

השימוש בספרותנו המסורתית לחינוכו של האזרח

א

אפשר לומר, שבכל ספרותנו המסורתית אין לנו אף יצירה אחת העוסקת בבעיות המדינה והחברה. גם הלכות מלכים לרמב"ם, שמרבים להזכירן, אינן מסכת מדינה. אולם, מצד שני, אין לך ספר או חיבור שאיננו עוסק בבעיות אלו. אם מדובר בארגון חיי מדינה, ביצירת כלים ומוסדות ההולמים את החיים המודרניים ואת צרכיהם, לא נוכל להיות ניוונים ממקורותינו ולא מפיהם נחיה. אבל אם מדובר באזרח, שלמענו נוצרים כל הכלים והמוסדות, על יחסו למדינה ועל יחס השלטון אליו, נפנה אל מקורותינו ונמצא בהם מעיין לא אכזב שופע הלכות, דוגמאות, מאורעות ומעשים, אשר כוחם יפה היום כביום נתינתם. רוסו אמר על 'ספר המדינה' של אפלטון, שאין הוא מישנה פוליטית. כפי ששמו מורה, אלא המסכת המושלמת ביותר שנכתבה אי-פעם על החינוך. בעקבות דבריו מותר לנו לומר כי ספרותנו המסורתית, זו שבכתב וזו שבעל-פה, אינה אלא 'ספר-חינוך', כפי שאחד מחכמי ימי הביניים היטיב לקרוא לספרו על המצוות. וכיון שספר זה בא לחנך את האדם בישראל, את האדם בחברה, ועל-ידי זה לשוות דמות וצורה לחברה זו, הרי הוא עוסק בהכרח גם בבעיותיה של המדינה. אבני-הבניין של ספר-המדינה היהודי מפורזות על פני מרחבי ספרותנו הענפה. לא תמיד הן גלויות לעין, ולעתים יש לעמול ולמחוק אבק דורות כדי לחשפן ואחר-כך לסתתן ולהתאימן. השאלה העומדת לפנינו היא אמנם לא רק מציאת חומר הדן בענייני אזרחות ומדינה, אלא בראש ובעיקר מציאת חומר מתאים ללימוד ולהוראה. אולם מגמת-היסוד של ספרותנו המסורתית, שהיא חינוכית, תקל עלינו מלאכה זו. אין אנו

באים בעיקר לגלות חומר בלתי ידוע ואין אנו רוצים להכניס ספרים חדשים לתכנית-הלימודים ולהגדיש את סאתה הגדושה בלאו-הכי. פנינו מועדות בראש ובראשונה למציאת נקודה שממנה נראה, בחומר הנלמד כבר, את ערכי האזרחות והמדינה הטמונים בו; לכל היותר נדרש להעתיק את הדגש ולשנות את הפרופורציה בין חלקי ספרותנו השונים הנלמדים בבית-הספר.

מה היתה הגישה ומה היו המניעים בהוראת ספרותנו בבית-הספר? מחוללי בית-הספר הלאומי-העברי בארץ ובגולה באו לתקן את הפגמים של החינוך ב'חדר' וב'שיבה' ולמלא את החסר בו. מההשכלה ירשנו את טיפוח השירה, את השאיפה להכרת הטבע ואת ההדגשה של ערכי-מוסר כלליים. על החינוך-לאסתטיקה ועל החינוך-למוסר נוסף החינוך-ללאומיות, שהתבטא בעיקר בנטיעת אהבת המולדת, נכונות להקרבה ודריכות חלוצית. מההשכלה ירשנו גם את גישתנו לתנ"ך כאל מקצוע-לימוד. מקצוע זה, שהונח בתקופה שקדמה להשכלה, זכה לתפוס מקום מרכזי בדברם על תנ"ך התכוונו המחנכים בני דור ההשכלה, ואף המורים הלאומיים, בראש ובעיקר לנביאים. לשונם הנשגבה, המלאה דימויים, משלים ותיאורי-טבע, הפאתוס המוסרי, נבואות-הנחמה והיעודים המשיחיים — כל אלה סיפקו את מאווי הדור ושאיפותיו.

פעולת הנביאים כאזרחים במדינה — בדומה לפעולתו רבת-התוצאות לתורת-המדינה של סוקראטס — לא עמדה לדין. בעיני האזרחות, המבצבצות-ועולות מתוך פרקים רבים ב'נביאים הראשונים', לא העסיקו את בית-הספר במידה שסיפורים אלה דורשים. לדיני התורה ולחכמת הכתובים לא הוקצה המקום הראוי. גם בית-הספר הדתי, שקבע שעות רבות יותר להוראת התורה, לא שם-לב לשאלות האורה והמדינה. את הבלטת התקופות הבונות ואת הבלטת היסודות הסטאטיים, הקבועים ברקע החברה, אגב לימוד המקרא,

דרש ג'וֹיִטְיִן כבר בשנת תרצ"ט¹, אולם ללא תוצאות של ממש. גם במידה שגלמדה הספרות העברית שאחרי תקופת המקרא — הספרות התלמודית והספרות של ימי הביניים — הרי זכו בהן להדגשה מיוחדת. לפי האידיאלים החינוכיים שהוכרנו, האגדה ושירת ימי הביניים. ביאליק כתב בשעתו: „זכינו לדור שכולו אגדה, אגדה בספרות ואגדה בחיים; להלכה בכל משמעותה אין סימן וזכר“. תכנית הוראת הספרות המסורתית בבית הספר העברי התאימה לאופיה של הספרות החדשה שנגדו טען ביאליק: „בואו והעמידו עלינו מצוות... תנו לנו הרגל עשייה מרובה מאמירה בחיים והרגל הלכה מרובה מאגדה בספרות“ (‘הלכה ואגדה’). אנו זכינו להרגל העשייה שהביא אותנו עד הלום; אולם בהוראת ספרותנו עדיין ההלכה רופפת בידנו וגישתנו לחומר הנלמד אינה הולמת תמיד את חיינו ותביעותיהם. בעיות החברה והמדינה אינן מובלטות במידה מספקת לא בהוראת המקרא ולא בלימוד התלמוד. ומקורות אחרים, החשובים מבחינות אלו, לא מצאו את מקומם הראוי להם בתכנית הלימודים.

ב

אנסה להעביר לפניכם פרקים אחדים של תורת האזרחות, שמקומם בתכנית הלימודים של בית ספרנו, ולהראות מה יכולים מקורותינו לתרום להסברתם ולהבהרתם ומה בכוחם להוסיף להבנת היסודות הנצחיים של מוסר החברה ושל תכלית המדינה. אין בדעתי להכריע בשאלה אם ידיעת האזרחות תמצא את מקומה בתכנית הלימודים כמקצוע מיוחד ומסויים, או אם נקנה אותה לתלמידים אנגב לימוד כל המקר

¹ ראה מאמרו „על היסודות העיוניים של הוראת המקרא בבית הספר העברי“, בקובץ על החינוך התיכוני, תרצ"ט, עמ' 53 ואילך.

