



היה היה

במה צעירה להיסטוריה

גליון 1 אביב תשס"ב 02

אפלטון במאה ה-20

מילנריזם והגנה על העבדות

מיילדות במאה ה-17

המהפכה האיראנית

גאונים ונשיאים בימה"ב

כתב עת ספרות

היה היה להיסטוריה באוניברסיטת תל אביב

היה היה

במה צעירה להיסטוריה

גליון 1 אביב תשס"ב

עורכים ראשיים: ניר אריאלי, רוון-פקונדו לרר
עורכים: איה להב, אליעזר שריאל
חברי המערכת: צחי עין-גיל, אריק דובנוב,
עמיחי כ"ץ, עופר זלצברג, מנשה ענזי,
ענבל צוק, אורלי רחימיאן, יעל שטרנהל,
רונה יונה, אורית עמרני, יובל קוברסקי

כתב עת בעריכת סטודנטים של ביה"ס להיסטוריה, האוניברסיטה העברית בירושלים
יוצא לאור על ידי קרן דן מישר (ע"ר)



היה היה – במה צעירה להיסטוריה

גליון 1, אביב תשס"ב

עורכים ראשיים: ניר אריאלי, רוֹן־פֶּקוֹנְדוֹ לֶרֶר

עורכים: איה להב, אליעזר שריאל

חברי המערכת: צחי עיִן־גִּיל, אריק דובנוב, עמיחי כ"ץ, עופר זלצברג, מנשה ענזי,
ענבל צוק, אורלי רחימיאן, יעל שטרנהל, רונה יונה, אורית עמרני, יובל קוברסקי

כתובת המערכת: היה היה, מזכירות ביה"ס להיסטוריה, הפקולטה למדעי הרוח (חדר 4318),

האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 91905

דואר אלקטרוני: hayohaya@h2.hum.huji.ac.il

מאמרים יש לשלוח למערכת כשהם מודפסים ברווח כפול ומוקלדים במעבד תמלילים
תואם IBM, בשני עותקים מודפסים (אחד מהם צילום של עותק מקורי עם הערות המורה)
בצירוף הדיסקט ותקציר אנגלי.

עריכה לשונית: אלי גיא ואורלי גינוסר

עיצוב עטיפה: גמא שבתאי ובוועד לבקוביץ'

סידור ועימוד: דעץ, ירושלים

ISSN 1565-3390

היה היה

במה צעירה להיסטוריה

תוכן עניינים

ב"ז קדר	7	פתח דבר
	9	דבר המערכת
דן מישר	11	האויב – אפלטון: הדעות במאה העשרים על הטוטליטריות בתורת המדינה של אפלטון
יעל שטרנהל	31	מילנרזם והגנה על העבדות בהגותו של ג'ורג' פיציו
נעמי סימנסקי	52	מקומה של ג'יין שארפ במאבק בין הרופאים למיילדות במאה השבע-עשרה
אורלי רחימיאן	71	המהפכה האירנית בראי הסיסמאות על יהושע פראור
יהושע פראור	102	עמדת הגאונים במאות התשיעית והשתיים-עשרה
אלינער בֶּרֶקֶת	122	למאמרו של יהושע פראור: חידושי הגניזה והמחקר





כתב העת היה היה יוצא ביזמתה של "קרן דן מישר" אשר הוקמה בעיקר מתרומת סבו של דן, נתן פישר, לזכר נכדו הבכור.

דן מישר נולד בירושלים בסתיו 1973, הבכור בין ארבעה אחים, וכונה במשפחה דן-דן. גדל בירושלים ובארה"ב, ומגיל צעיר בלט ברוחב אופקיו. למד בבית הספר התיכון שליד האוניברסיטה העברית, ואחרי

שירותו הצבאי למד היסטוריה ולימודים קלאסיים באוניברסיטה העברית. במיוחד אהב את לימוד השפה היוונית העתיקה והצטיין בתרגומיו. כסטודנט, הרבה לבקר בפאבים של ירושלים והפך לאוהד מושבע של הפועל ירושלים בכדורגל. להנאתו בלע את מיטב הספרות העולמית הקלאסית (ממילטון ועד ג'ויס), וספרי שירה לרוב. בנוסף לכך התמסר למוסיקה שנראתה לו אוטנטית: מאהבת נעוריו, בוב דילן, ועד לשירת הבלוז ולמוסיקת עולם, ובתוכה הרבטיקה של מרקוס וּמְקָרִיס, ומרתו של פרנקו מקונגורזאיר, ונגינתו של עלי פרקה טורה ממאלי.

על סף סיום לימודיו לתואר מוסמך, וכשהוא בתהליכי הרשמה ללימודים לתואר שלישי בחו"ל, בכוונה להתמחות בהיסטוריה של העת העתיקה המאוחרת, טבע דן בים התיכון בקיץ 1999. בימים אלה עומד לצאת לאור הספר "פו הדב", בתרגומו של דן.

פתח דבר

היה היה המעשה בפגישה הראשונה של אחד התרגילים בהיסטוריה ששמעתי עם בואי לאוניברסיטה העברית. המרצה הסביר לנו את מטרות הקורס, תיאר את מהלכו הצפוי, והפטיר בחיוך ידעני: 'כמובן, לא נגלה שום דבר חדש'. המשפט הזה הרתיח אותי. חשבתי שגם אם הסיכוי לגלות דבר־מה חדש בתרגיל שנה א' הנו זעום, אין להכריז מראש על אייקומו – ובכך להבטיח, במידה רבה, שלא יתממש. לשמחתי, למדתי גם אצל פרופ' יעקב טלמון, והוא העיר פעם בפנינו שאין רעיון מרכזי אחד בכל עבודתו כהיסטוריון שלא עלה על דעתו בצורה היולית לפני שמלאו לו עשרים־ושתיים שנה. התנחמתי.

בשלושים ותשע השנים שחלפו מאז התחלתי ללמד באוניברסיטה נוכחתי שוב ושוב לדעת עד כמה טעה אותו מרצה כאשר הניח שתלמידים מתחילים אינם מסוגלים לחדש. פעם אחר פעם תלמידים מעלים – ואפילו כבר בשנה א' – הצעות שיש בהן מן החידוש, או מוכיחים את אייִקבילותם של הסברים המצויים בספרות המחקרית. תמיד סברתי שאנו, המורים, חייבים לעודד את תלמידינו לחשוב באורח עצמאי, ללא יראת כבוד משתקת כלפי דעה כלשהי רק משום שנדפסה במאמר או בספר, או הובעה מפי פרופסור. ואכן, כאשר אנו מדרבנים את התלמידים לעשות כן, הפירות אינם מאחרים לבוא. במשך השנים הצטבר אצלי אוסף של העתקי עבודות פרו־סמינריות וסמינריות, שכותביהן האירו נושא מן הנושאים בדרך רעננה. כמה מן העבודות הללו שימשו בסיס לפרסומים בספרות המקצועית: לדוגמה, תרומתו של שאול צבן לוויכוח על ממדי ייצור המטבעות בצרפת בשלהי ימי־הביניים או מאמרו המהפכני של יובל הררי על תפקידם של הטורקופולים בצבא ממלכת ירושלים הפראנקית.

עתה באה קרן דן משר, ומאפשרת לתלמידי בית־הספר להיסטוריה להשיק עיתון

ראשון בסוגו, אשר יפרסם עבודות מצטיינות של פרחי ההיסטוריונים באוניברסיטה העברית ובאוניברסיטאות אחרות. לו יהי זה עיתון של סטודנטים, עלידי סטודנטים – אבל לא בהכרח רק למען סטודנטים; עיתון שיביא לידיעת הרבים עבודות שנותרו עד כה גנוזות; עיתון שיקנה לעורכיו – הסטודנטים – התנסות ראשונה בתחום העריכה. תודה רבה ליורם מישר והצלחה רבה להיה! הֵיה!

ב"ז קדר

ראש בתי הספר להיסטוריה בשנים 1999–2001

Shaul Zaban, 'The French Mint Production Debate: A New Approach', *The Journal Of European Economic History*, 22 (1993), pp. 627–628.

Yuval Harari, 'The Military Role of the Frankish Turcoples: A Reassessment', *Mediterranean Historical Review*, 12 (1997), pp. 75–116.

דבר המערכת

העבר איננו תכשיט
חתום בתוך קופסה של בדולח
גם איננו
נחש בתוך צנצנת של כהל –
העבר מתנועע בתוך ההווה
ולדה

"היה היה" הוא כתב עת של סטודנטים להיסטוריה. ביסודו עומדת תפיסה של יחסי גומלין דינמיים הן בין ההווה לעבר לתקופותיו ומחוזותיו השונים. מטרותיו העיקריות של "היה היה" נגזרות מתפיסה זו.

בראש וראשונה כתב העת מבקש לשמש במה אקדמית לעבודות מצטיינות של סטודנטים בתקופת לימודיהם לתואר ראשון ושני. זאת הנחה כי יש בעבודות אלה משום תרומה ממשית לקידום המחקר ההיסטורי לענפיו השונים, ולצד זאת יהיה בה עניין לסטודנטים, לתלמידים ולחובבי ההיסטוריה באשר הם.

שנית, אנו מקווים שהעבודות המתפרסמות ישמשו לעמיתינו הסטודנטים מודל כתיבה מעניינת ואיכותית ויציבו רף גבוה למחקר ולכתיבה כבר בשנים הראשונות באקדמיה. בעקבות הריבוי המבורך של תחומי עניין ושל מחקרים מפורטים בעולם המחקר נוצר הכרח בהתמחות בדיסציפלינות ספציפיות. לצערנו, לא פעם תיחום המחקר לפקולטות ולמחלקות גורם לנתק אפילו בין העוסקים בתחומים משיקים שיש ביניהם מכנה משותף משמעותי. בית הספר להיסטוריה באוניברסיטה העברית ככלל, ו"היה היה" בפרט, מבקשים לעודד הפריה הדדית בין סטודנטים מתחומים שונים. לא מקרה שהסטודנטים חברי המערכת באים מקשת רחבה של חוגים היסטוריים. המגוון העשיר של העיסוק בהיסטוריה בא לידי ביטוי ברוחב היריעה של הנושאים הנידונים בגליון הראשון שלפניכם.

כתב העת הוא פרי יוזמתה של "קרן דן מישר", כמצבת זיכרון לדן מישר ז"ל שעמד לסיים את לימודיו לתואר השני בחוגים להיסטוריה וללימודים קלאסיים, כאשר טבע בים בקיץ 1999.

המאמר הראשון הינו מאמר פרי עטו של דן. מאמר זה מנתח את הפולמוס הנרחב שהתנהל לפני מלחמת העולם השנייה ולאחריה, שבו הוצג אפלטון כאביה הרוחני של הטוטליטריות וכנאצי טרם זמנו. פולמוס זה, אשר הגיע לשיאו בספרו של קרל פופר "החברה הפתוחה ואויביה", מספק דוגמא מאלפת כיצד דיון היסטורי יכול להיות מושפע מהנסיבות שבהן הוא נערך.

יעל שטרנהל בוחנת את ההשפעה שהפעילה המחשבה המילניסטית בצפון אמריקה על ההגנה על מוסד העבדות. בייחוד מתמקדת המחברת בתורתו של ג'ורג' פיציו, ובודקת כיצד חלחלו תפיסות דתיות זרות לכאורה למחשבה הדרומית, אל השיח הפילוסופי והפוליטי של תומכי העבדות.

נעמי סימנסקי מנתחת ספר הדרכה למיילדות, שכתבה ג'יין שארפ באנגליה לקראת סוף המאה השבע־עשרה. ברקע ספרה של שארפ בא לידי ביטוי המאבק שהתקיים באנגליה של אותם הימים, בין נשים מיילדות לגברים רופאים, שכניסתם לתחום היילוד הלכה וגברה. חותם המאבק ניכר ביחסה החיובי של שארפ לדמות המיילדת ובביקורת שמתחה על הרופאים המיילדים. בנוסף מציינת המחברת את הביטוי לתפיסה החדשה של ההיבטים השניים והגבריים של גוף האדם שמובא בספרה של שארפ, בהשוואה לתיאוריהם של ספרי רפואה בני אותה תקופה, אשר נכתבו על ידי רופאים גברים.

אורלי רחימיאן מאפשרת לנו לצאת למסע בעקבות המהפכה האסלמית באיראן, כפי שהיא השתקפה בראי הסיסמאות, שבהן השתמשו המהפכנים. אנו נחשפים לשלביה השונים של המהפכה ובמקביל מתוודעים לעולם העשיר של סיסמאות שנתלו אליה.

נועל את כתב העת מבט נוסטלגי, אולם מלווה בהערכה רבה; אנו מפרסמים כאן עבודה שכתב לפני כשישים שנה, מי שלימים הפך להיות אחד ההיסטוריונים המובילים בישראל ובעולם, פרופסור יהושע פראוור ז"ל. עבודה זו נמסרה למערכת על ידי פרופ' ב"ז קידר, ומודפסת (תוך מספר קיצורים שנעשו במערכת) בהסכמת משפחת פראוור. נושא העבודה הוא מעמדם ותפקידם של הגאונים והנשיאים בארץ ישראל מהמאה התשיעית עד המאה השתים־עשרה. למרות פער הזמן שעבר מאז שנכתב המאמר, יכול הקורא להתרשם משילובם של מקורות ראשוניים ומשניים, ומנכונותו של פראוור להציע פרשנות משלו בעקבות ניתוח עצמאי של מקורות ראשוניים שעמדו לפניו. תודתנו לד"ר אלינער ברקת שנעתרה לבקשתנו והוסיפה לעבודה אחרית דבר לגבי מצב המחקר העדכני בתחום.

קריאה מהנה!

העורכים

האויב – אפלטון

הדעות במאה העשרים על
הטוטליטריות בתורת המדינה
של אפלטון

דן מישר

הדיון ב'עקרון הטוטליטריות' תפס מקום חיוני כבר בניתוחים הראשונים שהתפרסמו על המשטרים הפשיסטיים באירופה. עיקרון זה פורש כשאיפת הממסד המדיני לשלוט שליטה מלאה בכל תחומי החיים של האוכלוסייה ולנצל אותה באופן מוחלט, במטרה להגשים במלואם את היעדים האידיאולוגיים של המשטר.

אחד הדיונים הסוערים שליוו את הפולמוס הפילוסופי על הטוטליטריות נסב על שאלת המקורות ההיסטוריים של השקפת עולם זו. המחייבים את המשטר הטוטליטרי ביקשו למצוא לעמדותיהם תמיכה משני כיוונים: הראשון – הישענות על טיעוניהם המקובלים של הוגי הדעות של העבר וניכוס יוקרתם ותדמיתם החיובית; השני – ביטול חשיבותם של אותם אבות מייסדים שיוחסה להם השקפה מנוגדת, ותיאור דעותיהם כצירופים רדודים של שגיאות חמורות ושיבושים קשים. שוללי הטוטליטריות נהגו בתורות של יריביהם באותה דרך ממש. הפער ההגותי והמדיני בין שני הקטבים היה גדול עד כדי כך שמנע למעשה כל אפשרות להתדיינות ישירה בין הצדדים, ולכן הדיונים היו חד-צדדיים והתרכזו בעיקר במדינות שייצגו את הקטבים המנוגדים של הליברליזם והטוטליטריות – בריטניה מזה וגרמניה הנאצית מזה – ונמשכו גם בכל שנות מלחמת העולם השנייה.

על רקע זה מפתיעה במיוחד הנטייה ששררה אז בקרב חוגים רחבים בפילוסופיה ה'מערבית' – קרי, באגף הליברלי-דמוקרטי של בנות הברית: בארצות הברית ובבריטניה – להסגיר למחנה האויב את אחת הפילוסופיות העתיקות, המכובדות

* עבודה זו הוגשה לפרופ' סטיבן אשהיים ב-1997, במסגרת הסמינר "הנאציזם במודעות המערבית 1954-1996".

והיוקרתיות ביותר, היא הפילוסופיה של אפלטון. ספרים ומאמרים רבים שחוברו בזמן מלחמת העולם ולפניה בחרו לראות באפלטון את אביאבות הטוטליטריות בכלל, והנאציזם בפרט. המתקפה הכללית על אפלטון ועל תורתו המדינית, כפי שבאה לידי ביטוי בעיקר בספרו 'הרפובליקה', הייתה הקשה ביותר מאז כתיבתו של הספר יותר מאלפיים שנה קודם לכן. מתקפה זו כללה לא רק התנגדות לדעותיו, אלא גם התנערות כללית כמעט מכל מידה טובה שיוחסה לאפלטון בעבר, החל מטוהר מידותיו וכלה בכשרונו הספרותי. מתקפה זו תבעה בדרך כלל מהפכה ביחס לאפלטון: הסתלקות מההערכה המסורתית כלפיו כאחד האבות המייסדים של הפילוסופיה המערבית, ובמקום זאת – זיהוי כאחד המסוכנים שבאויביה. מתקפה כללית זו תמוהה עוד יותר בהתחשב בכך שהתבססותו של המשטר הבריטי על רעיונות ה'מריטוקרטיה' (meritocracy), הייתה עמוקה ומודעת, ומקורותיהם של רעיונות אלה מצויים במידה רבה אצל אפלטון.⁴ עוד מתגברת התמיהה, כי לכאורה התחייב שהרגשת המלחמה מסביב תעודד דווקא את אימוצו של אפלטון להצדקת המאמץ של בנות-הברית, ולא את הוויתור המוחלט עליו לטובת המחנה היריב.

מטרתי במאמר זה היא לסקור את הדיון שהתקיים אז על ייחוס ראשית הטוטליטריות לאפלטון. אין בכוונתי לערוך סקירה ממצה של כל הנקודות הפילוסופיות שהעלו המתדיינים בסוגיה זו; דברים אלו היו דורשים יריעה רחבה בהרבה, והיו מסיטים את מוקד הדיון מהפולמוס עצמו, לדיון נוסף בצדק היחסי של טענות הצדדים.⁵ כמו כן, לא אנסה לבחון את כל המאמרים והספרים שהופיעו בנושא: מדובר במספר עצום של חיבורים שחוזרים בעקביות על מספר תכנים קבועים. אף שיש, לדעתי, מקום למחקר ביבליוגרפי מקיף של המאמרים האלה ולסיווגם, והדבר לא נעשה עד היום, אין לכך מקום בעבודה שלפנינו. לעומת זאת אנסה לא רק לאפיין את הדיון לפי תכניו ונושאו, אלא גם לבחון אותו מתוך זיקה קרובה יותר לנסיבות ההיסטוריות שלו.

א. לפני המלחמה

כאמור, היה קשר הדוק בין עליית הנאציזם – ועמה הוודאות המתחזקת בדבר המלחמה הצפויה בין בריטניה לגרמניה – ובין ההתקפה ההגותית על עקרונות הטוטליטריות ועל אפלטון כאביה הרוחני של תורה זו. אולם גם קודם לכן לא חסרו שונאים למערך הפוליטי המתואר בספרו של אפלטון 'הרפובליקה', שהוא החשוב והמשפיע מבין כתביו על המדינה. בספר זה התווה אפלטון תמונה של עיר-מדינה הבנויה על מימוש הצדק

א הדעה כאילו החתירה לאיכות בשלטון ותורת המדינה של אפלטון כרוכות זו בזו אינה רק נחלת העבר (ר' הקדמתו של Lee עמ' viii, Plato: 1987).

ב סקירה קצרה ומצוינת ברוח זו מצויה אצל J. R. Bambrough: 1962.

הטבעי בין אורח לחברו, צדק שבבסיסו מידורם בכפייה של האזרחים לתפקידים חברתיים התואמים את תכונותיהם הטבעיות. במדינה זו הכוח הצבאי נתון בידי מסדר של שומרים שחונכו מינקות לשמירה על הציבור, ולשם כך נאסרות עליהם אחזקת רכוש וגם התנהגות ואפילו מחשבה המכוונות לטובתם האישית; השלטון נתון בידי מיטב הפילוסופים שלמדו במשך כל חייהם את כל ענפי הידע הדרושים לניהול עיר משגשגת. למרבית מבקריה של תמונה זו היא נראתה אמנם יפהפייה ואצילית, אך לוקה בחוסר מציאותיות.



אפלטון. קטע מתמונתו של רפאל
"המדרשה האתונאית" (1510)

הרמזו הראשון למתקפה מפורשת וישירה על תורת המדינה של אפלטון הופיע ב־1906, כ־2300 שנה לאחר

התאריך המקובל לחיבור 'הרפובליקה'. עצם האיחור הרב בהופעתו מוכיח את יוקרתו העצומה של 'הרפובליקה': מדובר בפרק קצר מעיונו של סר ארנסט ברקר (Barker: 1906) 'הגותם המדינית של אפלטון ואריסטו'. בהשוואה קצרה שעושה ברקר בין הקומוניזם של אפלטון – כלומר איסור הרכוש של השומרים – לקומוניזם המודרני (השוואה הנוטה, יש לציין, לרעתו של אפלטון), הוא טוען בין היתר שבגלל שמרנותו הפוליטית הטיף אפלטון נגד התפתחות מדעית ותרבותית, ובעד הידרדרות אל הברבריות היחסי של ספרטה או של הקהילה האגרארית הפרימיטיבית.¹ ברקר מוסיף וטוען שבשל היעדרם המוחלט מ'הרפובליקה' של הפרט ותודעתו העצמית נמנעת כל אפשרות לתפיסה של המדינה כאיחוד של פרטים, תפיסה שהיא, לדעת המחבר, חיונית וברורה מאליה.²

אולם כיוון זה של ביקורת, מוצנע בתוך ספר כללי על הנושא, שנכתב בזמן שהמדינות הטוטליטריות של המאה העשרים היו עדיין יציר תיאורטי בלבד, לא פתח דיון ממשי על הבעייתיות ב'הרפובליקה'. עובדה היא שכעשר שנים לאחר מכן, בספר 'תורת המדינה ביוון' (Barker: 1918), שאותו כתב ברקר כהרחבה לחלק בספרו הקודם שהוקדש לאפלטון ולקודמיו, לא שינה המחבר אלא במעט מאוד את התוכן ואת הנוסח בפרק על הקומוניזם, אלא רק הוסיף כמה דוגמאות ודברי הבהרה.³ אמנם הקריאה הביקורתית באפלטון לא הייתה המצאת יש מאין של הוגי הדעות של שנות השלושים. ובכל זאת, עצם העובדה שטיעונו של ברקר נותר זהה במשך יותר מעשור, ושהרחבתו בוצעה כמעט כבדרך אגב, יש בה כדי להעיד שללא ההרגשה של שעת חירום אידיאולוגית, ותהיה זו עמומה ככל שתהיה, העניין בטיעון זה נשאר רק במעגל המצומצם ביותר של המומחים לדבר. במילים אחרות, ללא ההרגשה כזאת, לא ניתן היה לעורר אצל איש מחוץ לאותו

מעגל מומחים התעניינות בחשד שמימושה של תורת אפלטון הוא עניין מסוכן. חוסר הרלוונטיות של הפקפוק בכוונותיו ומטרותיו של אפלטון הותיר את ביקורתו של ברק במעמד של הערת אגב, שנידונה להתעלמות ולשכחה.

דוגמה נוספת להצטברות אינוחות מכתביו של אפלטון מספק ספרו של ההומניסט האמריקאי ג'. ג'. צ'פמן (Chapman: 1931), 'לוקיאנוס, אפלטון והמוסר היווני'. ספר זה הוא למעשה חיבור על כתביו של הסופר היווני בן המאה השניה לספירה, לוקיאנוס מסאמוסאטה, שאותם משווה צ'פמן לחיוב עם כתביו של אפלטון. במיוחד תוקף צ'פמן את מפרשיו של אפלטון שמסוגלים למצוא ב'סימפוזיון', שבו אפלטון דן בפנים השונות של האהבה, שיטה נעלה להארת הנפש בעוד שלמעשה מדובר ב"שעשוע ריק", "תמונה של חיי הוללות [...] ודגנרציה [...] מובנית ומולדת", וב"אוסף של פרדוקסים ריקים ומבלבלים".⁴ למרות שצ'פמן אינו מוצא פגמים דומים בכתביו הפוליטיים של אפלטון, ספרו חשוב לענייננו כיוון שמטרתו – הערכה ביקורתית יותר ומעריצה פחות לכתביו של אפלטון – תרמה ללא ספק ליצירת האווירה האינטלקטואלית שאפשרה מבחן חדש גם של חלקים אחרים בכתביו של אפלטון.

ראשיתו של הפולמוס הייתה למעשה ב-1934, עת פורסם ספרו של וורנר פייט (Fite: 1934), 'אגדת אפלטון'. למרות שנת הוצאתו, ספר זה שייך עדיין בבירור לשלב טרום-נאצי בדיון. כפי שהסופר מבהיר בהקדמה, הספר הוא תוצאה של מחקר שהחל ארבע או חמש שנים קודם לכן, ואשר כתיבתו נשלמה בספטמבר 1933, סמוך לראשית השלטון הנאצי.⁵ רוב העבודה והמחשבה על הספר נעשו מן הסתם לפני עלייתו של היטלר; ואפילו אם לא, הרי שמתוך התעלמותו המוחלטת של פייט מהנאציזם, ברור שלא ההתייחסות לשלטון החדש בגרמניה היא שעמדה בראש מעייניו. בהתאם לכך, בספר זה עדיין לא ניכרת ההתמקדות המוחלטת בבעייתיות של תורת המדינה על פי אפלטון, אשר תמצא בהתקפות הבאות עליו. אף שעיקר מחקרו אכן עוסק ב'הרפובליקה', פייט תוקף את אפלטון בכל עניין. הוא גם מוצא לנכון לתקוף את מפרשיו של אפלטון בכל מקום שבו אין הם פועלים בביקורתיות הראויה בעיניו, אלא מתוך הערצה שלעיתים חוצה את הקווים ונדמית לו כעבודת אלילים של ממש.⁶

על כן ניתן מקום מיוחד בספרו של פייט להוקעה של ההומוסקסואליות הגלומה באחדים מכתביו של אפלטון, ובמיוחד ל'חשיפת' אהבת הנערים שעליה ממליץ אפלטון לפעמים. בניגוד לצ'פמן שעוסק אף הוא בנושא, אין פייט מוצא בנטייה להומוסקסואליות פגם חמור כשלעצמו,⁷ אך הוא רואה בה סממן להתנשאות של אפלטון על פני רוב סביבתו. הוא מעלה את הסוגיה גם בהקשר לטענתו על התעלמותם של מבקריו ומפרשיו של אפלטון מאלמנטים בעייתיים במשנתו (תוך השגבה, אלגוריה וצנזורה), ומביא את שתיקתם בעניין ההומוסקסואליות כדוגמא מובהקת להתעלמות זו, שאלה היא מתייחס

בחומרה רבה. באופן דומה הוא מוצא פגמים גם ביכולת המתמטית של אפלטון, בשיטה הפילוסופית שלו, ובאישיותו; גם את הגאונות הספרותית המיוחסת לאפלטון הוא מחפש, אך אינו מוצא לה זכר.

מתוך התקפותיו המגוונות, מתברר שב'אגדת אפלטון' הציב לעצמו פייט כמטרה את הורדתו של אפלטון ממעלת הכבוד שזכה לה, ולצורך זה הוא מבקר את אפלטון מכל הכיוונים. עם זאת, התקפתו על תורת המדינה של אפלטון, שהיא הנושא המרכזי של הספר, זכתה להדים רבים והייתה לה השפעה מכרעת, ישירה ועקיפה, על הפולמוס הפילוסופי שניטש מאז במשך למעלה מעשרים שנה.⁸

העובדה שתורתו של אפלטון מנוגדת ברוחה לדמוקרטיה לא הייתה סוד מעולם. תורה זו מניחה שהאמת ניתנת לגילוי רק על ידי מחקר פילוסופי מעמיק של יחידי סגולה שהשקיעו את חייהם בניתוק מהבורות והגסות של ההמון. אפלטון עצמו, כבן למשפחה אריסטוקרטית ותיקה ורמת יחס, נחשב למי שהתנגד גם בחייו הפרטיים לדמוקרטיה האתונאית; גם הוצאתו להורג של מורו ורבו, סוקרטס, בוודאי לא הגבירה את חיבתו של אפלטון לדמוקרטיה של מולדתו. בכתביו נוטה אפלטון לגנות את המדינה הדמוקרטית ואת אזרחיה, אם כי לא באופן עקבי. על רקע העוינות המהותית בין רעיונות הדמוקרטיה לבין שיטתו האוטוריטיבית של אפלטון, ברור שהוא לא נחשב מעולם לשותף באותו מערך הגותי יווני שהיה, ועודנו, מקור חשוב מאין כמוהו לליברליזם. אולם פייט מרחיק לכת יותר מכך.

רצונה של המדינה על פי אפלטון להעמיד את כל מגזרי החברה במקומם הטבעי בהתאם לכישוריהם, נראה בעיני פייט כהסתרה של חתירה גורפת לסדר פנימי מוחלט. את שיא שלמותו של סדר זה הוא משווה לאלמוניות המחושבת של החיילים הפשוטים המשמשים רקע לקצינים בתמונת פנורמת המלחמה 'כניעת בָּרְדָה' של ולסקו, או לסדר המופתי של מסדרי הצבא הגרמני האימפריאלי, טרם מלחמת העולם הראשונה.⁹

בכך טמון כל החידוש: לראשונה נתלתה באפלטון אחריות משתמעת לעריצותו של משטר שזכרו הטרי עדיין סימל לרבים את כל הרע בעולם, וכמוהו גם זכרה של אחריותו המכרעת של אותו משטר למלחמה הגדולה, כפי שהובלט היטב בהלך הרוחות הבריטי בזמן מלחמת העולם הראשונה ואחריה. דבר אחד הוא לא־להימנות עם תומכי הדמוקרטיה, ודבר אחר לגמרי וחמור פי כמה הוא ליטול נשק נגדה. תוך רמיזה שקופה לכך שאפלטון מבטא התנגדות אקטיבית, כוחנית ואלימה לדמוקרטיה, פייט ממשיך לייחס לו תכונות 'גרמניות' גם בהמשך הספר. לטענתו, מאפייני האצילות של ה'שומר' המתואר

א טענה אחרת של פייט זכתה להתייחסות לא־רצינית. כוונתי לטענתו המוזרה (עמ' 276-278) שספרו של ההיסטוריון והפילוסוף הבריטי ג' לוס דיקינסון, 'הסימפוזיון המודרני', עולה ללא שיעור על מקור השראתו: 'הסימפוזיון' של אפלטון. אפשר להניח שעל קביעה זו לא הסכים אתו איש.



"כניעת ברדה", קטע מתמונתו של דייגו ולסקז (1635) המתאר את כניעת המצביא ההולנדי (משמאל) למצביא הספרדי. הקצינים הספרדים מתוארים בברור – החיילים הספרדים מחזיקי הכידונים, מטושטשים ברקע מאחור.

אצל אפלטון הם כמו אלה של הקצין הפרוסי; האימפריה הגרמנית הטרומ מלחמתית יכולה להדגים בקירוב רב את הסדר החברתי על פי אפלטון, והיא ממשיכה את מסורת המימוש של מעמד ה'שומרים' במסדר האבירים הטוטוניים בימי הביניים.⁹ הרעיון של ה'גרמניות', המוטען בתעמולה מלחמתית על ברבריות ואכזריות מחד גיסא, ובסטריאוטיפים פופולריים על צייתנות היררכית מוחלטת מאידך גיסא, מסמל כאן את היפוכו המכוער של הליברליזם האנגלו-אמריקאי. אלה גם המושגים שבהם פייט נוטה להציג את המצב הפוליטי ביוון של אפלטון. הספרטנים, יריביהם של האתונאים ומושאי הערכתו של אפלטון, מוצגים אצל פייט כחסרי תרבות, בורים, אלימים, פרימיטיביים וטיפשים, ובקיצור: "הפרוסים" של יוון העתיקה.¹⁰ את התפיסה הזאת משלימה הצגת האתוס האתונאי, המתבטא בנאום ההלוויה של פריקלס לפי תוקידידס, כ"תמונה אצילית [...] של אחת התרבויות המצוינות בתולדות העולם",¹¹ וממנה משתמע זיהוי עם הדמוקרטיות המודרניות בבריטניה ובארצות הברית.¹²

בנוסף למשטר האוטוריטטיבי של גרמניה הקיסרית, פייט מוצא מקום גם להשוואה בין המדינה של אפלטון ובין ברית המועצות. לדעתו, מכל מדינות העולם, שם ממומשת תפיסת הסדר החברתי של אפלטון ומתגלמת נטייתו להעדיף אמת ברורה אחת על פני

א פייט מצטט מהנאום באריכות, בסמיכות לקטעים מ'הרפובליקה' שלטעמו ממחשים את מלוא השוני בין שתי השיטות.

דיון פתוח בין כמה אפשרויות.¹² ויהוי זה מזור מעט, שכן דומה שהוא מתקיף את המשטר הסובייטי דרך אפלטון ולא להפך. באומרו, למשל, שב'חוקים' – יצירה מאוחרת של אפלטון על המדינה האופטימלית וחוקיה – ניתן לעשות שימוש "רק בגנ'ילים או, אולי, ברוסיה הסובייטית",¹³ מבטל פייט במחי קולמוס את חשיבותם של ההבדלים המהותיים בין הסוציאליזם והפרולטריות של רוסיה, ובין האריסטוקרטיות המעודנת של הפוליס האידילית של אפלטון. עובדה זו מדגישה את עמדתו שהעיקרון המהותי העיקרי במדינה של אפלטון הוא השרירותיות השלטונית והריבוד החברתי המוקפד והמתוכנן.

ל'אגדת אפלטון' יש חסרונות בתחום המתודה המדעית: למשל, נטייתו הקבועה של פייט להיעזר באסוציאציות מגוונות מתחומים זרים ולמעט בביסוס דבריו על ציטוטים מכתבי אפלטון, וגם הדלות היחסית של הבנתו ביוון העתיקה, בשפתה ובתרבותה. על אף זאת, שמור לספר מקום חשוב בתולדות הויכוח. הודות להעלאתו של עקרון הסמכותיות המוחלטת של המדינה כעניין מרכזי בתורתו של אפלטון, יכול היה הספר לשמש בסיס לאלה שכתבו בעקבותיו על הקרבה בין אפלטון למשטרים הטוטליטריים.¹⁴

ב. החזית הפילוסופית

מיד לאחר פרסום ספרו של פייט ועליית הנאציזם הורגשה עלייה ניכרת בהתעניינות שעורר ניתוח הצדדים בנאציזם שמקורם באפלטון. חשיפת השורשים הפילוסופיים של המפלגות הפשיסטיות הפכה בידי הפילוסופים ואנשי מדעי המדינה לאמצעי להבנת המשטרים החדשים במושגים הישנים שבהם הורגלו, ומאידך גיסא גם יצרה אשליית קדמוניות שההוגים הפשיסטים והנאצים שמחו להיתלות בה.

ככל שהסכנה הנאצית נראתה מוחשית יותר לציבור בבריטניה, כך גברו הניסיונות לברר באיזו מידה אכן ניתן לייחס את הפשיוס ואת הנאציזם למקורות אפלטוניים. ברוח זו של התמודדות עם החדש שנוצר לגבי ההשתלבות של עקרונות אפלטוניים בתמונת המצב הפוליטית, שודרו ב-BBC במהלך 1937 הרצאותיו של ריצ'רד קרוסמן בנושא 'אפלטון היום'. הרצאותיו של קרוסמן, שהיה באותה עת מרצה באוניברסיטת אוקספורד (ומאוחר יותר היה לחבר פרלמנט מטעם הלייבור ושר בממשלת בריטניה), זכו לתהודה מסוימת והופיעו מיד גם כספר (ר' Crossman: 1963). קודם לקרוסמן, התעלם למעשה השיח הפילוסופי הכללי מהביקורתיות החדשה על תורת המדינה של אפלטון; וראיה לכך היא שאפילו יותר מעשרים שנה לאחר מכן סבר קרוסמן שהוא

א כאחרית דבר לסעיף זה אציין שקרל פופר מצא שביקורת דומה על אפלטון קיימת כבר בחיבורים המונומנטליים של המאה התשע עשרה: Grote: 1888, Gomperz: 1905. מתוך קריאתי בהם אינני יכול להסכים אתו; ביקורתם מסתכמת באזכור אי-ההתאמה היסודית בין 'הרפובליקה' לליברליזם, והביקורות הספציפיות והחריפות, שהן המייחדות את הפולמוס של המאה העשרים, אינן מצויות בהם.

עצמו היה הראשון שביטא באנגלית פקפוקים לגבי השיטה המדינית והחינוכית של אפלטון.¹⁴ כמוהו שגו גם רבים אחרים, וביניהם חוקרים בעלי שם כמו ההיסטוריון האנגלי אדווארד קאר (Carr) שטען בגאוות שווא, בהתייחסו לקרל פופר, כי "ההתקפה על אפלטון כפשיסט הראשון, מקורה, למעשה, בסדרה של שידורים מאת איש אוקספורד, ר' ה' קרוסמן".¹⁵

..אסביר תחילה מתוך אילו עקרונות ואורחות חיים הגענו עד הנה, [...] ואף-על-פי שהכל שווים אצלנו לפי החוקים בדברים שבין אדם לחברו, הרי ערכו [של הפרט] בחיי הציבור [נקבע] לפי הצטיינותו הוא, וכושרו הוא הנותן לו יתרון, ולא יחשאבותיו; [...] עירנו פתוחה לכל ואין אנו מונעים לעולם איש... מלרות דבר שיהא בו מן התועלת לאויב ... כי אין אנו שמים מבטחנו ... בכלי-מלחמה ובתחבולות, אלא באומץ-דוחנו למעשים. ובשעה [שיריבנו] משתדלים להפיח בלב בניהם רוח גבורה מילדותם על ידי חינוך חמור, חיים אנו חיים של נחת, [...] ובאמת, אם אנו מוכנים לחרף נפשנו מתוך חיי נחת ולא מתוך התכשרות לסבל, ועל-פי רוח הגבורה הטבועה בהרגלי חיינו ולא על-פי גזירת החוקים, הרי יתרים אנו עליהם, [...] אנו אוהבים יופי, שיש עמו פשטות, ואוהבים חכמה, שאין עמה רכרוך. [...] ואין אנו סבורים שהדיבורים קשים למעשים, אלא שמזיק הוא לא ללמוד תחילה מתוך דיון מה שיש ללמוד, לפני שיתחילו במעשים. כי גם כזה נבדלים אנו מאחרים, שאנו מעיזים ביותר ובאותה שעה גם מעיזים יפה בכל דבר שיש בדעתנו לאחוז בו; ואילו האחרים, היעדר הידיעה מוסיף להם אומץ, והתבוננות – היסוסים. ובאמת ראויים להיקרא אמיצילב רק אלו המכירים ויודעים גם את נוראות המלחמה וגם את נעימות החיים, ואינם מתחמקים בשל כך מהסכנות. [...] סיכומו של דבר, עירנו כולה משמשת בית-מדרשה ליוון; [...] ולפיכך ישתאו עלינו גם בנידורנו וגם הדורות הבאים...

מתוך נאומו של פריקלס בטכס הלווית מתי המלחמה (אתונה, 431 לפנה"ס), ע"פ תוקידידס: 'תולדות מלחמת פילופוניס', תרגם א.א. הלוי, מוסד ביאליק, תשי"ט, עמ' 89-91

אולם על אף שההרצאות לא היו כה מקוריות כפי שמחברן דימה בנפשו, השפעתן אכן הייתה רבה יותר מזו של החיבורים הקודמים בנושא, וכמה מהנושאים שקרוסמן העלה לראשונה היו לצירים מרכזיים בפולמוס. אחד המוטיבים החשובים הוא הנגדת דמותו של אפלטון עם זו של סוקרטס. סוקרטס היה, לפי קרוסמן,¹⁶ תמצית הדמוקרטיזם האתונאי, אדם שהשכלתו שיקפה את מיטב החידושים של הפילוסופיה בת זמנו, רציונליסט מושבע שגאוותו הייתה על היותו אזרח אתונה, "בית מדרשה של יוון", במלותיו של תוקידידס מתוך 'נאום האשכבה' שנשא פריקלס.¹⁷ עם זאת, רוב טענותיו של קרוסמן לגבי אופיו של סוקרטס אינן מעוגנות בדיאלוגים המוקדמים של אפלטון,

א ציטוט 'בית מדרשה של יוון', אחד משירי ההלל הרהוטים והמרגשים שהיו לדמוקרטיה מעולם, אינו מיוחס אצל קרוסמן למקור אצל תוקידידס, כנראה כיוון שנאום זה היה ידוע אז לכל משכיל. דומני שאין זה בלתי הוגן להתייחס לציטוט כאל ניסיון לשבח את סוקרטס בעקיפין, ברמיזה לתפארת עירו כפי שנוסחה על ידי פריקלס/תוקידידס.

שאותם הוא מקבל כסמכות לקביעת אופיו של 'סוקרטס ההיסטורי',^א אלא מניחות מראש את מה שקרל פופר יתאמץ כל כך להוכיח שנים מספר לאחר מכן: שסוקרטס היה פטריט נלהב ואורח למופת של אותה אתונה פריקלאית, שפארה היה הדגם והמופת לדמוקרטיה המודרנית בכלל, ושמאפייניה נגדו את האידיאולוגיות הטוטליטריות החדשות.

לכאורה, קשה לראות מדוע היה בכלל צורך להקדים להתקפה על אפלטון שיריהלל למורו; אך למעשה, יש להגנה מראש על שמו הטוב של סוקרטס שני תפקידים חשובים. הראשון הוא, שבהגנתו על סוקרטס מונע קרוסמן את הרושם כאילו כל הפילוסופיה היוונית פסולה בעיניו, וזה מאפשר לו להמשיך ולהציג את עצמו כמגן הרוח האמיתית של ההגות המדינית היוונית, ולתקוף מעמדה זו את אפלטון ואת דעותיו. כאשר הוא מאזכר את אפלטון כמי ששיבש את תורתו המקורית של סוקרטס בדומה למה שעשה פאולוס לתורתו של ישו,¹⁷ הוא משתמש באותו פעלול רטורי שאִפשר לדורות של מתנגדים לנצרות לשמור על מראית-עין של קרבה אליה בלי שהסכימו אף לאחד מעיקריה. התפקיד השני שיש להגנה על סוקרטס כעל דמוקרט נלהב הוא לאפשר להציב אותו כניגוד לתלמידו, שאותו עומדים להוקיע כריאקציונר, טוטליטר וכו'. ההגדה שנוצרת בין התלמיד לרבו תהווה מקבילה דרמטית למאבקים הפוליטיים בהיסטוריה ובזמן המודרני. במאבקים אלה סוקרטס מסמל את אתונה של האידיאל הפריקלאי, ואת הדמוקרטיה הליברלית המתגוננת מתוך רוח קרב ועליונות מוסרית מפני מה שדמותו של אפלטון מייצגת: הברבריות האפל של ספרטה והמדינות הפשיסטיות. סיטואציות דרמטיות מקבילות אלה – אתונה הנאורה נאבקת על חייה מול כוחות האופל של ספרטה, ומדינות המערב הדמוקרטי מול המדינות הפשיסטיות – הופיעו במובלע גם אצל פייט, אולם פיתוח התמונה והאנשת הדמויות המובילות כ'סוקרטס' ו'אפלטון' הם פיתוחיו המיוחדים של קרוסמן.

תרומה נוספת של קרוסמן לדיון היא ביצירת אנלוגיה בין הצעתו של אפלטון ב'הרפובליקה' להשתמש ב'שקר אציל' ובין מיתוסים לאומיים מפוברקים.^ב השקר עליו המליץ אפלטון נועד לשמור על הצייתנות של פשוטי העם, במקרה שיחשו שהשלטון התקיף של השומרים אולי אינו בנוי על הצדק המושלם.^ג על פי קרוסמן, אין הצעה זו

א כידוע, אחת הבעיות החמורות בהתייחסות ל'תורה סוקרטית' כלשהי היא העובדה שהוא לא השאיר אחריו כתבים משלו, ואת המסקנות מ'תורתו' אנו נאלצים להסיק על סמך מידע מיד שנייה, ובעיקר מאפלטון.

ב 'שקר אציל' ('a noble lie') הוא בהתאם לקרוסמן ולמתרגמים אחרים. מינוחו של אפלטון ביוונית חסר את הקונוטציה המוסרית השלילית שיש ל'שקר', ואולם לא קל לתרגמו בדיוקנות. ההאשמה של ווילד (Wild: 1974, עמ' 867-868) כאילו קרוסמן ופופר שוגים בתרגום בצורה חמורה היא מוגזמת.

ג תוכן ה'שקר' המוצע הוא תאור בני העיר כמחולקים מטבעם לפי מתכות: זהב, כסף, נחושת וברזל, והעברת המסר שאם השלטון לא יהיה בידי הוהובים והכסופים, העיר תיפול (Plato: 1987, עמ' 415).

שונה מהשימוש במכונת תעמולה מודרנית; ובעיניו, הדברים מעלים תמונה אקטואלית מצמררת:¹⁸

ב'שקר אצילי' התכוון אפלטון לתעמולה, לטכניקה לשליטה בהתנהגותו של הרוב הטיפש. [...] למקבילה מודרנית ומקברית השווה [עם] נאומו של היטלר בעצרת בנירנברג ב־1934.

הפוליס האידיאלית של אפלטון אמונה, אם כן, על השימוש בכלים טוטליטריים כדי להשיג את מטרתה הגדולה: מניעת מלחמת מעמדות והתקוממות הפועלים על מושליהם.¹⁹ "הפילוסופיה של אפלטון", מסכם קרוסמן, "היא המתקפה הפראית והמעמיקה ביותר על עקרונות הליברליות שההיסטוריה מסוגלת להראות".²⁰ אכן, אין אצל אפלטון ולו רמז לאמון בתבונתו של 'האזרח הפשוט' לבחור בעצמו את המסלול הטוב והצודק לניהול חיי המדינה. אך האם באמת מדובר ב'מתקפה פראית'? האם הנכונות להשתמש בשקר שלא מתוך כוונת זדון, אלא כדי להסביר להמוני הנבערים מדעת אמת עמוקה וחיונית דרך אגדה, שקולה בהכרח לתעמולה הרצחנית והצינית של מנגנון התעמולה הנאצי? דומה שהדמיון שקרוסמן מצא בין אפלטון לנאציזם בעניינים אחרים סחף אותו עד כדי חיפוש זהות גם במקום שבו אין למצוא אותה, שהרי הוא אינו טוען שדמוקרטיה ליבראלית איננה משקרת לאזרחיה לעולם, או שאם היא עושה כן היא מפעילה בהכרח רק תעמולה שסופה אלימות ורצח.



"כך היה ה-SA" ציור מאמצע שנות השלושים של הצייר הנאצי אלק אָבר. לפי המקורגים, חייל המשמר הנאצי הוקם במתכונת ה"שומרים" של אפלטון

בהמשך הספר יש פרק המוקדש להשערה על הדעות שהיו לאפלטון על הנאציזם, אילו חי בימינו. בפרק זה משער קרוסמן שאפלטון היה מתנגד לגזענות של המדינה הנאצית, והיה מוצא ששעבוד האוניברסיטאות ל"תעמולה המונית ולחצאי־אמיתות סופיסטיות" הוא שיבוש חמור של העיקר האפלטוני של החיפוש אחר האמת.²¹ מתוך כך אפשר להבין, שלטענתו של קרוסמן, אפלטון תמך בשימוש בתעמולה רק בתנאי שהשומרים ידעו כל העת שאין בה אמת, אך לעומת זאת הוא היה מגנה את הפילוסופים הנאצים על כי האמינו במוצא פיהם. לפנינו אפוא הבדלים בשתי רמות: ראשית, מנוסחת הנחה שהדרך שבה אפלטון הציע להסתיר את האמת מאזרחי עיר־המדינה האפלטונית הייתה עדיפה מבחינה מוסרית, ושנית, אין ספק שגם לשיטתו של קרוסמן, ה"שקר האצילי" של אפלטון אינו פיקציה מוחלטת אלא צורה פשטנית של אמת עמוקה יותר שהיה הכרח לשנותה כדי שהאזרחים הבורים יוכלו להבינה.

היכולת שקרוסמן מייחס לאפלטון המודרני, יציר רוחו, להתנשא מעל מנגנון התעמולה הנאצי מוכיחה שקרוסמן נסוג במידה רבה מטענתו כאילו הדמיון הצורני בין מנגנוני התעמולה של אפלטון והנאצים גורר דמיון מוסרי ביניהם. יש בהבחנה זו המחשה לכך שבהשוואתו הקודמת נגרר קרוסמן אחר הדמיון החיצוני באופיים האוטוריטרי של המשטרים, עד כדי כך שלרגע הוא גם הניח שהקרבה הייתה מהותית יותר. הבלבול בין ההצבעה על דמיונם החיצוני של תורת אפלטון והנאציזם, המתייחס לכך ששניהם מחייבים משטר אוטוריטרי (כמו גם הקומוניזם, הנצרות של ימיה הביניים, הקונפוציאניזם וכו'), ובין הצגתם כשוויערך מוסריים, וכך גם כמקבילים היסטוריים, היווה גם בהמשך את אחד הגורמים העיקריים ללהט המיוחד של הפולמוס.

