא בחציצת מתווך מלאכותי זה. אחד הוא מצבו בספרה העיונית והמעשית. אפילו בספרת-המעשה אין האדם חי בעולם של עובדות מוצקות או בהתאם לצרכיו או לתשוקותיו המיידיים. הוא חי בתוך ריגושי הדמיוניים, בתקוות ובחששות, באשליות ובאכזבות, בדמיונות ובחלומות.

שליטת הסמלים בחייו של אדם היא מוחלטת כמעט. אפילו פעולות יומיומיות כגון אכילה והזדווגות אינן מוסדרות על ידי המטען הגנטי של

האדם, אלא על ידי המטען המיתי שלו. אנתרופולוגים דוגמת קלוד-לוי-שטראוס הצביעו על העובדה, שגם חייהם של בני האדם במצבם הראשוני, בתרבויות נטולות-כתב, מוסדרים על ידי מערכות סמלים מורכבות, לא על ידי מטען גנטי כלשהו (מכאן השם "סטרוקטורליזם", שניתן לזרם אנתרופולוגי זה). בדומה לכך, הצביעה האנתרופולוגית מרי דגלס (Mary Douglas, 1921-2007) על האופי הסימבולי של דפוסי האכילה של אותם "פראים", בבחינת "כשר" או "לא כשר", המבוססים על שיטות סיווג מורכבות ביותר, והמסבירות במידה מסוימת גם את דיני הכשרות לפי ההלכה היהודית. בדומה לכך, הצביעה דגלס על מקורם של נוהגי הטומאה והטהרה המסדירים בתרבויות נטולות-כתב אלו, המסבירים אף הם במידה מסוימת את דיני הטומאה והטהרה בהלכה.

לפי ארנסט קסירר, אנתרופולוגיה סימבולית היא שצריכה לתפוש את הפוזיטיביזם והביהיוריזם (אסכולות התובעות ליישם את שיטת מדעי הטבע על מדעי החברה והרוח) – אף אם כרוך הדבר בויתור על השאיפה ליצור מדע אחד כללי ומקיף כול. לפי תפישה זו, האדם אינו רק "חי מסמל" – אלא גם "חי בעל היסטוריה". לשיטתו, לא ניתן לחקור את הזהות האנושית במונחים של תצפית אובייקטיבית, אלא על ידי שימוש בממצאים היסטוריים. ההיסטוריה היא שהופכת את האדם למה שהוא היום, ממש כשם שההיסטוריה תיצור את האדם של העתיד. האדם הוא הווה המתפתחת בזמן – ומכאן ייחודו בהשוואה לשאר בעלי החיים. האדם בבחינת אישיות הוא תוצר של ההיסטוריה האנושית. מה שאנו מכנים בשם "אנושיות" הוא תוצר של מפעלם הקיבוצי של בני האדם, כפי שכותב ארנסט קסירר (שם, ע' 80):

לא טבעו המטפיזי או הפיזי הוא המייחד את האדם – אלא מפעלו. מפעלו, מערכת הפעילויות האנושיות, הוא המגדיר והקובע את מעגל "האנושיות". הלשון המיתוס, הדת, האמנות, ההיסטוריה – הם היסודות והגזרות של מעגל זה. "פילוסופיה של האדם" תהא אפוא פילוסופיה הפותחת לפנינו את הדרך לחתור לתוך המבנה של כול אחת מהפעילויות האנושיות ועם זאת מאפשרת לנו להבין אותן כשלמות אורגנית. הלשון, האומנות, המיתוס, הדת אינם יצירות מבודדות פרי המקרה – הם מאוחדים בשלשלת אחת... הפונקציה היסודית של הדיבור, המיתוס, האמנות והדת – אותה חייבים אנו לחפש מאחורי כול צורותיהם וביטוייהם הרבים מספור, ואף לנסות להגיע, בניתוח סופי, אל מקורם

המשותף...השאלה בדבר "מהות" הלשון, המיתוס והדת, אין לענות עליה ללא מחקר מעמיק בהתפתחותם ההיסטורית.

התודעה האנושית היא המקנה לאדם את היכולת לשאול שאלות לא רק לגבי המציאות הטבעית הסובבת אותו, אלא גם לנסות להבין את עצמו בבחינת הצו היווני "דע את עצמך". סמלים ואמונות, במובן הרחב של מושגים אלה, הם האקלים הרוחני שבו חיים בני אדם. כמו החמצן לגוף, כך הסמלים והאמונות לנשמה. סמלים ואמונות הם יצירי השפה האנושית, והם שמבדילים בין האדם לשאר בעלי החיים. בתוך עולם השפה עושה האדם כבתוך שלו, ומכאן הישגיו הגדולים מחד – והזוועות שהוא מחולל מאידך. שלא כשאר בעלי החיים, הדומים לו מבחינה אנטומית ופיזיולוגית, אין האדם חי במציאות רק כפי שהיא לעצמה, הנתפשת על ידי החושים השונים, אלא גם על ידי שכלו ורגשותיו, שהם סובייקטיביים על פי טיבם.

כושר הסמלה ייחודי של האדם הוא זה שמקנה לו את היכולת ליצור מדע, שהוא אולי ההישג הגדול ביותר שלו. הוא שהופך אותו ליצור השואל שאלות ומחפש תשובות. הוא שמקנה לו את היכולת לחשוב באופן לוגי, לבנות טיעון בר תוקף, להסיק מסקנות על בסיס הנחות יסוד מסוימות. הוא שמקנה לו את היכולת לבצע חישובים מתמטיים מורכבים, לנסח משוואות מדרג ראשון, שני ושלישי – ואף לבצע מדידות מדויקות. הוא שמקנה לו גם את יכולותיו הטכנולוגיות המופלאות. הוא שמאפשר לו להרים ראשו אל-על ולהתבונן במעמקי החלל – ובזמן להפנות את מבטו גם פנימה ולהתבונן בעמקי נשמתו. הוא המקנה לו את היכולת להסב מבטו לאחור, אל מעמקי הזמן, ואף להישיר מבט אל העתיד ולתכננו בהתאם לצרכיו ולשאיפותיו. אך בצד כול אלה, צפונים במודעות זו גם הדאגה המתמדת לעתיד והפחד מפני המוות. מודעות זו לחייו ולמותו, כמו גם לחיי קרוביו, היא העושה אותו לייחודי כול כך. המודעות לעצמו ולסביבתו, פרי כושר ההסמלה, היא המטילה עליו אחריות למעשיו, להחלטותיו, והיא שהופכת אותו לחסר אך מעט מאלוהים, ליועד טוב ורע, בורא גן עדן ויוצר גיהנום.

יכולת האדם ליצור יצירי רוח היא העושה אותו לדבר מה ייחודי כל כך. רק הוא לבדו בכל היקום המוכר לנו, מסוגל לא רק להתקיים בו, אלא אף לשנות אותו, לפחות בסביבתו הקרובה. כל אותן אפשרויות טכנולוגיות הנתונות לנו היום הן תוצאה של גאוניות האדם, של כושר יצירה

והמצאה. כל כך התרגלנו לכך, עד שאין אנו מסוגלים להשתומם לנוכח פלא פלאים זה. יצירתיות האדם משתקפת כמובן לא רק בתחומי הטכנולוגיה והמדע, אלא גם בתחומים אחרים כגון ספרות, מוזיקה, ציור, פיסול ושאר האומנויות. אם יש אדם מסוים המגלם בתוכו את המהות האנושית במלואה, הרי זה לאֶנְרֵדוֹ דֶה וִינְצֵ'י, שעסק בו-זמנית בהמצאת טכנולוגיות חדשות, בחקירות מדעיות, באדריכלות, בפיסול ובציור – כשבכול אלה הצטיין הצטיינות יתר.

גאוניות האדם, מתת אלוה ממעל, היא ההיבט החיובי של כושר אנושי ייחודי זה. אך בצד זו קיימת, הסכנה של דמיון פעיל מדי, הרי אסון והשמדה. כשהאדם נוהג באכזריות, אין הוא נוהג באופן "חייטי", כפי שמקובל לומר – אלא באופן "שטני" ("יצר הרע", בלשון חז"ל – במשמע של בחירה ברע, בבחינת סטייה מהנורמה). רק האדם מסוגל לצאת מדעתו ואף לרצוח בני אדם אחרים (ויש קשר בין שני אלה). טירוף הוא יציאה מהדעת, ויציאה כזו היא אפשרית רק אם קיימת דעת, במובן האנושי הייחודי, כסמל וכמיתוס. כושר ההסמלה של האדם היא שהופכת אותו ליצור בעל כושר בחירה בין טוב לרע (והייתם כְּאַלֵּהִים, יִדְעִי טוֹב וְרָע (בראשית, ג'/5) – והמצויה לבחור בטוב ולסור מרע ("סור מִרַע וְעֲשֵׂה טוֹב, (תהילים לד/15), "נְעֻשִׁית הַיֵּשֶׁר וְהַטּוֹב" (דברים ו/18). יכולתו של האדם לבחור בין טוב לרע, היא שעושה אותו לייצור בעל ערכים, מוסר, משפט ודת – להבדיל מיתר בעלי החיים שהם בעלי צרכים ואינסטינקטים בלבד.

שלא כשאר בעלי-החיים, הדומים לו מבחינה אנטומית ופיזיולוגית, אין האדם חי במציאות רק כפי שהיא לעצמה, הנתפסת על ידי החושים השונים, ושעליה הוא מגיב בהתאם למטען הגנטי שלו – אלא גם במציאות כפי שהיא נתפשת על ידי הגיונו ודמיונותיו. עולמו של האדם הוא עולם השפה שבה הוא מדבר וחושב – לא פחות מאשר הסביבה הפיזית שבה הוא פועל. כושר זה הוא המייחד את האדם והוא שיוצר את השניות הבסיסית של זהותו. מסיבה זו הוגדר האדם, למן ראשיתה של הפילוסופיה, כ"חי מדבר" – אף שהגדרה זו לוקה בחסר, כול עוד אינה מציינת את אופיו הסמלי של הדיבור האנושי.

האדם הוא בעל החיים היחיד שאינו מתמודד עם סביבתו על ידי חושיו בלבד – אלא גם על ידי תודעתו, כפי שזו משתקפת בשפה, בדת, באומנות ובמדע. מכאן השניות שבין "הכרה", המבוססת על "תפיסה", היינו, קליטה ופירוש מידע חושי-פיזי (המשותפת לכלל בעלי החיים –

לבין "תודעה", המבוססת על "תפישה", היינו, קליטה ופירוש של מידע סמלי תרבותי (המייחדת את האדם משאר בעלי החיים). שלא כשאר בעלי החיים שתפיסת המציאות שלהם היא חד-ממדית, חושית-פיזית בלבד – תפיסת המציאות של האדם היא דו-ממדית: תפיסה במובן החושי-פיזי (כולל עזרים מלאכותיים, המעצימים תפיסה זו), בצד תפישה במובן הסמלי-תרבותי. דואליות זו שימשה נושא למחלוקות פילוסופיות מאז יוון העתיקה, כשאסכולות מסוימות דגלו בעליונות התפיסה החושית (אמפיריזם) – ואילו אחרות דגלו בעליונות התפישה הרעיונית (אידיאליזם). אף שמחלוקת זו לא הוכרעה עד היום, קיימת היום נטייה לראות בשני סוגי ידיעה אלה כשני כלים המשלימים זה את זה – ולא דווקא מתחרים זה בזה.

האדם הוא חי מדבר ומסמל, ובתור שכזה נבדל הוא מיתר בעלי החיים. הדיבור האנושי הוא מה שעושה את האדם לאדם – ולא שום איבר בגופו, לרבות מוחו. האדם ניחן במוח מורכב יותר מזה של כול בעל חיים אחר, אך עובדה זו כשלעצמה עדיין מגדירה את ייחודו. לאדם כפות ידיים ייחודיות, המאפשרות לו לבצע פעולות עדינות ביותר, בעיקר בשל מבנה האגודל. אך גם עובדה זו כשלעצמה עדיין מגדירה את ייחודו. לאדם מבנה פה ייחודי, המאפשר לו להפיק מגוון רב של צלילים וצירופי צלילים, אך גם בזה אין כדי לייחד אותו. מוח, כפי-דופה יש לרבים מבעלי החיים, וההבדל הוא הבדל שבדרגה בלבד. לכול היותר ניתן לומר, שלאדם יש יותר מאלה מבחינה כמותית – ותו לו. מה שעושה את האדם לחי מיוחד במינו הוא תודעתו הייחודית, הקשורה לשפתו הייחודית. זהו מותר האדם מהבהמה, וזה מה שעושה אותו לחסר אך מעט מאלוהים, בבחינת "וַתַּחֲסְרֵהוּ מֵעֵט מַאֲלָהִים וְכְבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ" (תהלים ח/6).

ייחוד זה של האדם משתקף בתפישת האלוהות המקראית. האל במקרא היא בעיקרו אל מְדַבֵּר. אומנם, הדיבור אינו אלא מרכיב אחד באישיותו, אלא שזה נחשב לחשוב שבתכונותיו. הדיבור האלוהי אינו רק מקור עולם ההלכה (תורה ומצוות) – אלא גם מקור היקום, בבחינת "בְּעֶשְׂרָה מֵאָמְרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם" (מסכת אבות, ה/1) והמחוקק לו את חוקיו ("חֻקֹּת שְׁמַיִם וָאָרֶץ", ירמיהו ל"ג/25). האל המקראי הוא אל שאינו פוסק מלדבר, ושיחידי סגולה כאברהם וכמשה אף מדברים עמו. האל המקראי אינו מופיע כסופה מפרקת הרים ומשברת סלעים ("לֹא בָרוּחַ יְהוָה"), אף לא כרעם ("לֹא בָרָעַשׁ יְהוָה"), ואף לא כאש ("לֹא בָאֵשׁ יְהוָה") – כי אם בדיבור שקט ("קוֹל דִּמְמָה דִּקְה") (מלכים א' י"ט/11-12). משמע, האל

המקראי אינו כוח טבע, כפי שנתפשו האלים במיתוסים הפגאניים – אלא כוח דיבורי, דבר מה ייחודי שאין לו מקבילה בטבע.

הדת, כמו המדע ושאר גילויי היצירה האנושית, היא אפוא תוצר של כושר הדיבור וההסמלה של האדם – ומכאן חשיבותה העצומה בחייו. האדם לבדו מעלה קורבנות לאלוהיו, כשם שהאדם לבדו מתפלל אליהם – כלומר מדבר אליהם. בין שאלוהיו קיימים באופן אובייקטיבי, ובין שאינם אלא יצירי רוחו – האדם מתייחס אליהם כמי שיש לרצותם, ומכאן חשיבותם. המעבר מהדתות הפגאניות שמרכזן בפולחן קורבנות, לדתות הייחוד הטקסטואליות שבמרכזן מוסד התפילה, הוא יותר הבדל שבדרגה מאשר הבדל שבמהות. למעבר זה השפעה לא רק על הפולחן הדתי – אלא גם על התרבות בכללותה. התרבויות הפגאניות עוסקות במה שמוחשי בלבד, בהיבטים המעשיים של התרבות האנושית – ואילו תרבויות הייחוד עוסקות גם בהיבטים הרוחניים שלה, שהטקסט מעצב אותם. אם בתרבויות הפגאניות משוקע האדם עמוק בסביבתו הטבעית – הרי שבתרבויות הטקסטואליות יוצא הוא מסביבה זו ועובר לסביבתו המלאכותית, פרי רוחו ומעשה ידיו. בפרספקטיבה זו, המעבר מהתרבויות הפגאניות לתרבויות הייחוד הטקסטואליות משקף לא רק מהפכה דתית, אלא מהפכה כלל-אנושית – מהפכה שאותה חולל הטקסט המקראי.

הערות כלליות אלו מטרתן להסב את תשומת-הלב שלנו להיבט הסמוי יותר של הדתות השונות – הדרך השונה שבה מתייחסים בני-האדם לאליהם, להבדיל מהדרך שבה הם מזהים אותם. חשובה ככול שתהיה ההבחנה בין האלוהות הפגאנית לאלוהות המקראית מבחינה מהותית (זהות), משנית היא ביחס להבחנה בין הדרכים השונות שבהם פונים בני-האדם אל אלוהויות אלו – הבאת קורבנות מחד, כנגד הדיבור (התפילה) מאידך. המכנה המשותף לשני היבטים אלה של חיי הדת הוא כושר ההפשטה ההולך וגובר: האלוהות המוחשית (אלי הטבע) מחייבת פולחן מוחשי של הבאת קורבנות – כשם שאלוהות מופשטת מחייבת פולחן מופשט, שמוסד תפילת הקבע עומד במרכזו. בפרספקטיבה זו התביעה לשים קץ לעבודת כוכבים ומזלות מחייבת גם את קץ עידן הקורבנות – חיוב כפול שלא תמיד מודעים אנו לו (למשל, כאשר נשמעות היום קריאות לבנות מחדש את בית המקדש בירושלים, על כול המשתמע מכך לגבי ההיבט הפולחני של הבאת קורבנות).

מכיוון שתפילת-הקבע בציבור הייתה תפילה-שבכתב, התעורר הצורך ללמד את הציבור כולו קרוא-וכתוב. צורך זה הלך וגבר עם הפיכת קריאת המקרא לחלק בלתי נפרד מעבודת הקודש, בעיקר בשבתות, חגים ומועדים. יודגש, כי ידיעת קרוא-וכתוב (אוריינות) אינה מתייחסת רק למיומנות הטכנית של הקריאה והכתיבה, אלא גם ליכולת להשתמש במיומנויות אלו לצורך העברה וקליטה של מסרים מורכבים, כלומר, רכישת מיומנות של הבנת הנקרא והבעה בכתב.

בפרספקטיבה המוצעת כאן (המבוססת במידה רבה על הספר **"מהפכת הנחשוש"**, פרי עטו של נסים אמזלג), חבה יוון הרבה מההישגים שלה לארץ ישראל (ארץ כנען) – הרבה יותר ממה שנוקף לזכותה בהיסטוריוגרפיה המודרנית. הגם שאין בכך כדי לפגוע במהפכה שחוללה יוון – הרי שגילויי ההשפעה העצומה של ארץ ישראל עליה מעמיד את הדברים בפרופורציה נכונה יותר. יוון אכן חוללה מהפכה, אך היא לא יכולה הייתה לעשות כן, אלמלא ירשה עושר תרבותי עצום מארץ ישראל, **אַרְץ קָדִים** שלה, במובן כפול: מחד, **"ארץ המזרח"** – ומאידך, **"הארץ הקדומה"**.

נסים אמזלג מצביע על 2 סיבות עיקריות להפחתת משקלה של ארץ ישראל בהיסטוריוגרפיה המודרנית: (1) אי-הכללת הציביליזציה הארץ ישראלית במסגרת הציביליזציות הגדולות; (2) התמחות-יתר בקרב ההיסטוריונים, המקשה על כתיבת היסטוריה כלל-אנושית.

במאה ה-19 נקבעו תחומי ההיסטוריוגרפיה על-פי הציוויליזציות, שנחשבו כבעלות משקל רב במיוחד בהיסטוריה האנושית. המבחן לקיום ציביליזציה חשובה היה בעיקר פוליטי ורק באופן שולי תרבותי. כציביליזציות חשובות נחשבו הציביליזציות שהתפתחו בעמקי הנהרות הגדולים במצריים ובמסופוטמיה, שבתוכן התגבשו האימפריות הראשונות בהיסטוריה – מצריים הפרעונית, בבל ואשור המסופוטמיות, ולבסוף פרס, שתחת שלטונה אוחד המזרח-התיכון כולו, כמסופר **במגילת אסתר**: **"אֲחֲשֵׁרֹשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהָדוּ וְעַד כּוֹשׁ – שָׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה"** (שם, א/1). לפי מבחן זה, גודלן ועושרן של האימפריות הקדומות הללו נמדד לפי מספר הערים הגדולות, המבנים המונומנטאליים, דרגת התפתחות האמנות הפלסטית (פיסול וציור) וכד'. מאחר שארץ-ישראל לא הקימה מתוכה שום אימפריה אזורית בעלת משקל, כשם שלא הותירה אחריה שרידים מונומנטאליים ואמנות פלסטית מפותחת, לא נכללה היא

ברשימת הציוויליזציות הגדולות – אלא נתפשה כחלק מההיסטוריה של הציוויליזציות השכנות (המצרית, החיתית, האשורית, הפרסית) ובדרך זו איבדה היא ממשקלה האמיתי בתרבות האנושית. אם יוחס לה בכלל משקל, היה זה בתחום הדתי בלבד – בהיותה ערש דתות הייחוד הגדולות, הנצרות והאסלאם.

במאה ה-19 נקבעו לא רק תחומי ההיסטוריוגרפיה, אלא גם ההתמחויות השונות שלה, כשזו מורכבת מענפים שונים כגון היסטוריה פוליטית, היסטוריה טכנולוגית-כלכלית, היסטוריה חברתית וכד'. בהתאם לחלוקה כללית זו נבחנה כול ציביליזציה גדולה לפי תרומתה לפוליטיקה, לכלכלה, לחברה וכד'. על רקע זה קמו מומחים למצרים, למסופוטמיה, ליוון, לרומא וכד'. לעומת זאת, לא קמו מומחים לארץ ישראל, אלא משעה שקמה מדינת ישראל, כחלק מהמגמה לחזק את זהותה הייחודית של הארץ. בצד החלוקה הטריטוריאלית, חלקו ההיסטוריונים האירופיים את העמים השונים לפי קריטריונים אתניים-לשוניים (שפות הודו-אירופיות, שפות סלאביות, שפות שמיות וכד') – חלוקה שלא נתנה משקל מספיק לשפה הכנענית-עברית, אלא כחלק ממשפחת השפות השמיות, שבהן ניתן משקל רב לערבית כשפת האסלאם, הנחשב לציביליזציה עולמית. (המונח **"שפה כנענית-עברית"** משקף את העובדה שמדובר בחטיבה לשונית נפרדת בקרב משפחת השפות השמיות, מחד – בצד העובדה שקיים דמיון עצום בין השפה הכנענית שבכתבי אוגרית לשפה העברית המקראית, מאידך). בהינתן הקריטריונים הללו ברור מדוע עד הקמת מדינת ישראל נעדר דיון עצמאי בציביליזציה הארץ-ישראלית (הכנענית) – למרות הממצאים הארכיאולוגיים המחייבים דיון עומק מעין זה. **"חור שחור"** זה מבקש החיבור הנוכחי למלא.

הצבעה על מרכיב המורשת הכנענית-עברית בתרבות יוון אין בה כדי להפחית ממשקל תרומתה של זו – אלא כדי להעלות על נס את תרומתה של ארץ-ישראל לציביליזציה המערבית. בפרספקטיבה זו, נעשה **"הנס היווני"** – מונח שהומצא על ידי אֶרְנֶסְט רֵנָן (Ernest Renan, 1823-1892) – מסתורי פחות. אֶרְנֶסְט רֵנָן, ממעצבי ההיסטוריוגרפיה האירופית במאה ה-19, מתאר את יוון של העת העתיקה במילים אלו (נסים אמוגל, **"מהפכת הנחושת"**, ע' 274):

דבר שהתקיים פעם אחת בלבד, שלא נצפה קודם, ולא יתחולל פעם נוספת בעתיד; דבר שהוא בעל השפעה נצחית על האנושות.

השימוש במושג "נס" יוצר רושם שמדובר בהופעה פתאומית, מנותקת מכל דבר, מעין שבר ברצף ההיסטורי של השתלשלות הדברים. כדי להבין תופעה זו, הציע ההיסטוריון וְלִטְרֵר אוֹטוֹ (Walther Otto, 1874-1958) לחקור ולחפש בכיוון הדת היוונית העתיקה, שלטענתו אף היא יחידה במינה. לא רק שהסבר זה מוטל בספק, כיוון שדת יוון הייתה דת פגאנית כשאר הדתות שמהן הושפעה – אמירה מסוג זה לא תורמת להבנת "הנס היווני", אלא לכל היותר מקדימה אותו בכמה מאות שנים, לתקופה המינואית או המיקנית. הסברים אחרים אף הם אינם מספקים. כך, למשל, לפי ההיסטוריון מוֹזֶס פִּינְלִי (Moses Finley, 1912-1986) התרחשה ביוון תופעה מיוחדת, סוג של אלכימיה, שהודות לה כל השפעה חיצונית עוצבה מחדש עם הגעתה ליוון (שם, ע' 274):

את כל הדברים שהיוונים אימצו, הם הפנימו מהר, והפכו אותם לדברים מקוריים לגמרי. כך כשמדובר בדבר טכני, כגון המטלורגיה, וכך כשהם שאלו את האלף-בית מן הפניקים.

הישגי התרבות היוונית הקלאסית (מאות 4-5 לפנה"ס), אכן מהווים מהפכה בתולדות האנושות – אך זו לא התחוללה "יש מאין", אלא "יש יווני" מ"יש כנעני-עברי". הערכים שהתגבשו במספר ערי-מדינה יווניות, הופצו לאחר מכן על-ידי האימפריה הרומית, וממנה עברו לאירופה כולה. ביוון הקלאסית אכן התפתחה צורה חשיבה חדשה, הלוגיקה – כשם שהתפתחה צורה חדשה של התבוננות – הפילוסופיה. לכן אין זה מקרה שהחל מתקופת הרנסאנס, השתדלה אירופה לייחס לעצמה את מורשת יוון העתיקה ולהפיצה בעולם. מכאן גם משקל-היתר שניתן ליוון בהיסטוריוגרפיה האירופית, שכול מה שקדם לה מועמד בצילה.

משקלה של ארץ-ישראל בתחום הדת, נתפש לכול היותר כמשקל-נגד לתרבות המדעית עצמה ביוון, אך אין באיזון מסוג זה כדי לקזז את חוסר-האיזון בשאר התחומים התרבותיים. חוסר-איזון זה, בא החיבור הנוכחי לתקן. לא זו בלבד שלפי התפישה המוצעת כאן משקל האמונה הישראלית שווה למשקל המדע היווני – אלא שגם בתחום החומרי שקולה תרומתה של ארץ-ישראל לתרומה היוונית, בכך שתרמה את שתי ההמצאות הטכנולוגיות החשובות ביותר: חרושת המתכות והכתב הקולי (הפונטי, האלפביתי). הגם שחלוקות הדעות לגבי האופן שבו יוצאה מהפכת המתכות מארץ-ישראל (כנען) מערבה, לקפריסין, לכרתים וליוון – אין מחלוקת לגבי העובדה, שיוון ייבאה טכנולוגיה זו מארץ-ישראל.

ראשוניותה של ארץ-ישראל בייצור כלי-מתכת, מתייחסת רק לשאלת הקדימות בין הציביליזציה הארץ-ישראלית לציביליזציה היוונית – אך אין בה כדי לענות על שאלת ראשיתה של חרושת המתכות. שאלת ראשית זו היא מאותן שאלות שהתשובה להן אינה בתחום ההיסטוריוגרפי, אלא בתחום המיתי – ומכאן שספק אם ניתן בכלל להוכיחה.

1.4.3 זירה ציביליזציונית כזירה היסטורית דינאמית

את המרחב שיוצרות המדינות העירוניות, על יחסי-הגומלין שביניהן, ניתן לכנות **"זירה ציביליזטורית"** – מרחב הנבדל לא רק מהטבע, אלא אף מחברות אנושיות נטולות-ציביליזציה. זירה ציביליזטורית היא **"זירה היסטורית"** במובן של **"היסטוריה דינאמית"** – להבדיל מהיסטוריה במובן הרחב שלה, הכוללת גם חברות נטולות-ציביליזציה. מה שהופך זירות בעלות ציביליזציה להיסטוריות במובן הדינאמי הוא המרכיב הטכנולוגי שלהן – מרכיב הנתפש בימינו כגורם העיקרי של החיים המודרניים.

כמי שחיים בעידן של מהפכה טכנולוגית, שבו תגליות והמצאות חדשות הפכו לעניין של שגרה, מתקשים אנו להפריד בין טכנולוגיה להיסטוריה – אף שבפועל היחס ביניהן מורכב למדי. כול מי שמבקש להבין את קווי-המתאר של ההיסטוריה, נאלץ לעסוק בו-זמנית ביחסי-הגומלין המורכבים שבין טכנולוגיה, מדע, כלכלה, פוליטיקה, דת ושאר תחומי החיים. התפתחות טכנולוגית היא התוצאה והסיבה של כלל החיים החברתיים, המשפיעים זה על זה, אך אף פעם אינם מתלכדים עד תום. שינויים טכנולוגיים עשויים לחולל שינויים כלכליים ופוליטיים – ממש כשם ששינויים פוליטיים וכלכליים עשויים לחולל שינויים טכנולוגיים. כותב **ויקטור פרקיס** (Viktor Ferkiss) בספרו **"האדם הטכנולוגי"** (ע' 35-36) :

האדם הוא בעל-חיים טכנולוגי, ותמורה טכנולוגית היא גורם יסודי באבולוציה האנושית – או בלשון אחרת, האדם הוא בעל-חיים תרבותי. מצויים בעלי-חיים אחרים העושים שימוש באמצעים טכנולוגיים (ביברים בונים סכרים וציפורים בונות קנים), ולעיתים הם אף בעלי צורה ראשונית של תרבות, משמע, מנחילים ידע נרכש מדור לדור (למשל, עכברים מלמדים את צאצאיהם להיזהר מרעלים חדשים שפיתח האדם). אולם רק לגבי האדם מהווים מכשירים ותרבויות גורמים מרכזיים בקיומו. רק האדם התפתח

באורח תרבותי לדרגה שבה הוא יכול לשנות בידועין באורח רדיקאלי את סביבתו הפיזית ואף את המבנה הביולוגי שלו עצמו.

אבל בשעה שאומרים על תמורה טכנולוגית שהיא גורם מרכזי המאפיין קיום אנושי, אין פירושו של דבר, כי הטכנולוגיה היא המשתנה האוטונומי, העצמאי האחד, בציביליזציה האנושית... הרעיון שהתרבות האנושית תלויה ביסודותיה הטכנולוגיים נשמע תחילה מרתיע ואפילו תוקפני, אך לאחר שיקול יתברר שאכן כך הוא בבירור ואי-אפשר להזים זאת. כנסיית שארטר (Chartres) לא הייתה נבנית בלא אומנות הבנאים; תגליות גלילאו גליליי, שהכניסו מהפכה בהשקפות האדם על מקומו ביקום, לא היו באות לעולם בלא מיומנותו של לוטש-העדשות; יצירות-התפארת של יוהאן סבסטיאן באך לא היו בנמצא אלמלא יצרני כלי-הנגינה.

כל החברות האנושיות – והוא הדין במשטריהן הכלכליים והפוליטיים ובתרבויותיהן האינטלקטואליות – תלויות ביסודותיהן הטכנולוגיים. תמורות רעיוניות עשויות להביא בעקבותיהן תמורות טכנולוגיות – בדיוק כשם ששינויים טכנולוגיים עשויים לגרום לנו לשנות את רעיונותינו. אך אפשר כי לטכנולוגיה יתרון כלשהו. עדיין איננו יכולים לעשות כל שעולה בדעתנו, אף שעתה אנו הולכים ומשתכנעים במהירות, כי בעתיד שאינו כה רחוק נוכל לעשות כל מה שיעלה בדמיוננו.

העובדה, שהטכנולוגיה קובעת גבולות לפעילויות האדם ומגדירה במידה רבה את קיומו, אינה תופעה בת-זמננו, ואף לא בת התקופה שקדמה לה – הטכנולוגיה עשתה זאת למן המצאותיו הראשוניות של האדם. ההבדל היחיד בין זמננו לתקופות קודמות הוא ממדי הכוחות שרכשנו, העולים לאין-שיעור על אלה שרכשו כול הדורות הקודמים יחדיו. פרט לזמן שבו היה האדם ערום לחלוטין, תרתי משמע, הייתה בידיו תמיד טכנולוגיה כלשהי, אפילו באופן מצומצם ביותר. למעשה, אפשר לטעון כי כשם שכושר ההסמלה של האדם עשה אותו מותר מהבהמה, כך גם הטכנולוגיה עיצבה את ייחודו. לכן, בצד היותו של האדם "חי מסמל", ניתן לכנותו גם "חי טכנולוגי".

ייחודו של המרכיב הטכנולוגי בציביליזציה הוא באופי התפתחותו. כשאנו מדברים על "קדמה אנושית" מתכוונים אנו להתקדמות בתחום הטכנולוגי-מדעי – התקדמות שאותה נהוג להמשיל לאדם אחד המוסיף

ללמוד, ובכך רוכש ידע הולך ומצטבר – להבדיל משאר תחומי הציביליזציה. כותב **רמון ארון** בספרו **"הקדמה ואכזבוותיה"** (ע' 291):

בכול האמור לגבי המדע והטכנולוגיה. ניתן להשוות את האנושות, לפי אמרתו של פסקל, לאדם אחד המוסיף ללמוד בלי הפסק – ואילו בכול האמור ליצירות אמנותיות, לאמונות דתיות ואפילו לסדר חברתי, לא הגיעה האנושות מעולם לאחדות, ופחות מכך למודעות של אחדותה.

זיהוי הציביליזציה עם הטכנולוגיה שלה – והתקדמות הציביליזציה עם התקדמות הטכנולוגיה – הוא שהביא לכינון האסכולה המכונה **"פוזיטיביזם"**, על-ידי **אוגוסט קומט** (Auguste Comte, 1798-1857). בעוד שהגל הפריד בין הפילוסופיה למדע, מפאת ההבדלים שביניהם בצורה ובתוכן כאחד – כך אותם קומט יחד, ובדרך זו יצר את הבלבול בין אידיאולוגיה ומדע. קומט, אף שזכה למוניטין עצום כמייסד הפוזיטיביזם והסוציולוגיה כמדע פוזיטיבי – לא היא הראשון להציג השקפות אלו, אלא דווקא סגר תקופה בהגות הצרפתית המודרנית, המזוהה יותר מכול עם כותבי **"האנציקלופדיה הגדולה"**, שעליהם נמנו כמה מגדולי ההוגים של צרפת של אותה תקופה, והנחשבת כביטוי המובהק ביותר של **"עידן ההשכלה"** או **"עידן הנאורות"**. בין כותבי הערכים של האנציקלופדיה הגדולה נמנו הוגי דעות כגון **וולטר, רוסו, מונטסקיה, ז'אן ד'אלמבר** (Jean d'Alembert) **דני דידרו** (Denis Diderot) ועוד.

בין ההוגים הצרפתיים שהעמידו במרכז הגותם את ההיסטוריוסופיה האירופית והעולמית, נמנים **ז'אק טורגו** (Jacques Turgot, 1727-1781) ו-**קונדורסטה** (Condorcet, 1743-1794). טורגו הבחין בהבדל המהותי שבין מדעי הטבע, שעניינם דברים החוזרים על עצמם, ושמתוך מחזוריות זו ניתן לגזור את **"חוקי הטבע"** – לבין מדעי החברה, שעניינם באירועים שאינם מחזוריים אלא קוויים, ושמתוכם ניתן לגזור מגמות כלליות בלבד (תפישה שדוברה המודרני הוא **קרל פופר** בספרו **"דלות ההיסטוריוציזם"**). למרות השוני שבמתודולוגיה, האמין גם טורגו ברעיון הקדמה המובנית בהיסטוריה האנושית, כשלשיטתו ניתן להבחין בה ב-3 שלבים עוקבים: השלב האנימיסטי, השלב הספקולטיבי, ולבסוף – השלב המדעי.

קונדורסטה אף הוא האמין בקדמה האנושית, במיוחד בכול הקשור להיסטוריה האירופית. לאחר שהזכיר 3 שלבים שקדמו להיסטוריה האירופית, הציע הוא לחלק את תולדות אירופה ל-6 שלבים: 2 בזמן

העתיק, 2 בימי-הביניים ו-2 בעידן המודרני – עידן מפואר שהחל עם המהפכה הצרפתית. (מאחר שקומט היה צרפתי כמותם, אך חי בדור שלאחריהם, יש להניח שרבים מרעיונותיו באו מהם, ולא מהוגים שמחוץ לצרפת).

הפוזיטיביזם הוא זרם רעיוני שדגל בהמרת האמונה והדת בתבונה ובמדע. האמונה, שבימי-הביניים נתפשה כעליונה ביחס לתבונה, החלה מאבדת את מעמדה לטובת התבונה, עם המעבר לתקופה המודרנית, המזוהה יותר מכול עם עליית המדע ונצחונו. לאחר שורה של התנצחויות ביניהם, משעה שהתברר יתרונו של המדע על פני הדת ככלי להכרת הטבע – הפכה השפחה של האתמול (התבונה) לגבירה של היום. על רקע זה ניתן להסביר את כול אותן אסכולות מודרניות, שלפיהן האמונה אינה אלא השלב הראשון בהיסטוריה של החשיבה, שראשיתה במיתולוגיה, המשכה במטפיזיקה ואחריתה במדע – היסטוריוגרפיה שהתשתית לה הונחה על ידי קומט. אך לא ההיסטוריוגרפיה כשהיא לעצמה היא שהכריעה, אלא המסקנות שהוסקו ממנה, המנחות אותנו עד היום. ככול שצלח המדע, כך איבדו שאר אופני החשיבה את מעמדם ההיסטורי, עד שהפכו לבלתי רלוונטיים כמעט. פחות זוחל זה בדרכי החשיבה הלא-מדעיות הוא הסיבה למשבר הפסיכולוגיה והסוציולוגיה, עליו הצביע **אדמונד הוסקל** בספרו **"משבר המדעים האירופיים והפנומנולוגיה הטרנסצנדנטלית"** בשנות ה-30 של המאה ה-20.

קומט שאף ליצור מדע כוללני אחד, שבו הסוציולוגיה לא זו בלבד שתהא מבוססת על מדעי-הטבע – אלא אף תהווה את נקודת-השיא שלהם. הוא תבע לחקור מציאות זו בשיטות מדעי-הטבע האמפיריים, כדי לבסס עליה טכניקה להנדסת אנוש – כשם שהטכנולוגיה היא הפרי של הפיזיקה והכימיה. לשיטתו, אמורה הסוציולוגיה לרשת את מדעי-הטבע ולהפוך ל"**מלכת המדעים**". את שיטת המחשבה שלו כינה כאמור בשם "**פוזיטיביזם**" – האמונה כי לא רק הטבע פתוח לחקירה אובייקטיבית, אלא גם האדם. לשיטתו, מחקר פוזיטיבי אמור לצמצם עצמו למה שנראה לעין ואשר ניתן להוכיחו באופן ברור ונדאי. על המדע לעסוק אך ורק במה שהאדם יכול לקלוט בחושיו, וזאת בניגוד לתפישות מטפיזיות או תיאולוגיות, המניחות הנחות שאותן אי-אפשר להוכיח בכלים מדעיים. לפי הפוזיטיביזם, חייב החוקר להיות חופשי מדעה קדומה, ואסור לו להיות מעורב באופן אישי במחקר, מחשש שמעורבות זו תשפיע על תוצאות המחקר.

הפוזיטיביזם של קומט הוא פילוסופיה שלא רק מתבססת על המדעים, אלא גם קושרת את עצמה עמם במרקם יחסים מיוחד – הפוזיטיביזם רואה את עצמו כמיוסד על המדעים, כמבקרם העיקרי ואף כמטרתם הסופית. האמון בשיטה המדעית, כמו גם האמונה שאפשר יהיה לפתור את כול הבעיות האנושיות באמצעותה – הלכו והשתרשו באותה תקופה עד שהיו לעקרון מקודש של התרבות האירופאית. מבחינת הקשר ההדוק שהפוזיטיביזם קושר את עצמו עם המדעים, הוא תואם אפוא את רוח תקופתו לחלוטין.

עיקר חשיבות הפוזיטיביזם הוא בתפישת האמונה כמי שהיה לה אומנם תפקיד מסוים בשלביה הראשוניים של התפתחות התודעה האנושית, אך כיום חדלה היא להיות רלוונטית – כיוון שהמדע ירש אותה והוא ממלא ביתר הצלחה את התפקידים שמילאה היא בעבר. לפי תפישה זו, מטרות המדע והדת זהות אומנם, אך למדע יש יתרונות ברורים, ביכולתו להגשים את המטרות הללו באופן יעיל יותר. המדע הוא השלב האחרון של ההיסטוריה האנושית – תגובתו האחרונה והמוצלחת ביותר של האדם לבעיית זיקתו אל הטבע.

לפי קומט, התהליך ההיסטורי מורכב מ-3 שלבים עוקבים, בדומה ל-3 שלבים של חיי האדם: ילדות, נעורים ובגרות. **"חוק שלושת השלבים"** הוא חוק כללי המאפיין את כול סוגי האבולוציה – האבולוציה התודעתית, האבולוציה הכלכלית-טכנולוגית, האבולוציה המשפטית וכד'. האבולוציה של התודעה עוברת דרך 3 שלבים: שלב תיאולוגי, שלב מטפיסי ושלב מדעי. לא רק החברות האנושיות, אלא גם בני אדם כיחידים, עוברים בהתפתחותם דרך 3 שלבים אלה. כל אדם אשר יביט לאחור ויבחן את הביוגרפיה האישית שלו יגלה שהיה תיאולוג בילדותו, מטפיזיקאי בנעוריו ומדען בבגרותו. במיתוס משקף פתרון חידת הספינקס על-ידי אדיפוס את שלושת השלבים האלה (בשחר ימיו זוהל האדם על ארבע, בשיא חייו הוא מתנהל על שתיים ובערוב ימיו הוא נשען על מקל). ההיסטוריה של התרבויות מציגה אף היא את שלושת השלבים שהתרבויות עוברות דרכם, ובני האדם מבינים את זולתם ואת העולם הסובב בהתאם לרמה שהשיגו ברצף תלת-שלבי זה. הווי אומר, תחילה מבינים בני-האדם את העולם במונחים תיאולוגיים, אחר כך במונחים מטפיסיים ולבסוף באורח מדעי.

בשלב התיאולוגי (או "**הדמיוני**") בני-אדם מבינים את התופעות כנובעות מפעולותיהם של כוחות על-טבעיים. סביר להניח, ששלביה המוקדמים ביותר של אמונה זו היו פטישיזם או צורה כלשהי של הנפשה או האנשה (אנימיזם); בני-אדם האמינו, שכל העצמים וכל הדברים אוצרים בחובם חיים וכוחות מסוימים. כוחות אלה מטילים פחד ואימה, כי בני-האדם מאמינים שבפעולותיהם מתבטא רצון אשר עלול להיות עוין ומסוכן להם. לכן חש האדם כמי שנאלץ לשדל כוחות אלה ולהטות אותם לטובתו על ידי פעולות כישוף, הקרבת קורבנות וכד'. מאידך, הוא יכול לבקש את עזרתם כנגד אויביו. מאוחר יותר בני-אדם מעניקים לכוחות אלה פנים ושמות, ותוך כדי תהליך של הפשטה הם מכנים העצמים ותופעות אלו בשם "**אלים**" (פוליתאיזם), כשבשלב מאוחר יותר מכונסים תחת אלוהות אחת (מונותאיזם).

בדתות האליליות יש לכל אל תפקיד ותחום מיוחדים כגון: אלי השמיים וכל צבאם (השמש, הירח, הסופה, הברק והרעם וכד'), אלי הארץ והשואל, אלי הפוריות וכיוצא באלה. הכללות והפשטות נוספות מאפשרות לבני-האדם לאַחַד את כל הכוחות באל עליון אֶחָד, וכך מגיעים אל המונותאיזם (דת הייחוד). המונותאיזם רואה באלוהות האחת את הכוח המניע של היקום כולו, ובמובן רחב וחובק-כול זה הוא קרוב מאד להסבר המטפיסי המחפש את ה"**סיבה האחת**" של כל הדברים. מבחינה זו אפשר להבין את המונותאיזם כמטפיזיקה בלבוש דתי. בין התיאולוגיה והמטפיסיקה קיים קשר רעיוני הדוק למרות ההבדל בניסוח ובסגנון, כשכול אחת מהן מנסה למצוא את הצדקתה לאורה של האחרת.

בשלב המטפיזי (או "**המופשט**") כול התופעות מוסברות על סמך פעולתם של כוחות מופשטים. שוב אין מבינים את התופעות כהתגלמויותיו של רצון אישי כמוס, כי אם כאספקטים של טבע לא-אישי. אך כמו בשלב הקודם, עיקר מעינם של בני-האדם נתון גם בשלב זה למציאת הסבר לעולם, על מנת לשלוט בו. בשלב זה העולם מפחיד פחות, ובני-אדם מתפקדים בו ביתר קלות. ההשגחה המטפיזית של הטבע מאפשרת לבני-האדם לשחרר את העולם מכפיפותו למרותם של אלים הפכפכים, ולחזות מראש ביתר סדירות מצבים עתידיים. בני-אדם משלימים עם תופעות סביבתיות או חברתיות מסוימות כשהם אומרים שמתבטא בהן "**רצון הטבע**", בדומה להסבר שהניח את דעתם לפנים, כשאמרו כי מתבטא בהן "**רצון האל**".

ההבדל העיקרי בין שתי הגישות הוא שהבנת התופעות כמי שנובעות מן המערכת הטבעית, מוציאה אותן מתחום הרצון האלוהי. הסבר היקום באופן זה מתקרב להסבר המדעי, המושתת על חוקי-טבע שאין לשנותם. המעבר מן השלב המטפיזי אל השלב המדעי מתאפיין – בדומה למעבר מהשלב התיאולוגי למטפיזי – בחיכוכים ועימותים בין שני התחומים, כמו גם במיזוגים מוזרים של דת (או מטפיסיקה) עם מדע. דוגמא למיזוג מעין זה הוא הדיאיזם, שהיה הדת של אינטלקטואלים בתקופת ההשכלה, ושב דגל גם ניוטון. האל של הדיאיזם הוא חסר פנים ומופשט כמעט לגמרי, הוא נעדר רצון ו/או כוח להתערב במהלך ההיסטוריה האנושית או בפעולתו החוקית של הטבע. בדיאיזם המושגים "אלוהים" ו"טבע" כמעט חופפים ולכן ברי המרה זה בזה. מושג זה של "הטבע" קרוב אמנם למושג המדעי, אך הוא עדיין בגדר מושג מוחלט – בעוד שההסבר המדעי מושתת על מושגים יחסיים בלבד (ולכן גם כמותיים). אולם זו הקרבה המרבית למדע שדת מטפיזית יכולה להגיע עדיה. מסתבר אפוא, שאופיו הכללי של תהליך ההתפתחות הוא שתוך כדי מאמצים למצוא הסבר ליקום ולשלוט בו, מעתיקים בני-האדם בהדרגה את בסיס ההסבר מן התחום העל-טבעי אל התחום הטבעי. השלב המטפיזי עם מושגו המופשט של הטבע, מהווה רק שלב-מעבר אל השלב הבא – השלב המדעי.

בהגיע אל השלב המדעי (או "הפוזיטיבי"), בני-האדם מוותרים על החיפוש אחר המוחלט, יהא זה מוחלט תיאולוגי או מוחלט מטפיזי. הכול יחסי עתה, משמע, שהמדע פתוח בכל עת לשיפור הדרגתי של אופני ההתבוננות, בלי שיתיימר לתפוש את הממשות באופן סופי ומוחלט. במקום לנסות ולתת הסבר במונחי סיבות ראשונות ואחרונות – מסתפקים עתה בתיאור עצם התופעות והחוקים המודגמים בהן. משעה שדבקו במתודולוגיה האמפירית, בני-האדם אינם מנסים עוד לתאר את הקשרים הסיבתיים בין התופעות, במובן שאפיין את השלבים הקודמים ("רצון האל" או "רצון הטבע" כסיבתם של הדברים) – אלא מתארים יחסים של מצרנות, הימצאות בצוותא, עקיבה וכד'. תיאורים אלה דורשים שילוב של שיקול-דעת תבוני עם הסתכלות (מה שמכונה בעברית "התבוננות"), היינו את קישורה של התופעה הבודדת עם עובדות כלליות מסוימות. ההתקדמות המדעית מגלמת בתוכה צמצום הדרגתי של מספר העובדות הכלליות הנדרשות – הליך שהוא אופייני להתקדמות ההיסטורית בכללותה. בה במידה שמושגות הכללות מקיפות יותר, הולך וקטן מספר ההנחות הכלליות הדרושות להסבר או לתיאור היקום.

ההיסטוריה האינטלקטואלית מתאפיינת אפוא על-ידי כושר הולך וגדל של הפשטה והכללה. בשלב התיאולוגי מתקדם האדם מן השלב האנימיסטי (שלפיו כל עצם אוצר בחובו נשמה משלו, ומטיל אימה משום כך), לשלב שבו תופסים האלים את מקומם של העצמים והרוחות, ושוב ניתן להבחין בין שני שלבי-משנה: תחילה הפוליתאיזם – ולאחר מכן המונותיאיזם. בשלב המטפיזי מתקדם האדם מן ההשגה של ריבוי כוחות נפרדים אל ההשגה של טבע כולל-כול אחד. כשם שהמונותיאיזם לא היה אלא תחנת-מעבר דתית בדרך אל המטפיזיקה, כך המושג "טבע" אינו אלא מושג-מעבר מטפיזי בדרך אל המדע. מסתמנת אפוא מגמה ברורה של צמצום מספר ההסברים והתיאורים, שמגמתו הכללית היא להגיע עדי השקפה חובקת-כול אחת.

המדע שואף אף הוא להגיע אל תמונת עולם אחידה, לכידה, כוללת-כול – אם כי אין שום ודאות שאכן ישיג מטרה זו. מטרתו האידיאלית של המדע היא להציג את כל התופעות כאספקטים חלקיים של עובדה בסיסית אחת כגון כוח הכבידה כהסבר מקיף כול. ברם, גם אם יעלה בידי המדע להציג תמונה חובקת-כול מעין זו, הרי שאורח כינונה והצגתה חייב להיות כפוף לשיטת המחקר המדעית, משמע, לא על-ידי הסברים אלא על-יד תיאורים כמותיים. על המדע להוכיח את הקשרים הפונקציונאליים בין הדברים, להוכיח כיצד מקרים פרטיים הם אספקטים פונקציונאליים של מקרים אחרים – ולבסוף להוכיח שכול הדברים הם אספקטים פונקציונאליים של דבר אחד. אולם על המדע לגדור את עצמו מנתינת הסברים, כי כל הסבר נקלע בסופו של דבר לספקולציות מטפיזיות ונתקע בהן. גישה זו זכתה לביטוי תמציתי ומובהק באמרתו של ניוטון: **"אינני מציע היפותזות, אינני מנסה להסביר מדוע – אלא רק להראות כיצד"** (ליאו ראון, "אמונה ומהפכה - הפילוסופיה של ההיסטוריה", ע' 111).

נקודה שקומט מדגיש במיוחד היא, שלא רק השינויים התרבותיים עוברים בהתפתחותם דרך 3 שלבים – אלא גם המדעים עצמם. בכול המדעים שהגיעו לשלב הפוזיטיבי ניכרת עדיין עדות השלבים הקודמים. מדע ההיסטוריה, למשל, עדיין נושא עליו את חותם התיאולוגיה של אורליוס אוגוסטינוס, כמו גם של המטפיזיקה מבית מדרשו של הגל ("עורמת התבונה"). ברם, לפי הפוזיטיביזם של המאה ה-20, גם במדעי הפיזיקה והכימיה, המדויקים לכאורה, ניתן לגלות רכיב מטפיזי מפריע ומיותר. כך, למשל, הפיזיקה משתמשת במושג **"אנרגיה"**, אך בחינתו מקרוב מגלה את הצדדים המטפיזיים המובלעים בו.

לפי קומט, חקר התופעות החברתיות בזמנו עדיין אפוף מסתורין תיאולוגי ומטפיזי, ומסיבה זו טרם זכו תופעות אלו להיות נושא של מחקר מדעי. מטרתו של קומט הייתה להפוך את הדיון בהן לדיון מדעי, משמע, להתגבר על השלב התיאולוגי-מטפיזי, ולשדרגו לשלב המדעי. מדעי המדינה, אומר קומט, שרויים עדיין בשלב הקדם-מדעי, והמרחק בינם לבין מדע אמיתי הוא כמו המרחק שהפריד בעבר בין האסטרולוגיה לאסטרונומיה, או בין האלכימיה לכימיה. בערכים הפוליטיים המוצהרים, כמו גם בדפוסים החברתיים המצויים, לא ניתן לגלות קירבה כלשהי לשלב המדעי – אלא הם מלאים וגדושים הנחות קודמות תיאולוגיות ומטפיזיות. כך, למשל, האידיאולוגיות של המערב מדברות על "זכויות-מתת-האל", על "זכויות טבעיות" וכד' – והרי גלוי לעין שמושגים אלה אינם מושתתים אלא על הנחות תיאולוגיות ומטפיזיות. את זכותם בחסד עליון של המלכים שללנו זה מכבר, אולם על-ידי הרעיון של ריבונות העם הרחבנו רעיון זה והחלנו אותו גם על ההמונים נחותי-הדרגה.

לדעת קומט, השלב המדעי אמור להביא עמו ערכים פוזיטיביים, שיתפסו את מקום הערכים הפגומים של העבר. לשיטתו, את כל הערכים יש לכונן באורח מדעי – ולכן עם כינון סדר חברתי מדעי, יגובשו גם הערכים ההולמים. לפיכך יש הצדקה לקוות שהפער בין "עובדה" לבין "ערך" (דיכוטומיה התקפה גם בימינו-אנו, הן בתחום מדעי החברה והן בתחום הפוזיטיביזם הלוגי) יגושר ביום מן הימים וייעלם כליל. שתי ההתפתחויות המקבילות, הנהגת המתודולוגיה המדעית במדעי החברה והעיצוב המדעי של הסדר החברתי – תושגנה אפוא בו-זמנית, כול אחת באמצעות האחרת.

גם החינוך האירופאי, אומר קומט, הוא בעיקרו עדיין "תיאולוגי, מטפיזי וספרותי". במקום מערכת חינוכית זו צריך להנהיג מערכת חינוך שעיקר מעייניה יהיה במדעים. החינוך המדעי יקרב את המדעים זה לזה, ויקדם כך את מטרתם הסופית של המדעים, שהיא – איחוד כל המדעים. כשם שבני-אדם אינם יכולים להתנגד לאמיתות המדעיות הכפויות עליהן מכוח הכרח אמפירי ולוגי, כך גם לא יוכלו אז להתנגד לסדר החברתי שיכונן על בסיס מדעי, ולפיכך תתבטלנה כל המחלוקות החברתיות: "זו הדרך לשים קץ למשבר המהפכני הפוקד ומייסר את העולם המתורבת" (שם, ע' 112).

לפי קומט, המדעים הם תכלית ההיסטוריה האנושית – אך לא כולם שווי-דרגה. לכן מציע קומט לדרגם לפי איכותם, במטרה להראות

ש"פיזיקה חברתית" (סוציולוגיה) היא המדע הנעלה ביותר. איחוד המדעים יושג רק תחת קורת-הגג של הסוציולוגיה שהיא "מלכת המדעים". קומט מקטלג את המדעים בהיררכיה העולה מן המתמטיקה, שלה רמת ההפשטה וההכללה הגבוהה ביותר, דרך האסטרונומיה ומדעי הפיזיקה והכימיה – ומאלה לעבר מדעי-החיים, החל בפיזיולוגיה וכלה בסוציולוגיה, שעליהם אמורה להתבסס החברה החדשה. נושאה של הסוציולוגיה הוא המסובך והמורכב ביותר, ולכן היא המדע האחרון שמתפתח בהיסטוריה. המדעים אינם עוברים דרך שלושת השלבים באופן אחיד, אלא בהתאם למושאייהם וליכולתם להינתק מהשלבים המוקדמים של התיאולוגיה והמטפיזיקה. המדעים העוסקים במושאים הפשוטים והכלליים ביותר, דוגמת המתמטיקה, היו הראשונים שהגיעו לשלב הפוזיטיבי – בעוד שמדעי החיים אינם נמצאים אלא בפתחו של שלב זה, לפחות כפי מצבם בימיו של קומט. זו הפרצה שנשארה פתוחה במערכת הפוזיטיבית, והוא סבור שעליו הוטל לסתום אותה ובכך להביא להשלמתם של המדעים בכללותם.

לפי קומט, מדע הסוציולוגיה צריך לכלול בו חוקים סטטיים ודינאמיים כאחד. חלוקה זו אינה לפי תוכנה של הסוציולוגיה – כי אם לפי שני האספקטים התיאורטיים שלה, שאותם הוא מקביל לחיי האדם הפיזי (האנטומיה העוסקת במבנה של גוף האדם – לעומת הפיזיולוגיה העוסקת בפעילותו) חוקי הסטטיקה החברתית מתארים את הקישורים בין החלקים השונים של המערכת החברתית, אשר אינם קיימים בנפרד – ואילו חוקי הדינאמיקה החברתית מראים את אופן התפתחותו של כל מצב חברתי מן המצב שקדם לו וכיצד הוא המקור של המצב העוקב. בהתאם לעקרונות המדעיים שהוזכרו לעיל, שתי קבוצות החוקים אינן משמשות להסבר התופעות החברתיות, אלא רק לתיאורן. חוקי הסטטיקה החברתית הם אפוא חוקי המצרנות או ההימצאות בצוותא, בעוד שחוקי הדינאמיקה החברתית הם חוקי העקיבה. חוקי הסטטיקה זורים אור על הבעיה של הסדר – כשם שחוקי הדינאמיקה על בעיית ההתפתחות והקדמה.

לפי קומט, מרקם היחסים בין האדם לטבע מעצב את מבנה החברה האנושית. הבעיה העומדת בפני בני-האדם בחייהם היא בעיה טכנולוגית בעיקרה: למצוא דרכים לכפות את מרותם על העולם הסובב כדי לאלצו לשרת את מטרותיהם. הפתרונות השונים אשר ניתנו לבעיית-קבע זו, הם שעיצבו את הדפוסים השונים של החברות האנושיות, ולפיכך מהווים את

עיקר ההיסטוריה האנושית. ההבדל בין הפתרונות השונים נובע מן ההבדל בין העמדות שבני-האדם נקטו כלפי הטבע, כמו גם מן המעמד השונה שהקצו בו לעצמם. עמדות וגישות אלה מתפתחות בסדר ובמתווה מוגדרים, וחשיפת מתווה זה היא המשימה המוטלת על מדעי-החברה. הכרת מתווה זה תאפשר לנו לשפוט את מידת ההצלחה של הפתרונות העכשוויים לאור פתרונות העבר, ואף להתוות מראש את דמות החברה שלעתיד-לבוא.

השקפה אופטימית זו ירשה את התפישה הפסימית שרווחה עד אז, שלפיה האדם הוא בעל טבע קבוע ומתמיד, ולכן לא ניתן לשכלול. השקפה פסימית זו מצאה סימוכין במושגים מטפיזיים כגון **"חוקי הטבע"** הקבועים לצמיתות ו**"האוניברסאליות של התבונה"**. תקוות האדם היא לכול היותר לנסות ולהפוך את טבעו לתבוני יותר. אולם לא זו בלבד שתהליך זה הוא אינסופי – אלא שזהו גם תהליך של התקרבות למצב של קיבעון, שהרי חוקי התבונה קבועים ומקובעים. ההיסטוריה הצטיירה כמאבק תמידי של כוחות התבונה נגד התאוות וצרות האופק המובנות ב**"טבע האדם"**. לכן ההיסטוריה מציגה את האדם בקלקלתו, והמטרה הסופית של השכלה אוניברסאלית אינה נמצאת בשום טווח נראה לעין, ולמעשה אינה אלא אוטופיה בלתי ניתנת למימוש.

לעומת השקפה מטפיזית וקודרת זו, הציבו קומט וממשיכי דרכו תפישה חדשה, המדגישה את כוחה של התבונה כמכשיר לשחרור האדם: האדם אכן ניתן לשינוי, למרות השמרנות הטבועה בו. הקדמה שהושגה עד כה נובעת מיכולת האדם לשכלל את עצמו ולמצוא פתרון לבעיותיו, כשהאמצעי העיקרי לכך הוא המדע. הפסימיזם של המאה ה-18 הוחלף במאה ה-19 בתפישה דינאמית של האדם, שלפיה לא רק ניתן להתחקות אחר תכונותיו באמצעות לימוד ההיסטוריה האנושית, אלא גם לשכללו. ההיסטוריוגרפיה היא הכלי לידיעת האדם וניתן להחיל עליה את הגישה המחקרית והביקורתית, גם אם אין זו מאמצת בפועל את המתודולוגיה הנוקשה והכמותית של מדעי פיזיקה והכימיה.

בתקופת ההשכלה נחשבה ההיסטוריוגרפיה כמי שעשויה אולי להרחיב את האופקים ולחנך מבחינה מוסרית – אך לא כדרך לשיפור האדם. ההסבר לגישה זו הוא פשוט: המדע שואף להכיר את התכונות הקבועות והמתמידות – ולכן אי-אפשר ללמוד על תכונות אלו מתוך תולדות השינויים העוברים עליו. בה במידה שהתיאור ההיסטורי מצליח לחשוף

תכונות בלתי-משתנות, הריהו גם מחנך ומאלף – אך איננו מתאר עוד את השינויים, אלא מפיק מוסר-השכל מן האפיונים הקבועים המעוגנים בעקרונות מטפיזיים ובתיאורים פילוסופיים של **"טבע האדם"** (מונח סטאטי מובהק, להבדיל מהמונח המתחרה **"ההווה האנושית"**, שבו מובלע אופיו המשתנה-מתהווה של האדם).

לעומת זאת, לפי השקפתו של קומט, האדם משתנה ומתפתח מעצם מהותו. תפישה חדשה זו אינה פחות תיאולוגית ומטפיזית מתפישת האדם המקראית, אף אם עושה היא שימוש במונחים מודרניים. מאידך, תפישה זו היא אנטי-מדעית, אף אם לכאורה עושה היא שימוש בלשון לוגית ורציונאלית. לא השפה קובעת – אלא תוכנה. כול אמונה המדגישה את הקבוע והבלתי-משתנה היא אפוא אידיאולוגיה שמרנית – ואילו כול אמונה המדגישה את החדשנות, כושר ההתפתחות והקדמה היא משיחית, מטאפיזית או טרנסנדנטלית.

קומט, בדומה למרכס אחריו, היה לא רק סוציולוג והיסטוריון – אלא גם נביא ואידיאולוג. אם סדר וקידמה סותרים זה את זה, כשם ששיצבות וקביעות מנוגדות לשינוי – הרי שסוציולוגיה אמיתית חייבת לכלול בה את שניהם כאספקטים משלימים. האיזון ביניהם לא זו בלבד שיושג בחברה המדעית, אלא שהוא מאפיין גם את החברה בכללותה: **"זהו הן הקושי והן הבסיס של כל מערכת פוליטית ראויה לשמה"** (שם, ע', 113). השתלטות מגמה אחת על האחרת גוררת אחריה חוסר איזון הרסני: קדמה, המושגת על חשבון הסדר, גורמת למהפכה – כשם שסדר המושג על חשבון הקדמה, גורם לניוון חברתי. במובן זה שותף קומט לתפישתו של הֶגֶל, קודמו, שהדגיש את הצורך באיזון מעין זה. חסידיו-תלמידיו של הֶגֶל, שלא שעו לעצת מורם, עקב התפלגותם לשני זרמי הגות מקוטבים, שכל אחד מהם דגל באחד האספקטים בלבד – סיפקו את האידיאולוגיות השונות של המהפכה מחד והריאקציה מאידך.

על רקע תפישתו, שהייתה שמרנית ורדיקלית כאחד, כמו גם תבנית ודתית כאחד – אפשר להבין מדוע לא הסתפק קומט בכינון מדע חדש, אלא אף הטיל על עצמו לכונן דת חדשה, שאותה כינה **"דת האנושות"**. בעשותו כן, הקצה לעצמו את התפקיד הכפול של היסטוריון הצופה מגבוה על ההיסטוריה וכנביאה של דת חדשה שנועדה לשנות את ההיסטוריה – מעין מיזוג של תפקיד הפילוסוף לפי הֶגֶל עם תפקיד הפילוסוף לפי מרכס. לא פלא אפוא שבשלב מאוחר יותר בחייו נטש

קומט את עמדת החוקר חסר-הפניות והכריז על עצמו כנביאה של אותה דת חדשה – אף שקודם לכן עמל קשות כדי להסביר שהדת היא השלב הנמוך ביותר של ההתפתחות אנושית. חייו של קומט, אף יותר משיטתו הפילוסופית, מדגימים את הקשרים הסבוכים שבין אמונה ותבונה – ואף סוללים בפנינו את הדרך לעיון מחודש ביחסי אמונה ותבונה בתקופתנו המודרנית, עידן האידיאולוגיות החילוניות.

השפעתו של הפוזיטיביזם ניכרת גם היום בעיקר בשני תחומי מחקר – הלשוני וההתנהגותי. **הפוזיטיביזם הלוגי** ירש מקומט את המשימה לטהר את המדעים מהנחות קודמות, תיאולוגיות ומטפיזיות, ולהפכם בדרך זו למדעיים במלוא מובן המלה. בדומה לכך, **הביהביוריזם** הצביע על המושגים **"נפש"** ו-**"עצמיות"**, כשרידים של העידנים הקודמים שערכו את התפתחות הפסיכולוגיה זמן רב מדי, ושלכן צריך להשתחרר מהם.

עיקר חולשת הפוזיטיביזם הוא באי-כולתו להבחין בין מדע לבין דת. מושאו של המדע הוא המציאות הטבעית, כול מה שקיים בפועל ושאינו כפוף להתפתחות וחידוש; המדע תובע מעצמו לחקור מציאות זו ולספק נתוני אמת לגביה כפי שהיא, נתונים המכונים **"ממצאים"**, **"עובדות"**, **"ראיות"** וכד'. לעומת זאת, מושא הדת הוא ההווה האישית והחברתית שאינה קיימת פועל, אלא כפופה להתפתחות וחידוש (שבשפה ההלכתית והקבלית מכונה **"תיקון"**). הדת תובעת מעצמה להדריך את האדם כיצד לחיות, לא רק ביחסיו עם הטבע, אלא גם ביחסיו החברתיים ואף ביחס לאלוהיו. לכן, המדע עניינו אך ורק בטבע כפי שהוא בפועל – ואילו תפקיד הדת הוא לתקן את האדם, לשכללו מהבחינה האישית, החברתית והפולחנית כאחד.

הנחות היסוד של המדע והדת שונות לחלוטין. הטבע נתפש לא רק כמה שקיים בפועל, אלא גם כמה שאינו טעון כלל תיקון, באשר הוא מושלם. לעומת זאת, האדם, מבחינת היותו לא רק גוף כשאר הגופים האורגניים בטבע, אלא גם נפש ונשמה – הוא יצור הטעון תיקון מתמיד, באשר הוא נולד פגום. לפי תפישת האמונה הישראלית, כול חיי האדם אינם אלא **"תיקון"** מתמשך, מה שמוגדר בלשון חילונית כ**"התפתחות עצמית ומוסרית"**. לכן, יש בניסיונות לגשר בין מדע לדת משום מאמץ סיזיפי שאינו מוביל לשום מקום, למעט אולי הצורך להתווכח ולחלוק זה על זה. מסיבה זו, אין לראות בדת שלב בסולם האנושי המוליך למדע, אלא סולם לעצמו – סולם יעקב, שבאמצעותו מטפס האדם מראשית הימים בגן

העדן לאחרית-הימים של מימוש האידיאלים האנושיים: חירות אישית וקיבוצית, רוחה אישית וצדק חברתי, שלום וכד'.

מרכס, בדומה לקומט לפניו, אף הוא לא היה רק סוציולוג וכלכלן – אלא גם מהפכן רדיקאלי בעל אוריינטציה משיחית מובהקת. אף שגינה בחריפות את קודמיו "**האוטופיסטים**", לא היה הוא פחות אוטופיסט מהם, גם אם לא נכנס לפרטי-פרטים של מבנה החברה העתידית, כדרכם של רוב האוטופיסטים שקדמו לו, כמו גם אלה שבאו אחריו. אף שהוא עצמו סלד מכול דת, משל הייתה היא "**אופיום להמונים**", הצליח מרכס במה שקומט נכשל בו – הצליח הוא לכונן דת מודרנית רבת עוצמה, שלה השפעה מאז פרסום **המניפסט הקומוניסטי** בשנת 1848 ועד היום. בניגוד לקומט, שבתחילת חייו היה חוקר ובסיומם הפך נביא של דת חדשה – החל מרכס דרכו כאידיאולוג ("**המניפסט הקומוניסטי**") וסיים חייו כחוקר של הכלכלה בת זמנו ("**הקפיטל**"). מתוך שילוב מוזר זה התפתח מאוחר בן-הכלאיים המוכר כ"**מרכסיזם**" – האידיאולוגיה שהשפיעה על ההיסטוריה המודרנית, לטוב ולרע, יותר מכול אידיאולוגיה אחרת. חייו של מרכס, בדומה לאלו של קומט (שבמזגו סוער ואף בתווי פניו הזכיר נביא מקראי), מדגימים אף הם את הקשרים הסבוכים שבין אמונה ותבונה.

אחת מהנחות-היסוד של המרכסיזם (בדומה לפוזיטיביזם), היא, שהאדם משתנה ללא הרף – וכי מגמת השינויים היא שכלולו המתמיד של האדם. האמונה, כי שכלול האדם הוא בגדר האפשר, הפעימה גם את המרכסיסטים שלאחריו, כמו גם את יתר האידיאולוגיות שחתרו לתיקון עולם באותה תקופה. בדומה לפוזיטיביזם, גם המרכסיזם מדגיש גם את הקשר ההדוק בין הטבע לבין האדם, ורואה בקשר זה את הגורם המכריע הקובע את ההיסטוריה האנושית. בדומה לפוזיטיביזם גם המרכסיזם הוא פילוסופיה של ההיסטוריה, שעיקר יעודה הוא להתוות תכנית לשינוי וחידוש פני החברה. ואולם, בעוד שהפוזיטיביזם מדגיש את התפתחות המחשבה, כתנאי להתפתחות התרבותית – מדגיש המרכסיזם את התפתחות הכלכלה כתנאי להתפתחות התרבותית. אם קומט הוא "**אידיאליסט**", הרי שמרכס הוא "**מטריאליסט**" – אף ש"**המטריאליזם הדיאלקטי**" לוקה בלא מעט סתירות וחוסר-עקביות. כך, למשל, מרכס העריך את המדע, וראה בו מפתח להתפתחות כלכלית – אף שברור כי המדע אינו דבר מטריאלי, כשם שאינו חלק מהבסיס החומרי, אלא דבר רוחני ובתור שכזה יש לראותו כחלק מ"**בניין העל**".

בפרספקטיבה המוצעת על-ידי קלוד לוי-שטראוס, אסכולות הפוזיטיביזם והמרקסיזם שגויות מיסודן, באשר אין הן מבחינות בין ההתקדמות הטכנולוגית-מדעית, שעליה אין עוררין – לבין ההיסטוריה האנושית בכללותה, שבה ספק אם ניתן בכלל לזהות התקדמות ממשית. אופני החשיבה השונים, שהפוזיטיביזם מדמה אותם לסולם רב-שלבי, שבו כול שלב גבוה מקודמו (סולם שראשיתו בחשיבה המיתית וראשו בחשיבה המדעית) – אופני חשיבה אלה אינם בעלי אופי היררכי, אלא הם שווי-ערך במהותם. כותב קלוד לוי-שטראוס בספרו "גזע, היסטוריה, תרבות" (ע' 44-45):

בלי להתחקות אחר התפישות העתיקות שאליהן חזר פסקל, ואשר מדמות את האנושות לייצור חי העובר את השלבים העוקבים של ילדות, התבגרות ובשלות – אנו רואים כי במאה ה-18 פורחות הסכמות הבסיסיות שיעברו בהמשך מניפולציות כה רבות: ה"ספיראלות" של ויקו, "שלוש התקופות" של קומט, "המדרגות" של קונדורסה. שני מייסדי ההתפתחות החברתית, ספנסר וטיילור, מפתחים ומפרסמים את הדוקטרינה שלהם עוד לפי "מוצא המינים", או מבלי שקראו את החיבור הזה. ההתפתחותיות החברתית – הקודמת לתיאוריה המדעית של ההתפתחותיות – היא לעיתים קרובות מדי, אך ורק הלבוש המדעי כביכול של פילוסופיה ישנה, שלא בטוח כלל כי התצפית והאינדוקציה יוכלו יום אחד לספק לה פיתרון.

לפי קלוד לוי-שטראוס, ההבדל בין ההיסטוריון לאתנולוג הוא ביחס השונה אל ההיסטוריה. בעוד שאצל ההיסטוריון ההיסטוריה היא העיקר – הרי שעבור האתנולוג היא כלי-מחקר משלים בלבד. לכן, מנקודת-המבט של האנתרופולוגיה, אין לציביליזציה הטכנולוגית-מדעית שום יתרון על פני החברות הקמאיות נטולות-הציביליזציה. כותב קלוד לוי-שטראוס בספרו "החשיבה הפראית" (ע' 266):

אין ספק שסארטר אינו היחידי בין הפילוסופים בני זמננו, המפליג בערכה של ההיסטוריה על חשבון יתר מדעי-האדם, והרואים אותה בראייה כמעט מיסטית. האתנולוג רוחש כבוד להיסטוריה, אבל אינו מעניק לה ערך מיוחס – הוא תופש אותה כמחקר משלים למחקרו שלו. האחד פורש את מניפת החברות האנושיות בזמן – האחר בחלל. ההבדל עוד מועט מכפי שנדמה. שכן ההיסטוריון

משתדל לשחזר את דמותן של החברות שנעלמו, כפי שהיו ברגעים שלגביהן היו בחזקת הווה – ואילו האתנוגרף עושה כמיטב יכולתו כדי לשחזר את השלבים ההיסטוריים שקדמו בזמן לצורות העכשוויות.

הפוזיטיביזם והמרכסיזם אינם אלא סוג של דטרמיניזם טכנולוגי-מדעי – דטרמיניזם שאותו מבקש אני כאמור להפריך. אף שיהא זה מגוחך לנסות להכחיש את עצם קיומה של ההתקדמות הטכנולוגית-מדעית – אין זו מבטיחה כלל את ההתקדמות הכללית, כפי דברי הרברט פיישר בהקדמה לספרו "דברי ימי אירופה" (ע' 17):

גדולים ממני בחוכמה ובדעת הבחינו בהיסטוריה כמין תבנית, קצב מסוים, דוגמה קבועה-מראש... (לדעתי) יש רק כלל בטוח אחד, אשר ינקוט בו ההיסטוריון, והוא: כי חייב הוא להכיר בהתפתחותן של נסיבות אנוש את המשחק של המקרי והבלתי-צפוי. אין זו תורת הפקרות וייאוש. עובדת הקדמה הלא היא כתובה, ברורה ובולטת על לוח ההיסטוריה – אבל הקדמה אינה חוק טבע. הקרקע שרכש הדור האחד – הדור הבא יכול להפסיד אותה. מחשבות אדם יכולות לזרום אל צינורות המוליכים לקראת שואה וברבריות.

לא חלפו אלא 3 שנים מאז שפיישר סיים את כתיבת ספרו, כדי לאשר את אזהרתו, ש"הקדמה אינה חוק טבע" וכי "מחשבות אדם יכולות לזרום אל צינורות המוליכים לקראת שואה וברבריות". אותה גרמניה, שהובילה את אירופה להשיגים מדעיים, טכנולוגיים ותרבותיים מופלאים וחסרי-תקדים כול-כך – היא גם שחוללה את המעשים הברבריים ביותר שניתן להעלות על הדעת. רק גרמניה המתועשת ועתירת הטכנולוגיה יכולה הייתה לחולל השמדה בסדר גודל שכזה, שבה גויסה התעשייה כולה למטרות מלחמה ורצח המונים – השמדה שלא ניתן היה לבצע בתרבויות מסורתיות, דלות טכנולוגיה.

סוגיית הזיקה שבין טכנולוגיה ומוסר נדונה בהרחבה בפרק 13 "וּבְחִרְתָּ בְּחַיִּים" (כרך ז'), אך כבר עתה מבקש אני להצביע על עיקרה. המסקנה החשובה ביותר שניתן להסיק משואת יהודי אירופה במאה ה-20, היא, שלא הטכנולוגיה כשלעצמה היא המאימת עלינו – אלא השימוש שאנו עושים בה. הטכנולוגיה המהפכנית, ילידת הליברליזם שוחר-השלום, הופכת לכלי-משחית הרסניים משעה שמשעבדים אותה לערכים

ולדפוסים חברתיים בני תקופות היסטוריות קודמות, כפי שכותב ויקטור פרקיס, בספרו "האדם הטכנולוגי" (עמ' 63):

אכן הסכנה המרכזית, המרחפת על המין האנושי בשלהי המאה ה-20, טמונה לא באוטונומיה של הטכנולוגיה או בניצחון הערכים הטכנולוגיים, אלא בשעבוד הטכנולוגיה לערכים בני תקופות היסטוריות קודמות ובניצולה על-ידי מי שאינם מבינים את משמעויותיה ותוצאותיה, אלא חותרים להשגת תכליות אישיות או קבוצתיות אנוכיות גרידא. האדם החדש, על כוחותיו הכבירים, נולד כמשרתו של האדם הניאו-פרימיטיבי. כוחות-הקסם נתונים בידי שוליה שחצן ופותר, ושואה אורבת בפתח.

1.5 אימפריאליזם כיוצרן של זירות ציביליזציוניות

ההבדל המשמעותי ביותר בין החברות נטולות-הציביליזציה לחברות בעלות-הציביליזציה הוא גודלן. אם הראשונות מונות כמה עשרות בני אדם – הרי שהאחרונות מונות מיליוני בני-אדם. ההבדל הכמותי הופך הבדל איכותי בעל משמעות ארגונית וטכנולוגית כאחת. שבט ציידים או לקטנים מצומצם יכול להתקיים כמעט בלא ארגון וכלים – ואילו חברה בת מיליוני איש מצריכה ארגון היררכי, מוסדות מורכבים, חלוקת עבודה סבוכה – ובעיקר טכנולוגיה מפותחת. כדי לכונן חברות ענק מעין אלו נדרשת אינטגרציה יישובית, כלכלית, מדינית ודתית – אינטגרציה שמצריכה שימוש בכוחות החברתיים שנדונו קודם לכן.

חברות-ענק שהתחוללו בהן תהליכי אינטגרציה אינן נוצרות יש-מאין – מישהו צריך לכונן אותן. הגורם המכונן אותן הוא מה שאנו מכנים "אימפריאליזם" – כוח פוליטי בעל כושר ארגוני, מנהיגות נחושה, טכנולוגיה מפותחת, ובעיקר בעל רצון לעוצמה. ההגות הפוליטית של המאות ה-17 וה-18 ייחסה יצירה ארגונית זו ל"אמנה חברתית" שנכרתה בין בני-אדם במטרה לשים קץ למלחמות ביניהם – מלחמות שנחשבו כ"מצב הטבעי" שבו נמצאו בני-האדם קודם שכונו מדינה. ייתכן מאוד, שערי-המדינה הראשונות אכן נוצרו בדרך זו – תוך שמספר מצומצם של שבטים התיישבו בטריטוריה מסוימת ועשו להם מלך. אך מה שהספיק ליצירת עיר, לא היה בו די כדי לכונן זירה ציביליזציונית – משמע, רשת של ערים וכפרים הכפופה לעיר אחת שלטת. כול האימפריות הקדומות

המוכרות לנו היו תוצאה של שימוש באלימות ובאכזריות שאין יודעות כמעט גבול, כפי שכותב ניטשה בספרו "לגנאולוגיה של המוסר", בפרק "אשמה, מוסר כליות ודומיהם" (ס' 17-18, ע' 290-291)

הנחה שנייה היא, שהכנסתה של אוכלוסייה, שהייתה עד כה חסרת רסן ומבנה, למסגרת של קבע, כשם שראשיתה מעשה אלימות, כן המשכה עד סיומה שרשרת של מעשי אלימות רבים; משמע, המדינה הקדומה ביותר קמה מלכתחילה ואף המשיכה לפעול, כעריצות איומה, כמכונה מרסקת חסרת רסן, עד אשר חומר גולמי זה של המון-עם וחיות-למחצה, לא זו בלבד שנלוש עד היותו לעיסה רכה, כי אם גם קיבל צורה. אני משתמש במונח "מדינה", מובן מאליה למה הכוונה: אי-איזה גודל מתגודד של חיות-טרף בלונדיניות, גזע כובשים ואדונים, מאורגנים כלוחמים ומחוננים בכוח ארגוני, שם ללא-רחם את כפות רגליו האיומות על אוכלוסיה, שאולי עולה עליו בכמותה לאין-שיעור, אך עדיין אינה אלא המון נוודים משוטטים חסרי צורה. הרי זאת ראשית ה"מדינה" על אדמות. סבורני שכבר בטלה ומבוטלת ההזיה שראתה את התהוותה ב"הסכמה". מי שיודע לצוות, מי שמטבעו הוא "אדון", מי שכולו אומר אלימות בכול – בכול תנועה, בכול מעש – מה לו ול"הסכמות"? אנשים מסוג זה, אין אתה יכול לחשב את בואם; הם יורדים כגורל, ללא טעם, ללא תבונה, ללא רחם, ללא אמתלה – הנה הם כבר, וזה איום מדי, פתאומי מדי, משכנע מדי, "שונה מדי", אף מכדי להיות שנוא.

אפשר כי יש משום הגזמה בתיאור פלסטי זה, ובכול זאת לא לבטלו כלאחר יד. עובדה היסטורית היא, שההיסטוריה הקדומה הייתה מלווה באכזריות ובשפיכות-דמים כמעט ללא-רסן. במובן זה אכן הייתה "האלימות מיילדת ההיסטוריה", כדברי לנין – אף שלא היא לבדה כוננה את הזירות הציביליזציוניות. האלימות הייתה רק אחד מהכלים שבהם נעשה שימוש כדי להפוך שבטים, כפרים ואף ערים זעירות לכדי אימפריה ענקית. בצד הכוחות הפוליטיים-הצבאיים ("הפחד מדבר"), נעשה תמיד שימוש גם בכוחות כלכליים ("הכסף מדבר") ובכוחות רוחניים ("האהבה מדברת"). השימוש בכוחות אלה היה תלוי בדרגת הארגון של המוקד האימפריאלי, כמו גם בדרגת התפתחותו הטכנולוגית – שני מכפילי הכוח החשובים ביותר.

באופן פרדוקסאלי לכאורה, הכוח הפיזי, אף שהוא הראשון לעשות בו שימוש ליצירתן של זירות ציביליזציוניות, אין הוא החזק שבכוחות הללו – אלא דווקא החלש שבהם. כפי שהוסבר לעיל, הכוח הפיזי הוא הפחות גמיש שבין הכוחות – ומכאן חולשתו. באמצעות הכוח הצבאי ניתן להעניש בלבד ("**חיזוק שלילי**") – אך לא לתגמל באופן חיובי. לעומת זאת, הכוח הכלכלי גמיש יותר, שכן ניתן להשתמש בו לא רק כדי להעניש – אלא גם כדי לתגמל ("**חיזוק חיובי**").

השלישי שבכוחות החברתיים – הכוח הרוחני – הוא הכוח הגמיש ביותר, ומכאן גם עוצמתו האינטגרטיבית. ליכודה של חברה מסוימת מושג בעיקר על-ידי אגד הערכים והאמונות שלה – והרבה פחות על-ידי הפחד מפני סנקציות שלטוניות או תגמול כספי. מכן חשיבותה העצומה של הדת, לא רק במובן הפולחני – אלא גם במובן החברתי. עליונותה של הדת ככוח מלכד, אין פירושה שהיא הראשונה להופיע בזמן. להפך: במידה מסוימת היא דווקא האחרונה להופיע, לאחר שהקרקע הוכשרה על-ידי רשתות סחר ואימפריאליזם פוליטי. כך, למשל, ראשיתה של הזירה האירופית במדינות-העיר (הפוליס) שהקימו היוונים לאורך החוף הצפוני של הים-התיכון והים-השחור. זירה זו הורחבה על-ידי האימפריאליזם הרומי – אימפריאליזם שגיבש את הזירה הים תיכונית, ולאחר מכן גם חלק מהזירה האירופית שמעבר להרי האלפים ולהרי הבלקן. רק לאחר מכן התפשטה הנצרות בזירה האירופית, כשהיא משתמשת במבנה ההיררכי הרומי כדי לאכוף אותה (הכנסייה הקתולית).

האינטגרציה הנוצרית המשיכה להתקיים גם לאחר קריסת האימפריה הרומית המערבית, כשעל חלק ממנה הוקמה **האימפריה הפרנקית ("האימפריה הרומית הקדושה")** – אימפריה שמאוחר יותר הורחבה עד הים-הבלטי בצפון והרי-הקרפטים במזרח. התפשטות הנצרות מעבר לקרפטים ולנהר האוֹדֶר, היא שהכשירה מאוחר יותר את הזירה המזרח-אירופית, שהאינטגרציה הפוליטית שלה נעשתה על-ידי האימפריאליזם הפולני-ליטאי (תחילה באיחוד כתרים ולאחר-מכן כקונפדרציה). בשני המקרים כאחד, הייתה האינטגרציה הפוליטית והדתית משולבת באינטגרציה כלכלית, על-ידי הרחבת הסחר האזורי.

אף שהכוחות השונים פעלו בדרך-כלל במשולב, הייתה חשיבות מכרעת לשימוש בכוח צבאי, שיצר את הביטחון האימפריאלי. רק לאחר שהושגה מידה מספקת של ביטחון מעין זה, ניתן היה לפתח סחר אזורי ולהקים

שווקים משותפים. שכן, בהיעדר ביטחון אימפריאלי, נתון הסחר האזורי לסכנות מצד שודדי דרכים ופיראטים ימיים, מחד – כשם שהייצור החקלאי נתון לסכנת הביזה מצד נוודי הערבה והמדבר, מאידך (סכנה שאפיינה במיוחד את הזירה המזרח-תיכונית, שבה ארצות-המזרע היו נתונות תמיד לפלישות מצד נוודי-המדבר).

1.5.1 אינטגרציה כלכלית

האינטגרציה הכלכלית קודמת בדרך-כלל לאינטגרציה המדינית והדתית, אף שקיימים חריגים לכך. האדם הוא בראש-ובראשונה יצור כלכלי – ורק לאחר מכן יצור פוליטי ודתי. המעבר המסתורי מהחברות נטולות-הציביליזציה לחברות בעלות-הציביליזציה היה כרוך במעבר מחיי-נוודות ליישובי-קבע, שבמרכזם העיר והכפרים הסובבים אותה, שהיה קשור בשתי מהפכות טכנולוגיות גדולות – מהפכה המתכות ומהפכת הכתב – מהפכות שחוללו, בין השאר, את מהפכת המסחר.

מאז שהופיעו הציביליזציות העירוניות הקדומות באגני הנהרות הגדולים של הסהר הפורה (הפרת והחידקל), של מצריים (הנילוס), של הודו (האינדוס) ושל צפון סין (הנהר הצהוב) – החלו מתפתחות מערכות סחר אזוריות בחסות אימפריאלית, שהבטיחה את קיומן מפני הסכנות השונות. לאחר מכן, החל מהמאה ה-16, החלה מתפתחת מערכת סחר גלובלית – אף היא בחסות אימפריאלית (בעיקר של המעצמות הימיות).