צועות האחרים. אולם ההכרעה בשאלה הזאת אינה מעלה ואינה מורידה לגבי נושאנו מבחינה עקרונית.

נפתח בשאלת "חופש הפרט", נושא שאסור לו שירד מעל פרק-הלימודים במשך כל ימי הימצאו של החניך בבית-הספר. נושא זה, שרבים דשו בו ושרבים גם טעו בו וגילו בו פנים שלא כהלכה, ראוי הוא שנהפוך בו ושנהפוך בו. התלמיד הקורא את הכתוב "כי בצלם אלהים ברא את האדם" יועמד בקלות על זכותו היסודית של כל אדם לאותה מידה של חירות. המוצא המשותף של כל מי אשר בשם אדם יכונה מחייב שבני-אדם יהיו בני-חורין ולא ישעבדו זה את זה. לכן ראה בן עזאי בפסוק "זה ספר תולדות אדם" כלל גדול בתורה, גדול אף מ"ואהבת לרעך כמוך". פסוק זה קובע את העובדה המשמשת יסוד למצוה. בקשר עם קריאת הכתובים האלה לא יהיה זה מיותר אם נעיר את תשומת-לכם של תלמידים מתבגרים על השיטות הטוטאליטאריות, השוללות את הדעה שהאדם הוא יציר כפיו של אלוהים, או את הדעה של "תולדות האדם", ויחד עם זה הן שוללות גם את זכויותיו של הפרט. לעומת זאת נסב את תשומת-לבו של התלמיד לפיסקה שבהכרות-החירות של ארצות-הברית, האומרת: "כל בני האדם שווים מעיקר ברייתם; הבורא חננם בזכויות מסוימות שאינן ניתנות להיבטל". הכתובים הנ"ל אומרים כי אין מקום לשעבוד וגם לא להשתעבדות. אסור לו לאדם לשעבד את חברו ואסור לו גם להשתעבד לרעהו.

על כך יעידו דיני העבד העברי. אחד ממפרשי ימי-הביניים (ר' יעקב אנטולי, מלמד התלמידים ע"א, ב') קרא להם "דיני חירות" והדגיש את העובדה כי בהם פתחה התורה את שורת "המשפטים אשר תשים לפניהם". העבד אינו קניין הגוף של רבו, הוא רק שכיר לתקופה קבועה; והעבד האוהב את אדונו והרוצה להשתעבד, יירצע. הפסוק "והגיעו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדוניו את אזניו במרצע" עלול

להיראות לתלמידים כעניין של ארכיאולוגיה אם המורה יסתפק בפשוטו; אולם הוא יתמלא תוכן אקטואלי עם קריאת מדרש ההלכה, המובא גם ברש"י: «רבי יוחנן בן זכאי דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה אוון מכל אברים שבגוף? אמר הקב"ה אוון ששמעה קולי על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו — ירצע» (קידושין כ, ב'), יש כאן כעין הגבלת החירות: אין בן-אדם בן-חורין לבטל את חירותו. כך מתעלה פסוק בעל תוכן ארכיאולוגי להכרזה על חובת האדם לשמור על קדושת חירותו. קדושת האדם היא בחירותו. כך מלמדת אותנו ההלכה: «אמר רבה אמר רב, המקדיש עבדו יצא לחירות. מאי טעמא? גופיה לא קדיש; לדמי לא קאמר; דליהוי עם קדוש קאמר» (גיטין ל"ח, ב'); ורש"י מוסיף: «ישראל גמור דכתיב בהו כי עם קדוש אתה». המדובר הוא בעבד כנעני. הקדשתו פירושה שחרורו; ושחרור הוא לא הפקרה, אלא הכנסתו לעדת-ישראל ולעול-מצוות. כדי לקיים את החירות בחברה, כדי לעשותה נחלת הרבים, מוכרח היחיד לקבל עליו עול-מצוות וחוקים. כוונת המצוות והחוקים היא לעשותו שוב בן-חורין. «והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות: אל תקרא חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה וכו'» (ברייתא «שנו חכמים»). קבלת עול החרות על הלוחות מעלה את האדם לדרגת בן-חורין.

ג

באחת ההרצאות על יסודות תורת-האזרחות קם צעיר, כנראה תלמיד כיתה גבוהה של בי"ס תיכון, ושאל את המרצה, שתאר את מוסדות הדימוקראטיה השומרים על חירותו של הפרט: האם אין החירות המדינית נעשית פלסטר על-ידי חוסר השוויון הכלכלי? מה תועלת בבחירות המרובות, אם הנבחרים

מחוקקים חוקים ומתקנים תקנות לא בהתאם לענייני שולחיהם הרבים, אלא לפי הוראותיהם של אילי-התעשייה ואילי-הממון, המרכזים בידיהם את הרכוש ואת אמצעי-הייצור ויחד עם זה את הקול המכריע? שאלה זו היא, כידוע, בעייתה של הדימו-קראטיה בימינו. היא לא תוכרע אם לא יעלה בידה למצוא את הסינתזה בין התופש המדיני ובין השאיפה לשוויון. מדינה שיש בה הבדלים גדולים במצבם החומרי של מעמדותיה, מסלפת בהכרח את תכליתה לטובתם של העשירים שתפיסתם ומושגיהם הופכים להיות לנחלתם של השלטונות, של בתי-הדין וכן של אנשי-הדת ושל חוקרי תורת-המוסר.

מורה התנ"ך ימצא לו הזדמנויות אין-ספור להבליט את הרעיון הוה בדברי הנביאים, היוצאים חוצץ נגד "החוקקים חקקי און ומכתבים עמל כתבו, להטות מדין דלים ולגזול משפט עניים". אולם המורה יוכל להצביע לא רק על דברי-מוסר-ותוכחה, על מאמרים שנוגים הקובעים את הראוי, אלא גם על המצוי, על חוקים ומשטר הבאים לתקן את אי-השוויון. כך נסביר את חוק-היובל "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, יובל הוא יהיה לכם ושבבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו" (ויקרא כ"ה, י'). בעקרון חלוקת הארץ, "לרב תרבו נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו" (במדבר ל"ג, נ"ד), הוגשם השוויון; אולם במרוצת הזמן ובעקבות אסונות משפחה ואסונות שבטבע, צפוי היה להתערער. תעיד על כך צעקת האשה אל אלישע: "עבדך אישי מת... והנושה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מלכים ב' ד', א'). חוק-היובל בא לצמצם את ההבדלים שהתהוו. על-ידי שיבת איש אל אחוזתו, על-ידי גאולת בתי חצרים, הוא קורא שוב דרור בארץ. רעיון השוויון מונח ביסוד דיני שמיטת-כספים ומתנות-עניים, לקט ושכחה ופאה. חכמינו לא רק ניסחו הלכות-צדקה והלכות-מתנות-עניים אלא גם דגלו בסיסמא "כל ישראל בני מלכים הן" (שבת קי"א, א'). על המאמר