תרומה מקבילה, המסייעת להבין עד כמה דעתו של קרוסמן שיקפה הלך רוח כללי, ולא פריצת דרך ביקורתית, היא המאמר "האם היה אפלטון מקבל את המדינה הנאצית?" מאת אלפרד הרנלה (Hoernle: 1938), שהיה אז מרצה לפילוסופיה בדרום־אפריקה.²² נקודת המוצא של הרנלה היא שתפיסת העולם של הרודן המודרני דומה במובן מסוים לרעיון המדיני של הפילוסופים השולטים בפוליס האפלטונית. הרנלה מתייחס לעובדה ששני המשטרים – האפלטוני הדמיוני, והנאצי המציאותי (שאליו הוא התוודע לדבריו "מיד ראשונה")²² – מבוססים על מערך קבוע של נאמני האידיאולוגיה שאינם נבחרים על ידי האזרחים או נתונים לביקורתם. לתפיסתו, משמעותה של תכונה זו היא שיש זהות מבנית בין המשטרים, ולא רק ברמה של קווי אופי מסוימים, אלא שצורת המשטר בהם ממש זהה, למרות ההבדלים המתחייבים בארגון הפוליטי עצמו בין עיר־מדינה המונה כמה אלפי תושבים למדינת לאום המונה מיליונים. כבדרך אגב מוסיף הרנלה

א מאמר זה מבוסס על הרצאה שנישאה באפריל 1937, דהיינו לפני שניתן לייחסה להשפעת שידוריו של קרוסמן.

ומאזכר כמה הוגי דעות נאצים שמצאו קרבה בין אפלטון לבין עצמם, ובתוכם הנס גונתר שמצא השראה לגזענותו בתיאוריות ההכלאה של אפלטון – כלומר שראוי לשמר את המשך מצוינותו של מעמד השומרים בכך שזיווגם ייעשה תחת תכנון וביקורת, ובכך שייתנו פריבילגיות מיניות מיוחדות לאלה מהם שיוכיחו את עצמם בשדה הקרב.²³ הרנלה אינו טוען שזיקות אלה נובעות מהבנה נכונה של אפלטון, או שיש איזה דמיון תוכני בין המדינה האפלטונית והמשטר הנאצי, הוא רק מוטרד מהסכנה הגלומה באוטוריטריות הכוחנית של שני המשטרים, ומסיים את מאמרו בקריאה להגן ביתר 'מיליטנטיות' על הדמוקרטיה מפני אויביה.

האוורירה העוינת שנוצרה סביב תורת המדינה של אפלטון תרמה לפרסום התקפות אחרות עליו, שסיבתן לא הייתה החשיפה של יסודות אוטוריטריים בתורתו. אחד הבולטים בספרים שתקפו את אפלטון מזוויות שונות הוא ספרו מ-1940 של הפילוסוף האמריקאי אלבן ד' ווינספיר 'היווצרות הגותו של אפלטון' (ר' Winspear: 1974). טענת הספר היא שהפילוסופיה היוונית בכללותה מחולקת לשני זרמים עיקריים: תומכיו של הזרם הראשון, 'השמרני', באו מקרב אצולת בעלי הקרקעות הותיקה, ודעותיו התאפיינו בזיהוי הערכים התרבותיים של האצולה כהתגלמות של מצוינות מוסרית כללית ובהתנגדות למחקר מדעי, לתהפוכות מדיניות, ובמיוחד לדמוקרטיה. תומכי הזרם השני, 'המתקדם', היו ממעמד הסוחרים העירוניים, מתעשרים חדשים תומכי הדמוקרטיה, אשר התעניינו בעיקר בפילוסופיה של הטבע, וכן גם מקרב ה'סופיסטים' שעסקו בהקניית מיומנויות רטוריות לחניכיהם. על פי ווינספיר, אפלטון, כסוקרטס מורו, הוא המייצג המושלם של הפילוסופיה השמרנית, ותורת המדינה שלו היא הביטוי הקיצוני של הנטייה השמרנית להשליט מחדש על עיר-המדינה היוונית את עולם הערכים ההולך ונעלם של האצולה. למרות השתלבות הניתוח הזה באווירה הרווחת נגד אפלטון בעת הוצאת הספר, אין הוא מוצא ב'הרפובליקה' נטייה לטוטליטריות אלא לאריסטוקרטיות שמרנית פשוטה.

דעותיו של ווינספיר הותקפו לאחר מכן כ'מרקסיסטיות',²⁴ ואכן יש קרבה בינן לשתי נטיות שרווחו אז בקרב הוגי דעות מרקסיסטיים: ראשית, לחלק את כל התופעות בהיסטוריה למערכות של אירועים 'פרוגרסיביים' ו'רגרסיביים', בהתאם לדיאלקטיקה המרקסיסטית המקובלת, ושנית, לייחס את כל התופעות החברתיות להשפעת קיומם של מעמדות כלכליים יריבים. אולם, למרות ההתכחשות הבלתי סבירה של ווינספיר בהקדמה למהדורה השלישית של ספרו לדבר קיומם של יסודות מרקסיסטים בספרו, האבחנות שלו על הדרכים שבהן התנהל הפולמוס בנוגע לאפלטון היו חדות בהרבה מאלה של תוקפיו. במקום להיגרר כחבריו לויכוח לכינוי אפלטון במונח הטעון 'פשיסט', הוא העדיף לכנותו "ריאקציונר אידיאליסטי ואוטוריטרי";²⁵ כך הוא גילה רגישות



הפילוסוף קרל פופר (1994–1902)
מחבר "החברה הפתוחה ואויביה"

מסוימת לסכנה שבערבוב בין המאבקים של המאה העשרים ואלה של המאה הרביעית לפנה"ס. כמו כן, במהדורה המעודכנת של ספרו תקף ווינספיר את פופר על שקבע בטעות, ובשל נטיית לבו, שהחברה הבריטית היא אמנם 'חברה פתוחה'; על שלא השכיל להבחין בין המשטר הפרלמנטרי הבריטי ובין הדמוקרטיה האתונאית; וכן על הצגתו את דעותיו ומידותיו של סוקרטס כשונות באופן מהותי מאלה של תלמידו אפלטון.²⁶ כפי שנראה בסעיף הבא, יש הרבה מן האמת באבחנות אלה.

ג. המאמץ המלחמתי של קרל פופר

אין זה בלתי סביר שהפולמוס על סוגיית הטוטליטריות של אפלטון היה נשכח לגמרי מיד עם תום המלחמה, או אפילו כבר קודם לכן, אלמלא התערב בו קרל פופר. יוקרתו של פופר כפילוסוף הייתה רבה, בעיקר הודות לתפוצה הגדולה של ספרו מ־1934 'הלוגיקה של תגליות מדעיות' על הליך הגילוי והסקת מסקנות במדע הניסויי.²⁷ בהתקפתו על אפלטון הוא הפעיל נגדו את המוח החריף ביותר, את הביקורת החדה ביותר ואת המחקר היסודי ביותר שכוונו כלפיו עד אז. עצם המונומנטליות של ספרו מ־1945 'החברה הפתוחה ואויביה' (Popper: 1966), שרק חציו הראשון הוקדש לאפלטון (וחציו השני הוקדש להגל ולמרכס), הוסיפה להשפעה המיידית שהייתה לו. סך כל התכונות האלה של הספר היוו הסלמה ברורה של הפולמוס, הן ברמה האינטלקטואלית והן בחשיבות מהלכיו ותוצאותיו.

טענתו המרכזית של פופר היא שהעיקרון הפילוסופי המצוי ביסוד התורות הטוטליטריות הוא ה'היסטוריציוזם', קרי, ציפייה שההיסטוריה תתנהג בצורה חוקית וניתנת לחיזוי מראש; ציפייה זו גוררת ייחוס פשר מוסרי, ולפיכך תכלית, להתרחשויות היסטוריות וחברתיות. לפי פופר, נטייה זו מתבטאת אצל אפלטון בקביעה שהשינויים במבנים המדיניים של חברת בני האדם מהווים תהליך מתמיד של הדרדרות – קביעה המעידה על ייחוס ערך מוסרי שונה לשלבים השונים של התהליך ההיסטורי. התיאור המתבקש מכך, של צורת הממשל האחת שבהכרח תהיה טובה מכל האחרות, הוא היעד שאפלטון נוטל על עצמו.²⁸ לפי פופר, כאשר מערכת מדינית נבנית לפי תפיסה בסיסית שגויה זו, היא מובילה בהכרח לנכונות ליצור 'חברה סגורה' שבה המחוקק מניח שהוא יודע באופן מושלם כיצד לנהל את מדינתו, ולכן הוא נוטה לנתב בכפייה את חיי האזרחים לקידום ה'טוב' בהתאם לתפיסתו. חירותם, אושרם, ומעמדם האינטלקטואלי, הכלכלי

והחברתי של האזרחים, מתוכננים וממודרים אז גם הם לפי אותו עיקרון. לדעת פופר, מתכנני החברות ה'סגורות' שוגים הן במטרתם והן בשיטתם: הרצון לתקן את החברה באופן כוללני מחייב שימוש באלמות נגד הפרטים הסוררים שאינם מתאימים למדינה האידיאלית,²⁸ ומכיוון שאי אפשר לצפות מראש את מלוא ההשפעות של שינויים חברתיים מרחיקי לכת, הרי שבמהלך ניסיונם של השליטים להשליט את האידיאל על המציאות היומיומית הם מחטיאים בהכרח את המטרות הטובות שלשמן מבוצע ה'טיהור'.²⁹

דברים אלה אמנם לא היו חדשים בעת כתיבתם, אולם בהירות הניסוח בספרו של פופר, וחרירותו, השפיעו על קהל רחב ביותר והנחילו את מושגיו ואת דרכי התייחסותו לרבים מהמחשבהים בשאלת מהות המשטרים הטוטליטריים גם בשנים שלאחר המלחמה, דיון שהמשיך כאמור לעורר עניין רב במידה רבה הודות לספר זה. תפוצתם הנרחבת של הספר ושל הרעיונות שבו גרמה לכך שעד היום ישנם עוד רבים שממשיכים לחשוב שפופר היה הראשון שהגה אותם, אף שלמעשה, עיקר טענותיו, כמו גם מושגי התייחסותו להגדרת הסוגיה, מקורם אצל קודמיו.

תופעה זו מובהקת במיוחד בהתייחסותו של פופר לאפלטון.³ לדוגמה, מיד בתחילת הפרק הראשון מובאים ציטוטים מפריקלס (כרגיל, מנאום הלוויה המובא בתוקידס), ומאפלטון, והם מונגדים זה לזה, בדיוק כפי שכבר ראינו אצל פייט ואצל צ'פמן.³⁰ אולם, כמו אצל צ'פמן, גיבורה האמיתי של אתונה הדמוקרטית אינו פריקלס, אלא סוקרטס. מבין השורות עולה שסוקרטס ואתונה הדמוקרטית, ואיביהם: אפלטון וה'סיעה הפרו-ספרטנית', היו בהלכי רוחם מקבילים קרובים לשני המחנות בעולם המודרני ובמלחמה העולמית. בין השאר, סוקרטס והיוונים המתקדמים נטו לתמוך קודם זמנם בביטול העבדות, או לפחות נהגו בעבדיהם בשוויוניות שנבעה מדעות הומאניסטיות.³¹ ואילו אפלטון והאריסטוקרטים שאותם הוא מייצג תמכו בגזענות ובלאומנות גסה,³² שאותה

א בסכמו את דברי אפלטון כיצד על הפילוסוף לנהוג בעת הקמת הרפובליקה האוטופית, כותב פופר (I, עמ' 166): "He must eradicate the existing institutions and traditions. He must purify, purge, expel, banish and kill"

ב אינני מתכוון להאשים את פופר בניסיון מכוון להיבנות על מחקרם של אחרים, שכן פופר טען (I, עמ' 216-217) שבעת כתיבת הספר הכיר רק את ספרו של קרוסמן, ואין סיבה להטיל ספק בכך. אף שבעת הוצאת המהדורות המאוחרות של הספר כבר הובאו לידיעתו ספרים אחרים עם דעות "דומות לשלי" (שם), הוא אינו מייחס להן השפעה עליו וממעט לצטטם. דומה שעבורו לפחות, אשליית הראשוניות הייתה חשובה מכדי שיוותר עליה.

ג פופר, I, עמ' 71, 105, 334. ההוכחה של פופר לנטייתו השוויונית של סוקרטס היא הדרך שבה הוא מלמד את העבד ב'מנון'; הדוגמאות האחרות לדעות נגד העבדות קלושות במידה דומה. אולם לפחות הוא מכחיש את הדעה הקיצונית שהאתונאים כולם אכן רצו בפועל בשחרור העבדים (עמ' 336).

ד פופר, I, עמ' 51, 139-141, II, עמ' 61. הטענה כאילו המתכות שמהן בני האדם עשויים (ראו לעיל, הערה 8) הן מאפיינים גזעיים לאומיים נראית לי מפקפקת במיוחד, והטענה כאילו השומרים צריכים להבדל

הם המציאו ואשר היא מקורה של הלאומנות המודרנית, ובראשה – הגרמניות.³¹ לפי פופר, אפלטון והאריסטוקרטים שאתו תמכו עוד באווגניקה באמצעות שידוכים מתוכננים ורצח תינוקות,³² בשימוש פרוץ בתעמולה ניהיליסטית ומרושעת,³³ וכן בכך שהשלטון יימסר לצמיתות לכת קבועה של שליטים תורשתיים,³⁴ קרי – והם עצמם. ובעיני פופר, המזור מכל הוא שאפלטון האמין שאמת השיפוט המוסרית היחידה שבה יש למדוד את המשטר האידיאלי שלו היא הצלחתו בהשתלטות כוחנית על שכנותיו.³⁵

חלק מטענות אלה מעוגן היטב בדבריו של אפלטון ב'הרפובליקה', אחרות מפוקפקות למדי; אך כולן מושפעות בבירור מהתמונה הפופולרית של חטאי המשטרים הפשיסטים בגרמניה ובאיטליה, המאפילה לעיתים על המציאות של הפוליטיקה היוונית ושל תפיסותיו של אפלטון. הדיון, שלכאורה נועד לגלות את מהות המשטרים ה'טוטליטריים' בחשיפת שורשיהם ההיסטוריים, הפך אצל פופר להתקפה על אותם ה'שורשים', שבה הקטיגור מעלה לדוכן העדים את 'פירותיהם'. אפילו אם פופר הצליח ואיתר, למשל, גזענות שבאמת קיימת בתורתו של אפלטון, הרי שעיקר האשמה שאפשר לייחס לתורה זו נובע מתוצאות הזוועה של הגזענות בדורו של פופר. לפי המידע החסר על טבע האדם שעמד לרשותו של אפלטון, אפשר שתפיסת עולם גזענית אולי לא היתה מסקנה בלתי סבירה. אין ספק שפופר צדק כשהוקיע דעות אלו, בהשתמשו במידע הרב שהצטבר מאז על הנושא; אולם קשה לראות כיצד האיר בכך את מושאי מחקרו.

פופר טוען שהשליטים הטוטליטריים המודרניים אינם נושא לדיון בספר,³⁶ אולם דומה שגישה זו נבחרה יותר למען היתרון הפולימסי שבאובייקטיביות, מאשר מתוך כוונה אמיתית לבחון את האפלטוניזם בלא משוא-פנים. הספר הוא בבירור התקפה שקופה למדי על העקרונות של המדינה הנאצית במסווה של ניתוח היסטורי. חלק ניכר מהצלחתו של ניתוח זה הוא בחשיפת עקרונות ה'טוטליטריזם' וה'היסטוריציזם' ובהתקפה עליהם, כביכול בהתגלמותם היסודית והטהורה, אך למעשה תוך פנייה מתמדת ליישום הנאצי של עקרונות אלו.³⁷ יש לזכור בהקשר זה את הודאתו המאוחרת של פופר (Popper:

גזעית מהאזרחים תמוהה. כאמור, היו גם הוגים נאצים שמצאו ביסוס לגזענותם באפלטון; אולם אין פירוש הדבר שעשו זאת בצדק.

א פופר, I, עמ' 51-52, 227-228. דברים אלה אמנם מופיעים במפורש אצל אפלטון, אך אחדים ממבקריו לא גינו אותו בעניין זה, בטענה שמנהיגים אלה רוחו בימיו של אפלטון במקומות רבים מחוץ לאתונה. בניגוד אליהם, פופר מוצא שאין להימנע מגינויו של אפלטון גם בעניין מהותי זה.

ב פופר, II, עמ' 66. זו המשונה בהאשמותיו של פופר, שכן אפלטון מייחס חשיבות מעל לכל לארגון פנימי 'צודק' של העיר, וכמעט שאינו דן כלל ביחסי החוץ שלה. ההאשמה הזו, שאיננה מלווה במראי מקום או בדיון מפורט יותר, אינה יכולה להיות אלא פליטת קולמוס; אולם זו פליטת קולמוס שמלמדת הרבה על אופני התייחסותו של פופר לאפלטון: דבקותם של הגל ושל ספארטה בכוחות כלפי מדינות זרות (I, עמ' 182) היא, כנראה, סימן בדוק לכך שאפלטון הסכים אתם בסתר לב.

ג דוגמא נאה יש בעמוד 174, שבו מנתח פופר את המסקנות האפשריות מהשוואת המדינה לאורגניזם. "משום כך אין זה מפתיע שמרבית הניסיונות ליישם את התיאוריה האורגנית לחברה שלנו הם צורות מוסוות

1974, עמ' 91) שספרו 'החברה הפתוחה ואיביה' הוא "מאמץ המלחמה שלי", ואולי גם לתהות אם בחירתם של מרכס והגל הגרמניים – במקום, למשל, רוסו והובס – כמושא להתקפה בחציו השני של הספר הייתה מקרית.

הכללת הניתוח של תורת אפלטון בספר מתבססת על 'היסטוריציון' שמצוי, כביכול, בתורת אפלטון; אך למעשה אצל פופר אנו מוצאים היסטוריציון לא פחות מאצל אפלטון, וגם פופר שופט את מושאי מחקרו לפי התאמתם למושגיו שלו. הוא מחפש ומוצא בהיסטוריה של יוון העתיקה מקבילה מושלמת למערכת הכוחות האידיאולוגיים שהוא מאבחן בעולם סביבו. אולם דומה שללא גישה כזאת, לא היה הפולמוס הזה מתקיים.

ד. מתקפת הנגד

דברים קשים כל כך כנגד אחת הדמויות המרכזיות במסורת הפילוסופית המערבית לא יכלו להיאמר בלי שתבוא תגובת נגד. לא מפתיע שבמערב לא היה אף פילוסוף משמעותי אחד שבחר לאמץ את הטענה שקיימת זהות בין תורת המדינה האפלטונית לבין האידיאולוגיה הטוטליטרית, ולצאת להגנת שתיהן כאחת. גם לאחר שהמלחמה נסתיימה לא התירה האווירה הציבורית להגן בפומבי על השקפות העולם שגרמו בעבר המיידית להרג וסבל איומים כל כך, אפילו אם נותר אי שם איזה הוגה דעות שיהיה קהה חושים ומנותק עד כדי לתמוך בהן באופן פרטי. לכן, כל התקפות הנגד על המאמרים שזיהו את אפלטון עם הטוטליטריות אופיינו בניסיון לשלול את הטענות שעליהם התבססו תוקפיו של אפלטון.

רוב החיבורים הללו התבססו על מציאת נקודות תורפה נקודתיות במערך הטענות נגד אפלטון ובחינתן, במטרה להפריך את כלל ההאשמות. דוגמא נאה לכך יש בהתחלת ספרו של ג'ון ווילד (Wild: 1953), 'האויבים המודרניים של אפלטון ותיאוריית החוק הטבעי'. ווילד מטפל, נקודה אחר נקודה, בהגנה על אפלטון מפני ההאשמות: בנטייה לאלים, בטוטליטריות, באמונה בחוקיות היסטורית ובמודל אורגני למדינה, בגזענות, בריאקציונריות שבטית וכיוצא בזה. אולם זיכוי של אפלטון מההאשמות הללו אינו אלא החלק הראשון של טיהורו: ווילד מרגיש צורך גם לנסות ולהסביר את עצם קיומה של ההתקפה על אפלטון. טענתו היא שמתקפיו של אפלטון התקשו להבין עד כמה יסודית הייתה אמונתו של אפלטון במערכת של חוק טבעי שעומדת בבסיס כל הקיום, ושממנה

של תעמולה למען חזרה לשבטיות. פופר אינו טוען כאן שאפלטון, שהשווה בין המדינה ובין אורגניזם, הוא חסיד של תחיה לאומית במתכונת שבטית-פרימיטיביסטית; כל טענתו היא שיש לדעות כאלה נטייה טבעית להתדרדר ל'שבטיות'. כל קורא בספר, במיוחד בעת הוצאתו לאור, לא יכול אלא להיזכר במרכזיות של השבטיות בתורתם של הנאצים, וכך נוצר קישור בין אפלטון והנאצים גם במקום שם דעתם הפוכה, ובלי שהנאצים יזכרו במפורש.

הוא הסיק את מסקנותיו בתחומי הפוליטיקה וביתר התחומים. ווילד מוסיף וטוען שמערכת המבוססת על הנחה מוקדמת של חוקיות טבעית היא הכרחית, ושהשקפותיו של אפלטון בעניין חוק הטבע הן סבירות. המעניין ביותר בספר אינו הניסיון לטהר את אפלטון מהדעות השגויות והמסוכנות שייחס לו פופר, אלא העובדה שווילד מקבל במלואן את אבחנותיו של פופר על אותן שגיאות; ווילד יכול היה לנסות ולהדגים שאמונה בחוקיות היסטורית איננה אם כל השגיאות בפילוסופיה, אך בוחר תחת זאת להראות, בחוסר סבירות מסוים, שאפלטון כלל לא סבר כך. למעשה מטרת חיבורו אינה לתקוף את דעותיו של פופר אלא להוציא את אפלטון מקבוצת הנאשמים של 'אויבי החברה הפתוחה'.

עוד מחבר שחש להגנתו של אפלטון מההאשמות שהוטחו בו במהלך המלחמה היה רונלד לוינסון (Levinson: 1953). שם ספרו, 'להגנת אפלטון', מטביע כבר על הכריכה את כוונת הספר, והמינוח הצבאי שהוא בוחר בו: 'הגנה' – לעומת ה'התקפה' של פופר, שכזכור, ולא במקרה, הגדיר את אפלטון 'אויב' – ממשיך, כמו ווילד, את הקלישאה של הדיון ב'פשיזם' של אפלטון כסוגיה כמו־צבאית. דחיפותה של מלאכת ההגנה בעיניו של לוינסון ניכרת בהיקף העצום של ספרו; הדיון המעמיק בכל הנקודות שהעלו פייט, קרוסמן ופופר, ובכמה עניינים נוספים שעלו בחיבורים שוליים יותר, תופס יותר משש מאות עמודים, מספר שאינו קטן בהרבה ממספר העמודים הכולל של הספרים שמולם לוינסון 'מתגונן'. בסך הכל, למרות היסודיות וההעמקה של הספר, מבחינת המתכונת אין בו חידוש משמעותי: גם הוא עושה ניסיון לבטל באופן פרטני את כל העמדות העוינות לאפלטון, בדרך של איתור ההאשמות הספציפיות של פופר וחבריו וסתירתן אחת לאחת. דבקו של לוינסון בשיטה זו היא יסודית כל כך שהוא אפילו מצרף טבלה מסודרת של סיכומי כל הטענות נגד אפלטון שבהן הוא דן בפרקים על פי סדרם.⁴

באופן משונה למדי, בין החיבורים שמפניהם ניסה לוינסון להתגונן במיוחד מצוי גם ספרו של צ'פמן, שכזכור, לא היה למעשה חלק מהפולמוס על ה'פשיזם' של אפלטון, אלא ביטא שאט־נפש מהתנהגותם החברתית של אפלטון וידידיו האריסטוקרטים ומהקלילות והאמביוולנטיות שהוא מצא בכתביו. הסיבה שלוינסון בוחר לכלול גם את 'לוקיאנוס, אפלטון והמוסר היווני' (Chapman: 1931) בין מושאי דיונו היא ככל הנראה עצם העזתו של צ'פמן שלא לחלוק את הכבוד הראוי ל"עץ הקדמון של הפילוסופיה האפלטונית, שעדיין מושרש עמוק בתרבותנו המערבית, ושענפיו העליונים קולטים את אורה של שמש אוניברסלית".³⁵ במקומות רבים בספר מצויות הערות אגב החושפות את כעסו של לוינסון על עצם ההתקפה על המורשת המפוארת של התורה האפלטונית,

א למשל, בפרק 6 מזכה לוינסון את אפלטון מההאשמות הבאות, לפי הסדר: ההתנגדות (לפי השערתו של פופר) לתנועה האתונאית לשחרור העבדים (עמ' 139-195), תמיכה ברצח תינוקות חוליניים (עמ' 195-201), גזענות (עמ' 201-232), וכן הלאה לאורך כל הספר. טבלת הסיכום היא בעמ' 46-47.

שאפילו אם היא שגויה בחלקה, הרי שמטרתה הסופית בהשלטת הצדק והטוב בחיי הפרט והחברה היא המקור למיטב שבמדינה המודרנית.³⁶

ה. סיכום

למרות שאחדים מהמתפלמסים, ובמיוחד קרל פופר, ניסו לדון בשאלת הטוטליטריות של אפלטון כאילו אין מלחמה משתוללת בחוץ וכאילו לא המלחמה היא הגורם העיקרי, אם לא היחיד, להתעניינותם בנושא, עובדה היא שלאחר אמצע שנות החמישים לא נוספו כמעט קולות חדשים לוויכוח. רנפורד במברו (Bambrough: 1962) כבר מסכם את הפולמוס כאילו הוא פרק חתום. למעט דוגמא אחת (Verseyne: 1971), לא נתפרסם מאז אמצע שנות השישים אפילו מאמר רציני אחד המתייחס לטוטליטריות של אפלטון בנושא המצריך דיון. מאמרים בודדים המוסיפים להופיע מפעם לפעם בכתבי עת נידחים למדי, פרי עטם של מחברים אלמונים שמנסים לשווא להעלות לדיון מחודש משהו מהנקודות שהלחיטו רבים וטובים בשנותיו ה'חמות' של הפולמוס, הם היוצאים מהכלל שמוכיחים את הכלל.

לא עברו אלא שנים מועטות לאחר שוך הפולמוס, והדעה הכללית על מקומו של הפשיוס אצל אפלטון כבר הייתה ש"לטעון, כפי שנעשה מדי פעם, שאפלטון היה מברך על המשטר הפשיסטי או הנאצי זה באמת אווילי (preposterous)".³⁷ כפי שראינו, שני הצדדים בוויכוח העלו דברים של טעם; אולם אולי בסך הכל אין זה מפתיע שלאחר שנסתיים הויכוח חזרה ההשקפה על אפלטון להיות כמעט וזה לזו שהייתה בטרם התחיל. רוב הפילוסופים שכחו עד מהרה את התביעה שהעלו תוקפיו של אפלטון למהפכה בהתייחסות אליו. גם כאשר הסכימו רבים מהם שיש הרבה מהמפוקפק ומהטוטליטרי, או לכל הפחות אנטי־דמוקרטי, בתורת המדינה של אפלטון, לא יכלו להתכחש להשפעתה העצומה על ההיסטוריה של המחשבה והמעשה המדיניים, ועליהם עצמם. את תורת המדינה של אפלטון מוסיפים ללמוד ולחקור, אף שבדרך כלל מוסיפים לפניה הערת אזהרה: "אל תנסו זאת בבית!"

לטעמי, הנקודה המעניינת בפולמוס היא האופן הבלתי מודע שבו הדיון ביוון העתיקה חזר וגלש לשימוש בקלישאות של המצב המדיני והאידיאולוגי בִּהְזֶמֶן. גלישה זו, אף שהייתה למעשה הגורם שהניע תמיד את הפולמוס, הייתה גם המקור לחולשתו הגדולה; היא היתה לסיבה שכמעט מיד עם סילוק הנסיבות ההיסטוריות, נעלם גם הפולמוס בקול ענות חלושה, ותוך שנים מעטות הפך ללא יותר מקוריוז פילוסופי־היסטורי. מן המוסכמות היום שאין גישה היסטורית 'אובייקטיבית'; ושתודעתו האישית של המשקיף צובעת בהכרח כל השקפה על המציאות, ובכלל זה על העבר. אולם ייתכן שאין הרבה דוגמאות מאלפות כל כך לסכנת ההפרזה בעניין זה כמו עקרותו הסופית של הדיון באפלטון כנאצי טרם זמנו.

מראי מקום

20	קרוסמן, עמ' 84-85.	1	ברקר: 1906, עמ' 137-163.
21	קרוסמן, עמ' 154.	2	ברקר: 1906, עמ' 156-157.
22	הרנלה, עמ' 167.	3	ברקר: 1918 עמ' 238-276.
23	הרנלה, עמ' 178-181.	4	צ'פמן עמ' 132.
24	ר' Levinson: 1953, עמ' 583.	5	פייט, עמ' v, 292.
25	ווינספיר, עמ' 228.	6	פייט, עמ' 2-6.
26	ווינספיר, עמ' 1-2.	7	פייט, עמ' 174-175.
27	ר' Williams: 1989, עמ' 21-22.	8	פייט, עמ' 90-95.
28	פופר, I, עמ' 24-25, 55, 84.	9	פייט, עמ' 138, 213-214, 215.
29	פופר, I, עמ' 162-161.	10	פייט, עמ' 142-143.
30	פופר, I, עמ' 7.	11	פייט, עמ' 150-151.
31	פופר, II, עמ' 279-278, עמ' 50-51.	12	פייט, עמ' 218-219, 244.
32	פופר, I, עמ' 143-142, 184, 336.	13	פייט, עמ' 293.
33	פופר, I, עמ' 48-49.	14	קרוסמן, עמ' 7.
34	ר' הערתו ב"ו, עמ' 337.	15	ר' Car: 1964, עמ' 92.
35	לוינסון, עמ' viii.	16	קרוסמן, עמ' 33, 39.
36	לוינסון, עמ' 576-577.	17	קרוסמן, עמ' 61.
37	ר' Field: 1969, עמ' 150.	18	קרוסמן, עמ' 82, 83.
		19	קרוסמן, עמ' 147-149.

מקורות

- Bambrough, J. Renford, "Plato's Modern Friends and Enemies," *Philosophy*, 37, 1962, reprinted in *Plato, Popper and Politics*, ed. J. R. Bambrough, Cambridge, 1967.
- Barker, Ernest, *Greek Political Theory: Plato and his successors*, London, 1918.
- , *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, 1906.
- Carr, Edward H., *What Is History?*, Harmondsworth, 1964.
- Chapman, John Jay, *Lucian, Plato and Greek Morals*, Cambridge, Mass., 1931.
- Crossman, Richard H. S., *Plato Today*, 2nd ed., London, 1963.
- Field, Guy C., *The Philosophy of Plato*, 2nd ed., Oxford, 1969.
- Fite, Warner, *The Platonic Legend*, New York, 1934.
- Gomperz, Theodor, *The Greek Thinkers*, tr. G. G. Berry, London, 1905.
- Grote, George, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, 2nd ed., London, 1888.

- Hoernle, R. L., "Would Plato Have Approved of the National-Socialist State?" *Philosophy*, 13, 1938, reprinted in *Plato, Popper and Politics*, ed. J. R. Bambrough, Cambridge, 1967.
- Levinson, Ronald B., *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953.
- Plato, *The Republic*, ed., tr., intro. H.D.P Lee, Harmondsworth, 1987.
- Popper, Karl Raimund, *The Open Society and its Enemies*, Volume I: *The Spell of Plato*, Volume II: *The High Tide of Prophecy – Hegel, Marx, and the Aftermath*, 5th ed., London, 1966.
- , "Intellectual Autobiography," in *The Philosophy of Karl Popper*, ed. Paul A. Schilpp, La Salle, 1974.
- Verseyeni, Laszlo G., "Plato and his Liberal Opponents," *Philosophy*, 46, 1971.
- Wild, John, *The Modern Enemies of Plato and the Theory of Natural Law*, Chicago, 1953.
- , "Popper's Interpretation of Plato," in *The Philosophy of Karl Popper*, ed. Paul A. Schilpp, La Salle, 1974.
- Williams, Douglas E., *Truth, Hope and Power: the thought of Karl Popper*, Toronto, 1989.
- Winspear, Alban Dewes, *The Genesis of Plato's Thought*, 3rd ed., Montreal, 1974.

מילנריזם והגנה על העבדות*

בהגותו של ג'ורג' פיצייו

יעל שטרנהל

על הסוציולוג האמריקני ג'ורג' פיצייו (George Fitzhugh) (1806-1881) אפשר לומר דברים רבים, אולם אי-אפשר לומר עליו שהוא מילנריסט. הגותו אינה משתייכת בשום דרך לספרות המילנריסטית האמריקנית העשירה; היא עוסקת בשאלות של ארגון חברתי וכלכלי של בני אדם ולא בשלטון של קדושים. יתר על כן, פיצייו בו לתנועות המילנריסטיות בצפון ארצות הברית וראה בהן גורם קיקיוני. תכליתו של מאמר זה היא לבדוק אם למרות זאת יש זיקה בין הגותו של פיצייו ובין שפע הרעיונות המילנריים והאפוקליפטיים שרווחו בזמנו. בשאלה יש עניין כפול: ראשית משום הדומיננטיות העצומה של חשיבה מילנרית באקלים האמריקני מאז הגיעו אל צפון היבשת המתיישבים הראשונים, שנית בגלל דעותיו המרתקות של פיצייו, שזכו לתשומת לב רבה במהלך המאה העשרים, אם כי לא מההיבט שיידון כאן.

נפתח בהגדרת המושג 'מילנריזם': המקור העיקרי של המסורת המילנרית הוא חזון יוחנן, המנבא בפרק כ' עידן בן אלף שנים, מילניום, שבו יהיה השטן כלוא, ובעולם ישלטו ישו והקדושים. אחרי תום המילניום הזה ייערך הקרב האחרון והמכריע בין השטן לאל ובו יוכחד השטן וייעלם לנצח. אז יתקיים המשפט האחרון ותתרחש תחיית המתים. למרות שהציפייה המילנרית ככלל היא אופטימית היא מקפלת בתוכה גם נבואות של קרבות קשים ומאבקים. הפחד והתקווה מהולים בה זה עם זה.²

באמריקה של המאה התשע-עשרה נהנו רעיונות מילנריסטיים מפופולאריות רבה. ההיסטוריון ארנסט לי טיובסון (Tuveson) טוען שניתן ללמוד על כך מהכמות העצומה

* מאמר זה נכתב במקורו כעבודה סמינריונית בקורס "משיחיות, מלניזם והתלהבות דתית" בהדרכתו של פרופ' מיכאל הר.

של כתיבה בנושא זה. בקשת הרחבה של אישים שכתבו על הנושא היו מרדיקלים עד שמרנים, מאורתודוקסים עד מינים גמורים. בקרב כולם שררה הסכמה כללית על רעיון המילניום, והסכמה זו הביאה לחדירת הרעיון המילנרי לשכבות רחבות יותר מכל רעיון אחר בתקופה. לדבריו של טיובסון, קשה למצוא באמריקה של אותה תקופה גישה שונה כלפי חזון יוחנן מהתפיסה הטוענת שברבות הימים יגיע המילניום לעולם הארצי, אוטופיה קדושה שתגלם את הגאולה.³

ג'ורג' פיציו נולד בשנת 1806 במחוז הנסיך ויליאם בוירג'יניה למשפחה בעלת יחס מכובד ואמצעים צנועים. הוא נישא לאישה עשירה ממנו וחי עמה באחוזת עבדים בת כארבעה דונמים (שטח ממוצע בדרום של אותם ימים). מעולם לא רכש השכלה גבוהה פורמלית אלא הסתמך על לימוד עצמי נרחב אך בלתי־שיטתי. בין היתר קרא כתבים קלאסיים רבים, ספרי כלכלה וספרי משפט. הוא הצליח לעבור את בחינות ההסמכה לעריכת דין, ובשנים שלפני מלחמת האזרחים האמריקנית (1861–1865) עבד במשרות שונות בתחום המשפטים, בין היתר במשרד התובע הכללי של וירג'יניה. במקביל עסק בכתיבה. פיציו ביקר בצפון רק פעם אחת, ואין עדויות שהכיר את הדרום שמעבר לוירג'יניה מדינתו האהובה. התזה הבסיסית שלו היא שחברת עבדים היא צורת הארגון האידיאלית, אם לא היחידה, לחברה אנושית, ואילו החברה הקפיטליסטית היא מוסד כושל והרסני שיש לחסלו. על התזה הזאת נעמוד בפירוט בפרק הבא.

הגותו כוללת שני ספרים: 'סוציולוגיה בעבור הדרום' (*Sociology for the South*) (1854) ו'כולם קניבלים: או: עבדים ללא אדונים' (*Cannibals All! Or, Slaves Without*) (1857), הוא הספר המשמש כמקור הראשוני העיקרי למאמר שלפנינו. פיציו פרסם יותר ממאה מאמרים במגזין הדרומי *De Bow's Review*, שהוציא לאור ג'יימס דה באו (De Bow) מניו־אורליאנס, מהנלהבים שבמגזיני העבדות.⁴ כאן ינותחו שניים מהם, והם מאמרים שפורסמו בשנת 1857 והודפסו מחדש בתקופתנו: 'חשיבה דרומית' (*Southern Thought*) ו'שוב חשיבה דרומית' (*Southern Thought Again*).

התייחסותו הישירה של פיציו לרעיון המילנרי בכתבים אלו נעשית רק בהקשר לניסיון להוכיח את קלקלתה של החברה החופשית. מבחינתו של פיציו, ביקורת החברה של הוגי הצפון וציפיתם לבוא המילניום הייתה הוכחה לרוע מצבה של החברה התעשייתית שהיה כה נורא עד כי רק אירוע דרסטי כמו בוא המילניום יוכל להושיע אותה, ולמצוקת ההמונים, שנראשו ממצבם כאנשים חסרי הגנה בחברה אכזרית.⁵ הוא מונה את המילנריסטים לצד קבוצות כגון שייקרים, מורמונים ואנשי קהילות אוטריות שונות המחפשים אחר מהפכה חברתית שתגאל את החברה הצפונית ותשיב לה צלם אנוש.⁶ אין הוא מזכיר כלל ציפיות מילנריות או הגות מילנרית בדרום, בין משום שלא היה ער להן ובין משום שהתעלם מהן כדי לא להודות בקיומו של חיפוש אחר עתיד טוב יותר גם בחברה שלו, שבה ראה חברה אידיאלית.

במאמר שלפנינו ארבעה חלקים. בראשון נאתר את מקומו של פיציו בתמונה הכללית של הגנת הדרום על העבדות, ונפרט את השקפותיו המרכזיות. בשני נחפש אחר הזיקה בין האידיאל של החברה הדרומית על-פי פיציו ובין האידיאל החברתי של המצפים למילנרזם. בשלישי נעסוק ברעיון האליטה בעלת הייעוד, שקיים הן אצל פיציו והן במחשבה המילנרית. ברביעי נבחן את הדמיון בין החששות האפוקליפטיים הגלומים במחשבה המילנרית ובין ציפיותיו של פיציו להכרעה חד-משמעית בין קפיטליזם לעבדות. המסקנה העולה מבידיקת הסוגיות הללו היא שקיימת זיקה בין פיציו לרעיונות המילנרזם שרווחו בתקופתו; גם אם הוא עצמו היה רחוק מרחק רב מרעיונות אלו בגרסתם המקובלת, הם חדרו לכתיבתו והשפיעו על תפיסותיו.

א. ג'ורג' פיציו וההגנה על העבדות



ג'ורג' פיציו, 1806–1881

עולמם של בעלי העבדים סבל מסכיוופרניה: מעמד שליט טרום-בורגני המאמין בדת בורגנית, מבנה חברתי פטריארכלי בעולם של כלכלת שוק, אצולה אבירית העוסקת במקח וממכר של בני אדם. מחשבתם של הדרומיים שיקפה את הקונפליקטים הפנימיים בתוך עולם זה. הדרום נאבק לפתח תפיסת עולם ייחודית שתנבע מתוך המערכת החברתית שלו, בהתאמות הכרחיות לעולם המודרני. בעלי העבדים גדלו על ברכי הערכים הליברלים שהנחילו תומס ג'פרסון, ג'ון לוק והרפורמציה הפרוטסטנטית.⁷ בדרכם לגיבוש השקפת עולם שתהלוו את מציאות העבדים והאדונים שבה חיו, הם נאלצו להשתחרר לפחות מחלק מערכים אלו.

הגות ההגנה על מוסד העבדות בדרום

האמריקני התפתחה עוד בתקופה הקולוניאלית, אולם לשיאה הגיעה בשנים 1830–1860, העשורים שקדמו למלחמת האזרחים. את העידן הזה פתח תומס רודריק דיו (Dew) בחיבור שכתב ב-1832 בעקבות דיון בבית המחוקקים של מדינת וירג'יניה על האפשרות של שחרור העבדים. למעשה אמר דיו לבעלי העבדים שאין הם יכולים להמשיך להחזיק את החבל בשני קצותיו: גם ליהנות מפירות העבדות וגם להתנגד למוראותיה. הוא קרא לדרום להשתחרר מהעקרונות הלוקיאניים של האבות המייסדים, להכיר במחויבותו לדרך חייו ולהפסיק להשתעשע עם האידיאולוגיה האמריקנית המהפכנית של חירות

ושוויון. דיו סימן אפוא את הנתיב המרכזי שבו עתיד היה הויכוח להתנהל מאותה עת: מחלוקת העבדות הפכה למכשיר לדיון בסוגיות חברתיות מהותיות משמעותו של חוק הטבע, הקונפליקט בין הרצון לסדר והרצון לחופש, היחס בין מסורת לקדמה וכו'. באופן זה חדלה ההגות הדרומית בנושא מלהגן נקודתית על המשך קיומה של צורת החיים באזור, והחלה להתאפיין כאידיאולוגיה פורמלית ומודעת לעצמה. אחרי 1830 השאלה ששאלו בעלי העבדים לא הייתה האם העבדות צודקת, אלא מדוע היא צודקת. הצדדים השליליים של המוסד לא הוכחו לחלוטין, אולם הם הוצנעו מאד.⁸

הזרם המרכזי של מגני מוסד העבדות הציג בתקופה זו טיעונים אחידים למדי שהתבססו בראש ובראשונה על התנך: שתי הבריתות מתירות עבדות, העם הנבחר החזיק עבדים, ישו לא תקף את העבדות, ופאולוס שליחו היה מחויב כלפיה. כמקור שני ללגיטימציה שימשו התקדימים ההיסטוריים של יוון ורומא; העבדות, כך נטען, הולידה את הציוויליזציות הגדולות ביותר משחר הימים. בנוסף על כך הם הסתמכו על מדעי החברה והטבע: לטענתם, המדע מוכיח כי החברה מאורגנת באופן היררכי, על פי השוני שמכתיב הטבע.⁹ הציות לתכתיב זה טמן בחובו פרידה מהמושג הוותיק של חוק הטבע שתפס מקום מרכזי במהפכה של 1776, ובניית תפיסת עולם חלופית של חברה אורגנית ולא-שוויונית. תפיסה כזו דרשה גם רוויזיה של מושג החירות, שאותה הגדירו האינטלקטואלים הדרומיים מחדש כזכותו של אדם לבצע את התפקיד שהועיד לו הטבע. נחיתותו של השחור הועידה לו את תפקיד העבד והוא חופשי למלא אותו.¹⁰

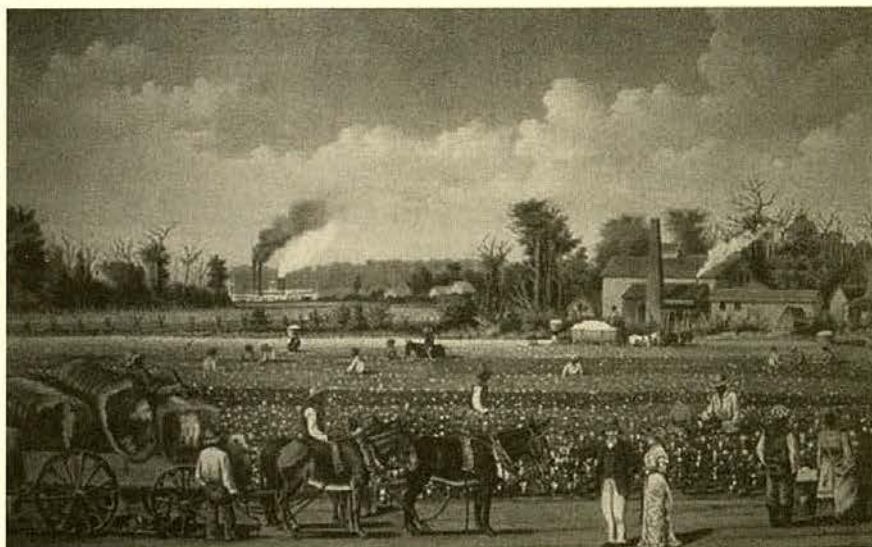
בעשור 1850-1860 קיבלה אידיאולוגיה ההגנה על העבדות צביון מיליטנטי יותר. לצד הויכוח המחריף עם הצפון תרמו למגמה זו גם הניסיון הכושל ליישב את ליבריה מחדש בשחורים, הקשיים שהתגלו באיים הקריביים לאחר שחרור העבדים שם, המחקר המדעי החדש שהביא לכאורה הוכחות לנחיתותם של האפריקנים, והביקוש הגואה לסחורות שסיפק הדרום. כל אלו יחד עודדו את תפיסת העבדות כמוסד שאיננו ברי-חלוף. ההוגים שפעלו באותם ימים הדגישו את הצורך בתרבות דרומית משוחררת מהליברליזם הג'פרסוני, ואת הצורך לראות בעבדות מוסד טבעי ולא הכרח בלתי רצוי.¹¹ הוגים דרומיים דוגמת יוז (Hughs), המונד (Hammond), רפין (Ruffin) והולמס (Holmes) נעו בהדרגה לעבר טיעונים בעד עבדות במובנה המופשט, ובעלי העבדים הלכו וגיבשו לעצמם תפיסה אלטרנטיבית של מוסר וסדר חברתי.¹² פיציו היה ההוגה הבולט והעקבי ביותר בורם זה, והציג הגות בעלת פרספקטיבה רחבה מזו של עמיתיו וביקש להחיל את העקרונות של מחשבת העבדות על האנושות כולה.

