



גיליון חורף תשס"ח 2008

עורכות ראשיות: נעמה זוהר וליאור ליבמן
עורכים: איליה ברקוביץ', אילן לונאי, מיכאל שנקר,
אנה גוטגרץ
חברי המערכת: עופר אלגור, נתנאל אנור, אבנר
אקר, יפתח אשכנזי, שי אשל, חנן הבר, שי זהר,
מעייין חן, יוחאי כהן, מיכל מקוב, עודד שטיינברג,
יואב רובין, אלכסנדרה רוסקין.
תרגומים לאנגלית: חנה לנדס

כתב העת נכתב, נערך ומופק על ידי סטודנטים לתחומים ההיסטוריים
בחסות ביה"ס להיסטוריה, האוניברסיטה העברית בירושלים

יוצא לאור על ידי קרן דן מישר (ע"ר)



היה היה – במה צעירה להיסטוריה
גיליון 6, חרף תשס"ח 2008

כתב עת בעריכת סטודנטים לתחומים ההיסטוריים
בחסות ביה"ס להיסטוריה, האוניברסיטה העברית בירושלים
יוצא לאור על ידי קרן דן מישר

כתובת המערכת: מערכת היה היה, מזכירות ביה"ס להיסטוריה, הפקולטה למדעי הרוח
האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 91905
דואר אלקטרוני: hayohaya@mscc.huji.ac.il
טלפון: 02-5883597

מערכת היה היה מזמינה את הסטודנטים לשלוח עבודות הראויות בעיניהם לפרסום
יתקבלו עבודות בעלות זיקה לנושא היסטורי כלשהו שנכתבו לתואר הראשון או השני וקיבלו
ציון 90 ומעלה. המעוניינים מתבקשים לשלוח למערכת את העבודה (שאינה עולה על 30
עמודים ברווח כפול) ב-Word 2000 ומעלה בדואר אלקטרוני. אנא הקפידו לציין כתובת
דואר מלאה, מספר טלפון וכתובת דואר אלקטרוני. המערכת לא תחזיר כתבי יד שיגיעו אליה.

לרכישת מנוי לכתב העת אנא פנו למערכת או לאתר האינטרנט

עריכה לשונית: אלי גיא ונאורה יהב
עיצוב העטיפה: גמא שבתאי ובוועז לבקוביץ'
כיתוב עטיפה: נעה יצחק
סידור ועימוד: תוים הוצאה לאור
מספר כתב העת: ISSN 1565-3390



תוכן עניינים

דבר מערכת	5
למי סגדו בחצור הכנענית? אלוהות מקדש המצבות לאור הפולחן הפוני	7
יוסף הלוי ו'הבעיה השומרית': גזע, שפה ותרבות במדע של המאה ה-19	28
תמונה מראה: דמותה של גרמניה ביומני חדשות הקולנוע האוסטריים 1945-1955 – דמותה של אוסטריה בעשור המכונן שלאחר מלחמת העולם השנייה	44
טהורים נגד טמאים: תודעת השואה אצל מנחם בגין והשפעתה על דרכו הפוליטית	63
האבסולוטיזם הטוטלי – המדינות הפשיסטיות של ימינו	97

דבר המערכת

"אין לדבר על תולדות האנושות, יש רק מספר אינסופי של תולדות כל סוגי ההיבטים שבחיי אנוש¹".

גיליון מספר 6 של 'היה הנה' ממשיך את מגמת הגיליונות הקודמים של כתב העת, ומביא בפני הקורא קשת נושאים רחבה: המאמרים נפרשים בזמן ובמרחב, מציגים מגוון מוקדי עניין, גישות ושיטות, ועושים שימוש במקורות שונים באופיים. מן הרבע האחרון של האלף השני לפני הספירה, ועד המחצית השנייה של המאה ה-20, בין חצור הכנענית לאוסטריה לאחר מלחמת העולם השנייה, מממצאים ארכיאולוגיים ועד נאומים פומביים, מכתיבה מדעית ועד סרט הקולנוע, בין היסטוריה דתית, תרבותית ופוליטית – ניבט המחקר ההיסטורי הצעיר והעכשווי, רב תחומי, פורה ודינאמי.