הזה ביססו כמה וכמה הלכות, והמורה יוכל להסביר את הרעיון הטמון בו בהצביעו על הניסוח הריאלי יותר שנתנו ר' ישמעאל ור' עקיבא, במאמרם: «כל בני ישראל ראויין לאותה איצטלא» (בבא מציעא ק"ג, ב'). אין הרגשה של שלמה של חירות בלי הבטחת הצרכים המינימאליים של האדם. בברייתא שנינו «אין משתכרים בארץ ישראל בדברים שיש בהן חיי נפש כגון יינות שמנים וסלתות» (בבא בתרא צ"א, א'). פירושו לתקנה זו: כי הספקת המצרכים הראשוניים והחיוניים אינה יכולה לשמש מקור לרווחים ולצבירת הון; הספקתם וחלוקתם הצודקת הם עגינה של החברה ומוסדותיה.

ולא רק חירותו של היחיד תלויה וקשורה בשאיפה לשוויון אלא חירותה של המדינה כולה. חורבנה של יהודה מוסבר בקטע פראגמנטארי, שנשתמר בספר ירמיה, על-ידי ביטול שאיפה זו ועל-ידי קיומו של מעמד-משועבדים. בימה האחרונים של ירושלים כרת המלך צדקיה ברית את כל העם אשר בירושלים לקרוא להם דרור, דבר שעורר גם תקוה בלב הנביא ירמיה. אולם השרים וכל העם לא עמדו בנסיון «והשיבו איש את עבדו ואיש את שפחתו», והנביא קרא «אתם לא שמעתם לקרוא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו, הנני קורא לכם דרור נאם ה' אל הזרוב אל הדבר ואל הרעב» (ירמיה ל"ד, י"ז). עם של משעבדים ומשועבדים לא יצלח לשמור על חירותו, ובסופו של דבר גם המשעבדים יהיו למשועבדים.

בזמן 'שיבת-ציון', בשעה שהאויבים היו זוממים מזימות להפריע את הקמת חומת ירושלים ועל-ידי כך למנוע חידוש עצמאות יהודה, היתה צעקת העם ונשיהם לנחמיה: «ועתה כבשר אחינו בשרנו, כבניהם בנינו, והנה אנחנו כובשים את בנינו ואת בנותינו לעבדים, ויש מבנותינו נכבשות ואין לאל ידנו, ושדותינו וכרמינו לאחרים» (נחמיה ה', ה'). אנשי זרוע וחקיפים ניצלו את המבוכות, את הבצורת, ושיעבדו את

העולים שירדו מנכסיהם על-ידי מתן הלוואות. נחמיה רב את ריבם של הנפגעים וגזר „השיבו נא להם כהיום שדותיהם, כרמיהם זיתיהם ובתיהם... ויעש העם כדבר הזה”. מעשהו זה של נחמיה, שהיה בו משום חידוש רעיון השמיטה והדומה ל- *seisachtheia* של סולון, הציל את חירותה של יהודה. בדוגמאות אלו אנו באים ללמד, כי רק השאיפה המתמדת לשוויון נותנת טעם וערך לזכויותיו של היחיד, ורק שאיפה זו מבטיחה את ריבונותה של המדינה, שהרי „ריבונות זו מותנית על-ידי איכות החיים שהיא יוצרת למען חבריה” (לטקי, ה': המדינה, עמ' 32). לא נצא ידי חובת פירוש הפרק הזה בנחמיה אם לא נדגיש את העובדה כי תקנתו של נחמיה היתה פרי צעקת העם. לעם ניתן להשמיע את קולו, ונחמיה שם לב לעצומות נתיניו. שוויון אינו יכול להתבסס על אקט חד-פעמי, ויהי קיצוני ומוחלט ביותר. רק החופש הניתן לנתינים לנסח את דרישותיהם וההופך את ההצעות לחוק אחרי שבאה עליהן ההסכמה הכללית והפומבית, מגיח את היסוד לשוויון של בני-חורין. לעומת זאת יכול שלטון הנתון בידי יחידים ולא בידי החוק להקים רק שוויון של עבדים.

ד

המושג 'שלטון החוק', שפירושו כי גם רוזנים ושלטים וגם פשוטי-עם כפופים כולם כאחד למרותו של חוק אחד, הוא מושג מפורש בתורה, שנוי בנביאים ומשולש בכתובים. הוא מונח ביסוד כל ספרותנו המסורתית. הנדמנות בלתי חוזרת ימצא המורה בסיפור על נבות היוזעאלי (מלכים א' כ"א). הכולל תורה שלמה בהלכות-אזרחות (בעל ההצעה של חוקה לישראל, ד"ר יהודה כהן, השתמש בפרק זה להסברת הסעיפים על זכויות-היסוד). אחאב מלך שומרון מציע לאיכר נבות שימכור לו את כרמו בכסף מלא, והוא גם מוכן לתת

לו «כרם טוב ממנו». בכך נהג על-פי חוק מלכי הכשדים, המחייב את המלך לשלם בעד הרכוש אשר נפשו חשקה בו. אחאב גם מנמק את בקשתו בזכותו כבר-מיצרא: «כי הוא קרוב אצל ביתי». אך נבות מסרב. מלך ישראל סר וזעף, אבל נגד סירובו זה של האזרח למכור לו את נחלת אבותיו אין הוא מוצא לו עצה. איובל אשתו, שהיתה רגילה לדרכי-שלטון אחרים, מביימת משפט, מצליחה להוציא פסק-דין של מות על נבות ולהחרים את כרמו.

מעשים כאלה נעשו במדינות רבות לפני ימי אחאב וגם אחריו, ולא דוקא בממלכות אלא גם בארצות בעלות משטרים אחרים. אולם בישראל לא היה המלך שליט מוחלט. קם לו אויב, ה«אופוזיציה של הוד מלכותו», בדמות הנביא, שהרעים: «הרצחת וגם ירשת?». המלך הוא רוצח ואין המלכות מגינה על מעשיו. דבר המלך אינו שלטון וגזרותיו אינן חוקים.