פיציו החל לכתוב בהשראת המשברים הפוליטיים באירופה בשנים 1848-1849, שיצרו אצלו רושם של כאוס והתפרקות. הטיעון המרכזי ששימש לו להגנתה על המערכת

החברתית של הדרום היה שעבדות היא המצב הטבעי והרצוי לא רק של השחורים אלא של מרבית בני האדם. לשיטתו, צמיתות מבטיחה לכל אדם הגנה, מגורים ומזון; הדאגה לקיומו של העבד אינה מוטלת עליו אלא על בעליו. כך נוצרת מערכת של אינטרסים הדדיים בין המעמדות החברתיים השונים, שמאפשרת קיום אידילי. אי-אפשר ליצור יחסים הרמוניים בין עבודה להון אלא באמצעות שיטת העבדות. אדם שמשקיע את כספו בעבד שמחירו קרוב לאלף דולר יגן עליו, יטפל בו במסירות, וכמובן, לא יזיק לו.¹³ נגיודה המוחלט של הרמוניה זו היא החברה הקפיטליסטית. שם 'כל אדם הוא קניבל', והעובד מופקר לגורלו במירוץ האכזרי של הקיום. הפועל בערים האירופאיות ובצפון האמריקני אינו אלא עבד ללא בעלים. מוטלות עליו כל החובות, אך אין לו כלל זכויות. הוא חייב לעבוד כדי לא לרעוב, אבל כשאינו מסוגל להתפרנס אין איש מחויב להעסיקו או לדאוג לו; על העבד, לעומת זאת, מגן אדונו וממנו הוא מקבל ממנו מזון ומחסה גם אם אין ביכולתו לספק תפוקה.¹⁴

פיציו טען שאין להאשים את בעלי העבדים בבטלנות ובניצול הזולת כיוון שניהול האחוזה הוא משרה מלאה לאדון ולגברת גם יחד. בין האדון לעבד קיימים יחס הדדי של עמל, חליפין של ערך תעשייתי. זאת, כמובן, בניגוד לעשירים של החברה הקפיטליסטית שלא נוקפים אצבע בעבור מי שיוצר את עושרם.¹⁵ לדבריו, רק חברה המתבססת על היחסים הבריאים של עבדות מאפשרת סדר, יציבות ואמונה באל, שהם המפתח לקיום האנושי. בלעדיה, בניאדם מתדרדרים לכאוס ואנרכיה.¹⁶

פיציו הצליח למקד תשומת לב רבה בשל סגנונו התוקפני והבוטה. מתנגדי העבדות בצפון הרבו להשתמש בכתביו כיוון שאלו גילמו את הפן הקיצוני ביותר של ההווה הדרומית. אולם הוא ספג ביקורת רבה גם מאנשי הזרם המרכזי של מחשבת העבדות, שכינו את השקפותיו 'אבסורדיות ומסוכנות'. התקפתו הכוללת על התרבות הקפיטליסטית המערבית יצרה בעיה מבחינת מרבית הדרומיים שהמערכת הטרומ-בורגנית שלהם פרוחה בעולם בורגני. התכחשותו ליסודות הקלסיים של המורשת האמריקנית כמו נאורות, קפיטליזם ואינדיבידואליזם, לא הייתה קלה לעיכול. פיציו הצביע על הפרדוקס שרבים מבעלי העבדים ביקשו להתעלם ממנו.¹⁷ בכתיבתו מתגלים עוד מספר היבטים חריגים נוספים: בראש ובראשונה שלילתו את החוקה. הדבקות במסמך יסוד זה הייתה משותפת כמעט לכל הזרמים במחשבה האמריקנית, כולל אלו של תומכי עבדות מובהקים כגון המדינאי איש דרום קרולינה ג'והן סי קאלהון (Calhoun). פיציו התנגד הן לעיקרון שלפיו השלטון שואב את כוחו מהעם הן לעיקרון השוויון האוניברסלי.¹⁸ פן אחר במחשבתו שאף הוא יוצא דופן הוא שלילת הגזענות; פיציו כפר בטענה הדרומית המקובלת שלפיה השחורים הם גזע נחות ולכן דינם להישאר משועבדים; בעיניו, עבדות אינה עניין לגזע כזה או אחר אלא מצבו האופטימלי של כל



אחות עבדים אמריקאית כאידיליה חברתית, בציור אופייני של המאה ה־19

אדם שתכונותיו אינן הופכות אותו למנהיג טבעי.¹⁹ אולם על אף עמדותיו בסוגיות אלו ולמרות שכתבתו לוקה בריבוי של סתירות, חזרות מיותרות ופיזור, הצליחו דעותיו הקיצוניות של פיציו להטביע חותם על תקופתו ולהשפיע על השיח הציבורי של האומה המתפלגת.

ב. פוסט־מילנריות ואידיליה חברתית

במילנריות האמריקני של המאה ה־19 מבחינים בשני זרמים: הפרה־מילנריות והפוסט־מילנריות. הראשון היה רדיקלי יותר, ופירש את הנבואות התנכיות פירוש מילולי. מאמיניו ציפו לחזרתו המיידית של ישו בטווח זמן נראה לעין ולייסוד ממלכת הקדושים על חורבותיו של השלטון הארצי. הם המתינו לאירועים קטסטרופליים ולהתערבות אלוהית ישירה שתביא את כל אלו. הדוגמה הבולטת ביותר בתקופה שבה אנו עוסקים היא וויליאם מילר, חוואי ניו יורקי שחזה את בוא המילניום לשנים 1843–1844 וסחף אחריו מאמינים רבים.

הזרם השני, המתון והפופולרי יותר היה הפוסט־מילנריות. מאמיניו קיוו לתחייתו של ישו לאחר תקופה בת אלף שנים שתכשיר את הקרקע לאירוע, ובה יתרחש תהליך של שיפור רוחני ומוסרי. הם לא היו להוטים אחר הרעיון של התרחשות על־טבעית ולא קיוו להתערבות אלוהית ישירה בעתיד הנראה לעין. הם מיקדו את התעניינותם בעולם הזה, ובו ביקשו למצוא כוחות חברתיים ורוחניים שיסללו את הדרך להתערבות אלוהית

רחוקה מאד.²⁰ לשיטתם תתהווה מלכות השמיים בהדרגה כבר בעולם הזה, כאשר צדק, שלום ואהבה ישלטו בכל בני האדם. ישו לא יקום לתחייה באופן פיזי, אך הגאולה ההדרגתית תתרחש תחת השפעת רוחו.²¹ המילניזם, על-פי משנתם, הוא למעשה התקדמות היסטורית, שרשרת של ניצחונות שבאמצעותם העולם יגיע להגשמה רוחנית.²² בקרב המאמינים הרבים ברעיונות אלה נוצר קשר הדוק בין ציפיות דתיות ושאיפות חברתיות. החזיונות הדרמטיים של סוף העולם, שהעסיקו דורות שלמים של נוצרים, נדחקו לשוליים ופינו את מקומם להתמקדות בשינויים פוליטיים וחברתיים שעתידים לכלול את העוולות של החיים על פני הארץ. האידיאל התחלף מציפייה לחיים בגן עדן לתקווה לחיים בתור זהב חברתי, שהאדם ממלא תפקיד בהבאתו.²³

החזון הדתי לא שלל את השימוש בכלים חילוניים כדי לזרז את בוא העידן החדש; התיאורים הנפוצים של המילניזם במאה התשע-עשרה הדגישו הן את הפן הפוליטי של הסדר החברתי האידיאלי הן את הפן החומרי. החברה המילנרית, הנבנית בהדרגה, תהיה חברה אנושית משופרת, שתספק את צורכיהם של כל בני האדם ותשמר מצב תמידי של שלום. שפע כלכלי, רפורמות חברתיות, התקדמות מדעית ותנופה חינוכית יאפיינו אותה. מקום מיוחד בחזון זה תפסו החידושים הטכנולוגיים, כיוון שהם מאפשרים את הפצתה של בשורת הנצרות ביתר קלות וגם כיוון שהם מפחיתים את עומס העבודה הנדרש מבני האדם.²⁴

בצמד המאמרים 'חשיבה דרומית' ו'שוב חשיבה דרומית' מתאר פיציו את חברת העבדים הדרומית כחברה האידיאלית. המאמרים עוסקים בחשיבות התפתחותה של מחשבה דרומית עצמאית בתחומים כמו כלכלה, פוליטיקה ופילוסופיה של המוסר, ובהתנתקות מדרכי המחשבה המקובלות בחברה הקפיטליסטית. פיציו מצייר תמונה של ניצחונה הקרוב וברירה השגה של חברת העבדות, של הצעדים הגדולים שהיא פוסעת בהם לעבר מצב חברתי אוטופי:

הדרום נהג בתבונה ובוהירות על פי המנהגים האוניברסליים של האנושות וציווי התנך, ועל כך הוא עומד לבוא על גמולו. הדרום פורח כעץ דפנה שעה שאירופה רעבה ללחם, הוא פטור מפשע וחופשי מעוני. הדרום הוא הארץ המשגשגת והמאושרת ביותר בעולם.²⁵

במקום אחר הוא משתמש בשפה הנשמעת כלקוחה כמעט ישירות מהשיח המילנריסטי העוסק בהגשמת ההיסטוריה: 'The South is fulfilling her destiny and coming up to her work beautifully'.²⁶ [הדרום מגשים את ייעודו ומבצע את עבודתו בצורה יפהפיה]. פיציו היה סבור שההתנגדות לעבדות הולכת ודועכת לאחר שהוכיחה כי אין בה מאום; ציפייתו לעתיד היא שמדינות הצפון ואנגליה יבינו את גודל האיוולת

שבשחרור העבדים וישובו לשיטה זו בעצמן. חכמתו ומוסריותו של הדרום יגברו על כל המכשולים ויזכו להכרה כוללת.²⁷

גם אם מטרתו של פיצוי הייתה בראש ובראשונה בגדר תעמולה וניסיון לעודד את עמיתיו להתנער מרגשי הנחיתות המסורתיים כלפי הצפון, נדמה שאפשר למצוא בדבריו גם קווים של המחשבה הפוסט־מילניסטית. פיצוי מאריך בתיאור החינוך, הספרות וההגות של הדרום ומתפעל מההישגים המביאים את האזור להיות מקום כליל שלמות.²⁷ הוא מצייר את חברת הדרום כמקום של שגשוג כמעט אידיאלי שרק ידי אדם אחראיות לו. חשוב לזכור, כי האיש היה נוצרי אדוק מאין כמוהו, וכתבי הקודש הם הבסיס הראשון במעלה של הגותו ותפיסת העולם שלו; אולם בכל זאת אין הוא תולה את תקוותיו בעזרה משמים, אלא מאין במדינות הדרום לקחת את גורלן בידיהן ולהגשים את חזון החברה המושלמת בדורו, באמצעות טיפוח של השכלה, תעשייה ומוסר. וכמובן, באמצעות המשך שעבודם של מיליוני שחורים. אורח מחשבה זה היה קיים גם אצל עמיתיו של פיצוי; ההיסטוריונית דרו גילפין פאוסט (Gilpin Faust), שחוקרת את עולמם של האינטלקטואלים בדרום, מוצאת אצלם מאפיינים של אוטופיסטים:

בסופו של דבר הם לא ביקשו לתאר את הדרום, אלא להעניק לו השראה. הדרך היחידה ליצור לגיטימציה לעבדות, רמזו טיעוניהם, הייתה להפוך את האזור לאוטופיה המוסרית של חיבוריהם. הטעון בעד העבדות היה ביסודו כתב רפורמה.²⁸

שאלת העבדות הייתה קשורה הדוקות לציפייה הפוסט־מילנירית של הדור, כיוון ששתיהן עסקו בעתידה של האומה האמריקנית. הציפייה התאולוגית יצרה את התקווה שהעתיד האמריקני הוא המילניום; ואילו שאלת העבדות הייתה בבסיסה מחלוקת על עתידה של החברה: האם תהיה אמריקה חברה חופשית שהעבדות תישאר בה כמוסד מצומצם שדינו להיכחד, או שמא תמשיך העבדות להתפשט עד שתשתלט על יתר אזורי הארץ? תאולוגים שהתנגדו לעבדות לא הטילו ספק בכך שתור הזהב יחסל את העבדות אם זו לא תחוסל עוד בטרם יגיע, ולעומתם תאולוגים שדגלו בשיטה נאלצו לענות על השאלה האם גם בחברה אידיאלית ימשיך 'המוסד המיוחד' של הדרום להתקיים? שאלה זו נוגעת בנקודה שאין מהותית ממנה למחלוקת סביב העבדות, והיא שאלת יחסו של האל אל השיטה: האם היא חלק מתוכניתו הגדולה או מוסד אנושי מגונה שיעלם בהזדמנות המתאימה?

א ראו לציין שהתיאור של פיצוי איננו עולה בקנה אחד עם מה שידוע להיסטוריונים בני תקופתנו על העושר האינטלקטואלי של חברת הדרום, וגם לא עם מה שכתבו עמיתיו להגנה על העבדות בנושא זה. אלו התלוננו תדיר על היעדרן של מסגרות אינטלקטואליות ברמה גבוהה בדרום ועל חוסר עניין של האוכלוסייה בספרות וחינוך. ראה בעניין זה: פאוסט, האינטלקטואל והארגומנט (לעיל, הערה 10), עמ' 67-68.

רוב התאולוגים המילנריים הדרומיים היו חברי הקהילה הפרסבטריאנית, קהילה קטנה יחסית שהשפעתה חרגה בהרבה מעבר למעגל החברים הנמנים אתה. הפרסבטריאנים היו שותפים להשקפה הפוסט־מילנריסטית, אולם בניגוד לחברי הקהילה בצפון, ראו בעבדות סוכנת של קדמה ואמונה לכל אורך ההיסטוריה. היבטים רבים במשנתם קרובים במיוחד להשקפותיו של פיציו, הסוציולוג שהקפיד לבזו לכל מי שראה במילנרזים פתרון לבעיות הדור. ג'יימס ת'ורנוול (Thornwell), התאולוג הפרסבטריאני רבי־השפעה ביותר בדרום בתקופה זו, סבר שהעבדות היא חלק מתוכנית אלוהית של התפתחות שאיננה מובנת לאדם, ולכן אסור לאדם לעמוד בדרכה. העבדות מעודדת קדמה, היא משמשת בסיס לחברה ושלטון יציבים, ומיטיבה עם העבדים מוסרית ורוחנית. הפרסבטריאנים הדרומיים חשו, בדיוק כמו פיציו, שהעבדות נוחלת ניצחון אחר ניצחון, וביטחונם התחזק בהשערה שההשגחה העליונה תבסס את העבדות במילנרזים ולא תחליש אותה.²⁹ כפי שפיציו הצדיק את העבדות כמוסד טבעי וחיובי בטענה שלכל אדם יש מקום טבעי בהיררכיה האנושית שבו הוא צריך להיות, טענו הפרסבטריאנים הדרומיים שהעבדות בעידן המילנרי לא תבסס על כפייה פיזית אלא על שירות מרצון, על הבנתו של כל יחיד את מי הוא צריך לשרת וכיצד עליו לשרתו. כל אדם ימלא את חובותיו בחפץ לב, בין אם כעבד ובין אם כמעביד.³⁰

תפיסת העבדות כחלק מהמילנרזים העתידי הייתה להחלטית ועקשנית יותר בעשור שלפני פרוץ מלחמת האזרחים, בדיוק כמו הנימוקים האחרים בהגנה על מוסד זה; המילנריסטים הדרומיים טענו ביחס לעבדות שלא רק שהיא יכולה להיות חלק מהחברה המילנרית, אלא שהיא חייבת להיות כן; טענה אחרת שנשמעה הייתה שהתנן קובע כי העבדות תהיה חלק מהחברה האנושית לכל אורך ההיסטוריה, גם בימי המילנרזים.³¹ ניתן אם כן לבסס שתי אבחנות לגבי הקשר בין הגנת העבדות של פיציו להתמודדות של תאולוגים דרומיים עם שאלת העבדות במילנרזים: (1) לאחר עידן של הססנות והרהורים שמא יבטל האל את העבדות עם בוא המילנרזים, מאמצים התאולוגים את ההשקפה שפיציו הוא מבטאה התקיף ביותר, שלפיה העבדות היא חלק טבעי והכרחי לא רק של הסדר הנתון אלא גם של סדר חברתי אידיאלי. אין היא רק מוסד חיובי בעיקרו, אלא חלק מרצונותיו של האל; (2) בניגוד לפוסט־מילנריסטים בדרום, שדיברו על מילנרזים שייבנה בהדרגה, עמדותיו המוצהרות של פיציו מביאות למחשבה שמבחינתו תור הזהב החברתי כבר כאן, והוא מתגלם בדמותה של חברת העבדים הדרומית. אמנם בעיניו הציפייה למילנרזים היא עדות נוספת למצוקת האדם בחברה הקפיטליסטית, אבל בלא משים הוא מציג מודל של שיפור הדרגתי ושל התקדמותה של חברה עד הגעתה לאידיליה, תמונה הדומה מאד למודל הפוסט־מילנריסטי. נראה שהוא עצמו לא הבחין עד כמה קרובים הדברים אלה לאלה.

אולם על אף הזיקה הזאת, אל לנו להתעלם מהבדל מובהק אחד בין תפיסותיהם של פיציו ושל הפוסטימילנריסטים: פיציו אמנם האמין שהחברה הדרומית יכולה לקדם את עצמה לקראת תור זהב, אך באופן בסיסי הוא כפר בטענה שהגזע האנושי הולך ומשתפר; מושג ה'פרוגרס' נתפס בעיניו כאשליה מודרנית.³² לשיטתו, לא הייתה בהקמת הפרלמנט הבריטי משום לידתה של החירות האנגלית, אלא לידת הממשלה הקפיטליסטית העתידה לייסד עריצות אנוכית חסרת רגש; שחרור הצמיחים לא היה התקדמות לקראת שוויון זכויות ומעמדות, אלא דיכוי של בני המעמד הנמוך ושליטת כל הזכויות שבהן החזיקו בעבר; הרפורמציה לא הגדילה את חירות הפרט אלא הרסה את הכנסייה, קרן הצדקה הנאצלת ביותר בעולם, תוך פגיעה אנושה בהמונים.³³ פיציו דחה במלואה את הפילוסופיה שנכתבה מאז שנת 1400; הוא ביקש לדבוק בתנך, באריסטו ובניסיונה של החברה הדרומית, שהיא, לטענתו, שילוב חסר תקדים בין כל הטוב שידע העולם בעבר.³⁴ בניגוד מובהק לתפיסה זו של פיציו, קשרו מרבית ההוגים המילנרים קשר הדוק בין רעיון המילניום לרעיון הפרוגרס. בסוף המאה השמונה-עשרה הגיעו האופטימיות של הנאורות והתקוות המילנריות של הנצרות לשיא חדש של הזנה הדדית. החזון הליברלי של הקדמה הקצין עד שיאו את המגמות האופטימיות במחשבה הפוסטימילנרית, וצמצם מאוד את מקומם של החששות האפוקליפטיים המסורתיים.³⁵ בארצות הברית הניעו את האמונה בפרוגרס שני סוגי דלק עיקריים: הראשון היה התנאים החומריים בעולם החדש, שיצרו חברה דינאמית העסוקה בניצול משאבי הטבע שלה, והשני הציפייה לתור זהב פוסטימילנריסטי שאותו תאפיין התקדמות מוסרית. במאה התשע-עשרה חדר מושג הקדמה לכל תחום בדיון הציבורי האמריקני, מכלכלה ועד חינוך. האמונה בתועלתה של הטכנולוגיה המתפתחת, בכוחו המשחרר של הידע המדעי, בביסוס כבוד האדם ובשיפור מתמיד של מצבו החומרי, הפכה לגורם הדומיננטי בחיים האמריקניים.³⁶ המחשבה שההיסטוריה מתקדמת בדרך חיובית ושהאדם הולך ומשתבח לאורך הזמן וצועד לקראת עתיד טוב יותר, מאחדת בין תפיסת הפרוגרס ותפיסת המילניום, גם אם המוטיבציות והתקוות של התפיסה השנייה נותרו דתיות. באקלים האמריקני האופטימי, האמונה האדוקה בדת הפרוטסטנטית והשפע החומרי הקלו על החיבור בין השתיים.

פיציו לא היה שותף לראייה הזו, ובחינתו את המאות האחרונות בהיסטוריה העולמית הולידה תחושה של התדרדרות, של דעיכה ושל הרס חברתי. לכאורה קיימת כאן סתירה בתפיסתו ההיסטורית בין ראייתו האופטימית והאידיאלית את עתידה של חברה הדרום ובין ראייתו הפסימית את עתידן של החברות בצפון ובמערב אירופה; אולם אם בוחנים את הדברים במסגרת הכוללת של ההגנה על העבדות הם מתיישבים היטב אלה עם אלה. פיציו סבר שהחברה הדרומית כחברת עבדים מתקדמת לעבר עתיד זוהר כיוון שהיא מקיימת את הצורה החברתית הטבעית והנכונה ביותר; לכן, לאחר שיפורים

מסוימים ממתין לה תור זהב. אולם השיטה הקפיטליסטית גוררת את העולם המערבי לאסון. החברה האירופית ועמה חברת הצפון מצויות בתהליך הרסני של השתלטות ההון על בני האדם ושל שבירת המסגרת שאפשרה בעבר לכל המעמדות להתקיים יחד בשלום. גם לחברה הקפיטליסטית צפוי תור זהב ביום מן הימים; אולם הוא יגיע רק כאשר תיעלם השיטה ותוחלף בעבדות. גם כאשר מתבוננים בדברים בהקשר של הסכימה ההיסטורית הפרוטסטנטית הם נשמעים מוכרים מאוד שכן התקוות המילנריות היו שלובות מאז ומתמיד בציפיות האפוקליפטיות. בהשאלה מהשיח האסכטולוגי, אפשר לומר שפיציו מביע תקווה מילנרית כלפי הדרום וחווה אפוקליפסה לצפון.

ג. חברה נוצרית ותפקידה של אליטה

אחד ההיבטים המרכזיים של רעיון המילניזם הוא הנחת קיומה של אליטה שיש לה מנדט לשנות את ההיסטוריה, אליטה שתביא את ממלכת הקדושים.³⁷ אמנם המושג העתיק של אומה אחת נבחרת התפוגג בצילה של תפיסת הגאולה הנוצרית שעסקה בכל אדם כשלעצמו; אולם התפיסה המילנרית הפרוטסטנטית, שראתה בהיסטוריה האנושית את סיפור מאבקו של האל בשטן ובגאולה אירוע היסטורי כללי-עולמי, יצרה מחדש מקום לקבוצות בני אדם שבאמצעותן האל פועל את פעולתו. היא החייתה בעוצמה את רעיון בני אור הנאבקים בבני חושך.³⁸ ההיסטוריה כולה הפכה למעשה לסיפור קורותיהם הקדושות של בניו הנבחרים של האל, בהתאם לסכימה האפוקליפטית המופיעה בכתבי הקודש.³⁹

חשיבותו של רעיון זה במסורת המילנרית האמריקנית היא מכרעת, והייתה כזו עוד מהימים הראשונים של ההתיישבות האנגלית ביבשת. הפוריטנים שהגיעו לשטח שיהפוך לבניו אינגלנד הושפעו מאד מהזרמים המילנריים במולדתם ומתחושת הייעוד האנגלוסקסית. כישלונה של התנועה הפוריטנית תחת המלכה אליזבת' והמלכים הראשונים לבית סטיוארט הוליד לנטישת האמונה שלפיה יש לאנגליה תפקיד מיוחד בהיסטוריה של הגאולה. כעת נתפסה אנגליה בעיני הפוריטנים ותנועות רדיקליות כמכשול, כגורם שהכזיב ומעל בתפקידו. תחושה זו יצרה צורך בגיבוש מוקד חדש לתקוות המילנריות והציפיות האסכטולוגיות.⁴⁰ מוקד חלופי זה נמצא לפוריטנים בדמותה של היבשת האמריקנית, מקום חדש שבו יוכלו להגשים את שליחותם.

עזיבת אנגליה וחציית האוקינוס לארץ חדשה ולא נודעת חזקו את תחושתם של המהגרים הפוריטנים שהם־הם ישראל החדשה, עם שכרת ברית עם אלוהיו, עם שבונה את ציון לקראת יום הדין. גם לאחר שחברת המושבות עברה תהליך של התמסדות והתברגנות, לא פסו ממנה מוטיבים חלוציים אלו. רבים תפסו את מלחמת העצמאות האמריקנית כתחילתו של עידן היסטורי חדש, והאידיאולוגיה המהפכנית שהניעה אותה

ניזונה מהתחושה המסורתית של ייעוד אלוהי. לאחר מלחמת 1812 בבריטים ונוכח חוסר היציבות במדינות אחרות התגבשה בארצות הברית תודעה של ייעוד משולב: הפצת הבשורה הפרוטסטנטית ולצדה הפצת הבשורה הרפובליקנית, עד להבאתם של שלום ושלווה כלל עולמיים.⁴¹ על פי אותה תפיסה, אמריקה מצוידת בכל הכלים כדי להפוך לאומה הדמוקרטית והפרוטסטנטית הגדולה והחזקה ביותר בהיסטוריה, כזו שתוכל למחוץ בעוצמתה את כוחות הרשע. היו מי שהרחיקו לכת מעבר לכך, וראו בארצות הברית לא רק שבט נבחר שיביא את המילניום אל העולם הזה אלא גם את המשיח עצמו, כפי שהוא מובטח בברית הישנה.⁴²

נדבך מרכזי בחשיבתו החברתית של פיציו הייתה הטענה שבקרב בני האדם ישנו מיעוט קטן, אליטיסטי, שתפקידו להנהיג את החברה ולקבל את ההחלטות עבור הסובבים אותו. בני המיעוט הזה נולדים או מחונכים לכך, והם מיועדים לתפקידים המיוחדים שלא כהמונים, המיועדים לעבדות. תשעה-עשר מתוך עשרים בני-אדם זקוקים להגנה ולמשמעת של משטר העבדות.⁴³ פיציו שם דגש רב על החובות הכרוכות בחברות במיעוט המיוחס והמנהיג. אדון האחווה חייב לטפל במשפחתו ובעבדיו, והוא איננו יכול להתנער מחובותיו כלפיהם גם אם אינם מביאים לו תועלת.⁴⁴ ברור אמנם כי הצגת הדברים באופן הזה נועדה לשרת מעל הכל את הדימוי של העבדות כמוסד נדיב לב המבוסס על יחסים הדדיים, אולם נדמה שאפשר להבחין בעולם דימויים משותף למחשבתו של פיציו ולתפיסה האמריקנית הותיקה של קיום אליטה שתכליתה להנהיג את האנושות. על פי אותה תפיסה, בחירתה של ארצות הברית כאומה גואלת כרוכה במחויבויות פנימיות וכלל-עולמיות שמהן אין היא יכולה לחמוק. השליחות המופשטת של ניצור הגזע האנושי והתגברות על כוחות הרשע מיתרגמת למשימות מעשיות. דוגמה אחת, ידועה במיוחד, היא Manifest Destiny, היעוד להתפשט מערבה עד האוקיאנוס השקט.⁴⁵ על רקע שונה בתכלית היה פיציו שותף למילניזם האמריקני בתודעה של אליטה בעלת יעוד ותפקיד ייחודי.

עוד נקודת השקפה בין פיציו ובין המילניסטיים של התקופה נוגעת להקשר הדתי של התפיסה החברתית. החברה הפרוטסטנטית האמריקנית מושתתת על הנחת יסוד שלפיה הנצרות מעניקה את המסגרת הערכית המאפשרת לאזרחים לשלוט בעצמם בלי להתדרדר לאנרכיה: על האדם לציית לשלטון האלוהי לפני שיוכל לציית לשלטון ארצי. האמונה הנוצרית והאידיאולוגיה הרפובליקנית נתפסו כשני חלקים שלובים של שלם אחד.⁴⁶ תפיסה זו התבטאה בין היתר במאמר משפיע בשם 'חוקי הקדמה' (Laws of Progress) שפורסם בארצות הברית ב-1853. שם נטען כי את החוקות של ארצות הברית ובריטניה מנחה השראה אלוהית, ויש להן תוקף כללי-אנושי. הפתרונות שחוקות אלו מציעות אינם רק פתרונות טובים, או אפילו הטובים ביותר, אלא הפתרונות שהאל עצמו

הועיד כדי להגשים את כוונותיו. לכן יש להפיצם באמצעות מאמץ מיסיונרי שאינו שונה מהפצת הבשורה שהעסיקה את הכנסיות.⁴⁷ למרות שמבחינה חוקית נהוגה באמריקה הפרדה בין הדת למדינה התנגדו מרבית האמריקנים לאורך ההיסטוריה לניתוק הדת והמוסר מהמישור הציבורי. גם חילוקי דעות תאולוגיים עמוקים בין פלגים שונים בכנסייה לא פגמו בשאיפה למאמץ לאומי משותף למען חברה בריאה מבחינה מוסרית. כפי שראינו בפרק הקודם, קיומה של חברה המצייתת למוסר הנוצרי אינו רק עניין של כאן ועכשיו: חברה כזו היא תנאי הכרחי לבואו של המילניום. בחזונו של המנהיגים הדתיים המרכזיים באמריקה נראה המילניום כשיא של ניצור הציוויליזציה. ההגשמה של חברת החדשה תהיה באמצעות סדר דתי וחברתי מושלם, ולכן יש בניצור החברה משום עבודת הכנה למלכות השמיים.⁴⁸

הדת משמשת כנקודת מוצא גם לסוציולוגיה של פיציו, שגרס שהאדם הוא בראש ובראשונה יצור דתי; חברה אנושית אינה יכולה להתקיים ולו יום אחד ללא דת, ואי אפשר לשלוט בהמונים ללא מידה כלשהי של כפייה דתית.⁴⁹ עם זאת, בניגוד למרבית הפרוטסטנטים, שראו במוסר הנוצרי את אבן היסוד של החברה הרפובליקנית שלהם, ראה בו פיציו את אבן היסוד של חברת העבדים. יתר על כן, הוא פסל את האפשרות שהמוסר הנוצרי הוא בכלל בריקים בעולם הקפיטליסטי, שכן מצוות כמו 'ואהבת לרעך כמוך' ו'נהג בזולתך כפי שהיית רוצה שינהגו בך' הן מתכון להתאבדות בחברות תחרותיות. לשיטתו, המוסר הנוצרי גובש בעבור חברת עבדים ולא בעבור חברה חופשית, ולכן הגיוני ופשוט ליישם אותו במסגרתה. מדרך הטבע היחסים בין בעל לאישה, בין הורה לילד, בין אדון לעבד, מקיימים את המוסר הנוצרי לטובת הכלל.⁵⁰ פיציו ראה קשר בליינתק בין האל לחברת העבדים: האל הוא אביו של הסדר האנושי, וסדר זה נועד להיות שמרני ויציב, סדר המתבסס על שעבודה של רוב האוכלוסייה. מהפכות חברתיות גוררות אחריהן כפירה; העידן הזה, אומר פיציו, הוא עידן של כפירה בכל מקום פרט לחברות עבדים.⁵¹

נוכיר שוב שפיציו עצמו היה אנגליקני מאמין, ולכן אין סיבה שנופתע מכך שהוא מציג עמדות ששורשיהן בעולם הפרוטסטנטי של ימיו. אולם התכחשותו לחזון הרפובליקני והאינדבידואלי גורפת במידה כזו עד שמפתיע לראות את הדמיון באופן שבו הוא ותאולוגים מילנריסטיים רואים בדת ובמוסר הנוצרי תנאי הכרחי להגשמת האידיאלים שלהם: חברת העבדות מצד אחד, החברה המילנרית מצד שני. רעיון היסוד של הנצרות כתשתית להרמוניה חברתית מתורגם במקביל לשתי אוטופיות שונות בתכלית.

ד. קונפליקט אפוקליפטי בלתי נמנע

העובדה שהאמריקנים תפסו את עצמם כעם הנבחר של העידן המודרני קיפלה בתוכה לא רק חובות, כפי שראינו קודם, אלא גם חששות גדולים. הפחד מהפרתם של תנאי הברית ומבגידה באל הוא מוטיב שעובר בהיסטוריה האמריקנית מראשיתה. לאומה הגואלת ממתינה משימה מיוחדת, אך אם לא תעמוד בה, תיאלץ לסבול מנחת ידו של האל.⁵² באופן זה, למרות האופטימיות הרווחת, התפיסה הפופולרית סברה שהמעבר לעידן המילני לא יוכל להיות חלק לחלוטין, בבחינת תהליך רציף של קידמה. האוטופיה הקדושה תוכל להתממש רק לאחר ניצחון הטוב על הרע במלחמה בין כוחות קוסמיים על רוח האדם. הטבע מתפתח בקו לינארי, המציית לכוח אחד ויחיד; אולם בממלכה של חיי הרוח החוק השליט הוא חוק הקונפליקט, של התנגשות בין ישויות שונות. בסופו של דבר, גורסת התפיסה המילנרית, יגבר כוח אחד על האחר, כיוון שאין הם יכולים להתקיים יחדיו.⁵³

הדימויים העתיקים של משבר ואפוקליפסה שימשו בסיס חשוב לגל החזק של תגובות הנגד כלפי ערכי הנאורות של המאה השמונה-עשרה.⁵⁴ בארצות הברית קיבלו הדברים דגש מיוחד בהקשר של הקונפליקט הבין-אזורי: בשני העשורים שלפני מלחמת האזרחים התמקדו חששותיהם של התאולוגים הצפוניים במחלוקת המחריפה בין שני חלקי האומה ותשומת לבם נסבה אל הצדדים האפלים יותר של הנבואות בכתבי הקודש. תפיסה בולטת אחת בצפון גרסה כי מלחמה אלוהית כוללת עומדת בפתח, מלחמה שתהיה עונש לכל האמריקנים, לא רק למחזיקי העבדים. האומה האמריקנית כולה תעמוד למשפט כיוון שהאנטיכריסטוס חי ונושם בקרבה בדמותו של שוק העבדים המתנהל אפילו בבירתה. המלאך האפוקליפטי יאלץ לשפוך את קצרת הזעם במלואה על העם הנבחר המסרב להשתנות לטובה. ארצות הברית נתפסה כישות אחת, המיועדת למלא תפקיד יחיד בתוכנית האלוהית, ולכן חלקה האחד לא יוכל להתעלם מהרוע המקנן בחלק האחר. הד בולט לעמדה זו אפשר למצוא גם בספר שאין משפיע ממנו באותה עת, 'אוהל הדוד טום' של הארייט ביצ'ר סטואו (Stowe).⁵⁵ אנשי דת רבים יותר ויותר דיברו בשנים הללו על יום הדין, על קטסטרופה מתקרבת ועל קונפליקט הנע לעבר פתרון קטקליסמי. תחושות אלו ניזונו בין היתר מאירועים שהתחוללו בשנות החמישים של המאה התשע-עשרה והקצינו מאד את המחלוקת בין שני חלקי הארץ. בהם ניתן למנות את חקיקת חוק העבדים הנמלטים ב-1850, שכפה את החזרתם לבעליהם גם אם הגיעו למדינות חופשיות, את הקרבות בין מתנגדי העבדות לתומכיה בטרטוריות של קנזאס ונברסקה כאשר אלו עמדו להיכנס לברית, ואת הפשיטה של המתנגד האלים לעבדות, ג'ון בראון, על מחסני הנשק הפדראליים בוירג'יניה ב-1859. באותה שנה נכתב ב-"*American Theological Review*":

עלילתה של הדרמה העולמית הגדולה הולכת ומסתבכת כבר זמן רב, אך הכל מעיד על כך שהתרת התסבוכת קרבה ובאה, ונראה כי הדבר יתרחש בארץ זו. כאן, ככל הנראה, ייערך הקרב הגדול על העקרונות לא רק לנו אלא לכל העולם. חירות הנאבקת נגד שלטון שרירותי, למידה כנגד בורות ואמונות תפלות, דת רוחנית כנגד דת פורמלית ושקרית.⁵⁶

התאולוגים בצפון שהתנגדו לעבדות וחזו קונפליקט אפוקליפטי שיכריע את המחלוקת, לא היו בודדים בגישתם זו. גם ג'ורג' פיציו, אויבם המר ביותר, צפה עתיד דומה: ב-1857 כתב על מאבק חסר פשרות, שבו הניצחון יהיה שמור רק לצד אחד. אולם מטבע הדברים הוא היה משוכנע שזה ייפול בחלקם של בעלי העבדים:

לא ייתכן ששתי הצורות בחברה שלנו תוכלנה להמשיך ולהתקיים זו לצד זו לאורך זמן. הנצרות היא רפובליקה אחת המאמינה בדת אחת, שייכת לגזע אחד ודעת קהל אחת שולטת בה. מערכות חברתיות המושתתות על עקרונות מנוגדים אינן יכולות להחזיק מעמד יחד.⁵⁷

באותה עת לא היה פיציו נלהב מהמלחמה ומהשימוש בנשק כדרכים ראויות להגיע להכרעה בין שתי הציוויליזציות, אך ככל שהשנים חולפות והמחלוקת מתחדדת הוא מתחיל להעלות את האפשרות של פרישה מהברית ופריצת מלחמת אחים.⁵⁸ יחד עם זאת הוא מעלה אפשרות אלטרנטיבית, שבמסגרתה יגיע קיצה של החברה הקפיטליסטית מתוך עצמה; לאחר שהניסיון לקיים חברה חופשית ייכשל ישוב העולם לשיטת העבדות ויכיר בצדקתה. עתיד זה עשוי להיות קרוב מהצפוי.⁵⁹ כישלונה של החברה הקפיטליסטית יתרחש בעקבות מתן חירות מוחלטת לכל אדם, וזו תוביל בסופו של דבר לחורבן גמור של כל המוסדות החברתיים המוכרים: תחילה העבדות, אחר כך המוסדות הדתיים, הרכוש הפרטי והשלטון הפוליטי, ולבסוף המשפחה.⁶⁰ התמונה שהוא מצייר אולי אינה של אפוקליפסה ממש, אבל היא בפירוש דרמטית מאד, סופנית והרסנית. פיציו אינו מבכה את הסופה החברתית העומדת לפקוד את החברה הקפיטליסטית בכלל ואת חברת הצפון בפרט. הוא מודה שהוא עצמו מבקש להרוס את החברה הקפיטליסטית עד היסוד ולבנות במקומה חברה עבדים.⁶¹ גרסה מעודנת יותר של ציפיותיו של פיציו לחורבן אפשר למצוא אצל המילנריוסטים הדרומיים, ובמיוחד אצל ת'ורנול, שטען כי שיטת העבודה בשכר תיצור פערים עצומים בין עושר גדול לעוני נורא עד שיידרש ארגון מחדש של החברה בדמות סוג כלשהו של עבדות.⁶² הזיקה בין פיציו ובין עמיתיו המילנריוסטים בעולם האינטלקטואלי הדרומי קיימת גם בתחושת המאבק הגורלי והבלתי נמנע בין שני פלגי החברה. התאולוגים הפרסבטריאנים חשו שיש להם חלק בדרמה

האסכולוגית הגדולה, ועמדו על תפקידו של הדרום להגן על העבדות מול התפיסות השגויות של שאר העולם ולהציל את האנושות מהדמוקרטיה הרדיקלית מוליכת השולל.⁶³

ההיסטוריון בן תקופתנו יוג'ין ג'נובו (Genovese), שכתב את אחד החיבורים הנרחבים ביותר על פיציו, מתאר בספרו את השקפתו של ההוגה על העימות המתקרב בין שני הצדדים. ג'נובו טוען שייחודו של פיציו בעולם האינטלקטואלי הדרומי טמון בכך שהוא היה ההוגה היחיד שהגיע עד לשלב האחרון וההכרחי של הטיעון בעד העבדות, ולפיו מוסד זה איננו יכול לשרוד ללא ההרס המוחלט של הקפיטליזם כמערכת עולמית.⁶⁴ למרות שג'נובו כלל אינו עוסק בזיקה בין מחשבה מילנרית להגותו של פיציו, האופן שבו הוא מתאר את הדברים בספרו מעורר אותנו למחשבה שגם הוא הבחין כי פיציו, הבז כל כך לחזונות מילנריים, אינו נקי מהשפעתם:

פיציו הבין שהדרום הוא שדה קרב לשני כוחות שאינם יכולים להתפשר: האחד הוא המורשת הליברלית והערכים הבורגניים של השוק העולמי [...] השני הוא הערכים האריסטוקרטיים המקומיים, הנטועים עמוק בתוך המערכת החברתית הקיימת, ההכרחיים להישרדותם של בעלי העבדים כמעמד שליט. פיציו לא התכוון רק לעודד רפורמות באזור, הוא ביקש לסלק מעיר האלוהים של הדרום את אותם כופרים מסוכנים ובזויים.⁶⁵

התחושה ששני הצדדים נערכים זה מול זה לקראת קרב הכרעה הייתה משותפת לאנשים בצפון ובדרום, לפוליטיקאים ולאנשי דת, לחששות מאפוקליפסה ולחששות מפירוק הברית. בשנים האחרונות שלפני מלחמת האזרחים, במדינה בעלת תודעה מילנרית חזקה ונוכחות דומיננטית של דת, דומה שהגבולות מטשטשים בין כל אלו. בצלם של סימני המשבר הממשמש ובא וחוסר האונים נוכח פקיעת המיתרים המקשרים בין מדינות הברית, נשמעות דיעותיהם של פיציו ומנבאי האפוקליפסה כמעט זהות. חשוב לציין בהקשר זה שלא כל האמריקנים חלקו את התחושה הזו ערב מלחמת האזרחים. עד הרגע האחרון האמינו רבים שמלחמת אזרחים פשוט אינה יכולה לפרוץ בארצות הברית ושהקונפליקט הוא בר־פתרון. נוסף על כך, מרבית תושבי מדינות הצפון לא התנגדו באופן מיוחד לעבדות ובוודאי לא רצו לצאת למלחמה כדי לסיים אותה; בדרום, מצד שני, מרבית האוכלוסייה לא החזיקה בעבדים וחלק מהמדינות, בהן וירג'יניה של פיציו, לא היו מדינות עבדות מובהקות. כך שהעובדה שפיציו וההוגים המילנריסטים צפו

א ראו לעניין זה גם את ספרו הקלסי של יעקב טלמון: המשיחיות המדינית (בשלושה כרכים), (תל-אביב, 1965), וכן: טיובסון: 1968, עמ' 51.

קונפליקט הרסני ומכריע שבו רק צד אחד יכול לנצח איננה מקרית והיא מצביעה בפירוש על קו מחשבה משותף.

ה. סיכום

אם כן, למרות שג'ורג' פיציו לא היה כלל וכלל מילנריסט, קיימת זיקה בין דעותיו ובין המחשבה המילנרית של תקופתו. ראשית, הם היו שותפים בתפיסה של חברה המשפרת את עצמה מוסרית וחומרית עד להגעה לתור זהב, אם כי פיציו החיל את התפיסה הזו אך ורק על חברת העבדים בדרום, ולא היה שותף לתפיסת הפרוגרס האוניברסאלי שהתמזגה עם התפיסה הפוסט־מילנרית אצל מרבית האמריקנים במאה התשע־עשרה. שנית, הייתה משותפת להם ההשקפה על קיום אליטה בעלת ייעוד להנהיג את דורה, ייעוד הכורך מחויבות ואחריות כלפי יתר האוכלוסיה; אצלו מדובר ביחסם של בעלי העבדים לרכושם האנושי, ובהגות המילנרית האמריקנית מדובר ביחסה של האומה החדשה כלפי יתר העולם. לבסוף, פיציו והתאולוגים המילנריסטיים היו שותפים לציפייה לקרב הכרעה בין טוב לרע, בין כוחות האופל לכוחות האור. למרות המרחק הרב בין תורתו של פיציו לאמונה המילנרית יש ביניהן זיקה המתבטאת בתפיסות שאותן ניתחנו כאן.

למעשה אין הפתעה במציאת נקודות ההשקה הללו בין הגותו של פיציו להגות המילנרית. גם אם התייחס אל הציפייה המילנרית בביטול, נדמה שפיציו לא יכל להתחמק מהדומיננטיות של עולם המושגים המילנרי באקלים האמריקני. עולם מושגים זה התקיים הן במורשת הפרוטסטנטית כפי שהובאה עוד מאנגליה הן בציפיות המילנריות החזקות שליוו את ההתיישבות הפוריטנית ואת תחושת הייעוד של אומה חדשה, המתהווה ביבשת שהתגלתה באורח פלאי מאות שנים לאחר שיתר העולם נכבש ויושב. בתקופה שלפני מלחמת האזרחים נוספה לאלו גם ההכרה המחלחלת שהעימות בין שני הצדדים הולך ומחריף ומקבל גוון אליים יותר. תשובתו של פיציו למבוכה האמריקנית אל מול הקרע המתרחב היא אותה תשובה שנותנים האפוקליפטיקנים: מאבק מכריע, חסר פשרות, בין טוב לרע.

לפני סיום ברצוני להביא נקודה נוספת שעלתה במהלך הקריאה. לאור ביקורתו של פיציו על הקפיטליזם והבלטתו את אסונם של הפועלים איננו יכולים שלא להיזכר במבקר הידוע ביותר של החברה התעשייתית באותה תקופה: קארל מרקס. הנקודה שברצוני להבליט כאן נוגעת לקשר המילנרי בין פיציו למרקס. טיובסון טוען בספריו שהמרקסיזם הוא 'האפוקליפסה החילונית', ומסביר מדוע:

מרקסיזם, לפחות ברמה התעמולתית, הוא האפוקליפסה החילונית. טמונים בו שלושה מאפיינים בולטים של הצורות הדתיות: הוא דטרמיניסטי, דואליסטי ופשטני. גם הוא חווה מצב מילנרי או מילנרי-למחצה בסופו של דבר, וגם הוא רואה מאבק נמשך בין 'קנוניה' מפלצתית ובין הנדכאים התמימים. גם הוא מגדיר כל בעיה היסטורית במושגים פשוטים של טוב ורע, וגם הוא סבור שנדרשת אלימות כדי לקטוע את הקשרים הנסיבתיים שאותה קנוניה יצרה.⁶⁵

ההיסטוריונים שחוקרים את כתביו של פיציו מסכימים כי הושפע ממרקס, וסביר שקרא את המניפסט הקומוניסטי שפורסם ב-1848. כמו מרקס החזיק פיציו בתפיסה של מאבק בין מעמדות שונים בחברה, בפרשנות הכלכלית להיסטוריה הבריטית ובכמה מן המושגים הבולטים שבהם השתמש כדי לתאר את יחסי הניצול בחברה הקפיטליסטית.⁶⁶ כמובן שפיציו השתמש רק בביקורת התנועה הסוציאליסטית על החברה התעשייתית ולא בפתרונות שהציעו אנשיה; פרט להבדלים הדרמטיים בין תפיסות העולם המופשטות, לא יכול היה פיציו שלא לשים לב להתנגדותם החריפה של הסוציאליסטים לעבודות בדרום.⁶⁷ ואף זאת בדומה למרקס (על פי פרשנותו של טיובסון) גם משנתו של ג'ורג' פיציו צופה מצב מילנרי או מילנרי-למחצה בסופו של דבר, כשהעבודות תנצח ובני האדם יחיו במשטר הרמוני של חובות הדדיים ושליטה הדוקה; גם הוא רואה מאבק מתמשך בין החברה הקפיטליסטית ההרסנית לחברת העבודות ההרמונית, מאבק בין טוב לרע מוחלטים שיגיע להכרעה בסופו של דבר. וגם אם פיציו אינו מתייחס במפורש לאלימות כפתרון למחלוקת, הוא מכריז כי יש ליישם פילוסופיה הרסנית (destructive philosophy) לגבי החברה הקפיטליסטית, ומוסיף שבעניין זה הוא מסכים לחלוטין עם הסוציאליסטים בצפון.⁶⁸

באמצע המאה התשע-עשרה היה הפועל בחברה התעשייתית מצוי בנקודת השפל העמוקה ביותר שלו, בהמת עבודה נטולת זכויות ונטולת תקווה. הגותם של פיציו ומרקס, משני עברי האוקיינוס ומשני עברי הפילוסופיה, נכתבה על רקע המצב הזה. איש איש במקומו הוא, שניהם אנשים של תקופתם, גם אם מניעיהם והשקפתם שונים בתכלית, וכך גם רמתם האינטלקטואלית וחשיבותם ההיסטורית. ואולם הכתיבה של שניהם מושפעת גם מהמקור המשותף של רעיון האפוקליפסה והמילניזם. טיובסון קובע כי אין זה מקרי שמרקס כתב בתקופה שבה המחשבה המילנרית הייתה חזקה במיוחד הן בארצות הברית הן בבריטניה.⁶⁹ גם אצל פיציו, כפי שביקשתי להראות כאן, קיימת זיקה דיאלקטית למחשבה המילנרית. מושג המילניזם המשיך להתקיים גם אצל מי שראה בו בריחה מהמציאות ומהדת האמיתית, וגם אצל מי שביקש לנטוש את הדת לחלוטין.

