

ספרים

אין כוונתם להבהיר את הבעיה הזאת מכיון שאין הם, כאמור, אפיינים רק ליהודה. ואם הגולה היתה חזיון נפרץ כימי קדם, הרי שיבה התרחשה פעם אחת בלבד. ובכך אין הנבטים הללו מוסיפים משהו להבהרת הבעיה ורק מורגשת בהם מגמתיות והדבר מעציב. הלא זאת המגמה לראות את גורלו המאוחר של העם היהודי, את הגלות, כדבר אופייני וטבוע במהות האומה.

מגמה זו כבר נתבלטה בספרו הראשון של בארון „ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים“, היא נהפכה על פיה בבקרתו המזוהרת של יצחק בער¹. לפי ספרו הראשון של בארון, שואפת, כביכול, ההיסטוריה היהודית מימי אברהם אל הגלות. בספרו השני נוקט בארון עמדה זהירה יותר. האם חלה התמורה עקב הכיבוש — או עקב ההיסטוריה היהודית בימינו? ואף על פי שהניסוח בספר הזה הוא בקול ענות חלושה, סבור בארון כי אף בימי הבית השני היו קהילותיהם חשובות יותר בעיני היהודים שישבו בגלות מירושלים ובית מקדשה (עמ' 74).

בכל זאת רואה בארון לציין בתקופה שלפני התהיפרקות הלאומית הסופית כמה מומנטים מאחדים, שגם אותם אין לראות חלילה כ„לאומיים“ כלל, והם: סדר התפילה, כיוון התפילה, ודבר זה מבוסס ביסוס „קוסמופוליטי“ (ביתית בית תפילה יקרא לכל העמים), וכן ארגון קהילה אחיד. חוץ ממשמעות החילונית והדתית כאחת של בית הכנסת², אין ארגון הקהילה היהודית — בתיאורו של הספר — עולה בהרבה על קהילות הגולה השונות המצויות בעולם ההלניסטי, שכולן נהנו מאבטונומיה פנימית מרחיקה-לכת. הרר מאים כיבדו אבטונומיה זו, והוסיפו עליה אף את גביית המסים. בפרק ה' המכונה „ליכוד תלמודי“ מתאר בארון את ארגון הקהילה, כמשתקף בדפי התלמוד. לפי בארון היה ארגון זה, לפי תלמוד בבלי, פיאודלי יותר, ולפי ירושלמי — קפיטליסטי, סברה שערערו עליה הרבה ובצדק. הצורה הנמסרת בתלמוד — זהו צירו של הספר — קבעה את מבנה הקהילה היהודית עד ההתבררות ללות.

תפיסה זו מביאה את בארון לשיטת תיאורו.

¹ Social and Religious History of the Jews by Salo Baron, J.P.S., New York 1936.

² ציון תרצ"ח, ע' 277.

היסטוריה יהודית במיטת-סדום

רות קסטנברג-גלדשטיין

The Jewish Community, its History and Structure to the American Revolution by Salo W. Baron. Vol. I, II, III, Jewish Publ. Society, Philadelphia, 1945.