הדברים אמורים בזמן שבו עצם מוסד-המלוכה כבר היה מקובל וכלל לא עלה על דעת הנביא להכריז מלחמה עליו. חכמינו באו להדגיש את נאמנותו של אליהו למלוכה בהוסיפם לדברי הכתוב «ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתגזו וירץ לפני אחאב» (מלכים א' י"ח, מ"ו) את המלים: «וכן אליהו חלק כבוד למלכות».

ספר 'מלכים' השלים עם מוסד-המלוכה. לא כן המסורת התיאוקראטית העתיקה, שמצאה את ניסוחה הקלאסי בדברי גדעון: «לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם» (שופטים ח', כ"ג). מסורת זו לא פסקה מלפעול בתולדות האומה בכיוון אנטי-מונארכי. משל יותם, האומר כי לא התאנה ולא הוית ולא הגפן הולכים לנוע על העצים אלא דוקא האטד, מזכיר לנו את דברי אפלטון ב'ספר המדינה' (498): «כי הרי אין זה מדרך הטבע שיהא הקברניט מבקש את בני הספינה שיקבלו עליהם ממשלתו... האמת בטבע הדברים זאת היא שאחד העשיר ואחד העני כשיחלה, בהכרח

ישכים לפתחם של הרופאים, וכן כל הצריך לממשלה ישכים לפתחו של בעל היכולת למשול; ולא שיהא המושל מבקש את גתיני הממשלה שיקבלו את ממשלתו, אם יש בו קצת מן המועיל." גישה זאת עמדה לשטן להערצת מלכים ורוזנים. פרשת אבימלך, המלכת שאול ותולדותיו ואף ימי מלכות-דוד ממעשה בת-שבע והמרידות שבאו בעקבותיו, הם כולם תיאור דראמטי של ההיאבקות נגד 'משפט המלך'.

עקרון השושלת לא השתרש. אחרי מות שלמה אין רחבעם מגיע למלכות כיורש-עצר. הוא מוכרח להופיע בפני אספת עם בשכם, וכל קהל-ישראל מתנה תנאי הקשור בשאלת קביעת מסים. לפי שהמלך אינו חופשי לקבעם כראות עיניו. העם דורש את הקלת עול המסים (מלכים א', י"ב). רחבעם לא שמע לעצת הזקנים ולא היטה אוזנו לדרישות קהל ישראל אלא "לקול הילדים אשר גדלו אתו". הם גדלו כנראה על ברכי נשים נכריות בהצר-שלמה, שהיו רגילות למלכים אשר ידעו 'לעשות מלוכה'. תשובתו היתה "אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים", והתוצאה — חלוקת המלוכה. ועל תורתו של ירבעם אמר אחד האמוראים כי "לא היה בה שום דופי" (ילקוט שמעוני ח"ב, רמו קצ"ז). הוא מכיר בלגיטימיות של המהפכה. המורה יכול להזכיר כאן, כי סכסוך בענייני מסים גרם כאלפים וחמש מאות שנה אחר-כך להדחתו של המלך צ'ארלס באנגליה וכי הסכסוך בענייני מס-הבולים גרם להיווצרות ארצות הברית.

הפרקים בנביאים הראשונים שהזכרנום נלמדים כעת בכיתות הנמוכות של ביה"ס היסודי, ומוגן שקשה להרחיב שם את הדיבור על תוכנם. הוראת הנביאים הראשונים בכיתות הגבוהות, או לכל הפחות הכנסת פרקים נבחרים למסגרת לימוד-האזרחות, עשויות לפתוח פתח רחב להסברת שאלות-יסוד וליצירת הקשר הדרוש עם הספרות המסורתית המאוחרת. בלמדנו את 'פרשת נבות' ובהסבירנו את עקרון שלטון-החוק

נוכיר פגישה מאוחרת, זו של ינאי המלך עם שמעון בן שטח. עבדו של ינאי הרג את הנפש, אך שמעון בן שטח לא הסתפק בהופעת העבד, אלא תבע, כדין התורה, את הופעת בעליו. המלך בא וישב, אולם שמעון אמר לו: "ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך; ולא לפנינו אתה עומד אלא לפני מי שאמר 'והיה העולם' אתה עומד". המלך שידע, כנראה, כי חבריו של שמעון אינם עשויים ללא־חת כמותו, פנה אליהם באמרו: "לא כשתאמר אתה אלא כמה שיאמרו חבריך". חבריו של שמעון כבשו את פניהם בקרקע ושתקו. שמעון מסר את דינם לשמים: "בעלי מחשבות אתם; יבוא בעל מחשבות ויפרע מכם" (סנהדרין י"ט, ב'). התלמידים יכירו בסיפור זה את המלחמה על הפרדת הרשות השופטת מהרשות המבצעת; אבל הם גם ילמדו כי בהפרדה עצמה אין עדיין ערובה מספיקה וכי הכל תלוי ברוחו ובאומץ לבו של השופט, אם הוא כשמעון בן שטח או כתבריו.

ה

אין לשכוח, כי חכמינו חיו בסביבה שבה לא היה מקובל הרעיון של שלטון־החוק. האמוראי הארצישראלי, ר' אלעזר הכיר את הפתגם היווני, שהיה גפוך בארצות המזרח: Παρά βασιλέως ἢ νόμος ἀρχαίος. "בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם גוזר גזרה; רצה מקיימת, רצה אחרים מקיימים אותה, אבל הקב"ה אינו כן אלא גוזר גזרה ומקיימה תחילה. מאי טעמא 'ושמרו את משמרת' — אני הוא ששמרתי מצוותיה של תורה תחילה"². משלי־המלכים המרובים באגדות חז"ל כוללים בביקורת המצב הקיים השקפות

² ירושלמי, ר"ה פ"א, ה"ג; גינצברג: שרידי ירושלמי, עמ' 154; ש' ליברמן: *The Greek in Jewish Palestine, 1947*, עמ' 37 [= יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים 1962, עמ' 28].

ודעות בענייני חברה ומדינה, וכדאי, אם קוראים באגדה, לקרוא מנקודת-ראות זו.

מאמרו של שמואל, "דינא דמלכותא דינא" (בבא בתרא נ"ד, ב'), שגור בפי הבריות. השתמשו בו ומשתמשים בו בשעה שרוצים להדגיש את חובת האזרח לקיים את חוקיה ודיניה של המדינה שבה הוא חי. לא למותר יהיה להביא את דברי הרמב"ן, המבליט דוקא בקשר למאמר זה את עקרון שלטון-החוק, וכך הוא כותב באחת מתשובותיו: "ונראין הדברים דכי אמרינן דינא דמלכותא דינא, כגון הדינן הידועין למלך בכל מלכותו, שהוא וכל אשר היו לפניו הנהיגו את הדברים והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים; אבל מה שהמלך עושה לפי שעה או חוק חדש שהוא עושה לקנוס העם במה שלא נהגו בימי האבות, חמסנותא דמלכא הוא ואין אנו דנין אותו באותו הדין... ודייקנא לה מדאמרינן דינא דמלכותא ולא דינא דמלכא דינא. אלמא דינא דידוע לכולהו קא אמרינן, ולא מה שהמלכים עושים מעצמם באונס" (תשובות הרמב"ן, ספרן של ראשונים, ה"ל ש' אסף, תרצ"ה, עמ' 88).