מראי מקום

- | | | | |
|----|---------------------------------|----|--|
| 34 | בארנס: 2000, עמ' 175. | 1 | על הנושא הזה ראו עוד: Barnes: 2000 |
| 35 | פרסונס: 1958, עמ' 128. | 2 | Tuveson: 1968, עמ' 54. |
| 36 | Olson: 1982, עמ' 14. | 3 | Vann Woodward: 1960, הקדמה ל: |
| 37 | טיובסון: 1968, עמ' 138. | | Fitzhugh: 1960 [להלן: קניבליזם], עמ' xxiv. |
| 38 | Zakai: 1992, עמ' 7, 1. | 4 | פיציו, קניבליזם, עמ' 87. |
| 39 | זכאי: 1999, עמ' 78. | 5 | פיציו, קניבליזם, עמ' 96. |
| 40 | Moorhead: 1978, עמ' 34. | 6 | Genovese: 1969, עמ' 129-123. |
| 41 | טיובסון: 1968, עמ' 157, 162. | 7 | Faust: 1981, עמ' 24, 8. |
| 42 | פיציו, קניבליזם, עמ' 69. | 8 | פאוסט: 1981, עמ' 13-12. |
| 43 | יציו, קניבליזם, עמ' 80. | 9 | פוסט: 1979, עמ' 7374. |
| 44 | טיובסון: 1968, עמ' 160. | 10 | Wish: 1962, עמ' 35-32. |
| 45 | מובא בתוך: מורהד: 1978, עמ' 11. | 11 | ג'נובו: 1969, עמ' 146-140. |
| 46 | טיובסון: 1968, עמ' 76. | 12 | פיציו, קניבליזם, עמ' 31. |
| 47 | Handy: 1971, עמ' 35-34. | 13 | פיציו, קניבליזם, עמ' 32. |
| 48 | ג'נובו: 1968, עמ' 154. | 14 | פיציו, קניבליזם, עמ' 29-28. |
| 49 | פיציו, קניבליזם, עמ' 30. | 15 | פיציו, קניבליזם, עמ' 35. |
| 50 | פיציו, קניבליזם, עמ' 35. | 16 | פאוסט: 1981, עמ' 20-18. |
| 51 | מורהד: 1978, עמ' 43, 10. | 17 | Wilson 1962, עמ' 354. |
| 52 | טיובסון: 1968, עמ' 65. | 18 | G. Fitzhugh, 'Southern Thought', 1857 |
| 35 | בארנס: 2000, עמ' 179. | | [להלן, פיציו, מחשבה דרומית], עמ' 276. |
| 54 | בארנס: 2000, עמ' 191. | 19 | Persons: 1958, עמ' 12. |
| 55 | טיובסון: 1968, עמ' 19. | 20 | Quandt: 1973, עמ' 391. |
| 56 | פיציו, קניבליזם, עמ' 106. | 21 | בארנס: 2000, עמ' 172. |
| 57 | פיציו, מחשבה דרומית, עמ' 281. | 22 | טיובסון: 1968, עמ' 89. |
| 58 | פיציו, קניבליזם, עמ' 6. | 23 | טיובסון: 1968, עמ' 61. |
| 59 | פיציו, קניבליזם, עמ' 190. | 24 | פיציו, מחשבה דרומית, עמ' 276. |
| 60 | פיציו, קניבליזם, עמ' 104. | 25 | פיציו, מחשבה דרומית, עמ' 277. |
| 61 | מאדקס: 1979, עמ' 52. | 26 | פיציו, מחשבה דרומית, עמ' 284. |
| 62 | מאדקס: 1979, עמ' 58-57. | 27 | פיציו, מחשבה דרומית, עמ' 74. |
| 63 | ג'נובו: 1969, עמ' 131. | 28 | Maddex: 1979, עמ' 52. |
| 64 | ג'נובו: 1969, עמ' 190. | 29 | מדקס: 1979, עמ' 54. |
| 65 | וויש: 1962, עמ' 185, 182. | 30 | מדקס: 1979, עמ' 56. |
| 66 | ג'נובו: 1969, עמ' 222. | 31 | וודורד: 1960, עמ' xxiii. |
| 67 | פיציו, קניבליזם, עמ' 94-93. | 32 | פיציו, קניבליזם, עמ' 107. |
| 68 | טיובסון: 1968, עמ' 51. | 33 | פיציו, קניבליזם, עמ' 8. |

מקורות ראשוניים

- Fitzhugh, George, *Cannibals All! Or, Slaves Without Masters*, Cambridge Massachusetts 1960.
- , 'Southern Thought', *De Bow's Review*, XXIII (1857), pp. 338-350, Reprinted in: Faust, Drew Gilpin (ed.), *The Ideology of Slavery*:

Proslavery Thought in the Antebellum South, 1830–1860, Baton Rouge 1981, pp. 274–288.

—, 'Southern Thought Again', *De Bow's Review*, XXIII (1857), pp. 449–462. Reprinted in: Faust, *ibid.* pp. 288–299.

מקורות משניים

Barnes, Robin, 'Images of Hopes and Despair', in: John Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, II, New York 2000, pp. 143–180.

Faust, Drew Gilpin, 'A Southern Stewardship: The Intellectual and the Proslavery Argument', *American Quarterly*, XXXI, (spring 1979), pp. 63–80.

—, 'The Proslavery Argument in History', *The Ideology of Slavery*, pp. 1–20.

Genovese, Eugene D., *The World the Slaveholders Made*, New York 1969.

Handy, Robert T. A., *Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities*, New York 1971.

Maddex, Jack P. Jr., 'Proslavery Millennialism: Social Eschatology in Antebellum Southern Calvinism', *American Quarterly*, XXXI, (spring 1979), pp. 46–62.

Moorhead, James H., *American Apocalypse: Yankee Protestants and the Civil War*, New Haven and London 1978

Olson, Theodore, *Millennialism, Utopianism and Progress*, Toronto, 1982.

Persons, Stow, *American Minds*, New York 1958.

Quandt, Jean B., 'Religion and Social Thought: The Secularization of Postmillennialism', *American Quarterly*, 25, (fall 1973), pp. 390–409.

Tuveson, Ernest Lee, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago 1968.

—, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Gloucester Mass. 1972.

Wilson, Edmund, *Patriotic Gore: Studies in the Literature of the American Civil War*, New York 1962.

Wish, Harvey, *George Fitzhugh: Propagandist of the Old South*, Gloucester Mass. 1962.

Woodward, C. Vann, *George Fitzhugh, Sui Generis: an introduction to Cannibals All!*, Cambridge Mass. 1960.

Zakai, Avihu, *Exile and Kingdom: History and Apocalypse in the Puritan Migration to America*, Cambridge 1992.

ג'יין שארפ

ומקומה במאבק בין הרופאים למיילדות
באנגליה במאה השבע־עשרה

נעמי סימנסקי

בעת העתיקה ובימי הביניים הייתה הלידה אירוע נשי מובהק בו היו מעורבות היולדת, חברותיה הקרובות, והמיילדת. גברים לא נכחו בדרך כלל בלידה, בעיקר מטעמי צניעות, למעט במקרים קשים שבהם נקרא רופא־מנתח לבצע ניסיון אחרון להציל את האם או את עובריה.^{*} כתוצאה מכך נקשרו באותה עת הרופאים־המנתחים עם מוות, ועל כן חששו האנשים מאוד להסתייע בהם. רק בראשית העת החדשה, ובעיקר מתחילת המאה השבע־עשרה, ניכר שינוי בגישה זו ומנתחים ורופאים רבים החלו להיכנס למקצוע היילוד.²

* מאמר זה נכתב במקורו כעבודה פרסמיניריונית בקורס "חברה ומשפחה בצרפת", בהדרכתו של ד"ר משה סלוחובסקי. את הציטוטים הרבים מספרה של ג'יין שארפ ומכתביהם של הרופאים הבאתי בנוסח מתורגם, וכאשר ראיתי צורך, גם בנוסח המקורי באנגלית. כל התרגומים לעברית הם שלי.

א הידע הרפואי בתקופה זו עדיין לא אפשר ניתוחים קיסריים להצלת העובר והאם גם יחד. במקרה שבוצע חיתוך בבטנה של האם הוא נעשה רק לאחר מותה, בניסיון להציל את העובר. המקרה הראשון הידוע לנו של ניתוח קיסרי מוצלח (שבו האם ועובריה נשארו בחיים) נעשה באנגליה ב־1793. ראו: Sharp: 1999, עמ' 151, הערת שוליים של העורכת, וכן Blumenfeld-Kosinski: 1990.

ב יש להבחין בין רופאים למנתחים. תחומי ההכשרה של הרופאים (doctors או physicians), ובפרט ברפואה גינקולוגית, היו בימי הביניים וברנסנס עיוניים בלבד. הם לא עסקו ברפואה באופן מעשי, אלא כתבו על־פירוב חיבורים תיאורטיים. בדרך כלל הם היו ממעמד חברתי מכובד, וגם מעמדם המקצועי בעיני החברה היה גבוה. לעומתם עסקו המנתחים (surgeons או medical practitioners) אמנם באופן מעשי ברפואה, אך מעמדם והכשרתם המקצועית היו נחותים וקרובים יותר למעמד הנמוך של ספרים או קצבים. ראו: Dünison: 1977, עמ' 11-1. בעניין זה מצאתי בלבול רב הן במקורות מהתקופה, הן במחקר המודרני, בלבול שמקורו, לדעתי, במעורבותם הגבוהה של הרופאים בהליך הרישוי של המיילדות (ראו להלן), ובשימוש לא מובחן במושגים במקורות בני התקופה. אי־הבחירות במקורות גורמת לכך שאף במחקר המודרני אין הכחנה ברורה בין שתי הקבוצות. לפיכך בחרתי להשתמש במאמר זה במונח הכללי יותר 'רופאים', למעט במקומות שבהם ברור שהמדובר אך ורק במנתחים.

כניסתם לא נעשתה באופן טבעי, והיא עוררה התנגדות ציבורית, בעיקר מצדן של המיילדות ששלטו עד אז בתחום זה.

עם כניסתם של הרופאים לתחום היילוד גדל בהתאמה מספרם של ספרי הרפואה וההדרכה אשר נכתבו כמעט אך ורק על ידי גברים, ובפרט של אלה בתחום רפואת הנשים.¹ היקפה של ספרות זו היה נרחב וסגנון הכתיבה היה עממי. מלבד ההגות הפילוסופית (שהתבססה בעיקר על כתביהם העתיקים של גאלן, היפוקרטס ואריסטו), היו בספרים אלה גם הוראות מעשיות לעוסקים ברפואת נשים, והוראות למיילדות.² הם הוצגו כיצירות חדשות, אך החוקרים מראים שרוב הספרות הרפואית בראשית המאה השבע-עשרה הייתה, לפחות באנגליה, תרגום לאנגלית של מקורות מוקדמים יותר.³ ב-1671 ראה אור ספרה של המיילדת ג'יין שארפ (Jane Sharp), 'ספר המיילדות, או גילוי כל אומנות היילוד'. ככל הידוע לנו היה זה ספר ההדרכה הראשון למיילדות שכתבה אישה באנגליה, ובוודאי הספר הראשון באנגליה שיוחד כולו לנושא.⁴ שאלות רבות עולות ביחס לספר וביחס לכתיבתה של שארפ, ובראשן – למה ראתה שארפ צורך לכתוב אותו, ובכך לשבור את מסורת העברת המקצוע מדור לדור בדרך של לימוד מעשי שלא הצריך ידיעת קרוא וכתוב (בדומה לדרך שבה הוכשרו שוליות ומתמחים)?⁵ מעניין גם לבחון מי היה קהל היעד של הספר ובאיזה סגנון התבטאה הכותבת: האם ספרה מופנה רק למיילדות או גם לרופאים? האם הוא יצירה חדשה, שהגוון, המטרה והתוכן שלה שונים מאלה של הספרים שהיו קיימים אז ונכתבו על ידי רופאים, או שהיא פשוט מחקה אותם?

במאמר זה אנסה לענות על שאלות אלו, ועל שאלות נוספות שיעלו מתוך הדיון, במטרה להאיר את מקומה של שארפ ב'מאבק' בין הרופאים למיילדות בסוף המאה השבע-עשרה. אסקור את ההבדלים העיקריים בין ספרה של שארפ לספרות ההדרכה הרפואית בת זמנה בניסיון להבין את הסיבות להבדלים הללו, את משמעותם, ואת השלכותיהם על המאבק בין הרופאים למיילדות.

א.הרקע לכתיבתה של ג'יין שארפ

כדי להבין את אופיו ואת ייחודו של ספרה של שארפ יש להבין את הרקע לכתיבתו ואת התקופה שבה נכתב, המאה השבע-עשרה. את התקופה הסמוכה לזמן כתיבת הספר

א יש בידינו ספרים רבים של רופאים מהתקופה. על ספריהם של הנטר (Hunter), קולפפר (Culpeper), ולוורידג'ס (Wolveridges), ועוד. ראו: פיליפ ואודאוד, Philipp and O'dowd: 1994. ב בצרפת מיילדות כתבו ספרים על הנושא כמחצית המאה לפני שארפ, ובהן לואיז בורוואה (Louise Bourgeois) שפרסמה את ספרה כבר ב-1626. לספרות עליה ולמחקרים נוספים בנושא ראו את מאמרה של בראון: תשנ"ט, אשר עוסקים בבורוואה באריכות. ספר נוסף שהתפרסם בינתיים על המיילדות בלונדון במאה השבע-עשרה הוא של אבנדן, Evenden: 2000.

אפיינו באנגליה אייזיבויות פוליטית, חברתית ודתית (בעיקר בעקבות מלחמת האזרחים והרסטורציה); ייתכן שיש באירועים אלה הסבר לאופיו המיוחד של הספר. כמו כן אפשר ששארפ הושפעה מהתמורה המחשבתית שחלה ביחס לנשים במאה הששעשרה, בעת שלטונה של המלכה אליזבת הראשונה (1558-1603); כדי להסביר איך ייתכן שאישה משמשת בתפקיד ראש המדינה, היה צורך בשינוי בהלך הרוח ובגישה כלפי הנשים. ואכן, אפשר להבחין בשינוי כזה.⁴ גם אם במקורו הוא התמקד במלכה, הרי שלתמורה זו הייתה השפעה גם על שאר הנשים בממלכה. ייתכן שביטוי להשפעה זו ניכר גם בימיה של שארפ, כמאה שנים אחרי כן.

אך החשוב מכל הוא ששארפ כתבה על רקע אווירה של תחרות ומאבק. כפי שהוזכר, באותה עת החלו הרופאים והכירורגים באנגליה להיכנס יותר ויותר לתחום הגניקולוגיה והיילוד. לא ברור מה גרם להתעניינותם המעשית בתחום, והחוקרים חלוקים בדעותיהם בשאלה האם הם נדחפו לתוך המקצוע ודחקו את רגלי המיילדות, או שנכנסו לתחום כאשר שליטת הנשים בו כבר החלה להתפורר.⁵ מכל מקום, ברור כי התהליך עורר תרעומת רבה בקרב המתחרות שלהם, המיילדות, שהרגישו עצמן נדחקות אל מחוץ למקצוע: כך התעורר ויכוח ציבורי נוקב. מאבק זה התפתח בהדרגה, והגיע לשיאו לקראת סוף המאה השמונה עשרה בדחיקה כמעט מוחלטת של המיילדות מהתחום.⁶

כבר בימי הנרי השמיני (שמלך בשנים 1509-1547) נעשו ניסיונות לארגן את מקצוע היילוד. האחריות למתן רישיונות למיילדות ניתנה לאנשי הכנסייה בתוקף החוקים הכלליים לפיקוח על הרפואה והכירורגיה שנחקקו בשנת 1512.⁷ כמאה שנים לאחר מכן נעשו הניסיונות הראשונים של רופאים להשתלט על התחום. בערך ב־1616 ניסה ארגון הרופאים (College of Physicians) להעביר תקנה שתחייב כל מיילדת לעבור מבחן אצל רופא, אשר יתווסף על הליך הרישוי שהיא עוברת אצל הבישוף.⁸ אבל פתרון זה לא הביא לשיפור ניכר בתחום, בעיקר מפני שרוב המיילדות המשיכו לעסוק במקצוע ללא רשיון.⁹

מקובל לקבוע את זמן ראשית המאבק של המיילדות ב־1634. בשנה זו ביטאי כמה מהן התנגדות להצעתו של הרופא פיטר צ'יימברלין (Chamberlen), לאגדן באגודה שהוא עצמו יעמוד בראשה. מההצעה עולה שצ'יימברלין, יותר מאשר דאג לאיגוד המיילדות, התיימר לשלוט בידע וברמה של המיילדות.⁸ קבוצה של כשישים מיילדות

א ההצעה הועברה כנראה ביוזמת משפחת צ'יימברלין. למשפחה זו הייתה מסורת של רופאים, ובמשך כל המאה השבע עשרה היא החזיקה את הידע על המלקחיים הרפואיים בסודיות (דוניסון, עמ' 13-14; פורבס: 1966, עמ' 151-152). למידע נוסף על משפחת צ'יימברלין ועל סודם הרפואי ראו ראשן, Rushen: 1991, עמ' 14-12. על הליך הרישוי של המיילדות באופן כללי ראו פורבס: 1966, עמ' 139-155.

ב כיוון שהליך הרישוי היה יקר וארוך העדיפו מיילדות רבות לעסוק בתחום ללא רשיון למרות האזהרות והאיומים מצד הרשויות (הארלי: 1994 עמ' 30-31).

הגישו למלך עצומה נגד צעד זה. טענתן העיקרית הייתה, כי אכן יש מקום להתאגדות המקצועית, אך לא תחת פיקוחו של גבר, שכן גבר-מיילד, בהיותו מתחרה במיילדות, לא ידאג להעשרתן כי אם לבורותן.⁹ הצעתו של צ'יימברלין אמנם נדחתה, אך היא סימנה את המעבר לשלב חדש במאבק.

בין השנים 1635 ל-1671 גברה הביקורת שמתחו הרופאים על המיילדות, הן בתכיפות והן בחריפותה. ניכרת מגמה שאת תחילתה אפשר לראות בהתבטאותו של צ'יימברלין עצמו (שמן הסתם היה פגוע ממפלתו), ואת המשכה בביטויים ובכתבים רפואיים רבים שנכתבו באותה תקופה.¹⁰ הבולט במבקרים היה, ללא ספק, פרסוויל ויילבי (Willughby). בספרו 'תצפיות ביילוד' (*Observations in Midwifery*), שיצא לאור רק כשנה לפני ספרה של שארפ, אין כמעט עמוד שאין בו התרסה כלפי המיילדות.¹¹ כך לדוגמא:

"רק מעטות מהמיילדות שלנו בקיאות בשפות זרות. אני עצמי שהיתי במחיצת אחדות אשר לא יכלו לקרוא, כמה אשר לא יכלו לכתוב, רבות שהבנתן בעבודה המעשית הייתה מועטה ביותר."¹²

התבטאות זו (שהיא עדינה בהשוואה לתלונות קשות של רופאים על מיילדות שזנחו נשים בצורה מחפירה בעת הלידה¹³), משקפת את אחת הטענות המרכזיות של הרופאים: הטענה על בורותן של המיילדות. אין וודאות שטענות אלה היו אכן מוצדקות: המחקר בשנים האחרונות הראה כי המיילדות לא היו בורות וחסרות אמצעים כפי שהתיימרו הרופאים להראות.¹⁴ אולם ריבוי הטענות הללו וודאי פגע ביחס כלפי המיילדות והעכיר את האווירה הכללית בתחום עיסוקן. באווירה זו גדלה שארפ, רכשה את המקצוע ועסקה בו, וגם כתבה את ספרה.

ב. ספר המיילדות של ג'יין שארפ

כיום, נותרו בידינו רק שני עותקים ידועים של המהדורה הראשונה מ-1671 לספרה של שארפ.¹⁵ המהדורה השנייה ראתה אור בסביבות 1720 תחת שם אחר: 'המדריך המלא

א ראו דוגמאות לתלונותיהם והתבטאויותיהם הקשים של רופאים ויללבי ובעיקר אדלי. פיליפס, Phillips: 1952.

ב בשנות המחקר הראשונות בנושא, הושפעו החוקרים מכתביהם של הרופאים והסיקו כי המיילדות היו נשים בורות, שמוצאן בשכבות כלכליות נמוכות, ואשר נמשכו לאמונות טפלות ולכישוף. המחקר כיום מטיל ספק בקביעות אלו, ומראה כי המיילדות, לפחות העירוניות שבהן, היו משכילות למדי והוכשרו באמצעות מערכי למידה מעשיים של שוליות. נוסף לכך רובן היו ממוצא מכובד למדי. על כך, ראו: פורבס: 1966, עמ' 139-155, ולעומתו את החוקרים המאוחרים יותר: Evenden D., 'Mothers Midwives in Seventeenth-Century London', in Marland H. (ed.) *The Art of Midwifery, Early Modern Midwives in Europe*, London-New York 1993, pp. 2-69; וכן אצל הארלי: 1994 עמ' 27-48.

למילדת, או אומנות היילוד, מהדורה משופרת.⁸ החוקרת אליין הובי (Elaine Hobby) טוענת שמהדורה זו נחלה כנראה כישלון, וראיה לכך בעובדה שלא נשאר ממנה אף עותק אחד.¹⁴ שנים ספורות לאחר מכן הופיעו המהדורות השלישית והרביעית (בשם המקורי), ומהן נותרו רק עותקים ספורים. יש הבדלים בין המהדורה הראשונה ובין המהדורות הללו. רוב השינויים הם תיקונים של שגיאות דפוס, אך יש גם שינויים של ממש בתוכן, ובמיוחד שינויים שנבעו מהתפתחות בתפיסות הרפואיות בחמישים השנים שעברו, והשמטה של אנקדוטות רבות שהמהדיר מצא לנכון לוותר עליהן.¹⁵ השמטת האנקדוטות כשלעצמה מעניינת, כי היא משנה מאוד את אופיו של הספר, אולם לא אעסוק בה כאן. כמקור למאמר שלפנינו השתמשתי רק במהדורה הראשונה והמלאה, משנת 1671.

בספר מבוא ושישה חלקים, שכל אחד מהם דן בהיבטים שונים של המקצוע:
מבוא: הסבר על הצורך במקצוע היילוד;
כרך א': תיאור אנטומי של חלקי גוף הגבר והאישה;
כרך ב': ההתעברות וסימניה; האפשרות לקבוע את מין העובר;
כרך ג': הסיבות לעקרות והטיפול בה; הטיפול בכאבים ובקשיים במהלך ההיריון וסמוך ללידה;
כרך ד': הזמן המתאים להתעברות, קביעת זמן הלידה והטיפול בתינוק בשלבי הלידה;

כרך ה': כיצד יש לטפל ביולדת בעת הלידה; מחלות נשים וריפויין;
כרך ו': הטיפול בתינוק; בחירת מינקת; מחלות ילדים, מניעתן והטיפול בהן.
ישנם הבדלי סגנון בין שני חצאיו של הספר. בחלק הראשון הכתיבה זורמת יותר ויש בו, מלבד התיאוריות הרפואיות הרבות, גם אנקדוטות וסיפורים רבים. לעומתו, החלק השני טכני יותר וכתוב במתכונת של תיאור הבעיות ואופן הטיפול הישיר בהן. מטרתם של הסיפורים המופיעים בחלק הראשון הייתה בוודאי לעורר עניין בקורא, אך כפי שנראה להלן הם שימשו במידה רבה גם להעברת מסרים, הלכי רוח ודעות של הכותבת.¹ לעניין המקורות ששימשו אותה לכתיבת ספרה הכריזה שארפ, שהשתמשה במגוון רחב של ספרות בת־זמנה, ספרות שאותה נאלצה לתרגם משפות כמו צרפתית, דנית ואיטלקית.¹⁶ כמו כן, היא הרבתה להביא מדבריהם של הסופרים הקלאסיים שעסקו ברפואה ובהם גאלן והיפוקרטס.¹ אולם החוקרים טוענים שלמעשה לא הייתה לשארפ

א "The Compleat Midwife's Companion: or, The Art of Midwifry Improv'd"

ב הובי טוענת (הובי: 1999, עמ' xxxix) כי אחת הסיבות לכישלון המהדורה השנייה היתה כנראה האופי הטכני המשעמם שהיה לספר לאחר שהשמיטו ממנו את כל הסיפורים הללו.

ג לדוגמה, לגבי תפיסותיו של גאלן על אברי המין הנשיים (שארפ: 1999 עמ' 37), לגבי תפיסותיו של היפוקרטס על גילוי מין העובר (שארפ: 1999 עמ' 83), ועוד דוגמאות רבות לאורך הספר כולו.

גישה לסופרים הקלאסיים, ושהיא הסתמכה על כתבים של רופאים אנגליים בנייזמנה (בעיקר של ניקולאס קאלפפר [Culpeper]),⁸ והשתמשה בהם, בעיקר, כבסיס לידע הרפואי הקלאסי, אבל גם כמקור לסיפורים הרבים.¹⁷ נוסף לכך החוקרים חלוקים בשאלה אם שארפ הכירה את כתביה של המיילדת לואיז בורז'ואה [Bourgeois] (שכתבה בצרפת ספר הדרכה למיילדות כחמישים שנה קודם לשארפ) והושפעה מהם, אך נוטים להסכים, שרמת ספרה של שארפ נמוכה מזו של בורז'ואה.³

ג. ההבדלים בין ספרה של ג'יין שארפ לבין הכתבים של רופאים בני זמנה

בבסיס דיוננו בספר עומדות שתי שאלות חשובות השזורות זו בזו ונוגעות בסגנון הכתיבה ובקהל היעד: האם שארפ מנסה ליצור בספרה סגנון כתיבה שונה מזה שהיה מוכר עד אז, במטרה להפנות את ספרה גם לקהל יעד חדש? או שכתביה היא חיקוי של סגנון הכתיבה הרפואי-גברי המקובל, וככזו מיועדת אמנם גם לנשים, אך בעיקר לרופאים הגברים?

כדי לענות על השאלות האלה יש לבדוק אם ספרה של שארפ שונה מספרי הדרכה של גברים בנייזמנה ואם כן, במה ומדוע. את הדברים יש לבחון הן לאור דמותה של שארפ והן לאור סגנון הספר ותוכנו, ובדרך זו להתחקות אחרי המטרות הנסתרות ששארפ מנסה להגשים בכתיבתה.

מי הייתה בעצם ג'יין שארפ? דמותה לוטה בערפל ולא ידועים לנו עליה פרטים ביוגרפיים, למעט אלו שמתגלים בספרה.¹⁸ מכתביה ניכר שהיא הייתה אישה משכילה, שניחנה ביכולת קריאה ועיבוד של חומר רב. בשער הראשון לספרה היא מצהירה על עצמה, שהיא "עוסקת באומנות היילוד יותר משלושים שנה". מסתבר שלפנינו מיילדת מנוסה ביותר שעסקה בתחומה שנים רבות והיו לה כנראה גם מטופלות רבות. לפיכך ניתן להניח, כי הייתה מוכרת בקהילתה.

את הספר הקדישה שארפ לחברתה ומושא הערצתה (ואף סביר פטרוניתה), הגבירה אלינור טלבוט (Lady Eleanor Talbutt).¹⁹ מהיותה של הגבירה טלבוט אחותו של רוזן שרוסברי (Shrewsbury), נוכל לשער שגם שארפ הייתה ממעמד מכובד, או שלפחות היו לה קשרים למעמדות הגבוהים. כלומר, אין היא בבחינת 'עוד מיילדת מן השורה', אלא אישה מרכזית בקהילתה, שניחנה בידע ובתעוזה, והיא מסוגלת לעמוד

א N. Culpeper, *A Directory for Midwives, or a Guide for Women in Their Conception, Bearing and Suckling*, London, 1651. ספרו של קאלפפר יועד יותר לקהל הקוראים הרחב, ולא דווקא למיילדות, ויש בו יסודות עממיים רבים. על ספרו של קאלפפר ראו אצל אוטרסון, Aughterson: 1995, עמ' 57.
ב פיליפ וארדאוד: 1994, עמ' 171 טוענים ששארפ העתיקה את רוב סודותיה מבורז'ואה, אך הובי (הובי: 1999 עמ' xvii), אינה סבורה כך. למידע נרחב על שואיז בורז'ואה ראו לעיל הערה 6.

על מושגים ולהבחין בבעיות ואף לנסות לפתור אותן; אישה שהתכוונה, שדבריה בספר יישמעו למרחוק.

מתכונתו של הספר דומה למתכונתם של רבים מספרי ההדרכה של הגברים באותם ימים. כאמור, בספר שזורים הסברים על דרכי הטיפול יחד עם דיונים תיאורטיים על הרפואה ועל המסורות הרפואיות העתיקות. הספר כתוב בשפה עממית ויש בו אנקדוטות וסיפורים רבים על פי דוגמת ספרי הרפואה וספרי הנימוסין וההליכות (conduct) של התקופה.²⁰ שארפ עשתה שימוש נרחב בספרות הרפואית הזאת, וגם ציטטה ממנה באופן ישיר פעמים רבות. מבחינה זו, אכן יש בספר 'חיקוי' של הסגנון הגברי. אלא שמבחינת התוכן ניתן להבחין בשינויים רבים שעשתה שארפ, ואשר מהם עולה שהיא לא העתיקה בדיוק מדברי הרופאים.²¹ הבדלים אלו ניכרים בשלושה נושאים עיקריים שאותם נבחן והם: (1) תיאורי גוף האדם, ובעיקר תיאורי גוף האישה; (2) היחס למיילדות; (3) היחס לרופאים.

1. ההבדלים ביחסה לתיאורי גוף האישה

על פי מאמרה של החוקרת מרי פיסל, שימשו ספרי ההדרכה הרפואיים של התקופה כלי לביטוי תפיסות חברתיות ומגדריות, וכביטוי ליחסים בין המינים. תפיסות אלו הועברו באמצעות מסכת דימויים ומשלים ששימשו בעיקר לתיאור גוף האדם, הן של האישה הן של הגבר.²² מעניין לראות, בעקבות פיסל, איך שארפ משנה בצורה עדינה ביותר את הדימויים הרווחים של גוף האדם (בעיקר של גוף האישה), ובכך מעמידה את התפיסה החברתית לגבי גוף האישה באור שונה לחלוטין מהמקובל.

פיסל מראה כי דימויי הגוף המקובלים באותה עת נלקחו מהעולם הסובב את בני האדם, בעיקר מהעולם החקלאי ומעולם המלאכה.²³ את גוף הגבר תיארו לרוב במושגים של עולם פעיל, ואילו את האישה במושגים פסיביים: האשכים נקראו 'stones' במשמעות של הגלעין הקשה של הפרי, או 'nuts' (אגוזים). רחם האישה, לעומת זאת, נקרא 'womb', שפירושו מקום או חלל של יצירה, אך לא עצם תהליך היצירה. שם תואר נוסף לרחם האישה היה 'matrix', שגם הוא מתאר את החלקים הפסיביים של היצירה בעולם המלאכה. הגבר היה 'הזורע' או 'היוצר' בתיאורי הרבייה, ואילו האישה הייתה 'האדמה'. האדמה היא אומנם חלק חשוב ובלתי נפרד מתהליך הגידול, שכן היא מגינה על הזרע ומוזנה אותו, אך היא עושה זאת בלי להשקיע כל מחשבה או אנרגיה:

"As the seed of plants requires the matrix of the earth, to nourish it well and safely defend it, so doth that seminal virtue of men, [require] the womb..."²⁴

[כפי שזרעי הצמחים זקוקים לחלל האדמה להזין אותם ולהגן עליהם, כך המעלה הטובה של זרע הגבר [זקוקה] לרחם..."]

גם שארפ תיארה את גוף האישה בדימויים מעולם החקלאות, אך מבחר הדימויים שלה שונה: אין היא משתמשת בעולם המושגים הגברי, אלא במכלול של אסוציאציות נשיות. כך היא עוברת מדימויים שפוגעים באישה, לדימויים ששרים שיר הלל לגופה. היא מתארת את איברי האישה כפירות מתוקים ועסיסיים, ולדוגמה: הרחם צורתו כאגס גדול, הפטמות מושוות לתותים, ומינקת טובה משולה לעץ שפרותיו משובחים.²⁵ במקומות רבים גם המלאכות שהיא מתארת הן מלאכות נשיות, כמו לדוגמה תהליך ההתעברות המשווה למלאכת החליבה, מלאכה נשית מובהקת באותה תקופה.²⁶ גם בדימויים האנטומיים של הגבר אפשר לראות שינוי מחשבתי גדול. הדבר בולט מאוד בתיאור האשכים הגבריים: כדוגמת הכותבים הגברים אף היא קוראת להם 'stones', אך באופן מפתיע, כדי לתאר את צורתם אין היא משווה אותם לאגוזים, כי אם לשדיה של האישה: "...the stones which are two whole kernels, like to the kernels of womens paps, there figure is oval, and therefore some call them eggs..." [האשכים הם שני גרעינים הדומים לגרעיני שדי האישה. צורתם ביצית, ועל כן יש הקוראים להם ביצים].²⁷ כך, כדי להמחיש את צורתם של האשכים, שארפ אינה משתמשת בעולם המושגים החקלאי המקובל, אלא יוצרת דימוי הקרוב במפורש לעולם המושגים והחיים של אישה.

יחד עם זאת, קשה לומר ששארפ יוצאת בגלוי נגד התפיסות החברתיות של זמנה. במקומות רבים בספר היא שבה ומדגישה את עליונות הגבר ומשתמשת בתיאורים ודימויים מעולם החקלאות המקובל.²⁸ אפשר לראות זאת לדוגמה באופן שהיא מתארת את איבר המין הגברי: "The yard is as it were the plow..."*, אולם בכל זאת הסגנון שלה שונה. בדברה על עליונות חכמת הגבר היא מוסיפה עליך מעין 'נחמה' לאישה. כלומר, דבריה נאמרים בנימה של: 'אמנם הגברים הם המין החכם, החזק והטוב, אך גם אנו הנשים אל לנו להתבייש בעצמנו, כי גם הנשים הן חלק בלתי נפרד מתהליך הבריאה האנושי, ואין הגברים יכולים להתרבות בלעדינו'.²⁹

על דימויי הגוף האלה מוסיפה שארפ דימויים רבים מהמיתולוגיה היוונית, שמייחסים לגוף האישה כוח ועוצמה. מעניין שאפשר למצוא את התיאורים הללו גם בכתבי הרופאים שבהם השתמשה שארפ, אלא שהיא שינתה את התיאורים והדגישה אותם עד מאוד. כך למשל, הרופא חלקיה קרוק, תיאר בספרו את השפתיים הווגינליות במונח הרפואי שהיה

א למלה "yard" באנגלית של שלהי המאה השבע עשרה משמעויות שונות: מוט, יחידת מידה חקלאית וכן איבר מין גברי.



תמונת חתך של איברי הרבייה הנשיים כפי שמובאת בספרו של הרופא רוזלין

מקובל בימיו 'nymphae'.³⁰ כהערת אגב המצויה בסוגרים הוא מביא בסוף הפסקה את ההקשר המילולי של המונח הרפואי הלטיני ה' nymphs' – האלות המיתולוגיות שחיות במפלי המים (אשר הסתמך על ספרו של Crake) לאותו נושא, הינו בעל גוון אחר:

"ועליכן כנפיים אלו נקראות **נימפות**, שכן הן מתאחדות למעבר השתן ולצוואר הרחם, אשר ממנו, כמו ממזרקותיהן של ה**נימפות** האלות, זורמים המים והנוזלים, ואשר על ידן שוכנים כל האושר והתענוג של ונוס.³¹

ראשית, אפשר לראות שבתיאורה של

שארפ, המונח האנטומי 'Nymphae' נעלם, ובמקומו היא משתמשת רק במילה 'Nymphs' (נימפות). שנית, ניכר שהיא מייחסת חשיבות להסברת המונח ולקישורו לאלות המיתולוגיות: הנימפות ולאלת היופי והאהבה, ונוס, שנתווספה כאן. אפשר לפרש זאת כניסיון ליצור אצל הקוראים קישור של האלות בנות-האלמוות, מלאות החן, היופי והכוח, עם תיאור גוף האישה האנושית והארצית.

עוד על ההבדל שביחסה של שארפ לדמות האישה נוכל ללמוד גם מהשוואה בין שני ציורים: ציורי האנטומיה של האישה בספרה של שארפ,³² לעומת אלו המובאים בספר ההדרכה למיילדות של הרופא רוזלין (Roesslin).³³ אמנם המהדורה הראשונה של ספרו, 'לידת המין האנושי', הודפסה עוד בראשית המאה השש-עשרה (כלומר כמאה וחמישים שנה לפני שארפ), אך הוא נחשב לספר ההדרכה הטוב והפופולרי ביותר גם בסוף המאה השבע-עשרה. הוא תורגם לשפות רבות, הודפס במהדורות רבות, והשפעתו על הלך הרוח עדיין הייתה רבה בתקופתה של שארפ.³⁴ בציור שבספרו רואים אישה יושבת על ספסל בין שתי דמויות הנראות כמו זוג שדונים. היא יושבת כפופה, ופניה הנוגים מביטים לרצפה. גופה רזה, ואף ששערה הגולש קורן בחושניות, עדנה ורוך, אין במראה כדי

א כך טוענים קאטר וויטס, Cutter and Viets: 1964, (עמ' 178), על סמך המספר הגבוה במיוחד של המהדורות והתרגומים שנעשו לספר, אפילו מאתיים שנה לאחר הוצאתו הראשונה.

לעורר אסוציאציה חיובית. לעומתה, האישה בציור שבספרה של שארפ עומדת זקופה יחסית, פניה מצוירים בקווים חזקים, ועיניה המודגשות מישרות מבט אל הקורא. עוד בולט לעין שגופה שרירי למדי. הציור משאיר רושם שהאישה חזקה ומרשימה מאוד. רושם זה מתחזק עוד יותר בהשוואה לאישה המצוירת בספרו של רוסלין.

אך אולי הטעון המשכנע ביותר בדבר ההבדלים ביחסה של שארפ לנשים טמון בסיפור הבא שהיא מביאה בהקשר לתיאור תכונות הנרתיק (vagina):

"שמעתי איש צרפתי שהתלונן בעצב על כך שכאשר התחתן הייתה [הווגינה] לא גדולה או רחבה על מידותיו, אך עכשיו היא גדלה והתרחבה למידה של שק; אולי האשמה איננה של אשתו אלא שלו; אולי נשקו שלו הצטמק והוא קטן מידי עבור גבירתו."³⁴



תמונת חתך של אישה הרה מספרה של ג'יין שארפ

באנקדוטה זו אפשר לראות את תמצית תפיסותיה של שארפ, לפיה לא תמיד הנשים אשמות (למרות שקל להאשים אותן). שארפ משתמשת בספרה כדי להוכיח זאת וליצור דימוי של אישה חזקה יותר ממה שתיארו הרופאים בני זמנה. כיצד עלינו להבין את ההבדלים האלה? האם הם עניין של סגנון, או אולי יש להם משמעות רחבה יותר? אין ספק כי חלק ניכר מהם נובעים מכך ששארפ היא אישה, שכן כאישה היא כותבת על נשים, מיטיבה להבין את גוף האישה ומשתמשת בעולם האסוציאציות הנשי, ובעולם דימויים שמטבע הדברים לא ראינו קודם לכן בכתביה גברית. אך בהסבר זה אין די להבנת הגישה השונה של שארפ, שכן ההבדלים בין ספרה לחיבורי הרופאים חורגים מתחום המגדר, והם נכונים גם לתחום המקצועי.

2. ההבדלים בהתייחסות למיילדות

כבר במבוא, שהוקדש לכך, נשמעים הדי הוויכוח בין הרופאים למיילדות.³⁵ כפי שהוזכר לעיל, עיקר התלונות של הרופאים היו על בורותן העמוקה של המיילדות. שארפ מציגה

אותן בצורה אחרת. אמנם בהקדשה היא מודה כי קיימת בעיה לגבי השכלתן של המיילדות בכותבה:

"פעמים רבות נתקפתי בעצבות בחושבי על הסבל הרב שנגרם לנשים בידיהן של מיילדות לא מקצועיות; רבות מהן עוסקות באומנות זאת [בלי כל ידע באנטומיה, והרי זהו הידע העיקרי הנצרך] באמת [למיילדת] רק מתוך מטרות בצע כסף."³⁶

לכאורה שארפ מקבלת את ביקורת הרופאים שיש בעיה בהשכלתן של המיילדות. אלא, שלא כמו הרופאים, היא מסרבת להכיר במצב הבורות כעובדה שאין לה תקנה. אין היא מביאה את האמירה הזו כדי להיכנע לרופאים, אלא להפך. היא מוכנה להכיר אך ורק במצב הקיים אבל אין היא מקבלת את 'הצעותיהם': לא את הקביעה כאילו המיילדת אינה מסוגלת ללמוד, לא את הדרישה הנובעת מכך, שעל המיילדת לפנות את מקומה לרופא, ואפילו לא את ההצעות המתונות יותר, שלפיהן הרופאים הם אלה שצריכים ללמד את המיילדות.³⁷ היא כתבה את ספרה כדי לתקן את המצב, להוכיח את התנגדותה לרופאים ולהעניק יחס אחר למיילדות.

השוני ניכר כבר בהקדשה שבראש הספר: הספר מוקדש, בין השאר, למיילדות של אנגליה. יתר על-כן, בפתח הדברים מופיע הביטוי 'אחיותי' ('Sisters').³⁸ בפתחה זו, שארפ לא רק נותנת כבוד למיילדות, אלא גם יוצרת תחושה של נימה קרובה ואינטימית, בפנייתה האישית אל כל אחת מהן. זהו הבדל גדול בהשוואה לביטויי הזלזול של רופאים, כמו אלה של פרסוויל ווילבי, הכותב: "מיילדות משתמשות בספריהן רק כדי להרשים את לקוחותיהן בתמונות המודפסות בהם."³⁹

שארפ ממשיכה בגישתה זו גם בתחילת המבוא, בהסבר של התכונות הנדרשות ממיילדת טובה. לאחר שהיא חוזרת ומדגישה את הצורך הן בידע תיאורטי הן בידע מעשי, היא מוסיפה וטוענת שלא רק שמילדות יכולות ללמוד, אלא גם שהן עדיפות על הרופא או הגבר-המיילד. את הטענות האלה ניתן לראות כאפולוגטיקה, כניסיון לשיפור הדימוי העצמי, כפולמוס, או ככולם יחד. היא מסבירה את הסיבות שבגללן נדמה כאילו נשים אינן מסוגלות ללמוד: היא רואה את מקור הבעיה כקשיי שפה⁴⁰ וכקשיים טכניים (נשים אינן יכולות להתקבל ללמוד באוניברסיטאות). טענות אלו היו מקובלות על

א הצעות כאלה נשמעו לאורך המאה השבע-עשרה, והבולט בהצעותיו הוא פיטר ציימברלין אשר כתב במבוא לספר ההדרכה שלו, כי הסיבה העיקרית ללמד את המיילדות היא כדי שהן ילמדו מתי עליהן לקרוא לרופא. ראו הובי: 1999, עמ' xxiii.

ב רוב ספרות הרפואה עד תקופה זו הייתה בלטינית. למרות שבתקופה זו כבר היו תרגומים רבים, כל הטרמינולוגיה האנטומית הייתה עדיין בלטינית (ראו: הובי: 1999 עמ' v-xiii).

הרופאים ומהן הם הסיקו שהם ועמיתיהם עדיפים על המיילדות. לעומתם, שארפ אמנם מבינה את הטענה, אך אינה מרימה ידיים אלא מציעה פתרונות אחרים למיילדות. הלימוד, היא טוענת, יכול להיעשות במסגרות חוץ-אוניברסיטאיות ובשפות המקומיות. בדיוק לצורך זה, היא אומרת, נכתב ספרה בשפה ובמושגים פשוטים.³⁹

כחיוזק לקביעה שנשים יכולות ללמוד להיות מיילדות (גם אם לא באופן שבו הרופאים דורשים זאת מהן), מביאה שארפ מגוון דוגמאות לכך שנשים, לא רק שלמדו את המקצוע, אלא גם עסקו בו בהצלחה זה מאות שנים ללא עזרת הרופאים. ראשית היא מזכירה את סיפור המיילדות במצרים, שפרה ופועה (שמות א, טו'-כב'), ומסתמכת על כך שבתנ"ך אין כל אזכור של גבר מיילד. זהו טיעון חשוב מאוד בחברה התופסת את התנ"ך כאדיאל המחנך לצורת החיים הנכונה. את טיעונה השני אפשר לאפיין כאוניברסלי. היא טוענת שאפילו בחברות ברבריות, שבהן הגברים אינם משכילים, לא הגברים הם המיילדים, אלא בדרך הטבע, הנשים הן שנטלו על עצמן את התפקיד. טיעונה השלישי, לשוני ביסודו, הוא שבשפה האנגלית אין אף מילה אחת לתיאור מקצוע המיילד, וכך נאלצים להשתמש בביטוי men-midwives (מיילדות ממין זכר או גברים-מיילדים).⁴⁰ שארפ ממשיכה מכאן ומבטאת תקווה שהאנשים יבינו שראוי שמקצוע היילוד יהיה בידי הנשים. מעניין כאן השינוי בנימת הדברים, שבמבואה של שארפ שתחילתם בהצטדקות, והמשכם בנימה קלה של תוקפנות.

המבוא של שארפ מבטא יחס אוהד למיילדות, אולי בניסיון לחזק אותן רגשית או להשיב להתקפות הרבות שהיו מנת חלקן. אך למרות נימת הביקורת, אין ללמוד ממנה כי היא יצאה באופן ישיר נגד התפיסות החברתיות של זמנה על עליונות החוכמה הגברית. שארפ מגוננת על עצמה, ומוסיפה לפני טענותיה את המשפט:

"אנו הנשים איננו יכולות להכחיש שבעניינים מסוימים ייתכן שהגברים יגיעו לשלמות גדולה יותר של הידע ממה שנשים יכולות בדרך כלל להשיג."⁴⁰

אף שניתן לשמוע במשפט זה נימה קלה של הסתייגות, אין לראות בביטוי יחיד זה ובדבריה האוהדים למיילדות יציאה נגד התפיסות על עליונות החוכמה הגברית. כמו כן, גם בגוף הספר כולו היחס החיובי יותר כלפי המיילדות ניכר בסגנון הפנייה, שיש בו כמעט דרישיון אישי אתן.⁴¹ גם במקומות שבהם היא מבקרת אותן היא עושה זאת במתינות ובעדינות, בהשוואה לביקורות של הרופאים.⁴²

א על פי "Oxford English Dictionary", הערך 'Man-midwife' נכנס לראשונה לשימוש בשפה האנגלית ב-1625, כהגדרה של גבר המסייע לאישה יולדת.

3. הבדלים ביחסה לרופאים

ההבדלים המשמעותיים ביותר בהתייחסות לרופאים ניכרים בביקורת ששארפ מותחת עליהם. בעצם כתיבת הספר יש משום ביקורת חריפה, שהרי הוא מציב את הידע של המיילדת כחלופה אפשרית לספרות של הרופאים ופותח פתח לתחרות של מקור חדש לידיע, אפילו אם לא כל המיילדות היו מסוגלות ללמוד ממנו.

למעט בהקדמה לספרה (כפי שראינו לעיל), בדרך כלל בוחרת שארפ שלא לבקר את הרופאים ישירות, אלא בדרך מוסווית מעט המפוזרת לאורך הספר כולו. סוג זה של ביקורת כבר נראה בכתביה של בורז'ואה, אך כאן הוא מובנה יותר, ולא רק נרמז בסיפורים כמו אצל בורז'ואה.⁴³ נבחין בארבע צורות של ביקורת כלפי הרופאים:

א. היא מביאה מהתנ"ך דוגמאות של מיילדות וסיפורים הקשורים בנשים ובלידה, ובכך חוזרת ומדגישה את טענתה שהועלתה כבר קודם על כך שבתנ"ך אין נזכרים גברים מיילדים. את הסיפורים התנכיים היא שוזרת לאורך כל הספר, על-פי הקשרם.⁴⁴

ב. היא מנסה להפחית מערכם של הרופאים באופן כללי, בעיקר על-ידי הדגשה חוזרת ונשנית של המחלוקות הרבות שהיו בין רופאים לבין עצמם בשאלות רפואיות ובעניינים תיאורטיים.⁴⁵ למרות שבדרך כלל אין היא מציעה פתרון משלה לאותן מחלוקות, עצם ההדגשה החוזרת על היעדר אחידות דעים בין הרופאים יש בה כדי להפחית מערכם.

ג. היא שוזרת לאורך הטקסט סיפורים נגד רופאים. בשימוש שהיא עושה בנרטיבים או בעדויות ששמעה (לדבריה) ישירות, היא מצליחה לפגוע מאוד בדימוי הרופא. שני סיפורים בולטים וחשובים במיוחד בהקשר זה, ונביא אותם כאן במלואם.

הסיפור הראשון מופיע בהקשר תיאור הרחם ותפקודו, והוויכוח על האפשרות שהאישה תתפקד ללא רחם. הוא מופיע באמצע פסקה, כסיפור צדדי, אגבי, כמעט-מוטמע, אך לי נראה שסיפור זה כלל וכלל איננו עניין של 'דרך אגב':

"בשנת 1520 למניין אדוננו, בחמישה באוקטובר, חתך דומיאנוס, כירורג, רחם שלם מאישה ששמה ג'נטיל, אשת כריסטופר בריינט ממילנו. הוא עשה זאת בנוכחות רופאים מלומדים רבים ועוד כמה סטודנטים; ולאחר זאת, שבה אישה זו לעיסוקיה הרגילים, והיא ובעלה הודו והעידו כי היא התייחדה עם בעלה, וכי שפכו זרע במשגל, וכי מחזוריה החדשי נשאר כפי שהיה קודם לכן."⁴⁵

למיטב הבחנתי, אופיו של סיפור זה שונה מאופיים של כל הסיפורים האחרים בספר

א על הביקורת שמעבירה בורז'ואה דרך סיפורים על הרופאים בצרפת ראו אצל בראון: 1999. יחסית לביקורות המאוחרות יותר, הערותיה של שארפ מתונות. וראו דוגמא לכך בהתבטאויותיה של אליזבת גיהל במאה השמונה-עשרה, להלן. (עמ' 16).