קיומה של מערכת סחר בין בני-אדם סימן תמיד את יכולת האדם לייצר מוצרים מעבר לסיפוק צרכיו הבסיסיים ביותר. כתוצאה מכך התפתחו מערכות כלכליות מתקדמות יותר, שבהן מתקיימת התמחות וחלוקת עבודה. הסחר הגלובלי היווה פיתוח נוסף של מערכות אלו, באפשרו לכל מדינה לשווק את המוצרים שבהם היה לה יתרון יחסי, ולרכוש מוצרים שחסרו לה, או שניתן היה לייצר בזול יותר במדינה אחרת.

בצד המסחר המקומי התפתחו כבר בשלב מוקדם של ההיסטוריה האנושית שווקים אזוריים, שהיו קשורים עם זירה ציביליזטורית מסוימת. בראשית עת העתיקה התקיימו שווקים אזוריים במזרח הרחוק ובמזרח התיכון – שווקים אזוריים שהיו מנותקים לחלוטין זה מזה. עם עלייתה של הזירה הים-תיכונית על במת ההיסטוריה, החלה אף היא מקיימת סחר

אזורי, שהיה רחב יותר וכלל גם את זירת המזרח-התיכון – סחר שהתנהל על ידי פניקיה ויוון, שתי מעצמות-הסחר הימיות הראשונות בהיסטוריה.

התפתחות הסחר האזורי הייתה זרז חשוב ביותר להתפתחותה של מערכת כלכלית המבוססת על מתכות בעלות ערך כלכלי מוסכם, ובמיוחד זהב וכסף – מערכת שלא יכלה להסתפק בסחר-חליפין ישיר ("ברטר"), המתאים לשוק מצומצם בלבד. הסכמה על ערכים כלכליים שבאמצעותם ניתן לתקשר בזירה היסטורית מסוימת, הייתה אחד הצעדים החשובים ביותר להנמכת המחסומים שבין ארצות ותרבויות.

התפתחות נוספת שעודד הסחר האזורי היה פיתוחן של מערכות פוליטיות ומשפטיות שבהן יכולים היו האזרחים ליהנות ממידה רבה של הגנה על רכושם מפני שודדי-דרכים ושודדי-ים. כמו כן, הסדרו דיני הסחר האזוריים יחסי-מסחר בין מוכרים וקונים שלא הכירו זה את זה, אלא נזקקו לגורם מתווך. התפתחות זו נבעה מכך, שכדי לשלוח סחורה על פני מרחק רב, ביבשה או בים, היה השולח זקוק למידה מסוימת של ביטחון בכך שהסחורה תגיע ליעדה ושהתשלום עבורה יתקבל. במדינות שבהן לא ניתן היה להבטיח זאת, הסחר האזורי התמוטט, דוגמת המצב ששרר בזירה הים-תיכונית לאחר נפילת האימפריה הרומית המערבית במאה ה-5 לסה"נ.

תופעה חשובה שלישית שאותה עודד הסחר האזורי הייתה הפלת מחיצות בין ארצות רחוקות ותרבויות שונות. כדי לסחור עם אנשים שתרבותם וחברתם שונות זו מזו, נדרשו אלה שביקשו לסחור, להכיר ולהבין את תרבותם של אותם זרים עמם באו ביחסי מסחר. סוחרים נשאו בספינותיהם ועל גמליהם לא רק מטען פיזי – אלא גם מטען תרבותי, שכלל מידע על אותם זרים שאיתם ניהלו יחסי מסחר, כגון שיטת הכתב שלהם, שפתם, אמונתם וסיפוריהם. אותן ציביליזציות שנטו להסתגר בתוך עצמן, ונמנעו מלסחור זו עם זו, נדונו לניווט ולשקיעה, כפי שניתן ללמוד מהמקרה של סין ויפן עד אמצע המאה ה-19.

באירופה החל להתפתח סחר אזורי בהיקף הולך ומתרחב החל מהמאה ה-12 – באותה תקופה שבה יצאו אביריה למסעות-הצלב בארץ-ישראל. הארצות השוכנות לחוף ימים, ובמיוחד הקטנות והעניות יותר במשאבי טבע, היו הראשונות לעמוד על היתרון שיכול להעניק להן הסחר האזורי – ומאוחר יותר אף הסחר הגלובלי. מעצמות הסחר הבולטות ביותר במאות ה-15 עד ה-17 – איטליה, פורטוגל, בלגיה, הולנד ובריטניה –

הפכו לאימפריות סוחרות, שהתפתחותן הכלכלית הייתה מהירה בהרבה מאותן אימפריות יבשתיות שלא היה להן מוצא לים, או שמוצא זה היה מצומצם למדי (רוסיה, ממלכת פולין-ליטא והרייך הגרמני ה-1 בתקופת בית-הבסבורג).

אימפריות הסחר דגלו במדיניות של *laissez faire* ("ליברליזם כלכלי") שהתבסס על שני עקרונות בסיסיים: (1) "עקרון היתרון היחסי", שלפיו מתגמל סחר גלובלי חופשי לא רק את המדינה המפותחת והחזקה, אלא גם את המדינה החלשה והמפותחת פחות; (2) "עקרון התועלת השולית הפוחתת", שלפיו כאשר השימוש מוצר מסוים יעלה, תפחת תוספת התועלת מאותו מוצר.

המדינה הראשונה שיישמה עקרונות אלה, ולו באופן חלקי, הייתה בריטניה. לעתים מרצון ולעתים מאונס, הפחיתה בריטניה את מסי המעבר, המכסים והגבלות הסחר שהטילה. כתוצאה מהשינוי במדיניות הסחר שלה, הפכה בריטניה בתוך כ-100 שנה (מאמצע המאה ה-18 עד אמצע המאה ה-19), למעצמה שכוחה הכלכלי היה שקול כנגד זה של אירופה כולה. לאור הצלחת בריטניה הפך ה-*laissez faire* מודל לחיקוי גם בארצות אחרות, שהמפורסם שבהם הוא ה-Zollverein ("איחוד מכסים") במרחב דובר השפות הגרמאניות.

במקביל, המשיכו להתקיים גם זרמים שדגלו במרקנטיליזם, שלפיו יש להגן על תעשיות צעירות עד שאלו יבשילו. לקראת סוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 החלה התפישה הליברלית לשקוע בד-בבד עם עליית כוחו של המרקנטיליזם. ביסמרק אימץ מדיניות המתנגדת לסחר גלובלי, שעה שבריטניה וצרפת פנו למסלול של כיבוש קולוניאלי ("המרדף לאפריקה"), שהבטיח להן שווקים נוחים ומשתפי פעולה יותר – שיטה שעמדה אף היא בניגוד לרעיונות הסחר הגלובלי החופשי.

סחר גלובלי זה, על צורותיו השונות, הוא שנתן את הדחיפה העיקרית לכלכלה האירופית – לא האימפריאליזם הפוליטי-צבאי שלה. הסחר הגלובלי נשלט ברובו על ידי השוק הפרטי, הגם שזה נוהל יותר ויותר על ידי תאגידי-הענק כגון **חברת הודו המזרחית הבריטית** (1600), **חברת הודו המזרחית ההולנדית** (1602), **חברת הודו המערבית ההולנדית** (1621). בטרם הכריז לנין על הקפיטליזם הגלובלי כסוג של אימפריאליזם, נתפש זה באופן שונה, אפילו על-ידי אבות המרכסיזם. באחד מהקטעים היותר מפורסמים של **המניפסט הקומוניסטי** נכתב כי:

גילוי אמריקה והקפת אפריקה בדרכים יצרו כר-פעולה חדש לבורגנות העולה. יישובה של אמריקה, הקולוניות, סחר-החליפין עם השוק של הודו המזרחית ושל סין, אמצעי החליפין והסחורות בכלל, נתנו למסחר, לספנות ולתעשייה תנופה שלא נודעה כמותה – ומתוך כך חוללו התפתחות מהירה של היסוד המהפכני אשר בקרב החברה הפיאודלית המתפוררת... התעשייה הגדולה כוננה את השוק העולמי, אשר גילוי אמריקה הכשיר עבורו את הקרקע. השוק העולמי הביא לידי התפתחות שלא תשוער של המסחר, הספנות והתחבורה היבשתית. זו השפיעה השפעה חוזרת על התרחבות התעשייה – וככול שהתרחבו התעשייה, המסחר, הספנות, מסילות הברזל, כך התפתחה הבורגנות, הרבתה את הונה, דחקה לקרן-זווית את כול המעמדות שהשתיירו מימי הביניים... על-ידי שכלולם המהיר של כול מכשירי הייצור, על-ידי קשרי התחבורה שהוקלו לאין-שיעור, סוחפת הבורגנות את כול האומות, גם את הברבריות שבהן, לתוך מעגל הציביליזציה. המחירים הזולים של סחורותיה הם הארטילריה הכבדה בה היא מנתצת את כול חומות סין עד היסוד; בה היא מכניעה את שנאת-הזרים העקשנים ביותר של הברברים. היא כופה על כול האומות לסגל לעצמן את אופן-הייצור של הבורגנות, אם אין ברצונן לעבור מן העולם. היא כופה עליהן להנהיג בביתן-הן מה שמכונה "ציביליזציה" – כלומר להיות לבורגנים. כללו של דבר: היא יוצרת לעצמה עולם בדמותה ובצלמה.

בתקופה שבין 1914 ל-1945, כשהעולם היה שרוי במלחמה (או בהכנות לה), צומצם הסחר הגלובלי באופן ניכר, אף שלא פסק לחלוטין. עם תום מלחמת העולם ה-2 התברר, כי אחת הסיבות הבולטות לפריצתה הייתה קיום מחסומי סחר ומכסים – הגם שזו לא הייתה כמובן הסיבה העיקרית. כדי למנוע הישנות של מלחמה בסדר גודל שכזה, כמו גם כדי להבטיח את שיקומה הכלכלי של אירופה, הוחלט לכונן הסכמי סחר גלובליים: **הסכם ברטון-וודס** (Bretton-Woods, 1944) ו-**ההסכם הכללי על מכסים וסחר** (GATT - General Agreement on Tariffs and Trade, 1947) – ואף הוקם **ארגון הסחר העולמי** (World Trade Organization, 1995).

הליברליזציה במדיניות-הסחר של גרמניה, כמו גם הליברליזציה במדיניות-הסחר של יפן – הפכו את שתי המעצמות הללו למעצמות-סחר מובילות. משנות ה-50 של המאה ה-20 הסחר הגלובלי הולך ומתרחב,

כשהוא דוחף יותר ויותר מדינות להתארגן בגושים של סחר חופשי כגון ה-NAFTA (North American Free Trade Agreement) בשנת 1944, ו-**האיחוד האירופי** (1992). כתוצאה מהסדרים אזוריים וגלובליים אלה צומצמה יכולתן של מדינות-הלאום לקיים מדיניות כלכלית עצמאית לחלוטין (מניפולציה בשער המטבע, הטלת מכסים וכד'). השוק, שהחל כמקומי, ושהפך מאוחר יותר לאזורי, הופך היום לגלובלי.

מערכת סחר זו, שאותה ניתן לדמות לרשת של צינורות, הייתה פרימיטיבית למדיי לאורך רוב ההיסטוריה האנושית – שעה שרוב בני-האדם עסקו בחקלאות, כשהם עושים שימוש בתוצרתה לצריכה עצמית. הייצור למען השוק היה דל ביותר. מצב זה השתנה למעשה רק במאה ה-18, כאשר החלה המהפכה התעשייתית באירופה המערבית והמרכזית. עד אז היו רק מעט מאוד אנשים בעולם שהשתלבו במערכת המוניטארית. רשתות הסחר היה אומנם קיימות, אך השימוש בהן נעשה רק על-ידי האליטות הכלכליות והפוליטיות – רובן עירוניות. רשתות הספקים, המפיצים, הסיטונאים, הקמעונאים, הבנקאים ושאר החוליות שמהן מורכבת מערכת סחר זו – כול אלה היו קטנות וסיפקו רק צינורות צרים שבהם יכלו לזרום סחורות וכספים. החל מהמאה ה-18 התפתחה מערכת סחר זו ב-3 דרכים: (1) הארכת הצינורות; (2) הרחבת קוטרם; (3) שיכלול התיאום ביניהם.

הארכת הצינורות: הדרך הראשונה שבה הורחב השוק הייתה על ידי הגדלת תפוצת הסוחרים והמתווכים על-פני העולם כולו, כשאלה מזמינים אוכלוסיות חדשות להיכנס לשוק או כופים זאת עליהן – כלומר, לייצר יותר עבור השוק ופחות עבור עצמם. שבטים אפריקניים פותו, או אולצו, לגדל גידולים סחירים ולחצוב נחושת. איכרים אסיינים, שגידלו בעבר את מזונם בעצמם, נשלחו לעבוד במטעים, כשהם חולבים עצי גומי כדי לספק צמיגים למכוניות. בני דרום-אמריקה החלו לגדל קפה, שנמכר באירופה ובארצות-הברית. עם כל שלב ושלב בהתפתחות זו הוארכו הצינורות ואוכלוסיות גדולות יותר ויותר נעשו תלויות בו.

הרחבת קוטר הצינורות: הדרך השנייה שבה הורחב השוק הייתה הגברת תפוצתם של חומרי-גלם ומוצרי-צריכה – בעיקר מוצרים ראשוניים (commodity). לא זו בלבד שאוכלוסיות גדולות יותר שולבו בתוך השוק, אלא שיותר ויותר מוצרים ושירותים יועדו בעבור השוק, דבר שחייב

הרחבה מתמדת של קיבולת ההולכה של המערכת, הווה אומר, הרחבת קוטרם של הצינורות.

שיכלול התיאום בין הצינורות: הדרך השלישית שבה הורחב השוק הייתה על ידי הגברת התיאום בין החוליות השונות המוליכות מן היצרן אל הצרכן (המתווכים למיניהם) – תיאום שהתחייב מהגידול במורכבות הכלכלה ובמספר העסקות שהיה צורך לבצע. עצם המורכבות הגוברת של המערכת הייתה כשלעצמה מעין צורה של התפתחות, כמו תוספת של צינורות ושסתומים לרשת.

כיום מגיעות כל הצורות הללו של התרחבות השוק לקצה גבול התפתחותן. לא נותרו כמעט אוכלוסיות שטרם שולבו בשוק. רק קומץ של שבטים נידחים נשאר מחוצה לו. אפילו מאות מיליוני האיכרים במדינות העניות, המגדלים מזון לצרכי קיומם בלבד, מוכללים, לפחות חלקית, בשוק הגלובלי ובמערכת המוניטארית הנלווית לו. מה שנותר, אפוא, אינו אלא פעולת מאסף. בטווחו יחסי-גומלין בין מיליארדי בני-אדם, ברא השוק עולם שבו כולנו – יחידים, קבוצות ואף אומות – תלויים זה בזה בקשרי-גומלין סבוכים ומורכבים לאין-שיעור. כן טבע הוא בנו את ההכרה, כי הכלכלה והדחף הכלכלי הם הכוחות החשובים ביותר בחייו של אדם. הוא טיפח את ההשקפה, שלפיה החיים אינם אלא רצף של עסקות חוזיות, והחברה – קיבוץ של בני-אדם, הקשורים זה בזה בעבודות של חוזים חברתיים. השוק מכתוב אפוא לא רק את מעשיהם של מיליארדי בני-אדם – אלא גם את אופן חשיבתם וערכיהם.

נדרשה השקעה כבירה של זמן, אנרגיה, הון וחומרי-גלם – כדי ליצור מצב, שבו קניין בדרום קרוליינה יכול לבצע עסקה עם פקיד בלתי-נראה ובלתי-מזוהה בדרום-קוריאנה, כשלכול אחד מהם חשבוניה או מחשב משלו, לכל אחד דימוי מופנם של השוק, לכל אחד מערכת של ציפיות לגבי רעהו. כל אחד מבצע פעולות צפויות מראש, מפני ששניהם למדו מן הניסיון למלא תפקידים ספציפיים קבועים מראש; וכול אחד רואה עצמו חלק ממערכת גלובלית אדירה, המקיפה מיליונים של אנשים כמותם.

הקמת מערכת סבורה זו של יחסי-אנוש – והתפשטותה המהירה על-פני תבל כולה – היא הישג המעמיד בצל כול הישג אנושי אחר, לרבות פריצות-הדרך הטכנולוגיות והמדעיות. הקמת מערכת סחר גלובלית זו, שהיא ביסודה סוציו-תרבותית ופסיכולוגית (אף בלי להביא בחשבון את זרם המוצרים וחומרי-הגלם שעברו דרכה), צעד אחר צעד – שקולה

לבניית הפירמידות במצרים, האקוודוקטים ברומא, החומה הסינית והקתדראלות של ימי-הביניים, לו צירפנו את כולם והכפלנום אלפי מונים.

מבצע הבנייה הזה, שהוא הכביר ביותר בהיסטוריה, הולך ומסתיים וכמעט הושלם. הולך ומתקרב השלב שבו לא יהיה עוד צורך בהארכת הצינורות, הרחבת קוטרם ובשכלול התיאום ביניהם – אלא רק באחזקתן, שיפוצן ועדכון. על הדורות הבאים יהיה לתכנן מחדש קטעים חשובים של מערכת צינורות זו, באופן שתוכל להכיל את זרם המידע, שממדיו גדלו לאין-שיעור. המערכת תישען במידה גוברת על אלקטרוניקה, מדעי החיים וטכנולוגיות חברתיות חדשות. גם אלה יחייבו השקעת משאבים, דמיון והון. אולם בהשוואה למאמץ הכביר שהיה כרוך במבצע של בניית המערכת תתבע תוכנית חידושים זו הרבה פחות זמן, אנרגיה, הון ודמיון. היא תזדקק לכמות קטנה יותר של חומר ואנשים, משנדרשה למבצע בניית השוק המקורי. תמורה זו, סבוכה כאשר תהיה, שוב לא תהיה הפרויקט המרכזי של הציביליזציה.

השוק אינו יכול להתרחב עוד על-ידי בליעת אוכלוסיות ענק חדשות. צורת ההתרחבות השנייה עודנה אפשרית, לפחות מבחינה תיאורטית. גם בלי לאמץ יתר-על-המידה את דמיוננו, נוכל למנות שירותים נוספים וסחורות נוספות, שאפשר לעשות בהם סחר-מכר. אולם גם בתחום זה יגיע בסופו-של-דבר קיצו של השוק בעתיד הלא-כל-כך רחוק. ולבסוף, מורכבותה הגוברת של רשת צינורות זו אף היא מתקרבת לשיאה. העלות של פעולת-החליפין עצמה, אף אם נמדוד אותה בדרך קונבנציונאלית, כבר עולה בתחומים רבים על עלות הייצור. בנקודה מסוימת מגיע התהליך הזה אל קצה גבול הכדאיות. כותב **אלבין טופלר** בספרו **"הגל השלישי"** (ע' 330):

אם אכן פרויקט "רשת הצינורות" מתקרב להשלמתו, כיצד עשוי הדבר להשפיע על עבודתנו, על ערכינו ועל המבנה הנפשי שלנו? שוק, אחרי הכול, אין פירושו רק מוצרים כגון נעליים, כותנה או שימורי מזון העוברים דרכו; שוק הוא המערכת אשר דרכה מגיעים חומרי-הגלם והמוצרים ליעדיהם. יתר-על-כן, אין זו מערכת כלכלית בלבד – זוהי שיטה לארגון של בני-אדם. זהו גם אורח-מחשבה, אתוס ומערכת ציפיות משותפת (למשל, הציפייה שדברים שנשלחו אכן יימסרו לתעודתם). לפיכך השוק הוא מערך פסיכולוגי לא

פחות משהוא מציאות כלכלית, והשפעותיו חורגות במידה רבה מעבר לתחומי הכלכלה.

אינטגרציה כלכלית זו לא יכולה הייתה להתחולל אלמלא ההגנה שסיפקו לה האימפריות ההיסטוריות השונות. אימפריות אלו היו אולי נצלניות ודכאניות – אך בלעדיהן לא היה מתקיים כלל סחר אזורי, קל וחומר שלא היה מתקיים סחר גלובלי. הארצות שנכנסו בעולו של האימפריאליזם, שלמו לעיתים מחיר כבד במשאבי-טבע והשפלה אישית – אך גם נהנו מהיתרונות הכלכליים שנלוו להכנסתן לתוך מעגל הציביליזציה. מאזן ההפסד והרווח של הקולוניות השונות אינו קל לחישוב, באשר מנת חלקן לא הייתה רק סבל וניצול. אוכלוסיותיהן, שקודם לכן חיו בקבוצות קטנות של ציידים או לקטנים, נשאבו לתוך השוק האימפריאלי – על יתרונותיו וחסרונותיו כאחד. קולוניות אחרות, שנכבשו לאחר שכבר עברו פיתוח כלכלי ראשוני, אך נאלצו להיכנע לכובשיהן מחמת עליונותם הצבאית – אף הן זכו ליתרונות מסוימים, בעיקר עקב הביטחון והשלום שאלה כוננו. האימפריה הרומית בעת העתיקה, כמו האימפריה הבריטית בעת החדשה – שתי אימפריות ענקיות אלו מספקות דוגמאות למכביר לרווחים שהפיק האימפריאליזם ממושבותיו, בצד הנזקים שגרם להן.

בפרספקטיבה המוצעת כאן מתברר עד כמה חד-צדדי הוא המרכסיזם, שלפיו האימפריאליזם הוא נצלני בלבד, בדומה לגישתו כלפי הקפיטליזם. כשל אחר של המרכסיזם הוא זיהוי האימפריאליזם עם הקפיטליזם, משל היה הוא שלב הכרחי בהתפתחותו, כשם ספרו של לנין "**האימפריאליזם הוא השלב העליון של הקפיטליזם**" (1916).

ניתוחו הפוליטי-כלכלי של לנין היה, בתמצית, כדלקמן: יחידות התעשייה, ככול שהן גדלות בהיקפן, הריהן נוטות להיהפך למונופוליסטיות – ובנקודה מסוימת בהתפתחות המשק הקפיטליסטי נעשה המונופולין לתכונתו המכרעת. העסקים מתנהלים יותר ויותר באמצעות התארגנות בטרסטים ובקרטלים. בזירה הפנים-לאומית נפסקת למעשה התחרות בין פרטים בעלי יוזמה, משעה שהשליטה בתעשייה נשמטת מידי יצרני הסחורות, ועוברת לידיהם של אנשי הממון והבנקאים (קפיטליזם פיננסי). ההון המסחרי מתמזג עם ההון הבנקאי, וזה נוטה יותר ויותר להיות משועבד לאוליגרכיה פיננסית. בתוך משק הנשלט על-ידי מונופולים, תצטמצם במידה ניכרת האנרכיה שייחס מרכס לתחרות הקפיטליסטית, וה"**סתירות**" שבה תיעשינה מרוסנות יותר. ואולם, בזירה הבינלאומית

תהיה התוצאה שונה בתכלית. המערכה כולה תלויה ברווחים המוגדלים המופקים מכוח-העבודה הזול ומחומרי-הגלם הזולים בארצות אלו, והייצור המורחב יוצר לחץ מתמיד לפתיחת שווקים חדשים ומוגדלים.

כתוצאה ממגמות אלו, אף שפוחתת התחרות בין בעלי היוזמה הפרטיים, מואצת התחרות בין אומות או בין גושים של אומות קפיטליסטיות; תעריפי מכס נהפכים לכלי-נשק במלחמות-סחר לאומיות; ובשעה שהמדיניות הלאומית נעה בכיוון של כעין סוציאליזם ממלכתי, נעה המדיניות הבינלאומית לעבר התגוששות בין אומות אימפריאליסטיות על שטחים בלתי-מפותחים ועל אוכלוסיות הניתנות לניצול. התוצאה היא מלחמות אימפריאליסטיות על הארצות הבלתי-מפותחות, ועל הרחבת שטחיהן של אימפריות קולוניאליות. בסופו של דבר, הסיק לנין, כי **מלחמת העולם ה-1** (1914-1918), אינה אלא מאבק בין סינדיקטים של קפיטליסטים אנגליים וצרפתיים לשם שליטה על אפריקה.

לפי תיאוריה זו, הקפיטליזם אינו מתפתח באורח שווה. צירופי קבוצות קטנים של קפיטליסטים מתגודדים מסביב לשולי המאבק הראשי על מטרות זעירות משלהם. הקפיטליסטים הרוסיים מקווים להשתלט על קושטא, והקפיטליסטים היפנים מקווים לנצל את סין. באומות נחשלות יותר, כגון סרביה או הודו, עדיין מצויות תנועות לאומיות אמיתיות, כפי שהיו באירופה לפני. אולם ביסודו של דבר המונופולין והקפיטליזם הפיננסי הם פועל יוצא הגיוני של הקפיטליזם התחרותי החופשי: האימפריאליזם הפוליטי הוא הפועל יוצא ההגיוני של הקפיטליזם המונופוליסטי – והמלחמה היא התוצאה ההגיונית של האימפריאליזם. לפיכך הסיק לנין, כי **"האימפריאליזם הוא השלב העליון של הקפיטליזם"** – שלב מעבר המוליך אל המשק והחברה הקומוניסטיים, שהם שלב גבוה יותר (ג'.ס. סאביין, "תולדות תורת המדינה", ע' 372):

האימפריאליזם צמח ועלה כהתפתחות והמשכן הישיר של תכונות הקפיטליזם היסודיות. אולם הקפיטליזם נעשה אימפריאליזם קפיטליסטי רק בדרגה מסוימת, גבוהה מאוד, בהתפתחותו, בזמן שכמה מתכונות-היסוד של הקפיטליזם התחילו לקבל צורה של היפוכן, כאשר בכול נתהוו ונתגלו קווים של תקופת-מעבר מקפיטליזם אל מבנה כלכלי-חברתי גבוה יותר.

לפי ניתוח זה, האומות האימפריאליסטיות אינן יכולות להימנע ממלחמות ביניהן. מלחמת העולם ה-1 אינה אלא הראשונה בסדרה רצופה של

מלחמות שמטרתן התפשטות הקפיטליזם מאירופה לעולם כולו. לא משברים כלכליים כשלעצמם יביאו להתמוטטות הקפיטליזם – אלא מלחמות גלובליות הנלוות להתפתחות הקפיטליזם המאוחר. תפישה זו של לנין סוכמה על ידי **ניקולאי בוכארין** (Nikolai Bukharin, 1888-1938), במילים אלו (שם, ע' 374):

המלחמה ניתקה את השלשלת האחרונה הכובלת את הפועלים לאדוניהם, את שעבודם המשפיל למדינה האימפריאליסטית. המעצור האחרון בפני הפילוסופיה של הפרולטריון יעבור מן העולם. דביקותו בצרות-האופק של מדינת-הלאום, הפטריוטיזם שלו, האינטרסים של הרגע, היתרון החולף שיזכה בו בשל מעשי-השוד האימפריאליסטיים וקשריו עם המדינה האימפריאליסטית, יורדים למדרגה משנית של חשיבות – לעומת האינטרסים המתמידים והכלליים של המעמד כולו, לעומת רעיון המהפכה החברתית של הפרולטריון הבינלאומי שתמגר ביד ברזל את הדיקטטורה של ההון הפיננסי, תהרוס את מנגנוני הממלכתי ותבנה תחתיו כוח חדש, כוחם של הפועלים נגד הבורגנות.

לדעת לנין, יש בתיאוריה זו כדי להסביר לא רק את המלחמה – אלא גם את אי קיום נבואותיו של מרכס בדבר המהפכה הפרולטרית הממששת ובאה במדינות בעלות משק תעשייתי מפותח. שכן, הרווחים הגבוהים שהפיקו הקפיטליסטים מניצולם את העמים הנחשלים אפשרו להם לשלם שכר עבודה מוגדל לכוח העבודה שבמולדתם. לפיכך, אומנם נהנים העובדים באירופה, במיוחד המיומנים שבהם, מרמת-חיים עולה והולכת – אך זאת רק במחיר העלאת שיעור הניצול של העובדים הבלתי-מיומנים בארצות הקולוניאליות והנחשלות. בפועל נהפך מעמד העובדים האירופי שותף של הבורגנות בשיטת ניצול חובקת זרועות עולם, שבה הם "התחלקו בשלל".

באופן זמני ומקומי שככה אפוא "מלחמת המעמדות", או שהקפיטליזם מצא דרכים להשהות את תוצאותיהן של הסתירות הגלומות בו. כתוצאה מכך הגיעה בהיסטוריה האירופית תקופה, שלנין קבע את משכה לשנים שבין 1871 (מועד המרד הפרולטארי האחרון בקומונה של פאריס) לבין 1914 – תקופה שבה נוגע הפרולטריון האירופי באידיאולוגיה זעיר-בורגנית. הוא נפל קורבן לאשלייתם של הרביזיוניסטים, שלפיה ייתכן תיאום אינטרסים בין קפיטליסטים לפועלים, ושההתפתחות הכלכלית

תוכל לצעוד קדימה בדרכי שלום תוך כדי תיקונים הדרגתיים. על כן מצאה שנת 1914 את "המוני הפרולטרים נטולי ארגון לגמרי, וירודי רוח לחימה מחמת העברתו של מיעוט הפועלים שמצבם שפיר, המאומנים והמאוגדים, אל מדיניות ליבראלית, כלומר, בורגנית" (שם, ע' 373). מעמד הפועלים האירופי נהפך ל"מהוגן", ובמובן מסוים לטפילי. הקפיטליזם התנוון אף הוא – הוא חדל להיות כוח חברתי יוצר ובונה, כפי שהיה לפני 1871. הבורגנות נהפכה למעמד כובש, מתנוון וריאקציוני, הטרוד בעיקר בהגנה על האינטרסים הקיימים שלו והמחזיק באידיאולוגיה טיפוסית של בעלי הכנסות קבועות מנכסיהם (בעלי רנטה).

לשיטתו של לנין, שיקפה מלחמת העולם ה-1 מאבק בין האימפריות הקפיטליסטיות – זאת, ותו לא. העובדה, שרוסיה הצארית, הטרומ-קפיטליסטית, מילאה תפקיד מרכזי במלחמה זו – לא הפריעה לו לפתח את התיאוריה הזו. אָמון על החשיבה הדיאלקטית מבית מדרשם של הָגֶל ומרכס, האמין לנין, שמלחמה בין-אימפריאלית זו תוליד בסופו של דבר להתמוטטות הקפיטליזם העולמי. מכיוון שהקפיטליזם מתפשט ברחבי העולם כולו באמצעות האימפריאליזם, הוא יקרוס באחת מה"חוליות החלשות" שלו – מדינות מפגרות מבחינה כלכלית, שבהן סיכויי השתלטותו קטנים יותר. לשיטתו, או מוטב לומר לתעמולתו, רוסיה הצארית היא אותה "חוליה חלשה", שכתוצאה מפריצת המהפכה בה, תצית שרשרת מהפכות במדינות המערביות המפותחות שיובילו לנפילתו הכללית של הקפיטליזם.

חשיבות "האימפריאליזם כשלב העליון של הקפיטליזם" אינה דווקא במקוריותו – אלא בתפקיד התעמולתי שמילא. ניתוח הקשר בין אימפריאליזם לקפיטליזם הגלובלי נעשה כבר על ידי קודמיו – מרכסיסטים ולא-מרכסיסטים כאחד. לפי קריטריונים מדעיים נפל ניתוחו של לנין מזה של חוקרים מרכסיסטיים שקדמו לו. ואולם לא הדיוק ההיסטורי היה מטרתו של לנין – אלא השימוש בהיסטוריה לקידום מטרותיו המהפכניות.

לנין לא היה הוגה דעות מקורי, אלא לכול היותר טקטיקן פוליטי מהדרגה הראשונה. את רעיונותיו שאב מכתביהם של כלכלנים מערביים, דוגמת ג'ון הובסון (John Hobson, 1858-1940), שפיתח תיאוריה מקיפה על התפתחות האימפריאליזם כנגזרת של השיטה הקפיטליסטית. הובסון היה

ככול הנראה הראשון שהגדיר את האימפריאליזם במונחים כלכליים (פול ג'ונסון, "ההיסטוריה של הזמן המודרני", ע' 139):

האימפריאליזם הוא ניצול המנגנון הממשלתי על ידי אינטרסים פרטיים, בעיקר קפיטליסטיים, כדי להשיג באמצעותו רווחים כלכליים מחוץ למדינה.

בספרו "האבולוציה של הקפיטליזם המודרני" (1894), ניסח הובסון את הקשר בין אימפריאליזם וקפיטליזם, העושה שימוש במונחים של "חסכון-יתר" ו-"תת-צריכה". לשיטתו, התעשייה מייצרת עודפים שהעשירים אינם יכולים לצרוך את כולם, ואילו העניים אינם יכולים לשלם בעדם – ולכן אין ברירה אלא לייצא את ההון. מאוחר יותר פיתח תזה שניתן לכנותה "הקנוניה האימפריאלית-קפיטליסטית", ושלפיה היחידים המרווחים מן האימפריאליזם הם "בעלי ההון הפיננסי" (ביניהם כמובן יהודים רבים) – ואילו כול השאר משלמים את המחיר. לשיטתו, אימפריאליזם פיננסי זה פוגע לא רק בלידי המושבות הקולוניאליות, אלא גם באומות המיישבות – בחוללו לא רק ניצול כלכלי אלא גם מלחמות בין-אימפריאליות. כשם שמלחמת הבורים (1880-1881, 1889-1902) הייתה מזימה אימפריאליסטית להשתלט על מכרות הזהב של דרום-אפריקה – כך בהכרח תתורגם התחרות הכלכלית למלחמות אינסופיות. תזת "הקנוניה האימפריאלית-קפיטליסטית" קסמה במיוחד למרכזיסטים שונים דוגמת רודולף הילפרדינג (Rudolf Hilferding, 1877-1941, ששימש כשר האוצר של גרמניה בתקופת ויימאר) ו-אוטו באואר (Otto Bauer, 1881-1938, ששימש כמנהיג המפלגה הסוציאל-דמוקרטית האוסטרית בשנים 1918-1934). בספרו "הון מימון" (Das Finanzkapital, 1910), טען הילפרדינג, כי את התחרות העיוורת הנסמכת על כוחות השוק של העידן הקפיטליסטי הליברלי המוקדם, החליפה ריכוזיות כלכלית גוברת והולכת, המבוססת על מונופולים, קשרים תעשייתיים בין קרטלים ובין בנקים, וריכוז גדול יותר של ההון בידי מעטים. אם הקפיטליזם בשלביו המוקדמים דרש את הפחת התערבות המדינה בחיי הכלכלה, הרי שעתה, עם איחוד האינטרסים התעשייתיים, המסחריים והבנקאיים דורשים בעלי ההון מדינה ריכוזית העושה את רצונם. כתוצאה מכך, את הדרישה הבורגנית למדינת חוק בה כולם שווים בפני החוק, החליפה הדרישה להתערבות המדינה לצורך הגנת בעלי ההון.

על כרעי תרנגולת אלה בנה לנין את התיאוריה שלו על **"האימפריאליזם כשלב העליון של הקפיטליזם"** – תיאוריה שזכתה לתפוצה רבה, לאו דווקא בשל מקוריותה, אלא בגלל יוקרתו העצומה. הגם שתיאוריה זו הייתה מוטת מבחינה אידיאולוגית, הפכה היא עד מהרה לעוד אחת מאותן **"אמיתות"**, המתקבלות כמובנות מאליהן, בלי צורך בהרהור נוסף. מבחינה זו עיוות לנין את ההיסטוריוגרפיה כולה, בהציגו את האימפריאליזם כתופעה מודרנית, שלובה בהתפתחות הכלכלה הקפיטליסטית – בשעה שהאימפריאליזם הוא תופעה עתיקת יומין, שהתהווה בלי כול קשר לקפיטליזם או לשיטה כלכלית אחרת, כפי שכותב **פול ג'ונסון בספרו "ההיסטוריה של הזמן המודרני" (ע' 139):**

המציאות הממשית, ההיסטורית והכלכלית, אינה תואמת אף אחת מן התיאוריות, ואולי פחות מכול את זו של הובסון-לנין. אם האימפריות נוצרות מחמת חסכון-יתר ותת-צריכה, אם הן מבטאות את השלב העליון של הקפיטליזם – איך יסבירו את התהוות האימפריות העתיקות?

השפעת לנין על החשיבה המדינית-כלכלית הייתה כה גדולה, עד שמאז לא הופיעה שום תיאוריה מתחרה, מאוזנת יותר, המבוססת על עובדות היסטוריות. אם עד לזמנו נבחנו האימפריות המערביות לפי קריטריונים אמפיריים – הרי שמאז לנין היו הן נתונות לביקורת אידיאולוגית בלבד. בפרספקטיבה היסטורית-אמפירית, ניתן להצביע לא רק על חסרונותיו של הקולוניאליזם, אלא גם על יתרונותיו. המעצמות הקולוניאליות לא רק ניצלו את מושבותיהן, אלא גם הטיבו עמן והעלו את רמת החיים בהן. את האימפריאליזם המערבי יש לשפוט באופן אובייקטיבי ככול האפשר, במנותק משיקולים אידיאולוגיים. ככול שיטה פוליטית, גם לקולוניאליזם האירופי היו לא רק מגרעות, אלא גם מעלות, גבי כול הצדדים המעורבים. מבחינה זו, הספר **"הסוציולוגיה של האימפריאליזם"** (1919), פרי עטו של **ג'וזף שומפטר** (Joseph Schumpeter, 1883-1950, שר האוצר של אוסטריה ב-1919) קרוב הרבה יותר לאמת. רכישת מושבות הייתה לא רק תוצאה של התפתחות כלכלית, אלא גם של התפתחות חברתית-לאומית כללית, **"נטייה חסרת יעד...להתרחבות בלתי-מוגבלת"** (שם, ע' 140). לשיטתו, הקפיטליזם שגשג, בדרך כלל, בתנאים של שלום וסחר חופשי – ולא דווקא בתנאי מלחמה וחומות-מגן כלכליות.

היו עוד אנומליות גדולות שלא התיישבו עם תפישת הובסון-לנין. כך, למשל, באמריקה הלטינית באו ההשקעות הקפיטליסטיות אחרי הקולוניאליזם הספרדי-פורטוגזי – לא לפני ולא בד-בבד עמו. יתרה מזו: באימפריה קולוניאליסטית זו, נמנו מרבית הקפיטליסטים עם התומכים בפירוקה, כשהם נותנים כתף וכסף ללוחמי העצמאות המקומיים. כמו כן, רבות מן הקולוניות היו בעצמן שרידי אימפריות היסטוריות, במיוחד בדרום אסיה ובמזרח. הודו, "היהלום שבכתר", הייתה נתונה במהלך ההיסטוריה הארוכה שלה לשליטתן של אימפריות חזקות, הרבה לפני שנכבשה על ידי בריטניה, לאחר שזו ניצחה את צרפת במאבק על השליטה בה. מצרים, אולי העתיקה שבאימפריות, ידעה במהלך ההיסטוריה הארוכה שלה חילופי אימפריות רבים מספור, שהאחרונה שבהן הייתה האימפריה העות'מאנית, עוד בטרם נכבשה על ידי בריטניה (1882). האימפריה האתיופית התחרתה עם אימפריות אירופיות על השליטה בקרן אפריקה, לפני שנכבשה על ידי איטליה (1936). למעשה, פרט ליבשות אמריקה ואוסטרליה, רוב הקולוניות היו נתונות לשליטה אימפריאלית לאורך כול ההיסטוריה שלהן – זמן רב לפני שנכבשו על ידי המעצמות האירופיות.

הקשר החד-ממדי והישיר בין הון ושלטון, המכונה "פלוטוקרטיה" (pluotos - הון, kratos - שלטון), שהוא ליבת התזה של הובסון-לנין – ניתן להפרכה בלי קושי מיוחד. לתפישה, שלפיה המושבות הן בהכרח אזורי השקעות הון עתירי רווחים, אין כלל אחיזה במציאות. למעשה, ככול שנבחנות העובדות ההיסטוריות ביתר קפידה, מתברר, שכול רעיון ההון המחפש נואשות מושבות להשקיע בו את עודפיו הגדולים, הוא מופך לחלוטין. בשום שלב של הקולוניאליזם המערבי לא היה "הון עודף". הון להשקעה היה תמיד נדיר, במיוחד במושבות. כך, למשל, הגרמנים והאיטלקים גילו להיטות רבה לרכוש מושבות – ויחד עם זאת לא רצו להשקיע בהן כסף. כמוהם, גם הבריטים והצרפתים העדיפו להשקיע את כספם בארצותיהם המתועשות, או בארה"ב שהפכה עצמאית – לא במושבותיהן. ייחוס קנוניה אימפריאליסטית לבעלי הון אירופאים, הוא נטול כול קשר למציאות – לא פחות מייחוס קנוניה דומה ל"זקני ציון". בעלי הון רוצים לעשות עסקים – לא לשלוט בעולם. בדרך כלל מתחרים הם זה בזה, מה שמקשה עליהם לתאם פעולותיהם – למעט אם הצליחו ליצור קרטלים חזקים, כפי שכותב פול ג'ונסון (שם, ע' 141):

תיאוריית הקנוניה זקוקה למספר מצומצם של אנשים ממולחים מאוד, שהערכותיהם מבוססות על היגיון והם מתאמים את פעולותיהם. בפועל, היה מספר המשקיעים, בצרפת ובאנגליה לבדן, גדול ביותר – והתנהגותם התאפיינה ברגשנות, בהיעדר עקביות, בחוסר מידע ובדעות קדומות. חוגי "הסיטי" של לונדון לא היו כשירים לתכנן דבר כלשהו, בוודאי לא קנוניה חובקת עולם – הם חתרו אל מה שדימו (לא אחת בטעות) לאינטרסים מיידיים, מיום ליום. התכונה העקיבה ביותר של המשקיעים האירופיים במשך כול התקופה הקולוניאלית הייתה בורות שמקורה בעצלנות.

ייחוס קנוניה אימפריאליסטית לביורוקרטיה הקולוניאלית, אף שזו לא נכללת בתזת הובסון-לנין – אף היא בעייתית מאוד. המדיניות כלפי המושבות התאפיינה בחוסר עקביות, בחוסר מידע, בדעות קדומות ובעצלנות. במקרים מסוימים התאפיינה מדיניות זו על ידי אלטרואיזם, לא פחות מאגואיזם, כפי שניתן ללמוד מדבריו של **הלורד לוגרד** (Lugard) (שם, ע' 141):

המשימה הבריטית היא לקדם את התפתחותה המסחרית והתעשייתית של אפריקה, מבלי שנדקדק ברווחים החומריים שלנו.

יסוד זה של אלטרואיזם התחזק בהדרגה, אלא שהתקיימו לצידו מטרות אחרות – אסטרטגיה צבאית, הגירה, הגנה על האינטרסים של המתישבים, יוקרה לאומית, מדיניות כלכלית לאומית (לרבות תעריפים) וכד'. בדרך כלל הצריך ניהול המושבות מגזר ציבורי רחב יותר מאשר בבית. כך, למשל, למרות שדגלה בשוק חופשי, קידמה בריטניה במושבותיה את החקלאות המודרנית, שירותי הבריאות, החינוך והתחבורה הציבורית – לא פחות משניצלה את חומרי-הגלם והעבודה הזולה בהן. הרבה מכך נעשה מתוך תחושת אחריות – לאו דווקא ממניעים של תאוות בצע. כמו כן, בניגוד לתפישת הסחר הבינלאומי החופשי שבה דגלה בריטניה, הפעילה היא מדיניות של מכסי-מגן במושבותיה לצורך הגנה על החקלאות והתעשייה בהן. כך, למשל, ייסדה בריטניה בהודו תעשיית ברזל ופלדה, שלהגנתה הציבה חומות-מכס. בשנת 1945 הגיעה הודו לתפוקה שנתית של 1.15 מיליון טונות וליצרני הודו היה למעשה מונופול בשוק. בענפי הכותנה והיוטה שררו תנאים מפתים לתעשייה, ההודים יכלו ואף הצליחו להשיג מימון בעצמם ובריטניה סיפקה הגנה. כאשר השיגה הודו את עצמאותה, היה בה מגזר

תעשייתי ניכר, חברות הודיות החזיקו ב-83% מן הבנקאות, ב-60% מן היבוא והייצוא, וסיפקו 60% ממוצרי הצריכה. למרות ההגנה שסיפקה בריטניה לתעשייה היהודית, ספק אם היה בהגנה זו משום תועלת רבה. כותב פול ג'ונסון (שם, ע' 143):

בכללו של דבר, הטיבו המעצמות הקולוניאליות לשרת את האינטרסים של האוכלוסייה המקומית, כאשר העדיפו את כוחות השוק על מדיניות של מכסי מגן, ככול שכוונתה הייתה טובה.

טענת ניצול המושבות באופן גורף, אף היא אינה עומדת אפוא במבחן המציאות. כבמקרים מורכבים אחרים, גם האימפריאליזם הקולוניאלי המודרני, התאפיין על ידי מאזן של רווח והפסד – לא על ידי רווח וניצול בלבד. אימפריאליזם הוא מבנה פוליטי – לא שיטה כלכלית. כדי לעמוד על טיבו יש להשתמש במושגים פוליטיים – לא כלכליים. אף שקיים קשר בין שלטון והון, יש להבחין ביניהם, משום שמדובר במוסדות חברתיים שונים. מטרת ההון היא רווח ורווחה – לא שליטה באדם אחר. הון, בדומה לדת, הוא כוח – ובתור שכזה ניתן לעשות בו שימוש נכון (שימוש לטובה), כשם שניתן לעשות בו שימוש לא נכון (שימוש לרעה). שימוש בהון לצרכי שליטה הוא שימוש לרעה בו – ממש כשם ששימוש בדת לצרכי שליטה הוא שימוש לרעה בה. כפי שהובהר לעיל, כול דבר עשוי להיחפץ לכוח פוליטי כאשר משתמשים בו לצורך שליטה באנשים אחרים – אך זה כשלעצמו אינו הופך אותו לפוליטי.

האימפריאליזם, ככול מדיניות פוליטית, קשור גם עם שיטות כלכליות מסוימות – אך לא הן המגדירות אותו. האימפריאליזם הקולוניאלי המודרני היה קשור במידה מסוימת עם התפתחות הקפיטליזם המודרני – אך קשר זה לא היה חד-ממדי. בהיבטים מסוימים קידם האימפריאליזם הקולוניאלי את הבורגנות הקפיטליסטית – ואילו בהיבטים אחרים פגע הוא בה. במקרים מסוימים ניצל הוא את מושבותיו – ובמקרים אחרים הטיב הוא עימן.

הון הוא תוצר של השוק, הגם שניתן לצבור אותו באמצעים פוליטיים – על ידי כיבוש צבאי או שימוש בכלים מדיניים לצורך יצירתו (כלכלה סוציאליסטית). יתרונה של כלכלת שוק הוא בהיותה מבוססת על תחרות ויחסי-חירות חוזיים – יתרון שהיום אין עוד מי שחולק עליו. מהניסיון המצטבר של 200 השנים האחרונות מתברר, שכלל לא ניתן לנהל כלכלה

מודרנית על ידי תכנון מרכזי – הגם שפיקוח ציבורי על השוק הוא דבר הכרחי.

ההשוואה בין שני סוגי כלכלה אלה מצריכה דיון רחב יותר, אך בשלב זה די בהכרה בכך שיש להבחין בין הון (שוק) לבין שלטון – הבחנה שהחשיבה המרכזיסטית אינה עושה. לפי מרכס, הון ושלטון הם דבר אחד בעיקרו, ולכן התפתחות הקפיטליזם העלתה את מעמד בעלי ההון (הבורגנות) לשלטון – שירש את בית המלוכה ומעמד בעלי-האחוזות (האצילות), שהחזיקו בשלטון עד אז. לפי מרכס, לא תיתכן כלל דמוקרטיה, מכיוון שבכול משטר שולט מעמד מסוים. חרף יומרותה, לא חוללה הבורגנות דמוקרטיה, אלא דיקטטורה מסוג חדש – **"דיקטטורה בורגנית"**. חרף יומרותה של המדינה להיות ניטרלית, נטולת משוא פנים – בפועל משרתת המדינה את המעמד השליט, ובמקרה זה את המעמד הבורגני, כפי שכתבו מרכס ואנגלס **במניפסט הקומוניסטי**:

משנתהו התעשייה הגדולה והשוק העולמי, כבשה לעצמה
הבורגנות את השלטון הפוליטי הגמור במדינה הייצוגית המודרנית.
ממשל המדינה המודרנית אינו אלא ועד-פועל המנהל את העניינים
המשותפים לכלל המעמד הבורגני.

תפישה מעין זו היא פשטנית למדי ושורשה בחוסר ההבחנה בין שלטון לבין הון. כך, למשל, בגרמניה של המאה ה-19 הפכה הבורגנות לכוח כלכלי מוביל, אך כוח זה לא העלה אותה לשלטון – אלא לגורם בעל השפעה משנית בלבד. לבורגנות הגרמנית היה כוח כלכלי עצום, אך היא לא תרגמה כוח זה לשליטה פוליטית. השלטון המשיך להתקיים בידי בתי המלוכה ובעלי-האחוזות – אף אם השפעתם של אלה הלכה ופחתה, ככול שגבר כוחם של בתי הנבחרים השונים (המקומיים והכלל-ארציים), שבהם היה לבורגנות ייצוג יחסי בלבד, בצד כוחות חברתיים אחרים. מצב דומה שרר באנגליה, שאף בה שלטו בית-המלוכה ובעלי-האחוזות (בית הלורדים) – לא הבורגנות. נכון אומנם שב**"בית הנבחרים"** הבריטי (**"הבית התחתון"**) הלך וגדל ייצוגה של הבורגנות, אך דבר זה אין פירושו שההון תפס את השלטון. גם בצרפת שלאחר 1789 עדיין רב היה כוחם בעלי האחוזות, הגם שבאופן רשמי בוטל המשטר המלוכני. בחברה המודרנית ההון הוא אומנם בעל השפעה עצומה – אך השלטון אינו בידו, אלא מתחלק בין קבוצות כוח שונות, לפי יחסי כוחות אלקטוראליים.

הון ושלטון אינם אפוא תאומים סיאמים – אלא יריבים בנפש. היחסים הכלכליים מבוססים על "הגיון השוק" – להבדיל מ-"ההגיון הפוליטי" (raison d'État), שעליו מבוססים היחסים הפוליטיים. באופן זה מתברר גם תפקידו של הקפיטליזם כ"מנגנון של שוק חופשי" בחברה המודרנית – להבדיל מהמנגנון הפוליטי המבוסס על חוק ואכיפה. שני סוגי הגיון אלו, לא רק שהם שונים זה מזה, אלא שהם מנוגדים זה לזה. ההגיון דואלי מעין זה מחייב להפריד בין כלכלה ופוליטיקה – הגם שבפועל לא ניתן להשיג הפרדה זו באופן מלא, אלא חלקי בלבד. כלכלת שוק טהורה, שאינה נתונה לפיקוח פוליטי, היא המצאה אקדמית, שאין לה אחיזה במציאות. בפועל, כול המשטרים הכלכליים שהתקיימו בעולם היו נתונים לפיקוח פוליטי באמצעות מערכת מסועפת של חוקים – כשהבדל ביניהם הוא הבדל שבדרגה, לא הבדל של מהות.

הזיקה המרכזיסטית שבין אימפריאליזם לקפיטליזם היא אפוא מופרכת לחלוטין. הגם שהקולוניאליזם האירופי היה כרוך בשימוש באמצעים פוליטיים-צבאיים – הרי שעיקרו התבסס על סחר בינלאומי (הגיון השוק). מבחינה זו היה הקולוניאליזם האירופי הרבה פחות אימפריאלי מקודמיו – למעט אולי זה של יוון עתיקה בזירה הים-תיכונית, שאף הוא התבסס בעיקר על סחר ימי, ורק במקצת על שימוש בכלים צבאיים.

רק תפישה נוקשה וחד-ממדית דוגמת זו של המרכסיזם, מצליחה להתעלם ממורכבות זו של המציאות – ומכאן חולשתה. היחסים בין הון ושלטון מורכבים למדי – ולכן כול ניסיון להצביע על קשר חד-ממדי וחד-כיווני יש בו משום עיוות היסטוריוגרפי. פיתוח שווקים חדשים אינו מצריך בהכרח כיבוש שטחים חדשים – אלו הן פעילויות מסוג שונה ואף מנוגד. שימוש בכוח צבאי להשגת יתרונות כלכליים עשוי להועיל עד נקודה מסוימת, אך לא מעבר לה. באמצעות צבא ניתן אולי להעסיק עובדי מכרות זולים – אך לא לנהל תעשייה מודרנית, שבה העשה שימוש הולך וקטן בכוח, בד-בבד עם שימוש הולך וגדל במוח. כול האימפריות המודרניות גילו עד מהרה, שהוצאות אחזקת האימפריה עולות על ההכנסות הנובעות ממנה. הצידוק הכלכלי ליצירת אימפריה הופך על ידי הפילוסופיה של אדם סמית ו-אסכולת מנצ'סטר. פריחת המסחר של בריטניה עם ארה"ב ואמריקה הלטינית הוכיחה, כי שליטה בפועל לא הייתה נחוצה עוד לקידום האינטרסים הכלכליים של בריטניה. בנימין דיזוראלי, ביטא בשנת 1852 (בכהנו כשר האוצר של בריטניה) הלך רוח

מעין זה, כשקבע כי **"המושבות הן כאבן-רחיים על צווארנו"** (אטלס כרטא "תולדות העולם" ע' 212).

לא רק הנחת זיקה ישירה בין אימפריאליזם לקפיטליזם נמצאת אפוא מופרכת – אלא גם הנחת זיקה ישירה בין אימפריאליזם ומלחמות. מלחמות היו קיימות משחר הציביליזציה – בלי קשר למבנים ולמשטרים הפוליטיים שהתקיימו בתקופות השונות. הקפיטליזם, כשיטת ייצור ושווקים חופשיים נוטה דווקא לצמצם מלחמות, באשר התועלת הכלכלית הצומחת מהן היא מועטה יחסית – אם בכלל. כלכלה קפיטליסטית שואפת ליציבות כלכלית ופוליטית – לא למלחמות. פרט לתעשיות צבאיות, שום סקטור תעשייתי אינו מפיק תועלת מהמלחמה. עובדה היסטורית היא, שהמאה ה-19, שבה הגיעה הקפיטליזם לשיא התפתחותו, הייתה ביסודה מאה של יציבות ושלווה חסרי תקדים באירופה.

בעת החדשה הייתה אומנם תחרות בין-אימפריאלית חריפה על השליטה ביבשת אמריקה, בדרום-מזרח אסיה, ולבסוף אף באפריקה – אך רק במספר מועט של מקרים הסלימה תחרות זו לכלל מלחמה. במהלך המאה ה-18 התחוללו מספר מלחמות בין-קולוניאליות במאבק בין בריטניה לצרפת ולספרד על השליטה ביבשת אמריקה ובדרום-מזרח אסיה, אך אלו הונעו משיקולי עוצמה מסורתיים – יותר מאשר משיקולים כלכליים. כך, למשל, ניהלו בריטניה וצרפת סדרת מלחמות המכונה **"המלחמות הבין-קולוניאליות בין בריטניה לצרפת"** (1763-1688), ואשר ממנה יצאה בריטניה מנצחת – ניצחון שהפך אותה ל**"גבירת הימים"**, או ל**"אימפריה שבה השמש לעולם אינה שוקעת"** (בדומה לאימפריה הספרדית במאות 16-17). יש אף המרחיבים סדרת מלחמות זו עד 1815, כשזו כוללת גם את מלחמות נפוליון (1815-1800) – ששמו קץ לשאיפותיה של צרפת להגמוניה עולמית.

מלחמות אלו, שהתנהלו בעצימות נמוכה ונמשכו על פני שנים רבות, מכונות לעיתים **"מלחמת 100 השנים השנייה"** בין צרפת לאנגליה – המקבילה לסדרת המלחמות הראשונה ביניהן בשנים 1337-1453, המכונה **"מלחמת 100 השנים"**. אם ניתן בכלל להשוות מלחמות אלו לאלו, הרי שקיים דמיון לא דווקא בין **"מלחמת 100 השנים השנייה"** אלא בינה לבין **"מלחמת 30 השנים השנייה"** – כינוי שדבק ברצף המלחמות שבין השנים 1914 ל-1945, בהקבלה ל**"מלחמת 30 השנה"** (1618-1648). בעוד ש**"מלחמת**

100 השנים" (1453-1337) הייתה מקומית ומוגבלת, הרי ש"**מלחמת 100 השנים השנייה**" הייתה בעלת אופי גלובלי, בדומה לשתי מלחמות העולם במחצית הראשונה של המאה ה-20 – מאבק בין-אימפריאלי על השלטון בעולם. ב"**מלחמת 100 השנים השנייה**" היו אלו צרפת ואנגליה שניהלו את המאבק על ההגמוניה העולמית, כשזירת הקרבות ביניהן היא יבשת אמריקה, דרום-מזרח אסיה ונתיבי הסחר הימיים. לעומת זאת, "**מלחמת 30 השנים השנייה**" התנהלה בין גרמניה הפרוסית לבין רוסיה, כשזירת הקרבות ביניהן התנהלה ביבשת אירופה בעיקר. בעוד שהמלחמות בין צרפת לאנגליה התרחשו רחוק מהבית, ולכן הורגשו רק מעט על ידי אזרחיהן – הרי שהמלחמות בין גרמניה הפרוסית לרוסיה התנהלו בבית עצמו, ולכן הורגשו בעוצמה על ידי אזרחיהן ושאר בני אירופה (צרפת ואנגליה השתתפו במלחמות אלו, אך היו שחקניות משנה בלבד).

המאה ה-18 אכן התאפיינה במלחמות בין-קולוניאליות בלתי פוסקות בין צרפת לאנגליה על ההגמוניה העולמית – כשם שהמאה ה-20 התאפיינה בשתי מלחמות-עולם בין גרמניה הפרוסית לרוסיה על השלטון באירופה, ובעקיפין גם על השלטון בעולם. אולם מלחמות אלו התנהלו משיקולי עוצמה אימפריאליים מסורתיים (כיבוש שטחים) – בלא קשר לקפיטליזם המודרני (כיבוש שווקים). אם יש מאפיין אחד משותף לכול המלחמות הללו הוא אופיין הבין-האימפריאלי – להבדיל ממלחמות בינלאומיות המתנהלות בין מדינות-לאום. את היחסים בין האימפריות ההיסטוריות יש לכוון בשם "**יחסים בין-אימפריאליים**" – להבדיל מ"**יחסים בינלאומיים**" המאפיינים יחסים בין מדינות-לאום. בעוד שיחסים בינלאומיים מבוססים על משפט וחוזים – הרי שיחסים בין-אימפריאליים מבוססים על כוח גס בלבד. לפי תפישה זו, את ההיסטוריה של המשפט הבין-מדיני ניתן לחלק באופן גס לשתי תקופות: (1) משפט בין-אימפריאלי בין השנים 1648 (**שלום וסטפליה**) עד 1945 (כינון האו"ם); (2) משפט בינלאומי משנת 1945 ועד היום.

היחסים הבין-אימפריאליים התאפיינו לא רק במלחמות – אלא גם בתחרות שקטה, לא אלימה. בעוד שהמאבק על השליטה ביבשת אמריקה ודרום-מזרח אסיה היה אלים – הרי ש"**המרוץ הקולוניאלי לאפריקה**" (1880-1913), שבו השתתפו כול המעצמות האירופיות למעט רוסיה, התנהל בלי שפיכות דמים כמעט. אם נדרשה הוכחה להפרכת הקשר בין אימפריאליזם למלחמה, סיפק אותה המרוץ לאפריקה באופן משכנע למדי.

הקשר בין אימפריאליזם וקפיטליזם הוא אפוא מפוקפק ביותר. קשר זה, יותר משהוא קשר מתכונתי ישיר – הריהו קשר מתכונתי הפוך. ככול שמתעצמת השיטה הקפיטליסטית – כך הולך ופוחת משקלו של האימפריאליזם בתחום הפוליטי. התעצמות העסקים והתפשטותם הטריטוריאלית מושגת על ידי סחר וחוזים בינלאומיים – לא על ידי שימוש בכוח צבאי. נכון אומנם, שהתפשטות התאגידים העל-לאומיים, שהמטה שלהם היה באירופה (ולאחר-מכן בארה"ב), הצריכה הגנה פוליטית-צבאית מצד מדינות-האם שלהם – אך הגנה מעין זו לא הפכה אותם ל"אימפריות כלכליות".

עצם השימוש במונח "אימפריאליזם כלכלי" יסודו בחוסר ההבחנה בין התחום הפוליטי-צבאי, המבוסס על כוח ויחסי-כפיפות – לבין התחום הכלכלי, המבוסס על הסכמה ויחסים חוזיים. התפשטות פוליטית מושגת על ידי שימוש בכוח צבאי – ואילו התפשטות כלכלית מבוססת סחר אזורי וגלובלי. דוגמא מובהקת להבדל בין התחומים הללו מספקת אירופה של ימי-הביניים. **הרייך הגרמני ה-1** היה מבוסס על שלטון קיסרי – ואילו **ברית ההאנוזה** הייתה מבוססת על יחסי מסחר חוזיים. לכול אחד מהם היה לא רק גבולות שונים, אלא גם דפוסי פעולה שונים

השימוש במונח "אימפריאליזם כלכלי" הוא אפוא מוטעה, באשר נעדר ממנו המרכיב העיקרי של האימפריאליזם הפוליטי – השימוש באלימות לצורך כיבוש שטחים והכנעת עמים. הקפיטליזם מבוסס על מוח – לא על כוח. שוק תחרותי משוכלל מעניק הרבה יותר יתרונות מכיבושי שטחים. מזעור של מוצרים ופישוט תהליך ייצורם – מהווה תחליף להשתלטות על אדמות. אם יש לאדמות ערך כלכלי, הרי שזה בעיקרו בתחום חומרי-הגלם ומשאבי האנרגיה (ופחות בתחום החקלאי). הקפיטליזם מבוסס על שימוש ב"חומר גלם" מסוג שונה – מידע וידע, שאינם תופסים כלל מקום, למעט בראשיהם של בני האדם. הקפיטליזם מבוסס על שיתוף פעולה הסכמי – לא על יחסי עוצמה. עיקרו של הקפיטליזם אינו בשיטת הייצור שלו, אלא במסחר במוצרים, שירותים, מידע וחומרי גלם.

קפיטליזם גלובלי שונה אומנם מהקפיטליזם המקורי, שבו טרם הופרדה הבעלות על כלי הייצור מההון, והשוק היה יותר תחרותי וחופשי. עליית הקרטלים והמונופולים הגדולים אכן צמצמה את התחרות, אך לא ביטלה אותה לחלוטין. יתירה מזו: ככול שתאגידי-הענק הללו הלכו וגדלו, נוצרה

תנועת נגדית שפעלה לצמצם את כוחם, במטרה להשיב את התחרות לשווקים השונים.

השינויים שחלו בקפיטליזם במהלך התפתחותו השתקפו לא רק במבנה שלו, אלא גם באופיים של בעלי ההון עצמם. אם הקפיטליסט המוקדם התנזר מהנאות החיים במטרה לצבור הון – הרי שהקפיטליסט המודרני אימץ לעיתים את דפוסי החיים הראוותניים של קיסרים, מלכים ונסיכים, ששיקולים של עוצמה ויוקרה מניעים אותם יותר משיקולים כלכליים טהורים. משהפך ההון לכלי פוליטי, נעלמה ההפרדה המקורית שבין הון לשלטון – הפרדה שהיא ליבת הקפיטליזם המקורי. ואולם, השוואה זו, שבין אימפריות פוליטיות לתאגידי-ענק בינלאומיים מודרניים, עשויה להשכיח מאיתנו את ההבדל היסודי שבין שלטון והון. גם היום, פעילות כלכלית טהורה מתאפיינת על ידי פיתוח כלכלי וחדשנות טכנולוגית – לא על ידי השאיפה לעוצמה ויוקרה.

ולסיכום: כריכת האימפריאליזם האירופי עם הקפיטליזם האירופי הינה מוטעית מכמה סיבות: (1) האימפריאליזם הוא תופעה עתידית-יומין – ואילו הקפיטליזם הוא תופעה מודרנית; (2) האימפריאליזם הוא משטר פוליטי – ואילו הקפיטליזם הוא משטר כלכלי; (3) הקולוניאליזם האירופי המודרני לא נולד במטרה למנוע מהקפיטליזם לקרוס מחמת הסתירות המובנות בו, כתפישת המרכזים – אלא כתוצאה של הרצון לעוצמה פוליטית, שאין לו דבר עם הרצון לרווח כלכלי, שהוא תמצית הקפיטליזם (אף שעוצמה כלכלית עשויה להקנות עוצמה פוליטית); (4) האימפריאליזם האירופי לא רק ניצל אומנם את מושבותיו שמעבר לים, אלא גם פיתח אותן והכניס את חלקן למעגל הציביליזציה המודרנית, על יתרונותיה וחסרונותיה.

1.5.2 אינטגרציה דתית

השוק הוא כאמור מערך פסיכולוגי לא פחות משהוא מציאות כלכלית, והשפעותיו חורגות במידה רבה מעבר לתחומי הכלכלה. שוק הוא קודם לכול מפגש בין בני-אדם, שקודם לכן לא הכירו זה את זה. בפרספקטיבה זו השוק מכונן אינטגרציה חברתית בעל חשיבות עצומה – אף שאלו הנשאלים לתוכו לא תמיד מודעים לכך. הצורך לשאת ולתת עם זרים, כופה על בני האדם לצאת מסגירותם. שבטים, שקודם לכן חיו בבידודות

מוחלטת (או כמעט מוחלטת), מגלים את ה"אחר" – צעד ראשון בדרך הארוכה לחברה גלובלית מרובת קבוצות ותרבויות.

השוק מחולל מהפכת זהות שלה השלכות החורגות הרבה מעבר לסיפוק הצרכים הכלכליים של "תן וקח". מהפכת זהות לא מתחילה במילים – אלא במעשים. מהפכת זהות מתחילה במפגשי אקראי בשווקים, בסחר משותף ובעבודה משותפת. כאשר נפגשים בני אדם זה עם זה בחיי היומיום שלהם מתחילים הם להכיר זה את זה, לזהות זה את זה. בהדרגה נופלים המחסומים המפרידים ביניהם. אינטרסים משותפים הם הדבק המלכד הראשוני. אינטרסים משותפים עשויים ליצור מוטיבציה לשיתוף פעולה, אף אין בהם כדי ללכד את נפשותיהם של בני האדם לנפש קיבוצית אחת – ליכוד המושג רק על ידי ערכים רוחניים, דתיים או לאומיים.

אינטרסים כלכליים משותפים עשויים ליצור את הבסיס לזהות משותפת, אך אין בהם די. זהות משותפת היא עניין של רגש, יותר מאשר עניין של אינטרסים. בני-האדם הם יצורים בעלי רגשות, לא פחות מאשר בעלי אינטרסים. האינטרסים המשותפים מלכדים את בני האדם בקשר ראשוני, ומהווים מעין "כוח חלש", כמשמעותו של מושג זה בפיזיקה המודרנית. לעומת זאת, רגשות משותפים הם מעין "כוח חזק", המלכד את בני האדם בקשר עמוק הרבה יותר.

אינטרסים בלבד יוצרים לכל היותר תאגידים חוזיים – ואילו רגשות יוצרים "חברותא", השתייכות חברתית. השילוב בין אינטרסים משותפים לרגשות משותפים יוצר את אותן קהילות בנות אלמוות המכונות "קהילות דתיות" ו-"עמים" ("לאומים", "אומות"). קהילות דתיות ולאומיות אינן קהילות של אינטרסים בלבד – אלא אף של רגש וזיכרון.

הבחנה זו שבין "תאגיד" לבין "חברותא", היא המפתח להבנת הזהויות הקיבוציות השונות שמחוללת האינטגרציה הדתית או הלאומית. אפשר אומנם לדבר על "זהות של תאגיד" – אך זה עשוי להיות לכל היותר מותג מסחרי, לא עניין שברגש. לעומת זאת, ההשתייכות לקהילה דתית או לאומית, היא עניין שברגש – אקט של הזדהות, בדומה להשתייכות למשפחה או לשבט. משפחה, בין אם היא ביולוגית ובין אם היא תרבותית, מלוכדת היא באלפי נימים של אינטימיות עמוקה, שורשיות, מוסריות ושותפות-גורל בין החיים למתים, וביניהם לאלו שטרם נולדו,

כפי שהטיב לנסח זאת אדמונד בֶּרְק (Edmund Burke, 1727-1797) בספרו "מחשבות על המהפכה בצרפת" (ע' 102):

אל החברה יש להתייחס בהערצה מסוג אחר, לפי שאין היא שותפות בדברים המועילים רק לקיום הבהמי הגס, שהוא ארעי וחולף בטבעו, אלא זו שותפות בכל המדעים, בכל האומנויות, בכל מידה טובה ובכל שלמות. הואיל ומטרותיה של שותפות כגון זו אין להשיגן אלא כתום דורות הרבה, הריהי הופכת להיות שותפות לא בין החיים בלבד אלא בין החי, המת והעתיד עוד להיוולד. כל חוזה של כל שכבה מסוימת אינו אלא סעיף אחד בחוזה הבראשיתי הגדול של החברה הנצחית, המקשר את בעלי הטבע הפחות עם בעלי הטבע הנעלה, את העולם הנגלה עם העולם הסמוי-מן-העין, לפי אִמְנָה קבועה, מקודשת באותו נדר בל-יופר, שלפיו מוחזקים הטבעים הגשמיים והרוחניים, כל אחד במקום אשר נועד לו.

בכול החברות בעלות-הציביליזציה, מספקת הדת את האינטגרציה הרוחנית שמספקים קשרי-הדם בחברות הקמאיות. הדת מספקת לא רק נורמות פולחניות – אלא גם זהות קיבוצית חזקה. על תפקידה האינטגרטיבי של הדת ניתן ללמוד מהמונח "religion". מונח זה, שורשו בצירוף המילים "re-ligere", שפירושו "להתקשר מחדש", מעבר לקשרים הארעיים והאינטרסנטיים – ליצור זהות משותפת שהיא הדבק המלכד המוני אדם ל"אגודה אחת". פעילות האדם נארגת תחילה באמצעות מנהגים ומוסכמות, אך בהם אין די. מבחינה זו דומים מנהגים ומוסכמות לאינטרסים כלכליים, שהם תנאי הכרחי לאינטגרציה חברתית, אך לא תנאי מספיק. נפש אדם עורגת לאיחוד יסודי יותר – איחוד רוחני המושג באמצעות מערכת הסמלים והמיתוסים שלו, שאותה מספקת הדת. כותב קרל מנהיים (Karl Mannheim 1893-1947) בספרו "דרכה של הדמוקרטיה" (ע' 17):

"דת" בהוראה זו פירושה כריכת כול פעולה וכול חובה יחידה בזרם רחב יותר של ניסיון משותף. נמצא, הדת יורדת לעומקו של דבר, וחוזרת ומלכדת את מה שנתלכד כבר קודם לכן לשם צרכים שימושיים מצומצמים על פני המשטח הקרוב למעשה יום-יום.

דוגמא מובהקת לסמלים עתירי עוצמה שמספקת הדת הוא המהפך שחל במשמעות הצלב. במקורו היה הצלב מכשיר עינויים, שעליו תלתה האימפריה הרומית מורדים ועבריינים, כדרך להרתעתם. הנצרות נטלה

סמל זה של רוע אנושי, והפכה אותו סמל לסבל ולחסד אנושיים, המאחדים את כול בני האדם בקשר רוחני עמוק. על דרך אותו היגיון, הפכו הנאצים את הצלב הנוצרי לצלב-הקרב – סמל בעל משמעות של עוצמה אימפריאלית, כפי שהיה בתקופה הרומית.

דת במובן הסוציולוגי פירושה אפוא לאחד את כול הפעולות של היחידים וללכדן בתוך זרם נרחב יותר של התנסות משותפת. משמע, הדת מלכדת ליכוד שני, ברובד מעמיק יותר, את מה שכבר התלכד קודם לכן על בסיס אינטרסים משותפים ומוסכמות חברתיות בפעילות היומיומית. אינטרסים משותפים, חשובים ככול שיהיו, אין בהם כדי ליצור חברה מלוכדת – באשר בצד האינטרסים המשותפים קיימים גם אינטרסים מנוגדים המאיימים לפורר את החברה.

בפרספקטיבה זו, הלאומיות אף היא סוג של דת, באשר אף היא מספקת צרכים רוחניים – לא אינטרסים מעשיים. הלאומיות מספקת זהות קיבוצית על בסיס הזהות הטריטוריאלית המשותפת ("מולדת") – זהות המחליפה את קשרי הדם בחברות השבטיים. המרה זו אף פעם אינה שלמה – ולכן נתפשים בני האומה כבעלי קשר דם במובן המשפחתי-שבטי של מושג זה, אף שבפועל עשויים הם להיות רחוקים מאוד זה מזה. בעוד שהשבט, במובן המקורי של המושג, אכן מבוסס על קשרי-דם – הלאום מבוסס בעיקר על קשרי אדמה (טריטוריה), ורק באופן שולי על קשרים גנטיים.

בפרק הבא אדון בהרחבה במהותה של הזהות הלאומית, כאחת מהזהויות הקיבוציות הדומיננטיות בחברה המודרנית. בשלב זה, מבקש אני להצביע רק על הדמיון שבין קהילייה דתית לקהילייה לאומית – שתי קהילות המספקות זהות קיבוצית בחברה הבתר-שבטית. לאחר שאיבד האדם את קשרי-הדם שקשרו אותו בחברות הקמאיות, ולאחר שנשאב לתוך חברות אימפריאליות אנונימיות ומנוכרות, נאלץ הוא להמציא תחליף לקשרי-הדם הראשוניים – תחליף שאותו סיפקו הדת והלאומיות.

הזהות לנשמה היא כמו החמצן לגוף. כשם שאין הגוף יכול להתקיים אפילו רגע אחד בלא חמצן, כך גם הנשמה יכולה להתקיים אף לא רגע אחד בלא זהות. הזהות הקיבוצית חשיבותה עולה אף על הזהות האישית, באשר הראשונה נתפשת כנצחית, ואילו השנייה – כארעית. אדם מוכן להקריב את חייו למען זהותו הקיבוצית, כאשר נדמה לו שאין ברירה אחרת. הזהות האישית היא חלק בלתי נפרד מהזהות הקיבוצית, המקנה

לאדם תחושה של השתייכות קבוצתית, שהיא אולי הערך הגבוה ביותר בסולם ערכיו של היחיד. את התופעות של הקרבת הנפש על מזבחה של המולדת, או על קידוש השם, אי-אפשר להבין אלא במונחי זהות. אדם המקריב את חייו למען המולדת עושה כן בשם זהותו הקיבוצית הלאומית. אדם המחרף נפשו למען קידוש השם, עושה כן בשם זהותו הקיבוצית הדתית. מסיבה זו יכולים אנו להסיק עד כמה שטחית היא התפישה המטריאליסטית, הרואה בקיום הפיזי-כלכלי את העיקר – ואילו את הקיום הרוחני כטפל לו. הזהות הקיבוצית היא דבק המלכד את בני האדם בקשרים חזקים בהרבה מקשרי האינטרסים שלהם. זהות קיבוצית היא מהות רוחנית-סמלית ייחודית לאדם – תכונה שאין לה שום מקבילה בעולם החי.

בפרספקטיבה זו ניתן להבין טוב יותר את התפקיד שמילאה הנצרות באינטגרציה של הזירה האירופית. לאחר קריסת האימפריה הרומית המערבית, לא היה למעשה שום כוח אחר שימלא את החלל שנותר מלבד הנצרות. השלטון המרכזי קרס, רשתות הסחר שנטו בעמל רב נפרמו, דרכים שובשו – שקיעה שנדמתה כמי שמבשרת את קץ העולם. הנצרות, שבמשך עשרות שנותיה הראשונות נרדפה באכזריות, הפכה במאה ה-4 לדת הרשמית של האימפריה הרומית – נקודת-מפנה שהשלכותיה חרגו בהרבה מהתחום הדתי.

למעשה, הצילה הנצרות את האימפריה הרומית הן במזרח והן במערב. במזרח סייעה היא לה להדוף את גל הפלישות האסלאמיות למשך כ-1000 שנים. במערב, אף שלא היה בידה כדי לסייע בהדיפת גלי הפלישות של השבטים הגרמאניים, הצליחה היא להכילם על ידי ניצורם. האימפריה הפרנקית, שקמה על חורבותיה של האימפריה הרומית המערבית, עשתה כול שביכולתה כדי ליצור רושם של המשכיות ורציפות על-ידי שכינתה עצמה "**האימפריה הרומית הקדושה**". אימפריה זו, שהייתה מבוזרת ביותר, כמעט ללא שלטון מרכזי, הצליחה להתקיים רק בזכות הכנסייה הקתולית, שאימצה את דפוסיה המנהליים של רומא. אף שמרכזי הכוח של הזירה האירופית הועתקו צפונה, הרי שמבחינה רוחנית המשיכה רומא לשלוט בהם, לאחר שהכנסייה הפכה אותה לבירתה.

לאחר גיבושה של הזירה הפרנקית, המשיכה הנצרות לספח שטחים נוספים, עד שהשתלטה על כול הזירה האירופית. אלמלא הפיצול הפנימי בתוך הנצרות, בין הכנסייה הקתולית לכנסייה האורתודוקסית, הייתה

אירופה משיגה אינטגרציה דתית מלאה, כבר בימי-הביניים. האינטגרציה שיצרה הנצרות, הייתה יעילה בהרבה מזו שיצרו הכוח הצבאי והכוח הכלכלי. באמצעות מערכת מסועפת של מיתוסים וטקסים הצליחה הנצרות לאכוף את הנורמות שלה באופן יעיל למדי. הנורמות הדתיות קודשו באמצעים טקסטואליים, כמו גם בטקסים רבי עוצמה. הנורמות שנצרכו באמצעות כתבי הקודש הופנמו עמוק בתודעה, ולכן לא נדרש היה כוח פיזי רב לשם אכיפתן. הדת לא רק אכפה את הנורמות, אלא אף ליכדה את בני האדם בכבלי האמונה – קשרים חזקים בהרבה מאלו של מערכות המשפט המודרניות.

עיקר תפקידה של הדת הוא אפוא באינטגרציה שהיא יוצרת, אף שממלאת היא גם תפקיד הפוך – תפקיד של פיצול חברות. במובן מסוים ליכודה של חברה דתית אחת מושג על ידי התבדלותה מקבוצה דתית אחרת, כפי שקרה לנצרות במאה ה-1 לספירה, שעה שזו התבדלה מהיהדות. פיצול דומה התרחש בתוך הנצרות, שעה שזו התפצלה לאורתודוקסית וקתולית (ולאחר מכן לקתולית ופרוטסטנטית) – כשם שמאוחר יותר חל פיצול בתוך האסלאם לשתי דתות נפרדות: הסונה והשיעה.

הדת, בהיותה פעילות רוחנית מובהקת, קשורה קשר הדוק עם התפתחות הכתב – קשר סיבתי שאין מחלוקת לגביו. הקשר בין הדת לכתב משתקף גם בתפקיד שזו מלאה בהתפתחות שיטות הכתב השונות – בייחוד בדתות הטקסטואליות שהתפתחו מתוך המקרא ובהשראתו. דוגמא מובהקת לכך היא האלפבית **הגלגוליטי** שנוצר על ידי **קירילוס ו-מתודיוס** (שני אחים ילידי סלונקי של המאה ה-9 לסה"נ, שפעלו כמיסיונרים של הכנסייה היוונית-אורתודוקסית בקרב העמים הסלאבים) – כתב שהתפשט לאחר מכן בכול השטחים שבהן פעלה כנסייה זו, ואשר ממנו התפתח האלפבית **הקירילי** המשמש ככתב הרשמי ברוסיה וגרורותיה (בכתב זה, המבוסס על האלפבית היווני, השתלבו מספר אותיות שמקורן באלפבית השומרני או העברי).

הקשר בין הדת לכתב הוא רק חלק מקשר רחב הרבה יותר – הקשר בין דת לתרבות. מי שהיה אחראי לקשר זה הן הכנסיות שהתפתחו באירופה – הכנסייה הקתולית במערב, והכנסייה האורתודוקסית במזרח. התפקיד שמילאו הכנסיות הללו בהתגבשותה של הזירה האירופית הוא מכריע. אלו גיבשו לא רק את חיי הדת ביבשת זו – אלא את מכלול החיים בה,

לרבות חיי הפילוסופיה והמדע. הכנסיות הללו הן ששמרו על ההון הפילוסופי-מדעי שהנחילו היוונים והרומים בימי הביניים המוקדמים, בטרם כוננו בתי-הספר והאוניברסיטאות החילוניים (כמו כן שימרו הן חלק ממורשת ישראל שלא נכללה במקרא ובספרות היהודית שלאחריו, כגון **הספרים החיצוניים** וכתביהם של **פילון האלכסנדרוני** ו-**יוסף בן מתתיהו** וכד").

יתירה מזו, האוניברסיטאות האירופיות התפתחו מתוך בתי ספר שליד מנזרים או כנסיות, כשבתחילת דרכן היו הן אף תחת חסותם. חלק מן האוניברסיטאות התפתח מתוך בתי ספר שהתמחו במקצוע אחד, ובראשיתן היו אלה אוניברסיטאות של פקולטה אחת, כגון האוניברסיטה של סלרנו שהייתה המרכז החשוב ביותר של לימוד רפואה (מאה 11), או האוניברסיטה של בולוניה שהייתה המרכז החשוב ביותר של לימוד משפטים (1088). גם יתר האוניברסיטאות שצמחו באירופה התפתחו מבתי-ספר (קולג'ים), שהתקיימו ליד מנזרים וכנסיות. כך, למשל, אוניברסיטת פריז (Sorbonne, 1257) התפתחה סביב קתדראלת נוטרדאם. בדרך דומה התפתחו האוניברסיטאות בבריטניה (אוניברסיטת אוקספורד, 1096; אוניברסיטת קיימברידג', 1209) ובספרד (אוניברסיטת סלמנקה, 1218). אוניברסיטאות אלו לא הוקמו ביום אחד, אלא בתהליך הדרגתי, בדומה לקורפורציות אחרות בימי-הביניים, שהתארגנו כקומונות וגילדות של מלומדים (Universitas magistrorum et scholarium).

אוניברסיטאות אלו הקדימו את שאר האוניברסיטאות באירופה, שקמו רק במאה ה-14 ואף לאחר מכן. כך, למשל, האוניברסיטאות הראשונות במרחב דובר השפות הגרמאניות הוקמו במאות ה-14 וה-15 בערים הבאות: **פראג** (1348), **וינה** (1365), **ארפורט** (1379), **היידלברג** (1386), **קלן** (1388), **וירצבורג** (1402), **לייפציג** (1409), **רוסטוק** (1419), **פרייבורג** (1457), **מינכן** (1472), **טיבנגן** (1477), **מיינץ** (1477). במזרח אירופה החלו בהקמת אוניברסיטאות במאה ה-14, כשהראשונה שבהן הוקמה בעיר קרקוב (1364), שסימנה למעשה את גבול שליטתה של הכנסייה הקתולית בצפון-מזרח. לעומת זאת, האוניברסיטות בשטחה של רוסיה, שנשלטה על ידי הכנסייה האורתודוקסית, הוקמו מאוחר הרבה יותר: **סנקט-פטרסבורג** (1724), **מוסקבה** (1755).

מתוך הכנסייה באו רוב המלומדים שהרצו באוניברסיטאות הללו, שהיו אמונים על כתיבת טקסטים ופרשנותם – מיומנויות שהיו נחלת מעטים

בתקופה זו. האוניברסיטאות התפתחו לנוכח הדרישה להשכלה, שבאה עם התפתחות הערים באותה עת. התפתחות האוניברסיטאות הללו הייתה דומה להתפתחות הגילדות המקצועיות, שהורשו להתאגד עם קבלת **"כתב זכויות"** מאת הקיסר (בתחומי הרייך הגרמני ה-1) או מאת המלך (בארצות שהיו מחוץ לגבולות הרייך). ברוב המקרים, במקום שכבר קיים היה מרכז לימודי מבוסס דיו, קיבל זה **"כתב זכויות"**, כפי המקרה של אוניברסיטת בולוניה, שקיבלה את כתב הזכויות של מהקיסר **פרידריך ברברוסה** (Friedrich Barbarossa, 1119-1122) בשנת 1158, הגם שהאוניברסיטה עצמה נוסדה 70 שנה קודם לכן. אוניברסיטה זו הוקמה בזיקה לאינטרסים האימפריאליים של קיסר זה, שהיה מעוניין במשפט הרומי שנלמד בה, לצורך חיזוק מעמדו המשפטי. דרך נוספת להתפתחות האוניברסיטאות הייתה על ידי הגירה של סטודנטים ומרצים מאוניברסיטה קיימת (כך למשל נוסדו אוניברסיטת קיימברידג' ואוניברסיטת לייפציג).

העובדה שהאוניברסיטאות התפתחו מתוך הכנסייה, לא הכתיבה בהכרח דרך אחת למימון. כך, למשל, אוניברסיטת פריז מומנה על ידי הכנסייה ובית המלוכה – ואילו אוניברסיטת בולוניה מומנה באופן עצמאי, על ידי שכר הלימוד ששולם על ידי הסטודנטים שלה. בלי הבדל באופן המימון, נחשבו האוניברסיטאות כמוסדות כנסייתיים, שאופיינו על ידי מספר תכונות משותפות: שפת הוראה בהן הייתה לטינית; התארים שניתנו בהן היו אחידים בכול; הלבוש והתספורת היו אחידים בדומה ללבוש ולתספורת של הכמורה (הגלימה והמגבעת בטכסי סיום הלימודים באוניברסיטאות במערב הם שריד למנהגים אלה); החובה לשמור על חיי רווקות בכול תקופת הלימודים וכד'. אחידות זו היא שאפשר לסטודנטים מכול רחבי אירופה לבוא ללמוד בהן, בלי הבדל במוצא ובשפה – מה שהפך אותן למוסדות אירופיים, לא מקומיים. רק בימי-הביניים המאוחרים איבדו הם מעמד זה, עקב המלחמות המרובות (כגון **"מלחמת 100 השנים"** בין בריטניה וצרפת, שבעקבותיה עזבו סטודנטים אנגליים את פריז), והפילוגים בתוך הכנסייה (כגון הפילוג במוסד האפיפיור בשנים 1378-1417, שבעקבותיו עזבו הסטודנטים הגרמנים את פריז).

למרות ההכרה בהן כמוסד כנסייתי, שנהנה תמיד מאוטונומיה, נאלצו האוניברסיטאות לנהל מאבקים למניעת התערבות השלטון המקומי, בעיקר בעניינים חילוניים כגון שיפוט ומיסוי. מאבקן של האוניברסיטאות הוביל, בסופו של דבר, להשגת האוטונומיה המבוקשת, שעה שהיו להן

שוטרים משלהן ומשזכו לפטור מתשלום המסים העירוניים. לאחר שזכו באוטונומיה ביחס לשלטונות הפוליטיים, נאלצו האוניברסיטאות להיאבק גם על אוטונומיה ביחס לשלטונות הכנסייתיים – בעיקר בכול הקשור בעניינים מהותיים כגון מינויי המורים, מתן היתרי הוראה, סדרי הבחינות, תוכניות הלימודים, מתן תארים ושאר הנהלים הפנימיים. אף שאוטונומיה זו לא הייתה מלאה בשלבים הראשונים, הלכה זו והתרחבה ככול שחלף הזמן – אוטונומיה שהפכה סימן ההיכר של האוניברסיטאות גם בימינו-אנו.