הנושא, תולדות הקהילה, רב מכוחו של אדם אחד, אמנם סיוע כלשהו בא מרוח מדע ההיסטוריה החדש: בארון אינו מסתפק בהעמדת עובדות זו ליד זו, בכל עבודותיו הוא מתרכז בבעיה, חותר לשרש החזיון המופלא של ההיסטוריה היהודית, חותר מתוך בקיאות ותקיפה רצינית, קושיותיו של בארון נוסחו היטב ולפעמים אף בדרך מקורית, אך לרוב מאכזבת התשרות. ביחוד מתעניין בארון בבחינה הדתית הסוציולוגית, היינו בסימביוזה האופיינית כל-כך להברי ימי היהודים. כך בוקעת ועולה בספר כפעם בפעם שאלת-היסוד של תולדות ישראל: מרוע נתהוו קהילות יהודים? על שום מה התפתחו למדינה בתוך מדינה? כידוע? בעצם הצבת הגבול לתולדות היהודים „עד המהפכה האמריקנית“, נרמז כי כל השאלות הללו, היוצאות מפי כולנו, נובעות בפי בארון מתוך רקע סוציולוגי מסויים ואלו שאיפתן: רקע היהדות האמריקנית על חיי הקהילה שבה ופעולותיה המסועפות. קביעת הקשר הזה אין בה כל פגיעה בכבוד המחבר, לא אישית ולא ענינית. ידענו גם ידענו: היסטוריה אובייקטיבית אינה כנמצא וכל קיבוץ סוציולוגי יגיע — אם יש לו הכרה קיבוצית מספקת — אל קושיותיו האופייניות לו וגם לאספקלריה היסטורית משלו. לכן אין סיכויים רבים לשאיפתו המוכרזת של בארון לתיאור אובייקטיבי מקיף.

בארון פותח בתיאור השלטון העירוני שבארץ-ישראל (פרק ב'), החל בימי האבות וכלה בחורבן הבית. בימים הקדומים כבר מוצא בארון „התחלות רבות להתפתחות הקהילה הגלותית שבאה אחרי כן“ (עמ' 58). התחלות אלו, בעיניו, הן חולשת הממשלה המרכזית והכהונה המרכזית, אבטונומיה עירונית מסוימת הקשורה בעצמאות כלכלית ואף דתית. אמנם, תכונות אלה אינן מצמצמות ביהודה ואופייניות הן אף לשכונותיה המרובות, לפחות לממלכה הצפונית. „נבטים“ אלה נועדו להשיב על הקושיה הגדולה הראי שונה של תולדות היהודים, על שאלת שיבת ציון, אך

ביניים כביכול זה קם בשלהי ימי הביניים בעוד שבראשיתם, וביתוד בארצות הדרום לא היה „ביניים“ כל כך, כלומר היהודים לא נפרדו עדיין פירוד של ממש מעל ההברה הנוצרית, ובמידה שנפרדה, הרי נבע הדבר מתוך נוהג כללי. בערים של ימי הביניים היו סוחרים זרים נוהגים להתיישב בנפרד (למשל, חצר ט"ן בפראג, היינו, חצר הגרמנים). היו להם חוקים משלהם ואבטונומיה פנימית. בחברה הפיאודלית, על ההיתרים לאין שיעור שבה, היתה הקהילה היהודית יוצאת מן הכלל ליד יוצאי דופן רבים אחרים שנהנו מזכויות דומות.

בעת המפנה הרח המשברים בין ימי הביניים לבין התקופה החדשה, בימי תקומת המדינות הלאומיות האחרות — משתנים פני הדברים. קיימות שלוש נסיבות שונות: א) גירושי היהודים „מטהרים“ מיהודים את מערבה ודרום־מערבה של אירופה, משחורה והחלה ההתיישבות האטית של יהודים בארצות אלה, שרר בהן משטר אבסולוטיסטי. והיהודים, היו אלה לרוב אנוסים, יכלו לשמור ולקיים את דתם רק בחשאי, בהולנד ובאנגליה ובמידה ידועה גם בצרפת. בארון לא עמד כמעט על תוצאות הנסיבות הללו והשפעתן על מבנה הקהילה. אך בארצות הללו קיימות בתקופה החדשה רק קהילות בעלות חשיבות זעומה מבחינה כמותית (פרט לאמסטרדם); ב) באירופה המרכזית בת המשטר האבסולוטיסטי (מדינות טריטוריאליזם בגרמניה ובאוסטריה) הגיע לידי התנגשויות חמורות בין אבסולוטיזם לבין האבטונומיה של הקהילה. מדינת האחדות האבסולוטיסטית נלחמה במדינה שבמדינה, משתמשת בה כמכשיר למגמותיה ועל ידי כך משתנית דמותה של הקהילה. נאה הוא תיאורו של בארון, כיצד המדינה האבסולוטיסטית משנה את הקהילה היהודית, כשם שהיא עושה גם במוסדות ציבוריים אחרים בתחום שלטונה, והופכת אותה לסוכנות של כוח המדינה. כן המצב, בייחוד בפרוסיה, בה מושיטים המנהיגים היהודים ידם לעידוד הפעולות הכלכליות „המועילות“ למדינה מבלי למחות על הנישול והקיפוח החמור מצד אותה מדינה כלפי היהודים; ג) במזרחה של אירופה וביתוד במדינת פולין רבתי המתקרבת לקצה, מגיעה הקהילה היהודית לשיאה. בימי „תור הזהב“ של חופש המעמדות או מלחמת הכל בכל, הגיעו היהודים, על אף גזירות ת"ח, לפריחה כלכלית. פוליטית ואף דתית מאין כמוה. בארון מצביע על התנאים החרותיים והכלכליים שהגיעו את היהודים להתארגנות פוליטית־ארצית. בעיקר מחמת הלחץ לתשלום מסים קולקטיבי.