ומקורו אינו ברור.⁴⁸ הוא היחיד שנמסרים ביחס אליו תאריך ומקום מדויקים, והיחיד שמוזכרים בו שמותיהם של המעורבים בעניין. האם ניסתה שארפ ליצור פה אמינות לסיפור שלא ברור מה מקורו ואפילו לא וודאי שאכן קרה? מיקום הסיפור באיטליה בראשית המאה הששעשרה אינו מקרי. היה ידוע כי ערי איטליה הקדימו את יתר אירופה ברמת הרפואה, ובייחוד בכירורגיה.⁴⁹ מלבד זאת אולי נוכל לראות פה גם ניסיון ליצור אמפתיה בין הקוראים לדמויות, באמצעות משמעותם של השמות. לאישה קוראים ג'נטיל (Gentil), כלומר העדינה.⁴⁹ שמו של בעלה הוא כריסטופר (Christopher), שבו נרמז כינויו של ישו, ומעלה אסוציאציות לכאב וסבל; אולי הכאב והסבל שעברו עליו ועל אישתו כאשר המנתח ביצע את הכריתה. אפשר שיש כאן גם ניסיון לקשור אסוציאטיבית את שמו של המנתח, דומיאנוס, לפירוש המילולי של Dominus כאל אדון. אם הדבר נכון, הרי שיש פה אמירה ביקורתית, שה'אדון' של הרפואה פעל באופן כה קשה כלפי הזוג 'העדין' והסובל. לדעתי, שארפ מנסה ליצור רושם של אותנטיות במסירת התאריך, השמות והמקום בסיפור, שבו היא מערערת על דרך פעולתם של הרופאים. אדגיש שזו רק השערה, כי הרי אין לנו הוכחות לכך שהמעשה לא התרחש, ואין בפרשנותי הוכחה לחשיבותה של המשמעות המילולית של השמות ולא לכך שהסיפור בדוי.

נימת הביקורת החריפה של שארפ ברורה בסיפור זה. מעשה כריתת הרחם לא רק שנעשה עליידי מנתח, הוא גם נעשה לפני קהל גדול. אמנם אין מספרים לנו מה הסיבה לכריתה, אך ציון המספר הרב של הרופאים והתלמידים שעמדו מסביב נועד אולי להגביר את הרושם שהיא נעשתה לצורכי ניסוי ולימוד ולא דווקא לצורכי רפואה ומזור למען אותה אישה. ואולי גם אפשר למצוא לכך חיזוק בעובדה שהסיפור מוסר לנו כי בדיון התיאורטי נקבע כי אכן האישה יכלה להמשיך ולחיות כדרך כל הנשים, ללא רחמה.⁴⁷ הסיפור השני מופיע בהקשר לרפואת נשים באופן כללי, ולבחירת מינקת:

"יש איש מלוכה החי כעת, שאת שמו לא אעז לציין כאן, שכאשר כמות החלב של מיניקתו פחתה, היו הרופא, דוקטור מייהורן ואחרים, נחרצים ברצונם לפטר אותה מתפקידה כמינקת, מכיוון (כך אמרו) שלא היה לה די חלב להזין את הילד; אבל הוד קדושת מלכותו, המהולל, דיבר בזכות אותה אישה; וכאשר הרופאים הודו

א כפי שמציינת שם הובי, לסיפור זה, בניגוד לרוב הסיפורים בספר, לא נמצאה כל מקבילה בספרות הרופאים הידועה לנו.

49 Oxford English Dictionary מציין כי המילה 'Gentil' הייתה בתקופה זו צורה נפוצה למילה 'Gentle'.

ב מתוך הסיפור אפשר להבין שכנראה לא מסופר כאן על כריתת רחם מלאה, אלא אולי רק כריתת צוואר הרחם, שכן האישה המשיכה לקבל מחזור סדיר, דבר שלא יתכן ללא הרחם. תודתי לד"ר דוד סימנסקי על הערתו בנושא.

שחלבה היה טוב, מה אמר הוד מלכותו; האם לא טוב פיינט [pint] של שמנת כמו קווארט [quart] של חלב?"⁴⁸

בסיפור זה, אולי אף יותר מקודמו, מצליחה שארפ להעביר את ביקורתה הרבה על מעמד הרופאים: לקוראים קל בהרבה להזדהות אתו כי הדמויות הפועלות בו היו מוכרות לכול, זמן התרחשותו היה קרוב יותר, ויתכן שהיו קוראים שזכרו את המקרה.⁴⁸ כאן אין היא מדברת על סתם רופאים מן השורה, אלא בפירוש על רופאו האישי של המלך ועל יועציו. הם מוצגים כמי שאינם מסוגלים להבחין באיכות החלב של המינקת, אלא רק בכמותו. התערבותו של המלך לטובת המינקת מחדדת את העניין עוד יותר, שהרי הוא היה מסוגל לראות את מה שלא ראו הרופאים, ובכך אילץ את הרופאים להודות בטעותם. כך מעבירה שארפ ברמיזות ביקורת על תפקוד הרופאים במערך רפואת הנשים בזמנה.

ד. עוד צורה סמויה של ביקורת, שהיא לדעתי החשובה ביותר, היא ההוראות ששארפ נותנת למיילדות, בניגוד למקובל, בעניין הטיפול בלידות קשות ומסובכות. היה מקובל שלנשים אסור להשתמש בכלים כירורגיים (כמו קרס, לדוגמה), ובכלל לבצע הליך כירורגי. אם הלידה הייתה מסתבכת, היה עליהן להזעיק מנתח או רופא.⁴⁹ אך בהוראותיה למיילדות מסבירה שארפ בפרוטרוט באילו מהמקרים המסובכים יש להיעזר באמצעים כירורגיים. היא גם נותנת הוראות לביצוע הוצאה של עובר מת בעזרת כלים כירורגיים, ולמקרה שהיולדת מתה, היא מסבירה איך יש לבצע ניתוח קיסרי ביולדת לאחר מותה, בניסיון להציל את העובר.⁵⁰

נראה ששארפ רצתה שלמיילדות יהיה הידע התיאורטי למקרה שבשעת חירום לא יהיו בקרבתן רופא או מנתח. אלא שעד סמוך לסוף הדיון בנושא, אין כל אזהרה ואפילו לא איזכור של הצורך והחובה של המיילדות לקרוא לרופאים. יתרה מזאת – אפילו את המנתח מזכירה שארפ רק סמוך לסיום הדיון, באמצע משפט, באופן שכלל לא ברור מנוסח הדברים שרק הוא יכול להוציא את העובר בעזרת כליו.⁵¹ אפשר אולי להסביר זאת בטענה שלא היה צורך באזהרה מפורשת, כי מדובר היה בעניין כליכך ברור ומוטמע; אך לא נראה לי שלטענה כזאת יש תוקף, כי הרי חלק ניכר מתלונות הרופאים על המיילדות היו עליכך שהן לא קראו לרופאים בזמן שהדבר נדרש מהן.⁵² לכן, בפירוש

א לפי הובי, למרות זהירותה הרבה של שארפ לא לגלות את שמו של איש המלוכה, יכלו החוקרים לזהות את הדמויות בסיפור: דוקטור מייהרן (Mayhern) היה ידוע כרופאו האישי של המלך צ'ארלס הראשון, שאחרי הוצאתו להורג ב־1649 זכה לתואר: 'His Sacred and Blessed Memory' ('זכרו הקדוש והמבורך') תואר שבו משתמשת שארפ בפיסקה. התינוק הוא כנראה בנו, צ'ארלס השני. ראה שארפ עמ' 261, הערות העורכת שם.

ב יש סיפורים רבים מאוד על מיילדות שלא קראו לרופאים בזמן. דוגמאות ראו אצל רונגי, Rongy: 1937, עמ' 85-93.

ההוראות הנוגעות להליך הכירורגי ובהתעלמות מהאיסור שחל על המיילדות לבצעו, אני נוטה לזהות נימה ברורה של התרסה.

העמדנו את ספרה של שארפ לבחינה על פי שלוש הקטגוריות: הבדלים ביחס לתיאורי גוף האישה, ביחס למיילדות וביחס לרופאים. ראינו אמנם שהמבנה הטכני של ספר המיילדות והידע הרפואי המובא בו אינם שונים בהרבה מהתוכן הרפואי המובא בספרי הרופאים,⁵² אולם מבחינת התכנים החברתיים מעבירה שארפ לקוראיה מסר שונה לחלוטין מזה של הרופאים, גם אם מסר זה מוסתר או דורש מעמי. שארפ אכן יצרה בספרה אופי כתיבה שונה וחדש מאופי הכתיבה הגברי שהיה מקובל בתחום זה בתקופתה.

ד. מקומם של ג'יין שארפ וספרה במאבק בין הרופאים למיילדות

לאחר שראינו כי ספרה של שארפ אכן שונה מספרות הרפואה הגברית בת התקופה, נשאל לסיום מדוע הוא שונה ואילו השלכות יש להבדלים. כיוון ששארפ כותבת בתקופה של מאבק כוחות בין הרופאים למיילדות נראה לי שהתשובות יהיו טמונות בהקשר הכללי של מקום הספר והמחברת במאבק זה.

אם נביא בחשבון את הרקע הביוגרפי המועט שיש לנו על שארפ, את האווירה שבה כתבה, ואת אופיה השונה כליכך של כתיבתה, נוכל לעמוד על מקומה המרכזי של שארפ במאבק, ולזהות את המטרה האמיתית, אך הסמויה לכאורה, של ספרה. היא הצהירה, כי מטרת כתיבת הספר הייתה להרחיב את השכלת המיילדות ואת הידע שלהן באנטומיה,⁵³ אך ראינו שהיא השיגה הרבה יותר מכך. כל מי שקרא בספרה, בין אם היו אלו מיילדות, כפי שמן הסתם רצתה, או רופאים, כפי שאולי קיוותה, יכול היה להבחין בניסיונה לשנות את היחס הכללי כלפי הנשים וכלפי המיילדות מצד אחד, וכלפי הרופאים מצד שני.

לאור מספר המהדורות הגדול שראו אור בתקופה קצרה יחסית, אפשר להניח כי לשארפ ולספר הייתה אכן השפעה במאבק בין הרופאים למיילדות בתקופתה, וייתכן אפילו שהיא החלה שלב חדש במאבק זה. היא הייתה הראשונה (עד כמה שידוע לנו) שהגנה על המיילדות באנגליה, ובמידה רבה גם השתמשה בידע שלה כדי לבקר את הרופאים. שנים ספורות לאחר מכן, בשנות השמונים של המאה השבע-עשרה, יצאה המיילדת אליזבת סלייר (Cellier) בביקורות גלויות נגד הרופאים ואפילו ניסתה לבנות מערך לימוד ופיקוח למיילדות, שאותו ינהלו המיילדות עצמן.⁵⁴ מגמה זו של ויכוח גלוי עתידה הייתה להתפתח במאה השמונה-עשרה עד שהגיעה לשיאה בוויכוחים בין

ט על המיילדת אליזבת סלייר והמינשרים שהוציאה נכתב רבות, לדוגמה ר' קינג: 1993, עמ' 115-130.

המיילדת אליזבת ניהל (Nihell) לרופא וויליאם סמלי (Smellie).⁸ דוגמה למגמה זו אפשר לראות במובאה מכתביה של ניהל, באחת מהתבטאויותיה החריפות ביותר נגד הרופאים:

"ספרים אומללים, חייטים, או אפילו קצבי חזירים [...] שלאחר שהעביר מחצית מחייו במילוי נקניקים, החליף מקצוע לרופא אמין ולגבר-מיילד."⁵⁴

ג'יין שארפ הבינה היטב את השינוי שהתרחש סביבה במקצוע היילוד ושעוד עתיד היה להתגבר לאחר מותה. היא ניסתה להתאים את המיילדות לשינוי, אך לא להיכנע לו. היא חיפשה את הדרך לענות לטענות הרופאים והציגה דרך להרחיב את השכלת המיילדות, וניגשה לנושא מתוך כבוד ורצון כן לשנות ולשפר. אולם למרות שהייתה לספרה השפעה על עולם המיילדות, דומה כי מאבקה נידון מראש לכישלון. למרות הויכוח שהלך והתלהט, לא יכלו המיילדות להתמודד עם הידע הרפואי שהלך ורב במאה השמונה-עשרה, וגם לא עם השכלולים הטכנולוגיים של הרופאים. עד מהרה הלכו המיילדות ונדחקו מסביבת עבודתן, מחדרי הלידה.

א אליזבת ניהל נחשבה לאחת המיילדות המפורסמות באנגליה ונודעה בהתנגדותה הנחרצת לגברים-המיילדים, ובראשם וויליאם סמלי. סמלי היה אחד הרופאים הגינקולוגים החשובים בתקופתו. מלבד החשיבות של תרומותיו הרבות בתחום הגינקולוגיה הוא גם נחשב בעיני בני התקופה למכובד שבגברים-המיילדים. מידע נוסף על ניהל אפשר למצוא אצל הרולד ספריט, Spreet: 1973, עמ' 75; וגם אצל פיליפ וא'דאוד: 1994, עמ' 173. עוד על סמלי ניתן למצוא אצל ספריט, עמ' 78; וכן ג'ונסטון 1952: Johnstone.

מראי מקום

- 1 הובי, 1999: Hobby, עמ' xvi.
- 2 הובי, עמ' xvii.
- 3 ראה דוניסון: 1977, עמ' 7 והארלי: 1994, עמ' 28-29.
- 4 לדיון נרחב בנושא ראה את ספרו של Levin: 1994.
- 5 הארלי: 1994, עמ' 27.
- 6 פורבס: 1971, עמ' 362-352.
- 7 דוניסון: 1977, עמ' 5; פורבס: 1966, עמ' 143.
- 8 דוניסון, עמ' 13-14.
- 9 דוניסון, עמ' 14.
- 10 ראו לדוגמא בכתביהם של Culpeper, 1656, Crooke, 1651, Sennert, 1664 ו-1 הנסקרים אצל פיליפ ואודאוד: 1994.
- 11 הובי: 1999, עמ' xiii.
- 12 צוטט עלידי פורבס: 1966, עמ' 140 מתוך: Percival Willughby, *Observations in Midwifery*, London 1670.
- 13 הובי: עמ' xxxvii.
- 14 הובי, עמ' xxxviii.
- 15 הובי, עמ' xxxix-xxxviii.
- 16 שארפ: 1999, שער שלישי, עמ' 6.
- 17 הובי: 1999, עמ' xx-xviii, וכן פיסל, Fissell: 1995, עמ' 446.
- 18 הובי: 1999, עמ' xi.
- 19 שארפ: 1999, עמ' 6.
- 20 הובי: 1999, עמ' xix; פיסל: 1995, עמ' 434.
- 21 הובי, עמ' xix-xxiii, ופיסל: 1995, עמ' 446.
- 22 פיסל: 1995, עמ' 434.
- 23 שם, עמ' 439-434.
- 24 צוטט ע"י פיסל: Fissell: 1995, עמ' 345 מתוך: John Maubary, *The Female Physician*, London 1724. בסוגריים המרובעים מופיע תיקונה של פיסל.
- 25 שארפ: 1999, עמ' 61, 264, 265-266.
- 26 פיסל: 1995, עמ' 447-446.

- 27 שארפ: עמ' 17.
28 שארפ, עמ' 13, 17, ועוד.
29 שארפ, עמ' 37.
30 צוטט מתוך הובי, עמ' xxvii-xxvi.
31 שארפ, עמ' 39.
32 שארפ, עמ' 121.
33 Eucharius Roesslin, 'The Birth of Mankind', [1545] לפי אוטרסון: 1995 עמ' xviii, ציור 3.
34 שארפ, עמ' 46.
35 שארפ, עמ' 11-13.
36 שארפ, עמ' 6. ההערה בסוגריים המרובעים מופיעה במקור, וזו בסוגריים המסולסלים, היא של העורכת, הובי.
37 שארפ, עמ' 6.
38 צוטט ע"פ קינג: 1994, עמ' 121.
39 שארפ: עמ' 11-12.
40 שארפ, עמ' 12.
41 שארפ, עמ' 103, 128, ועוד.
42 שארפ, עמ' 159.
43 שארפ, עמ' 78-79, 137, 265.
44 שארפ, עמ' 103; 118; 123-126; 164-165-238-239 ועוד.
45 שארפ, עמ' 36.
46 ראה (Llyons and Petrucelli: 1987), עמ' 456-454.
47 שארפ: עמ' 36-37.
48 שארפ, עמ' 261, ההערות בסוגריים העגולים - במקור.
49 הובי: עמ' xxiii.
50 שארפ: עמ' 148-153.
51 שארפ, עמ' 152.
52 דוניסון: עמ' 15-16.
53 שארפ: 1999, שער שלישי, עמ' 6.
54 E. Nihell, *A Treatise on the Art of Midwifery*, London 1760, מצוטט מתוך ספריט: 1973, עמ' 75.

מקורות ראשוניים

Sharp, J., *The Midwives Book, Or The Whole Art Of Midwifery Discovered*, [1671], Hobby, E. (ed.), New York and Oxford, 1999.

מקורות משניים

בראון, יערה, "מיילדות ומיילדים בפריז של המאה השבע-עשרה", *היסטוריה*, 3, (תשנ"ט), עמ' 79-101.

—, *רואות את הנולד: לידה ויילוד לקראת העידן המודרני*, חיפה, תש"ס.

Aughterson, K., (ed.), *Renaissance Woman, Constructions of Femininity in England*, New York, 1995.

Blumenfeld-Kosinski, R., *Not of Women Born: Representations of Caesarian Birth in Medieval an Renaissance Culture*, London, 1990.

Cutter, I., and Viets, H., *A Short History of Midwifery*, Philadelphia and London, 1964.

Donnison, J., *Midwives and Medical Men: A History of Inter-professional Rivalries and Women's Rights*, London, 1977.

Evendeen, D., *The Midwives of Seventeenth Century*, London, 2000.

Fissell, M., 'Gender and Generation: Representing Reproduction in Early Modern England', *Gender and History*, 7(3), (1995), pp. 433-456.

- Forbes, T., *The Midwife and The Witch*, New-Haven and London, 1966.
- , "The Regulation of English Midwives in The Eighteenth and Nineteenth Centuries," *Medical History*, 15, (1971), pp 352–362.
- Harley D., 'Provincial Midwives in England: Lancashire and Cheshire, 1660–1760', in Marland, H. (ed.), *The Art of Midwifery, Early Modern Midwives in Europe*, London-NY, 1993, pp. 27–48.
- Hobby, E., 'Introduction to Jane Sharp's The Midwives Book', in Sharp, J., *The Midwives Book, or The Whole Art Midwifry Discovered*, NY-Oxford, 1999 pp. vii–xliii.
- Johnstone, R. W., *William Smellie: The Master of British Midwifery*, Edinburgh and London, 1952.
- Llyons, A., and Petrucelli, J. R., *Medicine – An Illustrated History*, New York, 1987.
- King H., 'The Politick Midwife: Models of Midwifery in The Work of Elizabeth Cellier', in Marland Hilary, *The Art of Midwifery, Early Modern Midwives in Europe*, London-NY 1993, pp. 115–130.
- Levin, C., *The Heart and Stomach of A King: Elizabeth I and The Politics of Sex and Power*, Philadelphia, 1994.
- Philipp, E. E. and O'Dowd, M. J., *The History Of Obstetrics and Gynecology*, New York, 1994.
- Phillips, M., *Percival Wilughby, Gentelman: A Man-Midwife of The 17th Century*, Manchester, 1952.
- Rongy, A. J., *Childbirth: Yesterday and Today, The Story of Childbirth Through The Ages To The Present*, New York, 1937.
- Rushen, J., "The Secret "Iron Tongs" of Midwifery", *Historian*, 30, (1991). pp. 12–14.
- Spreet, H., *Iconographia Gyniatrica, A Pictorial History of Gynecology and Obstetrics*, Philadelphia, 1973.

המהפכה האיראנית

בראי הסיסמאות

אורלי רחימיאן

המהפכה האסלאמית באיראן (1977-1979) היא אחד המאורעות החשובים ביותר בתולדות איראן החדשה. במהלך המהפכה נערכו ברחובות הערים כמעט מדי יום ביומו הפגנות שבהן השתתפו מאות אלפי אנשים. הפגנות אלה נחרתו היטב בדעת הקהל העולמית שמזהה בהן את אחד מיסודות המהפכה.

את המהפכה חוללו מספר ארגונים וקבוצות, ונטלו בה חלק כמעט כל הזרמים האידיאולוגיים במדינה. במאמר זה אעסוק בעיקר בזרם המרכזי בתנועה המהפכנית, הוא הזרם האסלאמי, אשר הונהג בידי העלמא.^{*} אבחן את אחד הכוחות שעוררו את ההמונים בתהליך המהפכני סיסמאות המהפכה, ואתמקד במיוחד בסיסמאות שנפוצו בשלב הראשון של המהפכה (ינואר 1978 עד מאי 1979), שהיה שלב תנועת ההמונים. סיסמאות אלה מילאו לעתים תפקיד מרכזי בהנחלת האידיאולוגיה האסלאמית ובגיוס התמיכה העממית לרעיון האסלאמי המהפכני. על פי רוב הן היטיבו לשקף את הלכי הרוח של החברה האיראנית או של פרטים בקרבה, ולמעשה אפשר לספר באמצעותן את סיפורה של המהפכה.

* המאמר נכתב לראשונה במסגרת הקורס 'התפתחות רעיונית באיראן החדשה במאות התשע-עשרה והעשרים' בהנחיית ד"ר שרה סורודי, שהלכה השנה לעולמה בטרם עת. מאמר זה מוקדש לזכרה. תודתי נתונה לנר אריאלי ולצחי עינגיל על עזרתם. ההפניות ל'Encyclopedia of Islam' (מהדורה שנייה) מסומנות בקיצור: EP.

א. צ'למאא (יחיד: צ'אלם) – כינוי לכלל חכמי ההלכה האסלאמיים. נחשבים למי שמשמרים, מוסרים ומפרשים את הידע הדתי. באסלאם השיעי האיראני, בהתאם לתפיסת הזרם האצולי, אנשי הדת הם גם המנהיגים החברתיים של העדה ומכונים מנהיגים: C. Gillot, Al-'Ulama', EP: X, Leiden 2000, עמ' 801-805. ח'מיני פיתח את התורה הגורסת כי חכמי ההלכה הם השליטים הלגיטימיים, ועליהם מוטלת החובה להנהיג את החברה גם בתחום הפוליטי. מטעמי נוחות אתעתק את המילה כ'עלמא' בהמשך המאמר.

עיקר חומר הגלם למאמר הוא ממקורות ראשוניים. אלו כוללים סיסמאות שהתפרסמו בכלי התקשורת הממלכתיים האיראנים אשר ליקטתי תוך צפייה בקלטות שידורי הטלוויזיה והאזנה לשידורי הרדיו של תקופת המהפכה, ובמיוחד השידורים שסיקרו את ההפגנות עבור רשות השידור האיראנית. עוד מקור שבו עשיתי שימוש נרחב הוא הספר אַנְקְלָאב ("המהפכה") שפרסם עורך הדין האיראני עלי כַמְאֵלִי (Kamali), אשר ליקט בעת המהפכה, מינואר 1978 עד מאי 1979, 4905 סיסמאות. מלבד אלה נעזרתי במחקרים שניתחו את השתלשלות אירועי המהפכה האסלאמית, ואשר בחלקם מצוטטות גם סיסמאות.

א. רקע כללי

1. מהי סיסמה?

"סיסמה היא מימרה קצרה המביעה רעיון מרכזי".¹ המילה העברית 'סיסמה' חדרה ללשון חז"ל מן היוונית העתיקה *syssemon*. משמעותה במקור היא 'אות' או 'סימן', אך בימינו נוספה למשמעויות אלו המשמעות שנושאת המילה האנגלית *slogan*, כלומר: 'מימרה המביעה מסר'. בדרך כלל הסיסמה היא משפט אוטונומי מבחינה סמנטית, כלומר יכולה לעמוד בפני עצמה, ללא קשר לטכסט חיצוני.²

סיסמאות תעמולה, בדומה לפתגמים, אמרות כנף וכתובות קיר, הן טקסטים קצרים מאוד, שאינם תלויים בהקשר מילולי רחב. עם זאת, הפקת משמעות מסיסמה מותנית בהכרח בידיעת ההקשר החברתי, התרבותי והפוליטי. מוען הסיסמה מניח קדם-הנחות מסוימות לגבי המידע הרקע של הנמען.³

תפקידה של סיסמת תעמולה הוא להעביר לקהל מסר קצר ומרוכז. אלה העומדים מאחוריה מנסים להביע באמצעותה עמדה מסוימת בצורה נחרצת. מטרת השימוש בסיסמאות היא להביא להטמעה של הרעיון שאותו הן מבטאות, ומושקעים ביצירתן מחשבה ותכנון רבים כדי שישרתו ביעילות את המטרה הזאת. מאפייני הסיסמה הם: שימוש בלשון קליטה שתקל על זכירתה, עיצוב 'פואטי', קיצור נמרץ, וכן תוכן פשטני ועמום שמחייב את קהל היעד לעשות תהליך (processing) של הסיסמה.⁴ בסיסמה עושים שימוש במילים הנושאות מטען תרבותי, פסיכולוגי, היסטורי, לאומי או דתי מילים שמטרתן לעורר בשומע אסוציאציה מיידית ו/או רגשות. הקיצור הרב מחייב שימוש באמצעים רטוריים ובכלל זה אמצעי מצלול (דוגמת חריזה, אליטרציה, אסוננס), מבנים תחביריים מיוחדים ועוד, על מנת שהסיסמה תהיה קליטה וערבה לאוזן.

א. הבולטות בסיסמאות בספרו של כמאלי מצוטטות במאמרו של פוג'ינווה (Fujinwa: 1990).

המסר הפוליטי שסיסמת תעמולה מיועדת להעביר הוא חלק מהתקשורת בין הגופים הפוליטיים ובין ציבור האזרחים. לשם כך נחוץ בשבילה מדיום, ערוץ תקשורת.⁵ המסר שהסיסמאות מביעות מועצם כשהמון רב קורא אותן בקול. ומכיוון שהמטרה היא שסיסמאות יזכו לתהודה רבה, אכן קוראים אותן בקול באספות המוניות. הערוץ השני שבו מועברות סיסמאות הוא הערוץ החזותי, הגרפי: הסיסמה, בהיותה טקסט קצר, מתאימה במיוחד לשלטים. ואכן, בהתאספויות המוניות לא רק מדקלמים את הסיסמאות, הן גם כתובות על שלטים שהקהל נושא. מלבד זאת אפשר למצוא סיסמאות גרפיות על קירות, בעיתונות ובכרוזים.

2. סיסמאות ומהפכה

לאורך ההיסטוריה של תנועות מהפכניות נודעה לסיסמאות חשיבות רבה. להמחשה, די אם נזכיר את סיסמת המהפכה הצרפתית 'חופש, אחווה, שוויון', אשר הצליחה לעורר בתודעת העם הצרפתי עמדות ורגשות עזים בכל עת שהיא הושמעה, והוותה תזכורת של המטרות שלמענן נלחם.

אידיאולוגיות מהפכניות הן נחלתם של אלה השואפים לשינוי במצבם הקיומי. האידיאולוגיות המניעות תנועות מהפכניות קשורות קשר הדוק לתרבות; השפה והניב (אידיום) של המהפכה משקפים תהליכי שינוי תרבותיים, ולעיתים התנועה המהפכנית עצמה היא סוכן חשוב של שינוי תרבותי.⁶ השפה והרעיונות של סיסמאות מהפכניות משקפות, בהתאם לכך, את האידיאולוגיה של התנועה המהפכנית. הסיסמאות מבטאות לא רק את מצעה של התנועה, אלא בעיקר את מטרתה הכפולה: הרס הסדרים הקיימים והחלפתם באחרים.

הסיסמה לא רק משקפת אלא גם מעצבת. היא משמשת אמצעי לעיצוב מחדש של עולם ההכרה של הפרט, שכן היא מעוררת עמדות ותגובות חדשות בתודעתם של ההמונים.⁷ מטרתן של סיסמאות במסע התעמולה של זרם מהפכני כלשהו היא לסייע בעיצוב המציאות החדשה. מכיוון שכוחו של כל פלג מהפכני נמדד על פי מספר האנשים המתקבצים סביבו, נועד לסיסמאות תפקיד בשכנוע ההמונים בצדקת המצע של אותו פלג ובניסיון לסחוף מספר רב ככל האפשר של אנשים אל תוך התהליך מהפכני.

ב. השימוש בסיסמאות במהפכה האסלאמית באיראן

בתהליך המהפכני באיראן אפשר להבחין בשני שלבים: השלב הראשון תקופה של מהומות ציבוריות שהחלו בסוף 1977 והסתיימו בפברואר 1979, עם נפילת משטרו של השאה, מחמד רזא פהלווי [א].⁸ בתקופה זו התרחש המאבק נגד המלוכה בד בבד עם א. אותיות בסוגריים מרובעים, כמו כאן [א], מפנות לנספח שבו מופיעה ביוגרפיה קצרה של הדמות.

הצגת האלטרנטיבה של משטר חדש בראשות ח'מיני [ב]. את השלב הזה אפיינו עצרות רבות משתתפים ברחובות הערים המרכזיות באיראן. השלב השני הוא פרק הזמן שבו ייצב ח'מיני את שלטון חכם ההלכה המוסלמי מוסד הולאית'י פקיה.⁸ לדעתי, אפשר לקבוע את תחילתו של שלב זה בהכרזה על נפילת משטר השאה בפברואר 1979, ואת שיאו ביוני 1979, הוא החודש שבו התחוללו המאבקים על חוקת הרפובליקה האסלאמית. במחנה המהפכני לקחו חלק קבוצות אידיאולוגיות ותנועות מהפכניות שונות שההתנגדות לשאה ולמשטרו שימשה להן מכנה משותף. בשלב הראשון, כאשר ההתנגדות לשאה קרמה עור וגידים, הסתופפו תנועות אלו בצלו של ח'מיני בהעריכין את יכולתו להנהיגן אל הניצחון. עם ניצחון המהפכה שבו ועלו על פני השטח ההבדלים בין הפלגים, ולפיכך מאפיינים את השלב השני בעיקר מאבקי כוח בין הקבוצות המהפכניות היריבות.⁸ שלב זה נמשך למעשה עד אישור החוקה האסלאמית בדצמבר 1979, אשר סימן את ניצחון הפלג האסלאמי במאבק.⁹

השימוש בסיסמאות אינו זר לעם האיראני והיה נפוץ גם בתקופות שקדמו למהפכה האסלאמית. במהפכה החוקתית של 1905–1911 השתמשו בסיסמאות שמקור השראתן במהפכה הצרפתית.² גם בשנות הששים השתמש השאה בסיסמאות, אשר ליוו את ביצוע 'המהפכה הלבנה' שהוא הנהיג, וביניהן הסיסמה שהוצבה על שלטי ענק בכל פינה: 'بچه کمتر زندگی بهتر' ["עם פחות ילדים החיים טובים יותר"] אשר נועדה לסייע בבלימת קצב הילודה באיראן.¹⁰

הסיסמאות בתקופת המהפכה האסלאמית היו רבות מספור. קראו אותן בנאומים, בהצהרות ובהפגנות. היו בהן שנכתבו על שלטים, אחרות רוססו על קירות ושערים או קושקשו בצדי הדרך, והיו שהופיעו במנשרים וכרוזים שהופצו בעיתונים וכיוצא באלה. לצד סיסמאות המהפכה היו גם סיסמאות בעד השאה וסיסמאות אנטי-ח'מיניסטיות. סיסמאות מהסוג האחרון הופיעו בעיקר בשלב השני, כאשר הופיעה אופוזיציה למשטר של ח'מיני.⁷ בחיבור זה אתמקד בסיסמאות שהפיצה התנועה המהפכנית.

א וְלֹאִי־י פְּקִיָּה – שלטון חכם ההלכה. המונח מציין שיטת ממשל תאוקרטית, שאותה גיבש ח'מיני, והיא יושמה באיראן בעקבות המהפכה האסלאמית. תורה זו מציגה שיטת ממשל המבוססת על שלטון איש הדת, חכם ההלכה האסלאמי.

ב המהפכה החוקתית (אֶנְקְלָאבִי מְשְׁרֻטָה): כתוצאה מלחץ של קבוצות בעלות השפעה מערבית, נאלץ השאה לחתום ב-1906 על החוקה הראשונה שניתנה לאיראן. משמעותה הייתה כינון של מלוכה קונסטיטוציונית, עם הפרדת רשויות ויצירת איוונים בין מוקדי הכוח השונים (מנשרי: 1996, עמ' 86).

ג המהפכה הלבנה (אֶנְקְלָאבִי סִפִּיד) – תכנית לרפורמה יסודית, לקידומה של איראן למעמד של אחת המדינות המפותחות ביותר בעולם. לאחר שאושרה במשאל עם בינואר 1963, שימשה התכנית מצע למדיניות החברתית, הכלכלית, הפוליטית והלאומית של איראן. השאה כיוון את עיקר מרצו ומשאבי ארצו ליישום עקרונותיה (מנשרי: 1996, עמ' 116–117).

ד דוגמה לכך היא הפגנת הנשים שנערכה ב-8.3.1979, כאשר כעשרת אלפים נשים צעדו מאוניברסיטת תהראן למשרד ראש הממשלה. הפגנה זו ביטאה את התקוממות הנשים כנגד פסיקתו של ח'מיני כי על הנשים

לא ידוע מי כתב או השמיע את רוב הסיסמאות. כך לדוגמה, אין לדעת מי הפיץ את הסיסמה 'مرگ بر شاه' ('מוות לשאה') וכמה אנשים צעקו אותה. רוב הסיסמאות המצוטטות להלן הן אנונימיות, ואפשר להתייחס אליהן כאל קולו של העם הפשוט, או כאל קולם של יחידים שהיה בכוחם לשלהב את העם הפשוט. ההנחה שלי היא שלסיסמאות אכן הייתה השפעה על התהליך המהפכני, גם אם אין דרך לאמוד את היקפה או את מידת האפקטיביות שלה. אף אם נחמיר ונטיל ספק בהנחה זו, ונניח שלרוב הסיסמאות לא הייתה השפעה של ממש על התהליך המהפכני, גם אז, לא נוכל להתעלם מכך שהיה בהן משום שיקוף מהימן של הלכי הרוח של החברה, או, למצער, של המסרים שהתנועות המהפכניות ניסו להעביר להמונים.

המהפכה האסלאמית זכתה לתמיכה עממית רחבה. על אף גילויי האלימות שהיו בה, לא היה לה אופי של מאבק מזוין; אדרבא, היא התבססה ברובה על ההשתתפות המסיבית של המפגינים ברחובות. כפי שהוכח במאבקים הפוליטיים באיראן במחצית הראשונה של המאה העשרים, היה ה'רחוב' נשק חיוני בידיו של כל מי שביקש לתפוס את השלטון. הסיסמאות היו אמצעי שכנוע, וסייעו בהפצת הרעיונות המהפכניים בחברה. יש הסבורים כי בזכות הסיסמאות התרחב מעגל המשתתפים בתנועה המהפכנית מדי יום ביומו.¹¹ ניצחון המהפכה לא היה אפשרי ללא השתתפות נרחבת של העם בתנועה המהפכנית. לעניין זה נוכל להשתמש בניסוחו של טרוצקי: "המאפיין שאי אפשר להטיל בו ספק באשר למהפכה הוא ההשפעה של ההמונים על מאורעות היסטוריים [...] ההיסטוריה של המהפכה לגבי היא בראש ובראשונה כניסה תקיפה של ההמונים לזירה הפוליטית".¹² אחת השאלות העומדות במרכז מחקר המהפכה האסלאמית היא: איך עבר ההמון האיראני מהשלמה שקטה עם משטרו של השאה לאופוזיציה אלימה נגד סמכותו. הרי נוכל להניח שבמשך כל תקופת משטרו של השאה חש האזרח האיראני פשוט אי-שביעות רצון מהשלטון וסבל ממצוקות רבות, ואף על פי כן לא פרצה התקוממות עממית לפני 1977. מה היה אפוא הניצוץ שגרם להתפרצותה של המהפכה? הסיסמאות מסייעות להבין כיצד התרחשה הטראנספורמציה בדעות ובהתנהגות ההמונים בתהליך המהפכני, שכן הן מבטאות את הלך הרוח ששרר בקרב העם.¹³

ג. הסיסמאות בשלב המהפכה הראשון

1. שלילת הלגיטימיות של השאה

המהפכה האסלאמית הייתה בבחינת רעיון חדש לאומה האיראנית שהורגלה זה דורות רבים לשלטון מלוכני. בשלב הראשון שלה שימשו הסיסמאות הרבות להביע את סלידת

לעטות צ'אדור (יריעת בד המכסה את כל הגוף). במהלך הפגנה זו נקראו קריאות כדוגמת "מוות לח'מיני" ו"מוות לדיקטטורה".

העם מהמשטר המלוכני וממי שעמד בראשו, השאה מחמד רזא פהלווי. כך הוכשרה דעת הקהל לקבל את המשטר החדש.

עיון בסיסמאות מגלה שמספר הביטויים העוסקים בשאה גדול בהרבה ממספר הביטויים העוסקים בח'מיני. ארג'ומנד מצטט את דברי מהדי בזארגאן [ג] באומרו: "כנגד כל סיסמת תמיכה בח'מיני היו יותר משתיים נגד השאה".¹⁴ מכאן שהשמצת השאה ומשטרו הייתה חשובה יותר מהאדרת שמו של ח'מיני. לפני המהפכה, הוצגו והושמעו בכל מקום סמלי הסמכות והיוקרה של השאה: תמונותיו נתלו על קירות הבתים, פסליו הוצבו בכיכרות המרכזיות של הערים והעיירות, ובעמוד הראשון של הספרים שהתפרסמו מטעם משרדי הממשלה התנוססה תמונתו. סמלי השאה היו חלק מחיי היומיום של העם האיראני. השמצות בפומבי של הסמלים הייצוגיים היו מעשה שלא ייעשה ועונש היה צפוי לעבריינים. יציאה גלויה נגד האוטוריטה של השאה הייתה נדירה, ורק בחדרי חדרים העזו לדבר בגנותו.¹⁵ הסיפור הבא משקף את החשש הזה?

בעשרים ושניים באוגוסט 1978 החלו עשרת הימים האחרונים של הרמדאן. הרמדאן הסתיים בחגיגה הגדולה של עיד אל־פטר.¹⁶ המונים התפללו ברחובות והעניקו פרחים לחיילים. בתהראן נערכה הפגנה קטנה, ובמהלכה קראו המפגינים 'استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی' ["עצמאות, חופש, רפובליקה אסלאמית"]. ביטחונם העצמי של המפגינים גבר ככל שהדרימו בתהלוכתם. כאשר חצו את רחוב רזא שאה, החלו אחדים מהם לקרוא 'مرگ بر شاه' ["מוות לשאה"]. אישה זקנה שצפתה בהפגנה נבהלה ואמרה: 'نگهد نگید می کوشنتون' ["אל תאמרו, אל תאמרו, יהרגו אתכם"] וברחה. רק כאשר ראתה כי החיילים באזור לא עשו דבר נרגעה וחזרה.¹⁶

עד אמצע נובמבר 1977 התרכזה האופוזיציה בפעילות מחתרתית, דוגמת פרסום עיתונים, הפצת מנשרים, הקמת התארגנויות חדשות והחייאתן של הישנות. באופן זה חזרו לפעול 'החזית הלאומית' (ג'בההי מלי)² ו'תנועת החופש' (נהזתי אַאדי).³ במהלך

א עיד אל־פטר – חג הפסקת הצום. עם סיום חודש הרמדאן, באחד בחודש שואל המוסלמים חוגגים את עיד אל־פטר, המציין את סיום קשיי תקופת צום הרמדאן (III, EP, עמ' 1008).

ב החזית הלאומית (ג'בההי מלי) – החזקה מבין תנועות המרכז שהמאפיין הבולט שלהן היה חולשתן. למרות שהציגו בדרך כלל אידיאולוגיה ליברלית־לאומית והשקפות עולם נאורות ומתקדמות על פי קני מידה מערביים, לא הצליחו מפלגות אלו לבסס את מעמדן בחברה האיראנית. הן התלכדו סביב אישים ולא סביב אידיאולוגיות סדורות או ארגון מפלגתי מגובש. 'החזית' פעלה כקואליציה הרמונית, פחות או יותר, של מפלגות, עד סמוך לניצחון המהפכה. מנהיגיה הפוליטיים היו אז כרים סג'אבי [ו] (מנהיג 'החזית'), שאהפור בח'תיאר [ו] (מנהיג 'מפלגת איראן') ודריוש פרוהר (מנהיג 'מפלגת העם האיראני'). 'החזית' הטיפה לכינון משטר דמוקרטי אך לא פסלה את המלוכה. עוד בדצמבר 1978 ניהל סג'אבי משא ומתן עם השאה שיאפשר לו למלוך אך לא לשלוט, תוך האצת הליברליזציה והעברת סמכויות לממשלה חדשה (מנשרי: 1988, עמ' 72-73).

ג תנועת החופש (נהזתי אַאדי) – תנועת מרכז של אינטלקטואלים דתיים שפעלה בקשר הדוק עם 'החזית הלאומית'. בראשה עמדו מהדי בזארגאן [ג] ואיתאללה מחמד טאלקאני [ה]. לאחר המהפכה הלכה 'תנועת החופש' בקו שהתורה ח'מיני (מנשרי: 1988, עמ' 60, 73, 91).

1977 פעלו תנועות אלו בצמוד לקהילת הבאזאר,⁸ וקראו לאכוף מחדש את חוקת 1906, שהתקבלה לאחר המהפכה החוקתית.¹⁷ כלומר בשלב ההתחלתי הקריאה לא הייתה להדיח את השאה אלא לערוך רפורמות במשטר הקיים. הסיסמא הבאה ממחישה את הדרישה להחלת החוקה:

ملک ایران خواهان اجرای دقیق قانون اساسی است
 "העם האיראני מעונין בביצוע מדויק של החוקה."

החוקה הטילה סייגים על סמכות השאה וקבעה למג'לס מעמד נכבד ובלעדיות בפסיקה בנושאים רגישים. בנספח לחוקה מ-1907 הוענקה לעם ריבונות לחוקק חוקים באמצעות נציגיו במג'לס. אולם כדי למנוע סתירה בין חקיקת הפרלמנט ובין החוק הדתי (השריעה) הוחלט על כינון מועצת חכמי דת, ולה ניתנה הזכות להטיל וטו על הצעות חקיקה שנוגדות את עקרונות הדת (סעיף זה לא מומש עד סוף שלטונו של השאה).¹⁸ בשל סיבות אלו היה לשני הפלגים: תנועת המרכז (שציפתה לשיפור זכויות האדם ולהרחבת החירויות האזרחיות) והפלג הדתי (שהחוקה הייתה מעניקה בידיו כוח), אינטרס ליישם אותה. הדרישות ליישום החוקה של 1906 באות לידי ביטוי בשתי סיסמאות הבאות:

"החוקה אשר ניתנה בזמן מט'פר א'דין שאהי ההולל – נוסחה סולף
 וזו אשר ניתנה בזמן מחמד רזא שאה שופך הדם בוטלה"

"החוק ההוא [החוקה] ראוי לביצוע, כך שיענה על כל האינטרסים של ההמונים"

חוקת 1906 כוננה מלוכה קונסטיטוציונית, וסעיף 35 בחוקה זו קבע כי המונרכיה היא מתת האל.¹⁹ הדוגמא הבאה היא חיקוי לעגני של סעיף זה:

"מוות הוא מתת אל, אשר העם יעניק לשאה"

א באזאר – סוחרי הבאזאר (מילולית: שוק) שהם חלק ממעמד הביניים באיראן והם בעלי כוח רב, שכן היה להם תפקיד מרכזי בכלכלת איראן.

ב מג'לס – הפרלמנט האיראני בן 270 חברים, שנבחרים כל ארבע שנים על ידי כלל בעלי זכות הבחירה. המועצה הנבחרת הראשונה באיראן נוסדה לאחר מהפכת 1906 (נגד השושלת הקאג'ארית). תחת השושלת הפהלווית שימשה המועצה כמכשיר לביצוע ואשרור מדיניות השאה. המג'לס המשיך למלא תפקיד דומה תחת המהפכה האסלאמית למעט בשנים האחרונות עם התחזקות המאבק הפנימי באיראן על דמותה העתידית של המדינה ושל המהפכה. במהלך הפך לזירת מאבק בין שתי הסיעות העיקריות, השמרנים ותומכי הרפורמות (מנשרי: 1996, עמ' 86).

ג מט'פר א'דין שאה – המלך הקאג'ארי ששלט באיראן בשנים 1896-1907. בתקופתו פרצה המהפכה החוקתית, ובעקבותיה ניתנה לאיראן חוקה ומג'לס (פרלמנט).



הפגנה המונית למען ח'מיני

התפנית במהפכה התרחשה לאחר הניסיון שעשתה המשטרה בתשעה עשר בנובמבר 1977 לפזר פגישה של כעשרת אלפים סטודנטים באוניברסיטת אריאמהר. בעקבות ארוע זה החלה האופוזיציה לגדוש את הרחובות, והסטודנטים יצאו מהקמפוסים וצעדו ברחובות, תוך שהם קוראים סיסמאות אנטי־מסדיות. מאורע זה מסמן את תחילתו של שלב ההפגנות ההמוניות בתהליך המהפכני. הפגנות אלו התרחבו בינואר 1978, בעקבות פרסום באחד העיתונים מטעם הממשלה – 'אטלאעאט' – של מאמר שתקף וגינה את ח'מיני, אשר תיאר אותו כשכיר חרב של האימפריאליזם

המנצל את הדת לקידום מטרותיו האישיות, ובכך פוגע באסלאם. בתגובה למאמר נערכה בשבעה בחודש בעיר קם (דרומית לתהראן) הפגנה של 4,000 סטודנטים לתיאולוגיה. הצבא נשלח לדכא את ההפגנה ובעימות נהרגו כמה עשרות סטודנטים.²⁰

מעתה החלו להופיע לצד הקריאה ליישם את חוקת 1906 גם קריאות המדגישות את אי־הלגיטימיות של המונרכיה הפהלווית ושל פעולותיה. הסיסמה "מוות לשאה" הייתה הדרך הקיצונית ביותר להדגשת אי־הלגיטימיות הזאת, בדורשה את חיסול משטר השאה. קריאה זו מופיעה גם בסיסמה הבאה שמקורה בתחינה ששוטחים בפני ישות עליונה כשמבקשים ממנה שתגרום למותו של מישהו. למעשה זוהי קללה, שכדי לתת לה תוקף נשבעים באל ובארבעת האמאמים: עלי, אל־חסן, אל־חסין והאמאם הנעלם.²¹

א אמאם – מנהיג העדה המוסלמית לאחר מותו של הנביא מחמד. בשיעה התריעשרית (הזרם המרכזי של השיעה) הועלו האמאמים לדרגה שנחשבת שניה רק לזו של הנביא מחמד. האמאם נחשב חסין מטעות, כמונחה על ידי האל וכסמכות עליונה בכל נושאי הדת. אי הכרה בסמכותו של האמאם ואי ציות לו נחשבות לכפירה. לפי האמונה האמאמית מחמד מינה כיורשו את בן דודו עלי ומאז האמאמות עוברת בירושה בין צאצאיו. בשל מותו של האמאם האחד עשר בלא שהותיר אחריו יורש, התגבשה האמונה כי בנו, האמאם השנים עשר, נמצא במצב של היעדרות זמנית ('ע'יבה') עד להופעתו המחודשת כמהדי. מכאן כינויו 'האמאם הנעלם' וכן שמו של הזרם המרכזי בשיעה (EP: III, עמ' 1163–1169).

"אלוהים, המת את השאה,

עלי,⁸ המת את השאה

חסן,⁹ המת את השאה

חסין,¹ המת את השאה,

מהדי,¹ המת את השאה"

בסיסמאות הבאות נוכל למצוא הסבר כיצד הגיע העם למצב שבו הוא מייחל למותו של שליטו, וכבדרך אגב נזכרות בהן מספר סיבות שהביאו לפרוץ המהפכה:

آقای خمینی سرت سلامت حکومت پهلوی تخمی در آمد

پیوند شاه ومردم هرگز هرگز انقلاب سفید تو زرد در آمد

"מר ח'מיני, תהיה בריא, ממשלת פהלווי התגלתה חסרת תועלת.

ברית בין השאה לעם לעולם לעולם [לא תתקיים] המהפכה הלבנה שלך

התגלתה כצהובה"

משמעותה של סיסמה זו היא שמאמציו של השאה לשנות את תדמיתו ולנקוט בצעדים למען העם בתקופה שקדמה למהפכה לא הניבו פרי, וכי העם לא יכרות עמו ברית.¹⁰ כמו כן נמתחת ביקורת על מפעלו של השאה – 'המהפכה הלבנה'. מהסיסמה עולה שהמהפכה, שנועדה להיות 'מהפכת השאה והעם', הייתה למהפכה של השאה בלבד: העם לא ראה עצמו חלק ממנה ולא נהנה מפרותיה.²¹

א עלי בן אפי טאלב – שלט בשנים 656-661, בידודו וחתנו של מחמד, והאמאם הראשון בשיעה. היה הח'ליף הרביעי, ואחד המאמינים הראשונים בשליחותו של מחמד. תקופת ח'ליפותו של עלי הייתה רצופה מלחמות ומאבקי כוח. נרצח בכופה. (I: EP, עמ' 381-386).