הרמב"ן מוסיף, כי כוח דבריו יפה גם לגבי מלכי-ישראל הקדושים, אולם נמצאו גם עוררין על עצם הרעיון של קדושת-המלוכה. גם אחרי הסרת שבט מיהודה לא פסק הדין על ערכה של המלוכה. התנאים חלקו בפירוש 'פרשת המלך' שבספר דברים. יש מהם שאמרו, כי היא נאמרה רק על תנאי, "כנגד תרעומתן של ישראל" (סנהדרין כ' ב'), ואינה אלא רשות. אחרים ראו בה חובה ומצוה כשאר המצוות. מחלוקת זו נמשכה גם בימי-הביניים עד לסף תקופת התחייה. קריאת פירושי ר' יצחק אברבנאל ל'פרשת המלך' בספר דברים, לדברי גדעון בספר שופטים ולהמלכת שאל בספר שמואל, תכניס את התלמיד לתורת המדינה והתברה במוצאי ימי-הביניים. אברבנאל הכיר את הפוליטיקה ואת האתיקה

של אריסטו, את הכתבים של סנקה ואת שאר המקורות של ההשכלה ההומאניסטית. גישתו לכתבי הקודש ולתולדות עמו היא גישה של הומאניסט חדש ומדינאי ותיק ומנוסה. הוא הכיר את המשטר האבסולוטי ושנא אותו שנאת מות. כן דחה את דעתו של המומר שהיה לארכיבישוף פבלו מבורגוש, שהבחין בין המלך הנכנע למשפטי התורה והמצוות — *rex cum potesta limitata* — שעליו אמרה התורה „שום תשים עליך מלך“, ובין „המלך בהחלט לעשות המשפט והתורות כרצונו“ (*rex absolutus legibus*). אברבנאל מעדיף „שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאספים ומסכימים בעצה אחת ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט ... יותר קרוב שיפגע האדם היחידי במלכות, אם לסכלותו ואם מפני תאותו או כעסו... משיחטאו אנשים רבים בהוסדם יחד עליו... הסכלות יותר נמצא ביחיד וההשכלה ברבים...“, שלמה אמנם אמר „בפשע ארץ רבים שריה“ (משלי כ"ח, ב'), אולם הוא שיבח עניין המלכים ולעצמו היה דורש שדעתו אינה מעלה ואינה מורידה כי הוא היה נוגע בדבר, כך הוא מעריך גם את דברי דוד „חלילה לי מה'... לשלוח ידי בו, משיח ה' הוא“ (שמואל א' כ"ד, ו'): „ואין ספק שכיון דוד כל כך ליקר שמירת המלכים ושלא יקלו בכבודם לפי שהיה עתיד למלוך, ונתן לימוד אשר יועילוהו אח"כ... את הנסיון לנקות את דוד מחטאו הוא דוחה בשתי ידיים כדרך דרש: „ולכן לא יסבול דעתי להקל בחטאת דוד... טוב לי לומר שחטא מאד והודה מאד ושב בתשובה גמורה...“ המלוכה בישראל היתה לדעתו של אברבנאל „מפעל יצר־הרע כמו עניין יפת תואר; המלכים היו במורדי האור; המה בישראל הסבו את לבם אחורנית“. הנסיון של עמים אחרים מראה אף הוא כי „הארצות שתהיה הנהגתם ע"י מלכים, מלאות חמס, ולעונות זאת הארצות שיש להן מושלים זמניים נבחרים, הן המלכויות הישרות“. עדין הן „רומי בהיות הנהגתה ע"י הקונשוליש“

והריפובליקות האיטלקיות, בעיקר זו של ויניצ'א. התקופה האידאולוגית בדבריימי-ישראל הם לא ימי דוד ושלמה אלא ימי שפוט השופטים. גם בציורו המשיחי אין מקום למלך. המשיח יהיה «נשיא ורועה... שיעשה משפט וצדקה בארץ כדרך השופט... ושלא יצטרכו למלך כי יהיה ה' אלהים מלכם» (ישועות משיחו ב', ג'). דעותיו של אברבנאל על המדינה, על סדרי החברה והתהוותה ראויות להילמד בקשר לפרקים המתאימים במקרא³.

1

שלטון העם, בין על-ידי שיטת הייצוג הבלתי ישירה ובין על-ידי שיטה ישירה של עצומות ומשאל-עם, פירושו שלטון הרוב. בעייתה של הדימוקראטיה המודרנית היא מקומו של המיעוט ופעולתו ויחסי-הגומלין בין המיעוט ובין הרוב. חינוכו של המיעוט והדרכתו, הפיכתו לאופוזיציה שתראה את עצמה שותפה לשלטון ולהנהגתה גם בשעה שהיא 'בחוק', הם אצלנו צורך חיוני.

גם בתחום זה נלמד לקח מספרותנו המסורתית. אופוזיציה שפניה רק לשלטון, לא זו בלבד שאין בה תועלת אלא סכנה כרוכה בקיומה. תשובתו של עקביא בן מהללאל, לאלה שאמרו לו «חזור בך בארבעה דברים שהיית אומר ונעשך אב"ד לישראל», היתה: «מוטב ליקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו» (עדיות פ"ה, מ"ו). והיא ראויה להיחרת מעל ספסלי צירי-הכנסת, ומה שאולי עוד יותר חשוב — להישנן ולהילמד.

³ על «תפיסתו המדינית של ר' יצחק אברבנאל», כתבתי ב«מונטסי- שריפט» 1937. באותו זמן הופיע מאמרו החשוב של ר' בער: «רן יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה», בתוך תרביץ, ש"ח, עמ' 241.

מצד אחר אין לראות כפחות מסוכנת דבקות רבה בהחזקת רסן-השלטון. עיריות ומוסדות נבחרים המשתדלים לדחות את מועד-הבחירות הקבוע, אישים המתאמצים להחזיק בעמדות ובכסאות מרובים, יוצרים אי-רצון ואופוזיציה שמטרתה השגת שלטון. רעה חולה זו, הנפוצה בינינו, באה לנו כנראה בירושה. חכמינו מנו בכל תולדות ישראל הארוכים רק שלושה בני-אדם שהניחו כתרן בעולם הזה, "ואלו הן: יהונתן בן שאול, אלעזר בן עזריה ובני בתירא"; וידוע מאמרו של יהושע בן פרחיה: "כל ימי הייתי בורה מן השררה, עכשיו שנכנסתי, כל מי שבא ומוציאני בקומקום הזה [של רותחין] אני יורד לו" (ירושלמי, פסחים פ"ו, ה"א, וראה מנחות ק"ט, ב'). בימינו רק נתמעטו הבורחים מפני השררה.