האינטגרציה הדתית של אירופה בידי הכנסייה הקתולית התבססה אומנם בעיקר על כוח רוחני ("האהבה מדברת"), אך זו לא נרתעה גם משימוש בכוח צבאי ("הפחד מדבר") – כפי שניתן ללמוד מניצור הסכסונים על-ידי קרל הגדול, ולאחר מכן מניצור הזירה הבלטית המזרחית על-ידי **מדינת המסדר הטבטוני** (Deutschordensstaat).

1.5.3 אינטגרציה פוליטית-משפטית

כדי לחבר שבטים ועמים נפרדים לכדי חברה אזוּרית רחבה יותר, נדרש אפוא להשתמש באלימות – משל הייתה החברה האנושית מתכת המופקת רק על ידי כור היתוך בעל טמפרטורה גבוהה. ניתן לגנות את השימוש באלימות כהתנהגות לא-מוסרית, אך לא ניתן להתעלם מתפקידה ככלי אינטגרטיבי. בפרספקטיבה זו, האימפריאליזם הוא בבחינת רע הכרחי, לפחות בשלביה הראשונים של אינטגרציה אזוּרית: אלמלא **האימפריה האשורית** לא הייתה נוצרת זירת הסחר הפורה; אלמלא **האימפריה הרומית** לא הייתה נוצרת הזירה הים-תיכונית; אלמלא **האימפריה הפרנקית** לא הייתה נוצרת אירופה המערבית והמרכזית; אלמלא האימפריה **הפולנית-ליטאית** לא הייתה נוצרת הזירה המזרח-אירופית וכד'.

האימפריאליזם הוא אפוא דו-ערכי במהותו: מחד, מחרחר הוא מלחמות וכיבושים – ומאידך, הוא גורם משכין שלום. כול עוד נמצא הוא בשלבי התהוותו, הריהו עושה שימוש באלימות לצורך כיבוש ארצות ועמים. לעומת זאת, משהגיע לבגרותו וכוֹנן אימפריה – הריהו גורם משכין שלום, המונע מהעמים שכבש להילחם אלה באלה. את מקומו של השלום המבוסס על הרתעה הדדית, המושג על ידי מאזן-כוחות בין אויבים,

מחליף אז "שלוש אימפריאלי" – שלום שאותו כוננה אימפריה בתוך גבולותיה, על-ידי שימוש ביתרון הכוח שלה. מבחינה זו ניתן לדבר על "ביטחון פנים אימפריאלי" בהקבלה ל"ביטחון פנים לאומי" – כשבשני המקרים מושג הביטחון באמצעות המונופול של השלטון המרכזי על הכוח הצבאי והמשטרה.

"שלוש אימפריאלי" שרר בכול האימפריות שהופיעו על בימת ההיסטוריה, כשהמפורסם שבהם הוא ה-Pax Romana – השלוש שכוננה האימפריה הרומית עם סיום כיבושה בזירה הים-תיכונית בראשית המאה ה-2 לסה"נ, כאשר חלשה על שטח של 6 מיליון ק"מ בקירוב. שלום אימפריאלי היה לעיתים ממושך מאוד – תקופות של עשרות ואף מאות שנים. לעומת זאת, "שלוש של הרתעה הדדית" הוא מעצם טיבו ארעי בלבד, בשל השינויים התכופים ביחסי הכוחות שבין הצדדים.

רק במחצית ה-2 של המאה ה-20 החלו מתגבשים הסדרי שלום מסוג חדש, שבסיסם הוא המשפט הבינלאומי. מבחינות רבות דומה שלום זה לשלוש האימפריאלי, בהיותו מבוסס על ביטחון גלובלי, שעליו מופקד האו"ם (להלכה לפחות), או ביטחון אזורי (נאט"ו). ייחודו של שלום זה שמבוסס הוא על אמנות בין עמים חופשיים – שעה שהשלוש האימפריאלי היה מבוסס על דיכוי ושיעבוד, "חיי-שלוש של בית כלא", כדברי רוסו ("האמנה החברתית", פרק ד: "על העבדות").

ואולם, האימפריאליזם לבדו אינו יכול ליצור אינטגרציה מלאה, כיוון שלשימוש באלימות יש מגבלות ברורות. חברה שלא השכילה להפוך כוח לסמכות ולנורמות, סופה להתפורר עד מהרה. לא פלא הוא, שתקופות הייסוד של האימפריות השונות היו קצרות מאוד. דוגמא לכך משמשת האימפריה הפרנקית. אימפריה זו, שמייסדה היה קארל הגדול, התפרקה מיד לאחר מותו לשלוש ממלכות נפרדות, שאף הן היו רופפות למדי. דוגמא אחרת היא ממלכת ישראל המאוחדת. ממלכה זו נוצרה על ידי דוד, שהורשה לשלמה – ושמיד לאחר מותו התפלגה לשתי ממלכות.

עיקר חשיבותו ההיסטורית של האימפריאליזם הוא כאמור ביצירת זירות ציביליזציוניות – זירות שהיקפן עלה בהרבה על זה של המדינות העירוניות. המדינות הללו היו ברובן קטנות מאוד, כשהן כוללות את העיר והכפרים שמסביבה – מבנה פוליטי המכונה במקרא "עיר וּחֲצִירָהּ" ("כָּל עָרִים וְעָשָׂרִים וְחֲשֵׁעִי, וְחֲצִירָהּ", יהושע ט"ו/32) או "עיר וּבְנוֹתֶיהָ"

"בית-שאן ובנותיה, ויבלעם ובנותיה, ואת ישבי דאר ובנותיה וישבי עין-דר ובנותיה, וישבי תענך ובנותיה, וישבי מגדו ובנותיה", יהושע, י"ז/11).

עם יסודן של המדינות העירוניות, מתחילים גם היחסים הבין-מדיניים – יחסי-מלחמה ויחסי-שלום (סחר). מכיוון שבני-אדם אינם מלאכים, הרי שיש להם יצרים, רצונות, אינטרסים, אמונות, דעות וכד' – ומאליו אין אלו תואמים לאלו של בני-אדם אחרים, או של קבוצות-אינטרסים שונות. לכן לא ניתן להימנע מהתנגשות אלה באלה, מה שאנו מכנים **"ניגוד-אינטרסים", "חילוקי-דעות", "סכסוכים"** וכד'. סכסוכים מתגלעים בכל מקום שבו נועדים שניים או שלושה יחדיו. תמיד יש אינטרסים מנוגדים וחילוקי-דעות בין אנשים, בין כיחידים ובין קבוצות. אם מסכימים הם לגבי המטרות, הריהם חלוקים לגבי האמצעים. מה שמאחד בין אנשים מסוימים, מבדילם מן היתר. למותר לעמוד על נרגנותם של בני-האדם. מאחר שתמיד יש חילוקי דעות ואינטרסים, שוררים תמיד סכסוכים. אולם יש אופנים שונים של סכסוך ושל דרכים ליישב סכסוכים. אפשר ליישב סכסוכים בדרכי מלחמה, כשם שאפשר ליישבם בדרכי שלום. יישוב סכסוכים בדרכי מלחמה פירושו שימוש באלימות, או באיום להשתמש בה; יישוב סכסוכים בדרכי שלום פירושו ויתור על השימוש באלימות, או באיום להשתמש בה – והמרתם של אלה בהדברות (פישור, גישור, בוררות, משפט, דיפלומטיה).

משמעות המלחמה איננה מתמצית בהיותה דרך אלימה ליישוב סכסוכים, אלא גם בכך שהוא דרך ממוסדת. **"מלחמה"** אינה זהה עם מושגים כגון **"מאבק"** או **"סכסוך"** – קל וחומר לא עם המושג **"תחרות"**, שאינו מצביע על ניגוד אינטרסים, אלא על הפגנת עליונות, גופנית או רוחנית, כלכלית או פוליטית וכד'. המלחמה איננה סתם שימוש באלימות, או איום להשתמש בה – אלא אלימות שמוסדה. המלחמה היא מוסד חברתי, השונה ממוסדות חברתיים אחרים כגון הדיפלומטיה, המשפט והבוררות. המלחמה היא סוג האלימות היחיד המזוהה עם מטרותיה של חברה מאורגנת. אנו תופשים את המלחמה כפעילות מזונית, המתבצעת בשם קהילייה פוליטית ובאמצעות ארגונה הצבאי. שני המרכיבים החברתיים הללו – קהילייה פוליטית וארגון צבאי – מהותיים להגדרת המלחמה, ומבדילים אותה מכל סוג אחר של אלימות. אפילו בצורותיה הפרימיטיביות ביותר, המלחמה היא צורה של אלימות מאורגנת, מתוכננת ושיטתית ביותר.

טיבה המוסדי של המלחמה משתקף, בין השאר, בטיבה הנורמטיבי. עד להפללתה על ידי מגילת האו"ם, המלחמה לא נתפשה כסטייה חברתית או כפשע – אלא אם הפרה את הנורמות של דיני המלחמה (למן השלב שבו הונהגו דיני המלחמה). בניגוד לאופני אלימות אחרים, מוסד המלחמה קשור באופן הדוק למילון עשיר של ערכים מוסריים. חברות לוחמות פיתחו לעצמן אופני-שיח מוסריים, קודים ועקרונות של מותר ואסור בעיתות מלחמה. במערב מזהה מוסר המלחמה עם מסורת **"המלחמה הצודקת"** – מסורת בת אלפיים שנה בקירוב. מקורותיה של מסורת זו מצויים כבר במחשבה הקלאסית והנוצרית (**מרקוס קיקרו**, **אוגוסטינוס הקדוש**, **תומאס מאקווינס**), שעברה תהליכי חילון וגלובליזציה במאות ה-16 וה-17 (**פרנסיסקו דה ויטוריה**, **אמריק קרוס**, **הוגו גרוטיוס**), ואשר מאז ועד היום נטמעה במורשת המשפט הבינלאומי, ובמיוחד באמנות המלחמה השונות (**אמנת ז'נבה הראשונה 1864**, **אמנות האג 1899, 1907**, **ואמנת ז'נבה הרביעית 1949**).

אופייה המוסדי של המלחמה אינו ממצה את הזיקה שבין מלחמה לציביליזציה. מבחינה היסטורית, לא רק שהמלחמה היא מוסד חברתי הכפוף לכללים, אלא שמוסד זה התהווה בו-זמנית עם עלייתה של הציביליזציה העירונית. מוסד המלחמה, כמו מוסדות אנושיים אחרים, הוא תוצאה של התפתחות חברתית-תרבותית, שאירעה בשלב מאוחר למדי בהיסטוריה האנושית. ככל שאפשר ללמוד מן העדויות הארכיאולוגיות והאנתרופולוגיות, ראשיתו של מוסד המלחמה מקבילה לשלבים המכריעים של המעבר מחיי נוודות להתיישבות קבע – בין המהפכה החקלאית (8,000-14,000 לפסה"נ), לבין ראשית תהליך העיור, מהפכת המתכות והציביליזציה הכרוכה עמם (4,000-5,000 לפסה"נ).

האדם הניאוליתי, אבי החקלאות, יכול להיחשב, מבחינות מסוימות, כממציאה של הלוחמה. הקרבות שניהל הן פעילויות קבוצתיות הכפופות לכללים, המציגות תכונות בסיסיות של כישורי לוחמה ואשר מעורבים בהן כלי-נשק אמיתיים, שניכר כי הושקע בפיתוחם זמן רב ומשאבים ניכרים. עם זאת, לא די במרכיבים אלה, כדי לשוות לפעילות זו אופי של מלחמה במובן המדויק של מושג זה. מה שנעדר מהלוחמה הנאוליתית הוא המרכיב הפוליטי ובמיוחד יכולת הכפייה. לא ניתן להתייחס ללוחמה זו כאל התנגשות מזוינת בין קהילות פוליטיות. לא מעורבים בה יעדים אסטרטגיים מעבר לניצחון עצמו.

בחברות הנאוליתיות, שהתאפיינו על ידי מבנה רופף ובלתי-פורמאלי, היו חסרים למנצח מנגנוני-כפייה פוליטיים, על מנת להטיל את מרותו על האויב המנוצח. בהעדר מבנה פוליטי ממשי, לוחמה מסוג זה אינה נופלת במסגרת הגדרתו הקלאסית של **קרל פון-קלאוזביץ**, ש"**המלחמה היא המשך המדיניות באמצעים אחרים**". בהעדרו של המימד הפוליטי, הגורם השכיח ללחימה בחברת הפרימיטיווית הוא נקמה – הצורך לפגוע בקבוצה יריבה, כפעולת תגמול על פגיעה קודמת מצדה. לכן, רק ל"**חברות אורגניות**" (כהגדרת **אמיל דירקהיים**), שלהן מבנה פוליטי מגובש, בדרגה זו או אחרת, יש למנצח מנגנוני-כפייה פוליטיים, על מנת להטיל את מרותו על האויב המנוצח.

נקודה זה מחדדת את הטיעון הבסיסי בדבר הזיקה ההדוקה שבין **מלחמה, ריבונות פוליטית וציביליזציה**. המלחמה והפוליטיקה הן המצאות אנושיות, שהשילוב ביניהן איננו מקרי כלל. שתיהן תוצר-לוואי של פעילות המדינות העירוניות והאימפריות הקדומות – כיחידות חברתיות וכלכליות חדשות. מהפכת העיור היא אחת מאותן מהפכות בהיסטוריה האנושית, שבהן כיוון התפתחות אחד הביא להשלכות עמוקות ומתמשכות על התודעה האנושית, הרבה מעבר להשפעותיה המיידיות. עם הופעת המדינות העירוניות במצרים ובמסופוטמיה, כצורות של קהילות פוליטיות ריבוניות, אנו מוצאים גם את הראיות הראשונות לקיומו של מוסד המלחמה. הוא מופיע כחלק בסיסי ביחסי-הגומלין בין מדינות אלו. מאז ועד היום מופיע המוסד הזה כדפוס בסיסי ביחסים הפוליטיים בין קהילות ריבוניות.

האימפריאליזם הוא אומנם זה שיוצר את האינטגרציה הראשונית בזירה ציביליזציונית – אך הוא כשלעצמו אינו יכול להשלים אינטגרציה זו, כיוון שלשימוש באלים יש מגבלות ברורות. חברה שלא השכילה לחולל אינטגרציה כלכלית ודתית, סופה להתפורר. כמו כן, חברה שלא השכילה להפוך כוח לסמכות ונורמות, אף היא לא תוכל להתקיים לאורך זמן. הפיכת כוח לסמכות ונורמות הייתה בכול הזירות הציביליזציוניות פועלה של הדת – אף שבצידה פעלו כוחות חילוניים, שהשתקפו בחקיקה החילונית.

כול אימפריה שהופיעה על במת ההיסטוריה שאפה לתרגם את היתרונות שהקנה לה של כוחה הצבאי לסמכות שלטונית לגיטימית – בין על ידי שימוש בנימוקים דתיים ("**שלטון בחסד האל**"), ובין על ידי שימוש

בנימוקים משפטיים גרידא (החוקות למיניהן). מסיבה זו שימש, כאמור, המונח imperium לציון "עוצמה שלטונית" ו-"סמכות שלטונית" כאחת, שהוענקו לשליטי רומא לאורך כול ההיסטוריה שלה, חרף חילופי המשטרים שהתחוללו בה.

האימפריה הרומית, שיצרה את הזירה הים-תיכונית, נוצרה אומנם על ידי שימוש באלימות ובאכזריות נוראית, אך זו לא יכולה הייתה להחזיק מעמד במשך תקופה של מאות שנים, אלמלא הפכה את הכוח הגס למערכת משפטית שעיקרה "שלטון החוק" במקום "שלטון החזק". התפתחות המשפט הרומי נמשכה כאלף שנים, משנת 449 לפנה"ס, עת נוצרו "שנים עשר הלוחות", עד לקודיפיקציה של משפט זה, שנערכה על ידי הקיסר יוסטיניאנוס ה-1 בשנת 530 לסה"נ. לימים הפך משפט זה לבסיס המערכת המשפטית באימפריה הביזנטית – כשמאוחר יותר הפך גם לבסיס שיטת המשפט באירופה המערבית והמרכזית המכונה "המשפט הקונטיננטלי" (שיטת משפט שונה מ"המשפט המקובל" הנוהג בבריטניה ובשאר המדינות דוברות האנגלית).

תרגום יחסי-כוחות ליחסי-משפט הופכים יתרונות זמניים ליתרונות של קבע – אף שתמיד יהיה מי שערער עליהם וניסה לשנותם, במיוחד בקרב הציבור שחש עצמו מקופח. המהפכות שהתחוללו בבריטניה (1689-1688) ובצרפת (1789) היו הגל הראשון של מהפכות שנועדו לשנות את יחסי הכוח המסורתיים, שעד אז נתפשו כחלק מ"סדרי הטבע" – חוקים ותקנות שלא ניתן לשנותם.

הקשר בין כוח למשפט הוא, כאמור, מורכב למדי. בעוד שערכי מוסר ומנהגים הם עניין של הסכמה בלבד – משפט מצריך גם שימוש באלימות. השלום שהמדינה כופה אותו בתחומה הוא בעיקרו בעל אופי שלילי. הבטחת שלום הציבור, היינו, שלילת האלימות (ו/או האיום להשתמש בה) ביחסים בין אזרחי המדינה – מושגת על ידי ריכוז אמצעי האלימות בידי המדינה עצמה, תוך שלילת השימוש בהם על ידי אזרחי המדינה. אומנם בחלקו נובע השלום הפנים-מדיני מ"אחוות האחים" שבקרב העם, אולם בזו לא די – יד המשפט, והפחד מגזרותיו, משמשים כגורם הרתעתי בפני הפרת שלום זה.

בצד הכוח המשפטי היה קיים תמיד גם הכוח הדתי, שמתפקידו היה לקדש את הסדר החברתי. בעוד שמערכת המשפט מבוססת במידה רבה על השימוש באלימות – המערכת הדתית מבוססת על האמונה בחסד

האל, כמו גם על הפחד ממנו. מכאן הקשר ההדוק בין הפוליטיקה והדת. מאחר שמוסד הכהונה מופקד על הפולחן הדתי, הרי שהסמכת המלך על ידי אנשי הכהונה מהווה אקט דתי מובהק.

התנצרותה של אירופה ממחישה היטב עד כמה חשובה היא הדת בגיבושה של זירה ציביליזטורית חדשה. המונח **"דת"** הוא דו-ערכי במהותו, כפי שניתן ללמוד מהשוואת השפה העברית לשפה הלטינית. בעוד שבלטינית הוא משמש כאמור לציון **"כוח מלכד"** (religion) – הרי שבעברית משמש הוא לציון **"דין"** (**"חוק"**, **"משפט"**), כפי שניתן ללמוד, למשל, מהביטוי **"כדת וכדין"**. זהות זו אינה מקרית, כיוון שהדת אינה רק אמונה באל – אלא גם מערכת המספקת נורמות חברתיות ופולחניות, כמשתמע מהמונח **"תורה ומצוות"**.

למעשה, הדת היא הראשונה לספק נורמות חברתיות, עוד בטרם הוכנסה לשימוש מערכת המשפט החילונית. קל יותר לציית למצוות האל (**"ריבוננו של עולם"**) – מאשר לפקודות של מלך בשר-ודם (**"ריבוננו של עם"**). יראת שמיים אף יעילה יותר מהפחד מפני המלך: **"וַיֹּאמֶר אֲבִרְהָם: כִּי אֲמַרְתִּי רָק אֵין יִרְאֶת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגֹנִי עַל דְּבַר אִשְׁתִּי"** (בראשית כ"א/11). מפני גזרות של מלך בשר-ודם ניתן להתחמק – ואילו מפני גזרותיו של ריבון העולם הדבר אינו אפשרי. עונשים שמטיל מלך בשר-ודם מוגבלים למשך חייו של האדם עלי אדמות – ואילו העונשים שמטיל ריבון העולם הם נצחיים, גם לאחר מות האדם. הפחד מפני אש הגיהנום היה תמיד גדול יותר מכול עינוי אנושי – ומכאן יעילותו.

הקשר בין דת ודין משתקף גם בקשר הקיים בעברית בין **"דין"** לבין **"מדינה"**. לפי התפישה היהודית, המדינה היא לא רק יציר הכוח הפיזי – אלא גם יציר הדין. אפילו העיר אינה רק ישות פיזית, אלא גם ישות משפטית, כפי שניתן ללמוד מהקשר בין המונחים **"עיר"** ו-**"מדינה"**. בעברית המקראית משמש מונח דומה לציון שתי הישויות הללו, כפי שניתן ללמוד מ**מגילת אסתר**, שבה מוזכר המונח **"מְדִינָה"** מספר פעמים לציון המדינות העירוניות שבהן שלט **"אַחֲשֵׁרֹשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהַדּוּ וְעַד כּוֹשׁ שֵׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה"** (שם, א/1).

זיהוי העיר עם המדינה אינו מקרי, באשר העיר אינה רק מהות פיזית, אלא גם ארגונית – ובתור שכזו היא יציר הדין (חוק, משפט). יישוב כפרי יכול, לכאורה לפחות, להתקיים ללא דין, במובן של חוק כתוב – אך יישוב עירוני אינו יכול לעשות כן. מכאן הקשר ההיסטורי הדוק בין

התפתחות העיר להתפתחות הכתב, שבין שאר תפקידיו מאפשר כתיבת חוקים לקהילה גדולה יחסית. מסיבה זו משמש המונח "חקיקה" לא רק לציון יצירת חוק, אלא גם לציון כתיבה באבן או בחומר קשיח אחר: **"בַּעַט בְּרִזְלָא וְעִפְרָת לְעַד בְּצוֹר יִחְצְבוּ"** (איוב, י"ט/24), או **"חֲטָאת יְהוּדָה כְּתוּבָה בַּעַט בְּרִזְלָא בְּצִפְרֹן שְׁמִיר חֲרוּשָׁה עַל לֹחַ לֶבַם וּלְקֶרְנוֹת מִזְבְּחוֹתֵיכֶם"** (ירמיהו, י"ז/1).

הקשר בין דין ומדינה משתקף גם בשפת הערבית שבה המונח **"מְדִינָה"** פירושו **"עיר"**. גם בשפה הלטינית קיים קשר בין העיר כישות פיזית והעיר כישות משפטית. המונח **"civitas"** משמעו **"עיר"**, כשם שהמונח **"civis"** משמעו **"אזרח"**. בתקופה העתיקה שימשו מונחים דומים לציון העיר כישות משפטית-פוליטית ופיזית (**"מדינת עיר"**) – באשר לא הייתה קיימת ישות פוליטית אחרת, עד להופעת האימפריות העתיקות, שכללו ערי-מדינה רבות. מכאן גם הקשר בין המונחים **"ציביליזציה"** ו-**"עיר"** בשפות האירופיות. המונח האנגלי **"civilization"** מקורו במילה הלטינית **"civilis"**, שלו כאמור משמעות כפולה, משפטית ופיזית כאחת. קשר לשוני זה משקף תפישה עמוקה יותר, שלפיה לא קיימת ציביליזציה אלא במקום שבו קיימות ערים ומדינות.

בעולם העתיק שררו שני מבנים מדיניים מנוגדים: מחד, ריבונות בלתי-מוגבלת של כל המשתתפים במשחק הפוליטי, שיצרה אנרכיה בין-מדינית – ומאידך, אובדן הריבונות לטובת השחקן החזק במערכת, שהשליט סדר בעל אופי אימפריאלי. מצבי האנרכיה היו מסתיימים תמיד בכינון אימפריה, כזו או אחרת, שאפשרה חיים משותפים – אפילו במחיר אובדן הריבונות של כול השחקנים, למעט זו של השחקן החזק.

עם כינון השלום האימפריאלי, נוצרו יחסי כפיפות בין המעצמה האימפריאלית לבין העמים שנכבשו על-ידה, כשיחסי כפיפות אלו הוגדרו על-ידי המשוואה של ריבונות בצידה האחד – לעומת מדינת-חסות (אוטונומיה), בצידה השני. ריבונות הייתה רק לאימפריות ששלטו על ערב-רב של עמים, שנאלצו להסתפק במסגרות אוטונומיות של מדינות-חסות בדרגות שונות של כפיפות וחירות. משמעותו של השלום האימפריאלי הייתה העדפת האינטרסים של המעצמה האימפריאלית על-חשבון מדינת-החסות, כמו גם הסמכות של השלטון האימפריאלי להתערב בענייניה הפנימיים של מדינת-החסות. לא משפט בינלאומי

הסדיר את היחסים הבין-מדיניים בתוככי האימפריה – אלא המשפט הפנימי של המעצמה האימפריאלית.

בעולם הטרור-מודרני היה המבנה האימפריאלי הדגם השליט ביחסים הבין-מדיניים, אף כי לא הבלעדי. בצד יחסי הכפיפות שררו גם יחסים הסכמיים ושוויוניים, שכונו בשם **"קונפדרציה"**. כך, למשל, התקיימה קונפדרציה בין המדינות העירוניות של יוון, בייחוד ב-ליגה האכאית. קונפדרציה דומה התקיימה בין ערי איטליה בתקופה הטרור-אימפריאלית של רומא. גם בארץ ישראל הייתה מעין-קונפדרציה בין ערי הפלשתים. ואולם, הדגם השליט, שאפיין את רוב התקופות בעת העתיקה, היה המודל האימפריאלי.

המודל האימפריאלי שלט גם באירופה של ימי-הביניים, אך הוא היה רופף בהרבה מזה של האימפריות במזרח-התיכון ובמזרח-הרחוק. כך, למשל, **הרייך הגרמני ה-1**, ששלט במרכז אירופה ובאיטליה, לא היה אלא קונפדרציה של מאות ערים, שנשלטה על-ידי קיסר חלש שנדד מעיר לעיר, שאפילו מושב קבוע לא היה לו. מבחינה זו, הייתה האימפריה שכוון **הרייך הגרמני ה-1** שונה מיתר האימפריות ההיסטוריות, שאופיינו על ידי עיר בירה אימפריאלית – סימן ההיכר של כול קיסר אמיתי. בעוד שקיסרים אמיתיים ישבו בערי בירה גדולות ומפוארות, שמנו עשרות אלפי אנשים (בגוד בשליטת בית עבאס הפרסי, קורדובה בשליטת בית אומייה, צ'אנג-אן בשליטת שושלת טאנג וכד') – ישב קארל הגדול בעיירה קטנה בשם **אקס-לה-שאפל**, שאוכלוסייתה לא עלתה על 3,000 איש.

חולשתו של **הרייך הגרמני ה-1** היא, כאמור, אחד ההסברים להתפתחות הרב-לאומית ביבשת אירופה, שלא כונן בה כוח מרכזי רב-עוצמה בדומה לשאר הזירות ההיסטוריות של העת העתיקה וימי-הביניים. בצדה של אימפריה זו החלו צומחות באירופה לא רק מדינות-לאום (צרפת, בריטניה וספרד) – אלא גם הקונפדרציה השוויצרית. עם קריסת **הרייך הגרמני ה-1** בשנת 1806, הפך אף הוא לקונפדרציה – תחילה **הקונפדרציה של הריין** (Rheinbund, 1806-1813), ולאחר **קונגרס וינה** (1815) **הקונפדרציה הגרמנית** (Deutscher Bund, 1815-1866). מודל זה הועתק גם לזירה הצפון-אמריקאית, שבה נוסדה תחילה **הקונפדרציה האמריקאית** של 13 המושבות המייסדות, ושלאחר מכן התפשטה מערבה, והפכה לארה"ב של היום.

המכנה המשותף של הקונפדרציות הללו, הוא קיום יחסי הסכמה ושוויון בין המדינות חברות הברית – במקום יחסי-הכפיפות המסורתיים של מעצמה מרכזית, השולטת במדינות חסות אוטונומיות למחצה ולשיעורין. כל אחת משלושת הקונפדרציות ההיסטוריות הללו, הפכה לאחר מכן לפדרציה. ההבדל בין "קונפדרציה" לבין "פדרציה" הוא במידה רבה מלאכותי. בשני המשטרים מחולקות הסמכויות בין המרכז לפריפריה, אף כי באופן שונה. בקונפדרציה מואצלות הסמכויות ממדינות-הברית אל המרכז – ואילו בפדרציה הן מואצלות מן המרכז למדינות-הברית. הבדל נוסף בין שני ההסדרים הפוליטיים הוא בתפישת הריבונות. בקונפדרציה מדינות-הברית שומרות על ריבונותן, כשיחסייהן מוסדרים על-ידי המשפט הבינלאומי בלבד. לעומת זאת, במדינה פדרטיבית כל אחת ממדינות-הברית מוותרת למעשה על ריבונותה לטובת הממשל הפדראלי, שלו בלבד ריבונות (עצמאות ביחס לכל שאר מדינות העולם, וכפיפות ישירה רק למשפט הבינלאומי) – ואילו יחסייהן של מדינות-הברית בתוך הפדרציה מוסדרים על ידי חוקתה הפנימית של זו.

ארה"ב משמשת דוגמא למעבר מקונפדרציה לפדרציה. לאחר שהמושבות (13 במספר) הכריזו על עצמאותן ביחס לאימפריה הבריטית, התקשרו הן בשנת 1777 בהסכם קונפדרציה, שנכנס לתוקפו בשנת 1781. לאחר מכן, ויתרו המדינות הללו על ריבונותן לטובת הממשל הפדראלי, על-ידי ניסוח החוקה של ארה"ב בשנת 1787, שאושרה ב-1788 ונכנסה לתוקפה ב-1789. עם הוויתור על ריבונותן, הפכו מדינות-הברית לישות פוליטית שניתן לכנותה "פחות ממדינה" – באשר הסמכויות החשובות ביותר הואצלו למרכז: שמירה על הביטחון הקיבוצי כלפי פנים וחוץ, פיקוח על הכניסה והיציאה מן הארץ, שליטה במשאבי הקרקע וברום החלל, פיקוח על המטבע. השליטה בסמכויות אלו, שאותן ניתן לכנות "סמכויות הריבונות", היא המאפיינת "מדינה" והיא שמבדילה בינה לבין "פחות ממדינה". רק למדינה מוקנות סמכויות הריבונות – ואילו לארגון שהוא פחות ממדינה, אין סמכויות אלה.

ישות פוליטית שהיא "פחות ממדינה" אינה בהכרח "אוטונומיה". שכן, המונח "אוטונומיה" משמש לציון ישות פוליטית הכפופה למדינה אחרת – כפיפות ההופכת אותה ל"מדינת חסות". לעומת זאת מדינות-הברית בפדרציה (ארה"ב, גרמניה ושווייץ) אינן כפופות למדינות אחרות, אלא רק לממשל משותף. ביחסייהן ההדדיים הן שוות מעמד, והממשל הפדראלי הוא מכשיר לתיאום ביניהן – לא לשליטה בהן. הכפיפות לממשל המרכזי

היא יותר משפטית מאשר מנהלית, למעט במקרה של יציאה למלחמה, שאז הופך הנשיא למפקד הכוחות של כולן. לעומת זאת, אוטונומיה מבוססת על אפליה לרעה של האזור האוטונומי ביחס למרכז, או לחלקים אחרים של המדינה.

קונפדרציה בין מדינות אינה מחייבת שמשטרן הפנימי יהיה דמוקרטי, כפי שניתן להיווכח מדוגמאות של העת העתיקה, כמו גם של שווייץ וגרמניה במאה ה-19. לעומת זאת, מן ההכרח שהמשטרים במדינות-הברית יהיו דומים. לכן לא תיתכן קונפדרציה בין מדינות דמוקרטיות למדינות רודניות. לעומת זאת, תיתכן קונפדרציה, ואפילו פדרציה, בין מדינות שמשטרן רודני, כפי שניתן להיווכח מהדוגמאות של **"ברית הרפובליקות הסוציאליסטיות הסובייטית"** או של **"הרפובליקה הפדראלית העממית של יוגוסלביה"**. אפשרות מעין זו היא במידה רבה פורמאלית-משפטית – לא מהותית. שכן, ספק אם בריתות בין מדינות טוטליטריות, ראויות לשם **"ברית"**, בהיותן פורמאליות בלבד. בעוד שברית בין מדינות דמוקרטיות יוצרת פדרציה אמיתית, על יסוד הסכמה חופשית – הרי ששאר הבריתות הן למעשה צורה של אימפריות הכופות את המרכז על הפריפריה, והופכות את מדינות-הפריפריה למדינות-חסות (אוטונומיות), ותו לא. מכאן, שקונפדרציה אמיתית (או פדרציה אמיתית), תיתכן רק על יסוד איחוד בין מדינות חופשיות, המבוסס על הסכמה מלאה – איחוד שאותו נדרש לאשר מחדש מדי יום ביומו על-ידי הפעלת הנהלים הדמוקרטיים. אם, חס וחלילה, תנסה אחת המדינות להשתלט על השאר, יהיו שאר חבריה רשאים להתנתק מהברית הקושרת אותן, ולשוב לעצמאותן המקורית.

הסדר הבינלאומי המוכר לנו מבוסס על המשפט הבינלאומי המודרני. סדר זה הוא תוצאה של התפתחות הזירה האירופית – זירה ציביליזטורית ייחודית שאין לה הקבלות בשום זירה ציביליזטורית אחרת. המשפט הבינלאומי מבוסס על רעיונות ליברליים, שאותם ניתן להעמיד על שני עקרונות משלימים: ראשית – שוויון כול האומות בפני המשפט הבינלאומי, אפילו הן בלתי-שוות בכוחן (בדומה לעיקרון **שלטון החוק** במשפט החוקתי הפנימי, ביחס ליחידים וקבוצות); שנית – אי-התערבות של המדינות בענייניהן הפנימיים של המדינות האחרות (עיקרון שאין לה מקבילה במשפט החוקתי הפנימי).

משמעות שני עקרונות אלו היא ההכרה בריבונות המוגבלת של כל מדינות-הלאום – ריבונות שהיא שווה לכולן, גדולות וקטנות כאחת. אף שהמושג "ריבונות" החל מתגבש בחשיבה המדינית רק משהריבונות הפכה למעשה למוגבלת, הרי שלעיתים טושטשה משמעות זו ונתפשה כבלתי-מוגבלת. משמעותה של הריבונות המוגבלת היא, שאין מדינה בעלת ריבונות מעין זו כפופה למדינה אחרת, אלא רק למשפט הבינלאומי, שהוא יציר כפן של מדינות-הלאום עצמן. לא משפט אימפריאלי, המכוון מלמעלה על-ידי שלטון אימפריאלי, הוא שמכתיב את התנהגות מדינות-הלאום – אלא משפט בינלאומי בעל אופי הסכמי, תוצר מאמצייהן המשותפים של כל האומות. ההגבלות שנוטלת כל מדינה על עצמה אינן כפויות עליה, אלא מהוות למעשה את הדרך להפעלתה של הריבונות.

הריבונות היא צורה של הפעלת סמכות מדינית בעלת 3 מאפיינים: פנים-מדינית, חוץ-מדינית ואישית. הריבונות הפנים-מדינית פירושה עליונותו של המשפט הפנימי על-פני כל האנשים והנכסים הנמצאים בתחומה, לרבות כלפי אזרחים זרים ורכושם, וכן האיסור של מדינות אחרות או ארגונים בינלאומיים להתערב בנעשה בשטחה של אותה מדינה. הריבונות ביחסי-החוץ פירושה החופש בקביעת צורת היחסים עם המדינות האחרות, הארגונים הבינלאומיים, אף זאת ללא התערבות של גורמים זרים. הריבונות האישית פירושה שלמדינה יש מרות עליונה לגבי אזרחיה, אפילו הם אינם מתגוררים בגבולותיה, מרות שהפעלתה תלויה ברצונן של מדינות אחרות, בהסכמים בינלאומיים ובנוהגים בינלאומיים. למותר לציין, שעם התפתחותם של המשפט הבינלאומי ומוסדותיו, הולכת ומצטמצמת היקפה של הריבונות הלאומית, וכתוצאה מכך הולכת ונעשית המדינה דומה יותר לאוטונומיה במובן המסורתי, אף שזו היא אוטונומיה רצונית ולא כפויה.

המשפט הבינלאומי המודרני יוצר דפוסים מדיניים, הדומים במהותם לדפוסיה של המדינה הפדראלית או של ההסדרים הקונפדראליים. הסדרים אלו שונים לא רק מההסדרים האימפריאליים ההיסטוריים – אלא גם מההסדרים שאפיינו את היחסים הקלאסיים בין מדינות-הלאום. בבסיסה של מדינת-הלאום עומד ה"לאום", האמור להיות אחיד מבחינה אתנית (אף שבפועל רק מעט מאוד מדינות מצליחות לעמוד בדרישה זו, בעוד שרוב המדינות הן רב-אתניות). לעומת זאת, המדינה הפדרטיבית נועדה מלכתחילה לפתור מצבים של רב-אתניות בתוך מסגרת מדינית אחידה, מתוך מגמה לאפשר למרכיביה לפתח זהות ייחודית מבלי לגלוש

להתפצלות למדינות ריבוניות נפרדות. על-ידי ביזור מקסימאלי של סמכויות ניתן להשיג אחידות מדינית, בלי הומוגניות אתנית. המתכונת הפדרטיבית מתאימה באותם מקרים שבהם הפיצול המדיני עלול לערער את יציבות המערכת האזורית כולה.

בדרך כלל גודלה הטריטוריאלי של המדינה יכתיב את אופייה. כך, למשל, מתוך 8 המדינות הגדולות בעולם, לא פחות מ-7 הן מדינות פדראליות (ארה"ב, קנדה, רוסיה, ברזיל, ארגנטינה, הודו, אוסטרליה), כשהיחידה שלא אימצה מודל זו היא סין. התארגנות אזורית מסוג חדש, של מדינות ואף מעצמות היסטוריות תחת ארגון מדיני רב-לאומי, היא זו של האיחוד האירופי. גם כאן, כמו בדוגמאות האחרות, הנטייה היא לוותר על מקצת מהריבונות, לטובת ממשל מרכזי, לשם הפקת היתרונות הכלכליים והמדיניים ממנו.

בפרספקטיבה היסטורית אפשר להבחין ב-4 שלבים עוקבים בהתפתחותה של **"המסגרת האזורית"** (מונח המקביל ל"**זירה ציביליזטורית**"):

בשלב ה-1 הייתה קיימת רשת של מדינות עירוניות (פוליס) עצמאיות, שלא היה בורר ביניהן אלא המלחמה – מצב אנרכי, שבו הייתה קיימת חירות קיבוצית, אך לא היה קיים ביטחון קיבוצי.

בשלב ה-2 השתלטה מדינת-עיר אחת על יריבותיה וכווננה אימפריה. במצב זה שרר אומנם ביטחון אזורי – אך זאת במחיר אובדן העצמאות של כל יתר מדינות-העיר (פרט כמובן לאותה מדינת-עיר שכבשה את ההגמוניה בזירה האזורית). ההגמוניה עברה אומנם מעיר אחת ליריבתה, אך המבנה המדיני נשאר קבוע. בשלב זה קפאו כל הזירות הציביליזציוניות – למעט הזירה האירופית, שהמשיכה להתקדם לשלבים הבאים.

השלב ה-3 התרחש רק באירופה, החל מהמאה ה-16, כשבצד האימפריות (אוסטריה, פרוסיה, ממלכת פולין-ליטא, רוסיה הצארית), החלו מופיעות מדינות-לאום (אנגליה, צרפת, ספרד), כשלכול אחת מהן תביעה לריבונות משלה (אף שמדינות אלו יצרו אימפריות משלהן, שהשליטו סדר אימפריאלי באמריקה, באפריקה, באוסטרליה ואף בחלקים מאסיה). המצב האנרכי ששרר בשלב ה-1, הועתק בשינויים המחויבים לשלב ה-3 – הפעם על בסיס לאומי להבדיל מבסיס עירוני. עתה שוב נוצר מצב אנרכי, שבו התקיימה חירות קיבוצית, אך נעדר ביטחון קיבוצי.

השלב ה-4 החל מתגבש משעה שהתברר עד כמה הרסני הוא האנרכיזם הגלובלי – שלב שראשיתו לאחר מלחמת העולם ה-1, עם הנחת היסודות של המשפט הבינלאומי המודרני המוכר לנו, כפי שהוסבר לעיל. רק בתוך משטר זה משתלבת החירות הקיבוצית עם הביטחון הקיבוצי. אף שבאופן פורמאלי כפופה החברה האנושית כולה למשפט הבינלאומי, הרי שבפועל מואצלות רבות מסמכויותיו ליבשות השונות, או לחלקים מהן. כול איזור שכזה כולל בתוכו מספר רב של מדינות-לאום – כשהאיחוד האירופי הוא המפותח והמתקדם שבהם (בצד אזורים אחרים כגון צפון-אמריקה, דרום-אמריקה, אפריקה וכד').

המסגרת האזורית קדמה מבחינה היסטורית למסגרת הלאומית – והיא אף מאוחרת לה. הקונפדרציה האזורית היא מסגרת לא-קונבנציונאלית, הנבדלת מהמסגרת הקונבנציונאלית (אימפריה) באופי המשטר הפוליטי-כלכלי השורר בתוכה: בעוד שהאימפריה ערבה לביטחון קיבוצי-אזורי במחיר שלילת החירות האישית והקיבוצית – הרי שהקונפדרציה האזורית ממזגת ביטחון קיבוצי-אזורי עם חירות פוליטית וכלכלית. בפרספקטיבה זו, מדינות-לאום ריבוניות לחלוטין אינן אלא שלב-מעבר ממסגרת אזורית אימפריאלית – למסגרת אזורית קונפדראלית (כשהאיחוד האירופי משמש כדגם לחיקוי לשאר חלקי העולם).

בעולם שמחוץ לאירופה התפרקו האימפריות האירופיות בתהליך הדח-קולוניזציה, אך בהעדר ביטחון אזורי נוצר אנרכיזם מסוג חדש, הרסני אף יותר מזה האירופי: המדינות החדשות חסרות לא רק ביטחון אזורי, אלא אף את אותה מסורת פוליטית של כללי התנהגות בינלאומיים, ששמו סייגים לאנרכיזם באירופה.

תהליך זה של דמוקרטיזציה בחסות ביטחון אזורי, עשוי ללבוש צורה שונה בכל אזור ואזור, לפי נסיבותיו הייחודיות. באזורים שבהם קיים אנרכיזם אזורי, דוגמת המזרח-התיכון, לא יהיה מנוס מכינון ביטחון אזורי כתנאי לכל דמוקרטיזציה. ואילו באותם אזורים שבהם לא התפרק האימפריאליזם – דוגמת סין – עשוי התהליך להיות שונה. הניסיון המר של בריה"מ, שהתפרקותה המהירה חוללה אנרכיה בשטחה, משמש אות אזהרה לסין, ומסביר בצורה מסוימת את האיפוק שזו נוהגת כלפי מתן חירויות פוליטיות בשטחה. סין, שהיא השריד האחרון של עידן הדינוזאורים, איננה חייבת להתפצל תחילה למדינות נפרדות, ואחר כך לשוב ולהתמזג על בסיס חדש. ניתן לחולל דמוקרטיזציה מלמעלה, כפי

שהחלה עושה סין בתחום הכלכלי, ובלבד שבהדרגה תחלחל החירות גם לתחום הפוליטי.

על יסוד הבחנות אלה ניתן להבין כיצד התפתחו זירות ציביליזציוניות שונות. ראשיתן תמיד בהסדר אימפריאלי – הסדר המשכין שלום בין הישויות הפוליטיות בזירה היסטורית מסוימת. לאחר שכוננה אימפריה, יכולה זו להמשיך ולהתקיים כך בלא הגבלת זמן, עקרונית לפחות – אלא אם תבוא במגע עם ציביליזציה שונה, המציעה הסדר חילופי. בפרספקטיבה זו, הזירה האירופית שונה מכול זירה היסטורית אחרת, באשר רק בה התחולל המעבר מהסדר אימפריאלי להסדרים רב-לאומיים, כתוצאה מהתפתחות פנימית – לא כתוצאה של מפגש עם ציביליזציה זרה. לעומת זאת, יתר הזירות ההיסטוריות שינו פניהן, רק לאחר שבאו במגע עם הציביליזציה האירופית.

בפרספקטיבה זו, נקודת-השיא בהתפתחותה של היבשת היא **האיחוד האירופי** – קונפדרציה ההולכת ומתרחבת, ושסופה איחוד אירופה כולה, מה ש**מיכאיל גורבצ'וב** כינה "**בית אירופי משותף**" (פרסטרדיקה, ע' 183). הגם שאירופה התנסתה בשני ניסיונות לאיחודה בדרך אימפריאלית, תחילה על ידי נפוליאון ולאחר מכן על ידי היטלר – כשלו ניסיונות אלה בגלל האופי הרב-לאומי שלה, שאותו היא חבה כאמור ל-**רייך הגרמני ה-1**. אלמלא היה ענק פוליטי זה חלש ורופף כול-כך, לא הייתה החברה הרב-לאומית יכולה להתפתח בתוכו. בפרספקטיבה זו, לא ה-**רייך הגרמני ה-3** הוא נקודת-השיא של ההיסטוריה הגרמנית – אלא **האיחוד האירופי**, שגרמניה הפדראלית היא המסד והטפחות שלו.

האימפריאליזם הוא כאמור דו-ערכי במהותו: מחד, מחרחר הוא מלחמות וכיבושים – ומאידך, הוא גורם משכין שלום. כול עוד נמצא הוא בשלבי התהוותו, הריהו עושה שימוש באלימות לצורך כיבוש ארצות ועמים. לעומת זאת, משהגיע לבגרותו וכוון אימפריה – הריהו גורם משכין שלום, המונע מהעמים שכבש להילחם אלה באלה.

אירופה, שהחלה דרכה כיבשת של אינספור שבטים (בדומה לשאר יבשות העולם) ידעה אינספור של מלחמות, שסופן כינון מספר אימפריות, ששלטו בה למן ראשית ימי-הביניים ועד למחציתה ה-1 של המאה-20. במסגרת אימפריות אלו התפתחו מספר לאומים, כשכול אחד מהם חולל אינטגרציה פנימית בגבולותיו ההיסטוריים (שעברו לא מעט שינויים). אינטגרציה זו התיכה את השבטים השונים בכור ההיתוך הלאומי, שאף

פעם לא עמד ברשות עצמו – אלא היה חלק מכור היתוך יבשתי, גדול בהרבה. ההבדלים השבטיים המקוריים היטשטשו עם הזמן, אף שלא נמחקו לחלוטין – ומכאן ריבוי הקבוצות האתניות ביבשת אירופה (מספר הקבוצות האתניות רב בהרבה ממספר הלאומים שבתוכה). אירופה של היום היא אפוא תוצאה של האימפריאליזם הייחודי ששרר בה, שבצד האינטגרציה שחולל, הותיר גם מקום לייחוד לאומי ולייחוד אתני (שני מושגים שאינן חופפים כפי שיוסבר בפרק הבא). כותב חוסה אורטגה אי גאסט בספרו "מرد ההמונים" (ע' 190-191):

ההיסטוריה מבליטה את הסכסוכים בפרט ואת הפוליטיקה בכלל – אלה התחומים שבהם מתקיימים המעצורים האחרונים בדרך לאיחוד. אך בעוד שבתחומים אלה נמשכות האיבה והמלחמה – במאה תחומים אחרים מתקיים הסחר עם האויב, חילופי הרעיונות, צורות-אמנות ועיקרי-אמונה. אפשר ששאון המלחמה היה רק המסך שמעברו פעל את פעולותיו הנמרצות השלום, המקשר בין הווייתם של העמים העוינים. בכול דור חדש הלכו ונעשו נפשות בני-האדם דומות יותר ויותר. נאמר זאת כך, ביתר זהירות ודיוק: נפשותיהם של הצרפתי, של האנגלי ושל הספרדי הן שונות זו מזו ככול שתמצו – אך משותפת להם אותה הארכיטקטורה הפסיכולוגית ואט-אט נעשים גם תוכני-חייהם מקבילים. דת, מדע, חוק, אמנות, ערכים חברתיים וסנטימנטאליים נעשים משותפים – והרי אלה התכנים הרוחניים המקיימים את האדם. ההומוגניות גוברת כאשר הנפשות ניצוקות לתוך תבנית זזה. אם נרשום את תוכני המחסן המנטאלי שלנו נכון להיום – דעות, סטנדרטים, תשוקות, הנחות – נגלה שרוב-רובם לא באו לצרפתי מצרפת או לספרדי מספרד, אלא הם באים מתוך מאגר אירופי המשותף לכול. אכן, היום אנו מושפעים יותר ממה שאירופאי בנו, ממה שמיוחד לנו בתור צרפתים, ספרדים וכד'. אם היינו רוצים לערוך בדמיוננו את הניסיון של הגבלת עצמנו למה ש"לאומי" בנו, ואם היינו יכולים למנוע מהצרפתי הממוצע את כול מה שהוא חושב ומרגיש בהשפעת שאר ארצות היבשת – סופנו וסופו שהיינו מתרוקנים מכול תוכן. הצרפתי דנן היה רואה שאין הוא יכול להיות מה שסגולי לו כ"צרפתי", שארבע חמישיות של עושרו הרוחני שייכות להון המשותף של אירופה.

1.6 לידתה של אירופה מתוך הזירה הים-תיכונית

זירה ציביליזציונית אינה יכולה להתקיים בלא שלטון מרכזי שבו מתרכז הכוח המדיני – מוקד כוח המכונה **"בירה אימפריאלית"**, בדומה למוקד הכוח במדינת-לאום המכונה **"עיר בירה"**. המונח **"בירה"** מקורו בספרי המקרא האחרונים (מגילת אסתר, דניאל ונחמיה), בהקשר של העיר **שושן** שבמדינת **עילם**: **"וְאֶנִּי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה אֲשֶׁר בְּעִילָם הַמְּדִינָה"** (דניאל, ב/2). אף שמבחינה מציין המונח את המצודה שבה שכן ארמון המלך, הרי שלמים הורחבה משמעותו לעיר-המלוכה המרכזית בכללותה.

מבחינה פיזית מזוהה מוקד הכוח תמיד עם יישוב עירוני מרכזי. העיר והארגון המדיני מופיעים כאמור בו-זמנית. בעוד שהמדינה היא מושג מופשט – העיר היא דבר מוחשי, שניתן למקם אותו בטרטוריה מוגדרת. המדינה בצורתה הראשונית חופפת את גבולות העיר והכפרים שמסביבה (**"עיר וחֶצְרֶיהָ"**, **"עיר ובְּנוֹתֶיהָ"**). לעומת זאת, המדינה האימפריאלית היא נטולת גבולות ברורים, באשר משתרעת היא על פני טריטוריה רחבה הרבה יותר, הכוללת מספר רב של ערים וכפרים: **"אֲחַשְׁוֶרֶשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהָדוּ וְעַד כּוּשׁ – שְׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה"** (מגילת אסתר, א/1). מבחינה זו דומה המדינה האימפריאלית למדינת-לאום, אף שהיא גדולה ממנה בהרבה.

אם בשלב הראשון נהנו המדינות העירוניות מעצמאות, הרי שבשלב מסוים לאחר מכן איבדו הן עצמאות זו לטובת אותה מדינת-עיר שכבשה אותן ושבדרך זו הפכה היא לאימפריה. לאחר שכווננה אימפריה בזירה ציביליזציונית מסוימת, עשויה ההגמוניה שבזירה זו לעבור מעיר אחת לאחרת, בהתאם ליחסי הכוחות המשתנים. התהליך שבו מועתק מוקד כוח אימפריאלי, שונה מתהליך של הרחבת זירה ציביליזציונית – בכך שלא מדובר ביצירת זירה חדשה, אלא רק בהעתקת מוקד הכוח שלה.

בפועל, היו שני התהליכים משולבים זה בזה, כשבצד הרחבת זירה מסוימת, הועתקו מוקדי הכוח שבה. ההיסטוריה מספקת לא מעט דוגמאות לכך. לאחר שנוצרה הזירה המסופוטמית על-ידי ממלכת **אכד** תחת שלטון סָרְגֹון ה-1 (2334 לפנה"ס), עבר המוקד האימפריאלי בזירה זו מספר פעמים לערים הבאות: **אור** תחת שלטון אור-נִמְו (2094-2111 לפנה"ס), **בבל** תחת שלטון חֲמוּרֶבִּי (1750-1792 לפנה"ס), **אשור** תחת שלטון תַּגְלַת פְּלֶאֶסֶר ה-1 (1076-1115 לפנה"ס).

בתקופת אשור הורחבה הזירה המסופוטמית מערבה ודרומה, עת הוכללו בה גם הלבנט וצפון-מצריים, ובדרך זו נוצרה זירת **הסהר הפורה**. בזירה זו חזר המוקד האימפריאלי ל**בבל** תחת שלטון נבופלאסר (625-605 לפנה"ס), עד שזו הובסה בידי **שושן** הפרסית תחת שלטון כורש (539 לפנה"ס). זירת הסהר הפורה הורחבה בצורה ניכרת על-ידי האימפריה הפרסית, כשבשיא התפשטותה (500 לפנה"ס) כללה היא את כול הארצות "**מֶהֶדּוּ וְעַד כּוּשׁ**": ארמניה ותורכיה בצפון-מערב; מסופוטמיה במרכז; הלבנט ומצריים בדרום-מערב; טורקמניסטן, אפגניסטן ופקיסטן במזרח (נהר האינדוס).

כשהביס אלכסנדר מוקדון את דָרִיּוֹשׁ ה-3 מלך פרס (333-331 לפנה"ס), נפלה זירה ענקית זו לידיו כפרי בשל – אך מפאת מותו הפתאומי מספר שנים לאחר מכן, לא הספיק הוא לכונן מרכז כוח חליפי. לאחר מותו עבר המוקד האימפריאלי ל**סלאוקיה** שעל הגדה המערבית של החידקל (35 ק"מ דרומית-מזרחית לבגדד של היום), תחת שלטון בית סלאוקוס (כשרק מצרים נותרה מחוץ לשליטתו, ובשנים 302-202 לפנה"ס גם ארץ-ישראל).

לאחר ש**סלאוקיה** נכבשה בידי הפרתים (141 לפנה"ס), עבר מוקד הכוח בזירה אימפריאלית זו ל**קטסיפון** שעל הגדה המזרחית של החידקל (מול סלאוקיה). עיר זו שימשה כבירה אימפריאלית גם לאחר שהסאסאנים הכניעו את הפרתים (226 לסה"נ) ואיחדו אותה עם סלאוקיה. רק עם עליית האימפריות האסלאמיות הועתק מוקד הכוח בזירה זו – תחילה ל**דמשק** תחת שלטון בית אומיה (661 לסה"נ), ולאחר מכן ל**בגדד** תחת שלטון בית עבאס (750 לסה"נ). כול ניסיונותיה של רומא לכבוש את קטסיפון, ובדרך זו להרחיב את גבולותיה מזרחה עד הודו, נכשלו (במהלך השנים 116-627 לסה"נ נכבשה העיר על-ידי מספר קיסרים רומאיים וביזנטיים, אך לאחר זמן קצר נסוגו ממנה, בהותירם אותה כמרכז הכוח של הזירה שכוננה האימפריה הפרסית (אסיה המערבית והמרכזית).

לעובדה שקיסרי רומא וביזנטיון נכשלו בניסיונותיהם לכבוש את קטסיפון, היו השלכות הרות גורל על עיצוב מפת העולם העתיק, ולאחר מכן אף על מפת ימי-הביניים – כישלון שהנציח את הניגוד בין "**המזרח**" (אסיה המערבית והמרכזית) לבין "**המערב**" (אירופה). עם עליית תורכיה העות'מאנית על בימת ההיסטוריה (1453) הפכה **איסטנבול** למוקד הכוח האימפריאלי של זירה זו, שגבולותיה חפפו בקירוב לגבולות שכוננה האימפריה הפרסית (בהפחתת פרס, אפגניסטן, פקיסטן ו-טורקמניסטן – ובתוספת ארצות הבלקן, רומניה, הונגריה וחצי-האי-קרים).

עליית האימפריה הרומית על במת ההיסטוריה במאה ה-1 לפנה"ס, מציינת נקודת-מפנה הרת משמעות בהיסטוריה האנושית. מבחינות מסוימות, הייתה אימפריה זו המשך לאימפריות המזרחיות – ואילו מבחינות אחרות הייתה היא מהפכה ביחס אליהן, ביוצרה זירה ציביליזציונית חדשה לחלוטין, ולא רק הרחבה של זירות קודמות.

כדי לעמוד על טיבה של מהפכה זו עלינו לזכור, שרק במספר מועט של מקרים נוצרו ציביליזציות מקוריות שלא חיקו ציביליזציות קודמות, ומבלי שיהיו תלויות בזירות אחרות. ציביליזציות מקוריות שכאלו נוצרו בעמקים שבסמוך לנהרות גדולים: במסופוטמיה (נהרות הפרת והחידקל), במצריים (נהר הנילוס), בצפון מזרח של היבשת ההודית (בשפך נהר האינדוס) ובצפון מזרח סין (לאורך הנהר הצהוב). לעומת זאת, יתר הציביליזציות התפתחו מתוך ציביליזציות קודמות, כשהן מרחיבות את שטחן ומסיפות להן הון תרבותי משלהן. **כותב חוסה אורטגה אי גאסט בספרו "מרד ההמונים" (ע' 147-148):**

על פי רוב שוכחים אנו, שיש שני סוגים של התפתחות עמים. קיים עם הנולד לתוך עולם שהוא ריק מציביליזציה, כמו המצרים או הסינים. אצל עמים כאלה כול דבר הוא מקומי ומקורי, ולכול פעילותיהם יש הכיוון הישיר, הנובע ממהותם העצמית. אך קיימים עמים אחרים המופיעים ומתפתחים בסביבה שעברה כבר עליה היסטוריה ארוכה. כך, למשל, רומא גדלה בסביבה היס-תיכונית, באגנו של ים שמימי רוו תרבות יוונית-מזרחית – ומכאן, שמחצית ה"מחוזות" של הרומאים אינה שלהם במקורה, אלא הן מחוזות שנלמדו מאחרים. "מחווה" שנלמדה, שנלקחה מבחוץ היא תמיד בעלת שני היבטים ומשמעותה היא עקיפה ולא ישירה. אדם, המבצע פעולה שלמד לבצעה, מדבר שפה זרה – הוא מסתיר מתחתיה את הפעולה המקורית שלו, הוא מתרגם מלשון-האם שלו לשפה הזרה, אם להמשיך בדוגמא זו. לפיכך יש צורך במבט עקיף כדי לחזור מבעד להתחזות – אותו מבט של מי שמתרגם טכסט עם מילון בידו.

דוגמא אחרת של עם שהופיע והתפתח בסביבה שעברה כבר היסטוריה ארוכה, היא עם ישראל – עם שנולד בזירה ציביליזציונית מוגדרת היטב: זירת הסהר הפורה. לא ניתן לתאר את בניין חברתו, כמו גם את חיי הרוח שלו, מחוץ למסגרת אימפריאלית זו. עם כול ייחודו, היה עם ישראל איבר

בציביליזציה של הסהר הפורה, שבתוכה התפתח כאחת החוליות היותר מאוחרות – לאחר שזו כבר הגיעה לדרגת אינטגרציה גבוהה.

המפנה בתולדות עם ישראל החל כאשר זה בא במגע עם גויי-הים בסוף תקופת השופטים. הצורך בהסתגלות אל גורם חיצוני זה חולל שינויים מופלגים בארגון אורח חייו – המלוכה ובית המקדש הם אחדים מהביטויים לכך. עם מפגש זה החלה השפעת הים-התיכון על חייו של עם ישראל – השפעה שהלכה והעמיקה עד חורבן הבית השני. מכאן ואילך שתי פנים לתולדות ישראל – פן הסהר-הפורה ופן הים-התיכון – כפילות שהטביעה חותם רב חשיבות על תולדותיו. כאשר הושלמה האינטגרציה של הזירה הים-תיכונית על-ידי האימפריה הרומית (המאה ה-2 לסה"נ), וכשבמקביל הושלם גיבושה של זירת הסהר הפורה על-ידי האימפריה הפרתית – הפכה ארץ ישראל לזירת מאבק בין שתי האימפריות הללו. עם ישראל נקלע שלא ברצונו, ושלא בטובתו, בין שתי מעצמות-העל הללו. מעתה ואילך ניתן לדבר על שני מוקדים בחיי עם ישראל – המוקד הבבלי של זירה הסהר הפורה, כנגד המוקד הירושלמי שנכלל בזירה הים-תיכונית – כפילות המשתקפת, למשל, בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי.

פרט לאותן זירות ציביליזציוניות ראשוניות, שהשתרעו על שטח מצומצם יחסית, כול יתר הזירות הן משניות – משמע, הן יורשותיהן של זירות ראשוניות. את ההבדל שבין שני סוגי זירות אלו אפשר להמחיש על-ידי ההשוואה בין אור-השמש לאור-הירח. בעוד שאור-השמש הוא אור מקורי (יצירת יש מאין) – הרי שאור-הירח הוא אור מוחזר בלבד, חלש בהרבה. קיים הבדל עצום בין **"יצירת יש מאין"** (יצירת ציביליזציה מאין-ציביליזציה) – לבין **"יצירת יש מ-יש"** (יצירת ציביליזציה אחת מתוך ציביליזציה אחרת).

בפרספקטיבה זו, הציביליזציה הים-תיכונית היא יורשתה של הציביליזציה של הסהר הפורה – כשם שהציביליזציה האירופית היא יורשתה של הציביליזציה הים-תיכונית. הזירה האירופית התפתחה תוך מגע מפרה עם הזירה הים-תיכונית לאחר שזו כבר הגיעה לבגרותה – כשם שהזירה האטלנטית (אמריקה הצפונית והדרומית) התפתחה תוך מגע מפרה עם הזירה האירופית לאחר שזו כבר הגיעה לבגרותה. הפריה הדדית זו היא שמסבירה את הפוריות של כול זירה מאוחרת בהשוואה לקודמתה – משל היה זה הצבר הון ההולך וגדל מדור לדור ומזירה לזירה.

כשמדברים על מעבר מזירה ציביליזציונית אחת לאחרת, יש לזכור שמעבר זה הוא רציף ביסודו – משמע, קיימים שטחים חופפים בין הזירות השונות. כול זירה מאוחרת משתרעת על שטחים של זירה קודמת – ומכאן קיום קווי-תפר בין הזירות השונות. כך, למשל, זירת הסהר הפורה כללה שתי זירות קודמות, שלפני כן היו נפרדות – מסופוטמיה ומצריים. הזירה הפרסית כללה אף היא זירות שקודם לכן היו נפרדות – מרכז אסיה, הסהר הפורה ותורכיה (אסיה הקטנה). מבחינה זו, הזירה ההלניסטית לא הייתה הרחבה של זירה קודמת, אלא רק החלפת מוקד הכוח שבה (תוך צירוף יוון אליה) – המרה שהקדימה העתקת מוקדי כוח נוספים, כאמור לעיל.

לעומת זאת, האימפריה הרומית יצרה זירה חדשה לחלוטין – הזירה הים-תיכונית. נכון אומנם שנכללו בה חלקים מהזירה הפרסית-יוונית – אך משקלם של אלה היה משני ביחס לזירה שיצרה רומא, שרובה הייתה אירופית, לא אסייתית. אף שרומא לא השלימה את גיבוש הזירה האירופית בכללותה, הרי שלפחות הכינה אותה, כפי שכותב קלוד דלמאס בספרו "דברי ימי הציביליזציה האירופית" (ע' 8):

מה חייבת אירופה ליוון? את הדמות וקווי היסוד של תפישה מסוימת של אדם ומדינה. ומה חייבת היא לרומא ולקיסרותה? צלם מדיני ומשפטי, מסגרת, ואם לא עשתה הקיסרות את אירופה, הנה הכינה אותה.

אירופה חייבת את עצם קיומה לאימפריה הרומית – אימפריה שהייתה לא רק הגדולה שבאימפריות של העולם העתיק, אלא גם החדשנית שבהן. הזירה האירופית ירשה אומנם הון עתק תרבותי מהזירות שקדמו לה – אך היא לא הסתפקה במה שירשה, אלא הוסיפה הון רב משלה, בעיקר על-ידי צירוף הנשמה הישראלית (הנצרות) לשכל היווני. אפילו הנצרות, שבמקורה הייתה בעלת אוריינטציה יוונית מובהקת, שינתה פניה לאחר שהפכה לדת הרשמית של האימפריה הרומית.

כול דיון בהתפתחותה של הזירה האירופית מצריך בחינה מוקדמת של הגיאוגרפיה והאקלים הייחודיים שלה. האינטגרציה של יבשת זו לא הייתה שונה מהאינטגרציה של כול זירה ציביליזטורית אחרת – אך היא נעשתה בדרך ייחודית. גם באירופה הייתה האינטגרציה פרי השימוש בכוחות כלכליים, פוליטיים ודתיים – אך זו נאלצה להתמודד עם אתגרים חדשים. פתרון בעיות החיים בזירה אחת אינו מְסַפֵּק, כשהוא לעצמו,

פתרונות לבעיות של זירה אחרת, החיה בתנאים אחרים. האופן שבו מועבר ניסיון היסטורי מזירה אחת לאחרת, ראוי למחקר עצמאי.

לאורך כול ההיסטוריה שקדמה למאה ה-19, הייתה לגיאוגרפיה השפעה עצומה על החיים הפוליטיים והכלכליים – השפעה שאי-אפשר להפריז בחשיבותה. בעידן של תחבורה המבוססת על עגלות וסוסים, קשה היה לשלוט באזורים המרוחקים מהבירה האימפריאלית, מהטעם הפשוט שקשה היה להגיע אליהם. לכן, הייתה לגיאוגרפיה חשיבות עצומה על מבנה המשטר והיקפו הטריטוריאלי.

האימפריות הגדולות בעת העתיקה התפתחו בעיקר באזורים מישוריים – הסהר הפורה (סביב הנילוס, הפרת והחידקל), עמק נהר האינדוס ועמק הנהר הצהוב בצפון סין. נהרות גדולים אלה שימשו לא רק כמקור מים לציביליזציות החקלאיות שהתפתחו על גדותיהם – אלא גם כנתיבי תחבורה נוחים ומהירים. אימפריות אלו היו קטנות בהרבה ממה שמקובל לחשוב, כיוון שלא חרגו בהרבה מהשטחים הסמוכים לנהרות הללו (לכן יש משום הטעייה במפות ההיסטוריות המתארות אימפריות אלה כמי שמשתרעות גם על שטחים מרוחקים מהנהרות הללו). אימפריות אלו היו ריכוזיות מאוד, כיוון שהיה ביכולתה של הבירה האימפריאלית לשלוט בקלות באזורי-הספר האימפריאליים. לעומת זאת, האימפריה הרומית השתרעה ברובה על אזורים הרריים – עובדה שהקשתה עליה לשלוט על אזורי-הספר שלה. חרף עוצמתה הצבאית חסרת התקדים, הייתה האימפריה הרומית מבוזרת למדיי – ביזור שהתחייב מהצירוף של גודלה והגיאוגרפיה ההררית שלה. כותב **מונטסקיה** בספרו **"רוח החוקים"** (ע

:181)

באסיה היו תמיד אימפריות גדולות – ואילו באירופה אימפריות גדולות מעולם לא האריכו ימים. זאת, משום שבאסיה, כפי שהיא מוכרת לנו, רבים יותר המישורים הגדולים...השלטון באסיה חייב אפוא להיות תמיד רודני. שכן, אם לא היה השעבוד ביבשת זו מופלג, היא הייתה מחולקת באופן שהיה זר לטבע הארץ. באירופה, החלוקה הטבעית של השטח יוצרת מדינות אחדות בגודל בינוני...והוא הדבר שיצר במדינות אירופה רוח של חירות, העושה כול חלק מחלקי אירופה קשה להכנעה ולהכפפה בידי כוח זר כלשהו.

האימפריה הפרנקית, שירשה את **האימפריה הרומית המערבית**, אף היא נתקלה באותם אתגרים שהציבה הגיאוגרפיה ההררית של אירופה. ואולם, בהבדל ממנה, חסרה היא מוקד כוח אימפריאלי רב-עוצמה, שהוא תנאי לריכוז כוח. מסיבה זו הייתה האימפריה הפרנקית מבוזרת מאוד – וכמוה גם **הרייך הגרמני ה-1** שירש את רוב שטחה. הגורם הגיאוגרפי המשיך לשחק תפקיד חשוב בזירה האירופית גם בתקופות מאוחרות יותר. באזורים ההררים של אירופה התפתחו ממלכות פיאודליות בינוניות וזעירות – שהפכו לימים למדינות-הלאום המוכרות לנו (איטליה, גרמניה, אוסטריה, שווייץ, צ'כיה, ספרד) – ואילו באזורים המישוריים שלה התפתחו משטרים מונרכיים ריכוזיים: בצרפת, בפרוסיה וברוסיה. כפי שהוסבר קודם, רק לאחר שנבלעה גרמניה ההררית על ידי פרוסיה המישורית הפכה היא למדינה ריכוזית ומיליטריסטית – שעה שקודם לכן שרר בה משטר מבוזר מאוד וליברלי יחסית.

להיסטוריה האירופית היו שתי ראשיות: (1) הראשונה, זו שראשיתה בשחר ההיסטוריה וסיומה במאה ה-8 לסה"נ, כשמרכז הכובד שלה הוא הזירה הים-תיכונית ורומא משמשת כמוקד האימפריאלי שלה; (2) השנייה, זו שהחלה במאה ה-8 לסה"נ, כשמרכז הכובד שלה עבר צפונה (ללא מוקד אימפריאלי בעל עוצמה) – נקודת-מפנה **שהנרי פירן** (Firenne) ראה בה אירוע מכונן (דלמאס, "דברי ימי הציביליזציה האירופית", ע' 14):

סוף המאה ה-8 חזה באירופה המערבית בהתגשמות מעמד דברים שאין לו תקדים. זו הפעם הראשונה למן שחר ימי ההיסטוריה הועתק כאן המוקד לא רק של התנועה המדינית, אלא גם של התנועה הכללית של הציביליזציה מאגן הים-התיכון לאגן הים-הצפוני. צירה של הקיסרות הרומית היה באיטליה, ואילו זה של הקיסרות הקרולינגית ממוקם באזור התחום בין הריינוס והסיינה... ורומא היא הנמצאת עתה דחויה וכמו יוצאת דופן בגבולה של אירופה החדשה.

בצאתה מהזירה הים-תיכונית נכונה אירופה המרכזית והמערבית כעולם נבדל בעל מאפיינים ייחודיים: האימפריה הפרנקית התייצבה כנגד האימפריה הביזנטית, הכנסייה הלטינית כנגד הכנסייה היוונית, האחוזות הפיאודליות הגדולות כנגד המונרכיה הריכוזית של קונסטנטינופול. אומנם לא הייתה זו הראשונה שבהעתקת זירות ציביליזציוניות – אך לבטח הייתה זו החשובה שבהן.

בצד ההבחנה בין דרום לצפון, מאופיינת אירופה על-ידי ההבחנה בין מזרח למערב. פתיחת הזירה האירופית הטרנס-אלפית נעשתה בו-זמנית בחזית הדנובה התחתונה במזרח ובחזית הריין במערב – כך שהתהליך הקיף בסופו של דבר את אירופה כולה במשמעות הגיאוגרפית המקובלת. קו ההפרדה בין שתי הזירות הללו הוא לשוני-דתי. בעוד שבמרכז ובמערב אירופה שלטה הלשון הלטינית, היתה עם תחום התלות בכנסייה הקתולית של רומא – הרי שבמזרח שלטה הלשון היוונית, היתה עם תחום התלות בכנסייה האורתודוקסית של ביזנטיון ("רומא החדשה").

העובדה, שמן הזירה הים-תיכונית התפתחו שני מעגלי תרבות קרובים זה לזה, אך בו-זמנית גם שונים זה מזה – יש בה כדי ללמד כי עצם השימוש במושג "אינטגרציה של זירה ציביליזטורית" מחייב זהירות רבה. למרות הרקע המשותף, פרי מאות שנים של שלטון רומי אימפריאלי, שעמד בסימן של "השלום הרומאי" (Pax Romana) – לא טושטשו ההבדלים בין היחידות החברתיות-תרבותיות שהרכיבו אימפריה זו. אזרחות אחת ומעבר חופשי בתוך האימפריה יצרו אומנם מכנה משותף של "אזרח רומי" (civus romanus), אך לזה לא היה תוכן רומאי ספציפי. שתי הלשונויות, היוונית והלטינית, מצאו אמנם מקומן זו לצד זו תוך הרמוניה מסוימת – האחת כלשון התרבות והאחרת כלשון המינהל והמדיניות – אבל מראית-עין זו מטעה היא. ברבדים העמוקים של שתי הציביליזציות הללו התקיימו ניגודים היסטוריים וסתירות חברתיות. בסופו של דבר, כאשר המסגרת האימפריאלית התרופפה, צצו ועלו מחדש ההבדלים התרבותיים בין שתי הציביליזציות הללו – זו שנוצרה על-ידי יוון, בצד זו שנוצרה על-ידי רומא.

ההתמקדות באירופה המרכזית והמערבית נגזרת מנקודת-הראות של התפתחות עם הספר היהודי, שבה הייתה לזירה הלטינית עדיפות מוחלטת על אזור הקרינה של ביזנטיון – לפחות עד שלהי ימי הביניים, שבהם החלה תנועה חזקה מזרחה, מחבל הריין אל "תחום המושב היהודי" (פולין, ליטא, בלרוס, אוקראינה). הגם שבימינו משמש השם "אירופה" לציון היבשת כולה, הרי שבימי הביניים שימש שם זה לציון אירופה המרכזית והמערבית – ואילו חלקה המזרחי כונה בשם "ביזנטיון".

כוח האינטגרציה של הזירה הים-תיכונית מתגלה בעיקר בדמיון שבין צורות הארגון הפוליטי והחברתי בחטיבות ההיסטוריות הללו – אף

שמיזוגן התברר בדיעבד כשביר מאוד. לפיכך שני סוגים אלה של הציביליזציה הים-תיכונית יצרו שני סוגים של ציביליזציה אירופית, דומים אך גם שונים – ביזנטיון היוונית מחד, ואירופה הלטינית, מאידך. גם לאחר שהורחבה האינטגרציה של אירופה צפונה להרי-האלפים ולהרי-הבלקן, נשמרו ההבדלים שבין שתי הזירות הללו. קו-הגבול ביניהן השתנה לאורך ההיסטוריה – אך אף פעם לא בוטל. להכנסת פולין וליטא למעגל התרבות הלטינית, באמצעות הכנסייה הקתולית, הייתה השפעה חשובה על הרחבת גבולותיה של "אירופה" על חשבון "ביזנטיון". מאידך, לעוצמתה של רוסיה המוסקבאית החל מהמאה ה-16, הייתה השפעה בכיוון ההפוך – הרחבת גבולותיה של "ביזנטיון" על חשבון "אירופה" (זוהי הסיבה לכך שרוב האוכלוסייה באוקראינה ובבלרוס היא אורתודוקסית, ורק מיעוטה קתולי). לכן, כשמדברים על ציביליזציה אירופית לא מדברים למעשה על ציביליזציה אחת, אלא על שתי ציביליזציות-אחיות. הכללות, אף שיש בהן כדי לספק תמונת-עולם אחידה, עשויות הן לעיתים להטעות, באשר מעלימות הן פרטים חשובים, שבהצטרפם יחד יוצרים תמונות שונות.

כשאנו מזהירים מפני הכללות גורפות, רשאים אנו לחזור אליהן. את ההבדלים בין שתי הזירות האירופיות הללו ניתן להמחיש על-ידי דוגמא מתולדות עם ישראל. ממלכת יהודה התקשרה עם רומא בחוזה פוליטי בתקופה מוקדמת, כאשר חדירתה של זו לאגן המזרחי של הים-התיכון הייתה עדיין באיבה – ומאז הלכו הקשרים והתהדקו. פעילותו של הורדוס המלך הורגשה לא רק ביהודה, אלא גם בזירת הים-התיכון כולה. האינטגרציה של הזירה הים-תיכונית, מבחינה יישובית ותרבותית, הייתה משמעותית יותר מהברית הפוליטית שבין רומא לירושלים. התפוצה היהודית לאורך כול חופי הים-התיכון, שהיה לה רקע היסטורי משותף, תרמה לא מעט לאינטגרציה של הזירה הים-תיכונית – בין שסייעה להעברת סחורות ובין שסייעה להעברת רעיונות. יחד עם זאת, יצר הפיצול בין "כנסת ישראל" לבין "כנסיית הנוצרים" ("כנסת ישראל האמיתית" לפי דעתם), שתי קהילות נפרדות, מתחרות ועוינות זו את זו – שתי "רפובליקות" בתוך "רפובליקה רומית" אחת – ביטוי לאחדות ולשוני בזירה הים-תיכונית לאחר תקופת אוגוסטוס.

דמיון צורות החיים בזירה הים-תיכונית מפליא כשלעצמו, אך גם מבליט את ייחודיות אורחות החיים בתחומה, בהשוואה עם מעגלי תרבות אחרים. בניית יישובים לפי תבנית האקרופוליס אצל הכנענים והיוונים,

חיי הציבור בחוץ ובחוצות, עליות לרגל וכנסים בחצרות פתוחות, משפט בשער ואסיפות-עם – כל אלה היו לא רק פרי מסורת שבטית, אלא גם תוצר של אקלים ים-תיכוני, המורכב מחודשי יובש וחודשי גשמים, המופיעים בזה אחר זה במחזוריות קבועה.

לציביליזציה הים-תיכונית, שמתוכה צמחה הציביליזציה האירופית, כהמשך אך גם כניגוד לה, היו מספר מאפיינים ייחודיים. כך, למשל, נבנתה ציביליזציה זו מחמר ואבן: **"וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ: הִבֵּה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשִׂרְפָּה, וְנָתַי לָהֶם הַלְבָּנָה לְאַבֵּן וְהַחֲמֵר הִיא לָהֶם לַחֲמֵר"** (בראשית י"א/3). לעומת זאת, הציביליזציה האירופית הייתה בנויה בעיקר על עץ, הגם שלעיתים נעשה שימוש גם באבן. הבדל זה משתקף גם במונחים השונים המשמשים לציון תכונה משותפת, כגון המונח העברי **"חומרנות"**, הנגזר מהמילה **"חֲמֵר"** – לעומת המונח הלטיני המקביל לו **"מטריאליזם"** הנגזר מהמילה **"מטריה"** (עץ).

דוגמא אחרת היא השפעת האקלים על אופי הציביליזציות השונות. תנאי האקלים, לא פחות מהתשתית הגיאולוגית, קובעים את דרכי עיבוד האדמה, את טיפוס המחרשה ואת החקלאות של **"וַיִּהְיֶה לִי שׂוֹר וְחֲמֹר"** (בראשית ל"ב/6). מבט אל כל פינה חקלאית ולא מתועשת באזור אקלים הים התיכון יאמת אחידות זו של נוף, דרכי יישוב וחקלאות גם כיום. בדומה לכך, הצמידות למקורות מים קובעת לא רק את הדגם היישובי, אלא גם את הדימויים המיתולוגיים. כך, למשל, **"שבעת המינים"** הם לא רק מרכיב תזונתי חשוב בזירה הים תיכונית, אלא גם מוטיבים בפולחן ובאמנות.

האקלים הים-תיכוני, מן הנדירים בעולם, מתחבר עם ימה פנימית, המשובצת איים וחצאי-איים, והמעודדת ספנות חופים משחר ההיסטוריה. גם בזה מתייחד אזור הים-התיכון מאזורים אחרים בעולם. מקומות אחרים בעלי משטר אקלימי דומה על פני כדור-הארץ, נמצאים במיקום גיאופוליטי שולי, כגון קליפורניה או סביבות דרבן (Durban) בקצה דרום-אפריקה. בדומה לכך מצויות ימות פנימיות גם באזורים אחרים, כגון הים-הבלטי – אלא שאקלימן שונה. סימני-ההיכר של הזירה הים-תיכונית – בעיקר בשטח האכלוס, התחבורה והמסחר – אינם מתקיימים כמכלול באזורים אחרים, ובעיקר חסרים אלה היוצרים דפוסיים אחידים לחיי הציבור, התרבות והפולחן: **"וַיִּבְנוּ גַם הָמָּה לָהֶם"**

בְּמוֹת וּמַצְבוֹת וְאֲשֶׁרִים עַל כָּל גְּבָעָה גְבָהָה וְתַחַת כָּל-עֵץ רַעֲנָן" (מל"א י"ד/23).

הצירוף הנדיר של אקלים ייחודי עם קונפיגורציה חופית ייחודית – צירוף זה יצר מעין "חממה" לאינטגרציה יישובית. יחד עם זאת יש לזכור, שעם כול היתרונות של חממה, היוצרת תנאים אידיאליים לגידול והתפתחות – הריהי גם מסגרת כולאת. בני-אדם שהסתגלו אל תנאי זירה ציביליזציונית אחת, לא בקלות יצליחו לחרוג ממנה ולהסתגל לתנאי קיום שונים – בעיקר כאשר זו מוקפת מכשולים פיזיים כגון מדבריות אסיה ואפריקה בדרומה, או ביצות עמק הפו (Pianura Padana) בצפונה. מכשולים מעין אלה גרמו לכך ש-Gallia Cisalpina, שאקלימה אינו ים-תיכוני, סופחה באיחור רב לאיטליה הים-תיכונית, אף שלמתבונן השטחי מופיע ה"מגף" האיטלקי כאילו היה חטיבה היסטורית "טבעית". כותב שלמה נאמן בספרו "לידתה של ציביליזציה: אלף שנות אירופה לטינית" (ע' 17):

אם להשתמש בדימוי זואולוגי, הרי משולה הציביליזציה הים-תיכונית לדינוזאורוס, שמפני הסתגלותו לאקלים רך ולשפע ביצות רדודות, לא יכול להתקיים כאשר הגשמים פחתו והשתלטה הקרה: הוא כלה מן העולם ופינה מקומו לבעלי חיים קטנים יותר ומרשימים פחות, אך בעלי כושר הסתגלות מופלג ומגוון. כדוגמה להסתגלות יתירה של הרפובליקה הרומית אל תנאי הזירה, יש להצביע על צמיחת ערי המטרופולין הענקיות כמו רומא, קושטא, אלכסנדריה וקרתגו, שיכלו לשגשג רק כל עוד מערכת האספקה של הים-התיכון פעלה ברציפות, ללא דופי וללא תקלה. ברגע שהופר בטחון הספנות בחלק אחד של הים, או נפגם כושר האספקה באחד המקורות – מיד הועמד בספק קיומו של מרכז האוכלוסין התלוי בדבר. כך קרה לעיר רומא: לא הקיסרות בכללותה התמוטטה – העיר רומא, היא שהתמוטטה במאה החמישית.

בזירה הים-תיכונית נולדו מושגים ייחודיים כגון "תִּבְל" ("וְיָרְשׁוּ אֶרֶץ וּמָלְאוּ פְּנֵי תִבְל עֲרִים" (ישעיהו י"ד/21), או "כָּל יֹשְׁבֵי תִבְל וְשִׁכְנֵי אֶרֶץ" (ישעיהו י"ח/3), oecumene (ביוונית), orbis terrarum (בלטינית). מונחים אלה, שהיום היינו מתרגמים אותם ל"ארץ הנושבת", שימשו לאו דווקא לצורך תיחום גיאוגרפי, אלא לתיחום עולם הציביליזציה – במטרה להבדילו מהעולם החיצוני שנשלט על ידי הברברים. "הפוליס" (מדינת-עיר) כסטנדרט של חיי אדם, "עיר האלוהים", "כנסייה קתולית"

(אוניברסאלית) וכד' – כול המושגים הללו, שנתפשו כאוניברסאליים, היו מוגבלים למעשה ואפילו אקסקלוסיביים. שכן, להנחה המובלעת בהם, שלפיה משקף האדם הים תיכוני דגם תקני כלשהו, לא הייתה אחיזה במציאות. האדם הים תיכוני היה סוג אחד בלבד של בני אדם בתוך רפרטואר רחב יותר.

בפרספקטיבה זו, הופכת שאלת החריגה מהזירה הים-תיכונית לזירה האירופית לבעיה היסטורית מובהקת, שניתן לנסחה בערך כך: כיצד קרה ששבטים ברבריים שחיו מעבר לגבולות האימפריה הרומית, יבואו במגע עם הציביליזציה הים-תיכונית, אך לא יסתפקו בניצול טפילי של אוצרותיה (בדרך של שוד או של סחר אקראי) – אלא יבנו בעזרתם ציביליזציה משלהם על אדמתם-הם; ציביליזציה שתהא פרי המיזוג בין מורשתם המקורית ומורשת הזירה הים-תיכונית; ציביליזציה שתפרח מחוץ לאזור הים-התיכון? כיצד קרה, שתושב מילאנו יעמוד בקשרים חיוניים עם פריז או קלן (Köln) כמו קשריו עם רומא או ראוונה? כיצד קרה שתושב זה לא יראה עצמו חי עוד בשולי ארץ התרבות, אלא במרכזה? כיצד קרה שהמושג **"משפחת האדם"** יתרחב ויכלול מעתה ואילך גם את העמים הגרמאניים והסלאביים? כיצד קרה שהרפובליקה שלו לא תהיה עוד פסיפס של Municipium (סטאטוס ביניים בין ערי הקולוניות לערי הפוידרטוס) – אלא פסיפס של ממלכות?

תהליך זה עשוי להיראות בפרספקטיבה חברתית כתהליך של התפתחות וקידמה, אפילו כשהוא מלווה מעשי הרס. **"קידמה"** מושג מפקפק ולרוב סובייקטיבי, משמש כאן בצורה פשטנית-כמותית: פתיחת זירה ציביליזציונית חדשה והתחברותה אל זירה קיימת – התרחבות תהליך כיבושו של כדור-הארץ והרחבת תחום העשייה המודעת של אדם. המושג **"קידמה"** במובן זה הוא אובייקטיבי ולכן ניתן למדידה כמותית, ובמובן זה אינו חופף למובן האיכותי, שהוא כאמור מסובך הרבה יותר.

מי שהיו אזורי-סֶפֶר באימפריה הרומית הים-תיכונית, הפכו למרכזי תרבות באירופה המערבית, שסביבם נוצרה ציביליזציה חדשה. אזורי-סֶפֶר אלה כללו את מה שמוכר היום כצרפת, בלגיה, הולנד, אנגליה, גזרה צרה ממזרח לנהר הריין, ושטחים גדולים לאורך נהר הדנובה – כולם מעבר לגבול האקלים הים-תיכוני. אזורי-סֶפֶר אלה סופחו לאימפריה הרומית כדי להעניק לה גבולות ביטחון – לאו דווקא ממניעים קולוניאליים. הפקידות הרומית שישבה באזורי-סֶפֶר אלה עשתה זאת בתנאי שירות, כשם

שפקידות בריטית ישבה בהודו ובבורמה. רק מעטים מהם בחרו לשבת בספר הברברי לאחר גמר השירות. אזורי-ספר אלה מילאו תפקיד היסטורי מיוחד כתסס בתהליך של מיזוג הציביליזציות. במשיכת כוח אדם ומשאבים להגנת הספר של האימפריה הרומית, תוך שימוש גובר והולך בעמים ברבריים, יש לראות התפתחות, שסופה צמיחת "אירופה", במובן המודרני של מושג זה.