ב אליחסן בן עלי – בנה של פאטמה, בתו של הנביא מחמד. האמאם השני בשיעה (III: EP, עמ' 240-243). ג אליחסן בן עלי – נכדו של הנביא מחמד ואחיו של אליחסן, היה האמאם השלישי בשיעה. הוא מפורסם בשל מאבקו כנגד הח'ליף האממי יזיד אבן מעאויה על ראשות המדינה המוסלמית הצעירה. המרד הסתיים בטרגדיה בכרבלאא' באוקטובר 680, במותם בקרב של אליחסן ובני סיעתו. על פי האמונה השיעית קידש קרב זה את דמותו של חסין והוא זכה לכינוי אדון המרטירים (סיד אלישהדאא'). החל מקרב כרבלאא' החלו למנות את שושלת האמאמים מצאצאי עלי.

ד מהדי (ערבית) – בתרגום מילולי: "המונחה בדרך הנכונה". על פי האמונה המוסלמית – שליט העולם לפני בואו לקצו, אשר ישליט בו צדק תחת הדת המוסלמית. האמונה במהדי, שמוצאו ממשפחת הנביא מחמד, ובהיעדרו הומנית עד להופעתו המחודשת, מהווים מוטיב מרכזי בשיעה (בניגוד לסונה). לפי השיעה התריי עשרית, המהדי הוא האמאם השנים-עשר (האמאם הנעלם). מאפיין נוסף המייחד את המהדי השיעי הוא כפיית השיעה על שאר העולם המוסלמי (V: EP, עמ' 1230-1238).

ה בי-1977, בלחץ תביעות האופוזיציה ובמענה לדרישתו של נשיא ארצות הברית, קרטר, איפשר השאה ליברליזציה מסוימת. לאחר שנים ארוכות של דיכוי החופש, היה השאה מוכן לשחרר קמעא את מכסה סיר הלחץ הדחוס שיצר בעצמו, אך משעשה זאת, הוטח המכסה בפניו. (מנשרי: 1988, עמ' 129).

התגברות הנוכחות הנצלנית של המערב בתקופת ה'מהפכה הלבנה' היתה גורם מרכזי בליבוי ההתפרצויות המהפכניות. באיראן שררה תחושה מעיקה שהזרים עושקים את אוצרות הנפט האיראנים. הנוכחות הפיזית של רבבות זרים באיראן הייתה סמל חי לניצול המתמשך. יתר על כן, הזרים נתפסו כמי שתמכו בשאה ובכל מה שסימל משטרו.²² הסיסמה הבאה מבטאת הלך רוח זה:

شاه ایران کند نوکری اجنبی لعنت حق بر این سلسله پهلوی
 کرده آن بی حیا، ظلم بی حد بما،
 مرگ بر شاه، مرگ بر شاه
 "השאה של איראן משרת הזרים,
 קללת האל (תרבוץ) על השושלת הפהלווית.
 חסר הבושה הזה דיכא אותנו ללא שיעור
 מוות לשאה, מוות לשאה".

להמחשת האפקט הצלילי של הסיסמה, הנה היא בתעתיק לכתב לטיני:

Shah-e Iran kunad nûkarî-i ajnabî
 la'ant-i haq bar in selselh-i pahlavî
 Karde ân bi hayaâ thulm-i bihad be-mâ
 Marg bar Shah, Marg bar Shah

מבחינת עיצוב הטקסט, הסיסמה היא יחידת מקצב בת שני צמידים ערוכים בהקבלה, וכל צמד נחרז בתוך עצמו. אמצעי המצלול הבולט לעין (ובעיקר לאוזן) הוא החזרה: הביטוי Marg bar Shah (מוות לשאה) המשמש כאן מעין פזמון חוזר. השאה מכונה כאן 'משרת הזרים', שכן הוא נתפס כ'משרת האינטרסים של האימפריאליזם',²³ ואילו בסיסמאות אחרות, הוא מכונה خائن (בוגד). גם בסיסמא הבאה חוזר הפזמון " מוות לשאה":

"לא נחיה תחת משא הדיכוי,
 נקריב את חיינו בדרך החירות
 מוות לשאה, מוות לשאה"

שתי הסיסמאות האחרונות מתייחסות להכבדת ידו של השאה על בני עמו, שהייתה אף היא נושא חשוב בליבוי ההתנגדות. ככל שהתחזק משטרו של השאה בלטה ההתעלמות מחירויות האזרח וגברה הפגיעה בזכויות האדם.²⁴ הסיסמאות הבאות מדגישות את אי-שביעות רצונו של העם מהשאה ומשטרו:

پدر رضا، پسر رضا، 35 میلیون نا رضا
 "אבא רזא (מילולית: שביעות רצון וגם שמו של השאה), בן רזא, 35 מיליון לא מרוצים (לא רזא)"
 یک رخ رضا نیم رخ محمد رضا،
 نیم رخ اشرف دو رخ فرح،
 به قول قدمنها 36 میلیون نا رضا یکنفر رضا
 "פרצוף אחד של רזא (השאה האב) הוא מחצית מהפרצוף של מחמד רזא (הבן), מחצית מהפרצוף של אשרף^א הם שני פרצופים של פרח,^ב
 לפי דברי הקדמונים, 36 מיליון לא מרוצים/שאינם רזא (השאה האב) הם אדם אחד מרוצה/ רזא"^ג

בסיסמה זו נמתחת ביקורת לא רק על מדיניותו של השאה, אלא גם עליו ועל בני משפחתו, ועל ניכורו מעמו: בעת שהעם מצוי בתנאי חיים מחפירים, השאה נהנה מתענוגות החיים. השנאה כלפיו משתקפת בסיסמאות המכפישות אותו, ומדביקות לו תארי גנאי. בדוגמאות הבאות מכונה השאה חמור (וגם טיפש):

"מוות לשאה החמור"
 شاهنشاه عرعت را شنیدم، برات یونجه خریدم
 ولی بهت نمیدم، تا که بمیری کره خر من.
 "שאהנשאה,^ד שמעתי את נעירתך, קניתי עבורך אספסת,
 אך לא אתן לך (אותה) כדי שתמות, סייח שלי"^ה

המילה כלב או כלבלב משמשת מטפורה נוספת לביזוי השאה. הכלב נחשב באסלאם לחיה בזויה וטמאה, שאין לבוא עמה במגע.

مرگ بر پهلوی سگ
 "מוות לפהלוי הכלב"

השורה 'اتل متل تو توله' (atal matal tu tule),^ו היא שורת פתיחה של שיר ילדים

- א אֶשְׂרַף – אחותו התאומה של השאה. הייתה לה השפעה גדולה על מדיניותו, והיא נודעה כאחת הדמויות המושחתות במשפחת המלוכה (מנשרי: 1988, עמ' 35).
 ב פֶּרַח – אשתו השלישית של השאה, שעמה יצא לגלות.
 ג רזא, הוא דרמשמעתי: رضا = 1. שביעות רצון; 2. שמו של השאה محمد رضا پهلوی מחמד רזא שאה.
 ד שֶׁאֶהֱנֶשֶׂא – תואר לשאה שפירושו מלך המלכים.
 ה סיסמה זו נוצרה כפרפראזה על אמירה איראנית ידועה.
 ו תיִלָּה = כלבלב



מחמד רזא שאה והמלכה פרח

מפורסם, ובמגוון גדול של סיסמאות נעשה בה שימוש כשורת פתיחה. נביא לדוגמה שתיים מהן:

אתל מתל תו תולה, שאה סג תולה
 "אתל מתל תו תולה, השאה הוא כלבלב"

"אתל מתל תו תולה,
 יש לנו שאה אחד ננס
 יש לו ארבעה כלבלבים,"
 שם אשתו פרח ונתנו אותה לקרטור,
 קרטור אמר: זאת זקנה, אם אני אכה אותה
 היא תמות"

בשורות אלו מבוזים השאה, אשתו פרח ונשיא ארצות הברית דאז, קרטור. המסר שבסיסמה

הוא שהשאה נתון להשפעה אמריקאית כה רבה עד כי הוא מוכן למסור אפילו את אשתו לקרטור. מסתבר שהמפגינים לא בחלו בהטחת השמצות בעלות אופי מיני בשאה ובמקורביו. סיסמא זו גם מביאה לידי ביטוי את העובדה שארצות הברית נחשבה בעיני חלק מהאיראנים כאם השחיתות והפריצות וכמקור החוליים ששררו בחברה האיראנית. סיסמאות נוספות ייחסו לשאה ולאשתו פריצות, ובשתי הדוגמאות הבאות מוצג השאה כבנה של זונה, כמושחת וכחסר מידות:

"מוות לשאה התליין, מוצץ הדם, רוצח, מוכר המולדת
 מלוכלך, בעל מאפיינים של כלב, שתיין, ילוד של ניאוף, ממזר"
 "מוות לשאה הזה הוא דבר ראוי,
 השאה הוא ילוד של נאוף"

בדוגמאות הבאות מתוארת פרח כבלתי מוסרית:

ای آنکه تو بی حیاترین بانوئی در ننگ وفساد، غرق تا زانوئی
 هر لحظه در آغوشی یکی می خوابی ای جنده، مگر تو شهبانوئی؟

"הוי את, האישה חסרת הבושה ביותר,
את שקועה בחרפה ובשחיתות עד הצוואר (מילולית: עד הברך)
בכל פעם את ישנה בחיקו של מישהו אחר
הי זונה, האם את (חושבת עצמך) מלכה?"

מבחינת מבנה, הסיסמה האחרונה בנויה על פי עיקרון משקל המרובעים (רַבְּעִיָּאֵת) שירים בני ארבע צלעות שכולן, פרט לשלישית, מתחרזות זו בזו.²⁵

سماور جوشه، قوری هم روشه
فرح بیوشه، کارتر هم روشه
"המיחם רותח, עליו גם קומקום
פרח חסרת הכרה בעוד קרטל עליה"

דימוי כלי בית דוגמת מיחם וקומקום משמש להמחשת השורה השנייה. זוהי סיסמה ערבה לאוזן וכל בתיה מתחרזים (החרוז הוא הצליל وشه üše). בסיסמאות אלה עשו שימוש רב, שכן קללות מיניות הן הקללות המבוזות והמשפילות ביותר. לדעתי, כשהאזרח הפשוט קרא אותן הוא חש שהוא משיב לעצמו מקצת מכבודו שנרמס תחת שלטון השאה. מלבד המשמעות הפסיכולוגית היה בהן משום שעשוע לעם, הידוע באהבתו למעשיות ולהלצות.

2. בצל האלימות: סולידריות והשנאה המאחדת
את הסיסמאות קראו בכל ההפגנות נגד השאה שנערכו ברחבי המדינה בראשית 1978; הפגנות שהתרחבו בהדרגה ואשר מידת האלימות שלהן גברה והלכה. בשמונה-עשר בפברואר, עם תום ימי האבל על הרוגי הטבח בקם, ערכו אנשי הדת טקסי אזכרה ברוב הערים הגדולות. עד מהרה הפכו הטקסים להפגנות המוניות, ובעיר תַּבְּרִיז²⁶ התפתחו לאירועים אלימים: הצבא דיכא את המהומות וכמה אנשים נהרגו.²⁶ העם הכריז על ההרוגים כשהידיים²⁷ שיש להתאבל על מותם. מאז החל כדור השלג להתגלגל, ואחת

א שהיד – בתרגום מילולי מערבית/פרסית: עד. לעיתים קרובות משמשת מילה זו במשמעות של מרטיר. לפי המסורת המוסלמית מות הקדושים מזכה את השהיד ביתרונות רבים: כל חטאיו נסלחים, הוא מוגן מפני חיבושי הקבר, שבעים ושתיים יפהפיות עומדות לשרתו בן העדן וכיו"ב. בעיני המאמינים נחשב מות השהיד לדרך האצילה והנעלה ביותר למות. הוא עוטה על הקהילה המוסלמית כולה מעטה של טוהר וחסד. משפחתו הישירה של השהיד הופכת למושא של הערצה וזוכה לתמיכה רבה. בשיעה מושם דגש רב על מות השהידים (EP: IX, עמ' 203-207).

ב עיר באיראן המהווה מרכז שיעי חשוב ללימודי דת.

לארבעים יום (ארבעין)²⁷ פרץ גל הפגנות חדש. בסיסמאות הבאות נשבעים המפגינים לנקום את דם השהידים שנשפך:

"זכרם של ההרוגים בדרך החירות, ההרוגים של קם ותבר'ז,
לא ימוש מלבנו"
"בשם הדם הטהור של המרטירים, אנחנו נעקור את השורש המלוכני"
"הוי שהיד, אני נשבע בדמך,
עד לניצחון הסופי, אנחנו נמשיך בתנועה (המהפכנית)"
"אנחנו נשחה כל כך הרבה באוקיינוס הדם,
עד שנגיע לחוף החירות"

הפגנות הענק הוכיחו כי השנאה לשאה ולמשרו גישרה מעל חילוקי הדעות בקרב העם והביאה לשיתוף פעולה בין הפלגים השונים בקרב מתנגדי השאה. פלגים אלה גילו יכולת מופלאה להתעלם מההבדלים האידיאולוגיים העמוקים שחצו ביניהם, ולשמור פחות או יותר על שלמות המחנה המהפכני ועל 'אחדות הפעולה' (וחדת'י עמל) במאבק נגד השאה עד למיגורו.²⁸ בסיסמאות הבאות מביעים הארגונים והמעמדות החברתיים השונים קריאה לסולידריות:

"העם המדוכא שלנו, יחד בסולידריות"
"מרצה, סטודנט, מרצה הוא סטודנט,
אנחנו כולנו נתאחד עד אשר נשרש את התרבות הקולוניאליסטית
מרצה, סטודנט,
אנחנו כולנו נתאחד עד אשר נקים חפיר של חופש"

הסיסמאות מבטאות שאיפה לגיוס תמיכה עממית, בייחוד בקרב אלו שפסחו על שני הסעיפים. ואכן, במהלך ההפגנות של תחילת יוני 1978 בלט כי המשתתפים היו מקרב המעמד הבורגני העירוני. המצב השתנה אחרי יוני 1978, כאשר העירוניים העניים, במיוחד פועלי בנייה ופועלים במפעלים, החלו להשתתף בהפגנות הרחוב. השתתפותם לא רק שהגדילה את מספר המפגינים מעשרות אלפים של צועדים למאות אלפים ואפילו למיליונים, אלא אף שינתה את ההרכב המעמדי של האופוזיציה.²⁹ הסיסמאות הבאות מנוסחות בלשון רבים. הפרטים בקהל יכלו לשייך את עצמם לנושא הסיסמה, 'אנחנו', ולזהות את עצמם כחלק מהמכלול המהפכני. ביטויים אלה נועדו לעורר

הזדהות, ולגרום לשינוי פסיכולוגי במאזין: מנקיטת עמדה של משקיף הוא יעבור לנטילת חלק פעיל בתהליך המהפכני.

"אם אתה תקום ואם אני אקום – כולנו נקום"

רבים תיארו את התנועה המהפכנית כאילו הייתה קרב מזוין, או קראו לערוך קרב מזוין.

"נכניע את הכוח באמצעות קרב מזוין"

"צעירים, הצטיידו בכל כלי נשק שאתם יכולים"

ההפגנות הגיעו לשיאן לאחר שבתשעה-עשר באוגוסט 1978, בחגיגות יובל העשרים וחמישה להפיכת 1953,³⁰ פרצה שרפה בקולנוע Rex שברובע הפועלים באבאדאן שהביאה למותם של יותר מארבע מאות גברים, נשים וילדים.³⁰ הממשלה האשימה את האופוזיציה בהצתת בית הקולנוע, ואילו האופוזיציה האשימה את סוכני הסאוואכ.³¹ למחרת התאספו כמאה אלף קרובי משפחה להלוויות המוניות של ההרוגים והאשימו את הסאוואכ. בעת צעידתם ברחובות העיר קראו האבלים:³¹ "מוות לשאה", "שרפו את השאה", "סוף לחמישים שנה של העריצות הפהלווית", "חיילים, אתם אשמים, השאה הוא נבל", "מוות לשושלת הפהלווית".³²

3. השאה צריך ללכת

לאחר הפגנה זו כבר החלו להתקבץ עננות של אי-ודאות סביב עתידה של המונרכיה הפהלווית. כתב ה-*Washington Post* ציין כי להפגנה באבאדאן, כמוה כמהומות שנערכו בשמונת החודשים הקודמים, היה מסר אחד: 'شاه باید بره' ["השאה צריך ללכת"].³³ השאה ניסה להתמודד עם המשבר בעוד ויתורים, אולם המפגינים המשיכו לצעוק ברחובות את הסיסמאות:

"השאה ייפול בקרוב"

א הפיכת 1953 – בשנת 1951 הלאימה פרס את הנפט, בהנהגת מחדד מצדק ראש הממשלה דאז. ההאלמה גרמה למשבר כלכלי ומדיני עם בריטניה וארה"ב. ניסיונו של מצדק לרכו בידיו סמכויות רודניות גרם לכך שבאוגוסט 1953 מינה השאה את הגנרל זאקדי לראש ממשלה וניסה לאסור את מצדק. ניסיון השאה להדיח את מצדק נכשל, והשאה ברח לרומא (15.8.1953). אך כעבור ארבעה ימים השתלט הצבא באמצעות המוני המפגינים על מצדק ואנשיו, והשאה חזר לארצו (נצר: 1976).

ב סאוואכ – ראשי התיבות של 'סאוואכ' אטלאעאת ואמניתי כשור', ארגון הביטחון והמודיעין של משטרו של השאה הפרסי. בשנים האחרונות לפעילותו עסק הארגון בפיקוח על כל הפעילויות החברתיות, התרבותיות והאינטלקטואליות באיראן. פעילותו הברוטאלית של הארגון גרמה נזק תדמיתי רב למשטרו של השאה (M. Amir, 'Sāvāk', in PEME, 1999, עמ' 666-667).

"בשם האל, בשם האל, ממשלה זו של השאה נידונה לכליה"

"פהלווי הכלב הזקן, חייך הגיעו לקצם"

בחודשים האחרונים טרם המהפכה גם ח'מיני הגה מילים אלו: 'شاه باید بره' ["השאה צריך ללכת"]. מחשבה זו עברה ללא ספק בלבם של איראנים רבים, אך מעולם לא זכתה לביטוי פומבי. כשח'מיני אמר: "השאה צריך ללכת" הוא הפיח אומץ בלב העם. עד אז הייתה המשכיות משטרו של השאה ברורה מאליה. בהצהרתו התיר ח'מיני את הזעם העצור בעם כלפי השאה ופתח פתח לאפשרות חדשה של מהפכה. הוא ליבה את הזעם הזה וכך זירז את נקישת הצעדים נגד השאה. באופן זה חתך ח'מיני את חבל הטבור שקשר את האיראנים להיסטוריה המונרכית.³⁴

כשבוע לאחר מאורעות אבאדאן פיטר השאה את ראש הממשלה, ובניסיון לפייס את הדתיים מינה תחתיו את יושב ראש הסנאט, ג'עפר שריף אמאמי [ד]. במקביל נעשו צעדים נוספים לפיוס הדתיים ובהם – הזמנה של הממשלה לח'מיני לשוב לאיראן. משלחת ממשלתית יצאה לנג'ף שבעיראק, מקום גלותו, אך הוא סירב לשוב.³⁵

שריף אמאמי כיהן בתפקיד ראש הממשלה מעשרים ושבעה באוגוסט עד ששה בנובמבר 1978. בתחילת כהונתו נראָה היה כאילו פעולותיו מצליחות. בהכנות לקראת הפגנות עיד אל־פֶּטֶר הגיע שריף אמאמי להסדר עם מנהיגי האופוזיציה ובו נקבע כי בתמורה למתן אישורים להפגנות, שבמהלכן יעמוד הצבא בצדי הכביש, יבטיחו מנהיגי האופוזיציה להימנע מקריאת סיסמאות שיתקפו את השאה באופן אישי. ואכן, בעיד אל־פטר שנערך באותה שנה בארבעה בספטמבר נקראו סיסמאות מתונות יחסית, כדוגמת: "הצבא הוא חלק מהאומה", "שחררו את העצירים הפוליטיים", "אנו רוצים בחזרת ח'מיני", "הוי אחינו החיילים, מדוע אתם הורגים את אחיכם?".³⁶

עיד אל־פטר עבר ללא מכשול, אך שלושת הימים שבאו אחריו העידו על העמקה דרסטית של המשבר. ההמונים המשיכו לזרום לרחובות למרות שמנהיגיהם קראו להימנע מכך.³⁷ צעדיו של שריף אמאמי בניסיון לשדל את אנשי הדת עלו בתוהו. איישיבועות הרצון ממשלתו מתבטאת בסיסמה הבאה:

شريف امامي، نه شريفی، نه امامی، بلکه دويث زمانی
 "שריף אמאמי, אינך שריף (אציל), אינך אמאם (מנהיג),
 אלא סרסור זונות של התקופה"

4. הקריאה להקמתה של רפובליקה אסלאמית והעימות המחריף ככל שהתנועה המהפכנית צברה כוח השתנתה הקריאה ליישם את חוקת 1906, והתחלפה בטענה על אייהלגטימיות של המונרכיה הפהלווית ושל פעולותיה, ולבסוף הפכה

לדרישה לעצב מחדש את המערכת הפוליטית. לתהליך הדיסקרדיטציה של המלוכה החוקתית נתלווה תהליך מקביל של עיצוב האלטרנטיבה הפוליטית המנוגדת לה ממשל אסלאמי.

בהפגנה שנערכה בשבעה בספטמבר השתתפו יותר מחצי מיליון משתתפים, והקהל החל לקרוא סיסמאות רדיקליות יותר; בפעם הראשונה נקראה ברחובות תהראן הסיסמה: "אנו רוצים רפובליקה אסלאמית". בקריאה הרדיקלית לרפובליקה אסלאמית היה משום ויתור על הקריאה המתונה לחזרה לחוקת 1906.³⁸

הסיסמאות הבאות מציעות חלופה לחוקת 1906 באמצעות קביעת השריעה,³⁹ כלומר, החוק הדתי שמקורו באל, לחוק המדינה:

"רק החוק המקודש (השריעה) הוא שישמור על האינטרסים של האחדות, החוקה (של 1906) שומרת על האינטרסים של הריאקציה, אל תלכו שולל אחריה!"

"לא חוקה, לא פיוס פוליטי,

המשטר היחיד הרצוי הוא הרפובליקה האסלאמית"

את המונח 'רפובליקה אסלאמית' (جمهوری اسلامی), כדפוס השלטון הרצוי באיראן, השמיע לראשונה ח'מיני באוקטובר 1978, עם הגעתו לפריז. ח'מיני וחסידיו העדיפו את דפוס הממשל הרפובליקני, שכן רפובליקה, להשקפתם, היא האנטייתו של המלוכה האוטוקרטית, שהיא חוקתית בשם בלבד. כמו כן סבר ח'מיני כי שלטון רפובליקני משקף את רצון האומה האיראנית. עם זאת יש לציין כי המונח 'רפובליקה אסלאמית' מכיל בתוכו שני מושגים מנוגדים זה לזה: הרפובליקה, שבה העם הוא הריבון, ודת האסלאם, שבה האל הוא הריבון.³⁹ בראיון שהעניק ח'מיני לכתב 'לה מונד' בפריס בנובמבר 1978 הסביר ח'מיני את המושג 'רפובליקה אסלאמית':

"באומרי רפובליקה, אני מתכוון לכל סוגי הרפובליקות כפי שקיימים בארצות אחרות. אולם, רפובליקה זו מבוססת על חוקה שהיא אסלאמית. הסיבה שאנו מכנים אותה הרפובליקה האסלאמית, היא שכל התנאים למועמדים, וכמותם גם כל החוקים מבוססים על האסלאם. [...] המשטר יהיה רפובליקני כמו בכל המקומות האחרים."⁴⁰

בסיסמאות הבאות דורשים המפגינים ביטול מלא של החוקה הקיימת:

א שריעה – החוק הדתי שמקורו באל, חוק המופקד על שמירת האינטרסים של המונותאיזם באסלאם (EP: IX, עמ' 321-328).

"החוקה בשום אופן אינה יכולה לענות על צרכי המהפכנים"

"החוקה פסולה"

"לא חוקה, לא פיוס, לא חוקה"

עד למות השאה הבוגד, התנועה (המהפכנית) ממשיכה"

לא רק החוקה עצמה גונתה, אלא גם התומכים בחוקה:

"תומכי החוקה הם שכירי חרב"

"מפיצי השחיתות מאתמול, תומכים היום בחוקה"

מוות לנציגים השכירים של (מפלגת) רסטאח'יו" א

במטרה לבלום את גלי המהומות ההולכים וגואים הוכרז בתשעה בספטמבר 1978 על משטר צבאי בתהראן, ויומיים לאחר מכן בערים גדולות נוספות. יחידות צבא מתוגברות נכנסו לעיר הבירה. המשטר הצבאי הרגיע את הרוחות לזמן קצר, אולם לקראת סוף ספטמבר לא רק שהמהומות התחדשו, אלא גם פרץ גל שביתות שהקיף כמה מוקדים מרכזיים של המשק האיראני, ובכלל זה – תעשיית הנפט. גל השביתות הביא לשיתוקם של החיים הכלכליים במדינה.⁴¹ ההפגנות לא שככו, ואף התפשטו לערים הקטנות.⁴²

בחמישה בנובמבר 1978 פיטר השאה את ראש הממשלה, ולמחרת מינה תחתיו את הרמטכ"ל, הגנרל צ'לאם רַזַא אַזְהַאֲרִי. הלה הרכיב ממשלת גנרלים, כשהבולט בהם הוא השר החדש לעבודה, הגנרל אַוּיִסִי. הצנוורה על העיתונות הוחמרה וכמה אישים נאסרו.⁴³ עקב שביתות העובדים היה המשק משותק, ובכלל זה ענפי הנפט, התחבורה, החשמל, הבנקים ואף משרדי הממשלה. ייצוא הנפט נפסק, ובסוף דצמבר הורגש מחסור בנפט אף לצריכה מקומית.⁴⁴ גם ממשלת הגנרלים לא זכתה לאהדת ההמון כפי שמשתקף בסיסמה הבאה:

اویسی سگ روسی، از هاری هاری

"אוויסי הוא כלב רוסי, אזהארי הוא כלב חולה כלבת"

שני הגנרלים מתוארים ככלבים תוך שימוש במשחק מילים:

سگ زرد بردار شغاله،⁴⁵ از هاری حکومتش محاله

"כלב צהוב הוא אח של תן, אזהארי שלטונו בלתי אפשרי"

א רַסְתַּאח'יו – 'התחייה', מפלגת רסטאח'יו הוקמה במרס 1975, כאשר הודיע השאה על כינון משטר חד-מפלגתי במסגרת המהפכה הלבנה. השאה ציווה על כל האיראנים להצטרף אליה ואסר על קיום מפלגות אחרות. המפלגה נתפסה בציבור כעושה דברו של השאה (נצר: 1988).

ב "כלב צהוב הוא אח של תן" – ביטוי עממי בשפה הפרסית, המצביע על דמיון בין שני פרטים צבועים ורמאים.



"השאה חלך, האימם בא"

קולאוו' המתאר את מאורעות המהפכה האיסלמית

ובראשה עמדו טאלקאני וסנג'אפי [1]. אירועים דומים נערכו בתבריוז, בקם, באצפהאן ובמשהד. העומדים בראש ההפגנות ניסו לעצור בעד האנשים מלקרוא "מוות לשאה", אך במהרה ויתרו.⁵⁰ דגלים ירוקים (סמל האסלאם) אדומים (סמל מות קדושים) ושחורים (סמל השיעה) הונפו, והמפגינים קראו "אנחנו נהרוג את הדיקטטור של איראן", 'از هاری، هنوز فکر می کند که همش نواره' ["אזהארי האם אתה עדיין חושב שהכל נעשה עליידי קלטות"]. סיסמה זו נאמרה בתגובה על טענתו של גנרל אזהארי שחלק מקריאות האנשים בהפגנות הושמעו מקלטות שהוכנו מראש, ושהקלטות הכילו קולות ירי שנועדו להציג את הצבא כצמא דם יותר משהיה באמת. מפגינים אחרים קראו

"נשק לעם", "תלו את המלכה האמריקאית". באצפהאן נערכו שתי תהלוכות, בבוקר ובצהריים, ובמהלכן הוסרו פסלים של השאה ובמקומם הושמו תמונות של ח'מיני. סניף של בנק הועלה באש, בתי קולנוע, מסעדות ומטה הסאוואכ הותקפו.⁵⁰ אמנם רוב ההפגנות היו נגד השאה, אך היו גם מספר הפגנות תמיכה בו. שלושה ימים אחרי עאשורא, ניסה הצבא לארגן הפגנות בעד השאה בערים שונות, לעיתים תוך שימוש באלימות שכוונה לדרבן אנשים להשתתף בהן. החיילים קרעו תמונות של ח'מיני, שמו דגלים בצבעי הלאום וכיסו בצבע, גרפיטי נגד השאה. הם עצרו אופנוענים ואילצו אותם לשים תמונות של השאה על מגני הרוח שלהם ולקראו 'جاويد شاه' ["יחי השאה"].⁵¹ תגובה טיפוסית לפעולות מעין אלו ניתן למצוא בסיסמאות הבאות:

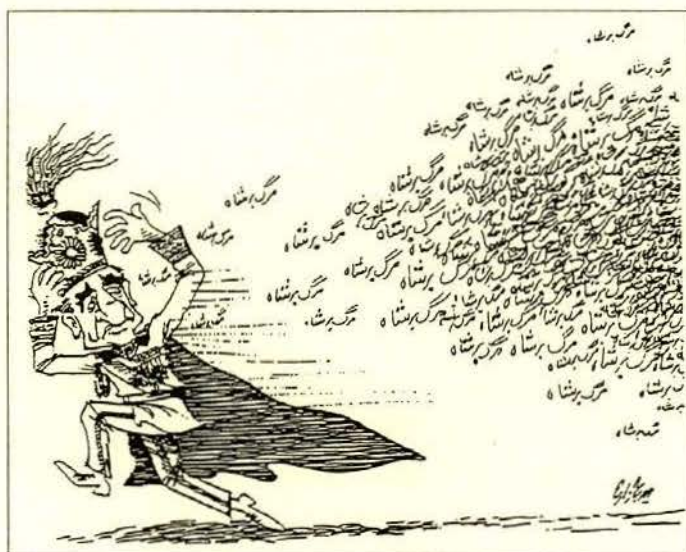
"גם אם תצבעו בצבע (את הקיר) אנחנו נכתוב שוב ('מוות לשאה')

אף קיר לא ייותר ריק בלי (שיהיה כתוב עליו 'מוות לשאה')"

א בהסכם שנערך בין מנהיגי האופוזיציה למשטר הצבאי, אושרו להם שישים סיסמאות, שאף אחת מהן אינה קשורה לשאה. עם זאת, ראשי המצעד לא יכלו למנוע שקבוצות רדיקליות יצטרפו להפגנות ויקראו סיסמאות נגד השאה (אברהמיאן, עמ' 523).

"אתה יכול למחוק (את הכתובת) 'מוות לשאה' בצבע,
אך האם אתה יכול להסיר זאת מלבבות האנשים?"

בדצמבר 1978 נערכו הפגנות ענק שבהן השתתפו מאות אלפי מפגינים, והן המחישו את עצמתה הרבה של האופוזיציה ואת השנאה התהומית לשאה ולמשטרו. השאה ראה כי לא יוכל לדכא את ההפגנות והשביתות בכוח, ואין מנוס מכינונה של ממשלה אורחית שתהנה מתמיכה ציבורית. בסוף דצמבר החל השאה לנהל משא ומתן עם סגניאבי ועם מנהיגים אחרים ב'חזית הלאומית', אך דיונים אלו לא הניבו פרי. לפיכך, בעשרים ותשעה בדצמבר 1978 פנה השאה לשאהפ'ור בח'ת'יאר [ז], וביקש ממנו להקים ממשלה אורחית במקום ממשלתו הצבאית של הגנרל אזהארי, שהגיש את התפטרותו לשאה. בשלושים בדצמבר 1978 מינה השאה את בח'ת'יאר לראש ממשלת איראן כעבור מספר ימים הודיע על כוונתו לצאת ל'חופשה' בחו"ל (2.1.79). ב-13.1.79 הוקמה 'מועצת המלוכה' מועצת עוצרים, שתמלא את מקום השאה בעת היעדרותו.⁵² בעקבות הקמת ממשלת בח'ת'יאר יצא השאה את איראן בששה עשר בינואר יחד עם משפחתו. עזיבת השאה התקבלה בשמחה ברחובות; חיילים ואזרחים התחבקו.⁵³ בהקשר זה הומצאו סיסמאות שלעגו לאופן עזיבתו והציגוה כמנוסת עכברים. הקריקטורה להלן מציגה את בריחת השאה כאשר נחיל של סיסמאות "מוות לשאה" רודף אחריו.



"מוות לשאה"

גם הסימאות הבאות לועגות למנוסת השאה:

شاه با چادر فرار کرد
 "השאה ברח כשהוא (לבוש) בצ'אדור"

סיסמה זו לא רק שהיא שמה את השאה ללעג, אלא שהיא גם מטילה ספק בגבריותו בתארה אותו בתחפושת אישה. ייחוס נשיות לגבר באיראן נחשב לעלבון חריף. בסימאות הבאות מתואר השאה בהקשר לשירותים:

"השאה יושב עם גב שבור בשירותים
 הוא צועק: בח'תיאר הב לי אפתאבה (סוג של כלי קיבול) מלא במים"

כאן המטרה היא לעורר צחוק, באמצעות תיאורו של השאה (שעד אז היה מקור ליראתו של העם) כחסר אונים התלוי בחסדו של בח'תיאר, כלומר בחסדי אחרים.

"טינופת בשם שאה הלך
 משכו את ידית (הניאגרה)!"

לתיאור עזיבת השאה משמשת פרודיה על השלט הכתוב ליד הניאגרה. כמובן, הסיסמה פוגעת מבחינת התוכן שלה, שכן השאה מושווה לצואה.

ممد دماغ در رفته
 آش خاله چون سر رفته
 "מחמד החטטן (באף) נמלט, המרק של הדודה גלש"

ד. ח'מיני ובח'תיאר

1. המאבק בין המהפכה האסלמית לדמוקרטיה ניסיונו של בח'תיאר לתעל את המהפכה לאפיק דמוקרטי נשטף בגל הגואה של קנאות אסלאמית. ח'מיני הכריז מלחמה עד חורמה נגד ממשלתו של בח'תיאר. הוא הציג את בח'תיאר כבוגד ואת ממשלתו כבלתי חוקית, וקרא לתומכיו להגביר את ההפגנות והשביתות כדי להחיש את הפלתה. בשלושה עשר בינואר הודיע ח'מיני שבאיראן פועלת 'מועצת המהפכה האסלאמית', ותפקידה יהיה להקים את הממשלה הזמנית. מלבד זאת הודיעה 'החזית הלאומית' על סילוקו של בח'תיאר משורותיה.⁵⁴

מול כוחו העולה של ח'מיני נערכו הפגנות לטובת בח'תיאר; אך ההפגנות לטובת ח'מיני ונגד השאה היו אדירות פי כמה. בתשעה-עשר בינואר 1978 חל יום הארבעין למות האמאם חסין, וח'מיני קרא בו להפגנה המונית כנגד בח'תיאר. יותר ממיליון איש צעדו ברחובות תהראן וקראו את הסימאות הבאות:⁵⁵

نه خر می خواهیم، نه پالون - لعنت به هر دوتاشون

"לא רוצים, לא את החמור (השאה), ולא את אוכפו (בח'תיאר) - קללה על שניהם"
 "אנחנו אומרים: לא רוצים את השאה, (והוא מנסה ליישב את הבעיה) בדרך של החלפת ראש ממשלה,
 אנחנו אומרים: לא רוצים חמור, (והוא מנסה ליישב את הבעיה) עלידי החלפת אוכף החמור"

"אנחנו אומרים: לא רוצים מרק, (והוא מנסה לשנות את טעם המרק עלידי) הוספת גרגירי החומס,
 אנחנו אומרים: לא רוצים חמור, (והוא מנסה ליישב את הבעיה עלידי) החלפת אוכפו של החמור"

בסיסמה האחרונה מושווית החלפת ראש הממשלה לניסיון לפתות את העם לאכול מהמרק בדרך של הוספת גרגירי חומס, בעוד שהעם כלל אינו רוצה לאכול את המרק הזה. זוהי מטפורה למצב שהיה באיראן: העם לא מעוניין עוד במשטרו של השאה, ומתנגד לניסיון להשאירו על כנו באמצעות החלפת ראש הממשלה, כשלמעשה זוהי אותה הגברת בשינוי אדרת.

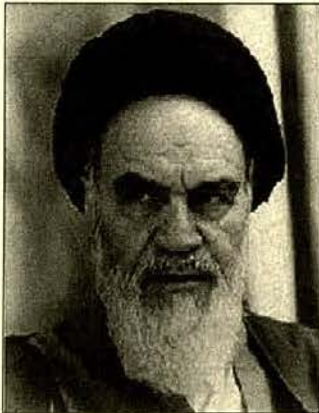
"לא רוצים את השאה, ולא את שאהפ'ור (בח'תיאר) - קללה על כל שכירי החרב"
 השאה ובח'תיאר מתוארים כאן כשכירי חרב של האימפריאליזם. בסיסמה זו יש שימוש במשחק מילים: שאהפ'ור משמעו בפרסית נסיך, בן של שאה. ניתן להבין את הסיסמה בשני אופנים: "אין אנו רוצים את השאה ולא את בנו של השאה", או "אין אנו רוצים את השאה ולא את שאהפ'ור בח'תיאר".

סיסמאות אלו מציגות את חוסר התועלת שבניסיונותיו הנואשים של השאה לחולל שינויים במשטר המלוכני. מתוך הסיסמאות עולה קול העם הקורא כי שינוי התפאורה, כלומר מינוי ראש ממשלה בעל תפיסה דמוקרטית, איננו הפתרון לדרישותיהם הפוליטיות. לאחר עזיבת השאה המשיך בח'תיאר לנהל את איראן תחת קיתונות של ביקורת:

بختيار بیاره، همش می گی نواره، نوار که پا نداره

"בח'תיאר העלוב, אתה טוען כי מדובר בקלטת, אך לקלטת אין רגלים"

א סיסמה זו מבוססת על האמירה: "לא קם תישאר על תלה ולא קאשון (או כאשאן) - קללה על שתיהן" (קם וכאשאן הן שתי ערים באיראן).



האיתאאללה ח'מיני (1919–1989)

דברים אלה נאמרו בהקשר להאשמותיו של בח'תיאר כלפי ח'מיני כי הוא פועל באמצעות נאומים המוקלטים על קלטות, ונשלחים לאיראן במטרה לעורר מרי.

"בח'תיאר, חסר סמכות, אם תתפטר (מילולית: תלך הצידה),

העם האיראני יספק לך ארוחה ואת האופיום שלך עד לסוף חייך הקצרים"

ח'מיני הודיע על כוונתו לשוב לאיראן בששה בִּפְהֶמָן (עשרים וששה בינואר), יום השנה ל'מהפכה הלבנה'

של השאה. הסיסמאות הבאות מבטאות את ציפיית המוני האיראנים לשובו של ח'מיני:

خمینی، منظرم بیائی

"ח'מיני, אני מצפה שתגיע"

خمینی، ملت چشم به راه تو است

"ח'מיני, עין האומה (צופיה) לבואך"

لا إله إلا الله، می رویم به پیشواز روح الله

"אין אלוה אלא אללה, אנחנו הולכים לקבל

את פני רוח אללה"

בסיסמה זו יש שימוש חלקי בשהאדה² בצורה המתחרזת עם רוח אללה.

בעקבות הודעת ח'מיני על חזרתו סגר בח'תיאר את שדה התעופה. צעד זה גרר הפגנות מחאה של מאות אלפים ביום שישי ושל לא פחות מחצי מיליון מפגינים בשבת.⁵⁶ העם מחה נגד צעד זה בקריאת הסיסמה:

"ח'מיני, ח'מיני, הלב שלנו הוא מסלול הנחיתה שלך,

הלוואי וימות, ימות, האויב מוצץ הדם שלך"

2. נצחונו של ח'מיני וה'רפובליקה האסלאמית של איראן'

נוכח הלחצים הגוברים על בח'תיאר, הוא נאלץ לאפשר למנהיג הגולה לשוב לאיראן. ואכן, ביום שישי, אחד בִּפְבְּרוּאר 1979, חזר ח'מיני לאיראן, לאחר חמש-עשרה שנות

א רוחאֵללה – מילולית: רוח האל. משמותיו של ח'מיני.

ב שהאדה – מילולית: עדות. הנוסחה שאומר הנכנס בברית האסלאם: 'אין אלוה מבלעדי אללה ומחמד הוא שליח אללה', והיא נכללת בתפילה (EI: IX, עמ' 201).

גלות. קהל של כשני מיליון איש קידם את פניו.⁵⁷ שובו של ח'מיני הביא את העימות בינו ובין בח'ת'אר לשיא. ח'מיני נהג כשליט המתעלם מבח'ת'אר ומסמכות המג'לס. כאשר בח'ת'אר היה עדיין בשלטון והמונרכיה הייתה תקפה מבחינה תיאורטית, שם ח'מיני קץ לממשלת בח'ת'אר בנאום יחיד. המשפט הזכור ביותר מהנאום שנערך בבית הקברות של תהראן, הוא זה שגרם למהפכנים לאקסטזה: *من تو دهان این دولت می زخم!* ["אני אכה את הממשלה הזו בפיה!"]. היה זה הקול הקולקטיבי של עם מדוכא ומלא ציפייה.⁵⁸

העימות בין ח'מיני לבח'ת'אר לא נמשך זמן רב: ביום שישי, שניים בפברואר, פרצו בבסיס חיל האוויר בתהראן קרבות קשים בין תומכי ח'מיני ובין חיילי המשמר המלכותי שחשו למקום. במקביל פרצו גם במקומות אחרים קרבות בין הצבא לתומכי הממשלה ובין אנשי ח'מיני. בשבת, עשרה בפברואר, הסיר הצבא את תמיכתו מבח'ת'אר והודיע כי אינו נוטל עוד חלק בסכסוך בין בח'ת'אר לח'מיני.⁵⁹

למחרת, באחד עשר בפברואר בשעה שש בערב הודיעה תחנת רדיו העיר:

"כאן קול תהראן, הקול האמיתי של איראן, קול המהפכה"

הצעד הפורמלי שאפשר בעקבות זאת את המעבר ממשטר מלוכני לרפובליקה אסלאמית היה משאל שנערך בסוף חודש מרץ. בעד כינונה של 'הממשלה האסלאמית' הצביעו 92.8 אחוזים מהמצביעים.⁶⁰ באחד באפריל 1979 הכריז ח'מיני על כינונה של רפובליקה אסלאמית בהנהגתם של אנשי דת באיראן, וקבע כי: "השטן (המלוכה) נקבר; זהו היום הראשון של משטר אללה".⁶¹

נספח: רשימות ביוגרפיות

[א] **מחמד רוא פהלווי** (1919-1980) – בנו של רוא שאה פהלווי, מייסד השושלת הפהלווית. עלה לשלטון בשנת 1941 לאחר הדחתו של אביו. לאחר דיכוי והפלתו של שלטון ראש הממשלה מחמד מצדק (1953) התחזק מעמדו, והוא יכול היה לפתוח ברפורמות מקיפות ובראשן תכנית 'המהפכה הלבנה' מראשית שנות השישים. מחמד רוא פעל לחיזוק זהותה האיראנית של המדינה על חשבון הזהות המוסלמית. משטרו קיים קשרים הדוקים עם ארצות הברית ועם ישראל. בהדרגה נעשה שלטונו יותר ויותר אבסולוטי. הוא ביטל את המפלגות והקים משטר חד-מפלגתי וכן חיוק מאוד את המשטרה החשאית שלו, הסאוואכ. בשל מדיניותה החילונית נתקלה השושלת הפהלווית מן ההתחלה בהתנגדותם של אנשי הדת. בראשית שנות השבעים איפשר מחמד רוא פעילות דתית במרכז האסלאמי 'חֶסְיֶנִיֶה' אַרְשָׁאד', ובסוף שנות השבעים התיר פעילות ציבורית מוגבלת, שהלכה וצברה תאוצה בדמות מהומות עממיות ודרישות להדיחו. משנעשה

המצב חסר תקווה יצאו השאה ומשפחתו לחופשה קצרה מחוץ לאיראן ב־16.1.1979. במשך חודשי חייו האחרונים נדד בעולם בחיפוש מקלט מדיני. הוא חלה בסרטן וטופל בארצות הברית. אולם, עם תפיסת השגרירות האמריקנית בתהרן והדרישות להסגרתו של השאה תמורת שחרור בני הערובה, הביאו האמריקנים ליציאתו מארצות הברית. נשיא מצרים, סאדאת, הזמינו למצרים, שם מת ממחלתו ביוני 1980. לפני מותו העביר את המלוכה לבנו, רזא, והשביעו לפעול למען החזרת המלוכה לאיראן. [א' שמואלביץ', 'מחמד רזא פהלווי', האנציקלופדיה העברית, כג, תשל"ג, עמ' 2930; וכן: מ' אמיר, 'מחמד רזא פהלווי', האנציקלופדיה העברית, מילואים ב, תשמ"ג, עמ' 761].

[ב] **ח'מיני איתאללה רוחאללה מוסוי** (1902-1989) – איש דת, הוגה דעות ומדינאי איראני. נולד בעירייה ח'מין למשפחת אנשי דת. אביו, איתאללה מצטפא, נרצח בטרם מלאה לרוחאללה שנה. בגיל תשע־עשרה עבר לאראק ללמוד אצל אחד מגדולי העלמא אז, שיח' עבד אלכרים האירי, והתרכז בלימודי אתיקה ופילוסופיה. עם האירי עבר לקם, שבה למד ואחר כך לימד. שיעוריו זכו לפופולריות רבה בשל מחשבתו העצמאית, אומץ לבו והממד המוסרי בהטפותיו. עוד בתקופת רזא שאה הטיף להתנגדות למשטר. בראשית שנות השישים התפרסם כמנהיג כשעמד בראש תנועת ההתנגדות ליוזמות הרפורמה של השאה, וכאשר גינה את קשריה של איראן עם ארצות הברית. בשל כך נעצר ח'מיני פעמים אחדות ובארבעה בנובמבר 1964 הוגלה מאיראן. זמן קצר שהה בתורכיה, ואחר כך עבר לנג'ף שב־עיראק. שם המשיך להטיף למאבק בשאה ובאימפריאליזם. סביבו התגבש גרעין של אנשי דת צעירים שדבקו בתורתו. כמו כן, הידק את קשריו עם מתנגדי השאה שלא מתוך הממסד הדתי. בסתיו 1977 החלה פעילות גלויה באיראן נגד השאה, וח'מיני הפך למנהיגה הבלתי מעורער של התנועה המהפכנית. בארבעה באוקטובר 1978 סולק מעיראק ועבר להתיישב ליד פריז. משם, כשהוא ממקד אליו את התעניינות דעת הקהל בעולם וזוכה לתמיכה עממית נרחבת בארצו, הנהיג את תנועת ההתנגדות עד לניצחונה. בשלושים ואחד בינואר 1979 שב לאיראן כמנצח, ובתוך זמן קצר תפס את השלטון גם באופן פורמלי. (מנשרי: 1988, עמ' 51-52, וכן: ד' מנשרי, 'ח'מיני איתאללה רוחאללה מוסוי', האנציקלופדיה העברית, מילואים ב, תשמ"ג, עמ' 531-532).

[ג] **מהדי בוזארגאן** (1907-1995) – אחד מההוגים החשובים של המהפכה האסלאמית באיראן. למד הנדסה בפריז בשנים 1928-1935 וחזר להרצות באוניברסיטת תהראן. במהלך מהפכת מצדק מילא תפקיד פוליטי אקטיבי לצדו של מצדק. לאחר דיכוי מצדק, שיתף פעולה עם ארגוני מחתרת ומשום כך נעצר בשנת 1955. כבר בשנות החמישים שרטט דמות חיובית של האסלאם כמקור השראה לפתרון בעיות החברה, הטיף למעורבות פוליטית של העלמא וניצל את יוקרתו כאיש מדע כדי להוכיח שאין סתירה בין דת ומדע, טכנולוגיה וקידמה. ב־1961 היה ממקימי 'תנועת החופש'. ערב המהפכה

היה מן הדמויות הבולטות במחנה המהפכני, ובעקבות כך מונה על ידי ח'מיני לשמש ראש ממשלה ראשון במשטר האסלאמי. (מגשרי: 1988, עמ' 6970, וכן: Dabashi: 1993, עמ' 325-366).