המדינה תובעת ציות לחוקיה. הצדקת התביעה הזאת היא בהסכמת רוב נתיניה. "רבן שמעון בן גמליאל ור' אלעזר בן צדוק אמרים: אין עושין כל צרכי ציבור אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב ציבור עליהם" (תוספתא, סנהדרין פ"ב, ה"ג). הם גם אמרו: "אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה" (הוריות ג', ב'). ממשלה, או אפילו בית-נבחרים, הבאים לגזור גזירות שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בהן, יפסידו את הרוב. מוטב להם לשנות את החוק, כדברי הרמב"ם: "הרי שגזרו בית דין גזירה ודמו שרוב הקהל יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרוה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הקהל, הרי זו בטלה ואינם רשאים לכוף את הציבור ללכת בה" (הלכות ממרים פ"ב, ה"ו). האמורא רב אדא בר אהבה הוסיף לדברי התנאים שהזכרנו את המלים: "ורובא ככולא דמי". דעת הרוב מחייבת את המיעוט. חכמי ימיהביניים שעסקו בהלכות הציבור הגדירו את הרעיון בצורה ברורה: "דע כי על עסקי רבים אמרה תורה אחרי רבים להטות. ואם הסכים הקהל על דבר, אין היחיד יכול למחות; דאם לא כן אין תקנה לציבור לעולם.

כי מתי יטכינו כל הקהל על דבר אחד" (שו"ת הרא"ש, כלל ו' סי' ה').

חובתו זו של המיעוט לציית לרוב אינה טעונה הסברה מרובה. מסובכת יותר היא שאלת הבטחת זכויותיו של המיעוט, או הגדרת חובות הרוב כלפי המיעוט. מאלפים וראויים לזכרון הם דברי שמואל: "מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותם? מפני שנוהגין ועלובין הן, ושונגין דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן" (עירו בין י"ג, ב'). כאן בא לידי ביטוי הרצון להבין ולהכיר את דעתו של המתנגד, לכבדה ואף לפרסמה. לכן נהגו להזכיר את "דברי היחיד בין המרובין". תפקידה של האופוזיציה הוא להשמיע את דעתה ואת טענותיה. הרוב חייב לתת לה הזדמנות זו, ולפיכך דיון הרוב שלא בפני המיעוט, או קבלת החלטה שלא בנוכחותו, אין להם ערך. רבותינו תיקנו כי הרוב צריך לבוא מתוך הכלל. הרשב"א כתב: "אין הרוב יכול להסכים על דבר עד שיהיו כולם במעמד אחד... דאפילו סנהדרין גדולה אם ישבו שבעים מהם לעצמם וחייבו או זיכו אין דיניהם דין, אלא אם כן היו שבעים ואחד במעמד אחד, כי שמא האחד יראה ראייה ויטען טענה חזקה שיקבלו חבריו" (שו"ת ח"ד, סי' קכ"ו). מצד אחר אין האופוזיציה יכולה להפריז בשימוש בזכויותיה ולשתק את תהליך התחיקה על-ידי אובסטרקציה של היעדרות (משהו דומה ל"פיליבאסטר" שבסינאט האמריקאי). לכן תיקנו: "אם הרוב שלח אחרי המיעוט לבוא ולסדר טענותיהם והם לא באו, אשמתם בראשם, ומעשה הרוב אשר הסכימו הוא יקום; דאם לא כן לא הנחנו מקום למצוא אחרי רבים להטות, אם

⁴ ראה מאמרו של הד"ר א"ח פריימן: "רוב ומיעוט בציבור", בקובץ יבנה, תש"ה, עמ' 5 ואילך. שם ימצא הקורא גם דוגמאות נוספות וגם דיון בטיבו של הרוב.

הבלתי מרוצים יברחו מהתחבר עמהם ומהוועד יחדיו לעמוד למניין“.

הסכנה שבפילוג מופרו, שאינו מאפשר יצירת רוב והמאיים באנארכיה, הידועה לנו יפה מתולדותיהם של משטרים פארי-לאמנטאריים באירופה שבין שתי מלחמות-העולם, לא היתה בלתי ידועה גם לקדמונינו. מקרה כזה הובא לפני מנהיגה ודברה של יהדות אשכנז בימי-הביניים, המרה"ם מרוטנבורג: „על אשר שאלתם אם יש קטטה בין קהלכם ואין יכולים להשוות דעתם לברור להם ראשים בהסכמת כולם, זה אומר בכה זה אומר בכה; ומחמת חילוק בוטל התמיד, ומידת הדין לוקה, ואין אמת ומשפט ושלוה בעיר ולא בכל המלכות הנגרת אחריהם — איך יעשו? נראה בעיני שיש להושיב בעלי-בתים הנותנים מס, ויקבלו עליהם בברכה שכל א' יאמר דעתו לשם שמים ולתקנת העיר, וילכו בה אחרי הרוב... לכונו ולסתור כל צרכי הקהל, ויעשו על פיהם ככל אשר יאמרו, יאמנו המיעוט ויעמדו מנגד לשמור ולעשות. יש כוח ביד הרוב או ביד מי שמינו הרוב ראשים עליהם לכופם ולהכריחם... עד שיאמרו רוצים אנו...“ (תשׁו' מהר"ם ד"ב, עמ' 320 סי' תתס"ה).

כאן חוזרת השאלה לעיקרה: כל מוסדות-המדינה, ויהיו המושלמים ביותר, כל ארגון וחוקה, ויהיו המשוכללים ביותר, לא יעזרו אם לא ימצאו אורחים המוכשרים לפעול „לשם שמים ולתקנת העיר“, ולשם כך גם לוותר ולהתפשר. כבר אמר רשב"ג: „יפה כוח הפשרה מכוח הדין“ (סנהדרין ה', ב'); ואם בעניין משפט נמצאו חולקים עליו, שסברו „יקוב הדין את ההר“ (שם ו', ב'), הרי הלכה כמותו בעסקי ציבור ומדינה.