כול דיון בראשיתה של אירופה מעורר כאמור מספר שאלות, שהחשובה שבהן היא השאלה: מה ירשה אירופה מהמזרח-התיכון הקדום, ומה חידשה היא ויצרה בכוחות עצמה – שאלה שמובלעים בה שני מושגים: (1) "זירה ציביליזטורית"; (2) "הרחבת זירה ציביליזטורית". בפרספקטיבה המוצעת כאן, ההיסטוריה של אירופה היא חוליה ברצף היסטורי, כשלפניה ההיסטוריה של המזרח-התיכון הקדום ולאחריה ההיסטוריה של הזירה האמריקאית (הצפונית והדרומית). במקביל לזירה זו התפתחו זירות ציביליזציוניות נוספות במרכז אסיה ובמזרח, כמעט בלי קשר עם זירת הים-התיכון והזירה האירופית. הזירה האירופית התפתחה מתוך הזירה הים-תיכונית, לאחר שזו כבר הגיעה לבגרותה. לכן, לפני ששואלים על הישגים תרבותיים מסוג זה או אחר, על חידושים מפליגים אלה או אחרים, יש לטפל בעצם בניית חברה על הרקע של תנאי הזירה. הבעיה תהיה אז של הפיכת יחידה גיאוגרפית לזירה ציביליזטורית – זו הבעיה של הצבת התרבותית הראשונה. הדרך אל הצבת הראשונה ארוכה, כידוע, מזו שממנה אל הכור האטומי.

האינטגרציה של זירת הסהר הפורה כדי מירקם יישובי, תרבותי ופוליטי מפותח, נמשכה אלפי שנים (מהאלף ה-4 עד האלף ה-1 לפנה"ס). האינטגרציה של זירת הים-התיכון, שראשיתה בהתיישבות של הפניקים והיוונים לאורך החופים באלף ה-1 לפנה"ס, וסיומה בכינון האימפריה הרומית בתקופת **מרקוס טריאנוס** (98-117 לסה"נ), הייתה אומנם קצרה בהרבה, אף שגם היא נמשכה למעלה מאלף שנים.

לעומת זאת, האינטגרציה של אירופה (שמצפון להרי האלפים ולהרי הבלקן), שהחלה עם נפילת האימפריה הרומית המערבית (476 לסה"נ) והסתיימה בתקופת מסעי הצלב הבלטיים (מאה 13 לסה"נ), נמשכה 800 שנה בלבד. חרף חשיבותה העצומה של תקופה זו, נטו ההיסטוריונים להשחיר פניה בכנותם אותה בשם הגנאי "ימי הביניים החשוכים ביותר" (Darkest Middle Ages) – מונח שנטבע בתקופת הרנסנס (מאות 15-16),

בשקפו את החסר שבהישגי אירופה בהשוואה לציביליזציה הים-תיכונית, תוך התעלמות מההישג שבאינטגרציה של הזירה האירופית. תהליך גיבושה של החברה החדשה לא נחשב הרבה בעיניהם, בעיקר משום שהיה מלווה הרס רב בזירה הים-תיכונית. במילים אחרות: **"ימי הביניים"** נתפשו כ**"חשוכים"** משום שנחשבו כתקופה של גססת העולם העתיק, יותר מאשר כתקופה של לידת **"עולם חדש"** (מונח שנתייחד לאמריקה לאחר גילוייה בידי אירופה, שנחשבה כבר כיבשת עתיקה – **"העולם הישן"** כפי שזו כונתה בפי בני המאות ה-19 וה-20).

הזירה האירופית, בדומה לזירות ציביליזציוניות אחרות, לא נוצרה בבת אחת, אלא התפתחה בשלבים – שלבים שדובר בהם בפרק הראשון. באופן גס ניתן לחלק את ההיסטוריה האירופית ל-4 שלבים עוקבים של הרחבת הזירה האירופית, כשבכול שלב נוצרת זירת-משנה נוספת שלה עד לגיבושה המלא:

(1) ראשית **הזירה הים-תיכונית** (שגבולה הצפוני הוא הרי האלפים) בתחילת האלף ה-1 לפנה"ס, בקולוניזציה הפניקית והיוונית לאורך חופי הים-השחור וחופיו הצפוניים של הים-התיכון, שכללה עם גיבושה על-ידי האימפריה הרומית במאה ה-2 לפנה"ס, את מה שידוע היום כיוון, ארצות הבלקן, איטליה וספרד;

(2) ראשית **זירת אירופה המרכזית והמערבית** (שגבולה המערבי הוא בריטניה וגבולה המזרחי הוא הרי הקרפטים) בשנים 50-58 לפנה"ס (כיבוש גאליה על-ידי יוליוס קיסר), שכללה עם גיבושה על-ידי האימפריה הפרנקית (800 לסה"נ, השנה שבה הוכתר קרל הגדול כקיסר) את מה שמוכר היום כבולגריה, רומניה, הונגריה, סלובקיה, צ'כיה, אוסטריה, גרמניה, צרפת ובריטניה;

(3) ראשית **הזירה המזרח-אירופית** (שגבולה המערבי בהרי הקרפטים והמזרחי בהרי אורל) במאה ה-8 לפנה"ס (הממלכה הסקיתית), שכללה עם גיבושה על-ידי האימפריה הרוסית במאה ה-18, את מה שמוכר היום כרוסיה האירופית, אוקראינה, בלרוס, ליטא ופולין (אף שהאחרונות משתייכות גם לזירה הבלטית);

(4) ראשית **הזירה הבלטית** במאה ה-8 לסה"נ (מסעות הויקינגים), שכללה עם גיבושה על-ידי המסדר הטבטוני במאה ה-13, את מה שמוכר היום כליטא, לטביה, אסטוניה, פינלנד, שוודיה, נורבגיה ודנמרק;

במניין השלבים הללו לא נכללת הזירה של **רוסיה האסיאנית ("רוסיה הגדולה")**, משום שההיסטוריה שלה היא למעשה חלק מההיסטוריה של אסיה, שהיא עתיקה הרבה יותר. רוסיה האסיאנית לא יצרה זירה ציביליזציונית חדשה, אלא רק נכנסה בנעליה של האימפריה המונגולית, כשם שאלכסנדר מוקדון נכנס בנעלי האימפריה הפרסית – תהליך שאותו כיניתי **"העתקת מוקד כוח אימפריאלי"**, להבדיל מ**"יצירת זירה ציביליזציונית"** על-ידי יצירת ציביליזציה יש-מאין, או העתקת ציביליזציה לזירה שקודם לכן הייתה **"נטולת-ציביליזציה"** (במובן של **"זירה חסרת אינטגרציה יישובית, כלכלית, פוליטית ודתית"**).

אירופה חייבת את האינטגרציה וההון שלה לשלוש ציביליזציות – ליוון, לרומא ול ישראל. כול אחת מהציביליזציות הללו הורשה לה ערכים ייחודיים, שבהצטרפם יחד יצרו את מה שמכונה **"ציביליזציה אירופית"**. ואולם, טעות היא לחשוב שציביליזציה זו היא צירוף טכני בלבד של היסודות שהורישו לה זירות קודמות. ככול סינתזה אחרת, גם הסינתזה שעשתה אירופה הייתה יותר מסך המרכיבים שלה – הייתה זו יצירה חדשה לחלוטין, שלה מאפיינים ייחודיים משלה.

את הפילוסופיה והמדע שלה חייבת אירופה ליוון; את המבנה הפוליטי ומערכת המשפט שלה חייבת היא לרומא; ואילו את זהותה חייבת היא לישראל: **"מה חייבת היא לנצרות? את נשמתה ועצמותה של תרבות"** (קלוד דלמאס, **"דברי ימי הציביליזציה האירופית"** ע' 8). ככול שמדובר בפילוסופיה, במדע ובמשפט לא היה בצירוף יסודות אלה כדי לפגוע באינטגרציה של אירופה – ואילו בכול הקשור לערכים חברתיים יצר מפגש ציביליזציות זה ניגוד שאין חריף ממנו. מורשת רומא הייתה מיליטריסטית ואימפריאלית – ואילו מורשת ישראל הייתה הומאנית, ליברלית ואנטי-אימפריאלית. לאחר שבמשך מאות שנים ניסתה אירופה להדחיק את יצריה המיליטריסטיים והאימפריאליים, על-ידי שימוש במלל נוצרי של אהבה, חסד, רחמים שוויון וכד' – התפרצו לפתע יצרים אלה במלוא עוצמתם וחוללו חורבן חסר-תקדים, בנפש וברכוש, כשאת עיקר המחיר משלמים, כמו תמיד, היהודים.

חורבן זה לא יכול היה להתחולל אלמלא הטכנולוגיה האירופית, שהייתה עיקר גאוותה של יבשת זו – טכנולוגיה שגויסה כדי לשים קץ לנוכחות היהודית ביבשת זו. התפרצות הר געש זו המחישה יותר מכול את דו-הערכיות של השימוש בטכנולוגיה: מחד, העצמת החופש והרווחה

החומרית – ומאידך העצמת הדיכוי והסבל. המשטרים הטוטליטאריים שקמו באירופה לאחר מלחמת העולם ה-1, המחישו היטב אופייה הלא-דטרמיניסטי של ההיסטוריה. לאחר מאות שנים של תהליכי ליברליזציה ודמוקרטיזציה, שהיו ייחודיים לזירה האירופית, קמה תנועת-נגד שתבעה לבטל את החופש והשוויון כאחד – מרד ערכים שסופו בתי-החרושת למוות של אושוויץ וטרבלינקה.

1.7 דרכה הליברלית של אירופה

מבין כול השאלות לגבי אירופה, החשובה ביותר היא: מה הפך אותה לזירה ייחודית כול-כך, בהשוואה לזירות ציביליזציוניות אחרות? כדרכן של שאלות מסוג זה, התשובה לשאלה זו היא מורכבת למדי. לכן, כול תשובה שתיתן, עשויה להיראות פשטנית וכוללנית מדי, ולמרות זאת אינני רואה דרך להתחמק ממנה.

כול ניסיון לחפש אחר תשובה אחת כוללת להיסטוריה זו עלולה להוביל לספקולציות היסטוריוסופיות שקשה מאוד להוכיחן. לכן נרתעים מכך לא רק היסטוריונים מקצועיים, אלא גם פילוסופים בעלי שאר רוח. הראשון לשחזר את ההיסטוריה של החברה האנושית בכללותה (ההיסטוריה עולמית) היה **אוגוסטינוס הקדוש** (354-430), אך במרכז הגותו לא עמדה אירופה, שכזירה היסטורית הייתה עדיין בחיתוליה – אלא הזירה הים-תיכונית שבתוכה פעל (קרתגו, רומא). היסטוריוסופיה בפרספקטיבה אירופית (שזוהתה במידה רבה עם ההיסטוריה האנושית בכללותה, או לפחות עם המיטב שבה) ראשיתה בכתביו של האיטלקי **ג'מבטיסטה ויקו** (Giambattista Vico, 1668-1744), והמשכה בכתבי הפילוסופים הצרפתיים והגרמניים במאות ה-18 וה-19 – **ז'אק טורגו** (Jacques Turgot, 1727-1781), **המרקיז דה-קונדורסע** (Condorcet, 1743-1794), **פרידריך הֶגֶל** (1770-1831), **אוגוסט קומט** (Auguste Comte, 1798-1857) ו-**קרל מרכס** (1818-1883) – כשבמרכז הגותו של כול אחד מהם עמד עיקרון שונה. הראשון להעמיד את החירות כציר שעליו סבה ההיסטוריה הוא הֶגֶל, תחילה בספרו **"קווי יסוד לפילוסופיה של המשפט"** (1820), ולאחר מכן בספר **"הרצאות בפילוסופיה של ההיסטוריה"** (1822), שבו הוא כותב (אברהם יסעור עורך) **"משנתו המדינית של הגל"**, ע' 162-163, 177:

המחשבה היחידה שהפילוסופיה מביאה עמה היא אותה מחשבה פשוטה של התבונה: שהתבונה שליטה בעולם, משמע,

שההיסטוריה הכול-עולמית היא תהליך תבוני...ההיסטוריה העולמית מייצגת את מהלך ההתפתחות-בשלבים של העיקרון אשר תוכנו הוא תודעת החירות.

לפי הֶגֶל, ייחודה של אירופה בא לה משום שדרגות-החופש שהושגו בה עלו כמה מונים על דרגות-החופש שאליהן הגיעו כול יתר הציביליזציות (הגל אינו משתמש במונח "דרגות חופש", שנכנס ללקסיקון המדעי רק במאה ה-20, אך נוח להשתמש בו לצורך הבהרת רעיונותיו). לפי הגל דרגת החופש הנמוכה ביותר שררה בציביליזציה הסינית, כיוון ששלטונו של המלך היה מוחלט. סין קפאה על שמריה במשך אלפי שנים משום שלא התקיים בה חופש כלל, ולכן היא "בעת ובעונה אחת העתיקה שבממלכות והצעירה שבהן" (שלמה אבינרי, "תורת המדינה של הגל", ע' 237). בדרכה של סין הלכו גם הודו ופרס, אף שלכול אחת היו מאפיינים ייחודיים משלה. הודו התאפיינה על ידי משטר קסטות נוקשה, שבו כלל לא התקיימה נייודות חברתית, הקשורה קשר הדוק עם מושג החירות באפשרה לאדם לשנות את מעמדו בזכות מאמציו האישיים. פרס אף היא לא הצליחה להשתחרר מהמחנק הפוליטי שאפיין את ממלכות המזרח – ולכן אף היא נידונה לקיפאון. לפי הֶגֶל, ראשיתה של החירות ביוון, המשכה ברפובליקה הרומית, ושיאה באירופה של העמים הגרמאניים.

אף שלפי הֶגֶל התפתחות תודעת החירות היא הציר שעליו סבה ההיסטוריה האנושית, אין מושג מרכזי זה זוכה אצלו להגדרה ברורה. כמושגים אחרים במשנתו, גם המושג "תודעת החירות" זכה לפרשנויות שונות, לעיתים אף מנוגדות. בפרספקטיבה המוצעת כאן, אכן ממלא החופש תפקיד מרכזי בהתפתחות האנושית, אך לא רק במובן התודעתי, אלא גם במובן המעשי – מובן שאינו זוכה להתעניינות רבה בפילוסופיה האידיאליסטית של הֶגֶל. אפשר לומר, שיותר משההיסטוריה היא התפתחות "תודעת החירות", הריהי התפתחות "חירות התודעה" – חירות המחשבה מדוגמות תיאולוגיות ומסמכות תיאולוגיות. חירות המחשבה היא סוג של חירות חברתית, בדומה לחירות הכלכלית או החירות הדתית (חופש הדת או החופש מדת).

ייחודה של אירופה בהשוואה לזירות ציביליזציוניות אחרות הוא בעיקר בחירות המחשבה (ליברליזם רוחני) – חירות שהייתה הבסיס לפילוסופיה היוונית בעת העתיקה ולחירות המדעית בעת החדשה. גם בציביליזציות אחרות שררו חופש דתי וכלכלי, לפחות במידה מסוימת – אך חירות

מחשבתית לא הייתה קיימת, כי בזו היה תמיד כדי לאיים על הסדר הקיים והשלטון הקיים. מסיבה זו לא יכול היה לצמוח מדע בשום ציביליזציה אחרת, זולת זו האירופית. לכן נחשב המאבק בין הכנסייה לבין אנשי הרוח החילוניים כחשוב שבין המאבקים באירופה של העת החדשה – מאבק שסמליו הם **ג'ורדנו ברונו** (Giordano Bruno, 1548-1600, הנחשב כמרטיר הראשון שמת על מזבח אמונתו) ו-**גלילאו גליליי** (1564-1642, שהכנסייה אילצה אותו להתכחש למודל ההליו-צנטרי.

בצד חירות המחשבה, שררה באירופה חירות הכלכלה (ליברליזם כלכלי) – חירות החיים הכלכליים מהתערבות שלטונית, משמע, קיומו של שוק חופשי, שטיבו ינותח בהרחבה בכרך ד'. נכון אומנם, שהשוק החופשי איננו המצאה אירופית, אך רק בה הגיע הוא לכלל מנגנון מורכב ויעיל מאין כמותו. בתרבויות הקדומות, שהתפתחו בעמקים הפוריים של הנילוס ובאלה של אסיה (מסופוטמיה, עמק האינדוס עמק הנהר הצהוב), התפתחה כלכלה ריכוזית, שסמליה הם הפירמידות במצרים, **"מגדל בבל"** (הזיגוראת), **"הגנים התלויים של סמירמיס"** וכד'. מבנים מונומנטאליים אלה היו פרי יוזמתם של מלכים, שרצו להנציח עצמם (אף שנתפשו כאלים או כבני-אלים בני אל-מוות), כשהם מגייסים לשם כך אלפי עבדים ורודים בהם באכזריות נוראה (כפי שניתן ללמוד, בין השאר, מסיפור בני ישראל במצרים הפרעונית). שוק חופשי התקיים גם בתרבויות ריכוזיות אלו, אך משקלו היחסי היה קטן למדי. שוק חופשי בעל משקל רב יחסית הוא המצאה של יוון העתיקה – המצאה שהייתה בת בריתה של הפילוסופיה בתרבות זו. המכנה המשותף לשוק חופשי ולפילוסופיה הוא החירות המכוננת אותם. בפרספקטיבה זו, לא הייתה אירופה אלא הרחבה של יוון, שהצליחה לשלב חשיבה חופשית עם כלכלה חופשית – חופש שהפך את התפתחות הטכנולוגיה האירופית לבלתי-מוגבלת, עקרונית לפחות. כותב **חוסה אורטגה אי גאסט** בספרו **"מרד ההמונים"** (ע' 117):

הטכנולוגיה המודרנית היא תוצאת הברית בין הקפיטליזם המודרני והמדע הניסיוני. לא כול טכנולוגיה היא מדעית. הטכנולוגיה שיצרה את גרזן-האבן של תקופת האבן הייתה נעדרת מדעיות ואף-על-פי-כן זו טכנולוגיה. סין הגיעה לרמה טכנולוגית גבוהה בלא שתחשוד אפילו בקיומו של מדע הפיזיקה. רק לטכנולוגיה האירופית המודרנית יש בסיס מדעי וממנו בא אופייה המיוחד וכוסר ההתפתחות הבלתי-מוגבל שלה. כול הטכנולוגיה האחרות – של ארם-נהריים, של מצרים, יוון רומי והמזרח – השיגו נקודת

התפתחות שמעברה לא יכלו להתקדם עוד, ואז השיגוה וכבר החלו מתגלים סימני נסיגה וניוון.

בנוסף לליברליזם הרוחני והכלכלי, התאפיינה אירופה על-ידי ליברליזם פוליטי – קיומם של מוסדות פוליטיים המגבילים את כוחו של השלטון המרכזי, כגון הפרדת רשויות ("כוח בולם כוח"), האצלת סמכויות מהמרכז לפריפריה (פדרליזם), אופוזיציה מפלגתית (פרלמנטריזם) וכד' (טיבו של הליברליזם הפוליטי ינותח בכרך ג'). הליברליזם האירופי הוא, כאמור, במידה רבה תוצאה של הגיאוגרפיה האירופית, המתאפיינת על-ידי מבנה הררי המקשה על השלטון המרכזי לאכוף את רצונו על הפריפריה (אף מבחינה זו דומה אירופה ליוון, שבה שלט משטר ליברלי יחסית, שמנע התפתחות של כלכלה ריכוזית).

ניתוחו של הֶגֶל את הזירות ההיסטוריות השונות, חרף הלבוש הלשוני המסורבל העוטף אותו, הוא מרשים לפי כול קנה מידה אפשרי. היקף ידיעותיו, אפילו לגבי הציביליזציות הרחוקות של אסיה, יש בו כדי לשמש בסיס לכול דיון בנושא זה אף היום, כשהעולם הצטמק לכדי "כפר גלובלי" כלשונו של **מרשל מקלוהן** (Marshall McLuhan). מרשימה לא פחות היא התובנה שפיתח הֶגֶל לגבי התפקיד שממלא החופש בהתפתחות האנושית, בתקופה שזה היה עדיין במצב עוברי כמעט. בפרספקטיבה של המאה ה-21, מקבלת תובנה זו משנה תוקף, לנוכח הקשר הברור בין חברות ליברליות ועוצמה מדעית וטכנולוגית – קשר שנעשה ברור אף יותר משהיה בתקופתו של הֶגֶל, כשמגמות אלו היו רק בחיתוליהן. מה שעשה את אירופה המערבית והמרכזית ליבשה שלטת, הוא שיעור החופש ששרר בה – החסינות מפני התערבות שלטונית שרירותית ביוזמה האישית, הכלכלית והמדעית-טכנולוגית. על משקל חופש זה לגבי הקדמה הכלכלית כותב **מילטון פרידמן** בספרו "קפיטליזם וחופש" (ע' 3):

ההגנה על החופש היא הטעם להגבלה ולדה-צנטרליזציה של הכוח שבידי השלטון – אך יש לכך גם טעם קונסטרוקטיבי. ההתקדמות הגדולה של התרבות בארכיטקטורה או בציור, במדע או בספרות, בתעשייה או בחקלאות – התקדמות זו לא באה אף פעם משלטון צנטרליסטי. קולומבוס לא יצא לחפש דרך חדשה לסין לפי הוראה של רוב בפרלמנט, אף-על-פי שבחלקו סופק הכסף על ידי מלך אבסולוטי. ניוטון ולייבניץ, אינשטיין ובוהר, שקספיר, מילטון ופסטרנק, ויטני, מק-קורמיק, אדיסון ופורד, ג'ין אדמס, פלורנס

נייטינגל ואלברט שוויצר – אף אחד מהם לא פתח אופקים חדשים לידיעה ולהבנה האנושיות בספרות, ביכולת טכנית או בהקלת הסבל האנושי על-פי הוראה של שלטון. הישגיהם היו פרי של גאונות אישית, של אמונה חזקה בהשקפות שלא היו נחלת הרוב ושל אקלים חברתי שאפשר שונות ורבגוניות.

הדוגמא הבולטת ביותר לגאונות אישית שתרמה להתקדמות עצומה בתחום המדעי-טכנולוגי, הרי זו גלילאו גליליי. אלמלא העז גלילאו לצאת כנגד הכנסייה ששלטה באותה עת בעולם המחשבה, ספק אם הייתה המהפכה המדעית-טכנולוגית מתחוללת בכלל. מבחינה זו עריצות אינה חייבת להיות בהכרח פוליטית – היא יכולה להיות גם דתית, כבמקרה של גלילאו. כול אימת שקבוצה מסוימת נוטלת לידה את המונופול על החיים החברתיים, ומבטלת את האוטונומיה של שאר הקבוצות בחברה, מתחולל אותו תהליך הרסני המביא לקיפאון תרבותי, שאותו מספקות בהרחבה כול הציביליזציות הלא-מערביות.

המדע והטכנולוגיה המדעית – שניהם פרי החופש מסמכות ושלטון – הם שהפכו כאמור את הציביליזציה האירופית לייחודית כול כך. בעוד ששאר הציביליזציות הגיעו לנקודת התפתחות מסוימת, שמעברה לא יכלו להתקדם עוד, ומשהשיגו אותה, החלו הן מגלות סימני נסיגה וניוון – הציביליזציה האירופית היא בלתי-מוגבלת בהתפתחותה, מבחינה עקרונית לפחות. אף שלא נולדה אירופה עם תכונות אלו, הרי משעה שאימצה את התרבות המדעית, הפכה זו ל"צופן הגנטי" שלה, שאותו הנחילה לדורות הבאים.

המדע איננו רק גישה מסוימת לעולם הטבע – אלא גם גישה חברתית מסוימת. בכול הציביליזציות שקדמו לציביליזציה האירופית הייתה האמת תלויה תמיד בסמכות זו או אחרת – בין שסמכות זו נתפשה כאלוהית (הכוהן, הנביא, הצדיק, הקדוש), ובין שנתפשה כאנושית גרידא (המורה החילוני). הסתמכות על דברי אחרים, הנתפשים כבעלי סמכות מחייבת, מכונה במדעי הלוגיקה "פניה אל הסמכות" (ipse dixit בלטינית, במשמע של "הוא עצמו אמר זאת") – הסתמכות זו מאפיינת את כול הציביליזציות הלא-מערביות, אף שגם בה יש לה נוכחות לא מעטה. לפי תפישה זו, אין האמת מושגת אלא תוך פניה לסמכות בלתי מעורערת – יהא מקורה אשר יהא: סמכות שקודשה על ידי המסורת (ad antiquitatem); סמכות שמקורה במוסכמות חברתיות (consensus gentium) או בדעת

הרוב (ad populum); סמכות של אדם שקנה לו ממוחיות בתחום מסוים; סמכות המבוססת על פרסום אישי (ידוען, Celebrity) וכד'.

לעומת זאת, לפי התפישה המדעית, האמת אינה תלוית-סמכות – אלא תלוית מחקר עצמאי. היא מעמדו של האדם אשר יהיה, אפילו הוא אלמוני לחלוטין, יכול הוא להגיע אל האמת תוך התבססות על מחקר שערך – אפילו יהיו מסקנותיו סותרות את הקונסנזוס. בפרספקטיבה זו, ההבדל שבין דת למדע אינו מתמצה בהבדל שבין אמונה למחקר, אלא בגישה אל הידע: הדת מבוססת כולה על פניה אל הסמכות, בין שזו כתבי הקודש עצמם ובין שזו ההיררכיה הכנסייתית או הפרשנית; לעומת זאת, המדע אינו מבסס את טענותיו על סמכות מסוימת, חשובה ככול שתהיה – אלא על הממצאים שהושגו באמצעות תצפיות או ניסויים מדעיים. ההכרעה בדבר נכונותה של אמונה מדעית מסוימת (השערה, תיאוריה) אינה מושגת על ידי פסיקה של בר-סמכא, אלא על ידי התצפית או המעבדה. הכנסייה יכולה הייתה להכריז בוקר וערב, כי הארץ נמצאת במנוחה וכי השמש היא זו שנעה סביבה – אך גלילאו הצליח להוכיח על סמך ממצאיו האסטרונומיים, כי למרות קדושתה הריהי טועה, וכי "ואף-על-פי-כן נוע תנוע הארץ".

בפרספקטיבה זו, העריצויות שקמו באירופה של המאה ה-20 משקפות סטייה קיצונית מהדרך שבה הלכה אירופה למן ראשיתה ושהביאה אותה לשיאים של הצלחה בל-תשוער. מבחינה זו צודק מילטון פרידמן כשהוא אומר כי "**החופש הוא פרח נדיר ועדין**", שיש לטפחו ללא לאות אם מבקשים להביא להמשך התפתחותה של הציביליזציה האנושית.

לחופש ששרר באירופה הייתה גם השלכה על חיי היהודים שהתגוררו בה. נכון אומנם שיהודי אירופה ידעו לא מעט רדיפות במהלך ישיבתם הממושכת על אדמת אירופה – אך בה בשעה ידעו הם גם הצלחה ושגשוג חסרי תקדים, שהגיעו לשיאם בשנים 1815-1933, במה שניתן לכנות "**תור הזהב ה-2**" שלהם, לאחר זה של ספרד בימי-הביניים. אלמלא החופש היחסי ששרר באירופה, ספק אם היה העם היהודי מצליח לא רק לשרוד, אלא אף לעמוד בראש המחנה הליברלי. בהיותם עם של סוחרים, לא יכלו הם להתקיים אלא במסגרת של כלכלת שוק קפיטליסטית. יהודים מסוימים שמשו אומנם יועצי סתרים של מלכים ורוזנים באירופה, אך רובם הצליחו לשרוד לא בשל החסות שהעניקו להם השלטונות, אלא למרות פעולותיהם של השלטונות. הקהילות היהודיות הצליחו לשגשג רק

באותן מדינות שהעניקו מקום נרחב דיו לקפיטליזם תחרותי ולשוק חופשי – ובייחוד באותם תחומים שבהם הייתה התחרות חופשית ביותר.

אוטונומיה רחבה של הפרט היא הבסיס לערכים מוסריים נוספים בעלי חשיבות, כגון אחריות אישית, מצפון אישי, מעשי צדקה וחסד פרטיים וכד'. ערכים בסיסיים אלה מסולפים בכול שיטה פוליטית-כלכלית, שכאשר היא מובאת עד קצה גבול הגיונה, מחליפה היא את המצפון האישי בסמכות קיבוצית, את מעשה הצדקה הפרטיים בסעד סטרילי המנוהל על ידי ביורוקרטיה מנוכרת, את שיתוף הפעולה החופשי בקונפורמיות כפויה, את זכויות הפרט בחוקים הנקבעים על ידי הרוב או על ידי האליטה השלטת וכד'.

1.8 אפילוג

התפישה המוצעת כאן חורגת הרבה מעבר לריאליזם הפוליטי מבית מדרשו של **ניקולו מקיאוולי** (Niccolo Machiavelli, 1469-1527), באשר אינה עוסקת רק במתן הדרכה לנסיכים כיצד להבטיח את הישרדותם הפוליטית – אלא גם מספקת את הבסיס הפסיכולוגי להתנהגות קיסרים, מלכים ונסיכים. ההשוואה בין מקיאוולי, הובס וניטשה עשויה לתרום תובנות נוספות הקשורות בתופעת האימפריאליזם. בהיותו מבוסס על שאיפה לעוצמה וליוקרה – כמעט שאין בו מקום לשיקולים של מוסר. מה שנתפש כשחיתות פוליטית בעיניים ליברליות – עשוי להיתפש כנורמטיבי בעיניים אימפריאליות. מבחינה זו, האימפריאליות עומדת בסתירה גלויה לאידיאלים מוסריים-דתיים, הגם שלעיתים נעשה בהם שימוש על ידי עריצים, כדי להצדיק את מעשיהם.

התשוקה לעוצמה וליוקרה משתקפת בכיבושים טריטוריאליים, שהם הצד הגלוי של תופעה שהיא סוציו-פסיכולוגית במהותה. עוצמתה של אימפריה נמדדת לפי היקף השטחים שבשליטתה, כפי שעוצמה כלכלית נמדדת לפי הצבר ההון שלה. לאורך ההיסטוריה היו עוצמה פוליטית-צבאית ועוצמה כלכלית שלובות זו בזו – אף שהקשר בין שני סוגי העוצמה הללו הוא מורכב למדי. בחברות חקלאיות הקנתה עוצמה צבאית יכולת לכבוש אדמות, שהן המשאב הכלכלי העיקרי בחברות אלו. מאידך, שליטה בקרקעות אפשרה החזקת צבאות, שבאמצעותם ניתן היה לכוון עריצויות מבית ומסעות כיבוש מחוץ. בחברות תעשייתיות הקנתה

עוצמה צבאית יכולת להשתלט על אזורים עתירי חומרי-גלם ו/או אנרגיה, הבסיס לתעשייה המודרנית. מאידך, עוצמה כלכלית אפשרה לבנות צבאות חזקים, שביכולתם לתפוס שטחים נוספים. האימפריאליזם שנתפש בעיניים הליברליות של היום כדגם בלתי-תקני – נתפש כדגם תקני בעיניים האימפריאליות של האתמול.

אימפריאליסטים משחר ההיסטוריה עד וכולל המאה ה-20 פעלו תמיד ממניעים אגוצנטריים, אופורטוניסטים ושתלטניים – מתוך רצון לעוצמה, ותו לא. תובנות אלו מקנות הסבר לזוועות שחולל האימפריאליזם במאה ה-20 – שהיהודים היו קורבנותיו העיקריים, אך לא היחידים. אירופה של המאה ה-20 הייתה לכאורה נוצרית, אך בפועל הייתה היא אימפריאלית – הגם שכנגד קמו בה גם תנועות אנטי-אימפריאליות. בעוד שהנצרות הטיפה לשוויון ולכיבוש היצר – התנהלו המעצמות האירופיות לפי שיקולים אימפריאליים מובהקים בחתירתן לעוצמה וליוקרה. הסתירה שבין אידיאל השוויון וכיבוש היצר לבין התשוקה לעוצמה וליוקרה, מעולם לא הייתה גלויה יותר.

המהפכה התעשייתית שהתחוללה באירופה העצימה סתירה זו. מצד אחד, העניקה היא לאדם כוחות חדשים, שהפכו את חייו לנוחים וחופשיים יותר; מאידך, העצימה היא את כושר ההרס שלו. השילוב בין תעשייה מודרנית לתפישות פוליטיות מיושנות, הפך את אירופה לזירת מלחמה שהאנושות לא ידעה כמותה קודם לכן. מוסד המלחמה עצמו, שהיה מובנה בפוליטיקה האימפריאלית לאורך כול ההיסטוריה, התברר כמכשיר הרסני ותו לא. אם בעבר הייתה המלחמה **"המשך המדיניות באמצעים אחרים"** (קלאוזביץ) – הרי שבמאה ה-20 הפכה היא לכלי חסר תועלת מדינית. העוצמה, שעד המאה ה-20 השתקפה בגודלם של הצבאות שעמדו לרשות המדינות השונות, החלה עוברת אל מי שהחזיק בידיו תעשייה מתקדמת ותקשורת המונית – שני מנופי הכוח החדשים של החברה האנושית. הגם שהשאיפה לעוצמה וליוקרה לא חלפה, הרי שזו שינתה צורתה: פחות תותחים – ויותר בתי-חרושת ובתי-דפוס. מהפך עוצמה זה מסמל את סופה של ההיסטוריה האימפריאלית הישנה, מחד – ואת ראשיתה של ההיסטוריה הדמוקרטית-ליברלית החדשה, מאידך.

פרק 2: לאומיות היא זהות אנטי-אימפריאלית

לאום הוא נשמה, עיקרון רוחני. שני דברים, שהם למעשה אחד, מרכיבים נשמה זו ועיקרון רוחני זה: האחד בעבר, האחר בהווה. האחד הינו בעלות משותפת על מורשה עשירה של זיכרונות. האחר טמון בהסכמה להוסיף לקיים את הירושה שקיבלנו בשלמותה. האדם, רבתיי, אינו פרי אלתור. הלאום, כאדם, אינו אלא תוצאה של עבר ארוך, עתיר מאמצים, הקרבות ומסירות. מכול הפולחנים, זה של האבות, הוא הלגיטימי ביותר, שהרי הם שעשו אותנו כפי שאנו. עבר הרואי, אישים גדולים, תהילה (ואני מתכוון לתהילת אמת) זה ההון החברתי שעליו יש להשתית רעיון לאומי...הסבל הקולקטיבי קושר יותר מהשמחה. באשר לזיכרונות לאומיים, גובר האבל על הניצחון, מכיוון שהוא מטיל חובות ומצווה על מאמץ משותף.

ארנסט רנאן ("על לאומיות וזהות יהודית", ע' 67-68)

ההיסטוריוגרפיה המודרנית והלאומיות היו מחוברות תמיד בקשר גורדי. הכתיבה המקצועית של ההיסטוריה נשאה מראשיתה כתם לידה לאומי – והלאומיות החלה את מסעה הארוך כשהיא מערסלת בחיקה ברוך את מקצוע ההיסטוריה. אין מדינת-לאום – ליברלית או אוטוריטארית, פלורליסטית או טוטליטארית – שלא מימנה וטיפחה היסטוריונים מדופלמים. מצדם ידעו גם ההיסטוריונים להעניק לה אהבה רבה. למראשותיה של אהבה זו ניצבת בעיית הזהות – שפתה של אהבה זו היא הזיכרון. כול כך מרוכז היה ההיסטוריון במעשה האהבים שלו, עד שזמן רב לא ידע להפריד בין המדינה לבין הלאום, ומה שהרבה יותר בעייתי – בין הלאום לבין הזמן. הזהות, הרגש והמבנים הלאומיים נראו לו נצחיים למדי – והוא מתח אותם עד קצה הזמן ההיסטורי. מאז התהוותן של הממלכות הקדומות ולידת הכתב בקרבן – זיהה ההיסטוריון המודרני בעבר הרחוק את ההווה הלאומי שלו. למשקפיו המקצועיים הרכיב זגוגיות עבות שיצרו קוצר-רואי דווקא – זגוגיות שמפעלי הייצור הממלכתיים נפחו בסדנותיהם כבר במאה ה-19.

שלמה זנד (אָריק הוֹפּטבאָום, "לאומיות ולאומים", ע' 7-8)

2.1 לאומיות היא זהות אנטי-אימפריאלית

בפרספקטיבה המוצעת כאן, לא ההיסטוריה האימפריאלית של **הרייך הגרמני ה-3** היא שמצריכה הסבר מיוחד, כיוון שזה לא היה חריג באקלים הפוליטי ששרר בעולם למן ימי קדם – אלא דווקא ההיסטוריה של מדינות-לאום "**נורמאליות**" כצרפת ובריטניה, שלהן לא היה כול תקדים היסטורי. ההיסטוריה האמיתית, לפחות עד המאה ה-20, הייתה היסטוריה אימפריאלית, ולכן נדרש לכתוב היסטוריה זו במונחים אימפריאליים – לא במונחים לאומיים. המסגרת הטריטוריאלית שבה התרחשה היסטוריה זו הייתה אזורית ורב-אתנית – לא לאומית. נושאה של היסטוריה זו היו בתי-מלוכה תאבי יוקרה ועוצמה, ששאפו להרחיב גבולותיהם על ידי מלחמות וכיבושים – לא לאומים המגנים על מולדותיהם, והדוגלים בהשתתפות כלל הציבור בניהול החיים הפוליטיים. גיבוריה של היסטוריה זו, בנוסף לבתי המלוכה, היו נסיכים בעלי-אחוזות, אבירים וכמרים רמי-דרג – לא "**העם**", היינו, האיכרים, בעלי המלאכה והסוחרים.

דפוסי החשיבה הלאומיים נצרכו כאמור כה עמוק בתודעתנו, עד שאין אנו מבינים כמה מוזר הוא ייצור פוליטי זה. קיבועה של זהות קיבוצית זו בתודעה המודרנית הפך אותה לטבע שני שלנו – ולכן מתקשים אנו לכתוב היסטוריה שאיננה לאומית. הגם שההיסטוריה בפועל הייתה אימפריאלית, מנסים אנו למצוא בתוכה קהילות לאומיות לפי הדגם המוכר לנו של מדינות-לאום "**נורמאליות**" כצרפת ובריטניה.

בפרספקטיבה המוצעת כאן, לא ניתן כלל להבין את אופיין של מדינות-הלאום – אלא תוך הנגדתן לאימפריות ההיסטוריות. לכן, כאמור, כול היסטוריוגרפיה אמיתית חייבת לפתוח בהיסטוריה האימפריאלית – לא בהיסטוריה הלאומית. אפילו ההיסטוריה של צרפת, בריטניה וספרד ראשיתה בהיסטוריה אימפריאלית – זו של רומא. מדינות-לאום אלו נוצרו בתוך מציאות אימפריאלית – רק כדי לכוון בעצמן מאוחר יותר אימפריות ענקיות, שהיו את המצע שעליו התפתחו רוב מדינות-הלאום המודרניות. פרק זה ייוחד אפוא לדיון במהותה של הזהות הלאומית, כניגודה של הזהות האימפריאלית – השוואה על דרך ההנגדה, שמתוכה ניתן יהיה להבין טוב יותר את מהותן של שתי זהויות קיבוציות אלו, שהתחרו בעבר, ומתחרות אף היום, על ליבם ונפשם של בני-האדם בעולם כולו. בנוסף, יבחנו המרכיבים השונים של זהות זו – המרכיבים הטריטוריאליים, האתניים-לשוניים וההיסטוריים.

2.2 המרכיב הטריטוריאלי של הזהות הלאומית

לכל אחד מאתנו יש רק זהות אישית אחת. לעומת זאת, לכל אחד מאתנו יש מספר זהויות קיבוציות, כמספרן של הקבוצות שאליהן אנו משתייכים ואשר איתן אנו מזדהים. הזהות הקיבוצית היא היסוד המכונן את נאמנות הפרט לקבוצה אליה הוא משתייך ואשר איתה הוא מזדהה. ומאידך, ממנה נגזרת גם הגדרתם של אלה המתנכלים לקבוצתו והנתפשים כאויביו. הגדרת הזהות הקיבוצית היא הקובעת מי לנו ומי לצרינו – מי משתייך אלינו ומי משתייך לאויבינו. מאחר שקיים ריבוי של זהויות קיבוציות, אפשר שאלו יהיו **מתחרות** זו בזו ו/או **משלימות** זו את זו ו/או **אדישות** זו כלפי זו.

זהות קיבוצית היא תוצר של שם קיבוצי – כשם שזהות אישית היא תוצר של שם אישי. קיים קשר הדוק בין שם וזהות – אף שרק לעיתים נותנים אנו את דעתנו על קשר זה. שם יוצר זהות. שינוי שם מחולל שינוי זהות. כך בחייו של הפרט וכך בחיי העמים. בחיי העמים יש לשם חשיבות גדולה אף יותר מאשר בחיי הפרט, באשר עמים אינם יצורים פיזיים – אלא מוצרים של זהות. הפרט הביולוגי קיים מעצם הולדתו הפיזית, ומתן שם לו רק מגדיר את זהותו לעומת זאת, עמים אינם קיימים אלא משעה שניתן להם שם – שם היוצר את זהותם. ברגע שאנו מכנים אוכלוסייה מסוימת בשם קיבוצי מסוים, יוצרים אנו את זהותה הקיבוצית, ובדרך זו הופכים אותה מאוסף של פרטים סתמיים, לקבוצה בעלת חיות בעיני עצמה ובעיני אחרים. משמע, שלאותה קבוצת אנשים שרכשו שם קיבוצי, אין חיים מחוץ לאותו שם. השם הקיבוצי יוצר את הזהות הקיבוצית – ואילו שינוי השם משנה את הזהות הקיבוצית.

אפילו הקבוצה הראשונית של האדם – המשפחה במובנה הצר, המורכבת מקשרי דם ונישואים – אינה בעל מהות פיזית, אלא רוחנית. שם המשפחה הוא היוצר את המשפחה והוא המקנה לה חיות בעינינו. כל ישות קיבוצית נוספת שאליה אנו משתייכים, נתפשת כעוד צורה של **"משפחה"**, הפעם במובן על-ביולוגי. לכן אנו מכנים את בני הקהילה שאליה אנו משתייכים כ**"אחים"** ו**"אחיות"**, כשם את מייסדי הקהילה מכנים אנו **"אבות"** ו**"אמהות"**, אף שאלה מונחים מטפוריים בלבד.

זהויות קיבוציות אינן סטטיות אלא דינאמיות – זהויות המשתנות במהלך ההיסטוריה. כשם שזהותו של הפרט מתגבשת במהלך חייו – כך זהות קיבוצית מתגבשת במהלך ההיסטוריה של הקבוצה. כאשר מתחולל שינוי

בזהות הקיבוצית, מתרחשת **מהפכת זהות** – מהפכה שחשיבותה עולה לאין ערוך על כל מהפכה אנושית אחרת. מהפכה מעין זו מולידה עמים ודתות – כשם שהיא עשויה לשים קץ לעמים ודתות. כשאנו מדברים על **"מותם של עמים"**, אין אנו מתכוונים בדרך כלל להשמדה פיזית – אלא לשִׁמּוּד רוחני. מהפכת זהות היא סוג של **טרנספורמציה רוחנית** – שינוי צורה של מכלול חיי הנפש, הערכים והתפישות של האדם.

תהליכים של שינויי זהות מתרחשים כל העת, גם בלא שנהיה מודעים לכך. כך במהלך כל ההיסטוריה, קל וחומר בעת החדשה, משעה שהקצב של תהליכים היסטוריים הואץ במידה ניכרת. הזהויות הלאומיות כפי שהן מוכרות לנו היום, הן תופעה מודרנית לחלוטין – הגם שלא התגבשו בו-זמנית, אלא בזו-אחר-זו, החל מהמאה ה-15 (בעיקר כתוצאה מהמצאת הדפוס) ועד ימינו-אנו. אפילו הלאומיות הישראלית המודרנית, שלה שורשים היסטוריים עמוקים, שונה מהלאומיות הישראלית בעת העתיקה ובימי הביניים.

הזהויות הקיבוציות השונות התגבשו בהתאם לנסיבות הייחודיות של הזירות ההיסטוריות השונות – נסיבות העשויות להיות שונות באופן קוטבי זו מזו. זהויות קיבוציות מעוצבות על ידי המרכיבים היסודיים של החיים הקיבוציים – הפוליטיקה, הלשון, התרבות, הדת, המוצא הגנטי וכד' – ולכן עשויים הם להיות שונים בזירות היסטוריות שונות. ההיסטוריה השונה של זירות גיאוגרפיות שונות מקנה למנחים דומים משמעויות שונות. כאשר נפגשות זירות היסטוריות שונות, דוגמת המפגש בין הזירה המערבית לבין הזירה המזרח-התיכונית, עשויות הן אז לגלות, שלא רק לשונות שונות מפרידות ביניהן – אלא גם תפישות עולם שונות, המשתקפות בלשונות אלו.

זהויות קיבוציות עשויות להיות פוליטיות – כשם שהן עשויות להיות לא-פוליטיות. זהויות פוליטיות הן זהויות קיבוציות התובעות שליטה או השפעה פוליטית – מה שניתן לכנות **"פוליטיקת הזהויות"**. דיון עומק, שעניינו הפן הפסיכולוגי של הפוליטיקה, עוסק בשאלות שעיקרן הדרך שבה מגדירים עצמם קיבוצי אדם שונים – הגדרה שממנה נגזרת עמדתם לא רק כלפי עצמם אלא אף כלפי קיבוצי אדם אחרים.

משקלה של פוליטיקת הזהויות עלה בתקופה המודרנית בצורה ניכרת, משעה שהעיקרון של **"הגדרה עצמית"** הפך ליסוד המכונן ביחסים הבינלאומיים. במושג זה כבר טמון הקשר בין זהות ופוליטיקה. כל קבוצה

זכאית על פי מושג זה להגדיר את עצמה – הגדרה הנגזרת משמה של אותה קבוצה, הרואה עצמה **"לאום"**. פוליטיקת הזהויות, שבעבר הייתה קשורה בעיקר עם מלחמות הדת, לבשה צורה נוספת עם עלייתה של הלאומיות, עד שהפכה לציר שעליו סב העולם הפוליטי. ככול שמתרבות הזהויות הפוליטיות, כך מתעצמת חשיבותה של פוליטיקת הזהויות – פוליטיקה שאינה נופלת מחשיבותה של הפוליטיקה העוסקת בכוחות ובזכויות. הפוליטיקה המודרנית היא שילוב של **כוח**, **זכות** ו**זהות** – ומכאן הצורך לדון בהם במשולב.

הפן הפסיכולוגי של הפוליטיקה, אף שהוא מהווה מרכיב חשוב ביחסים הבינלאומיים, כמעט שאינו זוכה לבירור ציבורי. הזנחת הפן הזהותי של הפוליטיקה, היא העושה את הטיפול בסכסוכים רבים לבלתי יעיל. על שאלות של זהות קיבוצית לא ניתן להשיב במונחים של **"כוחות"** ו**"זכויות"** – אלא במונחים של זהויות, שעניינם ברגש ובתודעה של העמים השונים. מאופייה של הזהות הקיבוצית נגזרות תביעותיה ושאיופיה. מאופייה של הזהות הקיבוצית נגזר האתוס הקיבוצי שלה. הזהויות הקיבוציות השונות הן אפוא אלו המניעות את גלגלי ההיסטוריה, ומכאן הצורך לעמוד על מהותן וטיבן.

הזהות לנשמה היא כמו החמצן לגוף. כשם שאין הגוף יכול להתקיים אפילו רגע אחד בלא חמצן – כך גם הנשמה יכולה להתקיים אף לא רגע אחד בלא זהות. הזהות הקיבוצית חשיבותה עולה אף על הזהות האישית, באשר הראשונה נתפשת כנצחית – ואילו השנייה כארעית בלבד. אדם מוכן להקריב את חייו למען זהותו הקיבוצית, כאשר נדמה לו שאין ברירה אחרת. הזהות האישית היא חלק בלתי נפרד מהזהות הקיבוצית, המקנה לאדם תחושה של השתייכות קבוצתית, שהיא אולי הערך הגבוה ביותר בסולם ערכיו של היחיד. את התופעות של הקרבת הנפש על מזבחה של המולדת, או על קידוש השם, אי-אפשר להבין אלא במונחי זהות. אדם המקריב את חייו למען המולדת עושה כן בשם זהותו הקיבוצית הלאומית. אדם המחרף נפשו למען קידוש השם, עושה כן בשם זהותו הקיבוצית הדתית. מסיבה זו יכולים אנו להסיק עד כמה שטחית היא התפישה המטריאליסטית, הרואה בקיום הפיזי-כלכלי את העיקר – ואילו את הקיום הרוחני כטפל לו. הזהות הקיבוצית היא דבק המלכד את בני האדם בקשרים חזקים בהרבה מקשרי האינטרסים שלהם. זהות קיבוצית היא מהות רוחנית-סמלית ייחודית לאדם – תכונה שאין לה שום מקבילה בעולם החי.

המונח "זהות לאומית" אינו חופף למונח "זהות קיבוצית", אף שבשיח המקובל נוטים לראות בהם בדרך כלל מושגים נרדפים. זהות לאומית היא רק אחד מהביטויים של הזהות הקיבוצית, בצד זהויות קיבוציות נוספות. "זהות לאומית" היא זהות שהמוקד שלה הוא **טריטוריאלי** – להבדיל מ-"זהות אתנית" שהמוקד שלה הוא **הלשון והתרבות**, או מ-"זהות דתית", שהמוקד שלה הם **הפולחן הדתי והערכים המוסריים-דתיים**. בהקשר זה ניתן לדבר גם על "זהות אימפריאלית" – זהות קיבוצית שהמוקד שלה הוא בית המלוכה השולט באימפריה מסוימת. זהות זו חלשה בהרבה באשר אינה מחלחלת "למטה", לשכבות הנמוכות של העם – אלא נשארת מנת חלקם של בית-המלוכה והמעמדות הגבוהים.

"זהות לאומית" במובנה המודרני היא אומנם זהות טריטוריאלית – אך לא כול זהות טריטוריאלית היא זהות לאומית, באשר האדם המודרני יכול להזהות עם יותר מטרטוריה אחת. בעוד שהאדם הטרנס-מודרני יכול היה להזהות עם טריטוריה אחת בלבד (הטריטוריה הכפרית או העירונית) – האדם המודרני יכול לחוש עצמו שייך גם לטריטוריה הלאומית ("ארצו", "מולדתו") שהיא טריטוריה **מדומיינת**. אם אדמת הכפר או העיר היא טריטוריה מוחשית – הרי שהטריטוריה הלאומית היא טריטוריה המדומיינת באמצעות מפת הארץ (מיפוי שהתאפשר רק מאז המצאת הדפוס במאה ה-15). טריטוריה לאומית, אפילו אינה גדולה במיוחד, היא טריטוריה בעלת זהות רוחנית, עצם פיזי שעבר **טרנספורמציה רוחנית**, שהפכה אותה מאדמה סתמית ל"**אדמת מולדת**".

זהות לאומית היא **זהות טריטוריאלית מדומיינת**, הנגזרת משמה של אותה טריטוריה – בין שזו רכשה את שמה מהעם היושב אליה, ובין שקיבלה אותו מעם זר. זהות טריטוריאלית מדומיינת יוצרת **קהילייה לאומית מדומיינת**, שלהבדיל מקהיליית פנים-אל-פנים, מרבית חבריה כלל אינם מוכרים באופן אישי. קהילייה לאומית מדומיינת זו מכונה באנגלית בשם Nation, המתורגם בעברית המודרנית למונחים "**לאום**", "**אומה**" ולעיתים אף "**עם**" – ריבוי שיש בו כדי לבלבל בין זהויות מודרניות שונות. בעוד שבשפה העברית המסורתית משמשים מונחים אלה כשמות נרדפים בדרך כלל – הרי שבשפה המשפטית המודרנית הובחנו המושגים הללו זה מזה, כדי לשקף את ריבוי הזהויות הקיבוציות והשוני שביניהן. לכן אנסה אף אני להבחין בין המושגים הללו כול אימת שהדיון ישא אופי משפטי מובהק. בהקשר המשפטי אתרגם את המושג Nation למושג "**לאום**", המשמש לציון צירופי מילים כגון "**מדינת-לאום**", "**משפט**

בינלאומי", "זהות לאומית", "חבר הלאומים" וכד' (הגם שהשפה העברית המודרנית אינה תמיד עקבית בנושא זה, כפי שניתן ללמוד, למשל, מתרגום המונח United Nations ל"אומות המאוחדות", ולא "הלאומים המאוחדים", כפי שצריך היה לעשות). לעומת זאת, בהקשרים אחרים, שאינם משפטיים, אשתמש אף אני בשלושת המושגים הללו כבשמות נרדפים, לצורך הגיוון – גם אם יש בכך כדי לפגוע בדיוק.

שם הארץ הוא הקובע את שם העם היושב עליה ו/או הקשור אליה רוחנית. ובמונחי זהות: זהות הארץ קובעת את זהות הלאומית של העם היושב עליה ו/או הקשור אליה רוחנית. בטרם היות שם לארץ מסוימת, אין לתושביה זהות טריטוריאלית – משמע, ארץ שכזו היא "אדמה ריקה" (Terra nullius) מבחינה זהותית, אפילו מיושבת היא דורי-דורות. כאשר ארץ מסוימת זכתה בשם, אך איבדה אותו כתוצאה מכיבוש אימפריאלי, חדלה היא אז להתקיים כטריטוריה לאומית והופכת היא להיות מחוז מנהלי של האימפריה השלטת. יכולה אפוא אוכלוסייה מסוימת לשבת על טריטוריה מסוימת, מבלי שתהיה לה זהות לאומית, ולהפך: יכולה אוכלוסייה מסוימת להתנתק פיזית מאדמתה, ועדיין לשמור על זהותה הלאומית, אם שומרת היא על זיקה רוחנית לאדמתה, אדמה הנתפשת כטריטוריה הלאומית שלה, כמולדתה, להבדיל מהארץ שבה היא יושבת פיזית.

המושג "גלות" אין לו משמעות אלא בהקשר זה. אדם המתנתק מאדמתו, מרצון או מאונס, ומתיישב בארץ אחרת, עשוי לחוש שהוא נמצא בגלות, רק כל עוד שומר הוא זיקה רוחנית למולדתו הישנה. לעומת זאת, אם איבד זיקה זו, כי אז אין הוא תופש את הארץ החדשה כגלות, אלא כמולדת חדשה, שהחליפה את מולדתו הישנה.

המקרה הארץ ישראלי מוכיח זאת. עם ישראל גלה מארץ ישראל, אך המשיך להחזיק בזהותו הלאומית במשך דורות בשל זיקתו הרוחנית אליה. מסיבה זו לא הפך לעדה דתית בלבד, שמוקד הזהות שלה הוא הדת, בלא זיקה לטריטוריה. לעומת זאת, התושבים שנותרו בארץ לאורך אותה תקופה, איבדו את זהותם הלאומית והפכו לבלייל של עדות דתיות, אף שהחזיקו בארץ פיזית – משום שהארץ איבדה בתקופה זו את שמה הלאומי ("ארץ ישראל") והפכה לארץ ללא שם. לאורך כל תקופת גלותו של עם ישראל מארצו, הארץ לא רכשה אף לא שם קיבוצי אחד, ואף לא אוחדה עוד מבחינה מדינית – אלא בותרה למחוזות אימפריאליים,

שגבולותיהם ושמותיהם השתנו מעת לעת, עם העברת השליטה בה מאימפריה אחת לזולתה. (למעט בתקופת הצלבנים, שבה אומנם אוחדה הארץ, אלא שאז לבשה היא זהות דתית בלבד, אך לא זהות לאומית).

לעובדה, ששם הטריטוריה קובע את זהותה, יש השלכות רבות על לימוד ההיסטוריה. כשאנו מנסים לזהות ישויות פוליטיות היסטוריות, נתקלים אנו תמיד בקושי שביצירת זיקה בין טריטוריה המוכרת לנו היום בשם מסוים – בעוד שבעבר היה לה שם אחר. למעט מקרים בודדים, רוב הטריטוריות שינו את שמן, וכתוצאה מכך אבדה להן זהותן המקורית. כמו כן, רבות מהטריטוריות שהיו עצמאיות במידה רבה (פרובינציות), התאחדו לכדי יחידות גדולות יותר והפכו לטריטוריה אחת, שאותה אנו מזהים כטריטוריה לאומית.

שינוי שמותיהן של טריטוריות שונות יוצר לא מעט בלבול בקרב כול מי שרוצה להבין את ההיסטוריה כפי שהתרחשה בפועל – להבדיל מזו המצטיירת לנו מנקודת-מבט לאומית, המשקפת מציאות מאוחרת למדי. מסיבה זו בכול דיון היסטוריוגרפי יש להבדיל בין ישויות פוליטיות כפי שהן מוכרות לנו היום, לבין הישויות הפוליטיות שהתקיימו בעבר – ואשר משמן נגזר שמן של הטריטוריות השונות. דוגמא לכך ניתן למצוא כבר במקרא, המציין שמות ערים שהיו מוכרים בעת חיבורו ועריכתו, לבין שמותיהן בעבר, כגון: **"בָּלַע הָיָא צֶ'ר"** (בראשית י"ד/2); **"קָרִית אֲרָבַע אָבִי הָעֵנֶק, הָיָא חֲבֹרֹן"** (יהושע ט"ו/13); **"וְשֵׁם דָּבָר לְפָנִים קָרִית-סֶפֶר"** (יהושע ט"ו/15); **"וַיֵּתִירוּ בֵּית-יוֹסֵף בְּבֵית-אֵל, וְשֵׁם הָעִיר לְפָנִים לוֹז"** (שופטים א/23).

השימוש בשמות טריטוריות, ערים ומקומות אחרים, כפי שאלה נקראו בשעתם, הוא המפתח לכתיבת היסטוריה נכונה של כול זירה היסטורית – קל וחומר של הזירה האירופית, שעברה תהפוכות רבות במהלך התפתחותה. בעוד שיתר הזירות ההיסטוריות קפאו במידה זו או אחרת, ולכן קל יחסית להתחקות אחר ההיסטוריה שלהן – ההיסטוריה האירופית הייתה דינאמית ביותר, במיוחד כשעברה מהעידן האימפריאלי לעידן הלאומיות.

זהות טריטוריאלית היא היסוד המכונן של הזהות הלאומית, ובכך נבדלת היא מזהויות קיבוציות אחרות. לזהות הטריטוריאלית עשויים להתווסף מרכיבים אחרים, שבכוחם לסייע בחיזוקה של הזהות הלאומית, אך בה במידה גם להחלישה. היסטוריה, לשון, תרבות ואף דת – כל אחד מגורמים אלה עשוי **לחזק** את הזהות הלאומית, אם יש בו כדי **לייחד** עם

מסוים מסביבתו; מאידך, כל אחד מגורמים אלה עשוי להחליש את הזהות הלאומית, אם משמש הוא כגורם המאחד עמים רבים לכדי זהות קיבוצית אחת. עם ישראל משמש דוגמא מובהקת למקרה הראשון, בשל העובדה שהלשון, התרבות, הדת וההיסטוריה, הם גורמים מייחדים ובתור שכאלה מחזקים הם את הזהות הלאומית הישראלית-יהודית. בדומה לכך, גם בזירה האירופית שמשו אלה כגורמים מייחדים – ומכאן אופייה הרב-אתני של יבשת זו. לעומת זאת, העמים דוברי הערבית הם דוגמא מובהקת למקרה השני. אצל עמים אלה (בדומה לעמים דוברי הספרדית או דוברי האנגלית) – הלשון, התרבות, הדת וההיסטוריה הם גורמים מכלילים ומאחדים, ובתור שכאלה מחלישים הם את הזהות הלאומית.

2.3 המרכיב האתני-לשוני של הזהות הלאומית

בחקר הלאומיות רווח בלבול בין המושג "זהות לאומית" למושג "זהות אתנית", כיוון שבזירה האירופית שלובות זהויות אלו זו בזו, הגם שאין הן חופפות – ומכאן בעיית המיעוטים האתניים במדינות האירופיות. הגם שהמושג "זהות אתנית" הוא רב-משמעי, ולכן שנוי במחלוקת בקרב הקהילה המדעית – מקובל להשתמש בו לציון "זהות לשונית-תרבותית", הכוללת לעיתים גם תרבות דתית (בעבר שימש המושג גם לציון זהות ביולוגית, כשם נרדף ל"גזע", אך היום נהוג לייחד אותו לזהות תרבותית, בעיקר בגלל הקונוטציות השליליות שדבקו במונח "גזע").

בעוד שבזירה האירופית סייעה הזהות האתנית לחיזוק הזהות הלאומית, בשל היותה **זהות מייחדת** – הרי שבזירות החוץ-אירופיות פעלה ופועלת הזהות האתנית דווקא לטשטוש הזהות הלאומית, בשל היותה בדרך כלל **זהות מאחדת**. כך, למשל, בזירה המזרח-תיכונית הזהות האתנית הערבית (זהות לשונית, תרבותית ודתית כאחת) – היא **זהות מאחדת**, ובתור שכזו נוטה היא לטשטש את הזהות הלאומית הנפרדת. מכאן הקושי בזיהוי נכון של זהות זו – קושי שלו השלכות פוליטיות כבדות משקל. השימוש הרווח במונח "**לאומיות ערבית**" יוצר את הרושם, שמדובר בזהות החותרת לייחוד ולהתבדלות – שעה שבפועל חותרת זו לאיחוד כול עמי המזרח-התיכון במסגרת פוליטית אחת המכונה "**פאן-ערביות**". דוגמא אחרת מספקות הזהויות האתניות האנגליות והספרדיות. בביתן, משמשות הן כגורם מייחד – ואילו מחוץ (בעיקר ביבשת אמריקה) משמשות הן כגורם מאחד ומכליל.

זהות אתנית, כפי שזו נתפשת במסגרת מדינת-הלאום, משמשת בדרך כלל לציון מיעוטים במרחב הלאומי, הנבדלים מהזהות האתנית של הרוב – כגון במקרה של מדינת-ישראל המודרנית, שבה קיים רוב אתני יהודי בצד מיעוט אתני דובר-ערבית. לעומת זאת, במרחב המזרח-תיכוני, שהוא תוצר של האימפריאליזם הערבי-מוסלמי, מהווים דוברי הערבית רוב – ואילו יהודים וקבוצות אתניות אחרות (אשורים, כורדים וכד') הם דווקא המיעוט.

המסגרת הפוליטית היא אפוא שקובעת מתי ייחשבו זהויות אתניות לרוב אתני ומתי ייחשבו למיעוט אתני. כשהזהות האתנית היא זהות מיוחדת בתוך מרחב לאומי, הריהי נחשבת כ"מיעוט אתני" – ואילו כשהזהות האתנית היא זהות מאחדת בתוך מרחב אימפריאלי, הריהי "רוב אתני". סוגי המרחב השונים, הנגזרים מסוגי הישויות הפוליטיות המגדירים אותם, הם אפוא שמגדירים מתי זהות אתנית הוא רוב ומתי היא מיעוט. במרחבים האימפריאליים הייתה הזהות האתנית משנית בחשיבותה, כשכול האימפריות היו למעשה רב-אתניות. השפה ששלטה בכול אחת מהאימפריות הללו הייתה שפת האליטות, בשעה שרוב האוכלוסייה דיבר בשפות מקומיות, שהיו בעצמן מפוצלות לניבים ולתת-ניבים.

המרחב האימפריאלי שנוצר על ידי הרייך הגרמני ה-1 מספק מספר דוגמאות לכך. עד המאה ה-15 נשלט מרחב זה על ידי השפה הגרמנית על ניביה השונים – אף שהיו בתוכו גם מיעוטים אתניים דוברי איטלקית בדרום, דוברי צרפתית במערב, ודוברי צ'כית ופולנית במזרח. עם היחלשותו במאה ה-15 איבדה השפה הגרמנית את עליונותה, כשמרחב אימפריאלי זה הרחיב גבולותיו מזרחה.

בדרום-מזרח הרייך התפשטה האימפריה האוסטרית שבשליטת בית הבסבורג לארצות הבלקן ולהונגריה, עד שהשפה הגרמנית הייתה שפתו של המיעוט השולט בלבד – ואילו ביתר המרחב היו מיעוטים שונים: הונגריים, צ'כים, סלובקיים, סלובניים וכד'. בצפון-מזרח התפשטה פרוסיה, בשליטת בית ההונצולרן, על ארצות הים הבלטי הדרומי-מזרחי, עד שהשפה הגרמנית הייתה שפתו של המיעוט השולט בלבד – ואילו ביתר המרחב היו מיעוטים פולניים, ליטאיים ואף לטביים. במרחבים האימפריאליים הללו הייתה השפה הגרמנית שפת האליטות – ואילו דוברי כול שאר השפות נחשבו כמיעוטים נחותים בדרגה.

השימוש במושג **"מרחב דובר שפות גרמאניות"** שבו אני משתמש לאורכו של הספר, נועד להתמודד עם הקושי המתעורר אגב הדיון בעידן האימפריאלי של אירופה. מונח זה הוא אימפריאלי מובהק, הניתן להבנה רק במסגרת זו – להבדיל מהמסגרת של מדינת-הלאום. למעשה, עד תום מלחמת העולם ה-2 לא הייתה קיימת כלל גרמניה כישות לאומית – אלא היו 3 מרחבים דוברי גרמנית, שבכול אחד מהם היה לשפה הגרמנית משקל שונה: (1) המרחב החופף לגרמניה הפדראלית שלאחר האיחוד בשנת 1990, בצירוף אוסטריה (שגבולו הוא נהר האֶלְדֶר במזרחה של גרמניה), ושבּו הייתה הגרמנית שפת העם והאליטות כאחת; (2) המרחב האימפריאלי של בית הבסבורג (שכלל את בוהמיה, מורביה, הונגריה, סלובקיה, סלובניה וגליציה) שבו הייתה הגרמנית האוסטרית בעיקר שפת האליטות; (3) המרחב האימפריאלי של בית ההונצולרן (שכלל את שלזיה, פוזן, פומרניה ופרובינציית פרוסיה), ושבּו הייתה הגרמנית הפרוסית בעיקר שפת האליטות (מרחב שנוצר עם פנייתה של פרוסיה מערבה, החל מהמאה ה-17 עת אוחדה עם נסיכות ברנדנבורג, בטרם בלעה זו את כול המרחב דובר השפות הגרמאניות).

מונח אימפריאלי זה ניתן ליישם גם על מרחבים אימפריאליים אחרים, בשינויים המתחייבים מהמבנה הגיאוגרפי והאתני של כול אחד מהם. את המרחבים ההיסטוריים הללו ניתן לסווג לשני סוגים, לפי אופיין של השפות ששלטו בהם: (1) מרחב אימפריאלי מודרני, שבו שלטת שפה לאומית אחידה (שללה ניבים מקומיים), שהתפשטה מחוץ למדינת-האם, לאחר שהפכה כבר לשפה כתובה; (2) מרחב אימפריאלי קדם-מודרני, שבו שלטה משפחה של שפות, בטרם הפכו הן לשפות-כתב לאומיות. למעשה, רוב-רובן של השפות הלאומיות המודרניות התפתחו בהקשר אימפריאלי, כשאותן שפות שהועלו על הכתב ויצרו ספרות משלהן, הפכו שפות לאומיות נפרדות – ואילו השפות שחסרו ספרות כזו נשארו בגדר ניבים מקומיים בלבד.

לקבוצת המרחבים האימפריאליים המודרניים שייכים: (1) **המרחב דובר האנגלית**, הכולל למעשה את כול הארצות שבהן שפת-הכתב האנגלית שלטת, בין כשפת העם כולו ובין כשפת האליטות, ושהתפתחו מתוך האימפריה הבריטית (מדינות **חבר העמים הבריטי**, פלוס ארה"ב); (2) **המרחב דובר הספרדית**, הכולל למעשה את כול הארצות שבהן שפת-הכתב הספרדית שלטת, בין כשפת העם כולו ובין כשפת האליטות, ושהתפתחו מתוך האימפריה הספרדית באמריקה הלטינית; (3) **המרחב**

דובר הצרפתית, הכולל למעשה את כול הארצות שבהן שפת-הכתב הצרפתית שלטת, בין כשפת העם כולו ובין כשפת האליטות, ושהתפתחו מתוך האימפריה הצרפתית. לקבוצה זו משתייך גם **המרחב דובר הערבית**, הכולל למעשה את כול הארצות שבהן שולטת שפת-הכתב הערבית, בין כשפת העם כולו ובין כשפת האליטות – אף שמרחב זה התפתח כבר בימי-הביניים, כשהערבית הפכה לשפת האימפריה הערבית-אסלאמית.

בצד מרחבים אימפריאליים דוברי שפות לאומיות, שהן אחדות במידה רבה (שלהן ניבים מקומיים בלבד), היו מרחבים שבהם שלטה משפחה של שפות קדם-לאומיות, שאליהם משתייכים: (1) **המרחב הדובר השפות הגרמאניות** (אוסטריה, גרמניה, שווייץ, הולנד, דנמרק, שבדיה, נורבגיה); (2) **המרחב הדובר השפות הסלאביות** (רוסיה, אוקראינה, בלרוס, פולניה, צ'כיה, סלובקיה, סלובניה, סרביה, מונטנגרו, קרואטיה, בוסניה-הרצוגובינה). לשני מרחבים אלה חשיבות היסטורית עצומה, כי בתוכם התפתחו שלושת מעצמות-העל של אירופה המרכזית והמזרחית – האימפריה הפרוסית-גרמנית של בית-הוהנצולרן; האימפריה האוסטרו-הונגרית של בית-הבסבורג; האימפריה הווליקו-רוסית של בית-רומנוב (רוסיה הגדולה) – מעצמות שבהתנגשותן חוללו את שתי מלחמות העולם במאה ה-20.

המרכיב הלשוני הוא אפוא בעל משקל רב בגיבוש הזהויות הקיבוציות – אך אין הוא מכריע. למעשה, משמש המרכיב הלשוני כגורם מכליל ומייחד כאחד – מכליל באימפריות ההיסטוריות מחד, ומייחד במדינות-הלאום המודרניות מאידך.

בפרספקטיבה זו משמשות האימפריות הערביות-מוסלמיות דוגמא מובהקת לשימוש בשפה כגורם מכליל ומאחד – גורם שכתוצאה ממנו טושטשו הזהויות האתניות המקוריות, לאחר שנטמעו בתוך הזהות הערבית-אסלאמית באופן כמעט מוחלט (ומכאן משקלן המועט של זהויות אתניות מתחרות של המיעוטים השונים במרחב המזרח-תיכוני המודרני). הצלחה דומה נחלה גם האימפריה הסינית, שהצליחה לטשטש זהויות אתניות מקוריות שנצרפו במשך אלפי שנים בכור-ההיתוך של סין. במובן זה, גם האימפריות של ספרד ובריטניה בעת החדשה נחלו הצלחה בטשטוש הזהויות האתניות המקוריות, אף שמחמת קוצר הזמן לא הספיקו הן לחסלן באופן מוחלט.

לעומת זאת, הרייך הגרמני ה-1 של ימי-הביניים נכשל לחלוטין במשימת איחוד זו – ומכאן ריבוי השפות הגרמאניות במרחב זה (כולל הלהגים המקומיים בתוך גרמניה, אוסטריה ושווייץ, העולים כדי שפות שונות של ממש). רק בעקבות כיבוש מרחב דובר השפות הגרמניות על-ידי פרוסיה (1864-1871, כיבוש שלא כלל את אוסטריה ושווייץ) אוחדו כול הלהגים המקומיים לכדי שפת-כתב גרמנית רשמית אחת (Hochdeutsche), להג של הנובר ששודרג לכדי שפה רשמית). ואולם, בצד השפה הגרמנית הרשמית ממשיכים להתקיים גם היום הלהגים ההיסטוריים, שבמקרים רבים עולים כאמור לכדי שפות של ממש, אף שאינן הופכות לשפות-כתב. בפרספקטיבה זו, שלפיה שפת-כתב רשמית היא אחד מסימני-ההיכר של מדינת-הלאום המודרנית, גרמניה של היום אינה מדינת-לאום מובהקת – אלא פדרציה של שפות מקומיות, הנשלטת על-ידי שפת-כתב רשמית אחת (בכך דומה גרמניה לשווייץ, שלה אין כלל שפת-כתב רשמית אחת, אלא 4 שפות-כתב רשמיות: גרמנית, צרפתית, איטלקית ושפת הרומאנש).

ההשוואה בין הזירות ההיסטוריות הללו, יש בה כדי ללמד על הקשר בין פוליטיקה לשפה – זיקה שלא תמיד אנו מודעים לה. שבויים בדפוסי חשיבה לאומיים נוטים אנו לחשוב, ששפה היא תמיד גורם מייחד – ייחוד שהוא הבסיס לתפישת הרעיון הלאומי. אירופה הרב-לשונית היא גם אירופה הרב-לאומית – ומכאן זיהוי הלאומיות עם הזהות האתנית.

ואולם, ריבוי זה אינו הכלל – אלא דווקא היוצא מהכלל. נטייתה של הפוליטיקה היא לאחד – לא לייחד. האימפריות ההיסטוריות פעלו כדי לטשטש זהויות מקומיות על ידי יצירת שפת-כתב אימפריאלית אחידה, כשהדוגמאות שהובאו לעיל מאשרות מגמה זו באופן חד-משמעי. שפת-כתב אחידה מאפשרת תקשורת יעילה יותר בין מרכיביה השונים של הזירה האימפריאלית – יעילות הנקנית במחיר הזהות הלשונית-אתנית המקורית של מרכיביה השונים. הזירה הלאומית, חרף היותה שונה מהזהות האימפריאלית בהיבטים רבים כפי שהוסבר לעיל, אף היא נקנית במחיר הזהות הלשונית-אתנית המקורית של מרכיביה השונים (מיעוטים אתניים).

שפת-כתב אחידה היא אפוא צורך מנהלי מובהק – בין שמדובר בזירה אימפריאלית ובין שמדובר בזירה לאומית. ואולם, בשאיפתה לאחדות, מקריבה הפוליטיקה את הזהות הייחודית – בין שזו זהות שבטית במובן המקורי של המונח, ובין שזו "שבטית" במובן הרחב יותר (זהות לאומית).

במובן זה הפוליטיקה דומה למדע, שאף הוא שואף לשפת-כתב אחידה, מקיפה כול – האחדה המתחייבת מאופיים האוניברסאלי של מושאיו (עולם הטבע על מרכיביו השונים). לפוליטיקה ולמדע מכנה משותף נוסף – הרציונאליות שלהם. ביורוקרטיה ומתודולוגיה מדעית הן בעלות אופי רציונאלי מובהק – רציונאליות המתכחשת לכול דבר בעל אופי אינדיבידואלי. חברה גלובלית, בדומה למדע גלובלי, אינם אפשריים אלא כשמוצאים דרך להכללה, האחדה ותקנון (סטנדרטיזציה).

בפרספקטיבה המוצעת כאן, המדד היעיל ביותר לבחינת אופיים של משטרים שונים אינו עניין של נוהל – אלא של שפה. משטר ריכוזי מאופיין על-ידי שפה תקנית אחידה מחייבת-כול – ואילו משטר ליברלי מאופיין על-ידי ריבוי של שפות ולהגים מקומיים. לפי מדד זה, אין ספק שהמרחב דובר השפות הגרמאניות הוא הליברלי שבכול המשטרים – היום כמו בעבר. מסיבה זו, כול הניסיונות ליצור שפה גרמנית תקנית מחייבת-כול (Bühnendeutsch) הצליחו באופן חלקי למדי.

התביעה לייחוד, כתביעת-נגד לדרישה להאחדה ותקנון, משתקפת במה שמוכר כ"תנועה הרומנטית" באירופה – תנועה שהופיעה בו-זמנית עם תנועת הלאומיות. לא מקרה הוא, שתנועה זו הגיעה לשיאה במרחב דובר השפות הגרמניות, אף שהיו לה מקבילות גם באנגליה (ובמידה חלקית גם בצרפת). האינטלקטואלים שהתנגדו לתנועת ההשכלה האירופית, הונעו על-ידי התחושה שזו המעיטה ממורכבותו של האדם, כשם שסירבה להכיר בריבוי האידאליים והערכים שלו (אידיאליים וערכים הסותרים לעיתים זה את זה), דחסה אותו לתבניות סגורות וקבועות ("טבע האדם") וכד'. בפרספקטיבה שהציגו הוגים אלה היו חסידי "התבונה הטהורה" (עמנואל קאנט) הרבה פחות "נאורים", משכינו את תקופתם (Aufklärung) בגרמנית, siècle des Lumières בצרפתית, Age of Enlightenment באנגלית). "מתנגדים" אלה ביקשו להדגיש את חסרונותיה של גישה חד-ממדית זו, הרואה בתבונה את חזות הכול, בשעה שבפועל היא פן אחד בלבד של האדם. הייתה זו תגובה נגד רציונאליות-היתר שיוחסה לאדם, רק משום שבאמצעותה הגיע להישגים במדעי-הטבע ובפיתוח הטכנולוגי.

אף שכול אחד מהמתנגדים הללו היה פילוסוף לעצמו (ולכן קשה כול כך להכלילם במסגרת אחת), ניתן להצביע על מכנה משותף לכולם: דחף עז לתת ביטוי לכושר היצירה האנושי ולספונטאני שבאדם – להבדיל מהשכלתנות היתירה שאפיינה את תנועת ההשכלה. הם ניסו לתת ביטוי

לאותה תחושה ראשונית של זהות, כבוד וערך עצמי – המתקוממת כנגד כול מה שעלול להפחית מכבודה ולגזול ממנה את עצמיותה.

כאשר מוחל הרעיון הרומנטי על אומה שלמה, הריהו מתבטא ברצון לתת ביטוי לייחודי ולאומנטי שב"רוח העם". בפרספקטיבה זו, חלוקת הלאומיות לשני סוגים – לאומיות חוקתית כנגד לאומיות אתנית – היא מלאכותית במידה רבה, באשר בכול לאומיות יש מרכיב אתני חזק, כשההבדל הוא רק כמותי, לא מהותי.

חוקרי הלאומיות נוהגים לסווג את הלאומיות ל-2 סוגים נפרדים – אף שבמציאות עצמה אין הדברים מסתדרים לפי התבניות המופשטות הללו, אלא מורכבים יותר ומעורבים במידה רבה: (1) מחד, הלאומיות החוקתית לפי הדגם הצרפתי (או האמריקאי), הגורסת שההצטרפות לאומה היא רצונית, פרי בחירה חופשית; (2) מאידך, הלאומיות האתנית לפי הדגם הגרמני, הגורסת שההשתייכות לאומה כפויה על היחיד מכוח הדם והמסורת (או מכוח "הגזע", מונח המשמש לציון זהות ביולוגית וזהות אתנית כאחד, כמעט בלי להפריד יכולת בין שתי הזהויות הללו). בעוד שהלאומיות בגרסתה הנאצית נתפשה במונחים של גזע – הרי שהלאומיות הגרמנית הרומנטית במאה ה-18 נתפשה במונחים של מסורת עממית ונופי מולדת בבחינת "הָאָדָם אֵינוֹ אֶלָּא קְרָקַע אֶרֶץ קְטָנָה, הָאָדָם אֵינוֹ אֶלָּא תְּבִנִית נוֹף מוֹלְדָתוֹ" (שואל טשרניחובסקי). כותב יעקב טלמון בספרו "רומנטיקה ומרי" (ע' 154).

במובן מסוים הייתה הרומנטיקה לכול גוניה, אף השמרנית שבהם, תנועה של מחאה. שהרי אין ספק, כי המגמות הריאקציוניות ברומנטיקה הגרמנית, בשלהי המהפכה הצרפתית ובימי נפוליאון, היו ביטוי להתנגדות לכוח הכובש השולט, לא פחות משהיו ביטוי לתמיכה בסדר הקיים.

הלאומיות הרומנטית הגרמנית התפתחה מתוך מאבק בהשפעת המהפכה הצרפתית וכיבושי נפוליון ברחבי אירופה. היא הדגישה את ההתקשרות לנופי הארץ, לשפה, הפולקלור, למה שנתפש כ"היסטוריה גרמנית" (מונח שהיה כמובן אנכרוניסטי לחלוטין, בהתחשב בעובדה שההיסטוריה שלה הייתה אימפריאלית – לא לאומית). עיקרה הייתה הכמיהה למה שנתפש כיצירה גרמנית האוטנטית. כותב שמואל אלמוג, בספרו "לאומיות ואנטישמיות באירופה המודרנית 1815-1945" (ע' 36):

באוירה ששררה בגרמניה בימי נפוליאון, הופיעה הרומנטיקה כבת-לוואי של הלאומיות הצעירה. הלאומיות הרומנטית לא הסתפקה ברגש של הפרט, היא רצתה לבטא את רגשי העם – לא די היה לה בנוף סתם, היא הזדהתה עם הנוף של המולדת. היצירות שבה חתרה אל היצירה הגרמנית האוטנטית.

הפוליטיקה, כמו המדע, נוטים אפוא לאובייקטיביזציה של הדברים – האחדה ותקנון. ואולם, בצד שאיפה זו להאחדה, קיימת שאיפה מנוגדת – שאיפה לייחוד. השאיפה לייחוד נובעת מהצורך העמוק בזהות – בין שזו זהות אישית ובין שזו זהות קיבוצית. לכל אחד מאתנו יש כאמור רק זהות אישית אחת. לעומת זאת, לכל אחד מאתנו יש מספר זהויות קיבוציות, כמספרן של הקבוצות שאלהן אנו משתייכים ואשר איתן אנו מזדהים. הזהות הקיבוצית היא היסוד המכונן את נאמנות הפרט לקבוצה אליה הוא משתייך ואשר איתה הוא מזדהה. ומאידך, ממנה נגזרת גם הגדרתם של אלה המתנכלים לקבוצתו והנתפשים כאויביו. הגדרת הזהות הקיבוצית היא הקובעת מי לנו ומי לצרינו – מי משתייך אלינו ומי משתייך לאויבנו. מאחר שקיים ריבוי של זהויות קיבוציות, אפשר שאלו יהיו כאמור **מתחרות** זו בזו ו/או **משלימות** זו את זו ו/או **אדישות** זו כלפי זו.

זהות קיבוצית נוצרת על-ידי אהבה ושנאה כאחת: מחד, אהבה למי שנתפש כ"**חלק מהמשפחה**" במובן הביולוגי (קשר דם) ו/או הקהילתי ("**אחים**", "**אחיות**", "**אבות**" ו-"**אמהות**", במובן המטפורי) – ומאידך השנאה לכול מי שנתפש כ"**אויב המשפחה**". השנאה הקיבוצית, בדומה לאהבה הקיבוצית, היא רגש המכונן זהות קיבוצית – ומכאן תפקידה בגיבוש הזהויות העתיקות והמודרניות כאחת. יעקב אינו יכול לגבש את זהותו, ללא שנאתו לעֶשָׂו – כשם שישראל אינו יכול לגבש את זהותו בלי שנאתו לעמלק. ערכים משותפים והיסטוריה משותפת, חשובים ככול שיהיו, אין בהם די כדי ליצור זהות קיבוצית חזקה דיה לקשור יחידים לאגודה אחת. כדי לעבות ולחזק קשר זה יש להעמיד כנגדו אויב מסוים (בין שזה אויב ממשי ובין שזהו אויב מדומה בלבד), שהפחד מפניו מלכד את השורות ומצופף אותן. כך, למשל, אבות הציונות, שרבים מהם היו חילונים-להכעיס, חשו שלא רק המסורת המשותפת הופכת אותם לעם, אלא גם האויב משותף (האנטישמיות), כדברי הרצל ב"**מדינת היהודים**" (ע' 15, 17, 25 במהדורת-כיס של ידיעות אחרונות):

עם אנחנו, עם אחד...רציני יותר עשוי להיות הטיעון, כי אני מסייע בידי האנטישמים, שעה שאני מכנה את עצמנו בשם "עם, עם אחד". כי אני מעכב את התבוללות היהודים במקום שהיא מנסה להתגשם, ובמקום שנתגשמה הנני מסכנה לאחר מעשה, במידה שיש בכלל בכוחי, כסופר בודד, לעכב או לסכן משהו...אישיות-העם של היהודים איננה יכולה, איננה רוצה ואיננה מוכרחה לכלות. איננה יכולה – מפני שאויבים חיצוניים מלכדים אותה; איננה רוצה – זאת הוכיחה במשך אלפיים שנה של ייסורים נוראיים; איננה מוכרחה – זאת אנסה, בעקבות יהודים רבים אחרים, שלא נטשו את התקווה, להסביר בחיבורי זה. ענפים שלמים של היהדות יכולים לכמוש, לנשור – (אבל) העץ חי...שגשוגנו מחליש אותנו בתור יהודים ומטשטש את ייחודנו. רק הלחץ מצמידנו שוב אל הגזע העתיק – רק שנאת סביבתנו עושה אותנו שוב לזרים.

דוגמא אחרת, מוחשית הרבה יותר, היא שנאת ישראל לדורותיה. כמעט כול העמים שעיימם בא עם ישראל במגע במהלך ההיסטוריה הארוכה שלו, השתמשו בשנאה כלפיו כגורם מלכד ומאחד שורות – משמע, כגורם מכונן זהות קיבוצית. המכנה המשותף היחיד לשנאת ישראל לדורותיה היה אופייה כמעצבת זהות קיבוצית בקרב אויביה. באירופה של ימי-הביניים נתפשו היהודים כאויב האולטימטיבי, שבאמצעותו ניתן היה לגבש את הזהות הנוצרית. מסיבה זו נתפשו הם כמי שיש להשפילם אך לא להשמידם – כי אילו הושמדו הייתה אירופה נותרת ללא אויב משותף. על רקע זה התגבשה **דוקטרינת העדות** – התפישה שלפיה הוטל על היהודים לשמש כעדים לאמתות הבשורה הנוצרית, ולכן אסור לחסלם.

בדומה לשנאת ישראל המסורתית, אף זו האנטישמיות המודרנית אינה מכוונת בהכרח כנגד היהודים כפרטים, כבני אדם שעמם באים ההמונים במגע יומיומי – אלא כנגד הדימוי השלילי שדבק בהם. אף שכמעט לא נבדלו משכניהם, הפכו היהודים לאויב האולטימטיבי של החברה האירופית – כשהם משמשים כגורם מלכד של כוחות ואינטרסים מנוגדים, שעליה יכלו לפרוק את תסכוליהם השונים. כך יכלו תועמלני האנטישמיות הפוליטית להציג את היהודים כדבר והיפוכו: פעם כדתיים-להכעיס – ופעם כחילוניים-להכעיס; פעם כתגרנים וכנוכלים, המקדימים בזריזותם את מתחריהם הלא-יהודיים – ופעם כעצלנים ובטלנים מובהקים, החיים רק על ריבית נשך; פעם כעמודי התווך של המשטר הישן – ופעם כרדיקלים וכתועמלנים שלוחי-רסן של האגף המהפכני

הקיצוני; פעם כאוהדי הגרמנים או האוסטרים – ופעם כתומכים בפולנים ובהונגרים; פעם כבעלי לאומיות זרה המתכנסים בתוך עצמם – ופעם כקוסמופוליטים השואפים לבטל את כול המחיצות בין האומות השונות וכד'.

בפרספקטיבה המוצעת כאן מתברר, כי שאלת הקדימויות המקובלת, "מה קדם למה: הלאום למדינה, או המדינה ללאום?" – אינה מדויקת דיה, כי מבלבלת היא בין "לאום" (זהות טריטוריאלית) לבין "עדה" (זהות אתנית-לשונית) במובן המודרני של מושגים אלה. זהות אתנית-לשונית אף פעם לא יצרה מדינת-לאום – אפילו היה בה כדי להשפיע עליה. מדינת-הלאום היא יציר הסדר אימפריאלי קודם, יחידה מנהלית שגבולותיה נקבעו באופן שרירותי למדי, מבלי להתחשב כמעט בקבוצות האתניות שנכללו באימפריות השונות. האימפריות ההיסטוריות היו כולן רב-אתניות, כשההבדלים ביניהן היו, בין השאר, במידת האינטגרציה שהתגבשה בין הקבוצות הללו. בזירה האירופית, שאופיינה על ידי אינטגרציה בשיעור נמוך, שמרו הקבוצות האתניות על זהותן הנפרדת. לעומת זאת, בזירה המזרח-תיכונית, שבה הושגה אינטגרציה בשיעור גבוה, טושטשו הזהויות האתניות ונבלעו בזהות הערבית-מוסלמית האימפריאלית.