[ד] ג'עפר שריף אמאמי – היה ראש ממשלת איראן לתקופה קצרה ב־1960. כבן למשפחה דתית שהיו לו קשרי ידידות עם חלק מהאיתאללות בני המעמד הגבוה, הועדף על ידי השאה לניהול משא ומתן עם אנשי הדת המתונים (אברהמיאן: 1982, עמ' 514). [ה] סיד מחמוד טאלקאני (1910-1979): אחד ההוגים החשובים של המהפכה האסלאמית. ב־1939 נאסר בשל התנגדותו לשאה. הוא יצא נגד האדישות של אנשי הדת למשטר, וכן כנגד הקומוניסטים. מעורבותו בחיים הפוליטיים הייתה גדולה והתבטאה בכתביו הרבים, שבהם ניתח מנקודת המבט האסלאמית את בעיותיה הפוליטיות והחברתיות של איראן. בשל חברותו בתנועת ההתנגדות הלאומית נכלא והוגלה פעמים רבות. ב־1978 שוחרר מכלאו ונבחר לחבר במועצת המומחים (Moussalli: 1999, עמ' 281-282).

[ו] כרים סנג'אבי (1904-1995): מדינאי איראני. היה חבר מייסד ב'חזית הלאומית של איראן'. כיהן כשר החינוך בממשלתו של מחמד מצדק. כמנהיג החזית תבע ב־1977 יותר חירויות פוליטיות. בדצמבר 1978, בשיאן של המהומות כנגד משטרו של השאה, הוזמן לכהן כראש ממשלה, אך תביעותיו לרפורמות פוליטיות מרחיקות לכת לא נענו. זמן קצר לאחר מכן נפגש עם ח'מיני בפריס והודיע על תמיכתו בהפלת משטר השאה. לאחר נצחונו של ח'מיני, בפברואר 1979, מונה לשר החוץ בממשלתו הזמנית של מהדי בוארגאן. באפריל 1979 התפטר על רקע חילוקי דעות עם הפונדמנטליסטים. ב־1981 עזב את איראן בחשאי והשתקע בארה"ב (A. Menashe, "Sanjābi, Karim", PEME:1999, עמ' 665).

[ז] שאהפ'ור בח'תיאר (1914-1991): מדינאי איראני. למד משפט ומדע המדינה בצרפת. ב־1940 שירת במשך 18 חודשים בצבא הצרפתי במלחמתו נגד הנאצים. חזר לאיראן ב־1946. לבח'תיאר הייתה זיקה לשמאל. בשנים 1951-1952 כיהן כסגן שר העבודה בממשלתו של מחמד מצדק, ולאחר הפלתו של מצדק נאלץ לפרוש משירות הציבורי. הוא היה מתנגד חריף למשטרו של השאה, שאותו השווה למשטר הנאצי. בשל עמדותיו נאסר ושוחרר מספר פעמים. בינואר 1979, כשמשטרו נמצא תחת איום גדול, ובעצה אחת עם האמריקניים שראו בו פרו־מערבי, מינה השאה את בח'תיאר לראש ממשלה. כראש ממשלה לא קרא להדיח את השאה, אלא קרא להקמת מלוכה חוקתית על פי הדגם הבריטי. בח'תיאר התנגד להשפעתם הגוברת של הפונדמנטליסטים. בין מעשיו היה פירוקה של המשטרה החשאית של השאה, הסאואכ. לא השמאל ולא החוגים האסלאמיים קיבלוהו, והוא הודח מחברותו בחזית הלאומית של איראן. עם חזרתו של

ח'מיני לאיראן וניצחונה של המהפכה האסלאמית הוא הודח מתפקידו כראש ממשלה. הוא ירד למחתרת ונמלט לפריס, שם הכריז ביולי 1979 על הקמתה של תנועת ההתנגדות הלאומית של איראן, במטרה להפיל את המשטר האסלאמי באיראן. ב־1980, בפריס, ניצל מניסיון התנקשות בחייו, אך מזלו לא שיחק לו פעמיים, והוא נרצח שם ב־1991. (A. Menashe, "Bakhtiâr, Shâphur", PEME: 1999) עמ' 159-160.

מראי מקום

- | | | | |
|----|------------------------------|----|-------------------------------|
| 30 | אברהמיאן: 1982, עמ' 513. | 1 | אבן שושן: 1989, הערך 'סיסמה'. |
| 31 | אברהמיאן: 1982, עמ' 513. | 2 | ניר: תשנ"ו, עמ' 9. |
| 32 | פישר: 1980, עמ' 197. | 3 | ניר: תשנ"ו, עמ' 8-10. |
| 33 | אברהמיאן: 1982, עמ' 513. | 4 | ניר: תשנ"ו, עמ' 8. |
| 34 | Dabashi: 1993, עמ' 325-366. | 5 | ניר: תשנ"ו, עמ' 10. |
| 35 | נצר: 1988, עמ' 111. | 6 | רם: 1988 עמ' 4. |
| 36 | אברהמיאן: 1982, עמ' 514. | 7 | רם: 1988, עמ' 13. |
| 37 | אברהמיאן: 1982, עמ' 515. | 8 | מנשרי: 1996, עמ' 142-143. |
| 38 | אברהמיאן: 1982, עמ' 515. | 9 | מנשרי: 1996, עמ' 145. |
| 39 | רם: 1988, עמ' 95-96. | 10 | מנשרי: 1988, עמ' 31. |
| 40 | רם: 1988, עמ' 95. | 11 | פוג'ינווה: 1990, עמ' 68. |
| 41 | קרש: 1988, עמ' 20. | 12 | אברהמיאן: 1982, עמ' 496. |
| 42 | אברהמיאן, עמ' 518. | 13 | פוג'ינווה: 1990, עמ' 68-69. |
| 43 | אברהמיאן, עמ' 518. | 14 | ארג'ומנד: 1988, עמ' 103. |
| 44 | נצר: 1988, עמ' 111. | 15 | פוג'ינווה: 1990, עמ' 72. |
| 45 | אברהמיאן: 1982, עמ' 518-518. | 16 | פישר: 1980, עמ' 214. |
| 46 | פישר: 1980, עמ' 202-203. | 17 | ר' אברהמיאן: 1982, עמ' 505. |
| 47 | קרש: 1988, עמ' 20. | 18 | מנשרי: 1996, עמ' 87. |
| 48 | אברהמיאן: 1982, עמ' 521. | 19 | פוג'ינווה: 1990, עמ' 83. |
| 49 | פישר: 1980, עמ' 205. | 20 | אברהמיאן: 1982, עמ' 505. |
| 50 | פישר: 1980, עמ' 205. | 21 | מנשרי: 1996, עמ' 130. |
| 51 | פישר: 1980, עמ' 206. | 22 | מנשרי: 1996, עמ' 129. |
| 52 | נצר: 1988, עמ' 111. | 23 | מנשרי: 1988, עמ' 73. |
| 53 | פישר: 1980, עמ' 210. | 24 | מנשרי: 1996, עמ' 127. |
| 54 | קרש: 1988, עמ' 21. | 25 | אבן שושן: 1989, ב, עמ' 775. |
| 55 | פישר: 1980, עמ' 211. | 26 | אברהמיאן: 1982, עמ' 506. |
| 56 | פישר: 1980, עמ' 211. | 27 | קרש: 1988, עמ' 20. |
| 57 | פישר: 1980, עמ' 211-212. | 28 | מנשרי: 1988, עמ' 80-81. |
| 58 | Dabashi: 1993, עמ' 422. | 29 | אברהמיאן: עמ' 510. |
| 59 | Dabashi: 1993, עמ' 21. | | |
| 60 | מנשרי: 1988, עמ' 89-91. | | |
| 61 | רם: 1988, עמ' 81. | | |

מקורות

- אבן שושן, אברהם, *המילון החדש*, ירושלים, 1989.
- מנשרי, דוד, *איראן במהפכה*, תל-אביב, 1988.
- , *איראן: בין אסלאם ומערב*, ספרית אוניברסיטה משודרת, תל-אביב, תשנ"ו, 1996.
- ניר, רפאל, "הסיסמה הפוליטית כיחידת שיח: הבחירות לכנסת – 1996", *חלקת לשון*, כד', תשנ"ז, עמ' 8–27.
- נצר, אמנון "פרס: היסטוריה, העת החדשה", *האנציקלופדיה העברית*, כ"ח, ירושלים, תשל"ו (1976).
- , "איראן", *האנציקלופדיה העברית*, כרך מילואים ב', ירושלים, תשמ"ג (1988).
- קרש, א', "איראן: אנטומיה של מהפכה", *מערכות*, גיליון 268, תל אביב, 1988.
- רם, חגי, "האידיאולוגיה של המהפכה האיראנית כפי שהיא משתקפת בסמלים ומסרים אסלאמיים", *חיבור לשם קבלת תואר מוסמך*, מגמת המזרח-התיכון ואפריקה, אוניברסיטת תל אביב, 1988.
- Abrahamian, Ervand, *Iran between Two Revolutions*, Princeton, 1982.
- Arjomand, Said Amir, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, New York and Oxford, 1988.
- Dabashi, Hamid, *Theology of Discontent: the Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York, 1993.
- Fischer, Michael M., *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass. and London, 1980.
- Fujinwa, Y., "Prose and Verses for Revolution," *Annals of Japan Association for Middle East Studies (Ajames)*, 5, Osaka, March 1990.
- [EI²] *Encyclopedia of Islam* (second edition), various volumes.
- Kamali, A. *Enqelab*, Tehran, AHS 1358 (1981). (in Persian).
- Moussalli, A. S., "Iran and Turkey" in *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World*, Maryland, 1999.
- [PEME] *Political Encyclopedia of the Middle East*, ed. Avraham Sela, Jerusalem, 1999.

יהושע פראור



יהושע פראור (1917-1990), מחשובי ההיסטוריונים של תקופת מסעי הצלב בכלל, ושל ממלכת ירושלים הצלבנית בפרט, עלה ארצה מפולין בשנת 1936. כסטודנט למד באוניברסיטה העברית בירושלים, ובשנת 1958 התמנה בה לפרופסור להיסטוריה של ימי הביניים. מאוחר יותר שימש באוניברסיטה אף כסגן-דיקן (1953-1955) ודיקן (1961-1965) למדעי הרוח, והיה ממייסדי המכינה הקדם-אקדמית. בשנים אלה תרם פראור תרומה מכרעת לעיצובן של תוכניות הלימודים לתואר ראשון במדעי הרוח והחברה, המקובלות גם כיום. בנוסף נטל חלק פעיל בייסודן של אוניברסיטאות

חיפה ובאר-שבע, והיה ממובילי הרפורמות בחינוך בישראל בשנות ה-50 וה-60. במשך שנים שימש פראור כעורך ראשי של האנציקלופדיה העברית; היה חבר האקדמיה הישראלית למדעים, והאקדמיה האמריקנית לימי הביניים. חתן פרס ישראל (1969), פרס רוטשילד ופרס האקדמיה הצרפתית. מעבר לתפקידו החשוב בעיצובה וניהולה של הפעילות האינטלקטואלית במדינת

ישראל, מאז הקמתה, תרם פראור תרומה מכרעת למחקר הבינלאומי של מסעי הצלב. בזכות עבודותיו הרבות והמקוריות בנושאי ההתיישבות הפרנקית במזרח התיכון, על הכלכלה, החברה והשלטון שבממלכותיהם, נחשב פראור לאחד האבות המייסדים של המחקר הצלבני החדש, המתמקד בבעיות המבניות של המדינות הפראנקיות במזרח הים התיכון, יותר מאשר בעליית הרעיון הצלבני באירופה או בארגון מסעי הצלב. משנת 1946 ועד סמוך למותו פרסם עשרות ספרים ומאמרים בתחום, וביניהם: "תולדות ממלכת הצלבנים בא"י" (1963); "הצלבנים, דיוקנה של חברה קולוניאלית" (1976); וכן ספרים ומאמרים העוסקים בתולדותיהם של היהודים בממלכת ירושלים.

"היה היה" מתכבד להציג פרסום ראשון של קטעים נבחרים מעבודה, אותה כתב פראור במהלך לימודיו כסטודנט באוניברסיטה העברית בתחילת שנות הארבעים. העבודה הוגשה ככל הנראה לפרופ' יצחק פ. בער.

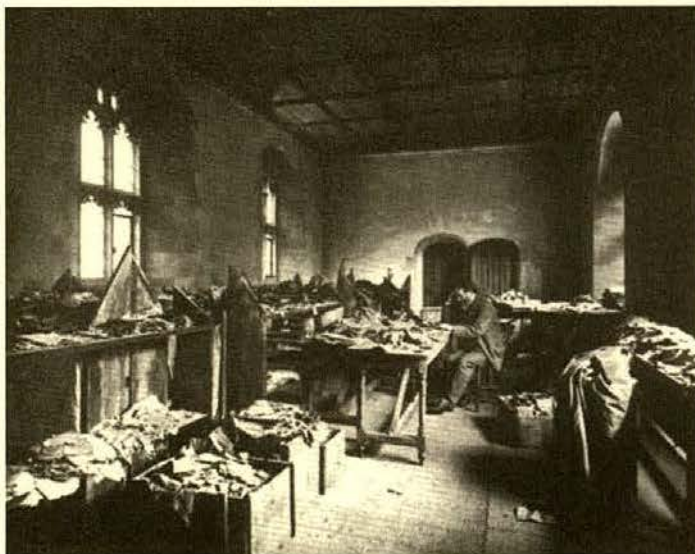
עמדת הנשיאים והגאונים בא"י במאות 9–12

יהושע פראור

א. המקורות והמחקרים

את שמות המקורות והספרים אשר השתמשתי בהם בעבודתי אציין בהמשך העבודה. פה הייתי רוצה להגיד כמה מילים בנוגע לספרים שנכתבו על התקופה. אחרי גילוי הגניזה המפורסמת "כזרח השמש אחרי הבקע שחר, ככה חיש מהר הופיע לנו אור יקרות אחרי נגהות מעט" אשר הרחיבו את ידיעתנו על תולדות התקופה הזו, אשר "עננה כבדה שכנה" עליהם, כפי שמתאר זאת בארנשטיין [להלן בורנשטיין] בספרו "מחלקת רס"ג ובן־מאיר". במשך החמישים שנה אחרי גילוי הגניזה עסקו החוקרים בתקופה מעורפלת זו בתולדות המזרח. התחילה הדפסת התעודות, וכל חוקר לקח לעצמו איזו חתיכה קטנה מתוך החומר העצום, והחל בונה בהסתמכו עליה תיאוריות גדולות וכו'. אבל כל גילוי של תעודה חדשה היה מביא אתו שינוי בהשקפות על המקרים עליהם דנו. בכל זאת כמה נקודות ברורות לנו כיום כבר די צרכן, כגון עניין מחלוקת רס"ג עם בן־מאיר, או יותר נכון ענייני קביעת הזמן עבור השנה וענייני שלשלות היוחסין של האנשים הבולטים בתקופה זו. ענייני שלשלות היוחסין, אשר נעשו לזמן מה מרכז של כל החקירות, קיבלו, כפי שנדמה לי, את סיומם במחקרי יעקב מאן. אבל כל הדברים האלה, אין עוד ביכולתם למלאות את "הדפים הלבנים בהיסטוריה", כפי שאוהבים לתאר את זה.

הראשון שרצה לכתוב היסטוריה של הזמן ההוא על סמך התגליות החדשות היה מאן, בשני הכרכים של ספרו: "The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimaites". ערכם של ספרים אלה הוא בלי כל ספק גדול מאוד, אבל הם לא מילאו את התפקיד, שרצה בו מאן. המטרה לעשות רקונסטרוקציה של "ההיסטוריה הפוליטית וסידוריהם הפנימיים של היהודים בזמן הפאטימיים" לא הושגה עלידו במלוא מובן



סולומון שכטר לומד את תעודות הגניזה מקהיר בחדרו בקמברידג' מוקף בארגזים מלאים בתעודות

המילה. אבל ערך יוצא מן הכלל יש לכרכים אלה בתור אוסף מקורות עם פירושים, אמנם לא תמיד נכונים (בנוגע לזה אין לטעון כנגדו, כי כל תעודה חדשה יכולה להרוס פירושים שונים). אותו ערך יש גם לשני בכרכים הגדולים של ה "Texts and Studies in Jewish History and Literature"¹. בכל אופן לא נכתבה עוד היסטוריה של הזמן ההוא. בשביל ההיסטוריה שתיכתב ספריו של מאן יהיו אבן הפינה בתור אוספי תעודות.

ב. נוסח הנושא

מתפקידי הוא לדבר על עמדת הנשיאים והגאונים במאות ה-9-12. את ההגבלה בזמן, אשר בנוסח הנושא, אני מבין כמסגרת לתעודות בהן אני יכול להשתמש. קשה עוד לכתוב על השינויים שחלו במשך תקופה זו בעמדת הנשיאים והגאונים (אם למשל ניקח בחשבון, שרק כשלוש-ארבע תעודות נוגעות לנשיאים; אחרי מסעיהם צלב אין לנו ידיעות בכלל על הגאונים בארץ-ישראל; ומהמאה ה-9 יש לנו תעודה אחת בלבד). יש בידיעתנו כמה שינויים בולטים ועיקריים, אשר חלו בתנאי החיים של יהודי א"י בכלל, ואשר בהישען עליהם, יכולים אנחנו לשער עד כמה הם השפיעו על עמדת הגאונים והנשיאים. ולכן בעבודה זו אנסה על-פי החומר שאספתי ממקורות שונים לעשות רקונסטרוקציה של עמדת הנשיאים והגאונים בתקופה זו בכללה, ולא אקח בחשבון את השינויים, שחלו בעמדתם במרוצת הזמן.

ג. תפיסת העמדה החוקית

עוד אוסיף פה כמה מילים בנוגע לסוגי המקורות שהשתמשתי בהם. את הפרקים הנוגעים לעמדתם החוקית של הגאונים והנשיאים, לעמדתם ההלכה, כתבתי לא עליפי ההלכה התלמודית אלא על פי השקפות אנשי הדור. אמנם, גם אלה נשענות על ההלכה, אולם במרוצת הזמן תפיסות הזמן משתנות, ולו העברנו את ההלכה כפשוטה לזמן ההוא, הרי היינו מעבירים מושגים והשקפות מתקופה אחת לאחרת ובודאי לא היינו מקבלים תמונה נאמנה.

מלבד התפיסה ההלכתית של הזמן ההוא הסתמכתי גם על תארי האנשים שחתימותיהם נשארו לנו בתעודות. ופה היה צריך להיזהר. אם למשל החתימה נמצאת בתעודה בעלת אופי משפטי, כגון כתובה וכו', עליהם חתומים מספר אנשים, יש סיכוי יותר גדול שהתואר הכתוב לפני שם החותם מתאים לעמדה האמיתית של האיש. ולהפך, מכתבים החתומים רק ע"י איש אחד, ובמיוחד היוצאים מהמשפחה לחוץ לארץ או כתבי "יזכר" של איזו משפחה, אינם כבר מקור כל כך בטוח ויש בניצולם להביא בחשבון, שהכותב אותם היה מעונין להוסיף כבוד למשפחתו ולעצמו ומפה אולי ימצאו גוזמאות בתארים. אותו הדבר בנוגע למכתבים המכוונים לגאונים ולנשיאים, בהם ירבו הכותבים בתארים ובמליצות עד אין סוף. עוד יותר גרוע הוא המצב, אם המכתבים שייכים לסוג האחרון, ומטרתם מילוי איזושהיא בקשה, אז כמובן לא יקמץ הכותב



דוגמא מתעודות גניזת קהיר

בנתינת תארים אמיתיים ומוגזמים (ואלה הם הרוב) למקבל המכתב. בנוגע לפעולות הנשיאים והגאונים ערכם של התארים יורד ובמקומם אנחנו משתמשים במכתבים ותיאורים (אני מתכוון ל"מגילות"). פה מידת הזהירות בניצול המקור תלויה בתוכנו. ותמיד צריך לזכור, שאנחנו שומעים רק את הצד האחד ואין אנו שומעים את הצד שכנגד. אבל אחרי שאנחנו מרחיקים מהתעודה את "התארים" והתיאורים, יש אפשרות להוציא מהתעודות את גרעין האמת. מלבד זה, אם הייתה לי אפשרות לכך נשענתי על שתי תעודות, אם שתיהן נגעו לאותו עניין. כי על ידי השוואה כזו של טכסטים יש לנו ביטחון יותר גדול שתיאורנו יהיה נכון ונאמן.

1. הגאון

בחלק זה של העבודה אנסה לענות על השאלות: מי הוא הגאון? מי יכול להיות גאון? באיזה אופן עלו האנשים לדרגה זו?

בשם גאון שהוא קיצור מן "ראש ישיבת גאון יעקב" היו מציינים את ראשי הישיבות בארץ-ישראל. ומפה מקבל הוא גם תארים אחרים המציינים את עמדתו זו: "ראש הישיבה",² "ראש החבורה",³ "גאון החבורה",⁴ "ראש הסנהדרין",⁵ כי כך גם נקראת ישיבת ארץ-ישראל.⁶ אחרי ששמענו את כל התארים האלה, היינו כבר יכולים להגיד מראש, שלגאונות יכל לעלות כל איש אשר ידיעותיו ולמדנותו עומדות לו לימינו. ואמנם ברוב המקורות מצאתי את ההשערה הזו נכונה. אנחנו מוצאים איש לומד בישיבת ארץ-ישראל. במרוצת הזמן הוא עולה מדרגה לדרגה בהיררכיה האקדמאית של הישיבה. ה"חבר"⁷ נעשה ל"שביעי",⁸ "ששי", "חמישי" וכו' – "בחבורה". זוהי קריירה רגילה, והייתי אומר מתאימה לחוקת הישיבה.

צריך רק להוסיף, שהעלייה למשרת הגאונות לא הייתה כליכך אוטומטית, כמו שזה יוצא מהנ"ל. לרוב הגאון הקודם מינה את הגאון הבא אחריו, וז.א. סמך אותו למשרה זו. טכס זה, שנעשה בבית הועד ואשר את פרטיו רשמו באיזה ספר זיכרון, שקוראים לו "ספר התקנה והסמיכה ודברי הברית",⁹ היה עושה מהאב בית-דין גאון דסיגנטוס, מלבד זה חתימות ה"חכמים" היו כעין ערובה, שסמיכת הגאון תקבל תוקף אחרי מותו. מה היה עצם טכס זה, קשה לקבוע.

הפרוצס הזה, שתיארתי לעיל הוא "אידיאלי", וז.א. כזה, כמו שהוא היה צריך להיות; הייתי מכנה אותו בשם חוקי. אבל לא תמיד הכל נעשה לפי הסכימה הזו. מכל זה שאמרתי יוצא, שבסידורי הגאונות שלט הפרינציפ, נקרא לו, של ערך האיש בתור מלומד ועמדתו ההיררכית בישיבה – במילים אחרות, פרינציפ כמעט דמוקרטי.

אבל כנגד זה הופיע הפרינציפ של הירושה. בסכימה, שתיארתי לעיל, אין כל מקום להנחה, שהבן יירש אחרי אביו, אם לא היה בחייו אב בית דין. ואמנם כמה תעודות מוכיחות את ההנחה הזו.⁸ אבל מובן הוא הדבר, שיהיו משפחות גדולות, בהן משרת הגאונות הייתה קבועה להרבה זמן, ואשר לא תסכמנה להעברת המשרה למשפחה אחרת.

א לא מצאתי תואר של הישיבה לפני ה"שביעי".

ב "Saadyana": דף 88, ש' 17-19; ש' 20-22: "הלך לחיפה... ויחדש את הגאונות ואת הסמיכה בחיפה בבית הועד... וכתב בספר התקנה והסמיכה ודברי הברית וחזתם יד ויד כל החכמים בו".

כך למשל יתנגד שלמה בן־מאיר אחד ממשפחת בן־מאיר המפורסמת לגאונותו של שלמה בן־יהודה.⁸ מלבד זה העובדה, שהגאונות נשארה בידי משפחת בן־מאיר במשך מאה וחמישים שנה, דהיינו שמונה דורות,⁹ מעוררת חשד, שהגאונות בכל־זאת הייתה עוברת בירושה. ומפה, המשפט של מאן: "כל הגאונים האלו היו מקודם אבות בית־דין", כמו גם הביטחון הגמור, שה"גאונות לא הייתה עוברת בירושה", אינו כל־כך מיוסד.

2. תפקידי הגאון בארץ ישראל

הגאון, כפי שראינו, הוא ראש ישיבה, ומפה האוטוריטה הגדולה בענייני דת. התואר שזכמה חוקרים רוצים לצרף למשרה זו, היינו "המנהיג הרוחני" וכיוצא בזה, הוא אולי מוגזם. בחלק זה של העבודה נדבר על תפקידי הגאון בתור יושב ראש הישיבה.

על פי המקורות שהיו בידי, התפקיד הזה של הגאון להיות אוטוריטה בענייני דת אינו יוצא כל כך לאור, כפי שהיינו יכולים לקוות. אבל אולי זוהי אשמת המקורות. התעודות, שנמצאו במצרים, נשלחו אליהם מארץ־ישראל ומפה אנחנו יכולים ללמוד על היחסים, שבין הגאונים ובין מצרים (לפעמים גם בבל) אבל הרבה פחות מזה על עמדת הגאון בענייני דת בארץ ישראל עצמה. הייתי יכול בפרק זה להשתמש במקורות אחרים, כגון תשובות גאוני בבל בענייני דת, ובהסתמך עליהם לכתוב על הסמכויות הדתיות של גאוני ארץ ישראל, אבל אין פה כל ביטחון, אם אז באמת נקבל תמונה נאמנה של התפקידים האלה. לכן גם אשתמש רק במקורות הקשורים באופן ישר עם ארץ ישראל.

...כתבתי, שאולי הייתה עוד לגאונים בתקופה זו הרשות לדון דיני נפשות וראינו, שאמצעי העונש הוא העונש הוותיק, עונש המלקות. במקום זה הייתי רוצה להזכיר עוד אמצעי עונש אחר, אתו אנו נפגשים במקורות הרבה פעמים, הוא עונש החרם. אני מתעכב עליו, מכיוון שהוא שופך לנו קצת אור על האמצעים, שעמדו לרשות הגאונים, כדי לעכב את הממרים את פיהם. פה גם יוצא לאור, איך היחסים, ששררו אז בין היהודים, סייעו לשלטון חזק של הגאונים.

כוחו של החרם היה יפה לא רק בארץ, אלא בכל מושבות היהודים. נפלא הוא כוחו של החרם! ניקח לדוגמא את תולדות האיש, עליו הוציא חרם ר' חנוך בן משה מספרד. האיש, עליו הוטל החרם, הוא אבן־שטאנז, ועליו יספר: "ונכנס אבן־שטאנז בספינה והלך עד ישיבתו של רב היי גאון וכמדומה היה לו שיקבלנו רב היי שהיה שונא לר' חנוך... ואעפ"כ שלח לו רב היי (צ"ל האיי) שלא יבוא לפניו שאם יבוא אליו יחוש לנידויו הרב והלך אבן־שטאנז לדמשק ומת שם".¹⁰

א מאן 2, מס' 5, דף 151: "והגד הוגד כי שלמה בן־מאיר השלים עם כת הקושרים".

הנה אנחנו רואים איש מקורדובה, אשר החרם, שהטילו עליו שם, פועל אפילו בבבל, בישיבתו של גאון השונא את מוציא החרם בספרד. לא פעם ישתמשו גם גאוני א"י באמצעי עונש זה. בנוגע לחרם, צריכים אנו להבדיל בין חרם, שמוציאים אותו גאוני א"י, ובין החרם, שמוציאים חכמי חוץ לארץ ואשר גאוני א"י נותנים לו תוקף בשטח השפעתם. לסוג הראשון שייך למשל החרם על הקראים. מפורסם הדבר, שאנשי ירושלים רצו פעם להוריד את הגאון מכיסאו, מכיוון שלא רצה להוציא חרם על הכת הזו. כנראה הטלת חרם על הקראים נעשתה כמעט למנהג.¹¹ כמובן, חרם כזה לא היה מזיק לקראים, אשר המלכות תמכה בהם, ואשר בין כה וכה היו מתבדלים מכת הרבנים. ואם בכל זאת פעם בפעם מכריזים חרם בישיבת א"י עליהם, הרי אולי היה זה אמצעי הגנה מצד הגאונים נגד התפשטות הכת, כי אסור היה לבוא במגע עם איש או קבוצה, שהיה מוטל עליהם החרם. יתר על כן, אסור היה אפילו לקרוא מכתב מהם.¹²

באותו עונש, אשר מטילים אותו על הקראים, ישתמש הגאון גם נגד בן-ריבו, אשר לקח לעצמו את התואר גאון. פה נשתמר לנו במקרה תאור של הטלת החרם: "בכנסת האחרת הוצאנו ספרי תורות ונדינוהו בשמו... וכל עוזריו וסומכיו... ונדינוהו את כל מי שיקרא לו בשם שרירות וכל מי שיקרא לו כתב יד וקרינו עליו ארור מסיג גבול רעיהו".¹² והנה, כדי לחזק את פעולת החרם, יכתוב הגאון בנוגע לזה גם למצרים: "ותאמר לחזן לנדותו אם יכשר והנה פתיח (צ"ל פתיחתא) קטן אל הקהל לנדותו".¹³

מלבד החרם, שמטילים אותו על האנשים הגרים בארץ, אשר באיזה אופן שהוא משכו על עצמם את כעס הגאון, ישתמש הגאון בחרם גם נגד אנשים, אשר הטילו עליהם חרם בחוץ לארץ, כדי להוכיח למטילי החרם, שהוא עומד לצדם. כך למשל בן-מאיר בשובו מבגדאד יכריז חרם על אנשים, עליהם הכריזו חרם ידידיו בבגדאד.¹⁴

פה אנחנו עוברים לתפקידי הגאון בשטח האדמיניסטרציה. אבל מקודם אזכיר עוד דבר אחד, הנוגע לסמכויותיו הדתיות של הגאון (זוהי אחת התעודות המעטות המספרות לנו על פעולתו הדתית של הגאון). אני מתכוון להשגחת הגאון על שוק הבשר. מעניין, שבמכתבי הגאונים הדבר הזה חוזר כמה פעמים. כנראה, ענייני כשרות הבשר היו מעוררים התרגשות לא פחותה מזו, אשר הם מעוררים כיום. יש למצוא את סיבת הדבר בקטטות שבין כת הרבנים והקראים, המתירים את ה"חלב בבשר". ומכיוון שלכת הקראים בא"י בתקופה זו היה כוח גדול, כמו שמעידה על זה השתתפותם בבחירת הגאונים (כוחם זה היה מיוסד, כפי שקובע מאן, על השפעתם בחצר המלכות, אשר בקהיר), יפנו הגאונים

א. מאן, "Texts" I, דף 399, ש' 32–30: "הזהר והזהיר לכל לקראת לו כתב אם יבוא אליכם כי כתביו חקקי און וכתביו עמל".

ב. "מחלקת רס"ג" דף 11: "לא נמנע מלעזור אותם בכל ליבו ובכל נפשו...". "ובחזירתו אל ארץ מולדתו ציוה בכל מדינה ומדינה ועיר ועיר לחזנים והיו קוראים הפתיחים שלהם ומנדים שונאיהם".

בבקשת עזרה כנגדם אל תומכיהם במצרים (מפה גם ידיעתנו על העניינים האלה). השגחת הגאון על שוק הבשר מתאשרת בשתי תעודות. באחת קובל הגאון, שהמלכות התירה "כי יבדלו להם הקראין חנות אחר בשוק היהודים לשחוט ולמכור בלא בדיקה באין איש רואה". בתעודה שניה נתן בן-אברהם, איש ריבו של הגאון, בזמן שהוא רוצה להוכיח לתומכיו במצרים את שליטתו במצב, ימנה בין ההוכחות לכך את "כיבוש" בית הכנסת ברמלה,¹⁴ ויוסיף: "ולקחו השוק והניחו בה נאמנינו הממונה מפנינו והלך היום ושחט ובדק".¹⁵

מלבד תפקידים אלה הקשורים בעמדת הגאון בתור יושב-ראש הישיבה, אנחנו מוצאים עוד תפקידים אחרים, שיכולים לכלול אותם תחת השם: תפקידים אדמיניסטרטיביים. פה שייכת ראשית כל גביית הכספים עבור ישיבת א"י ותושבי א"י (אולי יותר בדיוק יהיה להגיד תושבי ירושלים). פה מופיע הגאון לא בתור "מנהיג רוחני", אלא דווקא בתור "אדמיניסטרטור חילוני".

מתעוררת השאלה מה לגאון ולמסים? נדמה לי, ששתי סיבות גרמו לכך, שהגאון יעסוק בעניין תשלומי המסים של יהודי א"י. הסיבה הראשונה היא בזה, שחלק הגון ואולי גם את כל המס היו משלמים האנשים, אשר באו ירושלימה "מכל בית ישי, לרצות אבנותיה ולחונן עפרותיה. ולסובב שערי המקדש ולהתפלל עליהם בקול רם".¹⁶ ומפה הגאון יאסוף את ה"מתנות והנדבות". וכך גם קובל הגאון: "והמתנות והנדבות נפסקים גם בשנה הזאת לא נכחד ממך כי אפילו אותם החוגגים שהיו מתכנסים בכל שנה נמנעו מסכסוך החילות ושיבוש הדרכים והוצרכנו ליקח בריבית המסים אשר עלינו".¹⁷ ובכן, מצד אחד העניין הוא די ברור. מכיוון שעולי הרגל משלמים חלק מן המס, ומכיוון שאת החגיגות בהר הזיתים היו חוגגים בראשותו של הגאון,¹⁸ הרי היה קרוב, שהגאון יאסוף גם את התרומות. באמרי, שהגאון אסף את הכספים מעולי הרגל, אין אני מתכוון לכך, שהוא אספם ממש, דבר שלא היה הולם את משרת הגאונות, אלא, שאסיפת הכספים נעשתה בהמלצתו ובהשגחתו.

מלבד סיבה זו, יש אולי עוד סיבה אחרת. נדמה לי, שאת הגאון חשבו מצד הממשלה כאחראי. לא אוכל להוכיח את זה באיזה משפט ברור, אבל רושם כזה קיבלתי מהמקורות. ראשית כל ידוע לנו, כי היהודים לא היו משלמים את המס כל אחד לחוד, אלא כל קהילה (או אולי כל היהודים בא"י) היו משלמים לממשלה סכום כולל, קבוע מראש, בלי

א. התיאורים של החגיגות האלו נמצאים בכמה מקומות. התיאור המפורט ביותר נמצא "בספר החסידים" – מצוטט אצל בורנשטיין ב"מחלקת רס"ג". הוספות, דף 161.

להתחשב עם התמעטות התושבים, או עם ירידת כוחם הכלכלי.¹⁸ ובמכתבי הגאונים הרבה פעמים אנחנו שומעים קובלנות על זה, שאין בכוחם של האוכלוסין לשלם את המס הרובץ עליהם. והנה בכל פעם יזכירו הגאונים כי לשם התשלום היו מוכרחים לקבל כסף בריבית ויזכירו גם, שהם שנתנו את חתימותיהם להלוואות אלו.

אבל אולי מתקבלת יותר על הדעת הנחה אחרת, היינו שאולי לא כליכך הממשלה, כמו תושבי א"י, חשבו את גאונם כמחויב לדאוג לסידור חובותיהם אלה. באופן כזה תתברר לנו הרשות, שהייתה בידי הגאון, לקחת כסף מוקדש למטרה אחרת לשם תשלום המס.¹⁸

3. עמדת הגאונים כלפי חוץ לארץ

בחלק זה של העבודה נדון על עמדת גאוני ארץ-ישראל כלפי חוץ לארץ. באות פה בחשבון ראשית כל שתי ארצות: בבל ומצרים. מעניין הוא הדבר, שההבדל בהשתייכותן הגיאוגרפית של התעודות, ז.א. ההבדל, שבין המכתבים ההולכים לבבל ומצרימה הוא גם הבדל בזמן. במחצית השנייה של המאה העשירית נגמרות התעודות ההולכות לבבל, ומתחילות התעודות, שנכתבו מצרימה. נדמה לי שזהו לא מקרה, שהתעודות שנשתמרו לנו מראות על זה ונדמה לי, שתעודות חדשות שימצאו גם כן לא ישנו את הדבר. כנראה, שעליית גדולתה של מצרים וההגמוניה שלה על ארץ-ישראל מהשנה 965 אחרי כיבושו של אל-מועין,¹⁹ השפיעו על גורל היהודים באופן כזה, שא"י נעשתה יותר קרובה לפוסטאט²⁰ הנמצאת תחת אותו השלטון, והתרחקה מבבל, הנמצאת תחת שלטון בגדאד. ומפה אולי יש גם להבין את הפריחה הנפלאה של יהדות מצרים, אליה עברה נקודת הכובד של השלטון המושלמי. מזה שאמרתי לעיל יוצא, שאם נדון בראשונה על עמדת הגאונים כלפי בבל ולאחר מכן כלפי מצרים, הרי נדון על השאלות האלו גם באופן כרונולוגי.

א במילים אלו מתאר הגאון את המצב הזה (מאן 2, דף 186, ש' 11-18): "גם כבוד המס בחוק קבוע ואנו מתי מעט אין בנו כדי לעמוד במקצתו". ובמקום אחר (מאן 2, דף 187, ש' 11-13): "בני עיר הקודש כת הרבנים הכת אשר נמעטנו ושחנו ודלנו ונשארו מתי מעט אשר כבוד עולינו והם אוכלים אותנו בכל פה והחוקים אשר עלינו מתוספים". וכך גם (מאן 2, דף 190, ש' 15-17): ולא השאירו לנו מחיה רובינו נאספו ביגון והנשארים נדלדלו. והמס והחוקים הקבועים אשר עלינו אם רבים אנחנו אם מועטים בכל שנה אנו צריכין... למלאותו...".

ב [הערת העורכים: אל-מועין (אל-מצד)], הח'ליפה הפאטימי באותה תקופה, השתלט על מצרים באמצעות מצביאו גוהר בשנת 969].

ג [הערת עורכים: את פוסטאט (פסטאט) הקימו המוסלמים לאחר כיבושה של מצרים בשנת 641. שימשה מרכז שלטוני מאות שנים, כיום אחת משכונות קהיר].

א. העמדה כלפי בבל

את הידיעות על עמדת גאוני א"י כלפי בבל אנחנו מקבלים ראשית כל מתולדות המחלוקת, שבין ר' סעדיה גאון ואיש ריבו גאון ארץ-ישראל בן-מאיר. הדבר המעניין אותנו פה זה לא עניין קביעת הזמנים, שהוא אחת הנקודות החשובות במחלוקת, אלא דבר אחר, שהוא כעין רקע למחלוקת זו, דהיינו עמדת ארץ-ישראל כלפי בבל בכלל. זהו רק מקרה, שהריב פרץ בין ר' סעדיה גאון לבן-מאיר. הוא היה יכול לפרוץ גם בין שני אנשים אחרים, אשר היו עומדים בראש שני קיבוצי ישראל אלה, ואשר בהם היה מתגשם רצונם של שני הקיבוצים.

המחלוקת שבין בבל לארץ-ישראל פרצה בנוגע לעניינים דתיים. שתי הארצות קבעו את זמן המועדים לימים שונים, והנה כל אחת מהן דורשת מחברתה להיכנע לה.

כרגע אין אני רוצה להתעכב על הרגש, שקרב את גלויות ישראל לארץ מולדתם ועל האהבה, שקשרה את היהודים לארצם. אני רוצה להתעכב דווקא על הנקודה ההלכתית. "המקום גורם" – זוהי סיסמת גאוני ארץ-ישראל במלחמתם עם גאוני בבל. ארץ-ישראל, אשר לפי דברי הגאון נשארה "עלובה, נעקרת ועזובה", בכל זאת תדרוש בהכרת הזכויות המגיעות לה מדורי דורות. מה הן הזכויות האלו? שלמה בן-יהודה אומר במכתב אחד: "ישיבת צבי... הייתה... אוסרת ומתרת, פוסלת ומכשרת, מטמאת ומטהרת, מורה ומזהרת פותחת וסוגרת".¹⁹ והנה המיון הזה מפנה את תשומת ליבנו אל דבר אחד, אל הסמכויות הדתיות של ארץ-ישראל, אשר כמובן מזוהות עם סמכויות גאוניה, בתור הראשים הדתיים של א"י כלפי חוץ. מקודם הזכרנו כבר את עניין עיבור השנה, אשר ישיבת א"י עם גאוניה בראשה חושבת את עצמה כרשאית יחידה לקובעו, ובהישען על הפרינציפ שהמקום גורם, תחשוב את כל מי שירצה לקחת לעצמו את הזכות הזו, כאשם ב"חטאת חגניה בך אחי רבי יהושע", שרצה להעביר את קביעת הזמן לבבל. מן הצד השני, במאה ה-9 יגמר פרוצס אחר, אשר יבטל את אחת הזכויות המיוחדות של גאוני ארץ-ישראל כלפי חוץ לארץ. אני מתכוון לדיני קנסות.²⁰ דיני הקנסות, לפי חוק התלמוד, אפשריים רק בא"י. אמנם חוק התלמוד אינו פה מפרש, ומסיבות שונות התהווה מנהג, שאין סומכים אנשים, שאינם גרים בארץ-ישראל. ולבסוף, כאשר בא הכרח לסמוך גם את חכמי חוץ-לארץ, הרי היו סומכים אותם רק ל"דברים מיוחדים". בכל אופן הרשות לדון בענייני קנסות ודיני נפשות נשארה עוד זמן רב בידי חכמי א"י. אבל היחסים השתנו. ארץ-ישראל ירדה ממרום שבתה ואת מקומה תפסה בבל, אשר תיקח מחכמי ארץ-ישראל את המונופולין לדון דיני קנסות.

א. בנוגע לדיני קנסות אני נשען בעיקר על מאמרו הנ"ל של בורנשטיין.

וזהו אולי אחת הסיבות, שמלחמת בן-יאיר עם ר' סעדיה גאון הייתה כל-כך חריפה. הגאון של ישיבת צבי נלחם בשטח היחידי, בו נשאר עוד לגאונים א"י יתרון על שאר הארצות. ממכתבי בן-מאיר באופן ברור יוצא, שבמלחמתו עם רס"ג אין הוא מסתמך על זה, שאנשי בבל אינם יודעים את חשבון העיבור.²⁰ הלוא ברור היה לו, לבן-מאיר, שחכמי בבל אינם יורדים בחכמתם ממנו. ולכן ידגיש דווקא את הפרינציפ של קדושת המקום. ואפילו בהתרגשות הגדולה ביותר, כשיקרא לחכמי בבל, כי פירוש אלף-בית אינם מכירים, תכף יוסיף "קל וחומר מכניסים עצמם במה שלא הנחילם חי העולמים... כי אתם יודעים שהנביאים הראשונים והחכ" נמנעו מלעבר בחוץ לארץ וראייה לדבר מאבינו יעקב וצ"ל" וכו'.²⁰ במחלוקת זו נוצח בן-מאיר, בבל לא צייתה לקולו וחשבון זמנו נכרת מִישראל. בכל זאת הפרינציפ "המקום גורם" לא אבד. במשך כל התקופה עליה אנו דנים, נשארה בידי גאוני א"י הרשות בקביעת הזמנים והמועדות.

ב. העמדה כלפי מצרים

אם עד כה בדברינו על עמדת הגאונים כלפי בבל הדגשנו את הסמכויות המיוחדות של גאוני א"י בנוגע לדת, הרי בדברינו על מצרים נפגוש תופעה אחרת. לגאונה של א"י יש במצרים השפעה גדולה ושלטון גדול דווקא בענייני אדמיניסטרציה ושיפוט. אמנם בלי כל ספק הייתה מצרים – אנחנו מתכוונים ראשית כל לפוסטאט, כי לשם שולחים את המכתבים ושם נמצאת הקהילה הגדולה של אנשי ארץ-ישראל, כמו גם אנשי בבל – בענייני הדת שומעת את פי גאוני ארץ-ישראל, אבל ענייני הדת לא יתפסו פה מקום כל כך חשוב, כמו ביחסים עם בבל.

בנוגע לשיפוט ראינו כבר מקודם, שהיתרון היחידי, שנשאר לגאוני ארץ-ישראל, דיני קנסות, בוטל עלידי חכמי בבל.² ובכן, מה היה היסוד להשפעת גאוני א"י במצרים? נדמה לי, שמשני מקורות נבעה השפעתם זו. המקור הראשון הוא זה, אשר השפיע בענייני דת: "המקום גורם". אבל פה הנני משתמש בביטוי זה במובן אחר מאשר מקודם. מקודם הביטוי הזה, אשר השתמש בו הרמב"ן,²¹ היה מציין כעין מצווה הקשורה בארץ-ישראל.

א. "מחלקת רס"ג", דף 50. אע"פ, שבהתרגשות הגדולה בן-מאיר יכתוב: "ידענו כבר חכמתם... כי פירוש אלף-בית אינם מכירים".

ב. במקורות הנוגעים לתקופה זו רק פעם אחת מצאתי את עניין דיני הקנסות, אבל יוצא ממנו באופן די ברור, שהגאונים בעצמם כבר כאילו ויתרו עליו. ב"מגילת אביתר" ("Saadyana" דף 93, ש' 19) מונה ה"שלישי" בין ההוכחות האחרות לכך, שאין למנות נשיא גלויות במצרים, גם את המאמר התלמודי "אנן צריכין לקבל רשותם שהרי המועדות אין אנו יכולין לעשותם אלא על פיהם ובידי דיני קנסות ובכמה פנים", ולהלן יתעכב על קביעת הזמן השייכת לגאוני א"י, אבל לא יזכיר אפילו את דיני הקנסות ולא יברר גם את ה"ובכמה פנים". לו היה לדברים אלה ערך ממשי, הרי ודאי היה מתעכב על הנקודה הזו, כמו על עניין הזמנים.

פה אני משתמש בביטוי "המקום גורם" במובן אחר, במובן יותר רוחני, מאשר במילוי הקפדני של החוק. הרגש הדתי והלאומי וכן המסורת הדתית והלאומית היו תמיד קושרים את יהדות הגולה עם ארץ־ישראל. ולכן לא ייפלא הדבר בעינינו שלארץ־ישראל ומה שמזדהה עם זה, לגאוני ארץ־ישראל אשר נחשבו לבאי־כוח היהודים הנמצאים בארץ הקודש, הייתה השפעה גדולה על יהדות חוץ־לארץ.

את הרעיון הזה של קדושת המקום ידעו הגאונים לפתח יפה מאוד. הגאונים פתחו את הרעיון הזה בהרימם על נס את תושבי א"י, שחיו לפני ארבע־מאות שנה, כמו גם את אלה החיים בה היום. רק בזכותם ובזכות סבלם יש זיכרון לעם ישראל בארץ מולדתו, ורק בזכותם יכולים עוד גלויות ישראל לקיים את מצוות העלייה לרגל.^א

אבל באיזה אופן הגיעו בכלל לזה, שראשי הקהילות במצרים יצייתו לגאוני א"י? מלבד זה, כפי שהזכרתי, שהשפיעה פה קדושת הארץ, הרי היה דבר יותר ממשי מזה, היינו שהאנשים האלה קיבלו את סמיכתם בארץ־ישראל בשיבת הגאונים. כבר מקודם הזכרנו, שעל ידי הסמיכה הגאון נעשה לראש של רשת בתי־הדין אשר בא"י. פה היחסים הם דומים. איש מקבל את סמיכתו בא"י מידי הגאון, והנה עלה בידו לעלות בדרגה החברתית בין יהודי מצרים ונתמנה לראש הקהילה. כמובן, שאותו האיש לא ישכח את המקום בו סמכוהו. נוסף לזה, כפי שאנו יודעים, הייתה בפוסטאט קהילה של יהודי א"י; כמובן, שאלה היו דבוקים בהערצת ארצם וגאונם.^ב

ג. העמדה כלפי הממשלה

בסוף הפרק הזה בו דיברנו על עמדת הגאונים כלפי חוץ לארץ,^ג יותר בדיוק כלפי בבל ומצרים,^ד נוסף עוד פה כמה דברים בנוגע לעמדתו כלפי הממשלה. השאלה היא האם

א אני מצטט פה רק שתי תעודות, שבהן הרעיון הזה מצא את ביטוי המלא והברור. מאן 2, דף 186, ש' 21-12: "כי על מנת כן ישבו עם בני ישמעאל בה (א"י) להיות טורח העיר ומשאת שליטים וחוקים קבועים לבחוריה. למען לא יזיקו הבאים (צ"ל לבאים) אליה מכל בית ישי לרצות אבניה ולחונן עפרותיה ולסובב שערי מקדש ולהתפלל עליהם בקול רם בקדוש וברוך, ובעלותם על הר הזיתים בשיר ובעדם עליו בימי החגים מול היכל יי מקום שכנית עוזו והדום רגליו ואין דובר דבר ... ולכן חוב על בית ישי לחזק ידי היושבים בה" וכו'. מאן 2, דף 190, ש' 5-30: "ולולי רחמי ד' אשר הטח חסד לראשונים וערבו על נפשם לצאת כל צרכי העיר (הכוונה ליהודים שבא ארצה ביחד עם הכיבוש הערבי, שם, ש' 11-15) ... לא הייתה לנו יכולת לשבת עמהם... ולולי כן לא היינו יכולים לסובב על השערים ולעמוד על הר הזיתים להתפלל בקול רם ואין ממחה".