לאור הדברים שנאמרו רצוי יהיה להדגיש בהוראת ההיסטוריה היהודית בגולה את היצירה הציבורית והתברתית שבארגון הקהילות ותקנותיהן; לא להסתפק רק בתיאור

גזרות, רדיפות ועלילות ובעשיית נפשות לצדיקים, לסופרים ולחכמים, אלא להרבות בקריאת המקורות המבליטים את האופי הדימוקראטי שלבשו הקהילות היהודיות באשכנז ובצרפת הצפונית, את השתתפותן במלחמת השחרור הפוליטית של ה־communia ואת קבלת המושגים הפוליטיים של אחריות משותפת, של זכות בחירה חופשית, של שעבוד היחיד לרצון הרוב.⁵

ז

בהסכם הדעות בין המושלים ובין נתיני הממשלה בעניין השאלה מי הם הראויים למשול, מתגלה, לדעת אפלטון, התבונה במדינה. בחינתה של המדינה הדימוקראטית המודרנית היא טיבה של הרשות המבצעת או נכון יותר יחסי־הגומלין בין הפקידות ובין האזרחים. דוקא בתחום זה אנו טובלים מסבל ירושה של דורות. הכלל המקובל היה: „ואל תתודע לרשות“, בבית־הספר מתחנכים גם הפקידים לעתיד וגם האזרחים שיצטרכו לפנות עליהם, ואנו יכולים לתרום הרבה לרוח שתפעם את שניהם.

עלינו ללמד כי הפקיד אינו ממונה ולא שליט אלא משרת, כדברי ר"ג לשניים מתלמידיו שסרבו לקבל עליהם משרת ציבור: „כמדומים אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם“ (הוריות י', ב'). מצד שני יש להילחם הגישה המתבטאת במלים: „ומדוע תתנשאו על קהל ה'...“ כי תשתררו עלינו גם תשתרר“ (במדבר ט"ז), הבאה כתשובה על הוראה או פקודה שאינה מתקבלת על דעתו של האזרח, או הגורמת לו אי־נוחיות.

⁵ ראה במאמרו של י' בער: „המגמה הדתית התברתית של 'ספר ההספדים'“, בתוך ציון, תרצ"ח.

על-פיה הרוב הא בהא תליא. פקידות הרואה את עצמה כשררה מקבלת את התשובה של "כי תשתרר"; פקידות משרתת, תשמע ביקורת. עלינו לחנך לשירות ולביקורת, כמובן לביקורת הבאה מתוך ידיעת העובדות ומתוך התעניינות במתרחש ומתוך שימוש חופשי בשכל. כל הזכויות, שהחוקה הטובה ביותר תעניק לאזרח, לא תעמודנה לו אם איננו רוצה ואיננו יודע להשתמש בהן. המנהיגות הטובה ביותר לא תוכל למלא את תפקידה אם אין ביכולתה להישען על ציבור מסור, שכוח מחשבתו אינו נופל מעומק הרגשתו. אין האזרח מקיים את חובתו במסרו את פתק-ההצבעה ובהעבירו את כל האחריות לנבחרים ולמנגנוניהם. את הפסוק: "מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה" (משלי כ"ט, ד'), פירשו חכמינו: "אם משים אדם את עצמו כתרומה הזו, שמושלכת בזוית הבית ואומר מה לי בטורח הציבור, מה לי בדיניהם, מה לי לשמוע קולם, שלום אליך נפשי, הרי זה מחריב את העולם" (תנחומא, משפטים ב').

זכות-חובתו החשובה ביותר של האזרח היא להשמיע את דעתו, לשכנע את חברו וגם למחות. מדברי התורה: "לא תשנא את אחיך בלבבך. הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ט, טז). למדו במדרש: "כל מי שאפשר לו למחות באנשי ביתו ואינו מוחה, נתפס על אנשי ביתו; באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו; בכל העולם כולו, נתפס על כל העולם כולו... שכל זמן שהתוכחות בעולם נחת רוח באה לעולם, ברכה באה לעולם, רעה מסתלקת מן העולם, שנאמר ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב, על המוכיח ועל המתוכח" (תנחומא, משפטים ז'). כך ראו קדמונינו את זכותו ואת חובתו של היחיד לפעול בחברה. ההוכחה והיכוח צריכים להיות מותנים בשני תנאים: הידיעה והכוונה הטובה. חוסר התמצאות וחוסר ידיעה בענייני ציבור ומדינה הופכים את דעת הציבור לשדה-הפקר להשתוללותם של

אנשים חסרי-מצפון ותאבי-שלטון. בלשון חכמים: «משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכם, הרבו מחלוקת בישראל» (תוספתא, סנהדרין ז').

ח

כוונתו של האזרח ורצונו הטוב מעבירים אותנו לתחום תורת המידות והמוסר.

המדינה העברית הקדומה באה להגשים את חוקת התורה, חוקת הצדק. מתן התורה קדם להתהוות המדינה. קיומה של המדינה קשור היה בקיום התורה ומצוותיה בידי היחיד. שיבתנו החדשה למולדת היתה ללא ספק קשורה ברצון כן להתחדשות המוסר כדברי א"ד גורדון: «אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא בצלם אלוהים; אנחנו צריכים ללכת הלאה ולומר: העם צריך להיברא בצלם אלוהים» (כתבים, כרך ב', עמ' 36). הוראת ספרותנו בבית-הספר הדגישה את תורת-המוסר הגלומה בה. כעת מרובים בתוכנו המצביעים על התופעות השליליות, הבלתי-מוסריות, המתגלות בנו, ומונים גם את המורים וגם את בתי-הספר בחוסר הצלחה בהשרשת ערכי-המוסר בלבות הנוער. אינני רוצה לכסות ולטשטש. מספיק אם שמים-לב לידידה הגדולה בהערכת קדושת החיים. אולם נדמה לי כי טועים אלה התולים את הקולר בבית-הספר. מאז שנת 1933 — לפני תאריך זה היתה רמת המוסריות של היישוב, נאמר בזהירות, לא נמוכה — עמדה מול תורת-המוסר, שמחנכינו ומורינו לימדוה, תורה מדינית ומאורעות מדיניים שהכחישוה ועשוה פלסתר. קדרות כיסתה את שמינו והיינו במצב שבו שאל חבקוק: «למה תביט בוגדים, תחריש כבלע רשע צדיק ממנו», ורבים גם ענו בדברי הנביא «על כן תפוג תורה... על כן יצא משפט מעוקל». אם דמות מוסריותו של הדור אינה גרועה מזו שהנה, מי יודע אם אין זו גם זכותה של הדגשת תורת-מוסר ישראל בבית-ספרנו.