וכך הגיעו היהודים בארצות רבות להתארגנות דומה, להתאחדות מרכזית של קהילות מקומיות לעד הארץ“ (Landjudenschaft). כמובן היה אפיו של

שיטה זו נקראת בפי שאצקי² מתוך שלילה גמורה „אפקית“. הוא דוחה אותה בכל תוקף. בארון מתאר את ההיסטוריה היהודית מן המאה הרביעית ועד השמונה עשרה — לא כגראץ לפי תקופות וכן לא כדובנוב לפי מרכזי הגמוניה, אלא הוא מתארה ללא הפסק, בפרק אחד ויחיד (פרק ז') „קורפורציה אירו־פית“. עקרון החלוקה של בארון אינו לא זמני, לא מקומי, אלא עניני: פרק ח', ועד המדינה פרק ט'; הקהילה המקומית, בכרך השני הוא מטפל בעניניה הפנימיים של הקהילה. פרק י': חברות ובחירות. פרק י"א: פקידים חילוניים ו„כלי קודש“. פרק י"ב: הדרכה דתית. פרק י"ג: חינוך והשכלה ציבורית. פרק י"ד: כפית החוק. פרק ט"ו: כספי הציבור. פרק ט"ז: סעד. פרק י"ז: כור הקפיטליזם. בעקבות ההשקפות האלה הולך — או מוטב לומר: מקפץ בארון ממדריד ללבוב ומפראג לטולוז, באותה פיסקה ולעתים בפסוק אחד, וכל כך למה? כשביל „מה שהיה עלינו להוכיח“. ההבדלים במבנה החברה היהודית במדריד ובלבוב, בפראג ובטולוז, במאה השמינית והשמונה־עשרה מועטים הם לעומת הקווים הספציפיים — לכך נוהג למדי שיטתו של בארון. אך דרך בדיקה „מאונכת“ של הקהילה היהודית במסגרותיה השונות בתוך הארצות העמים על נסיבותיה בכל עת — היתה מביאה בלא ספק לידי גלוי הבדלים ניכרים בין ארגוני הקהילות בארצות שונות ובזמנים שונים, ועל רקע זה היה מעניין שבעתיים לקבוע קווים משותפים.