ב לתעודות המוכיחות זאת ר' מאן 2, דף 171 ש' 9-14. למשל: כך כותב הגאון של א"י דניאל בן עזריה לעלי בן עמרם בפוסטאט (מאן 2, הוספות דף 361, ש' 15-17): "וסיפר לנו (משה הוקן ששב ממצרים) מה שהוא מאמת ומבורר אצלנו מראש אהבתו וחזירותו בחובתינו ועשיית חפצינו" וכו'.

ג בנוגע לארצות אחרות (צרפת או איטליה) באה בחשבון התעודה בדף 273, 44, שאין לה חשיבות מיוחדת. ד בנוגע להשפעת הגאון במצרים בעדת הבבליים מצאתי רק מקום אחד, השופך לנו קצת אור על היחסים

הכירה הממשלה בגאון א"י, כבבא כוח היהודים הדרים שם, או, במילים אחרות, האם בין הגאונים ובין הממשלה היה יחס כזה, כמו שהוא היה בין נשיא הגלויות ובינה? על סמך כמה תעודות נדמה לי, שנוכל לציין את היחס בין הגאונים ובין הממשלה לדומה לנ"ל, אלא שאנחנו רואים אותו פה, הייתי אומר, במיניאטורה. צריך פה להביא בחשבון את מספר היהודים בא"י ואת השפעתם הקטנה בעניינים פוליטיים, כמו גם כלכליים.^א והלוא היחסים האלה היו במידה גדולה תלויים בחשיבות האוכלוסייה היהודית ונחיצותה למלכות, אע"פ שגורם לא פחות חשוב מזה הייתה סובלנות השלטונות כלפיהם.

דבר אחד הוא די ברור, היינו שבהתחלת המאה ה-11 היחסים שבין הגאונים והממשלה השתנו לרעה. והנה כי כן קובע הגאון: "ובעת שהיינו מתפרנסים מצד המלכות לא היינו מטריחים אתכם והיום שתי שנים מקודם לענישת אחינו לא יכלנו לעמוד ולבקש מצד המלכות ואנו בדחק גדול".^ב מזה יוצא, שהממשלה תמכה במשרת הגאונות בכסף.^ג זה מראה שני דברים. ראשית כל על הסובלנות היוצאת מהכלל של הממשלה, ושנית, שהממשלה הכירה באופן רשמי בגאוני א"י, בתור באי-כוח של האוכלוסייה היהודית שם. אבל, כפי שקובע הגאון במכתבו, היחסים השתנו לגמרי, וכעת הוא מוכרח לפנות בבקשת עזרה אל אנשי מצרים. מזה אנו למדים, שהממשלה אינה תומכת יותר במשרת הגאונות, אבל האם משמעות הדבר, שאין היא מכירה יותר בגאונים, כבבאי-כוחם של יהודי א"י?

על היחסים, שבין הגאונים ובין הממשלה אחרי 1010, אנחנו שומעים מהתערבויות הגאונים בעניין אסירי ישיבת-ציון. על סמך התעודות האלו יכולים להניח שהגאון נחשב עליידי הממשלה כבאי-כוח היהודים, כי הרי הוא מנהל עם הממשלה את המשא ומתן בעניין הנ"ל. בכל זאת ההוכחות אינן משכנעות, ויש אפשרות לפרשן באופן אחר. הנה אנחנו קוראים במכתב אחד: "נוקקתי... **מלפני המלכות ומן הרוון יחיו לעד בהצלח**

האלה. האיש העומד בראש עדת הבבליים קיבל משיבת בבל את התואר "ראש כלה", אבל מקודם הוא קיבל משיבת א"י את התואר הרגיל: "החבר הסמוך בסנהדרין גדולה". הוא עם עדתו נתונים למרותה של בבל, אבל בכל זאת קשריו עם הארץ, בה הוא הוסמך פעם לא היו מנותקים. וכן יאמר עליי הגאון: "והודיע... לנו (ה'ראש')... כי לא נכחד ממנו כבוד א"י ואפילו חרבה וכמו סומכיה וקוראיה" (דף 270, 3).

א למרות זה שהיהודים השתתפו בפקידות הצבא של הפטימים ("ציון", ספר 3, דף 10).

ב מאן 2, דף 70, ש' 12-14. דינבורג (שם, 52) קובע את תאריך המכתב לשנת 1010, אולם לדעתי תאריך זה הוא מוטעה לגמרי (103). גזירות אלחכים התחילו בשנת 1012 (מאן 1, דף 72). הגאון אומר במכתבו: היום שתי שנים מקודם לענישת אחינו" ועל סמך זה קובע דינבורג את תאריך המכתב בשנת 1010. ומפה הגאון היה לא רק "מנהיג רוחני", אלא גם נביא, כי בשנת 1010 ידע על רדיפות היהודים בשנת 1012 (!). הפירוש האפשרי, ונדמה לי גם היחיד לקרוא את הטקסט: "ומהיום (ההוא) שתי שנים מקודם לענישת אחינו" וכו'. על זה מראה גם המילה "יכלנו", הכתובה בזמן עבר. ותאריך המכתב הוא אחרי 1012.

ג כך נדמה לי צריך להבין את המכתב; למרות זה שהגאון כותב "כי בני ארץ ישראל בצרה גדולה", משפט שמראה שהתמיכה הייתה בכלל לאוכלוסין (ו.א. ראשית כל לעניים), אבל הדגש פה על דבר אחר "כי בני ישראל בצרה גדולה ואנחנו ביותר".

האסורים יוציאם אלוהינו לאור".²² והלאה באותו מכתב: "ואני זקן כבר ואין בי כוח להלך מן הבית (אל השוק) כי כשל בעוני כוח אף כי אוכל אל דמשק ולא אדע אם יקרני אסון".²³ ובסיום עניין האסירים, הממשלה תוציא אותם לחופש על־סמך ערבות הגאון בעד התנהגותם.²⁴ מהציטטות האלו יוצא, שהגאון בא במשא ומתן עם הממשלה ואפילו נחשב על ידיה כערב בטוח. אבל על־סמך התעודות האלו לאו דווקא אנחנו מוכרחים לקבל שהגאון נחשב על־ידי הממשלה כראש יהודי א"י. ניתן להביט על פעולות הגאון כעל פעולות שליח סתם בו בחרו היהודים שייצג את עניינם, והרי גם אז היה יכול הגאון להתקבל על־ידי השלטונות.

4. הנשיא

בחלק זה של העבודה נעסוק בעמדת הנשיאים בא"י בתקופה עליה אנו דנים. כמו בפרק על הגאונים, ברצוני ראשית כל לקבוע מי הוא הנשיא ומה זה נשיאות בכלל בזמן ההוא בא"י. כמובן נשתדל לתת את ההגדרה על סמך השקפות אנשי הדור ההוא. אבל מה לקחת להגדרה? יש פה שתי אפשרויות: או להישען על המקורות המספרים לנו על פעולות הנשיאים ועל סמך זה לקבוע את ההגדרה, או לקבוע את ההגדרה מנקודת מבט של ההלכה. בפרק זה רוצים אנו ראשית כל לקבוע את עמדתם החוקית של הנשיאים, ולכן נעשה את זה מנקודת מבט של ההלכה. יש פה רק עוד להוסיף שלא נשתמש פה בהלכה התלמודית סתם, כי אם בהלכה כפי שהבינו אותה אנשי הדור ההוא, כי באופן כזה, על רקע ההשקפות האלו, נוכל לדון על פעולת הנשיאים בלי להכניס לתוך הדיון מושגים שאינם הולמים את התקופה.

אני מצטט פה את התעודה שאנו רוצים לעשותה כיסוד לדיוננו: "מי שהוא ממונה להיות ראש גולה בבבל נשיא קרינן ליה וכן מי שהוא ראש ישיבה סמוך בא"י נשיא קרינן ליה בין שהיה מזרע דוד כמו שהיה דוד ע"ה ראש הסנהדרין... בין שאינו מזרע דוד; אבל מי שהוא מזרע דוד... ואינו לא ראש גולה ולא ראש ישיבה אינו קרוי נשיא אלא כינוי בעלמא לפי שהוא מזרע המלוכה".²⁴ ועוד: "וכל נשיא האמור בתלמוד אינו אלא ראש הגולה, או ראש הישיבה הסמוך בלבד אבל אלו זרע אדונינו דוד ע"ה אין אנו קוראים אותם נשיאים מפני שכולם ראשי גלויות או ראשי ישיבות אלא הואיל והם מזרע המלוכה והמלך נשיא נקראו נשיאים... אע"פ שלא נתמנה מימיו על ישראל שום מנוי".²⁵ ראשית כל אנחנו רואים, מה שכבר הזכרתי בדברי על הגאונים, שגם לגאונים מותר לקבל את התואר נשיא. מן הצד השני אנחנו שומעים על העובדה הידועה, שראש הגולה בבבל נקרא נשיא. אבל מה נשאר פה בשבילנו? שני דברים: ראשית, בא"י אינו יכול

א מאן 2, דף 154, ש' 26: "ויעידו עלי ועל הזקנים כי אנחנו ערבים בדברים האלה".

להיות נשיא, עם איזה שהן סמכויות ממשיות, אם השם נשיא במקרה זה אינו מציין שהוא ראש הישיבה (נשיא גלויות אינו יכול להיות בארץ-ישראל)²⁴ שנית, יכול להיות, שנמצאים בא"י אנשים הקוראים לעצמם, או גם נקראים נשיאים, אבל עליהם יגיד אברהם בן הרמב"ם: "ומי שאינו ממונה להיות מלך או ראש גולה אע"פ שהוא מזרע דוד אינו קרוי בכתב נשיא".²⁶ ואם בכל זאת נותנים להם כינויי כבוד, הרי "זהו לשון הבאי ופוטומי מילי בעלמא ובקיא הדעת ממעטים בהם ושונאים אותם אבל אוהבי הגדולה הרודפים אחרי השררה מרבים בהם ואוהבים אותם שהם גדולתם ומעלתם".²⁷

כדי לסכם את כל זה, שאמרנו לעיל, נגיד: יכול להיות שבארץ ישראל נמצאים אנשים הנקראים נשיאים. תואר זה מציין את ייחוסם, את שייכותם ל"זרע דוד המלך ע"ה". לאנשים אלה אין כל סמכויות וזכויות מיוחדות,²⁸ מלבד אלו אשר יכבדו אותן בהן, כדי לתת ביטוי לאהדה לזרע המלכים. ומפה זכויות אלו תהיינה זכויות כבוד.

5. השקפת מאן על הנשיאים

אחרי שביררנו לעצמנו את העמדה החוקית של הנשיאים נעבור לראות, איך החוק התגשם בחיים. ראשית כל הייתי רוצה לצטט את דעתו של מאן בנוגע לנשיאים. בכמה ציטטות נברר לעצמנו את השקפתו. מאן אומר: האוטוריטה של הנשיאים האלה הייתה יותר בעלת אופי מוסרי, מאשר פוליטי.²⁸ והלאה: "לנשיאים הייתה רק השפעה רוחנית על העם... ואם במקרה היה הנשיא גם מלומד, הרי היה ביכולתו לרכוש לעצמו השפעה יותר גדולה".²⁹ בסיכום, לפי מאן, לנשיאים הייתה רק השפעה מוסרית. לדעתו זו של מאן אינני מסכים, ובהמשך העבודה, נדמה לי, אוכל להוכיח שהיא בלתי נכונה.

ובמקום זה, נדמה לי, מאן אינו תופס טוב את העניינים. אני מתאר לעצמי, שזהו מהלך מחשבותיו: מכיוון שלייהודים בא"י אין ראש-גולה, ומכיוון, שהרי ראש-הגולה הוא המנהיג הפוליטי – אין ליהודים בא"י מנהיג פוליטי. וממילא, השפעת הנשיאים הנמצאים בא"י היא מוסרית או רוחנית. אבל פה נוכל לטעון נגדו דבר אחר, היינו, שמלבד "מנהיג רוחני" ו"מנהיג פוליטי", יכול להיות גם איש, אשר יהיה גם כן מנהיג – אני הייתי קורא לו "חילוני": כלומר, מנהיג פוליטי, אולם ללא הכוח לייצג את היהודים כלפי חוץ. אל נשכח,

א כדאי להשוות עם "מגילת אביתר", המדגישה במקום זה את ההלכה ("Saadyana", דף 93): "ארץ-ישראל אינה קרואה גולה שיהא ראש גולה נסמך בה". ובמקום אחר (דף 92): "ולא נהגו ראשונים וחכמים בדבר זה מעולם לקרוא גולה או ראש גולה... בכל המקומות חוץ מבבל שגלו אליה גלויות יש".

ב כדאי פה להוסיף עוד מקום אחד מתשובות אברהם בן-הרמב"ם (כמו בהערה 46): זה דין של נשיא של ייחוס שלא נתמנה להיות רה"ג או ראש הישיבה... דינו כשאר בני ישראל ואין שום הפרש ביניהם".

שהגאון בא"י הוא ראש הישיבה ותמיד הייתה אפשרות לערער נגד זה שראש ישיבה יעסוק בענייני אדמיניסטרציה וכיוצא בזה.

6. הנשיא לפי המכתב מ-1048

נשארו לנו עוד כמה תעודות, הקשורות בנשיאים; ומכיוון שאין אנו בין כה וכה קובעים את עמדת הנשיאים בהתאם לכרונולוגיה ולא מביאים בחשבון את השינויים, שאולי חלו בעמדה זו במשך מאתיים השנה עליהן אנחנו דנים, הרי אין הבדל גדול באיזה סדר נדבר על התעודות (דרך אגב, אינם ידועים לנו גם תאריכי המכתבים).

קצת אור על עמדת הנשיאים בא"י שופך לנו מכתבו של שלמה בן-יהודה לפוסטאט. מאן רוצה לראות בנשיא, עליו מדובר פה, את האיש, אשר ב-1034 נתן לסהלאן בן אברהם את התואר "חמדת הנשיאות", ולהלן הוא מזהה אותו עם דוד בן-חזקיה מבבל. לזיהוי כזה קשה להסכים. מהמכתב עליו אנו דנים יוצא באופן ברור, שהנשיא הזה רק לפני זמן מועט הגיע לירושלים, כי עוד אפילו היחסים בינו לבין הגאון לא סודרו, ולזה מסכים גם מאן.^א

מתעודה אחרת יוצא שהנשיא בא לא"י ב-1047.^ב ומפה שתאריך המכתב, אשר נכתב רק זמן מועט אחרי בואו של הנשיא לא"י, הוא בין החודשים ניסן ואלול בשנה 1047. וכך אנו יכולים לבוא לידי מסקנה שהנשיא הזה עליו אנו דנים אינו מזהה עם הנשיא מ-1034. אישור אחר אנו יכולים למצוא בחוסר ידיעות כלשהן על איזה נשיא בין השנים 1034-1047, ולו הנשיא היה קיים במציאות, הרי מהמון המכתבים שנשארו לנו משלמה בן-יהודה היינו שומעים עליו דבר-מה.

בחרנו במכתב הזה כבראשון בדיוננו מכיוון שהוא מתאר לנו את עמדת הנשיא תכף אחרי בואו ארצה. המכתב מעיד שהנשיא כבר לקח על עצמו חלק מתפקידי הגאון, אע"פ שחלוקת התפקידים עוד לא הייתה קבועה. לכן יכתוב גם הגאון, שבשוב הנשיא "כבר ייתקן הדבר בינינו".³⁰ הגאון כנראה בחפץ לב הסכים לחלוקה זו, וכן יכתוב "כי אין לפנינו בארץ-ישראל ראוי למעלה הזאת" ולהלן "וכי הוא ראוי לכל מעלה".³¹ אני מבאר לעצמי את הסכמת הגאון לזה גם בגילו הישיש (הוא מת ב-1051) וגם במריבות אשר בקהילה. נבדוק עתה אילו תפקידים לקח על עצמו הנשיא. הגאון כותב מה הוא מקווה לראות אחרי שובו של הנשיא: "ורצוני שייצא עמו כתב מן המלכות... לחזק את ידו ממחרת הריב וכל העם אל מקומו יבוא בשלום וכל רצוני שייצא ביד רמה וקרבן זקופה לשבור

א [הערת העורכים: הערות השוליים הנוגעות לפסקה זו אינן מופיעות בעותק העבודה שבידינו, ולכן לא יכולנו להביאן כאן].

ב את זמן בואו של דוד בן-חזקיה יכולים לקבוע לפי "סדר עולם זוטא" (הוצאת נויבאור, חלק א' דף 178), שם מדובר על שנת "ד אלפים ותת"ו ליצירה".

מתעלות עוול"³² מה מציינות המילים האלו? אולי נרחיק לכת אם נגיד, שהן מראות על זכות השיפוט של הנשיא. בכל אופן דבר אחד אנו יכולים לקבוע בביטחון, היינו, שהמילים האלו מראות על שלטון פנימי חזק, אשר הגאון רוצה לראותו בידי הנשיא.

בדברי על הגאונים אמרתי, שאם הכסף, שנאסף במצרים או באיזה מקום אחר, לא היה מוקדש לישיבה, הרי שהוא חולק בידי פרנסי העיר; אולם קבלת הכסף ובכלל כל המשא ומתן הקשור בעניינים כספיים נעשה בשמו של הגאון. הוא המקבל והמאשר את הקבלה והוא החותם על ההלוואות.³³ עתה אנו רואים, שהתפקיד הזה עבר לידי הנשיא. ולזה היינו יכולים לצפות, כי הנשיא בתור "האדמיניסטרטור הראשי" יפקח גם על העניינים הכספיים, אם רק אלו לא יהיו קשורים בישיבה; כי הדבר הזה, כפי שבררנו לעיל, שייך לגאון.

7. התעודה האחרונה. סיכום

נשארה לנו עוד תעודה אחת, הקשורה בעמדת הנשיאים.³⁴ במקום סיכום הפרקים, בהם דיברנו על עמדת הנשיאים, ננתח את התעודה הזו. הנשיא עליו מדובר במכתב זה הוא "נשיא שקר". אינני יודע מדוע לא הביא מאן בחשבון את התעודה הזו, בדברו על הנשיאים. נשיא שקר אין משמעותו תעודת שקר. אני מקבל את התעודה הזו כמספרת לנו עובדות אמיתיות. על שני דברים אני נשען בדעתי זו: א. התעודה מספרת לנו על סמכויותיהם של הנשיאים, אשר אינן מתנגדות להשקפתנו עליהן עד כה; להפך, היא מאשרת את הקווים העיקריים ומוסיפה רק כמה פרטים שבלי כל ספק יכלו להיות במציאות. ב. המכתב נשלח לקהילה אשר ידעה את הנשיא והייתה תחת שלטונו.³⁵ ומפה, הרי לא יכתוב מחבר המכתב דברי שקר. אולי תהיינה פה ושם גוזמאות, אבל עצם המכתב יספר לנו עובדות אמיתיות.³⁶ כמו במכתבים הקודמים, ננסה גם פה לתאר על פי המכתב את הופעת הנשיא ואת פעולתו.

א הפירוש הזה, שנתתי פה לשורות 20-21, מסכים עם הפירוש של מאן. גם מאן קובע בעצמו שהטכסט אינו ברור לו די צרכו. ראשית כל, מאן טעה בפירוש השורות 16-18. שנית, המילה "דיוקני" אינה תמיד מציינת המחאה. אמנם, מאן לועג (כדרכו תמיד) לורמאן (שם, ב הערה 2), כי זה האחרון תרגם "דיוקני"=תמונה (!). אבל גם המחאה הוא תרגום שאינו תמיד נכון. המילה "דיוקני" מציינת לפעמים סכום כסף סתם. וכך יותר נוח לפרש, והטכסט הוא גם יותר ברור בתרגום זה של המילה.

ב מאן 2, ש' 20-21: "ולא נעלם מכם אחינו המעשים העצומים שעשה עם קהילותכם ועמנו ועם ארץ ישראל ובירושלים ובכל ארץ ישראל". ש' 24-25: "והיו במדינתכם סנהדרין וכו' ונכנסו תחת רשותו".

ג לגוזמאות הייתי ראשית כל חושב את קביעת שטח השלטון (ש' 28): "ממצרים עד כלנה (= רקקה בסוריה הצפונית)".

ד באות פה בחשבון השורות 32-30.



מכתב מאת הרמב"ם
שהתגלה בגניזת קהיר

הנשיא הזה בא מהצפון, כנראה מבבל, או עוד יותר צפונה, מבינוץ.^א תכף אחרי בואו השתדל האיש הזה לרכוש לעצמו השפעה בקרב היהודים. ידועה לנו האהדה הגדולה של היהודים לגזע דוד המלך; והנה הראה האיש הזה לראשי העדה כתבי־יד, ממנו יצא באופן ברור שהוא נצר לבית־דוד.^ב על־סמך זה מוסרים לו זקני העדה את השלטון הראוי לנשיא, ז.א. את השלטון ה"חילוני" בכל קהילות ישראל בא"י ובסוריה.

תקציב הנשיא מיוסד על המסים, אשר משלמות הקהילות.^ג ראשית פעולתו תהיה להשליט את השלום ואת הצדק בקהילות.^ד לשם זה ישתמש הנשיא בזכות השיפוט, אשר בידו. הוא בעצמו ישפוט

במקרים חשובים,^ה אבל גם ירכז בידו את הפיקוח על שאר בתי המשפט בארץ,^ו וימנה גם דינים חדשים, דיני־צדק.^ז

מלבד ענייני השפוט, הנשיא ירכז בידו את ענייני האדמיניסטרציה,^ח וימנה בקהילות שונות פקידים, שיתעסקו בצרכי־הציבור. לשם זה יוציא הנשיא פקודות שונות, נגיד "תקנות לשעת חירום", אשר מתפקידן יהיה להשליט את הסדר.^ט כמרכז בידו שלטון כל כך גדול ועל שטח כל כך רחב, יהיה הנשיא בקשרי־קורספונדציה מתמידים עם

א לשם ישלחו אותו בחזרה (ש' 34): "וישלחוהו לארץ־אדום".

ב ש' 22: "והיה עמו כתב ייחוס".

ג ש' 23: "ונטל מעשרות".

ד ש' 23: "הכביד העול". מאן קורא "הכביד העול" ומתרגם "הייתה לו השפעה" (מאן 1, 72). נדמה לי, שצריך לקרוא "הכביד העול", במובן דיכא העול.

ה ש' 23-24: "וירד ממקום למקום ושפט ישראל".

ו ש' 24-25: "והיו... סנהדרין וחברים וחכמים ותלמידים והיו גיבורים בתורה יותר מכל ונכנסו תחת רשותו". המילים האלה אינן יכולות לציין שום דבר אחר. על פעולתו בישיבה אין לנו פה ידיעה כלשהי, כמו גם על התערבותו בעניינים דתיים. המילה "סנהדרין" באיזו עיירה בסוריה, אינה יכולה לציין שום דבר אחר, מלבד בית־דין. לכתוב היה מוזר הדבר, שהנשיא למרות זה, שלא עסק בעניינים שהם תנאי קודם לשפוט, לא רק שהתערב, אלא גם השגיח על ענייני השיפוט. וכן יכתוב אברהם בן־הרמב"ם על ראש הגולה: "אין מניו להיות דן משפטי התורה שנשלמו בהם תנאי הדינים בלבד".

ז ש' 32: "ובאימתו העמיד הדינים והוציא הגולות".

ח ש' 22: "ועשה קנתורק ולקח אוקנמים". לא אוכל לקבוע, אילו תפקידים היו לפקידים אלה. אבל דבר אחד נוכל לומר, היינו, שתפקידי האנשים לא היו קשורים בעניינים דתיים. אני נשען פה על השימוש במילים היווניות, בהם צוינו התפקידים, במכתב כתוב עברית. לו היו התפקידים האלה דתיים, כגון "עיון בטרפות", "חזון" וכו', הרי בלי כל ספק היו כותבים את השמות בעברית, ואם גם היו כותבים את כל המכתב ביוונית.

ט כך נדמה לי צריך להבין את המילים (ש' 29): "וגירותיו רשומים לעיני כל".

המקומות הרחוקים ביותר בארץ.^א במילים אחרות, לפי תיאור הכותב, יהיה הנשיא בעל סמכויות שלטוניות של ממש, ובהתאם לזה יכבדוהו האנשים.^ב

אבל הנה יצא לאור שהאיש הזה אינו מגזע דוד, וכתבי־יחוסו – שקר.³⁴ בכל זאת האנשים "לא בושו ולא נכלמו" מלכבד אותו להלן, אע"פ שהורידוהו ממשרתו ולבסוף "בלא חרפה ולא כלימה שילחוהו לארץ אדום", ובדרכו לשם מת הנשיא.

הסיפור הזה מאשר, נדמה לי בהחלט, את השערתנו בנוגע לעמדת הנשיאים בא"י, אשר קבענו אותה ראשית כל על־סמך הופעתו ועלייתו לגאונות של דניאל בן־עזריה. קבענו אז ארבע נקודות בנוגע לשלטון הנשיא, ופה מצאנו להן אישור מלא.

שלטון הנשיא נשען על ייחוסו, אשר אמנם לא נותן לו שום זכויות ממשיות (מלבד זכויות כבוד) לפי ההלכה, אבל אהדתם והערצתם של היהודים לנצר מגזע המלכות, נתנה לו שלטון "חילוני" גדול.

השלטון הזה כולל בתוכו את השיפוט. הבדלנו בין שיפוט הנשיא בעצמו, ובין הפיקוח על בתי־הדין ומניי הדינים והשופטים.

הנשיא הוא האדמיניסטרטור הגבוה בארץ (התערבות הנשיא בעניינים הכספיים של הקהילות, מינוי פקידים בקהילות).

שלטון הנשיאים משתרע על ארץ־ישראל וסוריה.

על עמדת הנשיאים כלפי השלטונות לא מצאנו שום מקורות. הגאונים, כאמור, היו כנראה מוכרים על־ידי השלטונות כבא־יכוחה של יהדות ארץ־ישראל, אולם לא של יהדות מצרים; ואילו לא מצאנו שום רמז לכך שהנשיאים היו מוכרים כבא־יכוחם אפילו של יהודי ארץ־ישראל. שלטונם נשען לא בהכרת המלכות בזכויותיהם, אלא על אהדת היהודים לייחוסם בלבד.

א "וכתב כתבים ושילח רצים".

ב ש' 27-28: "ומשבחים אותו לעיני גויים ומהללים אותו לפני מלכים ורוזנים מקום ומקום שייכנס לשם".
והי כנראה רְמִינְסָצְנִיָּה של שלטון נשיא הגלות.

מראי מקום

- 1 להלן "Texts" 17
- 2 "Saadyana", S. Schechter: דף 19, שורה 14; דף 18, ש' 11. 18
- 3 בורגשטיין, "מחלקת ר' סעדיה גאון עם בן מאיר" (להלן: מחלקת רס"ג): דף 62, ש' 22. 19
- 4 "מחלקת רס"ג" דף 36. 20
- 5 "תשובות אברהם בן הרמב"ם" (פריימן) דף 20. 21
- 6 "מחלקת רס"ג" דף 50 (איגרת בן מאיר), ש' 3; "Saadyana" (מגילת אביתר) דף 102. 22
- 7 השם "חבר" מציין בתקופה זו, שהוא "מוסמך" – מאן 1, דף 264. 23
- 8 לדוגמא: מאן 2, 3, דף 50. 24
- 9 מאן 1, דף 57; דף 71. 25
- 10 מאן 1, דף 68, הערה מס' 1. 26
- 11 לדוגמא: מאן 2, דף 154, ש' 22-21. 27
- 12 מאן, "Texts", I, דף 399, ש' 29-26. 28
- 13 מאן, "Texts", I, דף 399, ש' 33-31. 29
- 14 מאן 2, דף 171, ש' 21. 30
- 15 שם, ש' 25-23. 31
- 16 מאן 2, דף 186, ש' 16-14. 32
- 17 מאן 2, דף 187, ש' 16-14. 33
- 18 מאן 2, דף 187, ש' 16-14. 34
- 19 "Saadyana", דף 111, ש' 5-3. 35
- 20 "מחלקת רס"ג", דף 50. 36
- 21 "קורות הסמיכה", דף 408, 15. 37
- 22 מאן 2, דף 153, ש' 8-5. 38
- 23 מאן 2, דף 153, ש' 19-17. 39
- 24 "תשובות אברהם בן הרמב"ם" (הוצאת פריימן), דף 20. 40
- 25 "תשובות אברהם בן הרמב"ם" (הוצאת פריימן), דף 19. 41
- 26 ר' הערה 43. 42
- 27 מאן "Texts", I, דף 401 הערה 17. 43
- 28 מאן 1, דף 253. 44
- 29 מאן 1, דף 254. 45
- 30 מכתב זה, ש' 4. 46
- 31 מכתב זה, ש' 4; ש' 11. 47
- 32 מכתב זה, ש' 15-13. 48
- 33 מאן 2, 206 והבאים. 49
- 34 ש' 31-30. 50

א.

אח' שמות המקורות והספרים, אשר השתמשתי בהם בעבודתי, אציין בהמשך העבודה. פה הייתי רוצה להגיד כמה מלים בנוגע לספרים, שנכתבו על התקופה, עליה אני צריך לדון. אחרי גלוי הגניזה המפורסמת "כוח השמש אחרי הבקע שחר, ככה חיש מהר הופיע לנו אור יקרות אחרי גגוהות מעט" אשר הרחיבו את ידיעתנו על תולדות התקופה הזו, אשר "עננה כבדה שכנה" עליהם, כפי שמתאר את זה בארנסטיין בהקדמה לספרו "מחלקת רס"ג ובן-מאיר" במשך החמשים השנה אחרי גלוי הגניזה. עסקו החוקרים בתקופה מעורפלת זו בתולדות ישראל במזרח. התחילה הדפלת התעודות ראשית כל בעותקים, ואחריהם התחילו להופיע ספרים ומאמרים, כמאמרי פוזננסקי, ברונשטיין, מרכס וממורשטיין. כל חוקר לקח לעצמו איזו חתיכה קטנה מתוך החומר העצום, והתחיל בונה בהסתמכו עליה מאוריות גדולות וכ'. אבל כל גלוי של תעודה חדשה היה מביא אחר שנוי בהשקפות על המקרים, עליהם דנו. בכל זאת כמה נקודות ברורות לנו כיום כבר די צרכם, כגון ענין מחלקת רס"ג עם בן מאיר, או יותר נכון, עניני קביעת הזמן ¹עבור השנה, ענני שלשלות היחסין, ²האנשים הכולטים בתקופה זו. עניני שלשלות היחסין, אשר נעשו לזמן מה מרכז של כל החקירות, קבלו, כפי שנדמה לי, את סיומם במחקרי יעקב מאן. אבל כל הדברים האלה, אין עוד ביכלתם למלאות את "הדפים הלבנים בהסטוריה", כפי שאוהבים לתאר את זה.

הראשון שרצה לכתב הסטוריה של הזמן ההוא על סמך התגליות החדשות היה מאן. בשני הכרכים של ספרו: "The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimids", ערכם של הספרים האלו הוא בלי כל טפס גדול מאד, אבל הם לא מלאו את התפקיד, שרצה בו מאן. המטרה לעשות רקונסטרוקציה של "ההסטוריה הפוליטית וסדוריהם הפנימיים של היהודים בזמן הסטמיים" לא הושגה על ידו במלא מובן המלה. הפרק הששי של הכרך הראשון, שהיה צריך להיות סכום הידיעות החדשות הוא די חלש. אבל ערך יוצא מן הכלל יש לכרכים אלה, בתור אוסף מקורות עם פירושים, אמנם לא תמיד נכון (בנוגע לזה אין לטעון כנגדו, כי כל תעודה חדשה יכולה להרוס פירושים שונים. בתור דוגמא כדי להשוות את הפרושים לתעודה ³ "Saadyana" דף 107-111, עליה נשען מאן בספרו הראשון, אשר קבלה אחרי כן הרכב ופרוש חדש אצל אסף ב"אגרות בן-עלי" ולבסוף פרוש חדש אצל ב"א ⁴ "Texts and Studies" כרך ראשון, דף 230). אותו ערך יש גם לשני הכרכים הגדולים של ⁵ "The Jewish History and Literature" מאת אסף ב"א. בכל אופן לא נכתבה עוד הסטוריה של הזמן ההוא. בשביל ההסטוריה לכתב ספריו של מאן יהיו אכן הפינה בתור ארס פו דו ת.

ב.

מתקדמי הוא לדבר על עמדת הנשיאים והגאונים במאות 9-11. את ההגבלה בזמן, אשר בנוסח הנושא, אני מבין כמסגרת לתעודות בהן אני יכול להשתמש. קשה עוד לכתב על השנויים שחלו במשך תקופה זו בעמדת הנשיאים והגאונים, (אם למשל נקח בחשבון, טרם כשלש-ארבע תעודות נובעות לנשיאים; אחרי מטעי-הצלב אין לנו ידיעות בכלל על הגאונים בארץ-ישראל, ומממא 9 יש לנו רק תעודה אחת בלבד) מלבד כמה שנויים בולטים ועקריים, אשר חלו בתנאי החיים של יהודי א"י בכלל, ואשר בהשען עליהם, יכולים אנחנו לשער עד כמה הם השפיעו על עמדת הגאונים והנשיאים, אע"פ שלא תמיד יש ביכלתנו (ולרוב דווקא אין בעכלתנו) להוכיח את זה. ולכן בעבודה זו אנסה על פי החומר שאספתי ממקורות שונים לעית רקונסטרוקציה של עמדת הנשיאים והגאונים במשך התקופה הזו בל ל ל ל ו לא אקח בחשבון את השנויים, שחלו בעמדתם במרוצת הזמן.

ג.

עוד אוסיף פה כמה מלים בנוגע לסוגי המקורות, שהשתמתי בהם, או יותר נכון אענה על השאלה באיזה אופן נצאתי והשתמשתי במקורות. את הפרקים הנוגעים לעמדתם החוקית של הגאונים והנשיאים, לעמדתם להלכה, כתבתי לא על פי ההלכה התלמודית, אלא על פי השקפות אנשי הדור, עליהן אנחנו דנים. אמנם גם זו נשענת על ההלכה, אבל במרוצת הזמן, בהתאם ליחסים והמסבות השונות, ההשקפות, או יותר בדיק, תפסות הן לכה משתנות, ולו העברנו את ההלכה התלמודית כפניוטה לזמן ההוא, הרי היינו מעבירים מושגים והשקפות מתקופה אחת לתקופה אחרת ובודאי לא היינו מקבלים תמונה נאמנה.

① "Saadyana" f. Schechter. להלן אציין את הספר בשם "Saadyana".
② להלן "Texts".

למאמרו של יהושע פראור: חידושי הגניזה והמחקר

אלינער ברקת

מאז כתב פראור את דבריו המובאים לפניכם כלשונם, לפני כששים שנה, התחדשו דברים רבים בחקר הגניזה, נוספו ידיעות רבות והתבססה תמונה מלאה יותר וברורה יותר, עד כמה שניתן הדבר. תקצר כאן היריעה מלגעת בכל הנקודות ולכן אגע רק בשני נושאים, המרכזיים והעקרוניים ביותר. בסוף דבריי אביא רשימה ביבליוגרפית שתעזור לכל החפץ להרחיב את היריעה בחידושים של השנים האחרונות.

הגאון, הוא ראש הישיבה

בראש הישיבה עמד הגאון, שני לו היה אב בית הדין, ואחריו עוד חמישה אישי הישיבה, שנהגו לכנותם על פי סדר חשיבותם: השלישי עד השביעי. למעשה הייתה בישיבה 'שלישיה מובילה': הגאון, אב בית הדין והשלישי. תלמידי חכמים שזכו בהכרה והוסמכו מטעם הישיבה לשמש דיינים בקהלם ובמקומם, נקראו 'חברים'. התכונות העיקריות שהובאו בחשבון למינוי גאון היו אמנם ידיעת התורה, החכמה והבקיאות בהלכה, אבל הייחוס וזכות האבות הכריעו ברוב המקרים. על פי המחקר המקובל, הגאון היה המנהיג המוכר של קהילות ישראל שבתחום השלטון הפאטמי, הכירו בו גם השלטונות והוא קיבל מהם כתב מינוי. כתב המינוי שנמצא בגניזה מפרט את סמכויותיו של הגאון: הגאון הוא הסמכות המשפטית העליונה; הוא אחראי לענייני אישות, נישואין וגירושין; הוא משגיח על קיום מצוות הדת, כלומר החוק היהודי הפנימי; הוא דואג שבני עדתו יקיימו את התקנות הנוגעות למעמדם כבני חסות, ובעיקר שישלמו את המסים; הוא מוסמך להכריז על חרם ולהתירו (כלומר לאכוף את החוק); בידו הסמכות למנות בקהילות חוזנים, שוחטים, חברים, דיינים, וכמו כן לפטרם ולהדיחם ממשרתם; הוא משגיח על הפרנסים

והנאמנים, כלומר אחראי עליון לניהול רכוש העדה, ובייחוד ההקדשים; הוא רשאי למנות באיכוך בכל אזור או יישוב; המינוי הוא על דעת העדה, ולאחר שנקבע, אין רשות לאיש לערער על שלטונו והכל חייבים להישמע לו.

אין בידנו ידיעות של ממש על לימודים שהתנהלו בישיבת ארץ ישראל. המעט שישנו מעורפל ולא ברור. כן אין בידנו הוכחות בנושא של שאלות ותשובות, כפי שידוע לנו על הנעשה בישיבות בבל.

נראה שהגאון, על אף כתב המינוי מטעם השלטונות שהוענק לו, לא ניהל בשום מקרה משא ומתן ישיר עם השלטונות הפאטמים. כל השתדלויות בחצר התנהלה באמצעות היהודים העשירים ובעלי ההשפעה שהיו להם מהלכים בחצר, כגון אנשי כספים, סוחרים ורופאים. גם המגע עם אנשי החצר היהודים לא היה ישיר. הגאון כתב לממונה מטעמו, החבר בפסטאט, והלה פנה לאנשי החצר היהודים, והם ניסו להשיג את הבקשות והדרישות על ידי משא ומתן עם הנוזיר או עם אנשי ממשל אחרים.

הנשיא

התואר נשיא נתייחד בתקופה האמורה כמעט אך ורק לצאצאים מבית דויד ממשפחת ראש הגולה. הקראים אימצו לעצמם ענף מסוים של בית דויד והם עמדו בראשם החל מן המאה העשירית ואילך והיו נשיאי הקראים. לבד מהם היו כמה נשיאים, כלומר מצאצאיו של ראש הגולה, שביקשו וגם הצליחו להתמנות גאוני בארץ ישראל, כגון דניאל בן עזריה בשנות הששים של המאה האחת עשרה. אבל, למעט גאוני אלה, לא היו נשיאים שהחזיקו בתפקידים מיוחדים, מנהליים או ציבוריים, או שהשלטונות או הציבור היהודי הכירו בהם כמנהיגים, מלבד שחלקו להם כבוד בתוקף היותם צאצאים לבית דויד.

החידושים במחקר – רשימה ביבליוגרפית בסיסית

אלינער ברקת, ראש היהודים במצרים תחת שלטון הפאטמים: בדיקה מחודשת, זמנים, 64 (1998), עמ' 34-44.

אלינער ברקת, שפריר מצרים; ההנהגה היהודית בפוסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה, תל-אביב תשנ"ה.

משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, תל אביב תשמ"ג.

—, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, תל אביב תשנ"ז.

—, התסתרים; המשפחה והכת, תל אביב 1981.

משה כהן, המקורות לראשות משרת ראשי־היהודים (הנגידות) במצרים, פעמים, ב (1979),
עמ' 5-14.

Cohen, M. R., *Jewish Self-Government in Medieval Egypt*, Princeton 1980.

Goitein, S. D., *A Mediterranean Society*, VI, Berkeley California 1967-1993.

unknown character of Jane Sharp and her unusual publication. It asks whether the discrepancies between Sharp's book and those written by male medical men are gender based, or if they went deeper, and were based upon professional disagreements.

The article concludes that though some differences are based upon gender, the greater differences are linked to the broader professional debate and struggle that began in the seventeenth century and persisted well in the eighteenth-century between midwives and male medical practitioners. Furthermore, it implies that Sharp knowingly used her book to argue into a new fashion against the growing overtaking of the profession by male competitors.

ORLY RAHIMYAN

THE IRANIAN REVOLUTION THROUGH ITS SLOGANS

♦ The article tells the story of the first stage of the Islamic revolution in Iran (January 1978–May 1979) through a survey of the slogans used by the revolutionary movements. The article argues that as well as reflecting the contemporary mood of the Iranian people, the slogans often served as a means of spreading the Islamic ideology and mobilizing the masses to the revolutionary cause.

JOSHUA PRAWER

THE POSITION OF THE GEONIM AND THE NESI'IM IN ERETZ-ISRAEL BETWEEN THE 9TH AND 12TH CENTURIES

♦ "Hayo Haya" proudly presents a paper written by Joshua Prawer (1917–1990), one of the most prominent historians of the Crusades and of the Latin Kingdom of Jerusalem. Prof. Prawer wrote this paper, from which selected parts are now published for the first time, in the late thirties and early forties, as a student in the Hebrew University of Jerusalem.

The paper discusses two elevated positions in the Jewish community in Palestine between the 9th and 12th centuries, namely the "Gaon" and the "Nassi". Based on a large number of documents, it reconstructs the qualifications needed for these positions, the kinds of responsibilities they held, and their relationships with the Diaspora as well as with the Muslim government. Throughout the paper Prawer contests contemporary assumptions concerning the subject, and presents original alternatives of his own.

Since this paper was written more than sixty years ago, much has changed in this field of research, and now we have a more complete and accurate picture of these matters. Therefore a supplement is included at the end of Prawer's paper, written especially for "Hayo Haya" by Elinoar Bareket from Tel-Aviv University, in order to introduce the present state of research.

SUMMARIES

DAN MAYSHAR

PLATO AS AN ENEMY: THE 20TH CENTURY CONTROVERSY ON PLATO AS THE FORERUNNER OF TOTALITARIANISM

♦ This article surveys the controversy during the 1930's and 1940's, that depicted Plato as the spiritual forerunner of totalitarianism and as a Proto-Nazi. This controversy, which peaked with Karl Popper's book *The Open Society and its Enemies*, provides a vivid illustration of how current ideology can color historical debate.

Yael STERNHELL

MILLENNIALISM AND DEFENSE OF SLAVERY IN THE THOUGHT OF GEORGE FITZHUGH

♦ The article examines the relation between Millennial ideas in 19th century America and the proslavery argument as expressed by one of its most radical proponents, the Southern sociologist George Fitzhugh. The main contention of this article is that despite the hostility and contempt manifested by Fitzhugh towards Millennial theologians, they share common themes and perspectives on the social problems of contemporary America, and their possible solutions.

NAOMI SIMANSKY

JANE SHARP AND HER PLACE IN THE STRUGGLE BETWEEN MALE MEDICAL PRACTITIONERS AND MIDWIVES IN SEVENTEENTH CENTURY ENGLAND

♦ In 1671, an unknown London midwife by the name of Jane Sharp published a guidebook for midwives called *The Midwives Book: or the Whole Art of Midwifry Discovered*. The article analyzes the book and enlightens the

HAYO HAYA — A Young Forum for History

1st Issue

Spring 2002

A journal edited by students of the History School,
The Hebrew University of Jerusalem,

Hayo Haya Editorial Board:

Chief Editors: Nir Arielli, Ron Facundo Lerer

Editors: Aya Lahav, Eliezer Sariel

Members of the Editorial Board: Tzahi Ein-Gil, Arik Dubnov, Amichai Katz, Ofer
Salzberg, Menashe Anzi, Inbal Tzuk, Orly Rahimyan, Yael Sternhell, Rona Yonah,
Orit Amrani, Yuval Kovarsky

HAYO HAYA, History School Secretary, Faculty of Humanities (Room 4318),
The Hebrew University of Jerusalem, Mount Scopus, Jerusalem Israel 91905
E- Mail: hayohaya@h2.hum.huji.ac.il

Copy Editing: Eli Guy and Orly Ginossar
Cover Design: Gomeh Shabetai and Boaz Levkowitz
Typesetting: Da'atz, Jerusalem

ISSN 1565-3390

Printed in Israel

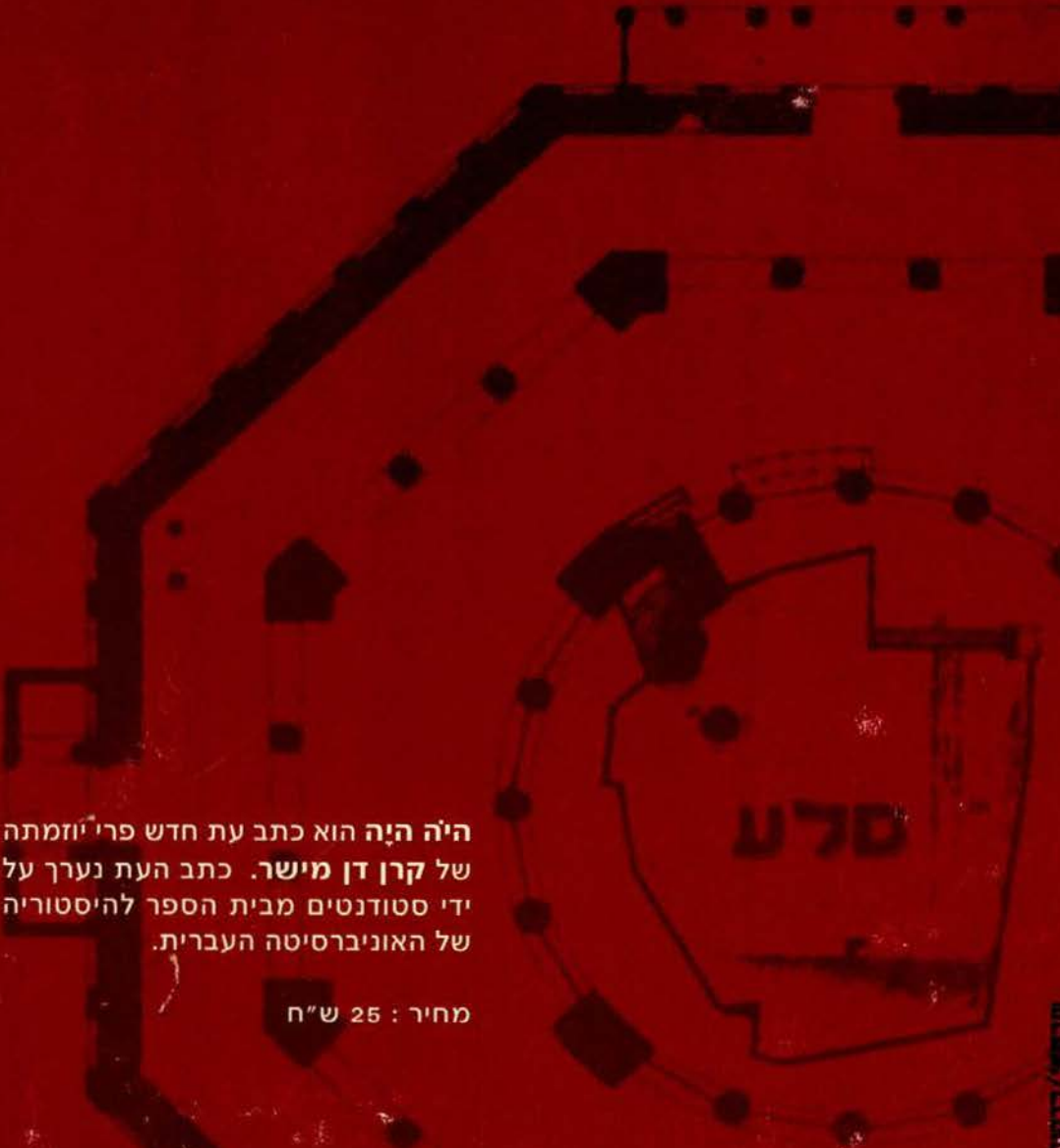
Published by the Dan Mayshar Fund

HAYO HAYA

A YOUNG FORUM FOR HISTORY

Table of Contents

7	B.Z. Kedar	Introduction
9		Editorial
11	Dan Mayshar	Plato as an Enemy: The 20 th Century Controversy on Plato as the Forerunner of Totalitarianism
31	Yael Sternhell	Millenarism and Defense of Slavery in the Thought of George Fitzhugh
52	Naomi Simansky	Jane Sharp and her Place in the Struggle between Medical Practitioners and Midwives in XVII th Century England
71	Orly Rahimiyan	The Iranian Revolution through its Slogans
100		On Joshua Prawer
102	Joshua Prawer	The Position of the Geonim and the Nesi'im in Eretz Israel between the IX th and the XII th Centuries
122	Elinoar Bareket	On Joshua Prawer's Article
126		English Summaries



היה הֵּיהּ הוא כתב עת חדש פרי יוזמתה
של קרן דן מִיִּשְׂרָאֵל. כתב העת נערך על
ידי סטודנטים מבית הספר להיסטוריה
של האוניברסיטה העברית.

מחיר : 25 ש"ח