כעת. עם תקומת מדינת-ישראל, באה הקלה לבית-הספר בהוראת תורת המידות והמוסר. צדק פרופ' רות בכתבו, שתורת-המדינה חייבת להיות סמוכה על תורת-המידות ולא תורת-המידות סמוכה על תורת-המדינה.⁶ ברור שגם הארגון המושלם ביותר של המדינה לא יבטיח את החירות בלי בגרותו המוסרית של היחיד. אולם תורת-המידות זקוקה למדינה כאוירה חברתית האופפת את היחיד. במשנה עוז ובהתמדה עלינו ללמד את ערכי-המוסר של תורתנו וספרותנו על כל גזניקה, וגם מתוך הרגשת אחריות רבה, שהרי לא נוכל לתלות את הקולר לכשלונו בזולת.

ט

חינוך האזרח איננו שלם אם הוא מוגבל בתחום המדינה, אם אין מלמדים את האזרח הצעיר שהוא אדם שמדינתו היא רק אחת מרבות וכי עמו הוא רק אחד מכל משפחות הגוים. בתחום זה ודאי נפנה לנביאינו הגדולים. דברי הושע „ויהי אפרים כיונה פותה אין לב; מצרים קראו אשור הלכו“, והפוליטיקה של ישעיה וירמיה אינם שוב בגדר היסטוריה גרידא. עלינו לגלות את ערכם הקונקרטי והאקטואלי. תנאינו הגיאופוליטיים לא נשתנו. מה שהיה צפון ודרום הוא היום מזרח ומערב. עלינו לחנך את תלמידינו להבין את רעיון הנויטראליות בריב האיתנים, נויטראליות הנובעת לא מתוך צרות-עין של „עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב“. פסוק זה אמר בלעם, ופעולת נביאינו סתרה אותו. אלא הכוונה היא לנויטראליות מתוך הכרת תעודה, שליחות ותפקיד, בקידום השלום ובהקמת החברה הבינלאומית. האידיאל הזה לא עזב את אומתנו, אף לא בימי-הביניים החשוכים ביותר. הוא מצא את ביטויו בחיקויים שונים של התפילה הגדולה

⁶ מורה-דרך בתורת-הסדינה, ירושלים, תש"ו, עמ' 121.

„וייעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם“. התפילה באה לעתים מתוך מציאות מסוימת. אינני יכול להימנע מלהביא כאן סיפור מאלף מתוך ספר חסידים (סי' תתש"ע): „גויים שבשתי עיירות הלכו למלחמה זה על זה. אמרו שבעיר הזאת, אם ננצח במלחמה ונכבוש את העיר, נגזול כל איש חי, ויהודים היו שם, וכן אמרו הגויים שבזאת העיר, ושלחו לחכם אילו ואילו ואמרו הסכמנו לקבל תענית והיאך נתפלל?... אמר להם החכם... יתפללו שהקב"ה יתן בלבם לעשות שלום והקב"ה יעשה שלום ביניהם, שהרי במלחמת הורקנוס ואריסטובלוס היה חוני המעגל מבחוץ והיו החיצונים אומרים לו להתפלל שתמסר ירושלים והפנימיים ביד החיצוניים. אמר להם: אם אתם רוצים אני אתפלל שיהיה שלום ביניכם וביניהם, אבל זה לא אעשה; והרגוהו“ (הסיפור לקוח מיוסיפון פל"ה, והוא נובע מקדמוניות ליוסיפוס ס"ד פ"ב). יותר מאשר להתפלל לשלום לא יכלו בימי הביניים. אולם כעת?

אחד העם טען בשעתו נגד רעיון „תעודת ישראל“ של חכמי המערב, שהיה לדעתו בבחינת דרשה נאה שלא היה לה קשר עם עולם העשייה ולא חייב במאומה את הדרשנים. הוא אמר: „תעודת ישראל אינה יכולה להמלאות עד שיגיע עמנו תחילה לחיים אמתיים וטבעיים, אשר יתנו יכולת לרוח לפתח את סגולותיו“ (הקדמה למהדורא א' של „על פרשת דרכים“). הגנה כעת הגיעה העת לעשות, וזה לא רק בהצהרות חגיגות של שליחינו הדיפלומאטים על התרומה שברצוננו לתרום לציויליזאציה וכדומה, אלא על-ידי נטיעת האידיאלים של תורת נביאינו בלבבות חניכינו, לא כדברי חוזה המדברים על עתיד רחוק, אלא כדברים הנוגעים לנו ולבנינו היום. דברי ישעיה „ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור ברכה בקרב הארץ, אשר ברכו ה' צבאות לאמר, ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל“ (ט' כ"ד—כ"ה), דברים אלה הם לנו לא יעוד אלא בעיה

שבפתרונה תלוי קיומנו. נביאינו נשאו את משאם גם על הגויים, ועם תקומת עם ישראל וגאולתו חזו גם את תקומתם וגאולתם. הם, ולא אפלטון ולא אריסטו, הגו את רעיון האחדות של המין האנושי. את תורת האוניברסאליזם הנבואי, הקשור והאחוז באמונה המונותיאיסטית, חייבים אנו ללמד ולשנן היום לא פחות מאשר בזמן מן הזמנים. לא חינוך להתבדלות לאומית, לסילוף ולשנאה, אלא חינוך לזיקה בינלאומית ולשיתוף-פעולה הוא צורך חיוני לנו, כי לא ייתכנו לא חופש ולא אושר ולא ריבונות לאומית בלי שלום.

י

בדברי נסיתי להראות כי נוכל להשתמש בישן כבמכשיר חינוכי לצורכי הרוח של ימינו. נגעתי רק בבעיות אחדות של חינוך האזרח; רבות אחרות לא הזכרתי. הבאתי דוגמאות אחדות מתוך חלקים שונים של ספרותנו המסורתית בלי לומר "כזה ראה וקדש", ומתוך ידיעה ברורה שאחרים ימצאו ויראו דוגמאות אחרות ואולי גם מתאימות יותר. כפי שהסברתי בהתחלת דברי, נצטרך ללמד באור אחר דברים שכבר לימדנום. נעתיק את הדגש, נוסיף ונגרע, והלואי שנוכה לאנתולוגיה ראויה לשמה של תורת המדינה והחברה מתוך ספרות ישראל של כל הדורות.

אולם יחד עם זה עלינו לדעת להשתמש בספרותנו המסורתית מתוך זיקה וקשר ליצירות הגדולות של חכמי אומות האולם. כי "החינוך הוא כאותו כלי-נגינה מושלם, בעל מיתרים רבים: אולם לאלה שאינם יודעים לנגן עליו; מונוטוני ללא נשוא לאלה שיודעים רק לפרוט על מיתר אחד. לנגן על כל המיתרים כאחד וליצור לא דיסונאנס צורם את האזון אלא הרמוניה נעימה, זוהי האמנות הקשה של החינוך האמיתי." לנעימת ישראל נועד מקום חשוב בהרמוניה זו.