מן ההבדל בהיקף האינטגרציה בזירות ההיסטוריות השונות, נגזר גם ההבדל ביחסי רוב מול מיעוט אתני. בזירה המזרח-תיכונית נותר רק מספר מועט של מיעוטים אתניים. לעומת זאת, בזירה האירופית נותרו מיעוטים רבים, כיוון שלא התגבש רוב אתני ביבשת זו. גם לאחר פירוק האימפריות באירופה למספר רב של מדינות לאום, עדיין נותרו קבוצות אתניות רבות, כשגבולות מדיניים חוצים אותן – ומכאן התופעה המוכרת כול כך של יחסי רוב ומיעוט אתניים במדינות אירופה השונות.

למעשה, לא קיימת אפילו מדינת-לאום אחת באירופה, שבה קיימת חפיפה בין גבולות המדינה לגבולות האתניים. באותן מדינות שבהן שררה אינטגרציה גבוהה יחסית, שצרפת, גרמניה ואיטליה הן דוגמאות מובהקות לכך – מספר המיעוטים וגודלם קטן יחסית. לעומת זאת, במדינות מזרח אירופה, שבהן הושגה אינטגרציה פחותה, קיימים מיעוטים רבים, שההונגריה היא דוגמא לכך. ההונגריה היא מדינה שבה רוב אתני הונגרי (95%) – ויחד עם זאת קיימים בה גם מיעוטים אתניים כגון: צוענים (2%), גרמנים (1.2%), רומנים (0.8%), סלובקים (0.4%), קרואטים (0.2%), סרבים (0.2%), ואוקראינים (0.1%). מאידך, חיים כמעט 3.5 מיליון

הונגרים כמיעוטים במדינות סמוכות – בסלובקיה, ברומניה, בסרביה, בסלובניה, בקרואטיה ובאוקראינה. מצב דומה שורר בכול יתר מדינות הלאום האירופיות, שבהן קבוצה אתנית דומיננטית בצד קבוצות מיעוט אתניות. הזהות הלאומית היא אפוא **זהות-על**, המאחדת את כול הקבוצות האתניות הנפרדות, במסגרת פוליטית אחת. בהיותן מדינות בעלות משטר דמוקרטי-ליברלי, מקנות מדינות-לאום אלו לקבוצות מיעוט גם זכויות קיבוציות, ובלבד שאלו יהיו כפופות לריבונות הלאומית, היינו, לקבוצות האתניות מוקנית לכול היותר הזכות לאוטונומיה מנהלית-תרבותית, ללא סימני ההיכר של **"מדינה"** במובן המודרני של מושג זה.

לפי המשפט הבינלאומי קיימים 4 תנאי-יסוד מצטברים לקיומה של **"מדינה"**: **אוכלוסייה, טריטוריה, ממשלה וריבונות (עצמאות)**. משעה שמתמלאים כל התנאים הללו במצטבר, ניתן לדבר על קיומה של מדינה כאישיות משפטית או כתאגיד בינלאומי. המפתח להבחנה בין **"מדינה"** לבין **"פחות ממדינה"** (**"אוטונומיה"**) – טמון במושגים **"ריבונות"** או **"עצמאות"**. בדרך כלל משתמשים בשני מושגים אלה כשמות נרדפים במשפט הבינלאומי, כשהמושג **"ריבונות"** משמש לציון הסמכות כלפי פנים (המונופול על השימוש בכוח להשלטת סדר בתוך המדינה) – ואילו המושג **"עצמאות"** משמש לציון הסמכות ביחסי חוץ (זכות לנהל מדיניות חוץ עצמאית).

מדינות-הלאום המודרניות מבוססות על זהות טריטוריאלית משותפת, כשברובן שולטת **קבוצה אתנית דומיננטית**, המכתיבה את תרבותה ולשונה בכול שטח המדינה, הגם שזו עשויה להותיר חירות מסוימת למיעוטים האתניים שבתוכה – כשמידת החירות היא נגזרת של אופי המשטר (ריכוזי או ביזורי). בפרספקטיבה זו לא ניתן כלל לדבר על מדינת-לאום **"דו-לאומית"**, באשר זו סתירה לעצמה – אלא לכול היותר **"דו-אתנית"** או **"רב-אתנית"**.

כך, למשל, מדינת ישראל היא מדינת-לאום, שבה רוב אתני יהודי, לעומת מיעוט אתני ערבי – ומכאן גם תביעתה להיות **"מדינת העם היהודי"** (תביעה המזוהה עם הזכות להכתיב את הלשון העברית והתרבות העברית – אך לא את הדת היהודית ו/או התרבות היהודית). אפילו ארה"ב, שהיא מדינת הגירה מובהקת, ולכן גם רב-אתנית, אינה נטולת זהות לאומית-אתנית (**"מדינת כול אזרחיה"**) – באשר קיימת בה קבוצה אתנית דומיננטית, המכתיבה את תרבותה ולשונה האנגלו-סקסית לשאר

הקבוצות האתניות בשטחה. מבחינה זו, כול מדינות-הלאום המודרניות הן רב-אתניות, כשההבדל ביניהן הוא רק במספר הקבוצות האתניות, במשקלן היחסי בכלל האוכלוסייה וביחסים השוררים ביניהן לרוב האתני. ככול שהמדינה גדולה יותר מבחינת שטחה ו/או האוכלוסייה שלה, כך גם גדול יותר מספר המיעוטים שבה.

בראש סולם המדינות הרב-אתניות ניצבת הודו, השנייה בגודלה בעולם לאחר סין (כמיליארד איש), שבה למעלה מ-100 קבוצות אתניות, שלכול אחת שפה ותרבות משלה. אירן, הגם שהיא קטנה בהרבה מבחינת שטחה ואוכלוסייתה (כ-79 מיליון איש), היא השנייה בדירוג זה, כשבה כ-80 קבוצות אתניות, הגם שמספר תושביה המדויק וההתפלגות האתנית שנויים במחלוקת. סין היא השלישית בדירוג זה, שבה כ-55 קבוצות אתניות, הנחשבות כמיעוטים ביחס לרוב ההאנזי (Hànzú), המהווה כ-91% מאוכלוסייתה. מדינות רב-אתניות אחרות הן ארה"ב, קנדה, רוסיה, ברזיל – הגם שהגדרת הקבוצות האתניות היא יותר תרבותית מאשר לשונית, באשר בכול אחת מהן שפה דומיננטית מובהקת. מדינות רב-אתניות מסוג אחר הן מדינות בינוניות בגודלן באפריקה ובמזרח אסיה, שבהן בדרך כלל מזוהה האתניות עם שבטיות – מדינות שנוצרו רק בעת החדשה, כשדרגת האינטגרציה בהן נמוכה יחסית. סטטיסטיקה זו אינה מדויקת לא רק משום שההתפלגות האתנית שנויה במחלוקת, אלא גם מפני שעצם הגדרת הקבוצות האתניות בכול מדינה ונדינה הינה שונה – באשר ההיסטוריה של כול אחת מהן שונה.

הגם שהמרכיב העיקרי בהגדרת הקבוצות האתניות הוא לשוני-תרבותי, יש משקל מסוים גם לתרבות הדתית בהגדרת הקבוצות האתניות השונות. הדת נחשבת בדרך כלל כגורם מאחד ומלכד, (מחולל אינטגרציה) – אך לעיתים הופכת היא גם לגורם מפצל. בעוד שמספר הדתות הגדולות מצומצם למדי – הרי שמספר הכיתות הדתיות הוא עצום. הכיתות הדתיות, הגם שאינן שונות בהרבה זו מזו, ממלאות תפקיד חשוב בגיבוש זהות קיבוצית – ומכאן חשיבותן. זהות קיבוצית היא כאמור מאחדת ומייחדת בעת ובעונה אחת. הגדרת הזהות הקיבוצית היא הקובעת לא רק מי משתייך אלינו, אלא גם מי משתייך לאויבינו – כשבדרך כלל מי שאינו משתייך אלינו נתפש כאויבנו, ולא רק כזר לנו. מכאן אותה יריבות בין בניה של דת אחת, דוגמת הניגוד בין הסונים לשיעים באסלאם, או בין הקתולים לפרוטסטנטים בנצרות (ובמידה פחותה גם בקרב הפלגים השונים בתוך היהדות, בעיקר ב-200 השנים האחרונות, לאחר התפלגות

היהדות לאורתודוקסים ורפורמים). כך, למשל, מורכבת הקהילייה הנוצרית במדינת ישראל מ-24 עדות והקהילייה המוסלמית מתפצלת בין הרוב הסוני והמיעוט השיעי (בצד הדרוזים, שהתפתחו לדת נפרדת). לא מדובר אפוא בשתי קהילות הומוגניות, אלא בפסיפס עדתי מגוון למדי, שאנו מתקשים לזהותו בשל השסע היהודי-ערבי.

2.4 המרכיב ההיסטורי של הזהות הלאומית

בדומה למרכיב הלשוני-תרבותי, כך גם המרכיב ההיסטורי אינו ייחודי לזהות הלאומית – אלא רק כשהוא גורם **מיוחד**. כשההיסטוריה היא אימפריאלית, היינו, פועלת בכיוון של **האחדה**, הריה מטשטשת ומחלישה את הזהות הלאומית. בזירה האירופית פעלו בו-זמנית שתי מגמות – היסטוריה אימפריאלית מחד (פרי מורשת רומא), והיסטוריה לאומית מאידך (פרי מורשת ישראל). לעומת זאת, הזירה המזרח תיכונית עוצבה על ידי היסטוריה אימפריאלית בלבד (למעט החריג של הלאומיות הישראלית עד חורבן הבית השני) – מגמה שקיבלה חיזוק עם השתלטות האימפריות האסלאמיות עליו.

זהות לאומית היא זהות טריטוריאלית-היסטורית רק כאשר נכתבת היא מנקודת מבט לאומית, שההיסטוריוגרפיה המקראית היא דוגמא ומופת לכך. היסטוריוגרפיה לאומית עשויה לחזק את הזהות הלאומית, הגם שזו אינה הכרחית. הלאומים שהתגבשו רק בעת החדשה, ביבשת האמריקאית, באפריקה שמדרום לסהרה ובחלקים מסוימים של המזרח הרחוק (במסגרת ההסדרים האימפריאליים של המדינות הקולוניאליות המערביות) – לאומים אלה הם בעל זיכרון לאומי קצר מאוד, ולמרות זאת נחשבים הם כלאומים במובן המודרני, כיוון שמוקד הנאמנות שלהם הוא הטריטוריה הלאומית.

הזיכרון הלאומי הוא מרכיב חשוב בקרב הלאומים שהתפתחו בזירות היסטוריות עתיקות, כמו גם של אלה שהתגבשו בימי הביניים – במיוחד ביבשת האירופית. ההיסטוריוגרפיה הלאומית הנכתבת מנקודת מבטה של טריטוריה מסוימת מסייעת בגיבוש הזהות הלאומית. היסטוריוגרפיה זו אינה בהכרח זו הנכתבת על ידי היסטוריונים מוסמכים, אלא גם זו שנצרכה בזיכרון הקיבוצי עוד בטרם הפכה ההיסטוריה עניין למלומדים. המורשה המקראית היא דוגמא מובהקת לכך, אף אם אינה עומדת

בתקנים האקדמיים המקובלים היום. מורשה זו היא שעיצבה את הזיכרון הקיבוצי של עם ישראל, והיא ששמרה על רציפותו הלאומית גם לאחר שניתק מעל אדמתו. אפשר אף להקצין ולומר, שדווקא היסטוריוגרפיה מעין זו, הטבועה בחותם המיתוסים הקיבוציים, השפיעה על גיבוש הזהות לאומית יותר מכתביהם של ההיסטוריונים הרשמיים של הלאום, הגם שלהם משקל רב בעיצוב זהות זו. זיכרון קיבוצי משותף, זיכרון שהוטבע בנפש האומה כתוצאה משורה ארוכה של התנסויות משותפות, של סבל משותף ואף של הצלחות משותפות – הוא אולי החשוב שבמרכיבי הזהות הלאומית. סבל משותף שהתגברו עליו, אף יותר מניצחונות, גורם לתחושה חזקה של אחווה, בדומה לאחוות לוחמים שאיבדו הרבה מחבריהם בקרב. הראשון להצביע על הקשר בין זהות לאומית להיסטוריה לאומית הוא **ארנסט רנאן** שבהרצאתו "מהו לאום?" מיום 11.3.1882 קבע כי (רנאן, "על לאומיות וזהות יהודית", ע' 67-68):

לאום הוא נשמה, עיקרון רוחני. שני דברים, שהם למעשה אחד, מרכיבים נשמה זו ועיקרון רוחני זה: האחד בעבר, האחר בהווה. האחד הינו בעלות משותפת על מורשה עשירה של זיכרונות. האחר טמון בהסכמה להוסיף לקיים את הירושה שקיבלנו בשלמותה. האדם, רבתי, אינו פרי אלתור. הלאום, כאדם, אינו אלא תוצאה של עבר ארוך, עתיר מאמצים, הקרבות ומסירות. מכול הפולחנים, זה של האבות, הוא הלגיטימי ביותר, שהרי הם שעשו אותנו כפי שאנו. עבר הרואי, אישים גדולים, תהילה (ואני מתכוון לתהילת אמת) זה ההון החברתי שעליו יש להשתית רעיון לאומי...הסבל הקולקטיבי קושר יותר מהשמחה. באשר לזיכרונות לאומיים, גובר האבל על הניצחון, מכיוון שהוא מטיל חובות ומצווה על מאמץ משותף.

בדומה לארנסט רנאן, גם ניטשה מגדיר את הלאום הגדרה רוחנית של קרבת מקום וחוויות משותפות – לאו דווקא קרבת לשון ו/או קרבת דם. בספרו "מעבר לטוב ולרוע" כותב ניטשה (ס' 268, ע' 197):

כאשר בני אדם שרויים היו אלה עם אלה במשך זמן רב בתנאים דומים (של אקלים, קרקע, סכנות, צרכים, עבודה) נבנה על ידי זה דבר-מה "המבין את עצמו" – דהיינו, עם. כמות שווה של חוויות חוזרות-ונשנות גברה בכול הנפשות על פני חוויות המופיעות ביתר נדירות – לגביהן בני אדם מבינים זה את זה במהירות גוברת

והולכת. תולדותיה של לשון הן תולדותיו של תהליך הקיצור – פריה של הבנה זו היא התקשות מתהדקת והולכת. עם גבור הסכנה, דוחק וגובר הצורך להגיע במהירות ובקלות לידי הסכם לגבי הנחוי – הדבר שבשום פנים ואופן אין לוותר עליו במגע בין אנשים, הוא, שלא תתרחשנה אי-הבנות בעיתות סכנה...לשם הבנה הדדית לא די בכך שמשתמשים במילים זהות – יש להשתמש במילים זהות לגבי אותו סוג של חוויות, ולשם כך דרושה בסופו של דבר שותפות המתנסים בניסיון. על כן, בני עם אחד מבינים זה את זה יותר טוב מבני עמים שונים – גם אם הללו מדברים בלשון אחת.

מכאן הקשר בין זהות לאומית מודרנית למרחב ולזמן כאחד – קשר שהוא מודרני ביסודו ותלוי ביכולת להנחיל מושג של **מרחב-זמן** חדש, שלא היה ידוע בעבר, כפי שכותב **שלמה זנד** בספרו "מתי ואיך הומצאה ארץ ישראל" (ע' 66-67):

אם נהוג לומר, שההיסטוריונים היו סוכניו המורשים הראשונים של הלאום, יש להקנות תואר זה גם לגיאוגרפים הממפים. ההיסטוריוגרפיה אומנם עזרה למדינה הלאומית למשמע את עברה ההיולי, אולם הייתה זו הקרטוגרפיה שסייעה לה לממש את דמיונה ואת כוחה על מרחבי הקרע שלה. התשתית החומרית-טכנולוגית שאפשרה את הרחבת הדמיון הטריטוריאלי הייתה כמובן צמיחתם והפצתם האיטיות של אמצעי התקשורת ההמוניים. התשתית הפוליטית-תרבותית השלימה את התהליך ביצירתם של מנגנוני מדינה אידיאולוגיים יעילים...במסגרת הלאמת ההמונים האינטנסיבית, הקניית אהבת המולדת הותנתה בהכרח בהכרת הגיאוגרפיה שלה. ואם הקרטוגרפיה הפיזית עזרה לאדם להשתלט על כדור הארץ ואוצרותיו, המיפוי המדיני סייע למדינה להתנחל בליבותיהם של אזרחיה. כפי שכבר נאמר, לצידם של לימודי ההיסטוריה, שהמציאו את עברו של הגוף הלאומי, השיעורים בגיאוגרפיה שהתלוו אליהם כוננו ופיסלו את הגוף הטריטוריאלי. כך דומיין ועוצב הלאום, בעת ובעונה אחת, הן בזמן והן במרחב.

זהות לאומית היא תוצר של תהליכים היסטוריים, פרי מורשתה של אוכלוסיה מסוימת שהתיישבה בטרטוריה מסוימת, המוגדרת כ"מולדת".

לכן, אוכלוסייה אינה יכולה להיחשב כ"לאום" ("אומה"), אלא אם כן התייבשה קבע בטריטוריה מסוימת, הקימה בה בתים וכפרים וגיישה מסגרות פוליטיות, צבאיות וכלכליות. זהות לאומית היא בעיקר תוצר של הקשר בין זהות למרחב וזמן. זהות לאומית היא זהות טריטוריאלית במובן של זיקה רוחנית למרחב מסוים, חלקו קרוב ומוחשי וחלקו רחוק ומדומיין. תפקיד ההיסטוריה הלאומית בעיצוב הזהות הלאומית הוא מרכזי ביותר. לכן, אפילו עמים צעירים, שנוצרו רק בעת החדשה, בזירות לא-היסטוריות כאמריקה ואפריקה, ניסו ליצור לעצמם היסטוריה לאומית, כדי להצדיק את תביעותיהן לזהות לאומית אמיתית; קל וחומר עמים עתיקים כעם ישראל או כעם היווני. תנועת השחרור של העם היווני הייתה כרוכה מלכתחילה בפעילות תרבותית ענפה, שבמרכזה ההיסטוריה של יוון. גם הציונות, התנועה הלאומית הישראלית, החלה בפעילות תרבותית עשירה, שבמרכזה ההיסטוריה הלאומית, החייאת השפה העברית והתרבות העברית.

זהות לאומית, בדומה לזהות האישית, אינה אפוא נתון ראשוני, אלא נרכשת במהלך הזמן. זהות אישית נרכשת במהלך חייו של הפרט, ואילו זהות לאומית במהלך חייה של האומה – במהלך ההיסטוריה הטריטוריאלית שלה. ההשתייכות לאומה מסוימת היא כפויה במובן זה, שאין היא דומה להתאגדות חוזית דוגמת הצטרפות לתאגיד כלכלי או למועדון חברתי. במובן זה דומה ההשתייכות הלאומית להשתייכות הדתית, באשר כל פרט נולד לתוך קהילתו הלאומית, כשם שהוא נולד לתוך קהילתו הדתית, ושתי אלו מעצבות את זהותו האישית והקיבוצית.

זהות אישית נרכשת על ידי זיכרון אישי, כשם שזהות קיבוצית נרכשת על ידי זיכרון קיבוצי. לכן, לא יכולה קבוצה מסוימת להתגבש לכלל לאום או אומה, אלא אם יש לה זיכרון של עבר משותף, אפילו הוא קצר ביותר, כמוסבר לעיל. הזיכרונות הלאומיים הם המעצבים את הזהות הלאומית והם אלה היוצרים את הזיקה בין דורות מאוחרים לדורות קודמים. זיכרון לאומי יוצר את הרציפות הלאומית, אפילו נקטעה רציפות זו במשך דורות רבים, כמו במקרה של עם ישראל בתקופת הגלות. לאום הוא תוצר של זהות לאומית, ורציפות לאומית היא תוצר של שמירת הזהות הלאומית.

עם ישראל שונה מכל יתר העמים המודרניים, שלהם שורשים עתיקים, באשר מכל העמים העתיקים רק הוא שמר על זהותו הקיבוצית, הדתית-לאומית, לאורך כל הדורות, בלא הפסקה. אפילו לאחר שנותק מארץ

ישראל, טבורה של זהותו הלאומית, המשיך הוא להתקיים כעם, בשל רציפות זיקתו הרוחנית לארץ. לכן, לא נדרש היה להחיות את העבר, שהמשיך להתקיים בזיכרוננו הלאומי לאורך כל הדורות, אלא רק לקומם אותו מבחינה מדינית, היינו, לשוב לארץ אבותיו, ליישבה ולהחיותה.

לעומת זאת, עמים עתיקים אחרים, אפילו המשיכו לשבת על אדמתם לאורך הדורות, אבדה להם זהותם הקדומה לטובת זהויות אחרות, ובכך אבדה להם זהותם העתיקה. המצרים, הפרסים, היוונים והאיטלקים של ימינו לא הצליחו לשמור על זהותם הקיבוצית במשך הדורות, בעיקר בשל עליית שתי הדתות הגדולות, הנצרות והאסלאם, בימי הביניים – דתות שחוללו מהפכה בזהויותיהם המקוריות. רק בעת החדשה, עם הופעתה של הלאומיות המודרנית, החלו הימים הללו בחיפוש אחר עברם הלאומי ובהחייאתו.

רציפות לאומית היא רציפות של מורשה תרבותית, ורק לאחר מכן גם רציפות של תורשה גנטית. התורשה הגנטית משנית היא למורשה התרבותית גם מסיבה נוספת. שום אומה מודרנית אינה טהורה מבחינה גנטית. רק שבטי הפראים החיים בבידוד מוחלט, שהיום כמעט ולא קיימים עוד, יכולים לדבר על "דם טהור", על קירבה גנטית מוחלטת. לעומת זאת, בכל האומות המודרניות זורם דמם של הרבה שבטים קדמוניים, שהתבוללו זה בזה במהלך גיבוש זהותם הלאומית בטריטוריה שבה התיישבו. כל טריטוריה לאומית מודרנית מורכבת אפוא לא רק מילידי הארץ המקוריים, אלא גם ממהגרים שהיגרו אליה בשלבים שונים של ההיסטוריה שלה, היסטוריה שהיותה כור היתוך גנטי ושהפכה אותם לאומה אחת.

רק לאחר שהסתיים שלב ההתיישבות בארץ מסוימת, שלב שהוא שונה מזירה היסטורית אחת לזולתה, כי אז אפשר לדבר על מאגר גנטי יציב פחות או יותר, בשל התכנסותה של טריטוריה זו בתוך עצמה והתגוננותה מפני גלי הגירה נוספים. שלב ההתיישבות בזירה הארץ ישראלית הסתיים לקראת סוף האלף ה-2 לפנה"ס, ואילו שלב ההתיישבות בזירה האירופית הסתיים רק כאלפיים שנה לאחר מכן. לעומת זאת, בשאר חלקי העולם, לא הסתיים שלב ההתיישבות אלא במאה ה-20, עם תום עידן הקולוניזציה המערבית.

כל אומה מודרנית היא אפוא נהר שאליו התנקזו במהלך הדורות נחלי דם רבים. הכללה גסה זו נכונה לגבי כל טריטוריה, קל וחומר לגבי טריטוריות

הממוקמות בצמתים בינלאומיים, שארץ ישראל היא אולי המרכזית שבהן. ארץ ישראל ידעה יותר תנועות עמים מכל ארץ אחרת בעולם, בשל היותה ארץ מעבר, גשר בין שלוש יבשות. לכל אחד מהעמים שעברו בה הייתה השפעה גנטית מסוימת, אף שרק למעטים מהם הייתה השפעה חשובה באמת על המאגר הגנטי של תושבי הארץ לאורך הדורות ועד ימינו.

זאת ועוד: עם ישראל בתקופת גלותו בא במגע עם עמים רבים, שלכל אחד מהם הייתה השפעה גנטית מסוימת על המאגר הגנטי שלו. ההבדלים האנטומיים שבין תפוצות ישראל השונות הם ביטוי לשונות גנטית מסוימת בין עדות ישראל – ואף על פי כן האומה הישראלית אחת היא מבחינה לאומית, באשר לכל עדותיה זהות טריטוריאלית משותפת, זיכרון היסטורי משותף, מורשה תרבותית ודתית משותפת. אף שהמונח **Nation** מציין במקורו הלטיני **"קהילת מוצא"** – הרי שמוצא משותף הוא יותר עניין שבאמונה, מאשר עניין שבעובדה הניתנת להוכחה, כפי שכותבים **דיאנה ופול אפלבאום** במאמרם **"מלחמות הגנים"** (כתב-העת "תכלת" 2007):

בפועל, חוקרי הלאומיות אינם רואים בקרבת-דם ממשית תנאי מהותי לקיומה של אומה, אף שכולם מודעים לעובדה שכמעט כל הקבוצות הלאומיות מטפחות מיתוסים של מוצא משותף. למיתוס כזה יש אופי שימושי, משום שהוא מהווה כוח מאחד רב-עוצמה. ובדומה לרוב המיתוסים, גם האמונה במוצא משותף מכילה בתוכה לעתים גרעין של אמת, שנופח מעבר לממדיו האמיתיים.

זהות לאומית מודרנית היא אפוא זהות קיבוצית בעלת שתי פנים: (1) מחד, זוהי זהות תת-אימפריאלית; (2) מאידך, זוהי זהות על-שבטית. בתור שכזו מהווה הזהות הלאומית גורם ממצע בין הארגון השבטי המאפיין את האנושות בשלביה המוקדמים (**"הטבעיים"**) – לבין הארגון האימפריאלי שראשיתו במעבר מחיי-היער לחיי-העיר.

2.5 המרכיב הפוליטי של הזהות הלאומית

בצד המרכיבים שנמנו לעיל, ניתן כאמור לאפיין את הזהות הלאומית על ידי השוואתה לזהות האימפריאלית – השוואה שהיא אנליטית והיסטורית כאחת. השוואה זו היא אנליטית – מכיוון שמבחינה פוליטית משקפת הלאומיות מבנה פוליטי מנוגד למבנה האימפריאלי. השוואה זו

היא היסטורית – משום שמדינות-הלאום התפתחו מתוך הסדרים אימפריאליים ובניגוד להם.

בפרספקטיבה המוצעת כאן, ניתן להבין את הזהות הלאומית רק על ידי הנגדתה לזהות האימפריאלית – השוואה שיש בה כדי לסייע גם בבירור הזהות האימפריאלית. עובדה היסטורית היא רוב האומות המודרניות הן תוצר של הסדרים אימפריאליים שקדמו להם בזמן. תחילה נוצר הסדר טריטוריאלי, אותו מכוננת מעצמה אימפריאלית, ואשר במסגרתו מתגבשת טריטוריה נפרדת. רק לאחר מכן, בנסיבות היסטוריות מסוימות, מתגבשת זהות טריטוריאלי נפרדת, התובעת לשדרג את ההסדר הטריטוריאלי הקיים לכדי מדינה עצמאית. ההגדרה הראשונית איננה אפוא עצמית, אלא חיצונית, אימפריאלית, באשר המעצמה האימפריאלית היא הקובעת לא רק את גבולות הטריטוריה הנפרדת אלא אף את שמה. רק לאחר מכן מגבשת האומה הטריטוריאלי את זהותה הלאומית, כאשר שמה וגבולותיה כבר נקבעו קודם לכן.

הסדרים אימפריאליים קדמו אפוא בזמן להסדרים בינלאומיים. הכללה גורפת זו חלה לא רק על מדינות-לאום שנוצרו אגב פירוקן של האימפריות האירופיות – אלא גם על מדינות-הלאום האירופיות עצמן. למעט המדינות שמצפון לאלפים ולבלקנים, כול מדינות-הלאום באירופה היו תוצר של הסדרים אימפריאליים שנקבעו על ידי רומא. אפילו גרמניה, שרק חלקה המערבי נכלל בתחום האימפריה הרומית, עוצבה במידה רבה בהשפעת האימפריאליזם הרומי, שאף העניק לה את שמה – גם אם לא את גבולותיה.

פרט למדינות-הלאום האירופיות, כול יתר אומות העולם המוכרות לנו, נוצרו רק ב-200 השנים האחרונות, כתוצאה מהתפרקותן של האימפריות האירופיות. מאחר שלא ניתן לשלוט על טריטוריות רחבות בלא חלוקה מנהלית, נוצרה חלוקה טריטוריאלי פנים-אימפריאלית, שהכשירה את הקרקע לזהויות לאומיות מאוחרות יותר. האומות באמריקה הלטינית נוצרו על ידי החלוקה המנהלית בתוך האימפריה הספרדית והאימפריה הפורטוגלית. אף שלא הייתה להן היסטוריה לאומית קודמת, עיצבו יחידות מנהליות אלו את זהותן הלאומית תוך כדי המאבק בארץ-האם הספרדית או הפורטוגלית. בדומה לכך, האומות באמריקה הצפונית, באוסטרליה ובדרום-אפריקה נוצרו כתוצאה מגיבושן של מדינות אנגליות מחוץ לארץ-האם שלהן. חלקן רכש את זהותו הלאומית תוך כדי מאבק

אלים, כבמקרה של ארה"ב, וחלקן האחר רכש זהות זו לאחר שהתנתק מארץ-האֵם באופן אלים פחות. לכל האומות הללו לא הייתה היסטוריה לאומית קודמת.

שאר עמי העולם המודרניים ביבשת אפריקה ובאסיה אף הם רכשו את זהותם הלאומית כתוצאה מהסדרים טריטוריאליים שקדמו לכך, למרות שלרובם לא הייתה היסטוריה לאומית קודמת. בדומה לכך, המדינות החדשות שנוצרו עם התפרקותן של ברית המועצות ויוגוסלביה, אף הן תוצר של הסדרים אימפריאליים קודמים, אף שלחלק מהן היסטוריה לאומית ארוכת שנים.

בפרספקטיבה זו ניתן להבין גם את הקשיים העצומים שבהם נתקל רעיון הלאומיות במזרח התיכון. הזירה המזרח-תיכונית התפתחה עד ראשית המאה ה-19 במנותק מהזירה האירופית – ולאחר מכן תוך יריבות קשה עימה. כול אותם תנאים שהפכו את אירופה ליבשת רב-לאומית, לא התקיימו בזירה המזרח תיכונית – ולכן מתקשים עמי האזור לעקל זהות זו. למעשה, כול העמים דוברי-הערבית באזור, למעט המצרים, הם לאומים חדשים, באשר זהותם הטריטוריאלית העתיקה אבדה בימי-הביניים תחת מכבש האימפריאליזם הערבי-מוסלמי. הקולוניאליזם המערבי הוא שעיצב את ההסדרים הטריטוריאליים המודרניים במזרח התיכון, הוא שביצע את החלוקה הטריטוריאלית והוא אף שקבע את שמות הארצות השונות – ובכך גיבש את זהותן הטריטוריאלית. מסיבה זאת נתפשות המדינות המזרח תיכוניות כמלאכותיות וכבלתי לגיטימיות בעיני רוב תושביהן.

ארץ ישראל היא החריג לכלל שהוצג לעיל, באשר זהותה הלאומית קדמה באלפי שנים להסדרים הטריטוריאליים המודרניים. זהותה הישראלית של הארץ עוצבה בידי עם ישראל, וזהות זו היא ששמרה על זהותו הלאומית אף לאחר שגלה ממנה. מכוחה של זיקה היסטורית זו הכיר המשפט הבינלאומי המודרני בזכותו של עם ישראל לשוב לארצו, לבנות בה את ביתו הלאומי ולחדש את זהותו.

פרספקטיבה זו מאפשרת לנו להתגבר על רבים מהקשיים שעמם מתמודדים חוקרי הלאומיות. ברגע שמבינים אנו, שמדינות-הלאום הן לא הרחבה של ישויות תת-לאומיות, אלא גם תוצאת התפרקותן של המסגרות האזוריות שעוצבו על ידי האימפריות השונות – נפתחת בפנינו דרך חדשה להבין את תופעת הלאומיות.

האימפריאליזם מאופיין לא רק על ידי התביעה להתפשטות טריטוריאלית על חשבון טריטוריות זרות – אלא גם על ידי משטר העריצות השורר בו. קיים קשר הדוק בין אימפריאליזם, כמדיניות של התפשטות במרחב, לבין משטר רודני – הגם שאין זה קשר הכרחי. כול מדיניות אימפריאלית מתבססת על משטר רודני – אך לא כול משטר רודני הוא בהכרח גם אימפריאלי (החריג הבולט לכלל זה הוא האימפריאליזם המערבי, הליברלי יחסית, של בריטניה, הולנד ובלגיה).

בדומה לכך, קיים קשר הדוק בין לאומיות למשטר דמוקרטי-ליברלי. לאומיות היא תביעה קיבוצית להשתחרר מעול האימפריאליזם – כשם שהליברליזם הוא תביעה אישית להשתחרר מעולו של משטר רודני. אם האימפריאליזם הוא צורה של התפשטות במרחב – הרי שהלאומיות מתאפיינת על ידי התכנסות בגבולותיה של טריטוריה מסוימת (גבולות המגדירים את זהותה), ועיצוב משטר דמוקרטי-ליברלי בתוכה.

האתוס הלאומי תובע כאמור להכיר בייחודו של כל עם ועם – ייחוד המקנה זכות להתבדלות לאומית ולהתכנסות בטרטוריה הלאומית. מקורה של התביעה לייחוד לאומי הוא במבנה הפסיכולוגי של בני האדם, התובעים הכרה לא רק בזהותם הפרטית הייחודית, אלא אף בזהותם הקיבוצית הייחודית. האדם, בתור פרט יחיד, מעצב את זהותו הפרטית מתוך השוואה לזולתו. האדם, בתור יצור חברתי, מעצב את זהותו מתוך השוואת קבוצתו לקבוצות אחרות.

זהות לאומית היא כאמור זהות גדורה, באשר גבולותיה מגדירים את זהותה. משעה ששואפת היא להרחיב את גבולותיה, חדלה היא להיות לאומית, והופכת אימפריאלית. בפרספקטיבה זו, המושג "**לאומנות**" עלול להטעות, כיוון שמובלעת בו זיקה לזהות הלאומית – הגם שמבחינה מהותית זוהי זהות שונה ואף מנוגדת. לאומנות היא אידיאולוגיה אימפריאלית מובהקת, הגם שלכאורה העוגן שלה הוא מדינת-לאום. מרגע שמדינת-הלאום מתכחשת לזהותה הטריטוריאלית, כשהיא תובעת להשתלט על טריטוריות זרות, הופכת היא אימפריאלית, גם אם מנסה היא להכחיש זאת. בפרספקטיבה זו, גרמניה הנאצית לא הייתה מדינת-לאום, אלא אימפריה פאן-אתנית – הגם שכדי לגייס את ההמונים בחרה בשם "**נציונל-סוציאליזם**" (שם זה הוא סוג של מניפולציה מילולית גסה, באשר לפי טיבה לא הייתה לאומית, כשם שלא הייתה סוציאליסטית).

הלאומיות מעמידה את הייחוד והחירות כאידיאלים המרכזיים שלה. עקב אכילס של הלאומיות הוא חיזוקן של תביעות הייחוד והתבדלות על חשבון האחדות. כאשר מופר האיזון הדק בין שני ערכי-יסוד אלה, עלולה החברה הבינלאומית לגלוש במהירות לאנרכיה הרסנית ולמלחמות בלתי פוסקות. כדי לתת מענה הולם לחשש מפני אנרכיה הוטלו על מדינות הלאום שתי הגבלות: (א) עליהן להכיר בשלטון המשפט הבינלאומי ובעליונותו על פני המשפט הפנימי; (ב) עליהן לכונן בתוכן משטר דמוקרטי-ליברלי.

המשפט הבינלאומי הפלילי אוסר על השימוש באלימות ביחסים הבין-מדיניים, כמו גם באיום להשתמש בה. כמו כן מגן הוא של שלמותן הטריטוריאלית של מדינת-הלאום. המשפט הבינלאומי "**האזרחי**" מסדיר את ההיבטים החוזיים ביחסים הבינלאומיים, על ידי דיני האמנות הבינלאומיות. שלושה יסודות אלה שלובים זה בזה, ומאפשרים את החברה הרב-לאומית המודרנית.

הגם שמשטרה של מדינת-הלאום איננו מרכיב הכרחי בהגדרת הזהות הלאומית, יש משקל רב לסוג המשטר השורר בה. ככול שהמשטר דמוקרטי וליברלי יותר, כך זוכה הוא לאמון רב יותר מצד אזרחיו – אמון המקנה תחושת שייכות ונאמנות רבה יותר. הזהות הלאומית המודרנית היא, לפחות מבחינה עקרונית, הרחבה של רעיונות דמוקרטיים-ליברליים מהפרט לעבר הקהילה הלאומית. את הסיסמה הדמוקרטית "**חירות, שוויון, אחווה**" אפשר להחיל ללא התחכמות רבה גם על הרעיון הלאומי. הדמוקרטיה הליברלית מתמקדת בזכותם של יחידים להשמיע קולם בחופשיות במסגרת הקהילייה הלאומית – ואילו הלאומיות תובעת כי קולו של העם ישמע באופן חופשי בקהיליית העמים. הדמוקרטיה הליברלית מתעקשת שכל האזרחים יהיו שווים מבחינת זכויותיהם וחובותיהם – והלאומיות מכירה בכך שזכויותיהם של כל העמים להגדרה-עצמית תקפות במידה שווה. אחוות העמים, שתיווצר בדרך זו, כמקלה עשירה בה כל קול תורם את חלקו החיוני, תאופיין בכבוד הדדי ובהרמוניה. בהקשר הראשוני שלה, הלאומיות הייתה רעיון אוניברסאלי, שהבטיח לא רק הגדרה עצמית, אלא גם הרמוניה בינלאומית, שהמוסדות הדמוקרטיים והליברליים מעצבים אותן.

דמוקרטיה ליברלית אינה רק סוג של משטר הקובע את אופי החיים הלאומיים, אלא גם מנוף ליחסי שלום בינלאומיים. על הקשר בין

דמוקרטיה לשלום עמד לראשונה **עמנואל קנט** בספרו **"לשלום הנצחי"**. טענתו הייתה, שמלחמות הן הרפתקאות של מלכים ונסיכים, השופכים את דמם של פשוטי-העם, בשר התותחים. אם רק יתמרד בשר התותחים וימנע משליטיו לצאת למלחמות, כי אז יפסקו המלחמות ויחל עידן של שלום נצחי.

על פי תפישה זו, הדמוקרטיה נתפשת לא רק כמכשיר לביטוי עצמי של העם – אלא גם כמנוף לכינון יחסי שלום בין העמים. משמעות הדבר, שיש קשר ברור בין המבנה הפוליטי של המדינה להתנהגותה כלפי פנים וחוץ כאחד. מדינות המאופיינות על-ידי משטר חוקתי-ליברלי, הן שוחרות שלום כלפי חוץ ופנים כאחד. לעומתן, מדינות המאופיינות על-ידי משטר עריצות, הן תוקפניות במהותן, כלפי חוץ ופנים כאחד. מדינות בעלות משטר חוקתי מאמצות את המשפט הבינלאומי מרצונן, כדבר מובן מאלין, בשל המגבלות המוטלות על השימוש באלים על-פי חוקתן הפנימית. לפיכך, כלפי מדינות חוקתיות, אין צורך בהפעלת כוח חיצוני כדי להבטיח שלא יפרו את השלום והביטחון הבינלאומיים. לעומת זאת, מדינות רודניות עשויות לכבד את המשפט הבינלאומי רק כתוצאה מהרתעה חיצונית מספקת, מיראת הסנקציות שיוטלו עליהן על-ידי כוח חיצוני.

הניסיון המצטבר של המאה ה-20 אישר הנחות אלו. את המלחמות במאה שחלפה יזמו תמיד משטרי עריצות, ואף לא פעם אחת משטרים דמוקרטיים. המדינות הדמוקרטיות היו תמיד בצד המתגונן, ולא בצד התוקפן. כמו כן, בין מדינות דמוקרטיות לא התחוללה אפילו מלחמה אחת, הגם שלא פעם נמצאו מדינות דמוקרטיות בסכסוכים חריפים ביניהן.

2.6 גלגולי הזהויות במרחב דובר השפות הגרמאניות

כשם שאפשר לדבר על **"גלגולים של כוחות חברתיים"**, כך ניתן גם לדבר על **"גלגולן של זהויות קיבוציות"** – מעבר מזהות קיבוצית אחת לאחרת. ההיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות מספקת דוגמא מצוינת להמחשת גלגולי זהויות, כמו גם לקשר שבין שינוי שם לשינוי זהות. היסטוריה זו אף ממחישה, עד כמה קשה הוא המעבר מזהות אימפריאלית לזהות לאומית – קושי המאפיין גם זירות אימפריאליות אחרות,

שהבולטת שבהן היא זירת המזרח-התיכון בת ימינו (נושא שבו דן ספריי **"בדיית פלשתין" ו-"בעין הסערה"**).

ראשיתה של היסטוריה זו עם כינונה של **האימפריה הפרנקית** (Imperium Francorum), ששמה נגזר משמו של שבט **הפרנקים** (Franci) – אחד מתוך הרבה שבטים גרמאניים שהתנחלו במרחב זה, כגון הסכסונים, האנגלים, הפריזים, התורנינגים, האלמנים, הבווארים, השוואבים והלומברדים (השם **"פרנקים"** נגזר מהמילה **"פרנקון"** שמשמעותה **"רומח"** או **"כידון"**).

מרחב אימפריאלי זה, שהשתרע מהאוקיינוס האטלנטי במערב ועד הנהר **אֹדֶר** במזרח, נחלק בתקופה זו (מאות 5-8 לסה"נ) בין שבטים דוברי ניבים גרמאניים (שמהם התפתחה מאוחר יותר השפה הגרמנית המודרנית) – לבין שבטים קלטיים שבהשפעת רומא דיברו בניבים צרפתיים (שמהם התפתחה מאוחר יותר השפה הצרפתית המודרנית). חלוקה לשונית זו קבעה יותר מכול גורם אחר את התפתחות שתי הזהויות האתניות במרחב זה – הזהות הצרפתית במערב והזהות הגרמנית במזרח.

חלוקה אתנית זו קיבלה ביטוי פוליטי **בהסכם נֶרְדֵן** (843), כשבמערב החלה מתגבשת מדינת-הלאום הצרפתית – ובמזרח **הריין הגרמני ה-1** (שהשתרע על כול שטח גרמניה, אוסטריה ושווייץ של היום, כמו גם על צפון איטליה). מאחר **שהסכם נֶרְדֵן** חילק את שטחה של **האימפריה הפרנקית** ל-3 טריטוריות – פרנקיה המערבית, התיכונה והמזרחית – התמקדו רוב הסכסוכים בין המרחב דובר השפות הגרמאניות לבין המרחב דובר-הצרפתית בקו התפר שביניהן, שכונה בשפה הצרפתית בשם Lorraine, ובשפה הגרמנית Lothringen (על שם **לוֹתֶר ה-1**, אחד משלושת נכדיו של קארל הגדול, שחתמו על **הסכם נֶרְדֵן**). כותב **רוברט לופז** בספרו **"לידתה של אירופה"** (ע' 116):

החלוקות הנשנות של הממלכה הקרולינגית (שמה של האימפריה הפרנקית לאחר מות קארל הגדול – א.י.) בימי שלטונם של יורשי לואי החסיד (Louis le Pieux בצרפתית, Ludwig der Fromme בגרמנית), היו מבוססות על קווים המוכרים לנו ממפותיהן של אומות מודרניות, בעקביות אשר קשה ליחסה למקרה בלבד. בשנת 813 המליצה ועדת הכנסייה בטור, שכמרים יתרגמו את דרשותיהם ללשון הרומאנס (Romance) או ללשון הגרמנית, כדי שהעם יוכל להבין. 29 שנים לאחר מכן, נשבעו שני בניו הצעירים של לואי

וצבאותיהם שבועה של עזרה הדדית נגד הבן הבכור, הקיסר לוֹתֶר – חייליו של קרל הקרח (Charles II le Chauve) נשבעו ברומאנס, כשחייליו של לודוויג הגרמני (Ludwig II. der Deutsche) נשבעו בגרמנית. הסכם נֶרְדֶן, שנה לאחר כן, כמעט תרגם את שבועות שטרסבורג לחלוקה פוליטית: הפרובינציות שהיו צרפתיות לחלוטין ניתנו לקרל הקרח; אלו שהיו גרמניות לחלוטין ניתנו ללודוויג הגרמני. לוֹתֶר שמר לעצמו, נוסף על הפרובינציות האיטלקיות והפרובנסליות (פרובאנס) שבהן היו קווי-אופי רומנסים בולטים במיוחד, גם רצועה ארוכה של ארצות-ביניים, שבהן אפילו בימינו שתי שפות משתלבות זו בזו: ארצות-השפלה עם וִלוֹנִית והולנדית; אלזס-לוֹתֶרִיגֶן שעדיין מהוות סלע מחלוקת; את שווייץ הרב לשונית...

ברם, אין כול ספק, שקנה-המידה של לאומיות לא מילא כול תפקיד מודע בחלוקה של נֶרְדֶן, אשר נגרמה על ידי סיבות חולפות ומקורות...עובדה אחת עומדת בעינה, ששתיים מן הממלכות של חלוקת נֶרְדֶן ניצבו איתנות מול כול הסערות בעתיד ונתנו את המסורת לצרפת ולגרמניה המודרניות. לעומת זאת, הממלכה השלישית, שהייתה חצויה לשתיים על ידי האֶלֶפִים ומיושבת קבוצות אתניות שלא יכלו להבין זו את זו, התפרקה כמעט מיד – ולאט-לאט צרפת וגרמניה ספגו לתוכן את מחוזותיה הצפוניים. החלק שמדרום האֶלֶפִים, שלגביו השם "איטליה" שוב נעשה נפוץ יותר מן השם "הממלכה הלומברדית" – עדיין עשוי היה לתפוס מקום נכבד בשלישיה, אילו הצליח להרחיב את שטחו דרומית לרומא, עד למקום שבו נעצרו הכיבושים הלומברדים והקרולינגים. אך הקיסר לואי ה-2, יורשו של לוֹתֶר, נכשל לחלוטין במאמציו הצבאיים והדיפלומטיים לקבץ יחד תחת שלטונו את אותה איטליה האחרת...ואכן, 100 שנים לאחר חלוקת נֶרְדֶן היא נעשתה תלויה בגרמניה, בתוך אימפריה פיסחת שלא כללה את צרפת.

בעוד שהחלוקה האתנית המשיכה להתקיים מאז **הסכם נֶרְדֶן** ועד היום – הרי שהזהויות הפוליטיות שהתגבשו במרחב זה לא פסקו מלהשתנות. מה שהחל כאימפריה הפרנקית (שם המשקף זהות אימפריאלית אתנית) – הפך ל-"**האימפריה הרומית**" (Imperium Romanum), עם עלייתו לשלטון של **פִּיפִין הגוֹץ** (Pippin der Kleine, קיסר בשנים 751-768), שהכתיר עצמו בשם "**אבי הרומאים**" (Romanorum patricius). בחירת שם זה

נעשתה במטרה ליצור רושם של רציפות בין האימפריה הרומית המקורית, לבין האימפריה הפרנקית – אף שזו הוקמה על חלק קטן ממנה והייתה בעלת אופי שונה לחלוטין. עם עלייתו לשלטון של **אוטו ה-2** (קיסר בשנים 973-983), כינה זה את עצמו בשם **"אימפרטור אוגוסטוס"** (Imperator Augustus) – אחד משמות התואר של קיסרי רומא. בשנת 1157 הפכה זו ל**"האימפריה הקדושה"** (Sacrum Imperium), ובשנת 1254 הפכה ל**"האימפריה הרומית הקדושה"** (Sacrum Romanum Imperium), ובגרמנית (Heiliges Römisches Reich). ולבסוף, בשנת 1512 שונה שמה ל**"האימפריה הרומית הקדושה של האומה הגרמנית"** (Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae, ובגרמנית Heiliges Römisches Reich, Deutscher Nation).

מבעד לריבוי השמות הללו משתקף הבלבול שרווח במרחב זה, שהתקשה לעצב זהות מוגדרת – בלבול שזכה לביקורת לא מעטה. כך, למשל, כתב עליה **סמואל פופנדורף** (Pufendorf), כי **"נותר לנו לקרוא לגרמניה גוף שאינו כפוף לאף כלל, המזכיר מפלצת"** (1667) – כשם **שוולטר** לעג ל**"מפלצת פוליטית"** זו כשאמר כי היא **"אינה קדושה - אלא חילונית; אינה רומית - אלא גרמנית; ואינה אימפריה - אלא ממלכה בלבד"** (ויקיפדיה).

אכן, ספק רב אם ניתן בכלל לתאר את המבנה שהתגבש במרחב זה כ**"אימפריה"** באותו מובן שבו נהוג לתאר אימפריות היסטוריות. **הרייך הגרמני ה-1** היה **"אימפריה"** רק במובן שלילי, באשר לא היה הוא מדינת-לאום – אלא מדינה רב-אתנית, ששלט בה קיסר חלש מאוד בהשוואה לשארי קיסרי העולם. יותר משהיה הרייך הגרמני ה-1 **"אימפריה"**, היה הוא **"מעין-קונפדרציה"**, שנשלטה על-ידי קיסר חלש שנדד מעיר לעיר, ושאפילו מושב קבוע לא היה לו. מבחינה זו, היה הרייך הגרמני ה-1 שונה מכול יתר האימפריות ההיסטוריות, שאופיינו על ידי עיר-בירה אימפריאלית – סימן ההיכר של כול קיסר אמיתי. בעוד שעיר-הבירה של האימפריות המוסלמיות בימי-הביניים מנו לעיתים מאות-אלפי אנשים (בגדד בשליטת בית עבאס הפרסי, **דמשק** ו**קורדובה** בשליטת בית אומייה, קהיר בשליטת **הפטימים**), בדומה לעיר-בירה במזרח אסיה (**צי'אנג-אן** בשליטת שושלת טאנג) – ישב **קארל הגדול** בעיירה קטנה בשם **אקס-לה-שאפל**, שאוכלוסייתה לא עלתה על 3,000 איש. הבירה האימפריאלית הראשונה באירופה הייתה **וינה** של **בית-הבסבורג**, שהתפתחה לכדי עיר בירה גדולה רק בעת החדשה, משזו השתלטה על הונגריה וחלק מארצות הבלקן. בעקבותיה צעדו מאוחר יותר שתי ערים אימפריאליות נוספות:

ברלין תחת שלטון **בית ההונצולרן** (בעיקר לאחר השתלטות פרוסיה על המרחב דובר השפות הגרמאניות); ו-**מוסקבה** תחת שלטון **בית-רומנוב** (לאחר שזו השתלטה על רוב המרחב דובר השפות הסלאביות).

למרות שמוצאם של מרבית שליטיה ונתיניה היה גרמני – כבר מראשית האימפריה ישבו בשטחה קבוצות אתניות רבות. כמו כן, מוצאם של רבים מבעלי המשרות באימפריה היה מקהילות שאינן דוברות גרמנית, כשם שמוצאן של משפחות אצולה חשובות לא היה גרמני. הגם שניבים של השפה הגרמנית שלטו במרחב זה, התפתחו לצידם גם שפות רומניות וסלאביות, שהפכו לימים לשפות המודרניות המוכרות לנו, כגון צרפתית, איטלקית, צ'כית, סלובקית ופולנית.

בעוד ששליטי האימפריות שמחוץ לאירופה היו בעלי כוח בלתי-מוגבל, עקרונית לפחות – הרי שכוחם של קיסרי הרייך הגרמני ה-1 הוגבל על ידי האפיפיורים, שנתפשו כבעלי עליונות מוסרית ומשפטית, ושללא אישורם לא יכלו קיסרים אלה לתפוש את השלטון.

כמו כן, הוגבל כוחם של קיסרים אלה על ידי מוסד **מועצת הנסיכים הבוחרים** (Kurfürstenkollegium), שהיה מורכב מנסיכים ובישופים. מוסד ייחודי זה, החל מתגבש לאחר מות **פרידריך ה-2** (Friedrich II) אחרון השליטים מבית **שטאופר** (Staufer) בשנת 1250. מכיוון שאף לא אחת מהשושלות המתחרות הצליחה לתפוס את הכתר, נאלצו הנסיכים החזקים באימפריה לכוון מוסד חדש, שאמור היה לבחור את הקיסר מתוך מספר בתי-אצולה חזקים. **הנסיכים-הבוחרים** (Kurfürsten), באו מקרב נסיכי **בוהמיה**, **סקסוניה**, **ברנדנבורג**, ו-**ריינלנד-פאלץ**, וכן מקרב הארכי-בישופים של **מיינץ**, **קלן** ו-**טרייר**. לכינון מוסד זה היו השלכות חשובות על ביזור הכוח באימפריה זו, בהעבירו כוח רב מהקיסר לנסיכים הבוחרים, כמו גם לנסיכים אחרים.

בצד מוסד זה התקיימו **ברייך הגרמני ה-1** מספר מוסדות נוספים, שהפכו אותו לליברלי שבמשטרים המונרכיים של אירופה בימי-הביניים. לקיסר הגרמני, בדומה למלכי צרפת ואנגליה, לא היה אלא צבא קטן משלו, כשאת עיקר כוחו שאב מצבאותיהם של האצילים בעלי-האחוזות, שהיו למעשה השליטים דה-פקטו. את עיקר עוצמתו הצבאית והכלכלית שאב הקיסר **מהאדמות הקיסריות** (Reichsgut) שהיו בבעלותו הישירה – לא בבעלות האצילים המקומיים. ואולם, לאחר המאה ה-13 הועברו רבות מאדמות אלו לחזקתם של הדוכסים והשליטים המקומיים, אקט שהעביר

אליהם חלק ניכר מהעוצמה הפוליטית והחליש מאוד את כוחו של השלטון המרכזי.

האוטונומיה הרבה שממנה נהנו רוב הנסיכויות (רובן בינוניות או זעירות), כמו גם האוטונומיה של **ערי הקיסר החופשיות** (Freie Reichsstadt), ושבחן נכללו ערי-המסחר שקמו לחופי הים הבלטי (והנהרות המתנקזים אליו) ואשר היו מאוגדים ב**ברית ההנזה** (Düdesche Hanse) – אוטונומיה זו אף היא תרמה לחולשתו של השלטון המרכזי. לכך אפשר להוסיף את המוסדות המעין-דמוקרטיים שהתקיימו ב**רייך הגרמני ה-1**, שה**רייכסטאג** היה הבולט שבהם – מוסד פרלמנטארי שקדם במאות שנים לפרלמנטים בבריטניה.

כשמצרפים את כול המוסדות הללו לכדי משטר פוליטי בעל מבנה מסוים, מתקבלת תמונת-ראי הפוכה לזו שמתקבלת כשבוחנים את הרייך הגרמני ה-3. בכול פרספקטיבה אפשרית היה המרחב דובר השפות הגרמניות בימי-הביניים, הרבה יותר ליברלי מזה של בריטניה באותה עת – קל-וחומר מזה של צרפת, שהייתה סמל למשטר ריכוזי מאז ששוכררה משלטון אנגלי, בתום "**מלחמת 100 השנים**" (1453-1337).

חולשתו זו של **הרייך הגרמני ה-1** היא אחד ההסברים להתפתחות הרב-לאומית ביבשת אירופה, שלא כונן בה כוח מרכזי רב-עוצמה בדומה לשאר הזירות ההיסטוריות של העת העתיקה וימי-הביניים. בצדה של אימפריה זו החלו צומחות באירופה לא רק מדינות-לאום (צרפת, בריטניה וספרד) – אלא גם הקונפדרציה השוויצרית. עם קריסת **הרייך הגרמני ה-1** בשנת 1806, הפך אף הוא לקונפדרציה – תחילה **הקונפדרציה של הריין** (Rheinbund, 1806-1813), ולאחר **קונגרס וינה** (1814-1815) **הקונפדרציה הגרמנית** (Deutscher Bund, 1815-1866). חולשה זו של האימפריאליזם הגרמני בימי-הביניים – חולשה שהיא חסרון מנקודת-מבט אימפריאלית, אך יתרון מנקודת-מבט לאומית (שהיא כאמור אנטי-אימפריאלית) – היא שאפשרה בסופו של דבר את הופעתן של מדינות-הלאום המוכרות לנו, כמו גם את ההסדרים הפוליטיים הקונפדראליים והפדראליים.

הקונפדרציה של הריין הייתה ברית של 16 "**מדינות**" (lander), שעוצבה במהלך מלחמות נפוליאון (1806-1813) – איחוד רופף של ישויות פוליטיות אוטונומיות, שנשלטו על-ידי האימפריה הצרפתית. במסגרת איחוד זה חוללה צרפת לא מעט רפורמות פוליטיות וכלכליות, ובכך תרמה למודרניזציה שלהן.

הקונפדרציה הגרמנית הוקמה לאחר מפלת נפוליאון וכינוס **קונגרס וינה** (1814-1815) בגבולות **הקונפדרציה של הריין**, ובתוספת השטחים דוברי הגרמנית של הקיסרות האוסטרית והממלכה הפרוסית. ביסוד איחוד רופף זה עמד הצורך לארגן מחדש את המדינות דוברות הגרמנית, שקמו על חורבות **הרייך הגרמני ה-1**. אם קודם לכן היו במרחב זה מאות "**מדינות**", רובן נסיכויות זעירות וערים חופשיות – הרי שלאחר הרפורמה הצטמצם מספר זה ל-41 בלבד (כולל 4 ערים חופשיות: ליבק, ברמן, המבורג ופרנקפורט). משקלן של חברות הקונפדרציה לא היה שווה, אלא נגזר מכוחן. החזקות שבהן היו הקיסרות האוסטרית וממלכת פרוסיה; לאחריהן באו ממלכות בווריה, וירטנברג, סכסוניה והנובר; כשבסוף הרשימה הזדנבו הנסיכויות הקטנות והערים החופשיות.

שטח **הקונפדרציה הגרמנית** חפף לגבולות גרמניה שלאחר האיחוד באוקטובר 1990 – בצירוף שטחן הנוכחי של אוסטריה, בוהמיה, מורביה, שלזיה, פומרניה וסלובניה. לראשונה בהיסטוריה של מרחב זה, אוחדו כול הארצות דוברות הגרמנית תחת גג אחד – אף שקונפדרציה זו כללה גם ארצות שאינן דוברות גרמנית, שבהן הגרמנים היוו מיעוט בלבד (בוהמיה, מורביה, שלזיה, פומרניה וסלובניה). קונפדרציה זו עמדה בצילן של האימפריה האוסטרית, ששלטה גם בשטחים לא-גרמניים (בוהמיה, מורביה, סלובקיה, הונגריה, סלובניה וגליציה) – וממלכת פרוסיה, שאף היא שלטה גם בשטחים לא-גרמניים (שלזיה, פוזן, פומרניה ו-"**פרובינציית פרוסיה**", שהורכבה מפרוסיה המערבית והמזרחית בשנת 1829).

הקונפדרציה הגרמנית התפרקה בשנת 1866, לאחר ניצחונה של פרוסיה על אוסטריה ("**מלחמת 7 השבועות**") – כשתחתיה הוקמה **הקונפדרציה הצפון-גרמנית** (Norddeutscher Bund) בהנהגת פרוסיה. בקונפדרציה זו נכללה גם **שלזוויג-הולשטיין** (שנכבשה מידי דנמרק בשנת 1864) – אך לא נכללו בה אוסטריה ומדינות דרום-גרמניה, כשם שלא נכללה בה אלזס-לותרנינגן (שנכבשה על-ידי פרוסיה מידי צרפת בשנת 1871). מאידך, נכללו בה פוזן, פומרניה ופרובינציית פרוסיה. קונפדרציה זו הגיעה לסוף דרכה עם הקמת **האימפריה הגרמנית**, (הרייך הגרמני ה-2), לאחר ניצחונה של פרוסיה על צרפת (1871).

שלא כקודמתה, **הקונפדרציה הצפון-גרמנית** הייתה מדינה מודרנית של ממש, עם כול המאפיינים של מדינה מסוג זה. למרות שקונפדרציה זו התבטלה עם כינון **האימפריה הגרמנית**, שימשה חוקתה בסיס לניסוח

החוקה של אימפריה זו. חוקה זו, שנתפרה לפי מידותיו של ביסמרק, העניקה לקאנצלר סמכויות רבות, בעיקר בנושאים הצבאיים (תקציבים, גיוס חיילים וכד').

על הקמת הרייך הגרמני ה-2 הוכרז ב"אולם המראות" שבארמון וורסאי ביום 18.1.1871, כשבעקבות מהלך זה הפך וילהלם ה-1 מ"מלך פרוסיה" (preußische König) ל"קיסר הרייך" (Kaiserreich). למרות זכות הבחירה הכללית לרייכסטאג (Reichstag), נותר הרייך הגרמני ה-2 מדינה ריכוזית ביותר, עד לרגע קריסתו במלחמת העולם ה-1. לא זו בלבד שממשלה לא הייתה אחראית בפני הפרלמנט, אלא שהיא אף פיזרה אותו שוב ושוב כשנתקלה בהתנגדות מצדו. עליונות פרוסיה ביחס לשאר מדינות-האיחוד גרמה לעיצובו של משטר ריכוזי ביותר, שסימני ההיכר שלו היו עוצמה של הכת הצבאית (שפלשה לכול תחומי המנהל המלכותי) ושמרנות היונקרים (Junker), שם כללי לאדונים פיאודליים זוטרים, אצילי קרקע שאינם נושאים בתואר אצולה אחר, ואשר תוארם מתבטא לעתים בתוספת התואר "von" לפני שם משפחתם, בדומה לתוארי אצולה גרמניים אחרים).

הריכוזיות הפוליטית במרחב זה לא הושגה אפוא אלא לאחר שזה נכבש על ידי פרוסיה, שלה הייתה היסטוריה שונה לחלוטין. איחוד מרחב זה לא נעשה בהסכמה, אלא בכוח, "בדם וברזל" כפי שכינה זאת ביסמרק – מי שבמסגרת תפקידו כראש ממשלת פרוסיה, תכנן וביצע איחוד כפוי זה. ביסמרק אכן יצר מדינה ריכוזית במרחב זה – אך זו לא הייתה לאומית אלא אימפריאלית כקודמותיה. נדרשו שתי מלחמות-עולם כדי שיקומו במרחב היסטורי זה שתי מדינות-לאום אמיתיות – גרמניה ואוסטריה. האימפריה הפרוסית שכוון ביסמרק הייתה אומנם מדינה דוברת גרמנית – אך לא הייתה היא מדינת-לאום כי נכללו בה מיעוטים לא-גרמניים גדולים למדי (בעיקר פולניים). בדומה לכך, האימפריה האוסטרו-הונגרית הייתה רב-אתנית – לא מדינת-לאום. אוסטריה הפכה מדינת-לאום לאחר התפרקות האימפריה האוסטרו-הונגרית בתום מלחמת-העולם ה-1 – ואילו גרמניה הפכה למדינת-לאום רק לאחר נפילתו של הרייך ה-3.

לעובדה, שהריכוזיות הפוליטית במרחב זה הושגה רק בשלב מאוחר מאוד בהיסטוריה שלו, יש חשיבות עצומה בכתיבה נכונה אודותיו. שכן, לא ניתן להתייחס אליו במושאים לאומיים קודם להתפרקות האימפריות השונות ששלטו בו. לכן יש בהיסטוריוגרפיה המקובלת משום אנכרוניזם

מוחלט – השלכת המודל הלאומי על מציאות אימפריאלית מובהקת. למעט במקרה של צרפת ובריטניה (או של אנגליה, אף שאין אלו זהויות חופפות), לא ניתן כלל לעשות שימוש במונחים לאומיים בכתיבת ההיסטוריה של הארצות השונות (אף שגם ההיסטוריה של בריטניה וצרפת היא רק לאומית-למחצה, בעיקר לאחר שהפכו הן אימפריות ענקיות, חובקות עולם).

כדי להימנע מהכשל הכרוך בהיסטוריוגרפיה לאומית אנכרוניסטית מעין זו, משתמש אני במונח **"מרחב דובר שפות"** (תמיד ברבים) – מונח שהוא אימפריאלי ביסודו, ובתור שכזה משקף הוא את ההיסטוריה האמיתית של הארצות השונות. אף שזהו מונח מסורבל למדי, הרי שבהיעדר מונח פשוט יותר לתיאור המציאות האימפריאלית, אין מנוס מלהשתמש בו. בהקשר של מרחב זה, שהוא הציר של הספר, יש להשתמש בשם **"אוסטריה"** רק לאחר תום מלחמת העולם ה-1 – ואילו בשם **"גרמניה"** רק לאחר תום מלחמת-העולם ה-2. עד אותה עת יש להשתמש במונח האימפריאלי **"המרחב דובר השפות הגרמאניות"**, שבמשמעותו הצרה כולל את גרמניה, אוסטריה, ושווייץ – ואילו במשמעותו הרחבה כולל הוא גם את הולנד, דנמרק, שבדיה, ונורבגיה.

שימוש דומה ניתן לעשות במונח **"המרחב דובר השפות הסלאביות"**, הכולל את רוסיה, אוקראינה, בלרוס, פולניה, צ'כיה, סלובקיה, סלובניה, סרביה, מונטנגרו, קרואטיה, בוסניה-הרצגובינה – כולן מדינות-לאום מודרניות, שקמו על חורבןן של האימפריות ההיסטוריות ששלטו במרחב זה עד לסיום מלחמת העולם ה-1: האימפריה הרומנובית והאימפריה ההבסבורגית (וקודם לכן – האימפריה העות'מאנית).

לא ניתן לסיים דיון זה מבלי להתייחס לסבך המונחים הקשורים ברייך הגרמני. בעברית משתמשים אנו במונח **"קיסר"** כדי לציין שליט בממלכה אימפריאלית, אף שמונח זה יש בו כדי להטעות. ברומא האימפריאלית היה מונח זה שם-תואר לשליט, כשהשליט עצמו נחשב Imperator – מונח הנגזר מהמילה Imperium במשמעות של שליטה בארצות זרות, שאותה מתרגמים אנו ל**"אימפריה"**. בשפה האנגלית נשמרה זיקה לשוניית זו על ידי השימוש במונח Emperor לציון שליטה ב-Empire.

לעומת זאת, בעברית משמש המונח **"קיסר"** לציון שליט האימפריה, שממנו נגזר המונח **"קיסרות"**, כשם נרדף ל**"אימפריה"**. שני מונחים אלו הם חידוש לשוני של השפה העברית המודרנית, שנדרשה להם אגב לימוד

זירות היסטוריות זרות. המקרא משתמש במונחים **"מלך"** ו-**"ממלכה"**, שמקבילים להם המונחים Monarch ו-Monarchy בשפה האנגלית. אף שבשיא התפשטותה הטריטוריאלית של ממלכת ישראל שלטה היא על מספר ארצות זרות, לא הומצאו מונחים נוספים לציון שלטון זה. דוד ושלמה, שהרחיבו את גבולות ממלכת ישראל עד נהר הפרת, או לפחות עד בסמוך לו, היו ונשארו **"מלכים"** – ותו לא.

בשפה הלטינית של העת העתיקה הייתה קיימת הבחנה ברורה בין המונח Imperator לבין שם-התואר Caesar – שם שהיה בתחילה שם משפחה, ולאחר מכן הפך לשם-תואר. **יוליוס קיסר**, שממנו בא שם זה, היה למעשה ה-Imperator הראשון, הגם שלא כונה בשם זה (כינויו הרשמי היה **"דיקטאטור"**, מונח ששימש לציון סמכות לביצוע משימות מיוחדות). יורשו בתפקיד, בנו המאומץ **גאיוס אוקטביאנוס** (Gaius Octavius), הוא שהפך שם משפחה זה לשם-תואר, כשצרף אותו לשמו המקורי – מנהג שאותו אימצו מרבית שליטי האימפריה שבאו אחריו. בנוסף, הוצמד לשמו של Imperator זה התואר **"אוגוסטוס"** (Augustus), שמשמעו **"נעלה"** או **"נשגב"** – תואר שאף הוא הורש לשליטי האימפריה הרומית בדורות שלאחר מכן.

בתארים אלה השתמשו מאוחר יותר גם שליטי האימפריה הרומית הקדושה (הרייך הגרמני ה-1), כדי ליצור את הרושם שהם ממשיכים של האימפריה הרומית המקורית. כך, למשל, **אוטו ה-2** כינה עצמו, כאמור, בשם **"אימפרטור אוגוסטוס"** (Imperator Augustus). מונח שנזנח לאחר מכן לטובת **"קיסר"** (Kaiser). מאוחר יותר, אימצו מונח זה שליטי רוסיה (Tsar) מהרגע שנסיכות מוסקבה הפכה ל**"אימפריה הרוסית"**. מאוחר אף יותר אימץ נפוליאון תואר זה (Empereur des Français) משהפך את צרפת מ**"ממלכה"** ל**"אימפריה"**. בדרך זו טושטשה ההבחנה המקורית בין התפקיד והמעמד של שליטי האימפריות הללו – לבין שמות התואר שלהם.

ברייך הגרמני ה-1, שימש התואר **"קיסר"** (Kaiser) לציון שליט האימפריה, כשהוא עומד בראש היררכיה ברורה של בעלי סמכויות פוליטיות במה שניתן לכנות **"מדרג אימפריאלי"**. מדרג זה היה ייחודי לרייך, שבו שימש הקיסר כ**"מלך המלכים"**, בעוד שבשאר היבשת היו ונותרו שליטי הממלכות השונות **"מלכים"** בלבד. מכיוון שהקיסר נחשב לשליט העליון ברחבי הרייך הגרמני ה-1, נאסר השימוש בתואר **"מלך"** (König) בתחומו – איסור שבוטל רק עם התפרקותו בשנת 1806 (עם ביטול האיסור הפכו

מספר נסיכויות לממלכות: בווריה, וירטמברג, סכסוניה, הנובר). הישויות הפוליטיות היחידות שהוכרו היו נסיכויות (Fürstentum, Herzogtum), ששליטתן כונו בשמות Herzog או Fürst – תארי אצולה המקבילים לתואר הבריטי דוכס (duke), שמקורו במילה הלטינית Dux. חלק מנסיכויות אלה, שנהנו מעצמאות רבה יחסית, הפכו מאוחר לאותן מדינות שמהן מורכבות היום גרמניה ואוסטריה. לעומת זאת בפרוסיה, שנמצאה מחוץ לשלטון האימפריאלי, אומץ התואר "מלך פרוסיה" (preußische König) כבר בשנת 1701 (פרידריך ה-1) – תואר שהחזיק מעמד עד שנת 1871, שאז הפך ל"קיסר הרייך" (Kaiserreich).

האימפריאליזם, אף שהולך ונעלם מהנוף הפוליטי המוכר לנו, אינו אפוא תאונה היסטורית – אלא מוסד קבע בחברה האנושית, ובתור שכזה חשוב כול כך לעמוד על תכונותיו. את הלאומיות לא ניתן להבין, אלא כתביעה לעצמאות משלטון אימפריאלי – כשם שאת הליברליזם לא ניתן להבין, אלא כתביעה לחופש משלטון רודני. אם הרודנות היא סוג של משטר פנימי, הרי שהאימפריאליזם הוא סוג של מדיניות-חוץ. כאמור, קיימת זיקה היסטורית ברורה בין אימפריאליזם לרודנות, אף שזו אינה מוחלטת. אפילו באותן אימפריות מערביות ליברליות יחסית (בריטניה, צרפת, הולנד ובלגיה). מדינה יכולה להיות ליברלית כלפי פנים, ובאותה שעה להיות אימפריאלית כלפי חוץ – שניות המוכרת לנו היטב מאותן אימפריות מערביות מודרניות. לכן, גם אם בפנים המדינה שורר משטר ליברלי, הרי שבארצות הכפופות לה ישרור תמיד שלטון רודני, כשהמנדט הבריטי על ארץ-ישראל הוא דוגמא לכך.

לעומת זאת, לא כול משטר רודני הוא בהכרח אימפריאלי באופיו. עריצות פוליטית שררה ברבות ממדינות-העיר של יוון העתיקה, כמו גם ברבות ממדינות-העיר של איטליה בימי-הביניים – כשם שזו שוררת ברבות ממדינות-הלאום המודרניות. חברה גלובלית, המורכבת ממדינות-לאום דמוקרטיות-ליברליות, היא אולי חזון שיש לשאוף אליו – אך לא מציאות בפועל. יתירה מזו: חזון זה הוא מערבי מובהק, שלא כול הציביליזציות שותפות לו. כך, למשל האסלאם המיליטנטי שולל חזון זה באופן מפורש, כשהוא מציב כנגדו אידיאל הפוך – השלטת אימפריאליזם אסלאמי על העולם כולו.

1.7 פוליטיקת הזהויות

חילופי שמות, גבולות ומשטרים במרחב דובר השפות הגרמאניות אינם אפוא רק עניין לפוליטיקה, אלא גם לפסיכולוגיה – שילוב המצמיח את המושג **"פוליטיקת הזהויות"**, שהוא אולי החידוש החשוב ביותר בהיסטוריה של מדעי המדינה. עד כמה חדש מושג זה ניתן ללמוד מהעובדה, שהשימוש בו החל רק לאחרונה. לפני כן, בהיעדרו של המונח **"זהות קיבוצית"**, התייחסו אל המרכיב הפסיכולוגי בפוליטיקה בשם **"הפן הסובייקטיבי של הלאומיות"** – להבדיל מ**"הפן האובייקטיבי של הלאומיות"**, הכולל את כול הגורמים החיצוניים המעצבים את תופעת הלאומיות. הבדל זה אינו רק סמנטי, אלא גם מהותי – באשר משמש הוא כלי לניתוח תופעות חברתיות נוספות. לכול אחד מההיבטים המעצבים את חיינו, יש השפעה על עיצוב הזהויות הקיבוציות שלנו: **הזהות הלאומית** שהמוקד שלה הוא **טריטוריאלי**; **הזהות האתנית** שהמוקד שלה הוא **הלשון והתרבות**; **הזהות דתית** שהמוקד שלה הם **הפולחן הדתי והערכים הדתיים-מוסריים**. כול אחת מזהויות אלו משמשת כלי לאינטגרציה חברתית – ובתור שכזו ממלאות הן תפקיד פוליטי, אף שאין זה תפקידן היחיד.

משקלן של הטריטוריה, הלשון והתרבות בקרב הגורמים מעצבי הזהויות הפוליטיות היה עד לתקופה המודרנית נמוך יחסית בהשוואה למשקלה של הדת. זהויות טריטוריאליות ואתניות קשורות עם הופעת הלאומיות באירופה בעת החדשה – אף שניתן למצוא להן תקדימים גם בתקופות קודמות, דוגמת הזהות הישראלית בעת העתיקה. לעומת זאת, משקלה של הדת בעיצוב הזהות הקיבוצית הוא עתיק יומין. אפילו בחברות שבטיות קמאיות, שהיו קשורות בקשרי דם חזקים, מילאה הדת תפקיד אינטגרטיבי ראשון במעלה – קל וחומר בחברות פוליטיות מפותחות יותר. בפרספקטיבה זו, תביעת הליברליזם להפרדת הדת מהפוליטיקה, נאצלת ככול שתהיה, היא בלתי אפשרית. לכול היותר ניתן לתבוע את הפחתת משקלה של הדת בחיים הפוליטיים, אך לא לבטלה כליל.

הדוגמא המובהקת ביותר להשפעת הדת על הפוליטיקה היא באסלאם, שבו לא ניתן כלל להפריד בין השתיים, כפי דבריו של **האיתוללה ח'זמיני** (מחולל המהפכה באיראן בשנת 1979): **"האסלאם הוא פוליטיקה, או שהוא לא כלום"** (ברנרד לואיס, משבר האסלאם, ע' 39). אפילו בזירה האירופית, שבה לפי הדוקטרינה הנוצרית על הדת להתנתק מהפוליטיקה

(תָּנוּ לְקִיסָר אֶת אֲשֶׁר לְקִיסָר, וְלֹא־לֵהִים אֶת אֲשֶׁר לֹא־לֵהִים", מתי כ"ב/21), הייתה לה השפעה פוליטית עצומה – השפעה שהשתקפה, בין השאר, בשינויים שחוללו מלחמות-הדת באירופה של המאה ה-17 ("מלחמת 30 השנה").

בפרספקטיבה זו, חשובה ככול שתהיה הרפורמציה הפרוטסטנטית מבחינה פנים-דתית – הריהי משנית ביחס להשפעתה על הפוליטיקה האירופית בכלל, ועל זו של המרחב דובר השפות הגרמאניות בפרט. חוזי השלום שנחתמו עם סיומן של מלחמות הדת ("שלום וסטפליה", 1648), חוללו לא רק שינויים טריטוריאליים – אלא גם שינויים בזהויות הקיבוציות. אם עד אז שלטו הזהויות האימפריאליות במרחב זה באופן מוחלט, הרי שממועד זה ואילך החלו מתגבשות בצידן גם זהויות חדשות – זהויות לאומיות המודרניות. לראשונה בהיסטוריה הוכרה זכותה של כול מדינה לקבוע לא רק את צביונה הדתי – אלא גם את עצמאותה הפוליטית בכול שאר תחומי החיים (ריבונות). כמו כן, הוכרה זכותן של המדינות החדשות לשוויון, ללא הבדל בגודלן ובעוצמתן.

מהפכה זו חוללה גם את מה שמוכר היום כ"משפט בינלאומי" – משפט שבלעדיו לא יכולות כלל מדינות-לאום להתקיים. כול עוד שררו הסדרים אימפריאליים בלבד, הוסדרו היחסים בין הקהילות הפוליטיות והאתניות השונות על-ידי המשפט הפנימי של האימפריה הרומית הקדושה – בדומה לכפיפותן למשפט הפנימי ששרר באימפריה הרומית, שכונה בשם "משפט העמים" (Jus Gentium). למרות הדמיון בשם, מדובר למעשה בשני מוסדות שונים לחלוטין. שכן, אם בסיס המשפט הבינלאומי הוא אמנות בינלאומיות, שהצדדים להן נתפשים כיחידות ריבוניות – הרי ש"משפט העמים" הוא תוצר של צווים אימפריאליים, המשקפים יחסי כפיפות מובהקים.

כרך ב

הדרך לאושוויץ - האומנם דרך גרמנית מיוחדת?

פרק 3: רציפות ותהפוכות בתולדות שנאת-ישראל

האומנם לפתע באה עלינו הרעה הזו? האין אנו יושבים דורות-על-דורות על הרי-געש העומדים בעשנם, ובכול פעם שרועדת האדמה תחתינו והרי-הגעש פולטים את לבת אשם המכלה בנו – אנו עומדים נדהמים ומוכי תימהון, מפני שעצמנו עינינו מראות והרבנו להכריז בקולי-קולות, שהרי-הגעש כבו מכבר, שאין עשן עולה מלועם, אלא ערפילי בוקר פרושים עליהם ואין בהם סכנה כלל? "לפתע פתאום"! האם זוהי השואה האיומה הראשונה שבאה עלינו במשך אלפיים שנות גלות ונדודים? האם לא נפלו מרכזי-יישוב יהודיים גדולים "לפתע פתאום" ויכסו בהריסותיהם על רבבות ועל מאות אלפים, זקן ונער, נשים וטף מישראל – אשר היו כלא היו? האם לא חתמו מרכזים אלה במפלתם את פרשתם של עמל-החיים ומשאות-הנפש של עשרות דורות מישראל, אשר שקעו את גופם ונפשם בחומות של "פיתום ורעמסס" שבכול העולם?

בן-ציון דינור (דוד אנגל, "מול הר הגעש", ע' 113)

וְהִיא שְׁעֵמֶדָה לְאַבוֹתֵינוּ וְלָנוּ: שְׁלֹא אֶחָד בְּלֶבֶד עָמַד עָלֵינוּ לְכַלּוֹתֵנוּ – אֲלֵא שֶׁבְּכֵל דּוֹר וָדוֹר עוֹמְדִים עָלֵינוּ לְכַלּוֹתֵנוּ, וְהַקְדּוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְצִילֵנוּ מִיָּדָם.

ההגדה של פסח

וַיֹּאמֶר: לֹא יַעֲקֹב יֹאמֶר עוֹד שִׁמְךָ, כִּי אִם יִשְׂרָאֵל – כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אֲנָשִׁים וְתוֹכֵל.

בראשית (ל"ב/29)

בְּבֶטֶן עֶקֶב אֶת אֲחִיו וּבְאוֹנוֹ שָׂרָה אֶת אֱלֹהִים; וַיֵּשֶׁר אֶל מְלֶאךָ וַיְכַל.

הושע (י"ב/4-5)

3.1 ראשית ישראל

ראשיתו של עם ישראל בהיותו ריבון בארצו, אף שלפי המקרא ראשית זו קדומה בהרבה – החל בסיפורי האבות, המשך ביציאת מצריים וסיים במעמד הר סיני. ואולם, ראשית זו היא מחוץ לגדרו של ספר זה, באשר מצויה היא ברובה בעולמו של המיתוס, כפי שכותב **נדב נאמן** במאמרו **"פרשת כיבוש הארץ בספר יהושע ובמציאות ההיסטורית"** (נדב נאמן וישראל פינקלשטיין (עורכים) "מנוודות למלוכה", ע' 289):

מנקודת מבטו של ההיסטוריון, אין כמובן לדבר על תקופת האבות כעל תקופה היסטורית, והצבתה כתקופה נפרדת בתולדות ישראל – היא ניסיון תיאולוגי-ספרותי לשרטט את ראשיתו של עם ישראל, ניסיון שראשיתו בתקופה שלאחר הפיכתו של ישראל לחטיבה מדינית ולישות אתנית מגובשת, בעת שאנשים החלו לשאול על מוצאם ועל שלבי ההתפתחות שהביאו להתגבשותם כעם.

ככלל, מוצאם של העמים המוכרים לנו לוט בערפילי המיתוסים השונים – וככול שעם מסוים עתיק יותר, כך כבד יותר הערפל המכסה את תולדותיו בטרם החל מתגבש בטרטוריה שלו. לכן, כשאנו מדברים היום על מוצאם של העמים המודרניים, אין אנו מתכוונים בדרך כלל למוצאם הראשוני, השרוי בערפילי המיתוס – אלא לתולדותיהם בארצותיהם, לאחר שכבר התיישבו בהן, בנו בהן את כפריהם ועריהם, התארגנו בהן פוליטית ואף החלו להעלות על הכתב את ההיסטוריה שלהם. כל מה שהתרחש בטרם התיישבו בארצותיהם הוא בתחום המיתוס – ואילו מה שהתרחש לאחר מכן הוא כבר בתחומה של ההיסטוריה הלאומית שלהם. הכללה גסה זו נכונה גם לגבי מוצאו של עם ישראל. ההיסטוריה של עם ישראל מתחילה עם התיישבותו בארץ ישראל וגיבוש המערכות הפוליטיות והדתיות שלו. כל מה שהתרחש קודם להתיישבותו בארצו הוא בתחומי המיתוס – ואילו כל מה שהתרחש לאחר מכן הוא בתחום ההיסטוריה הלאומית שלו.

מבחינה זו עם ישראל אינו שונה משאר העמים. מה שמייחד אותו הוא מיתוס הראשית שלו, המשחזר את תולדותיו למן **"האדם הראשון"** ועד להתנחלותו בארצו. נכון אומנם שגם לעמים קדומים אחרים היו מסורות גאולוגיות, ששחזרו את אילן-היוחסין של שבט מסוים (או של איגוד שבטים), ושכללו את רשימת האבות עד למייסד השבט (או מייסד איגוד

השבטים) – אך אלו לא חרגו מרישום טכני, בדומה לזה של **ספר דברי הימים א'** (פרקים א-ט). לעומת זאת, מיתוס ראשית ישראל הוא מיוחד במינו, באשר משלב הוא בתיאור תולדות עם ישראל גם את תולדות שאר העמים שחיו בסביבתו – תוך הצגת אילן יוחסין מפורט שלהם, עד **"האדם הראשון"**, אבי האנושות כולה. אלמלא תיאור מפורט זה, לא היינו יודעים היום דבר על העמים העתיקים הללו, שרובם הושלכו לפח האשפה של ההיסטוריה ונשכחו כלא היו.

המקרא הוא לא רק אנציקלופדיה לאומית, אלא אף רב-לאומית, שאין לו אח ותקדים בתולדות ספרות העמים. אך המקרא הוא הרבה יותר מזה. בנוסף לערכו כספרות דתית ייחודית במינה, מהווה הוא גם ספר היסטוריה מיוחד במינו, הכולל 3 סוגי ספרי היסטוריה: (1) **מיתוסטוריה** (היסטוריה מיתית), שעניינה תולדות עם ישראל בטרם התיישב בארץ; (2) **היסטוריוגרפיה**, שעניינה התנחלות שבטי ישראל בארץ ישראל, התאגדותם והקמת ממלכות יהודה וישראל עד חורבן וגלות תושביהן לארצות נכר; (3) **היסטוריוסופיה** (פילוסופיה של ההיסטוריה), שעניינה מתן משמעות לאירועים ההיסטוריים לפי דפוסים ערכיים של שכר ועונש, ברכה וקללה.

מבחינות מסוימות, הספרות ההיסטוריוסופית המודרנית אינה אלא הערות שוליים להיסטוריוסופיה המקראית. המקרא הוא שהעניק לנו את המושג **"רצף היסטורי"** ואף **"רצף קדם היסטורי"** – מושגים הצרובים עמוק מאוד בתודעתנו הקיבוצית. לפי המקרא, ההיסטוריה היא רצף מבריאת העולם ו**"האדם הראשון"** ועד לזמן עריכת המקרא בתקופת הבית השני. תפישה זו של הרצף ההיסטורי הורחבה מדור לדור, כאשר כל דור הוסיף פרק משלו לפרשה זו: קורות **"משפחת האדם"**, החל בעמים הקדומים של המזרח התיכון (אור-כשדים, מצרים, ארץ ישראל, צור וצידון), המשך דרך האימפריות הגדולות של העת העתיקה (האשורים, הבבלים, הפרסים, היוונים, הרומאים), המשך באימפריות הגדולות של ימי הביניים והעת החדשה, וכלה בחברה הבינלאומית שבה אנו חיים היום. הכול מושחל כחוליות בשרשרת ארוכה, שלבים עוקבים בסולם התפתחותה של **"החברה האנושית"** (מושג שהוא עצמו תוצר של הספרות המקראית), למן ראשיתה עד היום.

כרוניקה זו, מדעת ושלא-מדעת, היא פרי קריאת המקרא ופרי סדר הקריאה בו. דור אחר דור מתקיימת בנו, חניכי התרבות המערבית,

השפעת סיפורי המקרא, המשותפים לבני שלוש דתות הייחוד – ובכך נצרבת ההיסטוריה בתודעתנו כשרשרת שראשיתה ב"אדם הראשון". אף אם התווספו לספרות המקראית רבדים ספרותיים נוספים (ספרות יוונית ורומית, ומאוחר יותר ספרות אירופית בימי-הביניים והספרות המודרנית) – הרי שבתפישה עצמה לא חל שינוי, וכל הפרקים שהתווספו רק מרחיבים את היריעה, שדפוסיה עוצבו זה מכבר. הכרוניקאים של ימינו, כקודמיהם בימי-הביניים, אינם יכולים לספר את קורות האנושות אלא מ"האדם הראשון" פשוטו כמשמעו. (כמו כן ניתן למצוא בכרוניקה המודרנית הקבלות מעניינות לכרוניקה המקראית: כנגד חווה התנ"כית – את "לוסי", המאובן העתיק ביותר שנמצא עד כה; כנגד גן-העדן המקראי – את יערות-העד שננטשו על-ידי האדם לטובת זירה אחרת; כנגד המבול המקראי – את תקופת הקרח וכד').