לא נצא ידי חובתנו אם לא נביא בכקרתנו זו גם משהו מתוכן הספר לאור מאמצו הגדול של מחברו, למדנותו וכשרונו ההיסטורי הרב. לפי בארון, דרך ההתפתחות של הקהילה מוליכה משוני מקומי שכימי קדם אל אחדות בתקופת התלמוד. באחדות זו רואה בארון כעין דפוס של ארגון הקהילה היהודית, ובכל אותן המאות שחלפו בין התלמוד ובין ההתכוללות רואה בארון שינויים שהם מקריים יותר ממהותיים. חוץ מן השינויים הפנימיים הפוליטיים שיש עוד לעמוד עליהם — קובע בארון את הקהילה היהודית כנקודה יציבה ושואל ליחסיה אל הכוחות המשתנים בסביבה. במשטר המושלמי (פרק ד': קהילה של חסות) שבו חי רוב מנינו ובנינו של העם היהודי בימי הביניים הקדומים, קובע בארון פיקוח ממלכתי רופף של הקהילה היהודית בתוך תהליך ירידת כוח השלטון המושלמי ועקב כל אלה התפרקות מתמדת של ארגון הקהילה. לשיא התפתחותה הגיעה הקהילה היהודית כידוע בותן החברה האירופית־נוצרית, שבה קמה „המדינה בתוך המדינה“. בצדק מוכיח בארון כי מצב

¹ ייו"א בלעטער, 1944.

² על ההוראה הכפולה של המונח עמד צייטלין Jewish Quarterly Review, 1946.

מבחינת צורת השלטון הפנימי פירושו של דבר הוא ראשית, השאיפה לקיים את ארגון הקהילה הפנימי לפי הסטטוס של המאה השש עשרה — לאחר מכן לא נתחדש הרבה; שנית, התפתחות אוליגרכיה קהילתית, שלא היתה אפשרית בתמורות המתמידות של ימי הביניים. אוליגרכיה זו — בפרנקפורט דמיין למשל היה השלטון על הקהילה בידי משפחה אחת במשך דורות — ניסתה לקיים בידה את השלטון באמצעים חוקיים, באמצעים חוקיים מיוחדים ואף באורח בלתי חוקי. שיטת שלטון זו נשאה בקרבה — כדוגמת המצב שבאירופה בימים ההם — את החידקים שהביאו לכשלונה, ואין כל תימה, ששלטון זה נתחסל כשלא וכה עוד לתמיכה מן החוק. נותרה ה"קהילה הדתית", ואם בארון הפריז בהערות יציבותו ותועלתו של מוסד זה, אפשר ואנו לא הערכנוה כראוי בתורת גורם מקיים את העם היהודי במקומות שבהם לא התיישב בהמוניו. כללו של דבר: חיבורו של בארון חשוב כאוסף ידיעות יחיד בשדה זה, כספר שימושי וכמדריך בידי ליוגרפי הדיש (כרך ג') ועל זאת יישר כוחו. אך הספר גורם אכזבה לקורא קריאה מדוקדקת. הקומפוזיציה של שני כרכי ההרצאה מרושלת. במקצת גרמה לכך השיטה המזוהה שכבר עמדנו עליה. נוסף על כך מתקבל הרושם כי בסופו של החיבור לא עמדה עוד למחבר סבלנותו. החומר היה טעון הסדר אחר, ותחת סיום יש כאן הפסקה ללא סיכום וללא מסקנה. מלבד זאת עמל בארון להשיג מה שמר עטים השיגו עד כה: לכתוב למומחים ול"קהל הרחב" כאחד. הוא בוחר במוצא שאינו מוצא. הוא מניח עובדות רבות כידועות כדי לדון בתן ולבררן אחר כך. אך מכיון שהוא יודע כי הנאה זו אינה הולמת את המציאות, העובדות בכל זאת אינן ידועות לקהל הרחב. הרי הוא משלבן לתוך הויכוח. טגנון זה אינו מוסיף להבהרת הדברים.

טרחנו והגענו לקצהו של החיבור, ושכל טירחה אנו מוצאים בפרק שלפני האחרון (פרק ט"ז: סעד): חומר לא ידוע ביותר על הזיים הפרטיים של היהודים. לנוכח עמדתו של ההיסטוריון אי אפשר לנו שלא נחזור על העובדה הידועה, שכשם שהיהודים הלאומיים, המדגישים את יהדותם הפשים וטבעיים יותר בתוך החברה הלא יהודית מיהודים המבקשים להיות "אמריקנים" וכיוצא בזה, אף ההיסטוריונים היהודיים הלאומיים אינם רואים הכרה לעצמם להסביר את ההיסטוריה היהודית המאוחרת, בעיקר מתוך תולדות היהודים בימי קדם. הם מודים ללא היסוס בהשפעה הקונסטטיטוטיונית של הסביבה הלא-יהודית על החברה היהודית. נסיים ונזכיר שעם כל החסרונות שבחיבור העיז בארון לספר את ההיסטוריה של העם היהודי במסגרת תולדות הקהילה. ילכו אחרים בעקבותיו.