רק במסגרת כרוניקה מעין זו, שבה מושג הרצף הוא מושג מרכזי, יש בכלל טעם לדון בשאלות של מוצא והתפתחות. מבחינה זו כפופים אנו לדפוסי החשיבה המקראיים, אפילו איננו מודעים לכך ואפילו נעשינו ביקורתיים יותר. מעבר להשלכות שיש להיסטוריוגרפיה המקראית על מכלול דפוסי החשיבה שלנו, יש לה השפעה מכרעת על תפישתנו את ההיסטוריה הלאומית שלנו, ובייחוד זו שבה אירעו האירועים המכוננים שלה. שבויים בדפוסי חשיבה אלה, מתקשים אנו לפרש באופן עצמאי וביקורתי את האירועים שהתרחשו בתקופת המקרא ואף את אלה שהתרחשו לאחר מכן, החל מתקופת הבית השני ועד ימינו.

בספרי "ארץ הר ומישור" (שפורסם באפריל 2009 ועודכן ביולי 2013), הצגתי לראשונה את התזה, שלפיה יש להבחין בין שני רבדים של עם ישראל שלמן חורבן ממלכות יהודה וישראל והגלויות שבאו בעקבותיו: (1) "עם הארץ" שכלל את השכבות הנמוכות של העם, שנשאר קשור בטבורו לארץ ישראל; (2) "עם הספר היהודי", שכלל את השכבות הגבוהות של העם (אלו שידעו קרוא-וכתוב), אשר הוגלה מארץ ישראל והתגבש בגלויות השונות, במזרח התיכון ובאירופה. ההיסטוריה של עם הספר היהודי התחוללה אפוא מחוץ לגבולות ארץ-ישראל – תחילה בזירה הים-תיכונית ולאחר מכן גם בזירה האירופית. כמו כן טענתי, שעם הספר היהודי שמר על זהותו הלאומית, בשל הקשר הרוחני לארץ ישראל – קשר שמנע ממנו להפוך לעדות דתיות בזירות ההיסטוריות השונות.

במרכז הפרק שעסק במוצאו של **"עם הספר היהודי"**, עמדה השאלה, מהו מוצאו של עם זה? מהו מקור הגניוס של העם היהודי, שמאז המאה ה-1 לסה"נ עד ימינו-אנו הוציא מתוכו את גדולי הפילוסופים, גדולי אנשי המדע וגדולי הסופרים – כמו גם אנשי עסקים מבריקים ומנהיגים חברתיים בולטים. התשובה שנתתי התבססה על החלוקה האנליטית בין **"עם הארץ"** לבין **"עם הספר"**. טענתי, שמקור הגאונות הזו הוא במבנה החברתי של **"עם הספר היהודי"** – **"ראש בלי גוף"**, שניתק עצמו מ**"עם הארץ"**, שאותו כיניתי **"גוף בלי ראש"**. תמצית טענתי הייתה, שהחלוקה בין **"עם הספר"** לבין **"עם הארץ"** מסבירה לא רק את גאונותו של עם הספר, אלא גם את דממה והקיפאון שפקדו את ארץ ישראל בשעה שנותרה עם הגוף בלבד – בבחינת היו אלה שני צדדים של מטבע אחד. סיימתי ספר זה בסיפור המפגש המחודש בין שני חלקיו של עם ישראל המקראי, עם שיבת ציון המודרנית.

ספר זה הוא הרחבה של התפישה שהועלתה לראשונה בספרי **"ארץ הר ומישור"** – הגם שהוא עומד בפני עצמו. אם ראשית עם ישראל נתפשת כגלויה וידועה, חרף היותה שרויה בערפילי המיתוס המקראי – הרי שראשית **"עם הספר היהודי"** בגלויותיו השונות לוט בערפל, חרף היותו מאוחר בזמן. הסיבה לכך ברורה. בעוד שעל ראשית עם ישראל היו נביאים וסופרים שטרחו לכתוב – הרי שעל הראשית של **"עם הספר היהודי"** בגלויותיו לא נכתב כמעט דבר. את רוב הידע שיש לנו על תקופה זו, המכונה **"ימי הביניים"**, שואבים אנו מקטעי סיפורים והערות בספרות ההלכה, שעניינה משפט – לא היסטוריה. רוב הידע שלנו על תקופה **"חשוכה"** זו מקורו בספרות הכנסייתית, שהקפידה לתעד אירועים היסטוריים הרבה יותר מחכמי ישראל. לכן, גם אם יש לנו **"ראשית ראיה"**, הרי שזו תמיד מגמתית ואנטי-יהודית. מקור שלישי, הן הכרונולוגיות של סופרי החצר בממלכות האירופיות השונות, שגם הם אינם חשודים באובייקטיביות יתרה. קיצורם של דברים: כול המנסה לשחזר את ההיסטוריה הכללית של אירופה בימי הביניים, כמו גם את ההיסטוריה היהודית בתקופה זו, נתקל ב**"בעיית המקורות"** – מיעוט המקורות הכתובים שעליהם יכול הוא להסתמך.

לא רק ראשית נוכחותם של היהודים באירופה לוטה בערפילי המיתוס, אלא גם תולדותיהם במהלך ימי הביניים הארוכים – התקופה שבה הייתה אירופה בבחינת עונֶבֶר ברחם ההיסטוריה העולמית. את אירופה כזירה היסטורית מכירים אנו היטב רק אלפי שנים לאחר שזו כבר נולדה, במאה

ה-15 לערך, עם המצאת מכבש הדפוס. לעומת זאת, רוב התקופה שקדמה למאה זו, שרויה בערפילי המיתוס, במיוחד בכול הקשור לראשיות השונות של כול אחד מהעמים שכוננו זירה זו – היוונים, הרומאים, הגרמנים והסלאבים. כול ניסיון להתחקות אחר מוצאם של העמים הללו, מבחינה גיאוגרפית או גנטית, סופו כשלון ידוע מראש. תקופות הראשית הללו לא הותירו אחריהן עקבות.

3.2 ראשית אירופה

מבחינה זו דומה תקופת **"ראשית אירופה"** לתקופה של **"ראשית ישראל"**, אף שעליה לא נכתב כמעט דבר – למעט כרוניקות מסוימות, מגמתיות ולבלתי מדויקות. השוואה זו לוקה בחסר, לא רק באשר אירופה היא זירה גדולה בהרבה מזו של ארץ ישראל – אלא גם משום שהפכה זירת כתב בשלב מאוחר יחסית. מבחינה זו, לא נמצאו כלל סופרים דוגמת סופרי ישראל בראשית האלף ה-1 לפנה"ס, שסקרו את תולדות ישראל מבראשית עד התגבשותו לכלל חטיבה מדינית וישות אתנית מגובשת. על תולדות יוון יודעים אנו רק עם אימוץ הכתב הקולי (פונטי, אלפביתי) במחצית ה-1 של האלף ה-1 לפנה"ס – כתב שאותו ירשו מהפניקים (צור, צידון). גם על הרומאים יודעים אנו רק משאימצו הם את הכתב הקולי, אותו ירשו מהיוונים. לעומת זאת, על הגרמנים יודעים אנו רק לאחר שכבר נפגשו עם תרבות הכתב של האימפריה הרומית – לא לפני כן. יתירה מזו: המעט שאנו יודעים על הגרמנים הוא לא רק חסר, אלא גם מוטא לטובת רומא, שסופריה ניסו להתחקות אחר תולדות הגרמנים ואופיים (ראה בהקשר זה את ספריהם של יוליוס קיסר וקורנליוס טקיטוס). גם על ראשיתם של העמים הסלאבים ידוע לנו רק לאחר שאימצו את הכתב הקירילי (הכרוניקה הרוסית הראשונה היא מהמאה ה-11).

כול דיון בראשיתה של אירופה מעורר מספר שאלות, שהחשובה שבהן היא השאלה: מה ירשה אירופה מהמזרח התיכון הקדום, ומה חידשה היא ויצרה בכוחות עצמה – שאלה שמובלעים בה שני מושגים: (1) **"זירה ציביליזטורית"**; (2) **"הרחבת זירה ציביליזטורית"**. בפרספקטיבה המוצעת כאן, ההיסטוריה של אירופה היא חוליה ברצף היסטורי, כשלפניה ההיסטוריה של המזרח-התיכון הקדום ולאחריה ההיסטוריה של הזירה האמריקאית (הצפונית והדרומית). במקביל לזירה זו התפתחו זירות ציביליזציוניות נוספות במרכז אסיה ובמזרח, כמעט בלי קשר עם זירת

הים-התיכון והזירה האירופית. הזירה האירופית התפתחה מתוך הזירה הים-תיכונית, לאחר שזו כבר הגיעה לבגרותה. לכן, לפני ששואלים על הישגים תרבותיים מסוג זה או אחר, על חידושים מפליגים אלה או אחרים, יש לטפל בעצם בניית חברה על הרקע של תנאי הזירה. הבעיה תהיה אז של הפיכת יחידה גיאוגרפית לזירה ציביליזטורית – זו הבעיה של הצבת התרבותית הראשונה. הדרך אל הצבת הראשונה ארוכה, כידוע, מזו שממנה אל הכור האטומי.

האינטגרציה של זירת הסהר הפורה כדי מירקם יישובי, תרבותי ופוליטי מפותח, נמשכה אלפי שנים (מהאלף ה-4 עד האלף ה-1 לפנה"ס). האינטגרציה של זירת הים-התיכון, שראשיתה בהתיישבות של הפניקים והיוונים לאורך החופים באלף ה-1 לפנה"ס, וסיומה בכינון האימפריה הרומית בתקופת **מרקוס טריאנוס** (98-117 לסה"נ), הייתה אומנם קצרה בהרבה, אף שגם היא נמשכה למעלה מאלף שנים.

לעומת זאת, האינטגרציה של אירופה (שמצפון להרי האלפים ולהרי הבלקן), שהחלה עם נפילת האימפריה הרומית המערבית (476 לסה"נ) והסתיימה בתקופת מסעי-הצלב הבלטיים (מאה 13 לסה"נ), נמשכה 800 שנה בלבד. חרף חשיבותה העצומה של תקופה זו, נטו ההיסטוריונים להשחיר פניה בכנותם אותה **"ימי הביניים"** (medieval, Middle Ages), או **"התקופה החשוכה"** (Dunkle Zeitalter, Dark Ages) – מונחים שנטבעו בתקופת הרנסנס, בשקפם את החסר שבציביליזציה האירופית בתקופה זו בהשוואה לציביליזציה הים-תיכונית, תוך התעלמות מהישגיה של זו. **"ימי הביניים"** שבין העת העתיקה לעת החדשה, נתפשו אפוא כ**"חשוכים"** משום שנחשבו כתקופה של גסיסת העולם העתיק, יותר מאשר כתקופה של לידת **"עולם חדש"** (מונח שנתייחד לאמריקה לאחר גילויה בידי אירופה, שנחשבה כבר כיבשת עתיקה – **"העולם הישן"**, כפי שזו כונתה בפי אלה שהותירו אותה מאחוריהם).

בהקשר האירופי לא ניתן לדבר על **"ראשית אחת"**, אלא על **"מספר ראשיות"** – ראשיות שאותן ניתן לסווג לא לפי עמים, אלא לפי **"זירות ציביליזטוריות"**. באופן גס ניתן כאמור לחלק את ההיסטוריה האירופית ל-4 שלבים עוקבים, בתהליך שניתן לכנותו **"הרחבת זירה ציביליזטורית"**:

(1) ראשית **הזירה הים תיכונית** (שגבולה הצפוני הוא הרי האלפים) בתחילת האלף ה-1 לפנה"ס, בקולוניזציה הפניקית והיוונית לאורך חופי הים-השחור וחופיו הצפוניים של הים-התיכון, שכללה עם גיבושה על-ידי

האימפריה הרומית במאה ה-2 לפנה"ס, את מה שידוע היום כִּינוֹן, ארצות הבלקן, איטליה וספרד;

(2) ראשית **זירת אירופה המרכזית והמערבית** (שגבולה המערבי הוא בריטניה וגבולה המזרחי הוא הרי הקרפטים) בשנים 50-58 לפנה"ס (כיבוש גאליה על-ידי יוליוס קיסר), שכללה עם גיבושה על-ידי האימפריה הפרנקית (800 לסה"נ, השנה שבה הוכתר קרל הגדול כקיסר) את מה שמוכר היום כבולגריה, רומניה, הונגריה, סלובקיה, צ'כיה, אוסטריה, גרמניה, צרפת ובריטניה;

(3) ראשית **הזירה המזרח-אירופית** (שגבולה המערבי בהרי הקרפטים והמזרחי בהרי אורל) במאה ה-8 לפנה"ס (הממלכה הסקיתית), שכללה עם גיבושה על-ידי האימפריה הרוסית במאה ה-18, את מה שמוכר היום כרוסיה האירופית, אוקראינה, בלרוס, ליטא ופולין (אף שהאחרונות משתייכות גם לזירה הבלטית);

(4) ראשית **הזירה הבלטית** במאה ה-8 לסה"נ (מסעות הויקינגים), שכללה עם גיבושה על-ידי המסדר הטבטוני במאה ה-13, את מה שמוכר היום כליטא, לטביה, אסטוניה, פינלנד, שוודיה, נורבגיה ודנמרק;

במניין השלבים הללו לא נכללת הזירה של **רוסיה האסיאנית ("רוסיה הגדולה")**, משום שההיסטוריה שלה היא למעשה חלק מההיסטוריה של אסיה, שהיא עתיקה הרבה יותר. רוסיה האסיאנית לא יצרה זירה ציביליזציונית חדשה, אלא רק נכנסה בנעליה של האימפריה המונגולית, כשם שאלכסנדר מוקדון נכנס בנעלי האימפריה הפרסית – תהליך שאותו ניתן לכנות **"העתקת מוקד כוח אימפריאלי"**, להבדיל מ**"יצירת זירה ציביליזציונית"** על-ידי יצירת ציביליזציה יש-מאין, או העתקת ציביליזציה לזירה שקודם לכן הייתה **"נטולת-ציביליזציה"** (במובן של **"זירה חסרת אינטגרציה יישובית, כלכלית, פוליטית ודתית"**).

כול אחת מזירות אלו משכה אליה כמגנט את היהודים, באשר למימוניות הכלכליות שלהם היה ביקוש עצום לצורך התפתחותן – ומכאן שלא ניתן לדבר על ראשית יהודי אירופה בלשון יחיד, אלא בלשון רבים. בהתפתחותן של הזירות הללו אדון בהמשך, כחלק מההיבט הפוליטי של הזירה האירופית בכללותה. השימוש במילים **"מה שמוכר לנו היום"** נעשה בכוונת מכוון, כדי להדגיש שהישויות הפוליטיות הקיימות היום באירופה לא הופיעו אלא בעת החדשה, **"עידן הלאומיות והלאומים"** (במובן מסוים

ניתן להגדיר את העת החדשה על פי המעבר מאימפריאליזם ללאומיות) – בעוד שקודם לכן נשלטה אירופה על ידי אימפריות מונרכיות-שושלתיות שונות, שהיו על-לאומיות באופיין. לצורך התמצאות בסבך הישיות הפוליטיות ההיסטוריות הללו – שהחשובות שבהן היו **"הרייך הרומי הקדוש"** (המוכר גם כ**"רייך הגרמני ה-1"**), **"האיחוד הפולני-ליטאי"** ו**"פרוסיה"** – נידרש מאיתנו להשתחרר מהמונחים הלאומיים המודרניים הצרובים בתודעתנו משל היו הם טבע שני שלנו.

3.3 שנאת ישראל בגלגוליה ההיסטוריים

אך לא רק מפת המונחים הגיאוגרפיים-פוליטיים הבלתי מוכרת עומדת כמכשול בהבנת ההיסטוריה של אירופה – אלא גם הנרטיבים שאומצו על ידינו במסגרת האידיאולוגיה הציונית. זו נוטה לתאר את ההיסטוריה של יהודי אירופה במונחים דטרמיניסטיים, משל נגזר גורלם מראש לחורבן באשר רק בארץ ישראל יכולים היהודים להתקיים. כול תקופת הגלות נתפשת כתחנת מעבר שבין תקופת עם ישראל בארצו לתקופת שיבת ציון המודרנית. בעשותם כן מתעלמים הם בכוונת מכוון מהעובדה, שקהילות יהודיות הצליחו להתקיים במשך למעלה מ-2500 שנה גם בארצות ניכר – שבהן ידעו הם לא רק פרעות ורדיפות, אלא גם הצלחות והישגים עצומים. מבחינה זו לא שונה ההיסטוריה של העם היהודי בארץ ישראל, מזו של הקהילות היהודיות באירופה הנוצרית והמזרח התיכון האסלאמי – בשתייהן ידע עם ישראל תקופות של גאות ושפל כאחד. החיים בצל הרי געש שונים היו מנת חלקו של עם ישראל למן לידתו ועד ימינו-אנו.

כשל נוסף הוא הנחת זהות ישראלית-יהודית קבועה ובלתי-משתנה לאורך כול הדורות מאז יצא עם ישראל ממצרים ועד היום – למרות השינויים והתהפוכות שהתחוללו בסביבה בה חיו ופעלו היהודים בתקופות השונות. כתוצר לוואי של השקפה אנטי-היסטורית זו, נתפשת גם שנאת ישראל לדורותיה כסטטית, למרות גילוייה השונים. לעומת זאת, בפרספקטיבה המוצעת כאן, הזהות הישראלית-יהודית עברה שינויים ותהפוכות – כשגם שנאת ישראל משנה פניה לאורך ההיסטוריה. אחת ממטרות הספר היא להציג נרטיב חדש, שאף כי אינו פוסט-ציוני, או גרוע מכך, אנטי-ציוני – הריהו שונה מהנרטיב הציוני, החד-ממדי והמגמתי כאחד. ייתכן מאוד, שכדי לחולל את המהפכה הציונית נדרש היה לכונן נרטיב מעין זה – גם על חשבון העובדות ההיסטוריות. ואולם עתה, לאחר

שמהפכה זו הצליחה ומדינת ישראל הפכה לעובדה שלא ניתן לערער עליה (למרות שיש מי שמנסה לעשות זאת) – יכולים אנו להביט על העבר בעיניים אובייקטיביות יותר. תפישה ביקורתית מעין זו, כשהיא מוצגת על ידי ציוני נלהב כמוני, עשויה לחזקנו – לא להחלישנו.

זהותו של עם ישראל היא דינאמית – לא סטטית. לנו, החיים את המהפכה הציונית, כמו גם את שנאת ישראל הנלווית לה, אמור הדבר להיות מובן מאלי – אף שיש בכך כדי לקומם את כול מי שהורגל לחשוב שזהות זו היא קבועה ובלתי משתנה. אף שיש מחלוקת בין אלה הרואים במעמד הר סיני את ראשית ישראל, לבין אלה הרואים במלכות בית דוד את ראשיתו – משותפת להם הדעה שהזהות הישראלית-יהודית היא קבועה ובלתי משתנה לאורך הדורות, חרף השינויים הדרמטיים שחלו בנסיבות ההיסטוריות בתקופה ארוכה זו. תפישה סטטית מעין זו אין לה אחיזה במציאות ההיסטורית, שבה **"הכול זורם"** – כולל הזהויות הקיבוציות. הלאום הישראלי הצליח לשמור על זהותו ההיסטורית רק מפני שהשכיל להתגמש ולהתאים עצמו לנסיבות ההיסטוריות השונות. רציפות אגב שינוי והסתגלות – בשל סגולות אלו הצליח עם ישראל להתמיד בקיומו. על זהות דינאמית זו, והאספקלריה שבה היא משתקפת, כותב **חיים הלל בן-ששון** במבוא לספר **"תולדות עם ישראל בימי קדם"**:

היחס ביניהם (בין העבר להווה – א.י.) הוא דו-סטרי, שפנים והשפעות הרבה לו. רבות מן האשליות האנטי-היסטוריות מקורן בתפיסה פשטנית של יחס מורכב זה. העבר משנה דמותו בעיני הבריות עם שינוי מקומו וחשיבותו במערכת הזמנים; העניין בו לובש ופושט צורה, כל אימת שעידנים שחלפו, רובדי התרחשויות וחוויות שאירעו, מצטברים בתודעה לגוש משמעותי, המעניק "עומק" נוסף להוויית הדור. העבר משתנה אפוא במרוצת הזמן ומריבוי הידיעה – אולם מאידך גיסא, הזיקה התבונתית של האדם אליו היא באספקלריה של ההווה, בעקת מה שנבכי הזמן כופים עליו להתבונן בו.

מבחינה היסטורית ניתן להבחין ב-4 שלבים בהתפתחות הזהות הישראלית, התואמים לשלבים השונים שעברה החברה האנושית – כשבכול שלב לוותה זו בהתנגדות כלפיה, ושלעיתים אף גלשה לשנאה ולהסתה פרועה כנגדה. ראשיתה של זהות זו במזרח הקדום, במעבר מחברות שבטיות נוודיות לחברות שבטיות טריטוריאליות, שבמרכזן עיר-

מדינה ומלך-שופט. בתקופת השופטים שבטי ישראל כבר אינם שבטי נוודים, אלא שבטים במעבר מנוודות להתיישבות ולבניית מסגרות פוליטיות ראשוניות. שיאה של תקופה זו עת אוחדו שבטי ישראל תחת בית דוד, שהקים ממלכה רב שבטית, שלשעה קלה אף הפכה אימפריה, ולאחר שני דורות שקעה והתפצלה לשתי ממלכות יריבות – יהודה וישראל. סופה של תקופת הבית הראשון בהתמוטטות שתי הממלכות והפיכת ארץ ישראל לאוטונומיה בחסות האימפריות הגדולות, ממזרח וממערב.

בתקופת הבית הראשון החלה הזהות הישראלית להתעצב תוך עימותים פוליטיים ודתיים קשים. מבחינה פוליטית, שרר מתח לא רק בין ממלכת יהודה לממלכת ישראל, אלא גם בין השבטים עצמם. למעשה, גם היריבות בין ממלכות יהודה וישראל נשאה אופי שבטי – בית שבט יהודה כנגד בית שבטי יוסף. היריבות בין שני שבטים טריטוריאליים אלה, המזהים עם הרי יהודה ושומרון (אפרים ומנשה) – הוא עיקר עניינה של ההיסטוריה הארץ ישראלית, מספר בראשית ועד ספר מלכים ב'. גם מהבחינה הדתית לא הייתה תקופת הבית הראשון אחידה. בצד בית המקדש בירושלים, הוקמו גם בתי מקדש נוספים בממלכת ישראל – ובצד אלו התקיימו תחת כול עץ רענן פולחנים שונים, מרביתם אליילים על פי מהותם. התוכחה הנבואית הייתה מכוונת לעקירת פולחנים אלה, שלא שורשו אלא בתקופת הבית השני. תוך כדי מאבקים בלתי פוסקים, התגבש גם הקודקס המשפטי-דתי המקראי, שיצר את הקוד הגנטי של הזהות הישראלית ושמר על רציפותה לאורך הדורות – אף שזו לא פסקה מלהשתנות, בעיקר במעברים השונים שהתחוללו בסביבתה. בתקופה זו ידע עם ישראל מלחמות עם שכניו, אך לא שנאה של ממש מצידם. גם אם לא לבדד שכן, הרי שאויביו טרם זיהו את ייחודו – בין השאר משום שטרם התבדל מהם באופן ניכר.

תקופת הבית השני מאופיינת על ידי שינוי הזירה הגלובלית (במונחים של העת העתיקה, עת הקיף העולם המיושב את הים התיכון, בצד זירות בלתי תלויות במזרח הרחוק). סימן ההיכר המובהק ביותר של תקופה זו הוא עלייתן של מעצמות עולמיות והפיכתן של שאר הארצות לאוטונומיות תרבותיות-דתיות. אשור, בבל, פרס, יוון ורומא – כולן אימפריות ענקיות (במונחי העת העתיקה), שבבירותיהן מרוכז הכוח הפוליטי-צבאי (הריבונות). גורל ארץ ישראל לא היה שונה מזה של שאר הטריטוריות במרחב הים תיכוני. למעט תקופה קצרה של חידוש

הריבונות בימי החשמונאים, לא הייתה הארץ ריבונית, אלא כפופה למעצמות ששלטו בעולם. גם בתקופה זו לא שררה אחדות דתית-תרבותית בקרב עם ישראל, כאשר בהשפעת יוון חלה התיוונות של החברה הישראלית, בעיקר בקרב המעמדות העליונים, בשעה ש"עם הארץ" המשיך להחזיק בדבקות בדת אבותיו ובאורחות חייו.

שנאת ישראל ראשיתה כבר עם היציאה לגלות בבל, שעליה ניתן ללמוד מהמסופר במגילת אסתר. הרקע לשנאה זו הוא סירוב יהודי האימפריה הפרסית לקיים את דתות המלך ("וַיִּשְׁנוּ עִם אֶחָד מִפָּזָר וּמִפָּזָר בֵּין הָעַמִּים, בְּכָל מְדִינֹת מְלָכוֹתָי; וְדִתֵּיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם, וְאֵת דִּתֵּי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עוֹשִׂים"), כמו גם להשתחוות לו ולשריו – מנהג פסול בעיני מי שמאמינים שיש לכרוע רק בפני הקב"ה, "מלך המלכים", אך לא בפני מלכים ושרים בשר ודם. מכאן ועד הדרישה "לְהִשָּׁמֵד לְהָרֹג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים מִנֶּעַר וְעַד-זָקֵן טַף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד" הדרך קצרה מאוד:

אחר הדברים האלה, גדל המלך אחשורוש את המן בן-המדתא האַגְגִי וַיִּנְשְׂאֵהוּ; וַיִּשֶׂם אֶת פָּסָאוֹ מֵעַל כָּל הַשָּׂרִים אֲשֶׁר אֵתוֹ. וְכָל עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בָּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ כִּרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים לְהֵמָּן, כִּי כֵן צִוָּה לוֹ הַמֶּלֶךְ. וּמִרְדֵּכִי לֹא יָכַרַע וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה. וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בָּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ לְמִרְדֵּכִי: מִדּוּעַ אֵתָּה עוֹבֵר אֶת מִצְוֹת הַמֶּלֶךְ. וַיְהִי כְּאִמְרָם אֵלָיו יוֹם וַיּוֹם, וְלֹא שָׁמַע אֵלֵיהֶם. וַיִּגִּדּוּ לְהֵמָּן לִרְאוֹת הַיַּעַמְדוֹ דְּבָרֵי מִרְדֵּכִי כִּי הִגִּיד לָהֶם אֲשֶׁר הוּא יְהוּדִי. וַיֵּרָא הֵמָּן, כִּי אֵין מִרְדֵּכִי כֹרַע וּמִשְׁתַּחֲוֶה לוֹ, וַיִּמְלֹא הֵמָּן חֲמָה. וַיִּבֶזְזוּ בְּעֵינָיו לִשְׁלַח יָד בְּמִרְדֵּכִי לְבַדּוֹ, כִּי הִגִּידוּ לוֹ אֶת עִם מִרְדֵּכִי. וַיִּבְקֹשׁ הֵמָּן לְהִשָּׁמֵד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְלָכוֹת אַחַשְׁוֶרֶשׁ, עִם מִרְדֵּכִי.

בתקופת הבית השני, כשברוב הזמן נשלטה הארץ על ידי מעצמות זרות, לבשה שנאת ישראל צורה חדשה – שילוב של סלידה מדת ישראל ותסכול מסירוב עם ישראל להשלים עם השלטון האימפריאלי שנכפה עליו. מרד החשמונאים היה שיאה של שאיפה זו לעצמאות מדינית ודתית. במהלך המרד נותצו במות ומקדשים פגאניים, ורבים מתושבי הארץ יוהדו (ומי שסרב להתייחד גורש).

העימות בין עם ישראל לאימפריאליזם היווני הוא ככול הנראה "התנגשות הציביליזציות" הראשונה בהיסטוריה. היה זה מאבק איתנים מתמשך ורצוף לאורך מספר דורות, שבו לא רק שאלת הריבונות עמדה להכרעה, אלא גם גורל עם ישראל ואמונת הייחוד שלו. מאבק זה שינה פניו עם

כיבוש הארץ על ידי רומא, אך המוטיבים נשארו כפי שהיו – שנאה לדת ישראל ותסכול מחוסר היכולת להשליט מרות על עם עקשן זה. שנאה זו השתקפה בספרות היוונית-רומית כנגד היהודים, שלא הייתה מביישת את התעמולה הנאצית.

במסע ההסתה כנגד עם ישראל השתתפו טובי המוחות של העת העתיקה, כגון: **מָנֶתוֹן** (Manethon, כהן דת, חי במאה ה-3 לפנה"ס בהליופוליס, מחבר הספר "Aegyptiaca" על תולדות מצרים, המשמש עד היום לצורך קביעת הכרונולוגיה הפרעונית); **אַפִּיוֹן המדקדק** (Apion grammatikos, 20 לפנה"ס עד 45 לסה"נ, אלכסנדריה, אף הוא חיבר ספר על תולדות מצרים, שבו תיאר את הידוע לו על תולדות היהודים, על יציאת מצרים ועל מנהגיהם הדתיים); **פּוֹבְלִיוֹס קוֹרְנִלִּיוֹס טְקִיטוֹס** (56-117 לסה"נ, משפטן, סנאטור רומאי והיסטוריון של האימפריה הרומית). בצד ביקורתם כנגד מנהגי היהודים, ניסו סופרי יוון ורומא להשחיר את פניהם על ידי יצירת נרטיב שונה של "ראשית ישראל". לפי גרסתם לא יצאו היהודים ממצרים מרצונם ובסיוע האל שלהם – אלא גורשו ממנה על ידי השלטון המצרי, שלא יכול היה לסבלם מחמת היותם מצורעים, טמאים ובעלי מומים (מה שהיום היינו מכנים "טיהור אתני"). כנגד כול שונאי עם ישראל בעת ההיא כתב **יוסף בן מתתיהו** (37-100 לסה"נ) את ספרו "נגד אַפִּיוֹן" (Contra Apionem), שבו הסביר את הסיבות לשנאת ישראל (ספר 1, ט' כ"ה, ע' מ"ו):

בעלילות נגדנו התחילו המצרים, אך גם אחרים שרצו לשאת חן בעיניהם ניסו לעוות את האמת, ולא הודו בדבר כניסת אבותינו מצרימה, כפי שהייתה בפועל, אף לא כתבו אמת על יציאתם משם. איבתם וקנאתם נבעו מסיבות שונות, תחילה משום שאבותינו השתלטו על ארצם ומשום שצלחה דרכם מחדש, כאשר שבו למולדתם. אחרי כן היה זה הניגוד הגדול יותר בעינינו קודש שגרם לשנאתם הגדולה, שהרי יראת האל שלנו עולה בהרבה על זו המקובלת עליהם – בדיוק כפי שנבדל טבע האלוהים מזה של בעלי חיים חסרי בינה...הלא כולם אנשים קלי דעת וחסרי שכל, שהורגלו מבראשית להוקיר בצורה שגויה את האלים, כי לא היו מסוגלים לחקות את התיאולוגיה הקדושה שלנו, ונתמלאו קנאה למראה רוב מעריצנו.

כך, למשל, לועג פלביוס לאֶפִּיוֹן, על שהוא מפרש את מצוות השבת לא כפשוטה, בבחינת "יָוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: לֹא תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אֹתָהּ וּבִנְךָ-וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ-וְאֻמָּתְךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל-בְּהֶמְתְּךָ, וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ - לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאֻמָּתְךָ, כָּמוֹךָ, וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" – אלא משום שלדבריו (שם, ספר 2, ט' ב', ע' ח"ו):

משצעדו מהלך ששת ימים, הייתה להם דלקת מפשעות, ומסיבה זו נחו ביום השביעי כאשר הגיעו בשלום לארצם הקרויה היום יהודה; והם קראו ליום בשם "שבת" בשומרם את הלשון המצרית, כי לכאב דלקת המפשעות קוראים המצרים "סבֹּא".

בסיום ספרו כותב פלביוס (שם, ספר 2, ט' ח', ע' ע"א):

אני סבור, כי בספרי הנוכחי מילאתי במידה מספקת את מה שהבטחתי מראש. הלא הראיתי, כי ראשית עמנו בימים קדומים – מפני שמקטרגינו טענו כי עם חדש למדי הננו. כמו כן הבאתי עדים למכביר, שהזכירו אותנו בכתביהם, מפני שהם גרסו כי איש לא עשה כן...אומנם טפלו הם עלינו שקר, כי גורשו (אבותינו ממצריים – א.י.) בגלל מומים בגופם, אולם גלוי וברור הדבר כי שבו מרצונם החופשי ובמלוא אונם. אומנם השמיצו הם את מחוקקנו כאיש נקלה ביותר – אך אלוהים עצמו היה עֵד למעלתו מימים קדומים, ואחריו נמצא הזמן כעֵד לכך.

לאחר חורבן הבית השני החלה מתגבשת בהדרגה זהות ישראלית חדשה, כשלא רק המוקד הדתי-פוליטי נחרב, אלא גם הקשר הטריטוריאלי נותק בהדרגה (בניגוד לתפישה המסורתית, הגלות לא הייתה אקט חד פעמי, שחוללו הרומאים במאה ה-1, אלא נוצרה בהדרגה, במיוחד לאחר הכיבוש הערבי-מוסלמי במאה ה-7). מעתה החלה מתגבשת הזהות המשנאית כזהות התקנית היחידה – שמחוללה הוא **רבן יוחנן בן זכאי**, שהבין, שכדי להציל את הזהות הישראלית, יש לחולל בה תמורה. את מקום בית המקדש שחרב, תפסו בית המדרש ובית הכנסת ("**מקדש מעט**"). בהעדר מלך וכוהן, חל פיחות ניכר במימד הטריטוריאלי-לאומי של הזהות הישראלית, וזו החלה מצטמצמת לרשות היחיד והקהילה הדתית. במוקד תרבות זו עמד הרב, כמו גם העיקרון של "**עשה לך רב**". במרכז ההווה היהודית לא עמד עוד בית המקדש – אלא בית המדרש, בבחינת "**לימוד תורה כנגד הכול**".

כתוצאה מאובדן הריבונות הפוליטית, הושקעו המרץ והמשאבים הלאומיים בפיתוחו של הקודקס המשפטי-דתי ההלכתי, על ידי מה שמכונה **"תורה שבעל פה"** או **"הלכה"**. את מקום הלשון המקראית ירשה הלשון המשנאית-תלמודית, שהתבססה על הקודקס המקראי, אך הייתה גם שונה ממנו בהרבה. כמעט כול מה שמזהים אנו היום כ**"יהדות"**, אינו אלא **"תרבות חז"ל"**: תרבות שנוצרה על ידי חכמים – לא על ידי נביאים. חז"ל לא ראו עצמם כמחדשים, אלא כמי שתפקידם רק לחשוף את מה שכבר היה מצוי בתורה מלכתחילה במעמד הר סיני. כך נוצרה הפיקציה המשפטית של **"תורה שבעל פה"**, שניתנה יחד עם **"התורה שבכתב"** במעמד הר סיני, אך לא נכתבה, אלא עברה בעל פה עד שבאו חכמי המשנה והעלו אותה על הכתב. פיקציה זו אפשרה לחז"ל ליצור תרבות חדשה, שנראתה כחלק בלתי נפרד של הקודקס המקראי, ומה שחשוב לא פחות – ליצור נורמות משפטיות ופולחניות שוות מעמד כמעט למצוות מדאורייתא. כול היצירה ההלכתית מאז ועד היום, ניזונה מקודקס זה ומכאן תוקפה המחייב, כאילו הייתה גם זו **"תורה מסיני"**, שאין להוסיף עליה או לשנותה, בבחינת **"חדש אסור מן התורה"**. ככול שחלף הזמן, כך הלכה ופחתה החדשנות ההלכתית, גם בשל התחושה ש**"הולך ופוחת הדור"**.

הזהות הישראלית איבדה לא רק העוגן הטריטוריאלי שלה, אלא גם את הלשון המשותפת, והחלה לובשת צורה עדתית מובהקת: כול עדה ועדה לפי לשונה ומנהגיה, בתוך הקודקס המשפטי-דתי המשותף, שהחל להיווצר בתקופת המשנה. הזהות הישראלית, שחסרה בימי הביניים ריכוזיות טריטוריאלית, פוליטית ודתית – הגביהה בתקופה זו את החומות ההלכתיות, כדי להגן על עצמה בפני הניסיונות המיסיונריים של דתות הייחוד, שיצאו מחלציה. תילי תילים של הלכות, במיוחד בתחומי הכשרות והמעמד האישי, נועדו למניעת קשרי חיתון והתבוללות בסביבה הנוכרית. על רקע זה אפשר להבין את דברי **רבי סעדיה גאון**, כי **"אומתנו אינה אומה, אלא בתורתה"**. זהות זו הייתה **דתית** בעיקרה, אף ששמרה גם על ממד לאומי-טריטוריאלי מדומיין, בתפילות ובתקווה **"לשנה הבאה בירושלים"**.

משחרב בית המקדש חל פילוג בעם ישראל ההיסטורי, כשהמעמדות הגבוהים והנמוכים נפרדו זה מזה לחלוטין. מתוך פילוג זה נוצר **"עם הספר היהודי"**, שבמרכזו תפילה שבכתב ולימוד התורה, שנחשבו כעבודת קודש – להבדיל מעבודת האדמה שנחשבה כבזויה ונחותה, בהיותה

מזוהה עם "עם הארץ". אף שימי התפילה כימי האנושות, הרי שרק עם חורבן בית המקדש התחוללה תמורה הרת משמעות במהות התפילה, עם המעבר מפולחן הבאת הקורבנות שתפילה לא-מוסדת בצידה – לתפילת קבע בציבור לפי נוסח קבוע שבכתב. תהליך זה, שראשיתו כבר בימי הבית השני, ככול הנראה בגלות בבל, הגיע לכדי מיסוד לאחר חורבן הבית השני – בשעה שהמרכז הפולחני חרב והיה צורך במוסדות חדשים, חילופיים, המזוהים מעתה ואילך עם יבנה וחכמיה.

תקופת הגלות מאופיינת על ידי מהפכה שהתחוללה בזירה הים-תיכונית, עם עליית דתות הייחוד הגדולות שהגדירו מחדש את הזהויות הקיבוציות במרחב זה – והתפצלות הזירה הים תיכונית לצפון הנוצרי ולדרום האסלאמי. בתקופה זו, המכונה "ימי הביניים", המשיך לשלוט העיקרון האימפריאלי, שהיה חזק בדרום האסלאמי ורופף בצפון הנוצרי. על רקע זה התגבשה שנאת ישראל מצד האסלאם והנצרות כאחת. מבין שתי דתות אלו, הייתה הנצרות תוקפנות הרבה יותר מהאסלאם, בשל זיקתה ההדוקה ליהדות, שהייתה דו-ערכית מלכתחילה, כפי שכותב **יעקב טלמון** בספרו "בעידן האלימות" (ע' 268-269):

מערכת היחסים בין הנצרות ליהדות רוויה מראשיתה יסודות נורוטיים, משני הצדדים, ומן הנמנע היה שלא תהא כך. נזירות בהקשר זה היא הנטייה הכפייתית להגיב על גירוי בצורה חסרת-פרופורציה, כתוצאה מהתרשמות-הלם מאיזה מאורע או חוויה רבת-עוצמה בגיל מוקדם. הולדת הנצרות, המסתורין המרכזי והמאורעות והחוויות המכריעים שלה – קשורים קשר בל-יינתק ביהדות. היהדות היא הורתה, אך היהודים הם גם רוצחי המשיח, הגואל, האל. הנוצרים הם המין האנושי שנגאל בידי ישו, אבל הם גם ישראל החדש, יורשי הבחירה שניטלה מישראל הישן, על שום שמאס ישראל במשיח-אלוהים וכן באלוהים עצמו.

רצח בתוך המשפחה, רצח אב או אח, אליבא דפרויד, ורצח בעקבות גילוי-עריות, לדעת אנתרופולוגים שונים, הוא אבן-הפינה לכל תרבות, לכל מסכת חוקים, לכל מערכת ערכים, שיטת מוסר וכללי נוהג: קין והבל, אדיפוס המלך, רומולוס ורמוס; יצרי התוקפנות גואים עד רציחה, השותפים לרצח נחרדים מהמעשה, רגש-האשם מוליד את המצפון, האָבֶל על הנרצח מלכד את המשפחה או את השבט לפולחן-הַמֶּת, והשקידה למנוע הישנות

פשע כזה מעמידה מערכת חוקים ומשפטים ומיני טאבו; זכר החוויה, ההלם, נעשה מקור-אשראה למספרי מעשיות ואגדות, למשוררים, לאמנים. קל וחומר – רצח האל. מאמיני האל הנרצח שטופים שנאה ורגשות נקם כלפי הרוצחים, אולם אין הם מסוגלים לשכוח, ואין מניחים להם לשכוח, שישו, אמו, השליחים, הקהילה האפוסטולית, כולם מקרב עם הרוצחים יצאו, וש"הברית הישנה" (התנ"ך), על כל המתרחש והמסופר בה –רעיון הבחירה, הנבואה על ביאת הגואל באחרית הימים – אינה אלא הפרהיסטוריה, ההכנה לנצרות, קרקע צמיחתה של אמונת-האמת, שלב שאין לדלג עליו. לשנאה – עיכוב וסייג בהודאה הזאת; ואולם ההודאה עצמה – נחנקת על-ידי האיבה...

פגישת היהודים עם השבטים הגרמניים והסלאביים בימי שקיעתה של הקיסרות הרומית הוסיפה נדבך לנוירוזה. האדונים החדשים, הברברים הנבערים-מדעת, נתקלו בעם בעל תרבות עתיקה, בעל אמונות, מנטאליות והליכות מוזרות, אפוף מסתורין – והוא, הוא יורשם של רוצחי האל! לכאורה חסר-אונים הוא, אך בעל תושייה וחיוניות ועקשנות עד כדי להדהים. בעיניי הכנסייה, העם הזה הוא אתגר מתמיד בסירובו להכיר באמיתות הגואל ובעובדת אובדן בחירתו; הוא בזוי, מנודה, אבל אין הוא כופר עכו"מי. אפשר וגם צריך לרדפו, אך אסור להרגו, כי באות-קין שעל מצחו משמש הוא עדות חיה לניצחונה של הנצרות, לסילוק מעמד-הבחירה מעם ישראל, כלומר – לאמיתותה של הנצרות. הוא מחוץ למחנה, מנודה. בקהל ה' לא יבוא; מעמד הלוחמים סגור בפניו; לגילדות האומנים והסוחרים לא יתקבל; בין עובדי-אדמה וצמיתים לא תראוהו; את ידו ישלח בעסקים לא כשרים, פסולים בעיניהם של יראי-אלוהים; ואצילים ושועים – נפשם נוקעת מהם. היהודי מתעשר מצרת זולתו; בעצם קיומו מעלה הוא את זכר יהודה איש קריות ושיילוק איש ונציה.

במאה ה-8 לסה"נ התחולל מפנה בהיסטוריה האירופית, כשמרכז הכובד של היבשת עבר מאירופה הים-תיכונית לאירופה של הים-הצפוני – נקודת-מפנה שההיסטוריון **הנרי פירן** (Firenne) ראה בה כאמור אירוע מכונן בהיסטוריה זו. מפאת חשיבותם אחזור שוב על דבריו של פירן, שהובאו בפרק הראשון:

סוף המאה ה-8 חזה באירופה המערבית בהתגשמות מעמד דברים שאין לו תקדים. זו הפעם הראשונה למן שחר ימי ההיסטוריה הועתק כאן המוקד לא רק של התנועה המדינית, אלא גם של התנועה הכללית של הציביליזציה מאגן הים-התיכון לאגן הים-הצפוני. צירה של הקיסרות הרומית היה באיטליה, ואילו זה של הקיסרות הקרולינגית ממוקם באזור התחום בין הריינוס והסיינה...ורומא היא הנמצאת עתה דחוייה וכמו יוצאת דופן בגבולה של אירופה החדשה.

בצאתה מהזירה הים-תיכונית נכונה אירופה המערבית כעולם נבדל בעל מאפיינים ייחודיים: האימפריה הפרנקית התייצבה כנגד האימפריה הביזנטית, הכנסייה הלטינית כנגד הכנסייה היוונית, האחוזות הפיאודליות הגדולות כנגד המונרכיה הריכוזית של קונסטנטינופול. אומנם לא הייתה זו הראשונה שבהעתקת זירות היסטוריות, אך לבטח החשובה שבהן. אם האימפריה הרומית הייתה בבחינת המשך לאימפריות המזרח תיכוניות שקדמו לה – הרי שאירופה המערבית ייצגה עיקרון חדש לחלוטין, עיקרון הרב-לאומיות כתחליף למבנה האימפריאלי. עיקרון זה לא היה באותה עת גלוי לעין, כיוון שגם אירופה נשלטה במהלך ימי הביניים על ידי מונרכיות אימפריאליות – אך אלו היו חלשות בהרבה מהאימפריות בשאר חלקי העולם. מבין האימפריות הללו החשובה ביותר היא **האימפריה הרומית הקדושה**, שאמורה הייתה לחקות את האימפריה הרומית הים-תיכונית, אך הייתה חלשה ממנה בהרבה – הייתה היא **"ענק שברירי"** כדבר **רוברט לופז** (Lopez) בספרו **"לידתה של אירופה"**. מחמת חולשתה של אימפריה זו הצליחו להתפתח בצילה לאומים קטנים אך תוססים, שעיצבו בתקופה המודרנית את דרכה הייחודית של אירופה.

במאה ה-16, עם הופעת הרפורמציה של **מרטין לותר** ופרסום מאמרו **"ישו היה יהודי"** (1523), שבו הטיף לסובלנות כלפי היהודים – התעוררה בקרב יהודי אשכנז תקווה, ששנאת הנוצרים כלפיהם תגיע לקיצה, או שלפחות תפחת באופן ניכר. כותב **לותר** (אבי בקר, "מיהו העם הנבחר?", ע' 169):

אם שליחיו של ישו, שהיו גם כן יהודים, היו מתנהגים עמנו, הגויים, כפי שאנו נוהגים ביהודים – לא היו מעולם נוצרים מבין הגויים...הם קרובים לנו בדם...ואפילו קרובים לישו יותר מאיתנו... עלינו לאהוב אותם...ללמד אותם את תורתנו ולצפות שיצטרפו אלינו.

ואולם, משסירבו היהודים לאמץ את תורתו, הפך לוֹתֵר לאחד מהארסיים שבקרב שונאי ישראל. בקונטרס **"על היהודים ושקריהם"** (1543), קרא הוא להחריב את בתייהם, להעלות באש את בתי הכנסת ובתי הספר שלהם, לשרוף את ספרי התפילה והתלמוד, לאסור על רבניהם ללמד ולתת דרשות, לאסור עליהם לנוע בדרכים הראשיות, להחרים את רכושם, לאסור עליהם לעסוק במסחר, למנוע מהם את הגנת החוק ולגייסם לעבודות כפיה או לגרשם אחת ולתמיד (קריאה שאותה אָמְצו הנאצים 400 שנה לאחר מכן). כותב **לוֹתֵר** (שם, ע' 169):

היהודים הם אסוננו, המגפה שלנו, הפורענות שלנו... אנחנו הנוצרים אשמים על שאיננו נוקמים את דמו השפוך של האל שלנו החף מפשע. אנחנו אשמים על שאיננו רוצחים אותם, אלא אנו מתירים להם לחיות בקרבנו, על אף שהם רוצחים, מקללים, כופרים, שקרנים ומשמיצים.

השלב ה-4 בתולדות עם ישראל קשור בטבורו לעת החדשה, עת החלו מתגבשות הזהויות הלאומיות המודרניות. במחצית ה-2 של המאה ה-18 החלו יהודי אירופה המרכזית והמערבית לצאת מחומות הגטו (הפיזי וההלכתי) שבנו סביבם במשך דורי-דורות (**"עידן מנדלסון"**). המפגש עם הסביבה הנוצרית המשתנה גרם להתפוררות הדרגתית של חומות אלה. עד אז נשמרה רציפותו של עם ישראל על ידי החישובים הדתיים-קהילתיים המסורתיים, שבמרכזם ההלכה היהודית וקיום מצוותיה. האמנציפציה וההשכלה חוללו שינוי רדיקלי בזהות זו, וכתוצאה מכך איבדה הזהות הישראלית-יהודית ההיסטורית את מעמדה הנורמטיבי והפומבי. היהודים, שבחלקם התנערו מן המסגרות המסורתיות של קיום מצוות, מצאו עצמם חייבים לתת משמעות ציבורית חדשה לזהותם הקיבוצית. מה שהחל כטפטוף, הפך במאה ה-19 לזרם רב עוצמה, שעה שהיהודים בהמוניהם פרצו למרכז הזירה הפוליטית-כלכלית-תרבותית במדינות המערב. המפגש עמם עורר גל חדש של שנאת ישראל, בעיקר בגרמניה ובאוסטריה, שבהן היה ריכוז יהודי גדול יחסית – בהשוואה למדינות מערביות אחרות, שבהן היו הרבה פחות יהודים, לאחר שגורשו מהן במהלך ימי-הביניים: מאנגליה (1290), מצרפת (1182 ולאחר מכן ב-1394, למעט יהודי פרובנס גורשו רק ב-1501), מספרד (1492). העובדה שחלקם חזרו לארצותיהם (לאנגליה במאה ה-17, ולצרפת לאחר גירוש ספרד, רובם לחבל אלזס-לותרינגן) לא שינתה מצב זה, שבו רוב יהודי אירופה חיו בשטח הרייך הגרמני ה-1 ובשטח של ממלכת פולין-ליטא.

על רקע זה (ועל רקע איחוד המרחב דובר השפות הגרמאניות בשנת 1871, שהפך מרחב זה לתוקפני במיוחד) הלכה והתגבשה שנאת ישראל המודרנית, שזכתה לכינוי "**אנטישמיות**" – הגם שלא כוונה כנגד העמים השמים בכללותם, אלא כנגד העם היהודי בלבד. אנטישמיות זו סחפה עמה זרמים שונים, מימין ומשמאל כאחד, שהמכנה המשותף להם היה התסכול מהתמורות המהירות שהתחוללו בארצותיהם, אותן זיהו עם היהודים, שנתפשו כמרווחים מכך – בשעה שאת עצמם תפשו כמפסידים.

כול ניסיון להסביר את שנאת ישראל בעידן המודרני באמצעות סיבה אחת בלבד, נדון מראש לכישלון. שכן, מה שמיוחד שנאה זו מקודמותיה, הוא ריבוי הסיבות שלה – ריבוי הנגזר ממורכבותה ההולכת וגדלה של החברה המודרנית. אם בחברה האירופית של ימי-הביניים הייתה שנאת ישראל בעלת מאפיינים דתיים בלבד, הרי שבחברה המודרנית הפכה שנאה זו למורכבת מאוד – מורכבות שנגזרה ממורכבותה של החברה האירופית שבקרבה חיו.

המכנה המשותף היחיד לשנאת ישראל לדורותיה היה אופייה כמעצבת זהות קיבוצית בקרב אויביה. זהות קיבוצית מתגבשת לא רק סביב ערכים משותפים, אלא גם סביב אויב משותף – תפקיד שאותו מילאו היהודים בהצלחה רבה. באירופה של ימי-הביניים נתפשו היהודים כאויב האולטימטיבי, שבאמצעותו ניתן היה לגבש את הזהות הנוצרית. מסיבה זו נתפשו הם כמי שיש להשפילם אך לא להשמידם – כי אילו הושמדו הייתה אירופה נותרת ללא אויב משותף. על רקע זה התגבשה **דוקטרינת העדות** – התפישה שלפיה הוטל על היהודים לשמש כעדים לאמתות הבשורה הנוצרית, ולכן אסור לחסלם.

בדומה לשנאת ישראל המסורתית, אף האנטישמיות המודרנית אינה מכוונת בהכרח כנגד היהודים כפרטים, כבני אדם שעמם באים ההמונים במגע יומיומי – אלא כנגד הדימוי השלילי שדבק בהם. אף שכמעט לא נבדלו משכניהם, הפכו היהודים לאויב האולטימטיבי של החברה האירופית – כשהם משמשים כגורם מלכד של כוחות ואינטרסים מנוגדים, שעליה יכלו לפרוק את תסכוליהם השונים. כך יכלו תועמלני האנטישמיות הפוליטית להציג את היהודים כדבר והיפוכו: פעם כדתיים-להכעיס – ופעם כחילוניים-להכעיס; פעם כתגרנים וכנוכלים, המקדימים בזריזותם את מתחריהם הלא-יהודיים – ופעם כעצלנים ובטלנים מובהקים, החיים רק על ריבית נשך; פעם כעמודי התווך של המשטר

הישן – ופעם כרדיקלים וכתועמלנים שלוחי-רסן של האגף המהפכני הקיצוני; פעם כאוהדי הגרמנים או האוסטרים – ופעם כתומכים בפולנים ובהונגרים; פעם כבעלי לאומיות זרה המתכנסים בתוך עצמם – ופעם כקוסמופוליטים השואפים לבטל את כול המחיצות בין האומות השונות וכד'. שנאת ישראל בלבושה המודרני הייתה אומנם שונה משנאת ישראל באירופה של ימי-הביניים, אך זו לא יכולה הייתה להגיע לממדים מפלצתיים כול-כך, אלמלא ההיסטוריה הארוכה שקדמה לה, כפי שכותב **שמואל אטינגר** במבוא לספרו של **שמואל אלמוג** "לאומיות ואנטישמיות באירופה המודרנית 1815-1945" (ע 9):

נכון הדבר שלכול התפרצות אנטי-יהודית היו סיבות שתנאי הזמן והמקום גרמו אותן, אולם מתברר גם שליבותיהם של מחולליהן הוכשרו כבר קודם לכן על-ידי טיעונים תיאולוגיים, חברתיים מתקופות קודמות, שהייתה להם השפעה מצטברת, מה שמחזק את דעתם של אלה מבין החוקרים המוצאים בתוך השוני שבגילויי האנטישמיות את רציפות קיומה בתודעתן של הבריות. הסטריאוטיפ השלילי של היהודי נתחשל בפולמוסים תיאולוגיים, בדרשותיהם של מטיפים, במסורות עממיות וביצירות בתחום הספרות, הציור והפיסול. סטריאוטיפ שלילי זה חדר כול כך עמוק לתודעה ולתרבות, במיוחד של העמים האירופיים, עד שקווים בולטים שלו נשתמרו בתוכן גם לאחר שבחוגי המשכילים נתערערה השפעתה של הכנסייה ונתחזקו הנטיות הביקורתיות-רציונליסטיות והגישות המדעיות.

הניסיון להציג שנאה ישנה-חדשה זו במונחים מדעיים-לכאורה היה מלכתחילה מגוחך למדי, שכן כלל לא ניתן היה להצביע על הבדלים אנטומיים בין היהודים לבין סביבתם הנוצרית – הבדלים שהם בלבד משמשים לסיווג ביולוגי. לכול היותר ניתן היה להצביע על לבוש שונה ומנהגים ייחודיים, אך גם אלה הלכו ונעלמו ככול שהיהודים התערו יותר בסביבתם הנוצרית. יתירה מזו: אם היו בכלל הבדלים חזותיים, היו אלה בקרב העם היהודי עצמו, כאשר בכול אומה ואומה שבה השתלבו, היו הם דומים יותר לסביבתם הנוצרית מאשר לאחיהם ברחבי העולם – שוני המשתקף היטב גם במדינת ישראל מקבצת הגלויות של היום, על עדותיה השונות. על אופייה וסיבותיה של שנאת ישראל המודרנית כותב **יעקב טלמון** בספרו "בעידן האלימות" (ע' 269-270):

באה המאה ה-19, זו של פריצת החומות וזינוק היהודים אל זירת ההיסטוריה הכללית. והנה המנודה של אתמול עושה חיל. אנרגיה שהייתה אצורה ובלומה מאות בשנים – פורצת חוצה, שוטפת ובונה, מחדשת, משנה סדרי בראשית. השנוא והבזוי עלה לגדולה – עבד כי ימלוך; הקלסתר של יהודה איש-קריות ושיילוק, של היהודי הערמומי והנוכל, של הכופר הנושא בחובו שנאת-רצח למאמינים – הוא כה מושרש, עד שאין נוצרים יכולים להאמין כי בתום וביושר הצליחו יהודים במעשיהם, וכי ההצלחה היא גמול על כשרון וחריצות; ואילו את הליברליזם מטריד הניגוד בין העקרונות המופשטים בדבר שוויון בני-האדם, שוויון הזדמנויות, שעליהם גאותם – ובין רתיעתם האינסטינקטיבית מהיהודים המוחשיים שמסביב להם. הנכשלים והמפסידים בעת התמורות המהירות של המאה ה-19 ואלה שנכזבה תוחלתם לשינוי גואל לאלתר – עיניהם תרות ותוהות, והם רואים את היהודים והנה הם הנהנים העיקריים מהמודרניזציה. ובכן, היהודים נבנים מהפסדם ומאסונם של אחרים. יתירה מזו: הם שהשיטו את האסון והם האחראים לו.

שנאת ישראל ישנה-חדשה זו, על סיבותיה השונות, אין בה כדי להסביר את השואה, אלא באופן חלקי בלבד. שכן, יהא זה נאיבי לחשוב, שאת החורבן הטוטלי של הקהילות היהודיות באירופה, במהלך מלחמת העולם ה-2, ניתן להסביר רק במונחים אידיאולוגיים, דתיים ומוסריים. כדי שמאורע הרסני בסדר גודל שכזה יתרחש, נדרש צירוף של גורמים כלכליים, טכנולוגיים ופוליטיים ייחודיים – שרק בהתקבצם יחד יכלו לחולל מפץ שכזה.

מבין כול הגורמים הללו מבקש אני להדגיש במיוחד את האופי הכלל-אירופי של השואה, שהתרחשה בהקשר של המאבק האימפריאלי על השליטה בעולם – מאבק שבו השתתפו כול המעצמות באירופה, ובראשן גרמניה הנאצית הפאן-גרמאנית ורוסיה הסובייטית הפאן-סלאבית, שתי מעצמות-העל החזקות ביותר שידע העולם עד אז. רוסיה דהרה מערבה. גרמניה דהרה מזרחה. לכן ההתנגשות ההרסנית ביניהן הייתה כמעט בלתי-נמנעת – משל היו אלו שתי רכבות מהירות שנעו במהירות עצומה זו כלפי זו, ושבהתנגשותן השתחררה אנרגיה אדירה. היהודים, שרובם התגוררו באזור החץ שבין גרמניה לרוסיה, שהיה ידוע בשם **"תחום המושב היהודי"** (פולניה, בֶּלְרוּס ואוקראינה של היום) – נלכדו בין שתי

רכבות דוהרות אלו, וסופם שהושמדו במרחץ הדמים הגדול ביותר בהיסטוריה.

היהודים הפכו קורבן של מאבק אלים זה, לא רק משום שהתגוררו באזור החץ שבין שתי אימפריות דורסניות אלו, אלא גם משום שזוהו כאויבים האולטימטיביים שלהן – תחילה כאויביה של רוסיה הצארית, ולאחר המהפכה הקומוניסטית כאויביה של גרמניה הנאצית. דמוניזציה זו של היהודים השתקפה בעיקר בספר "**הפרוטוקולים של זקני ציון**", שיחסה להם שאיפות להשתלט על העולם – חרף העובדה שלא היו מאורגנים כלל מבחינה פוליטית, ושמקסימום שעליו חלם מיעוט קטן בקרבם היה להקים בית לאומי בארץ-ישראל.

מעשה זיוף מונומנטאלי זה נחל הצלחה בעיקר ברוסיה ובגרמניה משום ששתי מעצמות אלו סבלו מחרדה דומה – הפחד שייכבשו האחת על-ידי השנייה. הפחד הגרמני מפני רוסיה משתקף היטב בספרות הפוליטית הגרמנית החל מהמחצית ה-2 של המאה ה-19, משמאל (מרכס ואנגלס) ומימין (ניטשה) כאחד. פחד זה הלך וגבר במיוחד לאחר המהפכה הקומוניסטית ברוסיה ותבוסת הרייך ה-2 במלחמת העולם ה-1 – שעה שנדמה היה לגרמניה שהשילוב בין מתקפה רוסית מבחוץ ומהפכה קומוניסטית מבפנים יביא לחורבנה.

זיהוי מטעה זה של היהודים עם עוצמה פוליטית ושאיפות פוליטיות נבע מהבלבול ששרר באירופה בין הצלחה כלכלית-תרבותית לבין עוצמה פוליטית. בעוד שמשקלם היחסי של היהודים בחיי הכלכלה והתרבות של אירופה היה עצום – הרי שמשקלם היחסי בחיים הפוליטיים שלה היה קטן בהרבה. לכדי השפעה פוליטית ממשית הגיעו היהודים רק ברוסיה, בהתייצבם בראש המהפכה הקומוניסטית (ולאחר מכן גם במפלגות קומוניסטיות נוספות בפולניה, ברומניה ובהונגריה). על רקע זה נוצר על ידי חוגים אנטישמיים המונח Żydokomuna ("קומוניזם יהודי") – במטרה להכפיש את הקומוניזם כאילו נוצר על-ידי היהודים לצורך השתלטות על העולם.

זיהוי מטעה זה של היהודים עם אויביה המושבעים של גרמניה, ובמיוחד עם רוסיה, הוא שהפך אותם יעד להשמדה המונית – השמדה שלא היה לה שום תקדים בהיסטוריה האירופית. אם את השמדת יהודי המזרח ניתן אולי להסביר על-ידי הרצון להחליש את רוסיה – הרי שאת השמדת יהודי גרמניה ואוסטריה לא ניתן כלל להסביר, באשר אקט זה פגע בעוצמתן

הצבאית של שתי מדינות אלו. השמדת הרייך ה-3 את יהודיו-שלו, בשעה שהיה זקוק להם כמהנדסים, כמדענים וכחיילים בצבאו (בדומה לתפקיד שמילאו היהודים בצבאות גרמניה ואוסטריה במלחמת העולם ה-1) – השמדה זו הייתה נטולת הגיון פוליטי וצבאי כאחד, והייתה אחת הסיבות לתבוסתו של משטר מפלצתי זה.

הציונות הייתה אחד מהפתרונות שהתחייבו מההסתה הפרועה נגד היהודים מצד חוגים אנטישמיים, כמו גם לנוכח הפיכת מדינת-הלאום לדגם התקני של החיים הפוליטיים. על רקע זה נוסדה הציונות, שהייתה תנועה מהפכנית שתבעה לחולל שינוי רדיקלי בזהות הישראלית המסורתית, על-ידי ביטול הגלות והשבת הממד הטריטוריאלי-לאומי. מה שהיה בגדר חזון של מיעוט, בבחינת **"אם תרצו, אין זו אגדה"** – הפך עם הקמת מדינת ישראל למציאות. ואולם, למרות הישגיה, ואולי דווקא בגללם, הפכה מדינת ישראל מוקד לשנאה חדשה מצד תושביה המקומיים, כמו גם מצד שכנותיה, שסירבו – ועדיין מסרבים – להכיר בקיומה ובלגיטימיות שלה. בשל מעמדה המיוחד מבחינה גיאופוליטית ודתית כאחד – נמצאת ישראל למן הקמתה בעין הסערה האזורית, כמו גם במוקד ההתעניינות העולמית, ממש כפי שחזה זאת **אחד העם** (שלמה אבינרי, **"הרעיון הציוני לגווניו"**, ע' 138):

כל המדמה ארץ ישראל לארצות קטנות, שוכח את מצבה הגיאוגרפי ואת ערכה הדתי לכל העמים. שני אלה לא ייתנו בשום אופן לשכניה האדירים להסיח דעתם ממנה לגמרי; וגם בהיותה למדינת היהודים יהיו עיני כולם נטויות אליה – וכל אחד יחפוץ להשפיע מרוחו על הפוליטיקה שלה בעל כורחה, כמו שאנו רואים בשאר מדינות חסרות כוח... שיש לעמי אירופה הגדולים אינטרסים שם.

ספר זה מסתיים כאמור בשנת 1945, ערב הקמת מדינת ישראל. הזירה החדשה-ישנה שבה החלו היהודים לפעול היא זירת המזרח-התיכון – זירה שונה עד מאוד מהזירה האירופית, ושללהבנתה נדרש ניתוח עצמאי. לכן אין בכוונתי לדון בזירה זו במסגרת הספר הנוכחי, אלא לדון בה בנפרד – דיון עומק שבו עוסקים ספרים אחרים שפרסמתי בשנים האחרונות, שעניינם כתב-הגנה כנגד שנאת ישראל מצד העולם הערבי-מוסלמי.

פרק 4: הדרך לאשוויץ - האומנם דרך גרמנית מיוחדת?

מסוכן להשקיף על ההיסטוריה מנקודת תצפית של ימינו ולדחוס אותה בתחום מתכונת יחידה, ולא לראות בכול ההיסטוריה הגרמנית אלא דחף לכיבוש העולם, שהגיע לשיאו בחלומי היומרי של היטלר על "רייך בן אלף שנה". גישה כזאת עושה את ההיסטוריה, לכאורה, פסקנית יותר ובלתי נמנעת. לאמיתו של דבר, רבת פנים היא ההיסטוריה בכול עת ומלאת מגמות סותרות. מעל לכול מתאפיינת ההיסטוריה הגרמנית על ידי אנטגוניזם עמוק בין כוחות מנוגדים. גילוי דילמות בנות קיימא במארג הסבוך שלהן, עשוי לתת בידינו מפתח להבנה מעמיקה יותר של העם הגרמני ולהזהירנו מראש מפני הפשטות-יתר של תשובות. הקשיים הטרגיים אינם מתמול-שלשום; הם לא ייפתרו מחר. אפשר שנצטרך להסתגל להם לאורך ימים בעתיד.

זיגמונד נוימן ("גרמניה", ע' 5)

עקשנות האופי הגרמני מנעה מחבלי גרמניה הבודדים להקריב את האינטרסים הפרטיקולאריים שלהם ולהתלכד לאחדות כללית ולמצוא חירות בהישמעות משותפת וחופשית לרשות ציבורית עליונה... כוחן של מדינות בודדות אלה מנע את עלייתה של סמכות מדינית ציבורית בגרמניה, וגידולן הפך את היווצרותו של כוח כזה לבלתי אפשרי. ההיצמדות העיקשת של האופי הגרמני לאי-תלות צמצמה לכלל פורמאליות גרידא כול דבר שניתן להיאחז בו לשם כינון סמכות ציבורית ולהיווצרות עוצמה מדינית בחברה.

הַגֵּל (שלמה אבינרי, "תורת המדינה של הגל", ע' 53, 55)

אנו נחשבים בעיני הכול כמשחררי המולדת הגרמנית וזוכים לאהבה בשל כך במקומות אחדים – אך למרות זאת אנו שנואים על הכול בהיותנו פרוסים... פרוסיה נדמית זרה בעיקרה בעיני כול הגרמנים. כול אימת שהאיחוד עם פרוסיה עולה על סדר היום, אוחזת בהלה בכול... חוסר האמון כה עז, עד שאין הפחד מפני איחוד עם פרוסיה נופל מן הפחד מפני איחוד עם צרפת.

פרידריך פון מאריץ (מ. צימרמן "משברי הלאומיות הגרמנית", ע' 114)

4.1 דטרמיניזם היסטורי?

שואת יהודי אירופה מעוררת כאמור מספר שאלות היסטוריוסופיות, החורגות הרבה מעבר להיסטוריה של אירופה במובן הרגיל של מונח זה. מבין שאלות אלו, שלוש חשובות לדעתי במיוחד: (1) האם מדובר בכורח היסטורי שלא ניתן היה למנוע אותו?; (2) האם מהווה השואה פרק בהיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות בלבד – או שמא גם בזו של אירופה בכללותה?; (3) האם קיימת בכלל "**היסטוריה גרמנית**" במובן הלאומי של מונח זה – או שמא זהו מונח אנכרוניסטי?

שאלת קיומו או אי-קיומו של דטרמיניזם היסטורי, היא החשובה שבין שלושת השאלות הללו – ולכן גם התשובה לגביה קודמת לכול תשובה אחרת. עמדתי במחלוקת זו היא, שלא קיים דטרמיניזם היסטורי מוחלט, אך גם לא חופש אלתור מוחלט. לשיטתי, נתיב מהלכה של ההיסטוריה הוא פשרה בין רצונותיהם של בני אדם, כוחותיהם, מורשתם והנסיבות ההיסטוריות שבתוכן הם פועלים. פשרה זו משתקפת בעיקר בצמתי דרכים היסטוריים, כגון זה שבו התרחשה השואה.

דטרמיניזם היסטורי הוא פיקציה, פרי רוחם של פילוסופים והיסטוריונים מסוימים – לא היסטוריה. ייתכן, שהדרך המוחשית ביותר להפרכת הדטרמיניזם ההיסטורי בכלל, והדטרמיניזם הגרמני בפרט, היא אנקדוטה אותה מביא **ג'ון האקט** (Sir John Hackett) בספרו "**מלחמת העולם ה-3**", ושעניינה התהפוכות שעברה גרמניה בין השנים 1928-1968. גיבורה של אנקדוטה זו הוא תושב מינכן, שנהג להשמיע תחזיות פוליטיות בתקופת ויימאר. כשנתבקש בשנת 1928 לחזות את שיקרה לתושבי עירו בעוד 5, 15, 20 ו-40 שנים, השיב הוא:

אני מנבא כי בעוד 5 שנים, בשנת 1933, תהיה מינכן חלק מגרמניה, שבה 5 מיליון מובטלים, הנשלטת על ידי רודן חולה רוח, העתיד לרצוח 6 מיליון יהודים.

בתגובה לכך, שאלו אותו מאזיניו:

ובכן, הרי שמצבנו בעוד 15 שנה יהיה גרוע הרבה יותר, הלא כן?

ענה הוא להם:

להפך: אני מנבא כי בעוד 15 שנה תהיה מינכן חלק מגרמניה גדולה הרבה יותר, שדגלה יתנוסס מנהר הוולגה ועד לבורדו, ומצפון נורבגיה עד לסהרה.

שאלו מאזיניו:

ובכן, הרי שלפי דעתך בעוד 20 שנה נהיה מעצמת-על גדולה עוד יותר, הלא כן?

השיב הוא להם:

להפך: לפי הערכתי ב-1948 תהיה מינכן חלק מגרמניה חרבה והרוסה, קטנה מאוד, שתשרע רק על השטח שמנהר האלבה ועד נהר הריין, ואשר היקף הייצור שלה יפחת לכדי 10% מהיקפו בשנת 1928.

שאלו הם:

אם כך, הרי שבעוד 40 שנה צפוי לנו עתיד שחור-משחור, הלא כן?

ענה הוא להם:

להפך, אני מנבא כי בשנת 1968 תוכפל ההכנסה לנפש פי 4 מזו של היום, וכי שנה לאחר מכן ישבו 90% מהמבוגרים בגרמניה מול קופסאות שבבתיים, כדי לצפות בשידור ישיר של אדם ההולך על הירח.

הם, כמובן, כלאו אותו בבית-משוגעים.

אך לא רק ההיסטוריה של גרמניה במאה ה-20 מספקת הוכחה להפרכת תזת הדטרמיניזם ההיסטורי – אלא גם ההיסטוריה של רוסיה, יריבתה הגדולה. לו נשאל מישהו בשנת 1900, כיצד תיראה רוסיה בעוד 5, 15, 45, 75 ו-85 שנים – ספק אם יכול היה לדמיין אלו תהפוכות תעבור היא בתקופה זו. ספק אם יכול היה לצפות את מהפכת 1905, את שתי מהפכות 1917, את מלחמת האזרחים שבאה בעקבותיה, את כניסת רוסיה לשתי מלחמת העולם, את המלחמה הקרה, ולבסוף – את קריסתה הפתאומית של האימפריה הסובייטית בלא מהפכה אלימה או מלחמה חמה. מרחב עצום ממדים זה הפתיע שוב ושוב את כול אותם מומחים וחוקרים, שנטו ליחס לו אופי קבוע ובלתי-משתנה – הפתעות שהפריכו לחלוטין את התפישה הדטרמיניסטית.

כול מי שמתבונן בהיסטוריה ללא דעות קדומות, יכול להיווכח עד כמה מופרכת היא התפישה המזהה בה חוקיות בדומה לזו שבעולם הטבע. כך,

למשל, טוען **ישעיהו לייבוביץ**, כי דטרמיניזם היסטורי אינו מטפיזיקה, אלא תיאולוגיה (טל זסלר, "לייבוביץ ולוינס", ע' 62-63):

אני נוטה לדעתם של אותם ההוגים, הסבורים שאין כול חוקיות בהיסטוריה. ההיסטוריה האנושית היא הניגוד המוחלט לטבע, שבו ההווה הוא תוצאה הכרחית מן העבר, והעתיד הוא תוצאה הכרחית מן ההווה... מי שמני שופט של מה שצריכה ההיסטוריה להיות, או מוסמך לקבוע מה שתהיה? אינני מקבל כלל את הטענה שבהיסטוריה...טבועה מגמה מסוימת, שהרי מושג המגמה בהכרח מופנה כלפי העתיד – שאינו ידוע. על המצוי-בכוח אין אני יכול לדון אלא לאחר שיצא מן הכוח אל הפועל. כללל, אין למושג "מהלך ההיסטוריה" מובן מלכתחילה אלא רק בדיעבד...דטרמיניזם היסטורי אינו מטפיזיקה, אלא תיאולוגיה.

שלילה דומה ניתן למצוא אצל **חוסה אורטגה אי גאסט** בספרו "מרד המונים" (ע' 87):

אינני מאמין בדטרמיניזם היסטורי מוחלט. להפך: סבורני, שכול הוויה, לרבות ההוויה ההיסטורית, מורכבת פשוט מרגעים סתמיים, והרגע אינו נקבע בהכרח מראש על ידי קודמו – ולפיכך הוא תמיד מהסס, פונה לכאן ולכאן, ואינו בטוח אם לבחור באפשרות זו או אחרת מבין האפשרויות השונות; והיסוס מטפיזי זה הוא שמעניק לכול דבר חי את האופי הסגולי של ההיטלטלות המתמדת, של התנועה הבלתי פוסקת.

דיון עומק במושג "דטרמיניזם היסטורי" נמצא בספרו של **ישעיהו ברלין** (1909-1997) "ארבע מסות על חירות", כשבמבוא לו הוא מסביר את הסתירה שבין מושג זה לבין תפישת האדם כייצור מוסרי בעל כושר בחירה והחלטה, הנושא באחריות למעשיו – סתירה המגולמת כבר בדברי חז"ל כי "הכול צפוי והרשות נתונה" (ע' 11-12):

כאן יכול אני רק לחזור ולנסח את התזה המקורית שלי, והיא, שהקביעה כי מחד כול המאורעות נגזרים במלואם על ידי מאורעות אחרים (יהא אשר יהא הסטאטוס של הנחה זאת); ומאידך, כי בני אדם חופשיים לבחור לפחות בין שתי דרכי-פעולה (חופשיים לא רק מבחינת יכולתם לעשות את שהם בוחרים לעשות, ומכיוון שהם בוחרים לעשותו – אלא גם מבחינת אי-ההכרחיות לבחור את

אשר הם בוחרים מכוח סיבות שמחוץ לתחום שליטתם) – קביעה זו נראית בעיני בלתי עקיבה בעליל...איני רואה דרך לעקוף את העובדה, כי מן המנהג לשבח או לגנות מבחינה מוסרית, לברך או להרשיע אנשים על מעשיהם – משתמע מן הדברים כי האנשים אחראים מוסרית על מעשיהם, שכן הם יכלו לנהוג אחרת, כלומר לא היו צריכים לפעול כפי שפעלו...בלי ההנחה בדבר חופש בחירה ואחריות, במובן שקאנט העניק למושגים אלה – מתבטלת לפחות אחת מן הדרכים, שבהם משתמשים עתה באורח רגיל. ברי, כי הדטרמיניזם שם קץ לקשת שלמה של ביטויים מוסריים...בני אדם, בכול הזמנים, נהגו בשיחם היומיומי לראות בחופש הבחירה דבר מובן מאליה. ועוד טוען אני, כי אילו השתכנעו בני אדם באמת שאמונה זו מוטעית, כי אז היה התיקון והשינוי של מושג-היסוד ורעיונות-היסוד, שהיו מתחייבים מהבנה זאת, גדולים ומהפכניים יותר משמדמים בנפשם מרבית הדטרמיניסטים בני ימינו.

ההיסטוריון הבריטי **הרברט פישר** שולל אף הוא את החיפוש אחר חוקיות בהיסטוריה. אחזור שוב על דבריו שהובאו בפרק הראשון:

גדולים ממני בחוכמה ובדעת הבחינו בהיסטוריה כמין תבנית, קצב מסוים, דוגמה קבועה-מראש...(לדעתי) יש רק כלל בטוח אחד, אשר ינקוט בו ההיסטוריון, והוא: כי חייב הוא להכיר בהתפתחותן של נסיבות אנוש את המשחק של המקרי והבלתי-צפוי. אין זו תורת הפקרות ויאווש. עובדת הקדמה הלא היא כתובה, ברורה ובוולטת על לוח ההיסטוריה – אבל הקדמה אינה חוק טבע. הקרקע שרכש הדור האחד – הדור הבא יכול להפסיד אותה. מחשבות אדם יכולות לזרום אל צינורות המוליכים לקראת שואה וברבריות.

ההיסטוריה אינה אפוא דטרמיניסטית, ואף לא תבונית, כפי שסבר הֶגֶל ("עורמת התבונה") – אלא רצף של עליות ומורדות, שיאים של הצלחה בצד אינספור כישלונות. כותב **אלכסנדר קרצן** (1812-1870) – סופר, פובליציסט ומהפכן רוסי (מיכאל קונפיו, "מסנקט-פטרבורג ללנינגרד", ע' 5):

אילו צעדה האנושות יש קדימה כדי להשיג תוצאות כלשהן, כי אז לא הייתה ההיסטוריה אלא עניין של היגיון בלבד...אילו התנהלה ההיסטוריה לפי תמליל מוכן מראש, שוב לא היה בה כול עניין; היא הייתה נעשית מיותרת, משעממת, מגוחכת...האישים הגדולים היו הופכים אזי לשורה של גיבורים המכרכרים בחזה נפוח על

הבמה...ההיסטוריה כולה היא אימפרוביזציה, כולה רצון, כולה אלתור – אין בה לא גבולות ולא מסלולים. קורים אסונות; יש מורת רוח קדושה, אש החיים, והאתגר האינסופי המוצב ללוחמים לנסות את כוחם, ללכת באשר יאבו, לשים פעמיהם לכול מקום שיש בו דרך; ובמקום שאין דרך – הגאון האנושי יפרוץ לו נתיב.

4.2 תזת ה-Deutscher Sonderweg

התפישה הרווחת היום היא, שדרכה ההיסטורית המיוחדת של גרמניה הכתיבה בהכרח את עלייתו של היטלר לשלטון, משל הייתה זו טרגדיה יוונית, שלא היה ניתן למנוע אותה. דטרמיניזם היסטורי מסוג זה, המכונה בשם Deutscher Sonderweg ("הדרך הגרמנית המיוחדת"), הוא מוטעה לחלוטין. זאת, לא רק בשל התעלמותו מהאפשרויות השונות שהיו תמיד פתוחות בפני מרחב היסטורי זה (אפשרויות הפתוחות בפני כול מרחב היסטורי) – אלא גם משום שהוא מייחס חשיבות רבה מדיי למשברים החוקתיים שאפיינו אותו, כמו גם ל"אופי הגרמני" (מונח מעורפל למדי). מאידך, מתעלם הוא מהפן הגיאוגרפי של "ארץ המרכז" (Land der Mitte) הזו, המשמשת כצומת-דרכים של יבשת אירופה.

לתפישה פופולארית זו תרם יותר מכול ההיסטוריון הבריטי **אלן טיילור** (Alan Taylor) שספרו "**מהלך ההיסטוריה הגרמנית**" היה לרב-מכר – שני רק לספרו של העיתונאי האמריקאי **ויליאם שירר** (William Shirer) "**עלייתו ונפילתו של הרייך ה-3**". טיילור סלל את הדרך להופעת תזה הזו, אף שהוא לא השתמש במונח זה. השימוש במונח Deutscher Sonderweg הופיע במרחב זה לראשונה בתקופת הרייך הגרמני ה-2, לא במשמעות שלילית, אלא במשמעות חיובית, לתיאור הצלחתו למצוא את שביל הזהב בין הקיפאון האוטוקרטי של רוסיה הצארית – לבין הרפיסות וחוסר היעילות של הדמוקרטיה בבריטניה ובצרפת. באותה עת נטען, כי משטר זה, שהסתמך על עוצמת הצבא ועל יוזמות של הממשלה, הצליח למנוע הרבה מהבעיות שהתעוררו במזרח והמערב כאחד. לפי תפישה זו, האופי הלא-פרלמנטארי של "**המלוכה החוקתית**" בגרמניה נדון לכף זכות – לא לכף חובה. הייתה בגרמניה גאווה על המסורת הממלכתית האיתנה, על עוצמתו ועילותו של השירות הציבורי, על ההיסטוריה הממושכת של הנהגת "**רפורמות מלמעלה**" – רפורמות שנתפשו כתחליף ל"**מהפכות מלמטה**". משטר מפלגות פרלמנטארי נתפש כמשהו הקרוב לאנרכיזם,

כשם שהדרישה לאי-התערבות מצד הממשלה בחיים הכלכליים, נתפשה כבלתי יעילה מבחינה כלכלית. אורח מחשבה זה הגיע לשיאו ב"רעיונות 1914", עם תחילת מלחמת העולם ה-1.

לאחר המלחמה כבר נמצאו מלומדים, כגון **אוטו הינטצה** (Hinze) ו-**ארנסט טרלטש** (Troeltsch), שהחלו לסייג גרסה חיובית זו של תזת "הדרך הגרמנית המיוחדת", אך לא ויתרו עליה לחלוטין. לאחר מלחמת העולם ה-2 איבדה היא כליל את אמינותה, וחדלה להדריך את גישות ההיסטוריונים. פרשנות זו התרוקנה מתוכנה לנוכח ההרס שהמיט הרייך הגרמני ה-3. אותו ייחוד שנתפש עד אז כתכונה חיובית, קיבל עתה משמעות שלילית. בניסיון לבחון מדוע קרסה רפובליקת ויימאר, הגיעו מספר היסטוריונים למסקנה, כי כישלונה לפתח דמוקרטיה ליברלית בנוסח האנגלי נעוץ במשטר ששרר בה בתקופת הרייך ה-2 (1871-1918), שממנו ועד לעליית הנאצים לשלטון הייתה הדרך קצרה ובלתי-נמנעת.

אחד מיוצרי תזה זו היה **רלף דרנדורף** (Ralf Darendorf) – סוציולוג פוליטי יליד גרמניה, שחילק את חייו הבוגרים בין מולדתו (שבה מילא תפקידים אקדמאיים ופוליטיים רמי-דרג) לבין בריטניה (שבה כיהן כדיקן של London School of Economics). בהסתמך על ניסיונו האישי, כגרמני ובריטי כאחד, ערך דרנדורף השוואה בין התהליכים שהתרחשו בגרמניה לבין אלה שהתרחשו בבריטניה בטרם פרצה מלחמת העולם ה-2. בספרו "**חברה ודמוקרטיה בגרמניה**" (1967) שלל את הטענה המקובלת, כי סיבת-היסוד לעליית הנאציזם לשלטון, הייתה נעוצה בחוזה ורסאי (שהשפיל והעניש את רפובליקת ויימאר ללא הצדקה); בהיפר-אינפלציה (שעשתה שמות בכלכלת הרפובליקה בשנים 1919-1923), והאבטלה שבאה בעקבותיה ובעקבות השפל הכלכלי הגלובלי לאחר נפילת הבורסה בניו-יורק (1929).

דרנדורף סבר, כי היטלר וכנופיייתו הצליחו להגיע לשלטון, משום שדרכם הייתה המשך של התרבות הפוליטית והאזרחית בכלל שהתהוותה למן איחודה של גרמניה (1871) – וכי המוסדות, הארגונים והתכנים של הרייך הגרמני ה-2, הכשירו את הקרקע לכישלון הדמוקרטיה לפני עליית הנאציזם. טענתו העיקרית הייתה, כי עמים שונים איבדו שטחים והושפלו בעקבות תבוסה צבאית, ואף סבלו סבל כלכלי בשל תבוסתם – אך הם לא ויתרו על המשטר הדמוקרטי ועל כללי המשחק הבסיסיים שלו. המשבר הכלכלי העולמי הגדול החל דווקא בארה"ב, ובה היה מספר

המובטלים גדול מזה שבגרמניה. ואולם המסורת הליברלית-דמוקרטית שלה הביאה לשלטון את פרנקלין רוזוולט, הנשיא המתקן הגדול – ולא לאומן גזעני מתועב.

בדומה לשאר חסידי תזת **"הדרך הגרמנית המיוחדת"**, אף דרנדורף הדגיש את יסוד הרציפות בהיסטוריה של החברה הגרמנית, אשר קיבלה על עצמה ערכים של נתינות כנועה (להבדיל מאזרחות חופשית ודמוקרטית), והכפיפה עצמה מרצון למרותן של האליטות המסורתיות – השמרניות, המיליטריסטיות, והאנטי-ליברליות. לתפישתו, תהליך היסטורי זה החל אולי כבר בתקופתו של מרטין לותר, שתבע מנאמניו כפיפות מוחלטת לרשות החילונית, וקרא לעשות שפטים בכול היוצא נגד מרותה, כדי למנוע מן המאמינים שילכו אחרי יצריהם הרעים. ואולם תהליך זה התעצם במיוחד לאחר מכן, עם הצלחתן המדינית והצבאית של האליטות הישנות – ובעיקר בשל הצלחת הצבא הפרוסי לאחד את גרמניה **"בדם ובברזל"** ולהקים בה שלטון אוטוריטארי. להצלחה זו הייתה לא רק משמעות מדינית – אלא גם משמעות מוסרית מרחיקת-לכת בעיני חלקים נכבדים של הציבור הגרמני. בה-בעת ניוונה הצלחה זו את הניצנים של חברה דמוקרטית בגרמניה וקידמה את ערכיהם של הכוחות השמרנים, האוטוריטאריים והמיליטריסטיים ביותר בחברה הגרמנית. תוך כדי כך התחזקה אמונתם של גרמנים רבים ביתרונם על פני אומות אחרות, כמו גם בעדיפות תרבותם על תרבויות אחרות.

כיוון שהיו שבויים בהערצתם לאליטות הללו, סירבו הגרמנים להפנים את אחריותן לתבוסה במלחמת העולם ה-1 – תבוסה שאת האחריות לה גלגלו על הגורמים הליברלים (לרבות היהודים), וכן על גורמים חיצוניים. הקואליציה אזרחית, שנאלצה לשאת בתוצאות התבוסה ואשר הקימה את רפובליקת ויימאר מתוך ערבוביה עצומה שנוצרה בעקבות פשיטת הרגל של המשטר הישן – קואליציה זו לא יכלה להתמודד עם הלחצים והדרישות של **"בעלות-הברית"**. על רקע זה נרקמו תיאוריות קונספירציה של בגידה ו-**"תקיעת סכין בגב הצבא"** – קונספירציה שאותה יזמו גורמים תבוסתניים ובוגדים מבית.

לאחר התבוסה נותרו רבים בחברה הגרמנית בתחושת יתמות ואובדן דרך. לא היה ניתן עוד להיצמד לידם הבוטחת של השליטים ובעלי הסמכות הקודמים – של האב המדריך והמצווה, של פקיד המדינה הכול-יכול, ושל הקייזר השליט בחסד עליון. המצפן, שהיה כה יעיל לכאורה לפני כן, איבד

את סגולותיו לנווט בדרך החדשה שצצה לפתע, ואשר הוצעה להמונים – הדרך הליברלית-דמוקרטית שאת מהותה ועיקריה כלל לא הבינו (ובעיקר לא הבינו את עקרון הפשרה המצוי בלב-ליבה של הדמוקרטיה). **"אמנות הפשרה"**, אותה יכולת לקיים הידברות ושיח המייצרים בסופו של התהליך ויתורים הדדיים המקובלים על הכול, וזאת על פי כללי משחק מוסכמים שמכתיבים את אורחותיהם ופעולותיהם של המוסדות הנבחרים – אמנות זו הייתה זרה למסורת הפוליטית הגרמנית ובוודאי למסורתה של האליטה הצבאית. זו מטבעה חונכה על ברכי תפישות שונות לחלוטין שלא ביקשו פשרות על פי כללי-משחק מוסכמים, אלא פתרונות מוחלטים וסופיים – מה שהולך ל**"פתרון הסופי של הבעיה היהודית"**. באורח הפוך לחלוטין מהמסורת שהתגבשה בבריטניה (ועל-פי דרכה גם בארה"ב), התעצבו רוחה וערכיה של גרמניה – ערכים שראו את העיקר בהתמודדות עם בעיות החברה בדרך של חיסול והכחדה, ולא בדרך של פשרה התובעת ויתורים, ונכונות לחיים בצוותא עם החולקים עליך והמייצגים אינטרסים השונים משלך (ניתוח תפישתו של דרנזורף מבוסס על ספרו של שלמה אהרונסון, **"המלחמה הגדולה"**, ע' 34-37).

במקום הפרשנות החיובית לדרכה המיוחדת של גרמניה בעולם, צצה אפוא גרסה ביקורתית, מרכזיסטית ביסודה – גרסה המזוהה יותר מכול עם אסכולת בילפלד (Bielefelder Schule), על שם אוניברסיטת בילפלד ששבה לימדו). הבולטים שבחברי אסכולה זו הם **הנס-אולריך וְהֶלֶר** (Hans-Ulrich Wehler) **יורגן קוקה** (Jürgen Kocka) ו-**ריינהרט קושלק** (Reinhard Koselleck). אסכולה זו ניסתה אף היא להשיב על השאלה, מדוע המשבר הגלובלי של שנות ה-20 וה-30 הביא על גרמניה את הפשיזם והטוטאליטריות – בניגוד למה שארע במדינות מפותחות אחרות במערב (בעיקר בריטניה וארה"ב). לשיטתם, שורש הטוטליטריות הנאצית **"הקטסטרופה הגרמנית"** כלשונם) היא במשטר האוטוקרטי-מיליטריסטי שהתפתח בגרמניה לאחר דיכוי **"אביב העמים"** – אותו גל של מהפכות-נָפֶל ששטף את אירופה בתקופה זו (1848-1849). לשיטתם, סבל מרחב זה מחולשה מבנית, שמקורה במבנה חברתי-כלכלי קדם-מודרני, שבמרכזו אליטה קדם-מודרנית (האצולה והיונקרים), שריכזה בידה את מירב הכוח הפוליטי. בעוד שבבריטניה ובצרפת תפסה הבורגנות את השלטון, הרי שבמרחב זה סבלה הבורגנות מחולשה פוליטית ניכרת, לאחר כשלון מהפכות-הנפל הללו.

כשלון זה בלט במיוחד על רקע התפישה המרכזיסטית, המזהה שליטה כלכלית עם שליטה פוליטית, ושליפה הבורגנות הפכה במאה ה-19 למעמד שליט (מה שמרכס כינה **"דיקטטורה בורגנית"**). אם בבריטניה ובצרפת היה קשר ברור בין הון לשלטון, הרי שבגרמניה הסתפקה הבורגנות בעשיית כסף, כשהיא מותירה את השלטון בידי מעמד האצולה. השילוב של עוצמה כלכלית עם מבנה פוליטי מיושן, תאב כיבושים ומלחמות (שבאמצעותן ניתן לנקז החוצה את המתיחויות הפנימיים) – הוא שהעלה לשלטון תחילה את **הרייך הגרמני ה-2** בהנהגת **וילהלם ה-2** (שיזם את מלחמת העולם ה-1), ולאחר מכן את **הרייך הגרמני ה-3** בהנהגת היטלר (שיזם את מלחמת העולם ה-2). הדרך ממהפכות-הנפל של 1849-1948 אל **הרייך הגרמני ה-3** נקבעה אפוא מראש, כך שלמעשה לא ניתן היה מנוע את **"הקטסטרופה הגרמנית"**.

היסטוריונים אלה, כולל מלומדים מחוץ לאוניברסיטת בילפלד, תרמו את תרומתם למערכת טיעונים זו, אף מבלי להשתמש במונח **"דרך מיוחדת"**. כך, למשל, **הלמוט פלסנר** (Plessner) טבע את המונח **"האומה המתאחרת"** (verspatete Nation) בהצביעו על עיצובה המאוחר ובעיקר תוך תכתיב מלמעלה. לפי תפישה זו, עקב איחור זה לא הצליחה האומה הגרמנית לכוון מוסדות דמוקרטיים וליברליים, שלהתפתחותם דרוש זמן רב. מה שבבריטניה ובצרפת נמשך מאות שנים, נדחס במקרה הגרמני לזמן קצר ביותר. לקיצור דור זה היו מספר השלכות חשובות. בנוסף לכך, כאשר גובשה מדינת-הלאום הגרמנית בשליש האחרון של המאה ה-19, כבר היו רוב השטחים שמחוץ לאירופה תפוסים על ידי מעצמות קולוניאליות אחרות – ולכן לגרמניה לא נותרה ברירה אלא לכבוש את מזרח אירופה, **"מרחב המחיה"** ההיסטורי שלה. עריצות כלפי פנים, כמו גם אימפריאליזם כלפי חוץ – שני אלה נגזרו למעשה מקוצר הזמן שעמד לרשות הגרמנים.

לפי תפישה זו, את שורשיה של הדרך הגרמנית המיוחדת יש לחפש בהיעדרה (או בכישלונה), של מהפכה בורגנית בגרמניה. בעוד שאומות מערביות אחרות כבר ביצעו את המהפכות הבורגניות שלהן – המהפכה המהוללת בבריטניה בשנת 1688 והמהפכה הצרפתית בשנת 1789 – הרי שבמקרה הגרמני נעדרה מהפכה שכזו, או לכול היותר היה ניסיון כושל לבצע אותה. מהפכה בורגנית נתפשת לרוב כמהפכה המכוונת או מחזקת את כוחו של הפרלמנט אל מול כוחו של המלך האבסולוטי, בין השאר על-ידי ניסוח חוקה ליברלית.

4.3 ביקורת תזת ה-Deutscher Sonderweg

תפישה זו טעונה ביקורת משתי סיבות לפחות: (1) ביקורת ההנחה, שלפיה קיימת דרך תקנית אחת שבה על כול אומה לצעוד, אם מבקשת היא לכונן משטר דמוקרטי-ליברלי – משטר הנחשב כאידיאל אוניברסאלי; (2) ביקורת ההנחה, שלפיה מהפכה בורגנית נחוצה כדי לחולל ליברליזציה פוליטית, ובלעדיה לא ניתן לכונן משטר כזה.

שתי ההנחות הללו, השלובות זו בזו, הן שעומדות במוקד הביקורת כנגד תזת הדרך הגרמנית המיוחדת. האומנם יש רק דרך אחת תקנית, או שמא ניתן להגיע לאותה מטרה בדרכים שונות? האם מהפכה בורגנית היא תנאי הכרחי לליברליזציה של החיים הפוליטיים – או שמא ניתן לכוננה גם בלעדיה? ובכלל, מדוע יש לתאר היסטוריה של אומה מסוימת על דרך השלילה, על מה שלא התרחש בה (non event) – ולא על ידי מה שכן התרחש בה?

התפישה, שמהפכה בורגנית נחוצה לכינון דמוקרטיה ליברלית, מבוססת על ההנחה שזו משקפת את עוצמתו הפוליטית של המעמד הבורגני – ולכן היעדרה היא סימפטום לחולשתו של מעמד זה. אך האומנם כך הוא הדבר תמיד? ניתן לטעון טענה הפוכה, שלפיה דווקא היעדר מהפכה בורגנית יש בו כדי להעיד על עוצמתו של המעמד הבורגני. אם מטרת המהפכה הבורגנית היא לתפוש את השלטון כדי להבטיח הצבר הון וקדמה כלכלית – הרי שאם תימצא דרך להשיג מטרה זו בלי מהפכה הכרוכה בשפיכות דמים, ודאי שיהיה זה עדיף.

טענת מבקרי התזה היא בדיוק בנקודה זו. הבורגנות הגרמנית, טוענים הם, כלל לא נזקקה לבצע מהפכה, מכיוון שתהליך הצבר ההון התבצע בגרמניה ביעילות רבה גם בלעדיה – תהליך שהתבסס על מספר מרכיבים: צנטרליזציה פוליטית-כלכלית שהובילה לפתרון הסכסוך בין ההון לעבודה אפילו ברמת המפעל; השקעה עצומה בפיתוח מפעלים וטכנולוגיה; חלוקת עבודה יעילה וכד'. התאגידים הפרטיים הצליחו עד כדי כך, טוענים הם, שלא היו הם זקוקים למדינה שתעשה בעבורם את המלאכה – ולכן גם אין צורך בהשתלטות על מנגנוני המדינה בדרך של מהפכה בורגנית. עובדה היא, שהמשק הגרמני, שפיגר תחילה אחרי המשקים של בריטניה וצרפת, לא רק הדביק את הפער אלא אף זכה לבכורה במשך הזמן. אם הייתה בכלל דרך גרמנית מיוחדת, הרי שהייתה זו דרך חיובית דווקא – דוגמא לאחרים, לא סטייה מדרך הישר.

תפישה ביקורתית זו של תזת ה-Deutscher Sonderweg היא למעשה חזרה למשמעות החיובית של מונח זה – תפישה שהופיעה כאמור בתקופת הרייך ה-2, במטרה לתאר את הצלחת גרמניה למצוא את שביל-הזהב בין מזרח למערב. לפי תפישה זו, אף שברייך ה-2 שרר משטר אוטוקרטי, לא הוביל זה בהכרח לרודנות הנאצית, שהייתה משטר שונה לחלוטין – משטר שאת שורשיו יש לחפש במשבר הפוליטי-כלכלי שחוללה מלחמת העולם ה-1, אף לא לפני כן. העובדה, שבין הרייך ה-2 לרייך ה-3 מפרידה **רפובליקת ויימאר**, אף היא מהווה ראיה-לסתור כנגד תזת הטוטאליטריות הבלתי-נמנעת של ההיסטוריה הגרמנית.

בפרספקטיבה ביקורתית זו, תקופת הרייך ה-2 היא תקופה נפרדת, בעלת מאפיינים ייחודיים, השונה מהתקופות שקדמו לה, כמו גם מאלו שבאו לאחריה. לכן דוחה היא כול ניסיון להצביע על תבנית היסטורית קבועה ובלתי-משתנה בהיסטוריה הגרמנית – ניסיון סרק, שאינו עומד במבחן המציאות האמפירית. כול תקופה בחיי העם הגרמני, כבחיי עמים אחרים, היא ייחודית ולכן יש לדון בה לגופה, מבלי לראות בה חוליה בלבד באיזו שרשרת ארוכה.

לפי אותו היגיון, לא רק מהפכה בורגנית הייתה מיותרת בגרמניה, אלא גם מהפכה קומוניסטית. כיוון שהרייך ה-2 השכיל לשפר את תנאי העבודה של מעמד הפועלים על ידי חקיקת דיני עבודה מתקדמים, כינון ביטוח לאומי, מערכת חינוך ממלכתית וכד' – לא היה צורך בתפישה השלטון על ידי מעמד הפועלים להשגת מטרות אלה. הנהגת הסדרים דומים גם במדינות מערביות אחרות, ייתרה אף היא את הצורך במהפכה קומוניסטית. רק במזרח אירופה, שבהם נעדרו תנאים אלה, התחוללו בסופו של דבר מהפכות קומוניסטיות, שהיוו תחליף לרפורמות הדרגתיות ללא שפיכות דמים. מהפכה פוליטית, כך מסתבר, היא רק דרך אחת לחולל רפורמות – לא הדרך היחידה.

דרך אחרת להסביר את הטוטאליטריות הנאצית היא לחפש את שורשיו לא במשטר של הרייך ה-2, אלא ב"אופי הגרמני" ובמורשה התרבותית הגרמנית – תכונות שאותן היינו מכנים היום "הדנ"א הגרמני", הטבוע בעם הגרמני מקדמא דנה. כך, למשל, כותב **יעקב טלמון** בספרו "**חזון האומה ומיתוס המהפכה**" (ע' 643):

עמדות הגרמנים למיניהן בתקופה הנאצית נבעו אומנם מתוך תורה תובענית, היו פרי מצב היסטורי נתון, פרי שרשרת נסיבות

מיוחדות במינן – אבל עם זאת, היו אף ביטוי קיצוני, נקודת-השיא של נטיות, של תבניות ושל מסורות קבועות ועומדות בגרמניה, של דברים שהבדילו את הגרמנים משכניהם במערב מימים-ימימה.

4.4 תזת הליברליזם הגרמני

כנגד תפישה זו קמו מספר היסטוריונים שטענו, כי הרייך הגרמני ה-3 אינו נקודת-שיא שאליה מובילה בהכרח ההיסטוריה של מרחב זה – אלא אפיזודה חולפת, פרי צירוף נסיבות ייחודיות. לשיטתם, הכול תלוי בנקודת המוצא של המחקר. אם מגלגלים את ההיסטוריה לאחור מהמסטר הנאצי, נדמית כולה כמהלך בלתי-נמנע לעבר ריכוזיות הולכת וגוברת – משל היה משטר זה נקודת השיא של היסטוריה זו; אם, לעומת זאת, מגלגלים את ההיסטוריה לאחור מהמסטר הדמוקרטי-ליברלי המאפיין את גרמניה הפדראלית שלאחר מלחמת העולם ה-2, או אפילו מהמסטר הדמוקרטי-ליברלי שאפיין את רפובליקת ויימאר, שקדמה לעליית הנאצים לשלטון – כי אז נדמית כול ההיסטוריה כמהלך בלתי נמנע לעבר הדמוקרטיה הליברלית דווקא.

עיקר הביקורת כנגד תזת "הדרך הגרמנית המיוחדת" עניינו יחסיותה של עמדת התצפית שממנה משקיפים על ההיסטוריה של גרמניה. על מבקריה של תצפית חד-ממדית זו נמנים מספר היסטוריונים, דוגמת תומס ניפרדי (Thomas Nipperdey), אברהארד יקל (Eberhard Jackel) ו-זיגמונד נוימן (Sigmund Neumann). לתפישתם, בתולדות גרמניה קיימות כמה וכמה תהפוכות הקוטעות את הרציפות הטוטאליטרית המיוחסת להיסטוריה הגרמנית. ככול שמתרחקים משנת 1945, כך גובר הספק, אם נכון בכלל להסביר את ההיסטוריה הגרמנית של המאות ה-19 וה-20 דווקא על-ידי התמקדות ברייך ה-3 – ולהזניח את המשטרים האחרים שהתקיימו במרחב זה בתקופה זו. לפי גישה זו, אין לראות את תולדות גרמניה לפני שנת 1933 רק כהקדמה לשנה זו. הגיעה אפוא העת, טוענים מבקרי תזת הדרך הטוטאליטרית, שההיסטוריוגרפיה הגרמנית תפסיק להתמקד רק ברייך ה-3 של היטלר, בבחינת היה הוא איזה שיא של ההיסטוריה הגרמנית כולה. במילים אחרות: הגיעה העת להשתחרר מהצל שמטילים היטלר והנאציזם על ההיסטוריה הגרמנית, ולהשקיף עליה מתוך פרספקטיבה כוללת, דוגמאטית פחות ומאוזנת יותר. ביטוי מובהק לעמדה זו ניתן למצוא בדבריו של אברהארד יקל, המפרש את 12 שנות הרייך ה-3

לא כמי שמשקפות מגמה כללית בהיסטוריה של גרמניה – אלא להפך, כאירוע חריג בתוך היסטוריה שהיא ליברלית בעיקרה, בבחינת היו שנים אלו "תאונה היסטורית" בלבד (משה צימרמן (עורך), "דרכה המיוחדת של גרמניה בהיסטוריה", ע 81):

הבה נתעלם לרגע מן העובדות, ונדמה, שרפובליקת ויימאר נהפכה בהדרגה לרפובליקה של בון – תוך פסיחה על 12 השנים שהפרידו ביניהן בפועל. אני יכול לתאר לעצמי, כיצד עמיתי ההיסטוריונים יוכיחו לי באותות ובמופתים, שזו הייתה כמובן ההתפתחות הטבעית של ההיסטוריה הגרמנית מאז, נאמר, מהפכת 1848. דרך הצלחתם של הדמוקרטים בבחירות 1890, ועד לכינונו הסופי של המשטר הדמוקרטי ב-1919. מאידך, אם נרצה לייחס את עלייתו של היטלר למגמות ארוכות-טווח – כיצד נוכל להסביר, שמגמות אלה לא נמשכו מעבר ל-1945, שהן באו לקיצן הפתאומי והמוחלט עם מותו של היטלר, ושלאחר מכן קמה במערב גרמניה דמוקרטיה חברתית לדוגמא, הנהנית מיציבות רבה? במילים אחרות: אם קיימת רציפות מפרידך הגדול וביסמרק עד היטלר – מדוע אין רציפות מהיטלר לקונרד אדנאואר ועד לז'ולי בראנדט?

אינני סבור, אפוא, שדרך חשיבה כזאת, יש בה תועלת מרובה. אעז לטעון, ששלטונו של היטלר היה בגדר אסון, שניתן להשוותו לתסריט של התאונה החמורה ביותר שאפשר להעלות על הדעת בתחנת-כוח גרעינית. תאונה כזאת נוהגים לייחס להופעתם הבו-זמנית של פגמים במבנה, של נסיבות מקריות ושל טעויות אנוש, ואינני רואה שום סיבה שלא להסביר באופן זה גם את עלייתו של היטלר לשלטון.

בתמיכה לתפישה זו, שניתן לכנותה "תזת הליברליזם הגרמני", מצביעים אותם היסטוריונים על התקופות הליברליות בהיסטוריה של מרחב זה. כך, למשל, במהלך ימי-הביניים היה הרייך הגרמני ה-1 מעין-קונפדרציה רופפת של נסיכויות רבות (רובן בינוניות או זעירות), של ערי הקיסר החופשיות (Freie Reichsstadt), שבהן נכללו גם ערי-המסחר שקמו לחופי הים הבלטי (והנהרות המתנקזים אליו) והתאגדו בברית ההנזה (Düdesche Hanse) וכד'. כמו כן מצביעים הם על קיום מוסדות מעין-דמוקרטיים, שהרייכסטאג הוא הבולט שבהם – מוסד פרלמנטארי שקדם במאות שנים לפרלמנטים בבריטניה.

כמו כן מצביעים אותם היסטוריונים על העובדה, שהרייך הגרמני ה-1 היה **"אימפריה"** רק במובן שלילי, באשר לא היה הוא מדינת-לאום – אלא מדינה רב-אתנית, ששלט בה קיסר חלש מאוד בהשוואה לשארי קיסרי העולם. יותר משהיה הרייך הגרמני ה-1 **"אימפריה"**, היה הוא **"מעין-קונפדרציה"**, שנשלטה על-ידי קיסר חלש שנדד מעיר לעיר, ושאפילו מושב קבוע לא היה לו. מבחינה זו, היה הרייך הגרמני ה-1 שונה מכול יתר האימפריות ההיסטוריות, שאופיינו על ידי עיר-בירה אימפריאלית – סימן ההיכר של כול קיסר אמיתי. בעוד שערי-הבירה של האימפריות המוסלמיות בימי-הביניים מנו לעיתים מאות-אלפי אנשים (בגדד בשליטת בית עבאס הפרסי, דמשק וקורדובה בשליטת בית אומייה, קהיר בשליטת הפטימים), בדומה לערי-בירה במזרח אסיה (צ'אנג-אן בשליטת שושלת טאנג) – ישב קארל הגדול בעיירה קטנה בשם אקס-לה-שאפל, שאוכלוסייתה לא עלתה על 3,000 איש.

בעוד ששליטי האימפריות שמחוץ לאירופה היו בעלי כוח בלתי-מוגבל, עקרונית לפחות – הרי שכוחם של קיסרי הרייך הגרמני ה-1 הוגבל על-ידי האפיפיורים, שנתפשו כבעלי עליונות מוסרית ומשפטית, ושללא אישורם לא יכלו קיסרים אלה לתפוש את השלטון. כן הוגבל כוחם של קיסרים אלה על ידי מוסד מועצת הנסיכים הבוחרים (Kurfürstenkollegium), שהיה מורכב מנסיכים ובישופים. מוסד ייחודי זה, החל מתגבש לאחר מות פרידריך ה-2 (Friedrich II) אחרון השליטים מבית שטאופר (Staufer) בשנת 1250. מכיוון שאף לא אחת מהשושלות המתחרות הצליחה לתפוס את הכתר, נאלצו הנסיכים החזקים באימפריה לכוון מוסד חדש, שאמור היה לבחור את הקיסר מתוך מספר בתי-אצולה חזקים. הנסיכים-הבוחרים (Kurfürsten), באו מקרב נסיכי בוהמיה, סקסוניה, ברנדנבורג, ו-ריינלנד-פאלץ, וכן מקרב הארכי-בישופים של מיינץ, קלן ו-טרייר. לגוף בוחר זה, שהתמסד בשנת 1356 (בתקופת הקיסר קארל ה-4), לא היו מקבילות בשום מונרכיה אחרת באירופה (למעט אולי המונרכיה הפולנית-ליטאית, שהפכה בעקבות הסכם לובלין משנת 1569 למעין-קונפדרציה שנשלטה על-ידי מלוכה נבחרת). לכינון מוסד זה היו השלכות חשובות על ביזור הכוח באימפריה זו, בהעבירו כוח רב מהקיסר לנסיכים הבוחרים, כמו גם לנסיכים אחרים.

כשמצרפים את כול המוסדות הללו לכדי משטר פוליטי בעל מבנה מסוים, מתקבלת תמונת-ראי הפוכה לזו שמתקבלת כשבוחנים את הרייך הגרמני ה-3. בכול פרספקטיבה אפשרית היה המרחב דובר השפות הגרמניות

בימי-הביניים, הרבה יותר ליברלי מזה של בריטניה באותה עת – קל- וחומר מזה של צרפת, שהייתה סמל למשטר ריכוזי מאז שהשתחררה מהשלטון האנגלי בתום "מלחמת 100 השנים" (1337-1453).

הראשון לזהות את אופיו הליברלי של מרחב זה, היה **טקיטוס הרומי**, שבספרו Germania (98 לסה"נ), כתב כי "**חירותם של הגרמנים היא אויב מסוכן יותר מאשר עריצותו של מלך הפרתים**" (זיגמונד נוימן, גרמניה, ע' 6). עד כמה ליברלי ומבוזר היה מרחב זה בתקופה שקדמה למלחמות נפוליאון, ניתן ללמוד, בין השאר, מהגותו של **גיאורג הֶגֶל** (Georg Hegel, 1770-1831) – הגות המספקת לנו לא רק תיאוריה מדינית, אלא גם תיאור פוליטי, שטרם נפגע על ידי פרדיגמות היסטוריוסופיות מאוחרות יותר. עיקר חיצו הביקורת של הֶגֶל כלפי מרחב זה בזמנו, מופנים כנגד הפרטת- יתר של הסמכויות הציבוריות, שבגינה אין עוד הרייך מדינה אמיתית – אלא בגדר "**מדינה ערטילאית**" (Gedankenstaat), שאין לה קיום ממשי בפועל, אלא בדמיון ובמחשבה בלבד. המשפט החוקתי של מדינה זו איננו אלא "**האוסף המגוון ביותר של זכויות חוקתיות שנרכשו בדרך שאדם קונה לעצמו זכויות פרטיות**" (שלמה אבינרי, "תורת המדינה של הגל", ע' 53). מצב עניינים זה הוא תוצאה של התפתחותו הייחודית של מרחב זה, שלא התרחש בו המעבר ממבנה פוליטי הסובל מביזור-יתר, אל המבנה הריכוזי של מדינה מודרנית (שם, ע' 53):

צורה זו של משפט חוקתי גרמני משוקעת במה שנחשב זה זמן רב לתהילתם העיקרית של הגרמנים, דהיינו, אהבת החירות שלהם. דחף גרמני זה לא אפשר מעולם לגרמנים להיהפך לעם המוכן לקבל את מרותה של סמכות פומבית משותפת – אפילו אחרי שכול עמי אירופה האחרים נהיו נתונים למרותה של מדינה שנוצרה על ידיהם. עקשנות האופי הגרמני מנעה מחבלי גרמניה הבודדים להקריב את האינטרסים הפרטיקולאריים שלהם ולהתלכד לאחדות כללית ולמצוא חירות בהישמעות משותפת וחופשית לרשות ציבורית עליונה.

ובמקום אחר כותב הֶגֶל (שם, ע' 55):

כוחן של מדינות בודדות אלה מנע את עלייתה של סמכות מדינית ציבורית בגרמניה, וגידולן הפך את היווצרותו של כוח כזה לבלתי אפשרי. ההיצמדות העיקשת של האופי הגרמני לאי-תלות צמצמה

כלכל פורמאליות גרידא כול דבר שניתן להיאחז בו לשם כינון סמכות ציבורית ולהיווצרות עוצמה מדינית בחברה.

לקורא שורות אלה היום, שזיכרון המשטר הנאצי עדיין צרוב בזיכרונו, נשמעים דברים אלה הזויים לחלוטין. שבויים בקונספציות שהנחילו לנו היסטוריונים מודרניים, מתקשים אנו לעכל אמירות מעין אלו של הגל, הסותרות לחלוטין את ההיסטוריוגרפיה המקובלת של מרחב זה.

הגל, בדומה להוגים ליברלים אחרים בני זמנו, ראה במדינת-הלאום, כפי שזו השתקפה בבריטניה ובצרפת, את הדגם האידיאלי – לא ברייך גרמני ה-1, שנתפש בעיניו כאנכרוניסטי, והיה למעשה בשלבי גסיסה, עד שחדל מלהתקיים באופן רשמי בשנת 1806. בפתחה לספרו "הקונסטיטוציה של גרמניה", שהתפרסם ב-1802, בעיצומן של מלחמות נפוליאון, קבע הגל כי "גרמניה אינה עוד מדינה". (שם, ע' 49).

הגל, שהתגורר ולימד באותה עת באוניברסיטת ינה (Jena), אחד ממרכזי ההשכלה החשובים בתקופה זו, כלל לא היה פטריוט גרמני, כיוון שהתקשה להזדהות עם הרייך הגרמני ה-1, שנתפש בעיניו כמיושן למדי. אהדתו בתקופה זו הייתה נתונה לנפוליאון, בעיקר בשל החידושים והתיקונים שהנהיג בצרפת ובמידה מסוימת אף בארצות שכבש. לכן, אף שהיה דובר גרמנית, תמך הגל בצרפת, גם לאחר שזו הביסה את פרוסיה (שהייתה חלק מהקואליציה ה-4 נגד צרפת), בקרב ינה, בתקופה שבה עדיין לימד באוניברסיטה זו (14.10.1806). כך, למשל, במכתב לידידו ניטהאמר, מיום 13.10.1806, כתב הגל, כי הצבא הפרוסי אינו רשאי לצפות אלא למפלה בלבד, וכי "הכול כאן מאחלים הצלחה לצבא הצרפתי" (שם, ע' 75). אף שביתו נשרף בידי הצרפתים (כשם ששערי האוניברסיטה שבה לימד ננעלו והוא איבד את פרנסתו), ראה הגל בקרב זה מאורע שיש לו חשיבות החורגת בהרבה מעבר להיבט הצבאי והפוליטי שלו, באשר יש בו כדי להוכיח כי "ההשכלה" (Bildung) מנצחת את גסות הרוח והפראות (Rohiet), והרוח גוברת על השכל חסר החיים ועל ההתחכמות העקרה (Klugerlei) (שם, ע' 76). זמן מה קודם לכן, בספטמבר 1806, חתם את אחת מהרצאותיו האחרונות בנימה של ציפייה דרוכה לעולם החדש, שהוא ראה עצמו כמבשרו (שם, ע' 76):

אנו ניצבים בפתחה של תקופה חשובה, תקופה של תסיסה, שבה הרוח מתקדמת בקפיצות, פורצת אל מעבר לצורתה הקודמת, ולובשת צורה חדשה. כול שלל הדימויים, המושגים והזיקות

הקודמים שלנו מתפוררים ומתמוטטים כמעשה חלום. עידן חדש של הרוח מתרגש לבוא. הפילוסופיה במיוחד חייבת לבדוק על כך – בעוד אחרים, הנלחמים נגד תקופה חדשה זו באין אונים, נאחזים לשווא בעבר.

מבחינתו של הגל בריטניה וצרפת הן שצריכות להיות מודל לחיקוי – לא פרוסיה המיליטריסטית, שבה הכול מוכתב מלמעלה (שם, ע' 60):

כמה דלים וחסרי שאר-רוח הם החיים הנוצרים במדינה מודרנית שהכול בה מכוון מלמעלה למטה...סוג זה של חיים ושל עקרונות שורר במדינה המוסדרת באורח דומה, דהיינו בפרוסיה. בזאת יכול להיווכח כול מי שמציג את כף רגלו באחת מעריה, או רואה כיצד היא מצטיינת בהיעדר המוחלט של גניוס מדעי או אומנותי.

בפרספקטיבה זו, אירוניה היסטורית היא, שאידיאולוגיות מודרניות אנטי-ליברליות, מימין ומשמאל, ראו דווקא בהגל את נביאן – בהסתמך על אי-אלו אמירות כלליות שלו, שעליהן תלו תילי-תילים של פרשנות, כדי להצדיק את משטרי העריצות שקמו באירופה במאה ה-20. הגל היה אבולוציוניסט שהאמין בתיקונים זעירים והדרגתיים – לא מהפכן רדיקלי, ולבטח שלא היה נביאו של **הרייך הגרמני ה-3**. הגם שסבר כי המרחב שבו חי מפגר אחרי בריטניה (שבה התחוללה **"המהפכה המהוללת"** כבר בשנת 1688), כמו גם אחרי צרפת (שבה התחוללה המהפכה בימי חייו) – לא קרא הוא למהפכה דומה אצלו בבית, בעיקר לנוכח זוועות המהפכה הצרפתית העקובה מדם.

הגם שלא האריך ימים, זכה הגל להיווכח בהקמתן של שתי ישויות פוליטיות חדשות, חסרות כול תקדים היסטורי – **הקונפדרציה של הריין** (Rheinbund, 1806-1813) ו-**הקונפדרציה הגרמנית** (Deutscher Bund, 1815-1866). נכון אומנם, שכמה מאות קודם לכן כבר התגבשה **הקונפדרציה השוויצרית** (Confœderatio Helvetica), אך זו הייתה קטנה מכדי לשמש תקדים עבור המרחב דובר השפות הגרמאניות בכללותו. מאידך, ייתכן מאוד, שאלמלא חולשתו של **הרייך הגרמני ה-1**, ששלט בשטחה של שווייץ עד שנת 1315, גם קונפדרציה זו לא הייתה באה כלל לעולם (השגת העצמאות של הקונפדרציה השוויצרית הושגה לאחר שרבות מהערים שבשטחה זכו קודם לכן למעמד שכונה **"reichsfrei"**, במשמע של **"חופשי מעול האימפריה"**).

הקונפדרציה של הריין הייתה ברית של 16 **"מדינות"** (lander), שעוצבה במהלך מלחמות נפוליאון (1806-1813) – איחוד רופף של ישויות פוליטיות אוטונומיות, שנשלטו על-ידי האימפריה הצרפתית. במסגרת איחוד זה חוללה צרפת לא מעט רפורמות פוליטיות וכלכליות, ובכך תרמה למודרניזציה שלהן.

הקונפדרציה הגרמנית הוקמה לאחר מפלת נפוליאון וכינוס **קונגרס וינה** (1814-1815) בגבולות **הקונפדרציה של הריין**, ובתוספת השטחים דוברי הגרמנית של הקיסרות האוסטרית והממלכה הפרוסית. ביסוד איחוד רופף זה עמד הצורך לארגן מחדש את המדינות דוברות הגרמנית, שקמו על חורבות **הרייך הגרמני ה-1**. אם קודם לכן היו במרחב זה מאות **"מדינות"**, רובן נסיכויות זעירות וערים חופשיות – הרי שלאחר הרפורמה הצטמצם מספר זה ל-41 בלבד (כולל 4 ערים חופשיות: ליבק, ברמן, המבורג ופרנקפורט). משקלן של חברות הקונפדרציה לא היה שווה, אלא נגזר מכוחן. החזקות שבהן היו הקיסרות האוסטרית וממלכת פרוסיה; לאחריהן באו ממלכות בווריה, וירטנברג, סכסוניה והנובר; כשבסוף הרשימה הזדנבו הנסיכויות הקטנות והערים החופשיות.

שטח **הקונפדרציה הגרמנית** חפף לגבולות גרמניה שלאחר האיחוד באוקטובר 1990 – בצירוף שטחן הנוכחי של אוסטריה, בוהמיה, מורביה, שלזיה, פומרניה וסלובניה. לראשונה בהיסטוריה של מרחב זה, אוחדו כול הארצות דוברות הגרמנית תחת גג אחד – אף שקונפדרציה זו כללה גם ארצות שאינן דוברות גרמנית, שבהן הגרמנים היוו מיעוט בלבד (בוהמיה, מורביה, שלזיה, פומרניה וסלובניה). קונפדרציה זו עמדה בצילן של האימפריה האוסטרית, ששלטה גם בשטחים לא-גרמניים (בוהמיה, מורביה, סלובקיה, הונגריה, סלובניה וגליציה) – וממלכת פרוסיה, שאף היא שלטה גם בשטחים לא-גרמניים (שלזיה, פוזן, פומרניה ו-**"פרובינציית פרוסיה"**, שהורכבה מפרוסיה המערבית והמזרחית בשנת 1829).

הקונפדרציה הגרמנית התפרקה בשנת 1866, לאחר ניצחונה של פרוסיה על אוסטריה (**"מלחמת 7 השבועות"**) – כשתחתיה הוקמה **הקונפדרציה הצפון-גרמנית** (Norddeutscher Bund) בהנהגת פרוסיה. בקונפדרציה זו נכללה גם **שלזוויג-הולשטיין** (שנכבשה מידי דנמרק בשנת 1864) – אך לא נכללו בה אוסטריה ומדינות דרום-גרמניה, כשם שלא נכללה בה אלזס-לותרנגן (שנכבשה על-ידי פרוסיה מידי צרפת בשנת 1871). מאידך, נכללו

בה פוזן, פומרניה ופרובינציית פרוסיה. קונפדרציה זו הגיעה לסוף דרכה עם הקמת הרייך הגרמני ה-2, לאחר ניצחונה של פרוסיה על צרפת (1871).

4.5 כיבוש גרמניה על-ידי פרוסיה

אם הייתה למרחב דובר השפות הגרמאניות הזדמנות לכונן מדינת-לאום ליברלית, הרי שזו הייתה בשנות ה-40 של המאה ה-19, בטרם השתלטה עליו פרוסיה. בפני מרחב זה עמדו באותה עת 3 אפשרויות שונות להשגת אחדות לאומית: (1) איחוד מרצון במסגרת האסיפה הלאומית של פרנקפורט (מאי 1848 עד מאי 1849); (2) איחוד כפוי בידי האימפריה האוסטרית הליברלית; (3) איחוד כפוי בידי האימפריה הפרוסית המיליטריסטית. ייתכן מאוד שאלמלא מהפכות-הנפל של 1848-1849, וההשתלטות העוינת של פרוסיה בעקבותיהן, היה נחסך אותו פרק עגום כול כך לא רק בהיסטוריה של מרחב זה – אלא גם בהיסטוריה האנושית בכללותה. לאחר כשלון המהפכה הבורגנית במרחב זה, הצטמצמו אפשרויות איחודו לשתיים בלבד – איחוד בידי אוסטריה הליברלית או בידי פרוסיה המיליטריסטית. העובדה שהאיחוד בוצע בסופו של דבר בידי פרוסיה, לאחר שזו הכניעה את אוסטריה במלחמת בזק ("מלחמת 7 השבועות"), הוא שקבע בסופו של דבר את גורלו של מרחב זה, כמו גם את גורלה של אירופה כולה.

למרות שהיה להן אב משותף (הרייך הגרמני ה-1), התפתחו שתי האימפריות הללו בדרכים שונות, שנגזרו במידה רבה מהשטחים שצורפו להן. האימפריה ההבסבורגית התפשטה ב-2 דרכים: (1) במערב (ספרד וארצות-השפלה), בדרך של "איחוד הכתרים" על בסיס נישואין ("איחוד אישי", personal union) – מוסד ייחודי שאותו ניתן לכנות "פוליטיקת חדר המיטות"; (2) במזרח (הונגריה, ארצות-הבלקן, דרום פולין וגליציה) בדרך של כיבוש צבאי. לעומת זאת, האימפריה הפרוסית התפתחה רק בדרך של כיבושים צבאיים (מערב פולין והארצות הבלטיות) – אף שאת הלגיטימציה שלה רכשה לאחר איחוד הכתרים עם נסיכות ברנדנבורג (1618). בשני המקרים הייתה ההתפשטות מזרחה קשורה בהשתלטות על עמים סלאביים, שהפכו לרוב בשטחיהן.

"איחוד הכתרים" הוא אחד מאותם מושגים היסטוריים, שאף כי מתקשים אנו להבינו היום, מילא הוא תפקיד רב-חשיבות בהיסטוריה. בעידן שבו

נשלטה הפוליטיקה על ידי אליטות בלבד, ללא השתתפות ההמונים, הייתה השפעה עצומה ליחסים האישיים בין מלכים ונסיכים. במקום לחתום על אמנות פוליטיות בין ממלכות, נכרתו בריתות נישואין בין בתי מלוכה ובתי אצולה חשובים. קשרי הנישואין תרמו לחיזוק היחסים הללו, כשם שגירושים החלישו אותם.

מבחינה משפטית דמה איחוד זה לקונפדרציה, אך היה גם שונה ממנו בגלל הפן האישי. איחוד מעין זה הוא מערכת יחסים בין לפחות שתי ישויות פוליטיות, הנשלטות על ידי בית-מלוכה משותף – בעוד שגבולותיהן, חוקיהן והאינטרסים שלהן נותרים שונים. כאשר הושג קשר חזק יותר כוננו גם מוסדות משותפים (במיוחד צבא משותף).

מבין שלל המקרים של **"איחוד הכתרים"** בולט **האיחוד הפולני-ליטאי**, שיצר אימפריה ענקית במזרח אירופה, שהשתרעה מהים הבלטי בצפון ועד הים השחור בדרום, ושמנתה בין 6.5 ל-10.5 מיליון נפש). איחוד זה החל עם נישואיו של שליט ליטא **ולדיסלב יגלו ה-2** ל-**לידוויגה** מלכת פולין בשנת 1386 – איחוד אישי שבראשו עמד בית המלוכה הליטאי, הגם ששתי הממלכות נשארו לכאורה עצמאיות. בשנת 1569 בוטל איחוד רופף זה, שעה ששתי הממלכות אוחדו באיחוד קונפדרטיבי, שהמוסדות החשובים ביותר היו משותפים (**איחוד לובלין**). איחוד זה החזיק מעמד עד חלוקתו הסופית בשנת 1795 – חלוקה ששמה לו קץ, כשהשטחים שהחזיק חולקו בין פרוסיה, רוסיה ואוסטרו-הונגריה.

איחוד מעין זה נערך גם בין מדינות סקנדינביה (דנמרק, שבדיה ונורבגיה), שהפכו לממלכה אחת, במה שידוע כ-**"איחוד קלמר"** (Kalmarer Union, 1397-1523). מקרים ידועים אחרים של **"איחוד הכתרים"** הם, למשל, האיחוד בין ממלכת בריטניה לממלכת סקוטלנד (1603-1707), האיחוד בין בריטניה לממלכת הנובר (1714-1901), האיחוד בין הולנד ולוקסמבורג (1815-1890), ועוד.

הגם שמוסד ה-**"איחוד הכתרים"** רווח בכול אירופה עד המאה ה-20, מי שהפך אותו לשיטה היה בית הבסבורג, שעשה אותו למנוף פוליטי רב-עוצמה. בית הבסבורג ראה עצמו יורשו החוקי של הרייך הגרמני ה-1, באשר שלט בו ברציפות כ-**"מלך בחסד האל"** (במשמע של הכתרה בידי האפיפיור), החל משנת 1273 ועד קריסתו בשנת 1806 – רציפות שנקטעה רק פעמיים (1292-1298, 1308-1437) על-ידי בתים שונים (נסאו-וילבורג, ויטלסבאך, לוקסמבורג). הרכש הגדול ביותר של בית מלוכה זה היה צירוף

ממלכת ספרד לכתר – צירוף שנעשה באותה שיטה מוצלחת של **"פוליטיקת חדר מיטות"**. תחילה נישא הקיסר **מקסימיליאן ה-1** (Maximilian I) ל-**מאריה דוכסית בורגונדיה** (Maria von Burgund), ובדרך זו צרף את בורגונדיה וארצות-השפלה לאימפריה שלו. לאחר מכן הצליח בית הבסבורג לצרף את הכתר הספרדי, עקב נישואיו של בנם, **פיליפ היפה** (Felipe el Hermoso) דוכס בורגונדיה, ל-**חואנה ה-1** (Juana I) מלכת קסטיליה וארגון. בנם, **קארל ה-5** (Karl V), הוא שהפך את בית הבסבורג לשליט האימפריה שבה **"השמש אינה שוקעת לעולם"** – אימפריה שהתרחבה בעקבות **"האיחוד האיברי"** בין ספרד לפורטוגל (1581).

אם בית הבסבורג היה יורשו הגנטי של **הרייך הגרמני ה-1**, כמו גם ממשיך מורשתו הליברלית – הרי **שבית הוהנצולרן** (Hohenzollern), ששלט באימפריה הפרוסית, היה **"בנו החורג"**, לא רק במובן הגנטי, אלא גם במובן הפוליטי. למעשה, מלכתחילה הייתה פרוסיה נטע זר במרחב דובר השפות הגרמאניות – שתיל שנשתל בידי מסדר אבירים גרמני (שממנו ירש את אופיו המיליטריסטי), כשהוא נאלץ לפלס את דרכו בזירה הבלטית, הזירה הפגאנית והלא-מיושבת האחרונה באירופה.

הדרך הטוטאליטרית של מרחב זה החלה באוגוסט 1866, עם כינון **הקונפדרציה הצפון-גרמנית** (Norddeutscher Bund), המשכה באיחוד הכפוי של מרחב זה בידי פרוסיה (18 בינואר 1871), שכונן את **האימפריה הגרמנית** (Deutsches Reich) – וסופה עם כינון **האימפריה הנאצית** של היטלר (1933-1945). למרות שלא היה כמעט דמיון בין האימפריה הנאצית לאימפריות שקדמו לו, בחר היטלר להציג אותה כממשיכת דרכן של אלו, ולכן כינה הוא אותן בשמות חדשים: **"הרייך הגרמני ה-1"** (במקום **"הרייך הרומי הקדוש"**) ו-**"הרייך הגרמני ה-2"** (במקום **"הרייך הגרמני"**). (בפרספקטיבה המקובלת נהוג להפריד בין המשטרים ששררו בשנים 1871-1945 – **"האימפריה הגרמנית"**, **"רפובליקת ויימאר"** ו-**"גרמניה הנאצית"** – אך למעשה נשמרה רציפות פוליטית תחת השם **"הרייך הגרמני"**, למרות שסדרי-השלטון וגבולות המדינה השתנו שוב ושוב).

הקונפדרציה הגרמנית קרסה כאמור בשנת 1866, לאחר תבוסת אוסטריה בידי פרוסיה. שלא כקודמתה, **הקונפדרציה הצפון-גרמנית** הייתה מדינה מודרנית של ממש, עם כול המאפיינים של מדינה מסוג זה. למרות שקונפדרציה זו התבטלה עם כינון **האימפריה הגרמנית**, שימשה חוקתה בסיס לניסוח החוקה של אימפריה זו. חוקת הרייך הגרמני ה-2, שנכתבה

על-ידי ביסמרק, הלמה במיוחד את שיעור קומתם של **"קנצלר הברזל"** והקיסר **וילהלם ה-1** (**"המלך-החייל"**). מבחינה מסוימת, שיקפה החוקה ממשל בעל צביון אישי ביותר, המניח מראש, כי התפקיד הראוי לו הוא להבטיח שיתוף-פעולה אמיץ בין הקיסר לבין הקנצלר. כול עוד נמשכה השותפות בין המייסדים פעלה שיטת היחסים האנושיים, המשולבים זה בזה, כהלכה. ואולם, כשעלה לשלטון וילהלם ה-2, הצעיר וההפכפך, התבררו פגמיה של החוקה, שסופה מלחמת העולם ה-1, וקריסת הרייך.

על הקמת הרייך הגרמני ה-2 הוכרז ב**"אולם המראות"** שבארמון וורסאי ביום 18.1.1871, כשבעקבות מהלך זה הפך **וילהלם ה-1** מ**"מלך פרוסיה"** (preußische König) ל**"קיסר הרייך"** (Kaiserreich). למרות זכות הבחירה הכללית לרייכסטאג (Reichstag), נותר הרייך הגרמני ה-2 מדינה ריכוזית ביותר, עד לרגע קריסתו במלחמת העולם ה-1. לא זו בלבד שממשלה לא הייתה אחראית בפני הפרלמנט, אלא שהיא אף פיזרה אותו שוב ושוב כשנתקלה בהתנגדות מצדו. עליונות פרוסיה ביחס לשאר מדינות-האיחוד גרמה לעיצובו של משטר ריכוזי ביותר, שסימני ההיכר שלו היו עוצמה של הכת הצבאית (שפלשה לכול תחומי המנהל המלכותי) ושמרנות היונקרים (Junker), שם כללי לאדונים פיאודליים זוטרים, אצילי קרקע שאינם נושאים בתואר אצולה אחר, ואשר תוארם מתבטא לעתים בתוספת התואר **"von"** לפני שם משפחתם, בדומה לתוארי אצולה גרמניים אחרים).

ייסוד הרייך הגרמני ה-2 היה למן ראשיתו ועד סופו פרי מאמציו ותחבולותיו של איש אחד – **אוטו פון ביסמרק** (Otto von Bismarck; 1815-1898). ביסמרק נולד ב**שונהאוזן** (Schönhausen), אחוזה הממוקמת ממזרח לנהר האלבה) ב-1.4.1815, כנצר למשפחת ביסמרק – משפחת אצולה גרמנית, שראשיתה ב-1270 במחוז **אלטמרק** (Altmark) שבמדינת **סכסוניה-אנהלט** (Sachsen-Anhalt) שבצפון גרמניה. בשנת 1562 בעקבות הסכם עם **בית הוהנצולרן** (Hohenzollern), משפחת אצולה גרמנית שראשיתה במאה ה-11 וסופה במלחמת העולם ה-1, שהעמידה מתוכה נסיכים לנסיכות פרוסיה-ברנדנבורג, מלכים לממלכת פרוסיה וקיסרים לאימפריה הגרמנית) – החליף בית ביסמרק את אחוזת **בורגסטל** (Burgstall) באחוזת **שונהאוזן**. את חינוכו היסודי קיבל ב**"מנזר האפור"** (Graues Kloster), ואילו את השכלתו הגבוהה רכש באוניברסיטאות של ברלין ושל גטינגן (Georg-August-Universität Göttingen). ב-1847 נישא ליוהאנה פון פוטקמר ולזוג נולדו שלושה ילדים.

כשנה לאחר כישלון מהפכת 1848 נבחר ביסמרק לפרלמנט הפרוסי. לאחר מכן מונה לייצג את פרוסיה בבונדסטאג של הקונפדרציה הגרמנית בפרנקפורט (1851). בשנת 1857 מונה לשגריר פרוסיה ברוסיה, ובשנת 1862 – לשגריר בצרפת. באותה שנה מונה לראש הממשלה ולשר החוץ של פרוסיה – במטרה להחליש את הפרלמנט הפרוסי, שהלך ונעשה יותר ויותר ליברלי, למורת רוחו של **וילהלם ה-1** (אז עדיין "**מלך פרוסיה**").

למן תחילת דרכו, האמין ביסמרק, שאיחוד לאומי ניתן להשיג רק בכפייה על-ידי הפעלה מחושבת של דיפלומטיה וכוחות צבא ("**דם וברזל**") – ולא בדרך של התקוממות ליברלית מלמטה. כאמצעי להשגת יעדיו פעל "**קאנצלר הברזל**" לחיזוק הצבא הפרוסי, ששימש אותו מאוחר יותר במלחמות הבזק שיזם. בתוך 7 שנים הצליח הוא להשלים את מפעל חייו, כשהוא עושה כן בתחבולות ובמלחמות. תחילה, תוך שיתוף פעולה עם האימפריה האוסטרו-הונגרית, כבש מידי דנמרק את דוכסויות **שלזוויג** (Schleswig) ו-**הולשטיין** (Holstein), במלחמה שהסתיימה ב-30.10.1864 ("**מלחמת שלזוויג ה-2**"). לאחר מכן, בשנת 1866, פתח במלחמה נגד האימפריה האוסטרו-הונגרית – מלחמה שנמשכה 7 שבועות ("**מלחמת 7 השבועות**", המוכרת גם בשם "**מלחמת האחים**"), ושעם סיומה סיפח את שאר המדינות הצפוניות: **הנובר** (Hannover), **הסן-קאסל** (Hessen-Kassel), **נסאו** (Nassau). מלחמה זו שמה קץ לקונפדרציה הגרמנית, שהונהגה על-ידי אוסטריה – כשעל מקומה קמה הקונפדרציה הצפון-גרמנית, בהנהגת פרוסיה, ושהובילה מאוחר יותר לאיחוד גם עם מדינות דרום-גרמניה (**וירטמברג**, **בוואריה** ואחרות).

רק משסיים לעשות סדר חדש בבית פנימה, פנה ביסמרק למלחמה נגד צרפת, כדי להשיב את **אלזס-לורטרינגן** (Elsaß-Lothringen) בגרמנית, Alsace-Lorraine בצרפתית), חבלי ארץ שהיו נתונים במחלוקת מאז המאה ה-16, במה שמכונה "**הסכסוך הצרפתי-גרמני**" – סכסוך גבולות שהסתיים רק ב-1963 עם חתימת ההסכם לשיתוף פעולה בדרכי שלום בין צרפת וגרמניה ("**הסכם הידידות**").

מקובל להצביע על **הסכם ורדן** (Vertrag von Verdun) שנחתם בשנת 843, כראשיתו של סכסוך זה – אף שיש בכך משום אנכרוניזם, מפני שבאותה עת לא היו קיימות כלל שתי ישויות פוליטיות מודרניות אלו. צרפת החלה מתגבשת כמדינת-לאום רק במאה ה-15, לאחר שהשתחררה מעולה של אנגליה – ואילו גרמניה הפכה למדינת-לאום רק במאה ה-20. יריבה הגדול

של צרפת בימי-הביניים לא היה הרייך הגרמני ה-1, שפניו היו מופנים תמיד מזרחה, אלא אנגליה שתבעה בעלות על רוב שטחי צרפת עד המאה ה-15 – יריבות שהגיעה לשיאה במלחמת 100 השנים (1337-1453).

עיקר חשיבותו של הסכם ורדן בכך שקבע חלוקת האימפריה שהותיר אחריו הקיסר **קרל הגדול**, שלא היה גרמני ואף לא צרפתי אלא לטיני – Carolus Magnus. רק לאחר מותו (814) נהגה שם זה בגרמנית (Karl der Große) ובצרפתית (Charlemagne) – שמות ששיקפו את החלוקה הלשונית של אימפריה זו, שבשיאה כללה צרפת, גרמניה וצפון איטליה (במונחים של היום). האימפריה הקרולינגית (המכונה גם "**האימפריה הפרנקית**", על שם שבט הפרנקים, ומכאן France בצרפתית ובאנגלית ו-Frankreich בגרמנית) – חולקה בין שלושת נכדיו של קרל הגדול (מבנו לוודוויג החסיד, Ludwig der Fromme) כדלקמן: (1) **מערב פרנקיה**, שהוענקה ל-**קרל הקירח** (Karl der Kahle), ושלימים הפכה לצרפת המודרנית (בקירוב); (2) **מזרח פרנקיה**, שהוענקה ל-**לוודוויג ה-2 הגרמני** (Ludwig II. der Deutsche) ושלימים הפכה לגרמניה המודרנית (בקירוב); (3) **פרנקיה התיכונה**, שהוענקה ל-**לוותר ה-1** (Lothar I), שבימי-הביניים נחלקה בין הרייך הגרמני ה-1 לממלכת צרפת, ושעליה קמו בעת החדשה המדינות הבאות: הולנד, בלגיה, לוקסמבורג, שווייץ ואיטליה (המחוזות הצפוניים).

ראשיתו של הסכסוך הצרפתי-גרמני בשנת 1516 – השנה שבה החלה סדרת חיכוכים בין **בית בורבון** הצרפתי לבין **בית הבסבורג** האוסטרי-גרמני, ששלט באמצעות קשרי חיתון גם בספרד ובהולנד – ובכך הקיף את צרפת מ-3 עברים. מצב זה היווה בסיס לעימותים לאורך תקופה של 240 שנה עד 1756. **מלחמת 30 השנים**, שהסתיימה בשנת 1648 ("**שלום וסטפליה**"), העבירה לידי צרפת את השליטה בחבל אלזס-לותרנינגן. בשנת 1681 כבשה צרפת את **שטרסבורג** (Strasbourg), ובהמשך סופחו אליה אזורים נוספים בשליטת **בית הבסבורג**. לאחר תבוסת צרפת בהנהגת נפוליון, הועברו שטחים אלה לשליטתה של פרוסיה, כחלק מאותם הסדרים טריטוריאליים שנקבעו **בקונגרס וינה** (1815). קונגרס וינה הוא שעיצב את מפת אירופה עד פרוץ מלחמת העולם ה-1 (1914) – מפה ששיקפה את מאזן הכוחות החדש ביבשת זו, שבו היו 3 מעצמות-על: רוסיה, אוסטרו-הונגריה ופרוסיה (שמאז ועד תום מלחמת העולם ה-2, הייתה המעצמה החזקה באירופה) – כאשר השתיים האחרונות היו ברוב הזמן בעלות ברית (לאחר שהיו יריבות ב"**מלחמת 7 השנים**", 1756-1763).

על רקע זה ניתן להבין טוב יותר את שאיפתו של ביסמרק לפלוש לחבל אלזס-לורטרינגן, שנתפש כ"אדמה גרמנית", משום שרוב תושביו היו דוברי גרמנית. לאחר שהתגרה ביסמרק בצרפת, שנשלטה באותה עת על ידי **נפוליאון ה-3**, פתחה זו במתקפה על פרוסיה – ובכך שיחקה לידי קנצלר הברזל. בקרב המכריע ביניהן, ליד העיר **סדאן** (Sedan), ניצח צבאו של **הלמוט פון מולטקה** (Helmuth Graf von Moltke, 1800-1891), כשהוא מותיר את צרפת אכולת שנאה ותאבת נקם. שנאה זו והרצון לנקום על אובדן אלזס-לורטרינגן (בנוסף לפיצויים שהוטלו עליה) היו מהחשובים שבגורמים לפרוץ מלחמת העולם ה-1. כשהתהפכו היוצרות, בתום מלחמת העולם ה-1, ובמסגרת כתב הכניעה שהוכתב לגרמניה (הסכם ורסאיי) נאלצה היא לוותר על אלזס-לורטרינגן (ואף לשלם פיצויים לצרפת) – הפכה גרמניה בתורה לשחקן המתוסכל, אכול השנאה ותאב הנקמה. מבין כלל הגורמים שפעלו לעליית היטלר לשלטון, היה הסכסוך הצרפתי-גרמני בעל המשקל רב, שני רק לפחד מפני הענק הרוסי במזרח.

מלחמת פרוסיה-צרפת, שנערכה בין ה-19.7.1870 ל-18.1.1871, השלימה את תהליך האיחוד בכוח של המרחב דובר השפות הגרמאניות, למעט אותם חבלים שנשארו בשליטת האימפריה האוסטרו-הונגרית – בין השאר משום שהקלה על מדינות-הדרום להצטרף לקונפדרציה הצפונית ולסייע לה במלחמה נגד צרפת. מלחמה זו שמה קץ ל-**קיסרות הצרפתית ה-2** בראשות **נפוליאון ה-3**, כשתחתה קמה **הרפובליקה הצרפתית ה-3** (1871-1940). ב-1871 הוכרז על הקמת **הרייך הגרמני ה-2**. **וילהלם ה-1**, מי שנשא עד האיחוד בתואר preußische König ("**מלך פרוסיה**") הוכתר בתואר Kaiserreich ("**קיסר הרייך**") – ואילו ביסמרק הפך מ-kanzler ל-Reichskanzler ("**ראש ממשלה של האימפריה הגרמנית**"). מעתה ואילך ועד לסיום כהונתו ב-1890 הקדיש ביסמרק את כול מאמציו לביסוס הצלחותיו הראשוניות. במדיניות חוץ הקדיש עצמו להשכנת שלום בין צרפת, אוסטריה, גרמניה ורוסיה. הוא כמו כן היה שותף ל**ליגת שלושת הקיסרים** (שבה היו לצידו קיסרי אוסטריה ורוסיה), שכוונה נגד צרפת – ברית שהתפרקה עם סיום כהונתו.

אף שלא התכוון לכך, ובמידה רבה ניסה אף למנוע זאת, **קונגרס וינה** הוא שסלל את הדרך לאיחוד הכפוי של המרחב דובר השפות הגרמאניות בידי פרוסיה. כול הניסיונות לבלום את התפשטותה הטריטוריאלית של פרוסיה, לאחר שזו הצליחה להשתלט על מרחב זה, כשלו – ובדרך זו נסללה הדרך לרייך הגרמני ה-3. פרוסיה שילבה ריכוזיות פוליטית,

משמעת עצמית וחריצות מחד – יחד עם תיעוש מהיר, שהתבסס על מדע, טכנולוגיה וחינוך טכנולוגי מאידך. שילוב זה הוא שאפשר בסופו של דבר את בתי החרושת למוות, שבהם נרצחו ונטבחו לא רק מיליוני יהודים, אלא גם אוכלוסיות חלשות אחרות, כגון חולי-נפש וצוענים.

פרוסיה, דוכסות קטנה ודלה שאדמתה חול וביצות, הפכה למעצמה האירופית החזקה ביותר, הודות לארגון קפדני ולניצול כול המשאבים שברשותה. פרוסיה – ולא בריטניה או צרפת שהנהיגו בראשונה את השילוב המנצח של מדע וטכנולוגיה – היא שהשכילה לפתח את הטכנולוגיה המודרנית וכתוצאה מכך השיגה את השליטה באירופה בקלות רבה יחסית. שעה שפרוסיה השתלטה על המרחב דובר השפות הגרמאניות כולו (להוציא את אוסטריה, הולנד ושווייץ), נעשו שיטות הארגון שלה – לרבות ארגון המדע – לייסוד המאמץ האימפריאלי שלה. התעשייה הגרמנית זכתה לתמיכתה ולהגנתה של הממשלה, יותר מאשר בצרפת – קל וחומר יותר מאשר בבריטניה שבה היה שוק חופשי מפותח בהרבה. בימי ביסמרק ויורשיו נחשב בית-החרושת לזירת-קרב – כשם שהתעשיין נחשב למפקד צבאי. אם סן סימון האמין שהתעשייה מחייבת פתיחות חברתית ושיתוף פעולה הסכמי – הרי שבעיני ביסמרק לא הייתה זו אלא הזיה סוציאליסטית-אוטופית. לתפישתו של ביסמרק, ניתן ליישם את השיטות הצבאיות המסורתיות גם בשדה הייצור התעשייתי – לא רק בשדה-הקרב. שיתוף הפעולה בין ראשי-הצבא לראשי-המשק ("הקומפלס הצבאי-תעשייתי") לא היה בשום מקום כה הדוק כברייך הגרמני ה-2.

התעשייה הפרוסית-גרמנית הדגישה את המחקר המאורגן, במיוחד בתעשיות הכימיות שחשיבותן הלכה וגברה – בניגוד לבריטניה, צרפת ובייחוד ארה"ב, שבהן צצו המצאות באקראי, על ידי מהנדסים בודדים, לעיתים מבלי לתת כלל את הדעת לבעיות יישומן המסחרי – קל וחומר מבלי לקשור אותן עם מטרות צבאיות. המקצועיות, החריצות והמשמעת של מהנדסיה – שרתמו את כישוריהם להשגת עוצמה פוליטית יותר מאשר להשגת רווח אישי, אפשרו לפרוסיה להדביק את בריטניה וצרפת ולאחר מכן אף להגדיל את יתרונה ביחס אליהן. רק לאחר שהתברר במלחמת העולם ה-1, עד כמה מקדימה גרמניה הפרוסית את שאר מעצמות המערב מבחינת הטכנולוגיה הצבאית, החלו הן לחקות את שיטותיה (אף שנותרו בפיגור לפחות עד מלחמת העולם ה-2).

הריכוזיות הפוליטית במרחב זה לא הושגה אפוא אלא לאחר שזה נכבש על ידי פרוסיה, שלה הייתה, כאמור, היסטוריה שונה לחלוטין. איחוד מרחב זה לא נעשה בהסכמה, אלא בכוח, **"בדם וברזל"** כפי שכינה זאת ביסמרק – מי שבמסגרת תפקידו כראש ממשלת פרוסיה, תכנן וביצע איחוד כפוי זה. פרוסיה זו הצליחה להשתלט על מרחב זה דווקא משום חולשתו של **הרייך הגרמני ה-1**, שהלך והתכווץ בהדרגה עד להתפוררותו המוחלטת בשנת 1806 – התפוררות שבעטיה הכריז הגל, כאמור, כי **"גרמניה אינה קיימת עוד"**. על חורבותיה של ישות פוליטית זו קמו הממלכה האוסטרו-הונגרית והממלכה הפרוסית – שתיהן אימפריות רב-אתניות, שבהן היו דוברי הגרמנית מיעוט אליטיסטי בלבד.

הדחף הפתולוגי לכבוש את המזרח ולהשמידו, שאותו זיהה טיילור עם המרחב דובר השפות הגרמאניות כולו, לא היה טבוע בו כלל – אלא רק באותו מרחב קולוניאלי שלאורך חוף הים הבלטי, שהתפתח מחוץ לשטחו של **הרייך הגרמני ה-1**. פרוסיה זו, שבה התנחל מיעוט אריסטוקראטי דובר גרמנית, במסגרת **מסעי הצלב הבלטיים** (מאות 12-13), הייתה מלכתחילה **"פרובינציה גרמנית"**, באותו הלטיני שבו השתמשה רומא האימפריאלית לגבי גאליה, בלגיקה וכד'. פרובינציה זו, שתושביה היו דוברי שפות סלאביות שונות, אף פעם לא נועדה להפוך חלק מהמרחב דובר השפות הגרמאניות – אלא להיות לעבד לה. רק לאחר **שמסדר האבירים הטבטוני** (Deutscher Orden) הצליח להתבסס בה ולהקים לעצמו אימפריה משלו, פנה הוא לאחור, כדי לכבוש את ארץ-האם שלו, בבחינת היה זה **"גולם הקם על יוצרו"** רק בכדי לחסלו. התפתחות פרוסיה האימפריאלית התאפשרה לא משום שהייתה שלוחה של **הרייך ה-1** – אלא דווקא משום שלא הייתה נתונה לשליטתו, כפי שמסביר **אלן טיילור** בספרו **"מהלך ההיסטוריה הגרמנית"** (ע' 26-27):

ברנדנבורג, מדינת-ספר בערבות החול של צפון-מזרח גרמניה, ובירתה ברלין (מחנה צבאי גדול, ועד המאה ה-18 אפילו לא גדול יתר על המידה) – לא תפסו מקום מרובה בהיסטוריה הגרמנית. מדינה נידחת ונכחדת – שכמעט דומה היה כי אינה שייכת כלל לגרמניה. מקומה ממזרח לנהר האלבה (Elbe), על אדמות שחזרו ונכבשו מידי הסלאבים במאה ה-11. תושביה היו בעיקר סלאבים שהועברו על דתם, ואף בשמות האצילים הגדולים היה ניכר לעיתים קרובות מקור סלאבי. שושלת הקיסרים, בית ההונצולרן, לא הייתה בעברה שום גדולה ושום קשרים ממושכים לא קשרו

בינה למחוז-הבחירה שרכשה לה – הם היו הרפתקנים צבאיים, אכזריים, בני-בלי-עקרונו. סמוך לסוף המאה ה-15 נבחר בן בית ההונצולרן נגיד האבירים הטבטוניים, מסדר של נוסעי צלב, שבהמרה או בהשמדה (בדרך כלל בשיטה השנייה) הדף את העמים הסלאביים לאחור, לאורך החוף הבלטי וגזר לו נתח של נחלה פיאודלית. הנגיד לבית ההונצולרן חילן את המסדר, נטל בעלות על אדמותיו ומזגן עם מחוז-הבחירה, ובכך צירף לאדמות הוהנצולרן, רצועת קרקע גדולה שמעבר לגבול הרייך, הוא שטח פרוסיה המזרחית. זאת הייתה האדמה הקולוניאלית האמיתית שבה יכלו האדונים לנצל ללא-רסן את האיכרים הפולניים, ומוכנים היו לקבל בתמורה אבסולוטיזם ללא-רסן של הנסיך. מכיוון ששטח זה היה מחוץ לתחומי האימפריה, לא חל עליו החוק הקיסרי, שלפיו אסור היה כול תואר מלכותי חוץ מתואר הקיסר. בשנת 1703 היה הנסיך-הבוחר של ברנדנבורג ל"מלך פרוסיה" – תואר שהיה חלק מהותי מכוחו, ולא "איחוד אישי" (personal union) דוגמת מלך פולין או מלך אנגליה...אדמותיה היו אדמות-בור ושממה, אצולתה הייתה דלה ונבערת, חיי תרבות לא היו קיימים כמעט. אכן, פרוסיה הייתה ארץ ביצות אמיתית, שלא הצטיינה בשום דבר זולת פראות וכיבושים...פרוסיה לא ייצגה שום כוח עצמי, לא דגלה בשום רעיון, בקושי אפשר היה לשייך אותה לגרמניה, מבחינה גיאוגרפית או רוחנית. הנכס היחיד שהיה לה היה אכזריותה, שנקנתה בשנים ארוכות של דיכוי העמים הסלאביים. פרוסיה עצמה הייתה ארץ כבושה – לכן נאה היה לה שבעתיים להיעשות כובשתם של אחרים.

קריאה מדוקדקת של הקטע המובא לעיל מגלה, שטיילור עושה הבחנה חדה בין "ההיסטוריה הגרמנית" לבין "ההיסטוריה הפרוסית" – שתי היסטוריות שכמעט אין קשר ביניהן. אף שכינה את ספרו "מהלך ההיסטוריה הגרמנית" – הרי שבפועל כתב על "תולדות פרוסיה", זו ש"לא תפסה מקום מרובה בהיסטוריה הגרמנית"; זו ש"דומה היה כי אינה שייכת כלל לגרמניה"; זו ש"בקושי אפשר היה לשייך אותה לגרמניה, מבחינה גיאוגרפית או רוחנית".

ההיסטוריה של פרוסיה זו, שעליה אמר המדינאי הצרפתי **מירבו** (Mirabeau, 1749-1791) כי "בעוד שלמדינות אחרות יש צבא, הרי שבפרוסיה יש צבא שיש לו מדינה" – אינה המשך להיסטוריה של המרחב

דובר השפות הגרמאניות, אלא ניגודה המוחלט. כותב רודולף פון תאדן (Rudolf von Thadden) במאמרו "עד כמה גרמנית הייתה פרוסיה?" (משה צימרמן (עורך), "משברי הלאומיות הגרמנית במאות ה-19 וה-20", ע' 114):

עלייתה של פרוסיה קשורה קשר אמיץ עם התפוררותו של הרייך. אומנם כיום יודעים אנו יותר על ההיסטוריה המאוחרת שלה בעידן האבסולוטיזם, ולכן זהירה יותר היא ההערכה לגבי סיכויי התפתחותו של הרייך הישן. אך חרף זאת, אין ספק כי כוחה של פרוסיה נוצר תוך סתירה בולטת לסדר המדיני ששרר ברייך... הכוח העיקרי ביסוד הרייך של שנת 1871, המדינה הפרוסית, היה שרוי אפוא במקורו בסתירה לרייך הגרמני.

הקיסרות האוסטרית והממלכה הפרוסית התחרו בתקופה שלאחר קונגרס וינה (1815) על ההגמוניה במרחב דובר השפות הגרמאניות – תחרות שהוכרעה כאמור בשנת 1866 לטובת פרוסיה. ניצחונה של פרוסיה הושג דווקא בשל היותה הברברית שביניהן – ברבריות שהקנתה לה עוצמה צבאית ויכולת התקפית. פרוסיה המתעצמת עוררה חרדה עצומה, במיוחד בעיני האגף הליברלי, שראה בה גוף זר. כך, למשל, במכתב ששלח לקנצלר פרוסיה (1814), כתב פרידריך פון מאריץ (Marwitz), כי הפחד מפני האיחוד עם פרוסיה אינו נופל מהפחד מפני האיחוד עם צרפת (שם, ע' 115-116):

אנו נחשבים בעיני הכול כמשחררי המולדת הגרמנית וזוכים לאהבה בשל כך במקומות אחדים – אך למרות זאת אנו שנואים על הכול בהיותנו פרוסים... פרוסיה נדמית זרה בעיקרה בעיני כול הגרמנים. כול אימת שהאיחוד עם פרוסיה עולה על סדר היום, אוחזת בהלה בכול... חוסר האמון כה עז, עד שאין הפחד מפני איחוד עם פרוסיה נופל מן הפחד מפני איחוד עם צרפת.

על בסיס עוצמה זו יכול היה פון בילו קומר (von Bulow Cumerow), מחבר הספר "פרוסיה: חוקתה, המנהל בה, יחסה לגרמניה" (1842), לקרוא לשאר הגרמנים להצטרף לפרוסיה, מבלי להתנות איחוד זה בגיבוש חוקה ברוח הציפיות הליברליות (שם, ע' 117):

אנו תובעים משאר גרמניה להצטרף אל הכוח הגרמני הטהור ביותר – אל פרוסיה. פרוסיה היא חומת-המגן מפני הענק במזרח,

ונלחמת בראש גרמניה נגד המתקפות ממערב. היא מחפה על חולשת הפירוד הגרמני באמצעות הכוח הטמון בה וריכוזו.

הריכוזיות הפוליטית במרחב זה לא הושגה אלא לאחר שזה נכבש על ידי פרוסיה בשנת 1871 – שלו הייתה, כאמור היסטוריה שונה לחלוטין. מה שמקובל לכנות "איחוד גרמניה" הושג כאמור לא בהסכמה – אלא בכוח (ולכן, יותר שהיה זה "איחוד", היה זה "סיפוח" על-ידי כיבוש, אף שלא תמיד בכוח ממש, אלא לעיתים על-ידי הטלת פחד). מבחינה זו היה איחוד מרחב זה שונה מאוד מאיחוד איטליה, שהושלם באותה שנה ממש, עם הצטרפות ונציה ורומא לאיחוד משנת 1861. כינון איטליה המודרנית היה אקט לאומי מובהק, שכן כלל שחרור משלטון אימפריאלי יחד עם כינון משטר ליברלי – שני סימני ההיכר המובהקים ביותר של מדינת-הלאום המודרנית. לעומת זאת, איחוד המרחב דובר הגרמנית בידי פרוסיה יצר למעשה אימפריה גרמנית חדשה (הרייך הגרמני ה-2), שהייתה בעלת משטר ריכוזי בהרבה מזה של הרייך הישן.

העובדה, ששני האירועים התרחשו בו-זמנית ממש, אף היא אינה מקרית. שכן במשך למעלה מ-1000 שנים נשלט מרחב זה על-ידי הרייך הגרמני ה-1, ורק משזה קרס קמו על חורבותיו גרמניה ואיטליה המודרניות. במהלך תקופה ממושכת זו הלך והתרופף בהדרגה שלטון אימפריאלי זה, כשלתוך החלל הריק נכנסו בהדרגה אוסטריה וצרפת. לנוכח שלטון רופף זה התפתחו באיטליה של ימי-הביניים מדינות-עיר אוטונומיות-למחצה, שהבולטות שבהן היו ונציה, מילנו, טורינו, גנואה, בולוניה, פירנצה, רומא ונאפולי. על ההבדל שבין איחוד המרחב דובר השפות הגרמאניות לבין איחוד המרחב דובר האיטלקית, כותב **בנדטו קרוצ'ה** (Benedetto Croce), בספרו "תולדות אירופה במאה ה-19" (ע' 212, 217):

נוהגים לדון את התהוותה של הקיסרות הגרמנית ואת התהוותה של ממלכת איטליה דין מאורעות מקבילים זה לזה בתנועת הלאומיות הכללית באירופה. אומרים: עם יצירתן של שתי מדינות חדשות אלו, הגיעה תנועה זו כביכול אל תכליתה העיקרית ואל מנוחתה. משפט מקובל זה נובע מתוך ההרגל לתת את הדעת על איזה דמיון כללי וחיצוני בלבד, ומתוך הנטייה להסתכל על שני המאורעות הללו, שאירעו בזמן אחד, מן הבחינה הכרונולוגית. אבל ראיה היסטורית אמיתית, המבררת את קווייהם המיוחדים והאופייניים, מעלה ששני התהליכים הללו הם שתי צורות

אידיאליות, ואם תרצה לומר – שתי תקופות אידיאליות...שלא כמאורעות שהתרחשו באיטליה, לא הייתה התנועה בגרמניה, לא תנועת חירות ולא תנועת שחרור מעול זרים – ואפילו לא תנועה של התלכדות והתאחדות לאומית גמורה. והוא ההפך הגמור של התפתחות הדברים באיטליה. מתוך אחדות המדינות הגרמניות הורחקה דווקא אותה מדינה, שלפי מסורת ארוכה ומכובדת הייתה מייצגת בפני העולם את כלל האומה הגרמנית (הכוונה לאוסטריה – א.י.). ולא עוד, ששאר המדינות הגרמניות התכנסו ובאו תחת מרותה של אחת מהן, הצעירה שבהן ובעלת משקל שבא לה זה מקרוב, והיא שכוננה את הקיסרות הגרמנית (הכוונה לפרוסיה – א.י.). הרי לאמתו של דבר, היה בתהליך זה משום יצירת כוח, או לשון אחר – משום הגברתם של כוחות נפרדים או מקושרים ביניהם קשר רופף, על ידי ריתוכם לכוח אחד. על ידי כך נפתח פתח פעולה והשפעה באירופה – פתח השפעה מדינית מכרעת בכוחה של מעצמה אדירה שהועמדה במרכזה, וכול זה היה מעשה ידיו של ביסמרק...

אם התקומה האיטלקית הייתה היצירה המושלמת ביותר של הרוח הליברלית באירופה – הרי התקומה של גרמניה הייתה היצירה המושלמת ביותר של אמנות המדיניות ושל הכישרון והכוח הצבאי. הווה אומר, שתי יצירות מושלמות, שההבדל ביניהן הוא בערך כהבדל שבין שירה יפה לבין מכונה אדירה. היצירה הביסמרקית לא הייתה ולא התכוונה להיות אלא מופת והוכחה לכוח, ולפיכך לא הייתה זקוקה לשום צידוק נוסף. יתר על כן: יצירה זו אף לא הזדקקה לאמתלה החוקית של משאלי-עם – זה סמלה של הרוח הליברלית. משאלי-עם אלה מיותרים היו אפילו בתורת סמל בלבד, שכן המעשה נעשה. הכול הבינו, שהמפעל והמשכו תלויים בכוחם ובמרותם של הנסיכים ושל נסיך הנסיכים – הוא מלך פרוסיה בתורת קיסרה של גרמניה.

ההבחנה בין "ההיסטוריה הגרמנית" לבין "היסטוריה הפרוסית" היא אפוא בעלת חשיבות עצומה, באשר **הרייך הגרמני ה-1** וה**אימפריה הפרוסית** היו מעצמות מסוג שונה ואף מנוגד. **הרייך ה-2**, כמו גם יורשו **הרייך ה-3**, לא היו "רייך גרמני", אלא "רייך פרוסי" – אימפריה מיליטריסטית שלמן ראשיתה היה טבוע בה דחף פתולוגי לכבוש את המזרח.

אותה נשמה כפולה (פיצול אישיות) שזיהו היסטוריונים ב"היסטוריה הגרמנית", היא במידה רבה התוצאה של מיזוג שתי זירות היסטוריות נבדלות בכור-ההיתוך של אימפריה אחת: מחד, מרחב קתולי-ליברלי ("האימפריה הרומית הקדושה"), שההיסטוריה שלו שייכת לאירופה המערבית (ושלו שייכת גם ההיסטוריה של הקיסרות האוסטרו-הונגרית) – ומאידך, פרוסיה המיליטריסטית, יצירת **מסדר האבירים הטבטוני**, שההיסטוריה שלה שייכת לאירופה המזרחית, שעוצבה ברוחה של המורשה הביזנטית האבסולוטית. בפרספקטיבה זו, ההיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות הופכת לחלק מההיסטוריה הפרוסית, רק משעה שזו השתלטה על מרחב זה. מה שנתפש בטעות כאיחוד גרמניה מרצון, לא היה אלא כיבוש מתוחכם בידי מלכה וראש ממשלתה של פרוסיה.

ייתכן שלו הייתה מושגת האחדות של מרחב זה על ידי **האסיפה הלאומית של פרנקפורט** (Frankfurter Nationalversammlung) היה הוא מאמץ את המורשה הליברלית של **הרייך הגרמני ה-1**. כך גם לו הייתה מושגית אחדות זו תחת הגמוניה אוסטרית, בשליטת בית-הבסבורג הליברלי, היה מרחב זה מתפתח בכיוון דומה לזה שבו הלכה בריטניה. כותב **אלן טיילור** בספרו "מהלך ההיסטוריה הגרמנית" (ע' 33):

בשביל להיות קיסר גרמני באמת זקוק היה פרנץ יוזף ה-1 לגרעין גדול יותר של נתינים גרמנים. זה היה המניע לתוכנית שהרבה להגות בה, בדבר רכישת בווריה בתמורה לווייתור על ארצות-השפלה האוסטריות הלא-גרמניות והרחוקות. אילו הצליחה תוכנית זו היה משתנה כול עתידה של גרמניה: רוב נתיני בית הבסבורג היו נעשים גרמנים – ורוב הגרמנים היו נעשים נתיני הבסבורג. אילו קרה כדבר הזה, היה שלטון בית הבסבורג משתרע עד לנהר מיין – ופרוסיה הייתה מתברכת, אילו ניתן לה להתקיים רק בצפון גרמניה.

בפרספקטיבה גרמנית (להבדיל מפרוסית), האיחוד שנכפה על מרחב זה בידי פרוסיה, היה לא יותר מ"**תאונה היסטורית**" – תאונה שהסיטה אותה מדרכו ההיסטורית האמיתית של מרחב זה. אם ניתן בכלל לדבר על "**דרכה המיוחדת של גרמניה**", הרי שזו לא הייתה הדרך האימפריאלית-מיליטריסטית קצרת-הימים שהוליכה מהרייך ה-2 של ביסמרק ועד הרייך ה-3 של היטלר – אלא הדרך האימפריאלית-ליברלית ארוכת-השנים,

שהוליכה מהאימפריה הפרנקית של קרל הגדול ועד האימפריה הליברלית של בית-הבסבורג. הגם שבשני המקרים מדובר בהיסטוריה אימפריאלית (ההיסטוריה התקנית עד המאה ה-20), נבדלות שתי התקופות הללו באופן קיצוני זו מזו – הבדל של השלכות כבדות-משקל לא רק על תפישתנו את ההיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות, אלא גם את ההיסטוריה האנושית בכללותה.

מתאונה היסטורית זו ניתן ללמוד מעט מאוד על גרמניה – והרבה מאוד על פרוסיה, שלה הייתה כאמור היסטוריה שונה לחלוטין. נדרשו שתי מלחמות עולם הרסניות כדי לשחרר מרחב זה מהאימפריאליזם הפרוסי, ולהחזירו לנתיב המקורי – נתיב המשתקף בייסודן של גרמניה הפדראלית ואוסטריה הפדראלית עם תום מלחמת העולם ה-2 (נתיב המשתקף גם בכינון שוויץ הפדרטיבית קודם לכן). לראשונה בהיסטוריה של מרחב זה, ניתן לדבר עליו במונחים לאומיים מובהקים, באותו מובן שעליו מדברים אנו על צרפת ובריטניה. מהפכת זהות זו היא ללא ספק האירוע הדרמטי ביותר שידע מרחב זה – מהפכה שלה עשויות להיות בעתיד השלכות כבדות משקל, לא רק עליו, אלא גם על יבשת אירופה כולה.

בפרספקטיבה זו, מקבל גם האיחוד בין **"שתי הגרמניות"** משמעות חדשה. אם האיחוד בשנת 1871 היה איחוד כפוי, הרי שהאיחוד בשנת 1990 היה הסכמי-ליברלי מובהק – איחוד שהצליח לממש את השאיפה של **האסיפה הלאומית של פרנקפורט** (1848-1849) לכרוך יחד אחדות לאומית וחירות אזרחית. בפרספקטיבה זו, ספק רב אם בחירת ברלין כבירתה של גרמניה המאוחדת הייתה נכונה, לפחות מנקודת-מבט גרמנית – להבדיל מזו הפרוסית. שכן, אם יש סכנה המאיימת על המשך דרכה של גרמניה הליברלית בעתיד, הרי זו מורשתה המיליטריסטית של פרוסיה – זו שברלין מסמלת אותה יותר מכול דבר אחר.

Land der Mitte 4.6 (**"ארץ המרכז"**)

בפני המרחב דובר השפות הגרמאניות עמדו אפוא לפחות 3 אפשרויות שונות להשגת אחדות לאומית – אפשרויות בחירה שאף בהן יש כדי להפריך כול סוג של דטרמיניזם היסטורי. ואולם, הבחירה בין האפשרויות הללו הוכתבה לא רק על ידי יחסי הכוחות בין הזרמים השונים שפעלו בתוכו – אלא גם על ידי הלחצים החיצוניים שפעלו עליו ממזרח וממערב

כאחד. מבחינה זו שונה גרמניה מרוב המדינות החשובות באירופה, שלהן גבולות טבעיים המבודדים אותם במידה רבה משכנותיהן. הבולטת שבמדינות אלה היא בריטניה, גבירת הימים; לאחריה באות מדינות השוכנות על חצי-אי-איים: בריטניה, המשתרעת על הגדול שבאיים בים הצפוני; ספרד, השוכנת על חצי-האי האיברי; איטליה, השוכנת על חצי-האי האפניני; יוון, השוכנת על חצי-אי בים האגאי. אפילו לצרפת יש גבולות טבעיים, אף שאלה אינם כה ברורים כבשאר המדינות שנמנו לעיל.

לעומת זאת, המרחב דובר השפות הגרמאניות, הינו נטול גבולות טבעיים, ולכן היה חשוף תמיד לכוחות הדינאמיים, שהציפו את מישורי הצפוניים של אירופה. מרחב זה נתפש תמיד, בתודעתו העצמית כבתודעת שכנותיו, כ"ארץ המרכז" (Land der Mitte) של אירופה – ובתור שכזה היה הוא תמיד חשוף ללחצים שהפעילו עליו שכנותיו ממערב וממזרח, בחינת היה היא ראש-גשר או שדה-קרב, כוח-מאזן או כוח-חוצץ ביניהן.

בעקבות הגל הגדול של "פלישות הברברים", ששמו קץ לאימפריה הרומית המערבית, באה תקופת ההתיישבות הסלאבית, שהרחיבה את גבולות אירופה מבחינה גיאוגרפית ורוחנית כאחת. במאה ה-17 הפכה "ארץ המרכז" שדה קרב עיקרי במלחמות הדת (1618-1648), כשם שהיה שדה הקרב העיקרי במלחמות נפוליאון. החל ממחצית המאה ה-19 החל הוא מאוים על-ידי הדוב הרוסי, לאחר שזה סיים לבלוע את ממלכת פולין-ליטא (1772-1795), אף שגם פרוסיה ואוסטריה התחלקו עמו בשלל. מאז המאה ה-18 ועד 1945 היה מרחב זה נתון בצבת המעצמות האירופיות במערב (צרפת) ובמזרח (רוסיה), כשהוא מנסה להיחלץ מתחושת המצור ששתי מעצמות אלו כפו עליו – תחושה שהוליכה בסופו של דבר לשתי מלחמות העולם של המאה ה-20.

מרחב זה היה תמיד "הילד הבעייתי של אירופה", הנושא תמיד בנטל העיקרי – הסופג, אף אם אינו מטמיע לחלוטין, את הזעזועים של שפעת הגלים, ממערב וממזרח, המתחדשים ללא-הרף. גורל כזה מסביר במידה רבה את ההרגשה העמוקה של חוסר-ביטחון החדור של מרחב זה, בעיקר בעת החדשה – תחושה שלא הייתה מנת חלקן של יתר ארצות אירופה, ובייחוד לא של האיים הבריטיים, שאז הפלישות אליהם באלף ה-1

(תחילה רומא, ולאחר מכן העמים הגרמאניים השונים שיישבו אותם בין המאה ה-5 למאה ה-10), חשו עצמם מוגנים למדיי.

למרות היותו **"ארץ המרכז"**, ולמרות חסרונם של גבולות טבעיים, הצליח מרחב זה לפתח בימי הביניים מבנה מעין-קונפדרטיבי, שהקנה חירות רבה לישויות הפוליטיות שהתכנסו תחת כנפיו. מרחב זה הפך תוקפני מאוד, רק לאחר שנכבש על-ידי פרוסיה המיליטריסטית בשנות ה-60 של המאה ה-19 – כיבוש המכונה כאמור (בטעות) **"איחוד גרמניה"**. הכיבוש הפרוסי ייבא למרחב זה את המסורת האוטוקרטית והמיליטריסטית שלו – מסורת שהייתה זרה לאופיו הליברלי של מרחב זה באלף שנות הרייך הגרמני ה-1. מסורת פרוסית זו הייתה במידה רבה תוצאה של ההיסטוריה הבלטית, שבה עוצבה מדינה זו על-ידי מסדר אבירים צלבני, מיליטריסטי למדי. פרוסיה זו, שהייתה למן המאה ה-15 (לאחר התבוסה לאיחוד הפולני-ליטאי בשנת 1410) נתונה תחת שלטון זר, פיתחה את המסורת הצבאית המפורסמת שלה כדי להבטיח את עצמאותה – מסורת צלבנית שהפכה מהמאה ה-18 כלי אימפריאלי בידי מלכי פרוסיה. מחמת שהייתה פרוסיה זו נתונה תמיד לסכנות מבחון, ניסתה היא לפצות עצמה כפל-כפלים על-ידי חתירה מתמדת אחר עוצמה צבאית. מכאן התפקיד העצום שמילאו הצבא והגנרלים בתולדותיה – תפקיד הישרדותי שהעניק להם מעמד מועדף. יוקרתו של הצבא הפרוסי לא נפגעה אפילו לאחר התבוסה של הרייך הגרמני ה-2 בהנהגת **הקייזר וילהלם ה-2** במלחמת העולם ה-1 (תבוסה שתורצה על-ידי אגדת **"הדקירה בגב"**).