ועד הארץ התלוי בנסיבות שונות, הוא קיים אספות מתמידות או לעתים מזומנות, הורכב מנציגי קהילות או מצירים שנבחרו במיוחד, היה פחות או יותר — לרוב יותר — פלוטוקראטי. את שיא ההתפתחות הזאת יש לראות ב"ועד ארבע ארצות", אשר, כעדות שמו, ייצג את קהילותיה של פולין רבתי, פולין הקטנה, רוסיה הלבנה וליטא. ועד זה האריך ימים מאתים שנה. תיאור ועד ארבע ארצות בספרו של בארון חלש הוא, ביחוד מזוהה אצלו הגוון הפוליטי של גוף מעניין זה. הרי תיאור הארגון הפנימי של הקהילה בכרך השני — אותה השיטה המרפרפת מעל לשטח ומעל לזמן, אף כאן היא מביאה לצמצום אפשרות התיקש מן הנסיבות הלא יהודיות, והרי ההשוואות חשובות ופורות הן גם לגבי המבנה הפנימי של הקהילה: דרכי הבחירות, תנועות סוציאליות וכו'. שיטת בארון מביאתו אף לידי טעות בקו הראשי של ההתפתחות הפנימית. בראשיתה — וראשית כאן פירושה הקמת הקהילה באירופה של ימי הביניים הקדומים — השלטון בקרב הקהילה היהודית, ככלל סביבתה, הוא בידי המעמד העליון, ומעמד בישראל פירושו יכולת כספית. עם חיוק המעמדות הנמוכים בימי הביניים המאוחרים ביחוד בעלי המלאכה, שמספרם היה רב למדי גם בקרב היהודים, מתחיל מאבק המעמדים הללו על חלקם בשלטון הקהילה. מאבק זה מסתיים לרוב בנצחון מסויים של המעמדות הנמוכים.

בניגוד להתפתחות זו מציין בארון בראשית הקהילה היהודית בארצות אירופה הצפונית כעין "תור זהב" של דימוקרטיה, "שלטון העם" או "שלטון ה' ע"י העם". המדרדר לאוליגרכיה בימי הביניים המאוחרים ובתחילת התקופה החדשה. אופי זה בא לידי בטוי ביחוד בתחום שלטונה החשוב ביותר של הקהילה, בחלוקת המסים. על אף פילוטומי המקורות הרבים והנוגדים, אין להניח כי ההתפתחות הסוציאולוגית בחברה היהודית — ההתפתחות התחוקתית היא כידוע רק חתמתה של התפתחות סוציולוגית — היתה סותרת, ללא קבילה להתפתחות סביבתה.

אמנם נצחון המעמדות הנמוכים — והנצחון הוא תמיד רק של העליונים שבתחתונים — לא שינה אלא במעט את אופיה הפלוטוקראטי של הקהילה היהודית. היהודית האוליגרכית במאות ה"ט"ז—י"ח, תיאור זה בעיקרו נכון אפוא תיאורו של בארון את הקהילה המובא במקום לא בולט ביותר (פרק י"א) הוא אולי הטוב שבספר. במאה ה"ט"ז, אחרי תקופת גירוש היהודים, משיגות קהילות היהודית יציבות יחסית מבחינה כלכלית וחוקית. ה"אבטונומיה" של הקהילה היהודית מגיעה לשיאה במאות הי"ז, הי"ח והי"ט.⁵ השווה ישראל היילפרין, פנסק ועד ארבע ארצות, ירושלים תש"ה.