צודק אפוא אלן טיילור כשהוא מזהה את המפתח לעברו של מרחב זה ביחסיו עם שכנותיו – אך טועה הוא בפירוש שהוא נותן ליחסים אלה. לאורך ההיסטוריה כולה, היו יחסיו של מרחב זה עם המערב, כמו גם עם המזרח, יחסים הגנתיים תמיד – לא תוקפניים. תוקפנות המשטר הנאצי כלפי המערב והמזרח כאחד, הייתה תוצאה של נסיבות מיוחדות שאפיינו את המאה ה-20, שבה נתקפה **"ארץ המרכז"** חרדה מפני האימפריאליזם הרוסי, שהלך והתעצם החל מהמאה ה-18, בעיקר לאחר בליעת **ממלכת פולין-ליטא** (שכללה את אוקראינה, בלרוס, ליטא ופולין של היום, ממלכה זו הייתה הגדולה שבאימפריות של ימי הביניים, כשהשתרעה על שטח עצום, מהים הבלטי ועד הים השחור). עם כיבושה של ממלכה זו בוטל החיץ ההיסטורי שהפריד בין רוסיה הצארית לבין המרחב דובר השפות הגרמאניות במשך כ-400 שנה. מלחמות נפוליון פגעו בעיקר במרחב זה, ורק באופן שולי באימפריה הרוסית, שהפכה בשלהי המאה ה-

19 לאימפריה היבשתית הגדולה בעולם. אלמלא מאזן הכוחות שכפה **קונגרס וינה (1815)**, ייתכן שהעימות בין האימפריה הרוסית לבין מרחב זה היה מתחולל מוקדם יותר.

ביסוד כול האירועים שהתרחשו במרחב זה בין השנים 1815-1945 עמד הפחד מפני התעצמות רוסיה והתוקפנות שנגזרה ממנה. ייתכן שגם אותו איחוד שכפתה פרוסיה על מרחב זה, לא היה מתחולל אלמלא הפחד מפני האיום הרוסי. ניצחונה המהיר של פרוסיה על אוסטריה, ולאחר מכן גם על צרפת (1870-1871) הוכיח את עליונותה המוחלטת במרחב דובר השפות הגרמאניות – עליונות שעשתה אותה ליחידה שבכוחה להתמודד עם האיום הרוסי (**"פרוסיה היא חומת-המגן מפני הענק במזרח"**, כדברי פון בילוב קומרו). אף שלא נקט ניטשה במפורש בשמה של פרוסיה, נקל להבין שהתייחס אליה כאשר קבע בספרו **"מעבר לטוב ולרוע"** כי (ע' 123):

למניעת השואה הנוראה ביותר הצפויה לה לאירופה מצד רוסיה, עליה להעמיד איום משלה, משמע להיות לבעלת רצון; לחשל בעזרת כת סגולית חדשה ושלטת על פני אירופה, רצון עצמי ממושך ונורא, שיהא בכוחו לקבוע לעצמו מטרות אל מעבר לאלפי שנים.

אף שפרוסיה ואוסטריה היו מפותחות יותר מבחינה כלכלית וצבאית – הרי שיחסי הכוחות נטו לטובת רוסיה, בשל הפרשי העצום בגודל האוכלוסייה והטריטוריות שבשליטתה. בשעה שבמערב הבחינו רק במסה האדירה של כ-80 מיליון גרמנים, הבחינו הגרמנים במסה הגדולה בהרבה של כ-250 מיליון סלאבים – מסה שעוררה בהם פחד עצום. בפרספקטיבה זו, לא המשברים החוקתיים והכלכליים גרמו לעליית הנאצים לשלטון (הגם שהיה בהם כדי לתרום לכך) – אלא התחושה שרק שליט חזק באמת יוכל להצילם מהשואה הצפויה להם מידי רוסיה.

את מחירו של פחד זה שילם בסופו של דבר העם היהודי – הגם שלא הוא בלבד נפגע מהמפגש האלים בין האימפריאליזם הפרוסי הפאן-גרמאני לאימפריאליזם הרוסי הפאן-סלאבי. העימות שהיה חבוי במאה ה-19, פרץ בגלוי במאה ה-20 – משל היה זה הר-געש שרק חיכה להזדמנות להתפרץ במלוא עוצמתו. העימות בין המרחב דובר השפות הגרמאניות למרחב דובר השפות הרוסיות לא היה כלל בין-לאומי, אלא בין-אימפריאלי – מאבק על השלטון בעולם בין שתי מעצמות-על החזקות ביותר שידע העולם עד אז.

האימפריה הרוסית דהרה מערבה, האימפריה הפרוסית דהרה מזרחה, ולכן ההתנגשות ההרסנית ביניהן הייתה כמעט בלתי-נמנעת – משל היו אלו שתי רכבות מהירות שנעו במהירות עצומה זו כלפי זו, ושבהתנגשותן השתחררה אנרגיה אדירה. היהודים, שרובם התגוררו באזור החיץ שבין גרמניה לרוסיה, שהיה ידוע בשם **"תחום המושב היהודי"** (פולניה, בֶּלְרוּס ואוקרינה של היום) – נלכדו בין שתי רכבות דוהרות אלו, וסופם שהושמדו במרחץ הדמים הגדול ביותר בהיסטוריה.

כול ניסיון להבין את המשטר הנאצי מתוך ההיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות, כשהוא לעצמו, על הסתירות והניגודים שבו הוא, הוא אפוא חד צדדי ולוקה בחסר. הגם שלמורשה החברתית והחוקתית הייחודית שלו הייתה השפעה על דרכו בשנים 1815-1945, הרי שלזו הייתה חשיבות משנית בלבד. מה שקבע יותר מכול את גורלו היה מצבו הגיאופוליטי כ**"ארץ המרכז"**, ששמש כראש-גשר וכשדה קרב – מצב גיאופוליטי ייחודי בהשוואה לזה של שכנותיו המערביות.

4.7 מרחב שרוי במתח

תזת ה**דרך הגרמנית המיוחדת** משקפת אפוא נקודת-מבט אחת מתוך מספר זוויות-ראייה אפשריות, לעיתים אף מנוגדות. עם קריסתה של תזה זו כדרך היחידה להסביר את ההיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות – קורס גם מגדל הקלפים שבנו היסטוריונים ופילוסופים מסוימים, המכונה **"דטרמיניזם היסטורי"**. מודלים מופשטים אלה, פרי הגותם של אנשי-רוח בעלי השקפה פטליסטית, יכולים אולי לתת פרנסה למספר פרופסורים – אך אין בהם כדי לתת הסבר של ממש להיסטוריה, שדרכיה נפתלות הרבה יותר. שום אדם חי אינו פועל כמי שמאמין באמת באיזושהי הכרחיות המכתיבה לו את מהלך חייו, בין כפרט ובין כמנהיג של עם. נכון ואומנם, שלא פעם פועל אדם כמי שאינו שולט במעשיו, אך תופעות מעין אלו משקפות מחלה – לא נורמה. פרט לאנשים שלקו בנפשם, כול שאר בני-האדם הבוגרים פועלים לפי רצונם-הם. כשטוענים הם להיותם מונעים במקרים מסוימים על ידי **"דחף בלתי נשלט"** (**"אי שפיות זמנית"**) – נטל ההוכחה מוטל עליהם, לא אלה השוללים טענה זו. קל וחומר, שאותם מקבלי החלטות המשפיעים על מהלך ההיסטוריה, בדרך כלל אינם יצורים חלשי דעת או רצון – אלא בעלי רצון חזק מעין כמוהו, רצון דורסני המסלק כול מכשול מדרכו. אין באמור כדי להפחית

ממשקל הנסיבות החיצוניות, שבתוכן מקבל היחיד את החלטותיו (בין כאדם רגיל ובין כמנהיג פוליטי) – כשם שאין בכך כדי לקבוע את מידת האוטונומיה של היחיד או הקבוצה בנסיבות מיוחדות.

כול אחד מאיתנו, בין שהוא נדרש להחליט על צעדיו כפרט, ובין שהוא עושה כן במסגרת סמכויותיו כאיש ציבור – הריהו פועל מתוך רצונו-שלו, אף שלא רק מתוך רצון זה. לשאר בני האדם שמסביבו עשויה להיות השפעה רבה, כמידת כוחו של כול אחד מהם להשפיע. כך גם לכול אחד מאיתנו דרך מיוחדת משלו, כפי מילות השיר "**עשיתי זאת בדרכי שלי**" (I did it my way). לכול אחד דרכו המיוחדת, שאותה לא ניתן להשוות לדרכם של שכניו או חבריו – קל וחומר שלא לדרכם של אויביו. דרך זו אינה חופשית לחלוטין – אך גם אינה מוגבלת לחלוטין. דרך זו היא תוצאה של אינספור החלטות שהוא מקבל, יהיו התנאים שבהם הוא פועל אשר יהיו. כשאנו תובעים מהיחיד (או הקבוצה) לציית לנורמות מסוימות, אין אנו תובעים שזה ילך (או שזו תלך) בדרכם של אחרים – אלא רק שבמהלך דרכם לא ירמסו את זולתם.

דווקא מהלך דרכו של המרחב דובר השפות הגרמאניות יכול להצביע על רב-גוניות הדרכים הפתוחות בפני מרחב מסוים. בתוך 1200 שנות קיומו, הלך זה במספר דרכים שונות, שגם אם הייתה להן השפעה מסוימת זו על זו, הרי שתמיד היו אלו דרכים אוטונומיות. **הרייך הגרמני ה-1** (1806-1843) היה מעין-קונפדרציה רופפת, שבה פוזר הכוח הפוליטי יותר מאשר בכול מרחב אחר באותה תקופה. **הקונפדרציה של הריין** (1806-1813) הייתה כבר קונפדרציה במובן המודרני של מונח זה – כשם שה**קונפדרציה הגרמנית** (1815-1866) ו-**הקונפדרציה הצפון-גרמנית** (1866-1871), היו קונפדרציות מודרניות. **הרייך הגרמני ה-2** (1871-1918) היה אומנם ריכוזי מאוד – אך מבחינה משפטית היה בעל מבנה פדראלי, שהתבסס על החוקה של הקונפדרציה הצפון-גרמנית שקדמה לו. חוקתה של **רפובליקת ויימאר** (1918-1933) הייתה הליברלית שבחוקות המודרניות. לעומת כול אלה ניצב **הרייך הגרמני ה-3** (1933-1945), לא כהמשך של קודמיו – אלא כסטייה חדה מהם. אולי מוגזם לכנות את היצור המפלצתי הארכי-פושע הזה בשם "**תאונה היסטורית**" – אך לבטח שאין הוא משקף איזו רציפות היסטורית טוטאליטרית כתפישת חסידי **הדרך הגרמנית המיוחדת**. חוקתה של **הרפובליקה הפדראלית של גרמניה** (מ-1945 ועד היום), היא מהליברליות שבחוקות המערביות – חוקה המשקפת את אופיו הליברלי של מרחב זה עד שנת 1933. התהפוכות שעבר מרחב זה במאה ה-20 הן

אולי ההוכחה הטובה ביותר לאופייה הלא-דטרמיניסטי של ההיסטוריה – דטרמיניזם שאינו אלא פרי דמיונם של יושבי מגדל שן, הבונים מגדלים באוויר שאין להם בסיס במציאות.

אם יש סימן-היכר אחד המאפיין את מרחב זה, הרי זה מספר ניגודים חוזרים-ונשנים בהיסטוריה שלו, "המצביעים על גילויי לחץ ומתח בגרמניה, העשויים לספק את המוטיב העיקרי להסבר העבר ולאתגר של היום", כפי שכותב זיגמונד נוימן בספרו "גרמניה" (ע' 15). דפוס מסוים זה, יותר משיש בו כדי להצביע על דטרמיניזם היסטורי, משקף הוא את מיקומו של מרחב זה כ"ארץ המרכז" של אירופה – צומת דרכים מרכזית שבה משתקפים הרבה מהניגודים של אירופה עצמה. על הסכנה הטמונה בהשקפה הדטרמיניסטית כותב זיגמונד נוימן (שם, ע' 5):

מסוכן להשקיף על ההיסטוריה מנקודת תצפית של ימינו ולדחוס אותה בתחום מתכונת יחידה, ולא לראות בכול ההיסטוריה הגרמנית אלא דחף לכיבוש העולם, שהגיע לשיאו בחלומו היומרני של היטלר על "רייך בן אלף שנה". גישה כזאת עושה את ההיסטוריה, לכאורה, פסקנית יותר ובלתי נמנעת. לאמיתו של דבר, רבת פנים היא ההיסטוריה בכול עת ומלאת מגמות סותרות. מעל לכול מתאפיינת ההיסטוריה הגרמנית על ידי אנטגוניזם עמוק בין כוחות מנוגדים. גילויי דילמות בנות קיימא במארג הסבוך שלהן, עשוי לתת בידינו מפתח להבנה מעמיקה יותר של העם הגרמני ולהזהירנו מראש מפני הפשטת יתר של תשובות. הקשיים הטרגיים אינם מתמול-שלשום; הם לא ייפתרו מחר. אפשר שנצטרך להסתגל להם לאורך ימים בעתיד.

Bund כנגד Reich 4.7.1

הניגודים העיקריים מובלעים כבר בשמה של הישות הפוליטית שקמה במרחב זה בימי-הביניים – "האימפריה הרומית הקדושה של האומה הגרמנית". שם זה יכול שישמש ציניקנים דוגמת וולטר ("אינה קדושה - אלא חילונית; אינה רומית - אלא גרמנית; ואינה אימפריה - אלא ממלכה בלבד") – אך בה-במידה יכול הוא לשמש נקודת-מוצא לניתוחה של ישות פוליטית "מפלצתית" זו (כדברי סמואל פופנדורף). בהיותה אימפריה, לא יכלה היא להיות אומה – באשר זהות לאומית וזהות אימפריאלית הן דבר

והיפוכו, סתירה לעצמה (ראה הרחבה בנושא בפרק ד'). ואולם, גם בתור אימפריה לא שרר בה "משטר אימפריאלי" במובן של רומא העתיקה, סין הקיסרית או רוסיה הצארית – אלא משטר מעין-קונפדרלי, שהטרים מבחינות רבות את הקונפדרציות הגרמניות שקמו במרחב זה במאה ה-19 (כמו גם את הקונפדרציה האמריקאית, בטרם הפכה לפדרציה).

המונח Reich הוא תרגום של המונח הלטיני Imperium – מונח חמקמק ששימש לציון "ממלכה מורחבת" להבדיל מ-Königtum ("ממלכה רגילה"). הבחנה זו לא תמיד נשמרה, כפי שניתן ללמוד, למשל, מהשם Frankreich ("ממלכת צרפת") או מהשם Königreich Israel ("ממלכת ישראל"). מבחינת המשטר, מדובר תמיד במונרכיה, אף שהמדרג המונרכי של ה-Reich היה שונה מהמדרג המונרכי הרגיל – באשר העומד בראשו היה Kaiser (Imperator בלטינית), להבדיל מ-König (מלך), העומד בראש ה-Königtum. באותם מקרים שבהם הפכה "ממלכה" ל"אימפריה" שונה בהתאם אף שמה – דוגמת המקרה של Königlich-Preußen ("ממלכת פרוסיה") שהפכה לאחר השתלטות פרוסיה על המרחב דובר השפות הגרמניות (1871) ל-Königreich Preußen ("האימפריה הפרוסית"), שם נרדף ל-Deutsches Reich ("האימפריה הגרמנית").

המונח Bund הוא היפוכו של המונח Reich, באשר מבוסס הוא על יחסי-חווה – להבדיל מיחסי-כפיפות מבוססי-כוח המאפיינים את ה-Reich. מונח גרמני זה מקביל למונח הלטיני foedus (שממנו נגזרים המונחים federalism (פדרליזם) ו-confederalism (קונפדרליזם). בשתי השפות הללו משקפים מונחים אלה יחסים פוליטיים הסכמיים, המבוססים על חווה (ברית, אמנה) – יחסים הסכמיים שהם ניגודם של יחסי הכפיפות האימפריאליים. המונח Bund מצביע על קשר חוזי חזק במיוחד, כפי שניתן ללמוד, למשל, מהשימוש בו בהקשר הדתי של "ברית בין-בני-האדם והאל" (Vertrag zwischen Gott und Menschen).

המונח Bund במשמעות פוליטית הוכנס למילון הגרמני במאה ה-19, עם הקמת 3 ישויות קונפדרליות שהתקיימו ברציפות – הקונפדרציה של הריין (1806-1813), הקונפדרציה הגרמנית (1815-1866) ו-הקונפדרציה הצפון-גרמנית (1866-1871) – עד שהוחלפו באימפריה הגרמנית (הרייך הגרמני ה-2), ששאפה לכוון-מחדש ממלכה אימפריאלית בדמותו של הרייך הגרמני ה-1. השם היה שונה, אך מבחינה חוקתית דמה כאמור הרייך הגרמני ה-2 לחוקתן של הקונפדרציות הגרמניות שקדמו לו (אף

שהיה ריכוזי יותר). רפובליקת ויימאר קוממה מחדש את ה-Bund המסורתי, אף שמבחינה רשמית כונתה **"האימפריה הגרמנית"**. המשטר הנאצי היה היחיד שהתואר Reich הלם אותו, באשר כונן **"משטר אימפריאלי"** במובן של רומא העתיקה, סין הקיסרית או רוסיה הצארית.

לאחר מלחמת העולם ה-2, הוחזר המונח Bund, והפעם באופן רשמי – Bundesrepublik Deutschland (**"הרפובליקה הפדראלית של גרמניה"**). המוסדות הפוליטיים ב-Bundesrepublik Deutschland, שבעבר כללו בשמם את השם Reich – אימצו אף הם את המונח Bund, כגון: Bundesländer (**"מדינות הברית"**); Bundesrat (הבית העליון של הפרלמנט הגרמני, המייצג את 16 מדינות-הברית, בדומה לסנט האמריקאי); Bundestag (הבית התחתון בפרלמנט הגרמני); Bundesgerichtshof (בית המשפט העליון של הרפובליקה הפדראלית של גרמניה) וכד'. היום, משועלם ה-Reich מהנוף הפוליטי של גרמניה, נותר זכרו רק בבניין ה-Reichstag – מקום מושבו של ה-Bundestag (הבניין נקרא על שם ה-Reichstag, ששימש כבית התחתון בפרלמנט בתקופת הרייך הגרמני ה-2 (1918-1871)).

המונח Bund מציין אפוא לא סתם אחדות פוליטית, אלא אחדות המבוססת על יחסי-חוזה (**"אמנה חברתית"**) – אחדות שונה מאותה אחדות כפויה שהושגה בידי פרוסיה בשנת 1871, כמו גם מהאחדות הכפויה של **איחוד-המכס הגרמני** (Deutscher Zollverein) בשנת 1834, שאף הוא נכפה בידי פרוסיה. לא בכדי כונה **"איחוד גרמניה"** בשם **"Deutsche Einigung"** – מונח ניטרלי שאין בו זכר למונח Bund. מבחינה זו, האחדות שכפתה פרוסיה על מרחב זה, אינה שונה מהאחדות שהושגה ברוב המדינות בעבר ואף בעת החדשה. אפילו מדינות ליברליות כבריטניה וארה"ב, נוצרו למעשה תוך הפעלת כוח (בריטניה הייתה תוצאה של כיבוש וילס ואירלנד על-ידי אנגליה, כשם ש-13 המושבות במזרח ארה"ב איחדו את צפון היבשת על-ידי כיבושים או רכישה מכובשים קודמים). בפרספקטיבה זו, אחדות פוליטית המושגית בדרך הסכמית (**"אמנה חברתית"**) היא יותר משאלה או חזון, מאשר מציאות בפועל. מדינות ראשוניות נוצרות בדרך כוחנית – כשם שאיחוד בין מדינות קיימות ליחידות פוליטיות גדולות יותר מתבצע בדרך זו.

4.7.2 אוניברסאליות כנגד שבטיות

מאז הימים בהם נתקלו ה"ברברים של הצפון" באימפריה הרומית, הייתה בעיית האוניברסאליות והשבטיות אחת מסימני-ההיכר של "ארץ מרכז" זו. האימפריה הרומית טענה לאוניברסאליות – ובעקבותיה גם הכנסייה הקתולית טענה לאוניברסאליות (המונח καθολικός משמעו ביוונית "כללי"). לעומת זאת, העממים הגרמאניים היו בעלי אופי שבטי מובהק. שבטיות ואוניברסאליות הן דבר והיפוכו (ניגוד המשתקף עד היום במזרח-התיכון, שבו מתנגשות זהויות שבטיות עתיקות יומין עם הזהות המכלילה של האסלאם).

בעקבות ההתנגשות ביניהם – תחילה בקרבות-גבול ואחר-כך בפלישות מחודשות בקנה-מידה גדול – הייתה יד השבטים הגרמאניים על העליונה, כשבסופו-של-דבר, בלעו השבטים את האימפריה הרומית המתנוונת, תוך שהם מאמצים את החוק הרומי והתרבות הקלאסית – אך לא מבלי לעקור את התכונות המיוחדות לעמים הגרמניים. למן ראשיתן שמרו הפרובינציות הגרמניות על קו-האופי המיוחד להן, ונחלצו למרי מתמיד כנגד סמכות מרכזית – חרף התמורה, שחלה בהן לאחר מכן, מקיום שבטי נוודי לנסיכויות טריטוריאליות יציבות יותר. ההיסטוריה של מרחב זה למן ראשיתו היא פרשת כישלונות מצד סמכות מרכזית לאכוף את שלטונה על השבטים המתנגדים. מתוך גאותם על עצמאותם, נתייחדה להם אותה נטייה לפלגנות, שהביאה את טקיטוס לומר עליהם, כאמור, כי "חירותם של הגרמנים היא אויב מסוכן יותר מאשר עריצותו של מלך הפרתים".

שלא כדוגמת המלכים בצרפת ובבריטניה, הניחו קיסרי ימי-הביניים החלשים (שפעמים אף נעדרו מן הממלכה), לבעלי האחוזות הפיאודליות ולנסיכי הטריטוריות (Landesfürsten) ליטול בידיהם את הכוח הממשי. פעמים נדמה היה, אף בשעה שהושגה אחדות מסוימת, הייתה זו כפויה על העם מבחוץ על-ידי המלכים הפרנקים למן קלוביס ועד קרל הגדול; לאחר מכן על-ידי שורה ארוכה של קיסרים גרמניים, ולבסוף על-ידי ביסמרק ו-היטלר. נטייה זו לשוני היא אחת הסיבות לכך, שקשה לגלות תכונות-היסוד המשותפות לכול הגרמנים. האינדיבידואליות של הקבוצות האתניות מתגלה אפילו כיום, בניגודים שבקרב אותם אנשים, שהוטלו יחדו לתוך ערי-החורבות של גרמניה שלאחר המלחמה.

יחד עם זאת, אין מקום בעולם בו הכה רעיון האימפריה שורשים עמוקים כול-כך כבמרוב זה. זה היה כוחו של הקסם שקסמה רומא למנהיגי "הברברים מהצפון" כגון אודואקר (Odoaker), שליט רומא בשנים 473-496 שהביא לחיסול האימפריה הרומית המערבית); תיאודוריק הגדול (Theoderich der Große), שליט איטליה 493-526, שליט ספרד 507-526; קלוביס (Clovis), מייסד שושלת המירובינגים, שלט באימפריה הפרנקית בשנים 481-511); תיאודוריק ה-1 (Theuderic I), החשוב שביורשיו של קלוביס, שלט בשנים 511-533) וכד'. זכר האימפריה הרומית, שנשמר על-ידי הכנסייה הקתולית הרומית, הועלה מחדש על-ידי קארל הגדול בטכס-ההכתרה המפואר שלו, בחג-המולד של שנת 800. ה"אימפריה הרומית הקדושה" הפכה ליורשת העולם הנוצרי הקלאסי ולמגינו. לא מוסדותיו המסובכים של הקיסר (שבלאו הכי לא היה בעל סמכות רבה בשטחי הרייך הגרמני ה-1), אלא טענתה של הקיסרות לאוניברסאליות – היא-היא שהטביעה את השפעתה המתמדת על ההיסטוריה של מרחב זה.

תהילת רומא משכה לתחומה קיסרים, עולי-רגל ומלומדים בכל הדורות. הדחף לסדר אוניברסאלי לא היה חלום רומנטי גרידא – הוא נעשה קנה-מידה בידי העם למוד בו את טיבן של כול התוכניות המדיניות. דחף זה, שהיה בו כדי ליצור אחדות רופפת בין השבטים הטריטוריאליים של ימי-הביניים – נוצל לרעה במאה ה-20 על-ידי חורשי מזימות שאפתניים להקמת אימפריה עולמית. למעט בתקופה 1871-1945, תמיד גברה ידם של המתנגדים לאחדות, בשמה של החירות השבטית – מה שהביא את הקול לומר, כאמור, כי המשפט החוקתי של מדינה זו איננו אלא "האוסף המגוון ביותר של זכויות חוקתיות שנרכשו בדרך שאדם קונה לעצמו זכויות פרטיות", וכן לקטרג על נטייתם של חבלי-הארץ השונים להתבדלות:

צורה זו של משפט חוקתי גרמני משוקעת במה שנחשב זה זמן רב לתהילתם העיקרית של הגרמנים, דהיינו, אהבת החירות שלהם. דחף גרמני זה לא אפשר מעולם לגרמנים להיהפך לעם המוכן לקבל את מרותה של סמכות פומבית משותפת – אפילו אחרי שכול עמי אירופה האחרים נהיו נתונים למרותה של מדינה שנוצרה על ידיהם. עקשנות האופי הגרמני מנעה מחבלי גרמניה הבודדים להקריב את האינטרסים הפרטיקולאריים שלהם ולהתלכד לאחדות כללית ולמצוא חירות בהישמעות משותפת וחופשית לרשות ציבורית עליונה...כוחן של מדינות בודדות אלה מנע את עלייתה של סמכות מדינית ציבורית בגרמניה, וגידולן הפך את היווצרותו

של כוח כזה לבלתי אפשרי. ההיצמדות העיקשת של האופי הגרמני לאי-תלות צמצמה לכלל פורמאליות גרידא כול דבר שניתן להיאחז בו לשם כינון סמכות ציבורית ולהיווצרות עוצמה מדינית בחברה.

ביזור-יתר זה של הכוח, הוא שהביא את הרפובליקה הפדראלית של גרמניה לנסות להתגבר על הפיצול המסורתי – מבלי לגלוש למשטר הריכוזי שאפיין את השנים 1871-1945. את מקומן של מאות הישויות הפוליטיות בימי הביניים, ירשו 16 "מדינות" (Lander) בגרמניה, שאליהן יש להוסיף את 9 ה"מדינות" (Lander) באוסטריה, וכן את 26 הקנטונים של שווייץ (ובמובן מסוים גם את הולנד, דנמרק ופלנדריה). המאבק למציאת פשרה בין אחדות לשוני משקף אפוא קו-אופי מתמיד בהיסטוריה של מרחב זה, והוא עשוי להיות בעל חשיבות גם בעתיד.

4.7.3 אוסטריה הליברלית כנגד פרוסיה המיליטריסטית

ניגוד אחר, מודרני יותר, הוא הניגוד שבין אוסטריה הליברלית לבין פרוסיה המיליטריסטית – שתי אימפריות שהתפתחו מתוך הרייך ה-1, החל מהמאה ה-15 ואילך, כשהן מתחרות על ההגמוניה במרחב זה. אפילו ניצחון פרוסיה על אוסטריה ב"מלחמת 7 השבועות" (1866) לא עקר מן הנוף המדיני של מרחב זה את המתח התמידי שביניהן. במרוצת הדורות ייצגה אוסטריה את אירופה הנעלה יותר – המסורת הלטינית, הכנסייה הקתולית, הפיאודליזם, רעיונות ההשכלה והרומנטיקה, המוסיקה של היידן, מוצרט ו-שטראוס, המעמד הבינוני של Alt-Wien ו-Biedermeier (כינוי לשנים 1815-1848) וכד'. כותב זיגמונד נוימן בספרו "גרמניה" (ע' 12):

שליחותה של אוסטריה באירופה הייתה לשמש כראש-מחץ וכחומת-מגן, כוח נושא-שליחות וגשר לעולם הלא-אירופי.

שלוש פעמים בתולדות הזמן החדש נהדפה אוסטריה אחור. שנת 1806 ציינה את סופה של האימפריה הרומית הקדושה בהנהגת בית-הבסבורג האוסטרי; שנת 1866 ראתה את אוסטריה מוצאת מן הקונפדרציה הגרמנית, לאחר תבוסתה לפרוסיה; ובשנת 1918 בא חורבנה הסופי של האימפריה האוסטרו-הונגרית. אוסטריה הייתה הליברלית שבאימפריות האירופיות (למעט בריטניה, שנמצאה מחוץ ליבשת סבוכה וצפופה זו), כשהיא עושה כול מאמץ לגשר ולפשר בין הקבוצות האתניות שבקרבה –

גישור ופישור שפיתחו תכונות של סובלנות ואמפתיה בין בני-האדם, כמו גם יכולת נדירה להציץ לנבכי נשמתם – מה שמסביר את היותה מעצמה פסיכולוגית (שהולידה את זיגמונד פרויד, אלפרד אדלר ו-ויקטור פרנקל), כמו גם מעצמה לשונית (החוג הווינאי). יותר מכול אימפריה אחרת הייתה היא טבועה בחותם האוניברסאליות – פתיחות שהתחייבה מאופייה הרב-תרבותי.

לעומת זאת, פרוסיה, ייצגה את כול הרע שבמשטר האימפריאלי – מיליטריזם, הסגידה לעוצמה פוליטית, ריכוזיות החודרת לכול פינות החברה, רצון לכיבושים ושלטון על עמים זרים וכד'. אם היה המרחב דובר השפות הגרמאניות בעל "נשמה כפולה" ("פיצול אישיות" במונחים של הפסיכולוגיה המודרנית), הרי שהיה זה תוצאה של מיזוג שתי זירות היסטוריות שונות לחלוטין – תחילה תחת שלטון פרוסיה (1871-1918) ולאחר מכן תחת שלטונו של היטלר (1933-1945).

המסורת הפרוסית, שטופחה בסביבה הדלה של ה"כפר החופשי", הייתה מיליטריסטית בכול רמ"ח אבריה. מיליטריזם אינו מה ששוחרי-שלום תמימים (אך מבולבלים), תופשים כ"מיליטריזם". זה אינו נמדד בראש וראשונה במושגים של כלי-נשק וכוננות צבאית. כך, למשל, אומה בעלת צבא-קבע גדול ביותר, כפי שהייתה צרפת ברוב הזמן בתולדות התקופה החדשה (היחס באחוזים בין הצבא לאוכלוסייה בצרפת עלה מ-1.25 ל-1.87 משנת 1875 ל-1914, ואילו בפרוסיה עלה יחס זה מ-1.05 ל-1.17 במשך אותה תקופה) – ספק אם ניתן לכנותה "מיליטריסטית". מיליטריזם הוא משטר פוליטי, שכתוצאה מהשפעתו ומשקלו המוחץ של הצבא, נחלשים בו יסודות אחרים של החיים הלאומיים. מיליטריזם מחלחל בכל המוסדות – בתי-ספר, בתי-חרושת, משפחה וכד'. לפי הגדרה זו פרוסיה הייתה מיליטריסטית – ואילו צרפת (ואפילו רומא) לא היו מיליטריסטיות.

סיבת המיליטריזם היא לעיתים קרובות פחד מפני פלישות זרות. בפרוסיה נעוץ מקורו במה שניתן לכנות "הפתולוגיה של היעדר גבולות". פרוסיה, שהשתרעה לאורך רצועת חוף צרה לאורך הים הבלטי, הייתה ארץ מישורית, ללא גבולות טבעיים כלל (ובכך נבדלה מהמרחב הגרמאני ההררי, שבו נמצאות דרום-גרמניה אוסטריה ושווייץ). במובן מסוים דמתה פרוסיה לרוסיה, שאף היא ארץ מישורית נטולת גבולות טבעיים – אך חסרון זה קיזזה רוסיה על-ידי היתרון של גודלה. לכן, יכול היה המדינאי

הצרפתי **מירבו** (Mirabeau) לומר, כאמור, כי **"בעוד שלמדינות אחרות יש צבא, הרי שבפרוסיה יש צבא שיש לו מדינה"**. הסיסמא **"כול העם צבא"** משקפת אולי טוב יותר מכול את משטרה ורוחה של פרוסיה.

בניגוד לתפישה המקובלת, היה המיליטריזם הפרוסי יותר מאשר סתם כוח ותפארת של צבא. הייתה זו מזיגה מוזרה של חייל ונזיר – מזיגה שעוצבה בידי המסורת של **מסדר האבירים הטבטוני**. היה זה מיליטריזם עם שליחות. השידוך בין המיליטריזם הפרוסי והרומנטיות הגרמנית נתן לרעיון עוז, קסם וכוח-מבע. הוא עשה אותו לאחד הכוחות האדירים ביותר והמדאיגים ביותר בתולדות הזמן החדש.

Geist כנגד Macht 4.7.4

את ניצחון המיליטריזם הפרוסי במרחב זה, ניתן לייחס בחלקו לכישלון האינטליגנציה הגרמנית. כותב זיגמונד נוימן (שם, ע' 13-14):

עוד לפני שאינטליגנציה זו נעשתה, בנפש חפצה, כלי-שרת בידי רשויות השלטון, החלישה היא את מעמדה בשל נסיגתה מן הזירה המדינית בשלב מוקדם. הירתעות זו באה במידה רבה כתוצאה ממצבאותן של מאות מדינות גרמניות זעירות, שלא האצילו רוח של גאון לאומי או חוש-שליחות. כלום לא היה זה טבעי לחמוק אל ממלכות-הרוח הנשגבות יותר ולהטיל על הגרמני את התפקיד הגאה של Kulturation, שלא הכיר בשום גבולות, ואשר היה, על כן, אדון העולם כולו? זו הייתה גרמניה של לסינג ו-הרדר, של הרומנטיקנים הצעירים שלגל (Schlegel) ו-נובליס (Novalis) של גתה ו-שילר. טענתה המקורית של המהפכה הצרפתית לסדר חובק זרועות עולם וקריאתו של נפוליאון ליצירת ארצות-הברית של אירופה, מצאה לה תומכים נלהבים בקרב גדולי אנשי-הרוח של גרמניה. בתחילה הקדיש בטהובן את ה"ארואיקה" שלו לקורסיקאי הגדול, ורק כאשר נשתנה בונפרטה והיה לכוּבש עולם, הקים עליו אויבים מושבעים בקרב אלה, שהיו מעריציו זה מקרוב, ועורר בקרב קורבנותיו במרכז אירופה רוח חזקה של פטריוטיזם, שהביאה לידי "מלחמת לייפציג" ב-1813.

לזמן-מה נראה היה, כי לאומיות גרמנית מתהווה זו נתמכת על-ידי העילית התרבותית. הנוער האקדמי הופך לנושא-דגל הליברליזם והאיחוד,

ו"הפרופסורים המדיניים" – לשופרן של שאיפות העם. מגמה מוקדמת זו בישרה על מנהיגות אינטלקטואלית, עת הרוח והכוח יעשו יד אחת. ואולם, האינטליגנציה של גרמניה לא מילאה את יעודה בכיוון זה. להיפך, לאחר התבוסה ב-1848 ובעקבות עלייתו של ביסמרק לשלטון, נקבע הניגוד בין Macht (כוח) לבין Geist (רוח).

ניגוד זה היה אולי עמוק אף יותר מהניגודים הפוליטיים שהובאו לעיל. הוא שיקף את עצם הקרע, שפעמים הוגדר בפשטות כ"ביתור המדינה לשתי גרמניות על-ידי הנהר אלבה" (שם, ע' 13-14). ואולם, הגיאוגרפיה אינה יכולה לתחום תחומים לניגוד תרבותי המחלחל ומפעפע בכול רובדי החברה, ואולי אפילו בכול פרט. ה-Limes Germanicus (הלימס הגרמני), שהפריד בשעתו בין האימפריה הרומית לבין הברברים בצפון, (באותו פרק זמן עבר הגבול בקירוב מבון על הריין לרגנסבורג על הדנובה), הועתק קדימה ואחורה במרוצת ההיסטוריה. לאמתו של דבר, היה זה קו-מחלק סמוי, שציין את דרגות-האירופיזציה המשתנות של חלקי-גרמניה השונים.

המחוזות המזרחיים, אפילו שהוכנסו במאוחר לתוך מסגרת המשפחה האירופית, הושפעו מרוחה רק על פני השטח. בעוד שדרום גרמניה ומערבה היו תמיד אירופיים עד שורש נשמתם. שטחים אחרונים אלה היה להם חלק ניכר במורשת-התרבות הגדולה של מרחב זה. למן קבלת הנצרות ומסורות יוון ורומי במאה ה-5, המשך בימי-הביניים, הרנסנס והרפורמציה, וכלה במהפכה התעשייתית וניצחון תרבות המעמד הבינוני – בכול מאות השנים הללו מילא מרחב זה תפקיד מכריע. ערי הרייך הגאות, מצבות-הזיכרון והקתדראלות שלה, משורריה והוגי-הדעות הגדולים שלה העידו על תרומותיו של מרחב זה לכלל המורשת האירופית.

אף שהוכרה האינטליגנציה הגרמנית כסמל לאירופה רוחנית זו, הינה, בכל זאת, הייתה מובדלת מן מהמעמדות הנמוכים של החברה הגרמנית. הבידוד הטרגי של האינטלקטואלים הללו – מצב שונה כל כך ממעמדם של ה-hommes des lettres הצרפתיים – נבע בחלקו מן האנטגוניזם העמוק שהיה רווח בין אלה העילית הפוליטית לבין העילית התרבותית. מתיחות זו התגברה בשל שפעת הצלחותיה של האימפריה הפרוסית לכפות את רצונה על המרחב דובר השפות הגרמאניות. המשכילים נסגרו בחוגי-הספרות ובמגדלי-השן של האוניברסיטאות, שעה אלה שהתקוממו בגלוי מהנוער של מעמד הבינוני (Jugendbewegung), עמדו חסרי-אונים

מול כוחה האיתן של המדינה. רק לאחר מהפכת 1918 נעשה ניסיון מקיף לבטל את הניגוד בין Macht לבין ה-Geist – מאמץ של רפובליקת ויימאר קצרת-הימים, שהסתיים בכישלון.

בפרספקטיבה זו, הנאציזם היה מבחינה מסוימת המרד הקיצוני ביותר כנגד הציביליזציה המערבית וכנגד כל מה שאירופה הליברית ייצגה. לא במקרה ריכז הרייך הגרמני ה-3 את התקפתו על האינטלקטואלים, שלפי ייעודם ומסורתם שימשו אבות-טיפוס לאירופה זו. הנאציזם של היטלר, שהיה שונה מהפשיזם של מוסוליני – היה יכול לפנות למסורות אליליות טרום-רומיות, שעדיין הוסיפו להתקיים בצפון תחת מסווה דק של מסכת-חוקים מערבית מקובלת. הספר Imperialismo Pagano של הרון אַבולה, שלא עשה כל רושם בהתפרסמו לראשונה באיטליה, מצא לו הד רחב למדי בגרמניה הנאצית. התמוטטותו של הרייך ה-3 המיליטריסטי העלתה מחדש את בעיית ה-Macht und Geist.

4.7.5 קתוליות כנגד פרוטסטנטיות

אותה דיסהרמוניה ניתן לראות בהתפלגות גדולה אחרת, שאפיינה את ההיסטוריה של "ארץ מרכז" זו במשך 400 שנה – הקרע הדתי. הכנסייה מילאה תפקיד ראשי בהקמתה של האימפריה הגרמנית בימי-הביניים, שאיחדה את שתי ה"רשויות הממונות על-ידי ההשגחה העליונה" ("שתי החרבות") – האימפריה והכנסייה. הממלכה הפיאודלית – המוסד החברתי והזרוע הצבאית של הרייך הגרמני הליברלי – נטלה על עצמה את שליחותה האוניברסאלית כמגינה על הנצרות מפני הכופרים. הקתדראלה הגותית, המתנשאת מעל לבתים הצנועים של העיר המסוגרת, חלשה על כיכר-השוק הסואנת; פעמוניה הודיעו לתושביה הטרודים על זמן כיבוי אורות; היא נתנה להם שלווה-נפש בתוך סביבה סוערת.. מסורת הדור ומוסדותיו התרכזו סביב הכנסייה. ממלכת כוהניה ומנזריה, טכסיה ופולחניה, ליכדו את החברה, שעדיין נותרה ברובה פגאנית. אירופה הלטינית הפכה ל-res publica Christiana. לאחר מאבק ממושך בינו לבין האפיפיור, נאלץ הקיסר, מגן האמונה, להודות בעליונותה של הכנסייה, שהלכה והתחזקה.

אחר באה הרפורמציה, ששיקפה את השינוי ברוח-הזמן בכול רחבי אירופה המרכזית והמערבית. מעמד בינוני מתעורר, גאה וחדור תודעת

עצמו, התקומם כנגד מה שנתפש כחולייה של הכנסייה – כנגד כישלונה להנהיג שינויים, כנגד כל הטקסים הפולחניים ו"העולם הבא" שלה. נסיכי המדינות ראו בתנועה עממית זו הזדמנות להשתחרר מכבלי רומא. באנגליה, בשוודיה ובארצות-השפלה סייעה הינתקות זו מהכנסייה הקתולית להתפתחותה המהירה של המדינה הלאומית.

מולדת הפרוטסטנטיות, לעומת זאת, התנסתה בגורל שונה לחלוטין. למרות שבתרגום הברית הישנה והאבנגליונים לגרמנית תרם מרטין לותר במידה גדולה להתעוררות תודעה קדם-לאומית, הרי השפעתה המכרעת של הרפורמציה התבטאה בחלוקתו של הרייך לשני מחנות יריבים, ומאחר שאחדותו של מרחב זה קרסה, חזרו חלקי המדינה והיו לנסיכויות ריבוניות כבימים ימימה.

יתירה מזו: מלחמות-הדת שבאו לאחר מכן, ועמדו בסימן תנודת הבריתות בין הנסיכויות הריבוניות לבין מעצמות זרות – מלחמות אלו ניתקו לחלוטין את הקשרים הרופפים ממילא, ועשו את הרייך טרף לכוחות חיצוניים, כמו גם לשדה-קרב ב"מלחמת 30 השנה" (1618-1648). בעקבות חורבן הערים, שיבוש דרכי-המסחר וביטול השאיפות לייצוג מדיני ולסמכות – הפכו אזרחי הרייך, שהיו גאים לפנים, לעבדים נרצעים בשירות שליטי הנסיכויות הפיאודליות. השלטון האבסולוטי הגואה, שקצב גיבושו הוחש על-ידי המלחמות הדתיות, לא הניח מקום לשום יוזמה אישית, ואף לא לאחריות מדינית רחבה יותר. ייתכן מאד, שהכישלון של המעמד הבינוני הפוליטי של גרמניה במחצית ה-1 של המאה ה-20, שורשיו נעוצים בטרגדיה זו של המאה ה-17, כפי שכותב אריך מייסנר (Erich Meissner) בספרו "גרמניה בסכנה" (שם, ע' 9):

חילוקי-הדעות הדתיים סללו את הדרך לכל הפגעים, כי על כן אחדות העולם הנוצרי, שהיא בסיס לציביליזציה שלנו, נתערערה, והכוחות המהרסים נתקלו בהתנגדות מועטה יותר.

מכל מקום, המתרחשות שבין הרוב הפרוטסטנטי לבין המיעוט הקתולי הביאה לידי ניגודים עמוקים בתוך ארץ מרכז זו. הרפורמציה לא השתלטה אומנם על כל שטחו של הרייך – אך גם התנועה שכנגד הרפורמציה לא החזירה לעצמה את המחוזות שאבדו לה. לבסוף, בעקבות "שלום אוגסבורג" (1555), שבו נקבע העיקרון של *cuius regio, eius religio* (באנגלית: *Whose realm, his religion*), משמע, "דת השליט קובעת את דת נתיניו" – נערכה החלוקה הדתית בקפדנות לפי גבולותיהן של הנסיכויות

השושלתיות. בעוד שאוסטריה נותרה הבת הנבחרת של הכנסייה הקתולית – נעשתה פרוסיה לראש-מחץ של הפרוטסטנטיות. כך קיבל הדואליזם הפוליטי ההיסטורי, לנוכח שתי הממלכות המתנצחות ביניהן, משנה-תוקף בשל הניגוד הדתי.

אפילו ברייך הגרמני ה-2 של ביסמרק (1871), שנוהל על-ידי פרוסיה הפרוטסטנטית, נשארה המחלוקת המכרעת בעינה. המיעוט הקתולי, שהיה מאורגן היטב על-ידי מנהיגים מוכשרים, כגון **וינדהורסט**, הצליח לרכוש לעצמו מעמד של כוח. **מפלגת-המרכז הקתולית**, שצמחה בהשפעת ה-Kulturkampf ("מלחמת התרבות"), לא ראתה עצמה אומנם אחראית למעשיו של הרייך הגרמני ה-2 – ולמרות זאת הגיעה היא לעמדת-מפתח בתקופה זו. כול עוד היה הרייך זקוק לתמיכה פרלמנטארית, לא היה בכוחה של שום ממשלה למשול ללא אישורה על **מפלגת המרכז הקתולית**. עמדה אסטרטגית זו אפשרה למנהיגות נבונה לשמש ככוח מאזן, ובו-זמנית להיות בעלת כוח בלתי-מסויג בכול הנוגע לקיסרות הגרמנית ולגורלה.

לעומת זאת, מצבה של הפרוטסטנטיות הפרוסית היה שונה לחלוטין. הברית המסורתית בין "**כס-המלכות**" לבין ה"**מזבח**" עשתה את המלך הפרוסי לשליט אבסולוטי שנבחר בחסד-האל (von Gottes Gnaden) – חסד שהתפרש כדרישה מוחלטת לציות וכניעה של נתיניו. בהקשר זה, כותב **פריץ פיישר** על ההבדל בין הקתוליות לפרוטסטנטיות את הדברים הבאים (שם, ע' 9):

לפי התפישה המערבית, אדם נתפס לחטא, כשהיא מנצל את כוח-השלטון לרעה; לפי התפישה הלותרנית הגרמנית, אדם נתפס לחטא, כשהוא מתקומם נגד כוח-השלטון.

ברפובליקה ויימאר נחלש מעמדה של הפרוטסטנטיות ביחס לקתוליות, וכתוצאה מכך הפכה היא לתלויה הרבה יותר בשלטון החילוני. רק ברגע האחרון, כשכבר היה מאוחר מדי להחזיר את הפרוטסטנטיות הבלתי-תלויה, באו הפרוטסטנטים לכלל הכרה, כי ברית עם המשטר הנאצי משמעה אובדן העצמאות הדתית במשטר טוטאליטרי. קולו של הכומר **נימולר** (Nimoller), נאצי נלהב עד לסכסוך מכריע זה, היה כקול קורא במדבר. הכנסייה הקתולית, לעומת זאת, נשארה הרבה יותר עצמאית, אפילו בתקופת הרייך ה-3. היא הייתה הכוח הראשי של **קואליציית ויימאר**, ואף הצליחה לשמור על כוח רב, במסגרת הרפובליקה, מתוך

שהשכילה להשתמש בתבונה במחנה השמאלי ומחנה הימני בכול שעת צורך. העובדה, שהסמכות העליונה של הכנסייה הקתולית נמצאה מחוץ לגרמניה, החשידה אותה כמשתפת פעולה עם אויבי הרייך, מאז כינה אותה ביסמרק בשם הגנאי **"אינטרנציונל אולטרמונטני"** (שמעבר להרים, כלומר, של האפיפיור ברומא), יחד עם זאת, ניתן לה מעמד אקס-טריטוריאלי, שאפשר לשמור על עצמאות יחסית גם בתקופת היטלר. (חומות המגן של **קריית הוותיקן** הצילו, פשוטו כמשמעו, מספר גדול של מנהיגים קתוליים בכול התקופה הנאצית) יתר על כן, גרמנים רבים נמשכו אחר הקתוליות ומצאו באמונתה החובקת זרועות עולם מפלט מפני הטוטליטריות. כשהקיץ הקץ על משטרו של היטלר, יצאה מתוכו הקתוליות בכוח חזק הרבה יותר, מבחינה מספרית ורוחנית, מאשר הפרוטסטנטיות המפולגת, שהוקעה, לפחות במקצת, באות הקלון של **"שיתוף-פעולה"**.

ברפובליקה הפדראלית של גרמניה המחולקת הלך וגדל משקלה של הכנסייה הקתולית, בייחוד במערב גרמניה, בה היא ייצגה את רוב האוכלוסייה. אף-על-פי שה**מפלגה הדמוקרטית הנוצרית** טענה כי אינה מפלגה דתית (ואכן, יש בה אחוז ניכר של פרוטסטנטים), הניחה היא עד-מהרה לקתוליות להבליט עצמה ולהגיע לעמדת-כוח בתקופת כהונתו של **קונרד אדנאואר** כקנצלר. על רקע זה אפשר להבין מדוע לחמו המנהיגים הפרוטסטנטים בהתלהבות גדולה כל כך למען איחוד גרמניה, שהרי על-ידי כך יגדל כוחם של הפרוטסטנטים, המהווים רוב במה במזרח גרמניה. היום, לאחר שאוחדה גרמניה, מיוצגות שתי הדתות באופן שווה בקירוב – ולכן ניתן לאזן טוב יותר בין שתי הכנסיות הללו.

בינתיים קיבלו הן הכנסייה הקתולית והן הכנסייה הפרוטסטנטית יוקרה מחודשת, לפחות לזמן-מה, ככוחות המאחדים החזקים ביותר לליכוד סוציאלי ולמסורת בחברה כה מפורדת. חזית משותפת כנגד **"עבודת אלילים"**, שעימה הזדהה הנאציזם, עשויה אף לערוב לכך, שיחד יהפכו לראש-מחץ להחזרת כבוד-האדם והמסורת האירופית, כמו גם לחזית משותפת במאבק כנגד הקומוניזם המטריאליסטי. אם אמנם מייצגת התאוששות זו התחדשות דתית אמיתית, או שזהו רק מפלט מתוהו לבוהו ומייאוש – דבר זה תלוי בהיקף הכוחות שתוכלנה הכנסיות לגייס לשורותיהן. ברם, בגרמניה של היום, כבעבר, נחלשות הכנסיות בשל חילוקי-הדעות הדתיים הבלתי-פוסקים.

4.8 ניצחונה של פרוסיה סלל את הדרך לרייך ה-3

המפתח להבנת ההיסטוריה של מרחב רב-ניגודים זה הוא אפוא כפול: מחד, מיקומו הגיאופוליטי כצומת-דרכים מרכזית ("ארץ המרכז") – ומאידך, החיבור בינו לבין הזירה הפרוסית, שלה הייתה היסטוריה שונה לחלוטין. הזירה הפרוסית, שראשיתה בקולוניזציה גרמנית, הייתה מלכתחילה בעלת זהות שונה – זהות שעוצבה בתנאים גיאוגרפיים ואתניים שונים לחלוטין. אף שקשה להצביע על הבדל ברור בין הזירות הללו, נדמה לי שניתן למצוא רמז לכך בדבריו של ניטשה על ההבדל שבין "אנשי הצפון הבלטיים" לבין "אנשי הדרום הים-תיכוניים" – הבדל המשתקף, בין השאר, ביחסם השונה אל הנצרות, שהיא "ים-תיכונית" על-פי מזגה. כותב ניטשה בספרו "מעבר לטוב ולרוע" (ס' 48, ע' 60-61):

נדמה, שהקתוליות של הגזעים הלטיניים שייכת לעצמיותם הרבה יותר מאשר הנצרות כולה שייכת לנו, אנשי הצפון – ומכאן שהיעדר האמונה משמעותו בארצות הקתוליות שונה לחלוטין מזו שבארצות הפרוטסטנטיות; שם מעין מרד נגד רוח הגזע – בעוד אשר אצלנו היא דווקא בגדר חזרה אל רוח (או היעדר רוח) הגזע. אנו, אנשי הצפון, מוצאנו ללא ספק מגזעי הברברים גם מצד כישורנו לדת – אנו מצטיינים בחוסר כשרון לדת. יש להוציא מכלל זה את הקלטים – ועל-כן הם שימשו בצפון קרקע טובה ביותר לקליטת נגע הנצרות; לגמר פריחה הגיע האידיאל הנוצרי בצרפת, במידה שנתאפשר הדבר בתנאי השמש הצפונית החיוורת.

בעוד שהרייך הגרמני ה-1 עוצב בהשראת האקלים הים-תיכוני (גם אם לא ממש בתוכו) – הרי שפרוסיה רכשה את "חינוכה" באקלים הבלטי, שלו תכונות שונות לחלוטין. אף שלא ניתן לייחס להבדלים בסוגי האקלים משקל מכריע בעיצוב התרבויות שונות (רעיון המופיע לראשונה ב"על רוח החוקים" של מונטסקיה) – נוח להשתמש בהבדלים אלה כדי להמחיש את ההבדל שבין הרייך הגרמני ה-1 (שראה עצמו רומי במהותו) לבין פרוסיה, קודם שזו התחברה אליו ב"איחוד הכתרים" עם ברנדנבורג (1618). "מסעי הצלב הבלטיים" (שאותם יזמו מסדרים צבאיים גרמניים, דנים ושבדיים במאות ה-12 וה-13) הכניסו אומנם את הארצות הבלטיות לעולם הנוצרי – אך לא הפכו אותן לחלק ממשי ממנו. תמיד היו הן מחוץ לעולם הקלאסי, שעוצב על-ידי הזירה הים-תיכונית.

אותה "נשמה כפולה", שזיהו היסטוריונים בהיסטוריה הגרמנית (שבלשון הפסיכיאטריה מכונה "פיצול אישיות"), היא כאמור במידה רבה התוצאה של מיזוג שתי חטיבות היסטוריות נבדלות בכור ההיתוך של האימפריה הפרוסית (1871-1918): מחד, "גרמניה" של טקיטוס, שההיסטוריה שלה היא חלק מההיסטוריה של המרחב הלטיני-קתולי – ומאידך, פרוסיה, שההיסטוריה שלה שייכת לזירה הבלטית. ההיסטוריה של פרוסיה הופכת להיות היסטוריה "גרמנית", משעה שפרוסיה מצליחה להשתלט על שאר הנסיכויות במרחב זה – ניצחון שהושג למרות שהייתה היא הברברית שבהן (ואולי דווקא בשל כך, כשם שניצחונם של השבטים הגרמאניים על רומא הושג בשל היותם מתורבתים פחות).

סקירה ביקורתית ומאוזנת יותר של מרחב זה מלמדת עד כמה צרה ומוגבלת היא הפרשנות המקופלת בתזת ה-Deutscher Sonderweg. תזה דטרמיניסטית יותר משמבוססת היא על עובדות היסטוריות, מבוססת היא על התדהמה שהכתה את הדור שחוה את זוועות המשטר הנאצי והחורבן הנורא שחולל באירופה – דור שחסר פרספקטיבה אמיתית המצריכה ריחוק מסוים. לבני הדור שלי, שלא חוו חורבן זה אלא בעקיפין, קל יותר להתבונן על האירועים הללו בפרספקטיבה מאוזנת יותר – פרספקטיבה המתבהרת ככול שמרחיקים בזמן לאחור. ההיסטוריה של "ארץ מרכז" זו, יותר משהיא משקפת דרך אפשרית אחת – הריהי משקפת צומת של דרכים רבות, שלעיתים הן מצטלבות ולעיתים הן מתרחקות זו מזו. מבחינה זו משקף ספרו של זיגמונד נוימן, שנכתב בשנת 1953, ראייה חדה במיוחד – ראייה חריגה בהשוואה לראייתם של יתר בני דורו. כותב נוימן במבוא לספרו "גרמניה":

במחקר השוואתי של משטרים פוליטיים, שונה גרמניה משאר האומות הגדולות בזה, שאין היא מעמידה לרשותנו מתכונת מדינית קבועה או מוחלטת, שלפיה ניתן למוד את תרומתה לחברה הפוליטית. נהפוך הוא, היא מציגה מחקר למופת של ממשל-משבר בזמננו. היא העמידה במבחן את השקפות-היסוד שלנו בשטח הבינלאומי, הלאומי והאישי. היא עשתה ניסויים עם צורות-ממשל מגוונות ביותר, עד שחזרה כיום לנקודת-מפנה ולהתחלת חדשה; אכן, דומה, כי ההיסטוריה שלה היא תמיד היסטוריה של התחלות. כיוון שהיא שוכנת על פרשת-דרכים באירופה, הסבה תסיסתה דאגה לכל היבשת ולעולם. פעמים בימי דור אחד התקוממה גרמניה בנשק כנגד הסדר הבינלאומי ושאפה להקים "סדר חדש"

משל עצמה. שני הניסיונות עלו בתוהו. ובמישור הלאומי עשתה גרמניה ניסויים אחדים עם משטרי-ממשל, ששיקפו את רוב גורמי-המשבר של החברה החדשה. הדינאמיקה של המעמדות החברתיים, השפעתה על ההתפתחויות החוקתיות ורישומה על מערכת היחסים הבינלאומיים מודגמים בבהירות בהיסטוריה הגרמנית.

ההתנגשות בין כוחות-יסוד אלה יורדת עד לתחום היחיד. אין שום מקום בעולם המערבי, בו היה אדם אחוז בסבך בעיות-היסוד של הקיום האנושי כבארץ זו; ובשום מקום אחר לא שועבד האדם בצורה שיטתית כזאת. גרמניה נעשתה בעת-ובעונה-אחת מקום משכנם של הוגי-הדעות המדיניים הגדולים, שהרקיעו שחקים בשיעור קומתם – ומופת למדינה הטוטלית, המתכחשת לזכות-הביטוי של הפרט. כל עומק המשבר של האדם בזמנו מוצה על-ידי העם האומלל הזה. מטעמים אלה, מייצג מחקר הדינאמיקה הפוליטית של גרמניה משימת אתגר לאיש מדע המדינה. מחקר כזה בודאי לא יגלה משטר-ממשל אחיד ומלוכד, אלא משטר של ממשל-משבר למופת.

4.9 מה היה קורה אילו הרייך ה-1 היה אימפריאלי באמת

השוואה מדיניות-החוץ של המרחב דובר השפות הגרמאניות לזו של יתר המעצמות האירופיות, עשויה אף היא לספק הסבר לדרך המיוחדת. מרחב זה לא היה יותר אימפריאלי משכנותיו במערב ובמזרח, אלא בכך שהוא פנה פנימה, לתוך הבית האירופי – ואילו האימפריאליזם של שכנותיו פנה החוצה. ספרד, פורטוגל, צרפת, בריטניה, הולנד ובלגיה, כולן כאחת פנו החוצה – ליבשת אמריקה, לדרום-מזרח אסיה ולאוסטרליה – ואילו מרצה של רוסיה הצארית הופנה בעיקר מזרחה. לעומת זאת, גרמניה לא השתתפה כלל במרוץ הקולוניאלי, למעט בשלב האחרון שלו ("המרוץ לאפריקה"). בעוד ששכנותיה במערב היו אימפריות ימיות, שכבשו מעבר לים שטחים העולים פי כמה על שטחיהן באירופה – הייתה אימפריה הגרמנית אימפריה יבשתית מובהקת, בדומה לאימפריה הרוסית. לכן, אם יש בכלל הצדקה להשוואה בין המעצמה הגרמנית למעצמה אירופית אחרת בזמן החדש, הרי שזו צריכה להיעשות בינה לבין האימפריה הרוסית – השוואה שאינה רק מתודולוגית, אלא גם פוליטית.

בעוד שמעצמות המערב פנו לזירות חלשות מהן בהרבה, ולכן לא היו כרוכות בהתנגדות גדולה – הרי שהאימפריאליזם הגרמני התנגש בדרכו מזרחה באימפריה הרוסית, שלא נפלה ממנו בכוחה. המפגש ביניהן, במחציתה הראשונה של המאה ה-20, הוא שהוליד את שתי מלחמות העולם.

זאת ועוד: החשיבה במושגים אימפריאליים וקולוניאליים עשויה דווקא להועיל לאימפריאליזם הגרמני, לפחות עד עליית המשטר הנאצי לשלטון. שכן, האימפריה דוברת הגרמנית של ימי-הביניים (**הרייך הגרמני ה-1**), הייתה הליברלית והמבוזרת שבין כול האימפריות ההיסטוריות עד לעת החדשה – תכונות שבעטיין התאפשרה בכלל הופעתן של מדינות-הלאום באירופה.

אלמלא הייתה האימפריה הגרמנית בימי-הביניים כה ליברלית ומבוזרת – ספק אם היו קמות בכלל מדינות-לאום באירופה. צרפת, שמלכתחילה הייתה חלק מהאימפריה הפרנקית של קרל הגדול, הייתה אז מסופחת לרייך הגרמני ה-1 – ובתור שכזו הייתה יריבה קשה הרבה יותר לבריטניה שניסתה שוב ושוב לכבושה, כחלק מהאימפריאליזם האנגלי המוקדם (**"מלחמת 100 השנים"**). ייתכן מאוד, שלו פעלה האימפריה הגרמנית של ימי-הביניים בדומה לאימפריה הרומית שקדמה לה, הייתה היא משתלטת לאחר זמן-מה גם על בריטניה – כפי שהאימפריה הרומית בלעה אותה מאות שנים קודם לכן. גורלה של ספרד עלול היה להיות דומה, אילו התייצבה מול החליפות האסלאמית אימפריה בעלת עוצמה – ולא שכנה חלשה יחסית כצרפת של ימי הביניים.

לו היה הרייך ה-1 פועל בדומה לרייך ה-3 של היטלר – ייתכן שאף גורלה של אירופה המזרחית היה שונה לחלוטין. אירופה המזרחית טרם התגבשה פוליטית באותה עת, ולכן, יכולה הייתה גרמניה זו לכבושה בנקל וליישבה על ידי גרמנים כבר אז. לו באמת היה **"דחף גרמני מזרחה"** (Drang nach Osten) כבר בימי-הביניים, ספק רב אם הייתה האימפריה הרוסית מצליחה להתפשט מערבה, ולכבוש בזו-אחר-זו את הארצות במזרח אירופה. כך גם ייתכן, שאילו בימי-הביניים ניצבה בפני האימפריה המונגולית אימפריה גרמנית חזקה, הייתה היא מצליחה למנוע ממנה להשתלט על הזירה האירו-אסיאנית – או לפחות להדוף אותה לאחור, כשם שיוון בהנהגת אלכסנדר מוקדון הדפה לאחור את האימפריה הפרסית שאיימה לכבוש את אירופה.

האימפריה הגרמנית יכולה הייתה להפוך למעצמה עולמית כבר בימי-הביניים, אילו באמת היו לה שאיפות כאלו. תחת זו, הסתפקה היא, כאמור, בכיבוש רצועת חוף צרה לאורך הים הבלטי, שכללה את פומרניה, פרוסיה, לטביה ואסטוניה. מחוץ לזירה הבלטית הייתה אומנם קולוניזציה גרמנית באירופה המזרחית, שהגיע עד לנהר הוולגה – אך זו הייתה קולוניזציה שקטה, שלא בחסות אימפריאלית, בדומה לקולוניזציה היוונית לחופי הים-השחור והים-התיכון לפני אלכסנדר מוקדון.

לו היה הרייך ה-1 בן אלף השנים פועל בדומה לרייך ה-3, לא היה כלל צורך ברייך ה-3 קצר-הימים הזה (12 שנים בלבד) – כי הרייך ה-1 היה שולט בעולם כבר מאות שנים קודם לכן. לו כך היו פני הדברים, כי אז הייתה משתנה לא רק ההיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות – אלא גם זו של אירופה והעולם כולו. לו כך קרה, כי אז אימפריה גרמנית זו היא שהייתה כובשת את יבשת אמריקה – לא האימפריות שבנו מדינות-הלאום המערביות, שהתהוו לצידה בשל חולשתה. למותר אולי לציין, שגם כתיבת ההיסטוריה בידי ההיסטוריונים של אימפריה גרמנית זו, הייתה נעשית ברוח אימפריאלית – לא דווקא ברוח לאומית.

השאלה, מה היה קורה אילו הרייך הגרמני ה-1 היה נוקט מדיניות אימפריאלית, במקום להסתפק בגבולות של **חוזה ורדן** – שאלה מעין זו ככול הידוע לי לא נשאלה מעולם, כי דרכם של ההיסטוריונים להסתפק במה שארע בפועל, ולא ב"היסטוריה חילופית", כפי שהוסבר בהקדמה. ואולם, בפרספקטיבה המוצעת כאן יש להיסטוריה החילופית כבר בימי-הביניים חשיבות רבה – כי יש לה השלכות כבדות-משקל לא רק על תפישתנו את ההיסטוריה של תקופה חשובה זו, אלא גם של כול תקופה היסטורית אחרת, לרבות ובמיוחד זו של המאה ה-19 וה-20.

הדיון ב"היסטוריה חילופית" מחזיר אותנו כאמור לשאלת קיומו או אי-קיומו של דטרמיניזם היסטורי. מי שמניח שרק ההיסטוריה שבפועל היא בעלת משמעות – מניח במובלע שמהלכה של ההיסטוריה מוכתב-מראש, ולכן אין כלל טעם לבחון תרחישים אחרים. לעומת זאת, מי ששולל דטרמיניזם זה, עשוי למצוא עניין רב גם בהיסטוריה החילופית, המשקפת את יכולתם של בני האדם לבחור בין חלופות שונות, ולא להיכנע לאיזה תכתיב זר יהא זה "אלוהים", "עורמת ההיסטוריה" (הֶגֶל) או כול גורם זר אחר.

4.10 ביקורת האידיאליזציה של הדרך הבריטית

תזת "הדרך הגרמנית המיוחדת" זכתה לביקורת קשה לא רק בשל הדטרמיניזם ההיסטורי המובלע בה – אלא גם בשל הנחת דרך היסטורית תקנית אחת לכול ארץ וארץ, שסטייה ממנה הופכת ל-"דרך היסטורית מיוחדת". השאלה היא, מדוע יש לבחון היסטוריה של ארץ אחת לפי קריטריונים של ארץ אחרת? מדוע יש להשוות את ההיסטוריה של המרחב דובר השפות הגרמאניות להיסטוריה של המרחב דובר-האנגלית או של המרחב דובר-הצרפתית – כאילו שארצות אלו יצרו איזה תקן היסטורי או בייקטיבי, ששאר הארצות צריכות להתאים עצמן אליו? עצם ההנחה, שניתן להצביע על סוג של נורמטיביות מבחינה היסטורית, שכול סטייה ממנה מחייבת בדיקה, היא עצמה טעונה בדיקה, כפי שכותב יורגן קוקה (משה צימרמן (עורך), "דרכה המיוחדת של גרמניה בהיסטוריה", ע' 25):

אפשר גם לטעון, כי עצם התפישה של "הדרך המיוחדת" בעייתית מאוד, משום שהיא יוצאת מתוך ההנחה, שקיימת "דרך נורמאלית", שהתפתחותה של גרמניה ניתקת ממנה. המילה "נורמאלית" מופיעה כאן באחת משתי משמעויות, וכול אחת מהן בעייתית באותה מידה עצמה. אם, למשל, "נורמאלי" פירושו "ממוצע", הסבירות הגדולה ביותר או השכיחות הגדולה ביותר – כי אז יהיה קשה להוכיח, שדרכם של הצרפתים, של האנגלים או של "איש המערב" במשמעות הכללית, היא המייצגת את הנורמאליות – אדרבה, אפשר לטעון בנקל, שכול מדינה ומדינה יש לה "דרך מיוחדת" משלה. ואומנם, נוכח ההבדלים העמוקים בין מדינות אירופה המערבית ואמריקה הצפונית קשה לראות את ה"מערב" כמכלול אחד. מאידך, אם באה המילה "נורמאלי" במשמעות של "נורמה", של "דגם נורמטיבי" – נוצרת בעיה קשה לא פחות כאשר מציגים את המערב כדגם שגרמניה ניתקה ממנו. האם אין משמעה, שאנו עומדים בפני הצורך לחרוץ משפט על-פי גישה סובייקטיבית, ערכית, ובפני סכנת האידיאליזציה של ה"מערב"?

לפי תפישה ביקורתית זו, לכול ארץ יש דרך היסטורית מיוחדת משלה – ולכן אין כלל צידוק להיסטוריה השוואתית המונחת בבסיס תזת "הדרך הגרמנית המיוחדת". זאת ועוד: ההשוואה בין דרכו של המרחב דובר השפות הגרמאניות לדרכן של שכנותיו המערביות לוקה בחסר גם מבחינה נוספת. נכון אומנם שצרפת ובריטניה היו הראשונות לאמץ את

מדינת-הלאום כדגם הפוליטי התקני, אך הן עשו זאת לא באותה דרך – אלא כול אחת עשתה זאת בדרך המיוחדת שלה.

בריטניה הייתה הראשונה לאמץ דגם של מדינת-לאום דמוקרטית-ליברלית, אך עובדה זו כשלעצמה לא היה בה כדי למנוע ממנה לפתוח במסע כיבושים מעבר לים – מסע שהסתיים רק בשנת 1918, עם כיבוש רוב שטחי המזרח התיכון, ואשר הפך אותה לאימפריה ענקית שבה "השמש לעולם אינה שוקעת".

צרפת, לעומת זאת, התקשתה מלכתחילה לאמץ את הדגם של מדינת-לאום דמוקרטית-ליברלית, הגם שהיא הייתה הראשונה לאמץ אידיאולוגיה לאומית-ליברלית במהפכת 1789. במשך 170 שנה עברה צרפת מספר תהפוכות משטריות (כמספר הרפובליקות שקמו בה) עד שהצליחה לבסס עצמה כאומה דמוקרטית-ליברלית. שיאן של תהפוכות אלו היה במשטר וישי, שכוון במהלך מלחמת העולם ה-2, ושלא היה שונה בהרבה מהפשיזם האיטלקי של מוסוליני או מהפשיזם הנאצי של היטלר (ראה בהקשר זה את ספרו של זאב שטרנהל "לא ימין ולא שמאל - האידיאולוגיה הפשיסטית בצרפת"). יתירה מזו: בשלהי המאה ה-18, כשהייתה צרפת בשיא עוצמתה הפוליטית, הפנתה היא מאמציה לא רק החוצה, לכיבוש ארצות שמעבר לים – אלא גם פנימה, לכיבוש יבשת אירופה, כשהיא מגיעה עד שערי מוסקבה (התפשטות אימפריאלית, שיצרה תקדים שעליו חזר היטלר במאה ה-20).

ספרד, שהפכה מדינת-לאום רק לאחר שאולצה בכוח לוותר על מושבותיה שמעבר לים ברבע ה-1 של המאה ה-19 – אף היא לא הצליחה לכוון משטר דמוקרטי-ליברלי, אלא בשלהי שנות ה-70 של המאה ה-20. איטליה, אף שעם איחודה בשנת 1871 אמצה משטר דמוקרטי-ליברלי, הרי שאחר מלחמת העולם ה-1 אימצה משטר פשיסטי, שבמסגרתו פתחה במסע כיבושים – מסע שנקטע רק לאחר תבוסתה במלחמת העולם ה-2. יפן, שאימצה את הדגם המערבי של מדינת-לאום בתקופת מייג'י (Meiji, 1868-1912), אף היא לא הצליחה לאמץ משטר דמוקרטי-ליברלי, אלא לאחר תבוסתה במלחמת העולם ה-2 – תבוסה ששמה קץ גם למסע הכיבושים שלה במזרח הרחוק. ולבסוף, רוסיה המוסקבאית, שהחלה את דרכה האימפריאלית במקביל למעצמות המערב (מאה 16), לא הצליחה לאמץ את הדגם של מדינת-הלאום הדמוקרטית-ליברלית עד היום הזה –

הגם שעם התפרקות ברית-המועצות בתום המלחמה הקרה, החלה היא לפלס דרך בכיוון זה.

בפרספקטיבה זו, דרכו של המרחב דובר השפות הגרמאניות בין השנים 1871-1945 לא הייתה כלל ייחודית – אלא דומה דמיון רב לדרכן של יתר המעצמות העולמיות בתקופה זו (פרט לבריטניה). הגם שכול אחת מהמעצמות הללו עשתה את דרכה האימפריאלית-רודנית באופן מיוחד לה, היה לכולן מכנה משותף רחב אחד – השימוש בטכנולוגיה המודרנית, לצרכי תרבויות פוליטיות אנטי-ליברליות שאינן תואמות לה.

בפרספקטיבה זו, נתפשת המחצית ה-1 של המאה ה-20, העקובה-מדם ואחוזת-הטירוף, לא רק כתוצאה של המאבק בין הליברליזם לחלופותיו האידיאולוגיות מימין ומשמאל (כפי שגורס **פרנסיס פוקוימה** בספרו **"קץ ההיסטוריה והאדם האחרון"**) – אלא גם כפרי המפגש בין טכנולוגיה מהפכנית, ילידת הליברליזם, לבין תרבויות פוליטיות שאינן תואמות לה. רוסיה הסובייטית, גרמניה הנאצית ויפן הקיסרית לא היו חריג בנוף פוליטי זה, אלא רק הקצנה של מגמות כלל-עולמיות באותה עת.

אפשר לטעון, כי מדינת-לאום דמוקרטית-ליברלית שוחרת-שלום היא אידיאל פוליטי שיש לשאוף אליו – גם מבלי להשליך דגם זה לאחור, ולבחון כול היסטוריה עד כה במשקפיים של אידיאל זה.

מה שייחד את הנאציזם לא היה אופיו הפשיסטי-אימפריאלי שוחר-המלחמה – אלא הרצח השיטתי של מיליוני יהודים חפים מפשע. ייחודיות זו היא הדורשת הסבר – לא הפשיזם, לא האימפריאליזם ואף לא עצם הלהיטות לעשות מלחמה. בפרספקטיבה זו, יש להבחין בין שני סוגי פשעים שונים שביצע המשטר הנאצי:

(1) **"פשעים כנגד השלום"** – עשיית מלחמה כמעשה פשע לפי המשפט הפילי הבינלאומי – פשעים שלא רק המשטר הנאצי ביצע, אלא גם איטליה הפשיסטית ויפן הקיסרית;

(2) **"פשעים כנגד האנושות"** (**"פשעי שנאה"**) – הרצח השיטתי של מיליוני יהודים חפים מפשע, שאותו ביצע המשטר הנאצי לבדו (**"רצח עם"** – להבדיל מרצח של יחידים).

כול עוד כורכים אנו יחד את מלחמות היטלר ומעשי הרצח ההמוניים שלו, אין אנו מצליחים לעמוד על ייחודה של השואה כ**"רצח עם"** בה"א

הידיעה. רק על ידי הבחנה חדה בין שני סוגי הפשע המיוחסים למשטר הנאצי, יכולים אנו להתחיל בהבנת השואה כקטגוריה לעצמה.

4.11 האם קיימת "היסטוריה גרמנית"?

כשל נוסף של תזת "הדרך הגרמנית המיוחדת" טמון בעצם הנחת "היסטוריה גרמנית", במשמע של היסטוריה "לאומית". השימוש במושג זה מבוסס על הנחת-יסוד, שלפיה מדינת-הלאום היא הדגם התקני, וכי כול מה שאינו מתיישב עמו הוא סטייה מדרך הישר. מבחינה זו הקדים הֶגֶל את ההיסטוריונים במאה ה-20, כשהצביע על אופיו האנכרוניסטי של **הרייך הגרמני ה-1**, שטרם הצליח לישר קו עם בריטניה וצרפת – שתי מדינות-הלאום המובהקות של אותה עת. אפשר להסכים עם הֶגֶל, כי מדינת-הלאום היא הדגם האידיאלי שאליו יש לשאוף – אך אין פירוש הדבר, שכול ארץ שלא אימצה דגם זה היא בהכרח "**אנכרוניסטית**". בפרספקטיבה היסטורית, להבדיל מפרספקטיבה אידיאלית, ההפך הוא הנכון. למעשה, פרט לבריטניה, שום מעצמה אירופית לא אימצה את הדגם של מדינת-לאום דמוקרטית-ליברלית ושוחרת-שלום לפני תום מלחמת העולם ה-2 – אלא בחרן כולן בדגם האימפריאלי-פשיסטי שוחר-המלחמה, שהיה עד אז הדגם התקני של החיים הפוליטיים.

דפוסי החשיבה הלאומיים נצרבו כה עמוק בתודעתנו, עד שאין אנו מבינים כמה מוזר הוא ייצור פוליטי זה. קיבועה של זהות קיבוצית זו בתודעה המודרנית הפך אותה לטבע שני שלנו – ולכן מתקשים אנו לכתוב היסטוריה שאיננה לאומית. הגם שההיסטוריה בפועל הייתה אימפריאלית, מנסים אנו למצוא בתוכה קהילות לאומיות לפי הדגם המוכר לנו של מדינות-לאום "**נורמאליות**" כצרפת ובריטניה, כפי שכותב **שלמה זנד**, במבוא לספר "**לאומיות ולאומים**", פרי עטו של **אָרִיק הוֹבְסבאום** (ע' 7-8):

ההיסטוריוגרפיה המודרנית והלאומיות היו מחוברות תמיד בקשר גורדי. הכתיבה המקצועית של ההיסטוריה נשאה מראשיתה כתם לידה לאומי – והלאומיות החלה את מסעה הארוך כשהיא מערסלת בחיקה ברוך את מקצוע ההיסטוריה. אין מדינת-לאום – ליברלית או אוטוריטארית, פלורליסטית או טוטליטארית – שלא מימנה וטיפחה היסטוריונים מדופלמים. מצדם ידעו גם

ההיסטוריונים להעניק לה אהבה רבה. למראשותיה של אהבה זו ניצבת בעיית הזהות – שפתה של אהבה זו היא הזיכרון. כול כך מרוכז היה ההיסטוריון במעשה האהבים שלו, עד שזמן רב לא ידע להפריד בין המדינה לבין הלאום, ומה שהרבה יותר בעייתי – בין הלאום לבין הזמן. הזהות, הרגש והמבנים הלאומיים נראו לו נצחיים למדי – והוא מתח אותם עד קצה הזמן ההיסטורי. מאז התהוותן של הממלכות הקדומות ולידת הכתב בקרבן – זיהה ההיסטוריון המודרני בעבר הרחוק את ההווה הלאומי שלו. למשקפיו המקצועיים הרכיב זגוגיות עבות שיצרו קוצר-רואי דווקא – זגוגיות שמפעלי הייצור הממלכתיים נפחו בסדנותיהם כבר במאה ה-19. תחת שליטי מסופוטמיה, הפרעונים, קיסרי רומי, מלכי ישראל, מנהיגי הסכסונים או הפרנקים – הוא זיהה תמיד קהילות לאומיות, שחלקן אומנם נעלמו, אחרות אולי השתנו, אך לפיד הזהות הלאומית עבר תמיד מדור לדור.

כשל מחשבתי זה משתקף בכול דיון שעניינו **"ההיסטוריה של גרמניה"**. עצם השימוש במונח זה הוא אנכרוניסטי, בהשליכו לאחור מונח שאינו תואם כלל למרחב דובר השפות הגרמאניות. ההיסטוריה האמיתית של מרחב זה, לפחות עד תום מלחמת העולם ה-2, הייתה, כאמור, היסטוריה אימפריאלית – לא היסטוריה לאומית. מכאן הפְּשֵׁל הטמון בניסיון ליצור **"היסטוריה גרמנית"**, באנלוגיה ל-**"היסטוריה אנגלית"** או **"היסטוריה צרפתית"** – פְּשֵׁל שהובנה בתזה על **"דרכה המיוחדת של גרמניה"**.

כול ניסיון לזהות **"קהילה לאומית גרמנית"** מתחת לפני השטח של מרחב אימפריאלי זה, מוליך בהכרח לבלבול ומבוכה, משום שקהילה מעין זו לא התקיימה במרחב זה. במרחב זה הייתה הנאמנות הקיבוצית נתונה לא לאיזו **"מולדת גרמנית"** – אלא לקיסר ולאפיפיור, ובמידה מסוימת לדרג-הביניים באימפריה הרומית הקדושה (נסיכים, בעלי אחוזות וכד'). גיבוריו של מרחב זה לא היו לוחמים שנאבקו למען עצמאות לאומית – אלא קיסרים ואבירי-מסדרים שניהלו מסעי צלב. המלחמות שבהן השתתפו תושבים אלה לא היו מלחמות שחרור – אלא מלחמות אימפריאליות, שבהן הקריבו ההמונים את חייהם למען הקיסר או האפיפיור, שהתחרו זה בזה על נאמנותם. הגם שהאימפריאליזם הנאצי היה שונה באופן מהותי מהאימפריאליזם של **הרייך הגרמני ה-1** – שיקף הוא מסורת אימפריאלית שהייתה טבועה במרחב זה למן ראשיתו.

מכיוון שההיסטוריונים המודרניים אימצו את הלאומיות כדגם הפוליטי התקני היחיד, נראתה להם ההיסטוריה האימפריאלית של המרחב דובר השפות הגרמאניות כסטייה מוזרה מדרך הישר – סוג של פתולוגיה קיבוצית המצריכה הסבר מיוחד. את הסיבה למשברים הייחודיים שפקדו מרחב זה, לאחר שהרייך הגרמני ה-1 קרס במלחמות נפוליאון, מצאו הם באופי המיוחד של "**הלאום גרמני**" – לאו דווקא בקושי שהיה טמון במעבר מצורת-חיים אימפריאלית לצורת-חיים לאומית. ואולם, מלחמות נפוליאון לא הולידו "**לאום גרמני**" במובן המודרני של מושג זה (זהות טריטוריאלית), אלא אימפריאליזם מסוג חדש – אימפריאליזם אתני פאן-גרמאני בצלמו של האימפריאליזם האתני הפאן-סלאבי, שאף הוא נולד מתוך מלחמות אלה. אימפריאליזם זה לא היה כלל לאומי, אלא אתני – הרצון לאחד את כול המרחב הזה לישות פוליטית-אתנית אחת, יעד שאותו הצליח הרייך הגרמני ה-3 לממש, ולו לזמן קצר (כשם שרוסיה הסובייטית הצליחה לממש את האידיאל הפאן-סלאבי משנת 1945 ועד שלהי שנות ה-80 של המאה ה-20, עת שלטה בגוש הסובייטי). נדרשו שתי מלחמות-עולם הרסניות כדי לחולל במרחב זה את המעבר מאימפריאליזם למדינת-לאום מודרנית – מעבר שספק אם הושלם עד היום.

בצד הביקורת כנגד אופיו האימפריאלי של המרחב דובר השפות הגרמאניות, יש לזכור את צד החיוב שבו. שכן, אף שהיסטוריה של מרחב זה הייתה אימפריאלית – הרי שייצגה סוג חדש של אימפריאליזם, בהשוואה לכול הסוגים שקדמו לו. האימפריה הגרמנית של ימי-הביניים, שבתודעתה העצמית לא הייתה כאמור גרמנית אלא רומית ("**האימפריה הרומית הקדושה**"), הייתה האימפריה הליברלית והמבוזרת מבין כול האימפריות ההיסטוריות עד לעת החדשה – תכונות שבעטיין התאפשרה בכלל הופעתן של מדינות-הלאום באירופה. במילים אחרות: אלמלא חולשתו של האימפריאליזם הגרמני בימי-הביניים – חולשה שהיא חסרון מנקודת-מבט אימפריאלית, אך יתרון מנקודת-מבט לאומית (שהיא זהות אנטי-אימפריאלית) – לא היו באות לעולם מדינות-הלאום המוכרות לנו.

יתירה מזו: אלמלא חולשתו של הרייך הגרמני ה-1, לא הייתה באה לעולם היסטוריוגרפיה לאומית, שמתפקידה היה לגייס תמיכה עממית לרעיון הלאומי. היסטוריוגרפיה לאומית היא אחת מאותן המצאות אירופיות, שאין להן תקדים בזירות היסטוריות אחרות. היסטוריוגרפיה מעין זו היא למעשה סוג של אנכרוניזם – החלת מושגים מודרניים על מציאות קדם-מודרנית, שהייתה אימפריאלית ביסודה. מדינות-הלאום המודרניות קמו

על חורבותיהן של האימפריות ההיסטוריות, בהתבססן על עקרונות שונים ואף מנוגדים להן. במידה מסוימת לא ניתן כלל להבין את אופיין של מדינות-הלאום אלא תוך הנגדתן לאימפריות ההיסטוריות הללו. לכן, כול היסטוריוגרפיה אמיתית חייבת לפתוח בהיסטוריה האימפריאלית – לא בהיסטוריה הלאומית. אפילו ההיסטוריה של צרפת, בריטניה וספרד ראשיתה בהיסטוריה אימפריאלית – זו של רומא. מדינות-לאום אלו נוצרו בתוך מציאות אימפריאלית – רק כדי לכונן בעצמן מאוחר יותר אימפריות ענקיות, שהיוו את המצע שעליו התפתחו רוב מדינות-הלאום המודרניות.

אילון ירדן - יליד קיבוץ כפר המכבי (1954), עורך דין ובעל תואר שני במשפטים. פרסם עד כה 13 ספרים: התקווה שנות אלפיים (1982); פותחים עולם (1990); שלום פתוח (1999); שלום עם הגולן (2000); ציון במשפט תיפדה - חלופה להסכם אוסלו (2002); מולדת משותפת - לא אדמת מריבה (2006); בדיית פלשתין (2007); הנ'יהאד התקשורת (2009); ארץ הר ומישור (2009); ההתחברות הישראלית - חלופה לדרך אוסלו (2010); אל תלך בדרך האיוולת של אוסלו - מכתב גלוי לנתניהו (2010); בעין הסערה (2013); הנ'יהאד התקשורת מהדורה מורחבת (2017) .



מסוכן להשקיף על ההיסטוריה מנקודת תצפית של ימינו ולדחוס אותה בתחום מתכונת יחידה, ולא לראות בכול ההיסטוריה הגרמנית אלא דחף לכיבוש העולם, שהגיע לשיאו בחלומי היומרי של היטלר על "רייך בן אלף שנה". גישה כזאת עושה את ההיסטוריה, לכאורה, פסקנית יותר ובלתי נמנעת. לאמיתו של דבר, רבת פנים היא ההיסטוריה בכול עת ומלאת מגמות סותרות. מעל לכול מתאפיינת ההיסטוריה הגרמנית על ידי אנטגוניזם עמוק בין כוחות מנוגדים. גילוי דילמות בנות קיימא במארג הסבוך שלהן, עשוי לתת בידינו מפתח להבנה מעמיקה יותר של העם הגרמני ולהזהירנו מראש מפני הפשטת-יתר של תשובות. הקשיים הטרגיים אינם מתמול-שלשום; הם לא ייפתרו מחר. אפשר שנצטרך להסתגל להם לאורך ימים בעתיד.

זיגמונד נוימן