מיכאל שנקר בוחן במאמרו את הדמיון שבין הממצאים שנתגלו בתל חצור לבין סמלים מוכרים מן התרבות הפונית, בניסיון לענות על השאלה מי היו האלים שנסגדו ב"מקדש המצבות" הכנעני שנתגלה בתל. עבודתו, המתבססת על מחקר מן העשורים האחרונים שיצר את התשתית העובדתית לקשר בין התרבויות, משלימה התייחסות מוקדמת מצדו של יגאל ידין לדמיון החזותי בין הממצאים, על ידי דיון השוואתי יסודי ונרחב.

מאמרו של נתנאל אנור עוסק במרכזיות מושג הגזע בשיח המדעי במחצית השנייה של המאה ה-19. כמקרה מבחן משמש לו הויכוח שהתנהל בקרב קהילת הפילולוגים המערביים באשר לקיומה של שפה לא שמית במסופוטמיה קודם להופעת האכדית על גבי תעודות כתובות. המאמר מתמקד בכתביו של הפילולוג וחוקר התרבויות השמיות יוסף הלוי ומראה כיצד השפיע מושג הגזע כקטגוריית מחשבה מרכזית על עבודתו המדעית ועל המסקנות אליהן הגיע במסגרתה.

ליאור ליבמן מציעה במאמרה קריאה ביקורתית של ייצוג גרמניה ביומני חדשות הקולנוע האוסטריים בעשור שלאחר מלחמת העולם השנייה, ועומדת על התפקיד שמילא דימויה המורכב בתוצר התרבות הפופולארית שהיווה יומן החדשות. לטענתה, המגמות הסותרות

1 קרל פופר, החברה הפתוחה ואויביה, תרגום: אהרן אמיר (ירושלים, 2003), ע' 472.

לכאורה של בידול מגרמניה וזיקה אליה, מצביעות על דרכה של אוסטריה בהתמודדות עם עברה הקרוב ובגיבוש זהות לאומית בעשור בו התכוננה מחדש.

במרכז מאמרו של יוני אביב, עומדת תודעת השואה של מנחם בגין והשפעתה על דרכו הפוליטית. המאמר בוחן את השקפותיו של בגין ביחס לאירועים שהתרחשו בין 1933 – שנת עליית המפלגה הנציונאל-סוציאליסטית לשלטון בגרמניה, לבין 1983 – אז פרש מפעילות פרלמנטארית ומן החיים הציבוריים.

לצד מאמרי ארבעה חוקרים בראשית דרכם, אנו מביאים בגיליון זה קטע מעבודה מוקדמת של שמואל נוח אייזנשטדט, מחשובי הסוציולוגים בעולם וממייסדי הדיספלינה הסוציולוגית בישראל, חתן פרס ישראל התשל"ג (1973). פרק זה, מתוך עבודת סמינר שנכתבה באוניברסיטה העברית בשנת 1942, לא רק מאפשר הצצה אל ניצני מחשבתו והתגבשות תפיסותיו של אייזנשטדט, אלא גם זורה אור על חילופי הדורות ועימם הטרמינולוגיה המשמשת את ההיסטוריוגרפיה בתחום מסוים, במקרה זה של חקר האבסולוטיזם. בשני מובנים חשובים אלה, מהווה טקסט זה מקור ראשוני בפני עצמו. על הבאת כתב היד של אייזנשטדט לידינו אנו מבקשים להודות לראש בית הספר להיסטוריה בעבר פרופ' בנימין זאב קדר ולראש בית הספר בהווה פרופ' רוני אלנבלום.

על הייעוץ המקצועי למערכת גיליון זה נתונה תודתנו לד"ר שרון צוקרמן, ד"ר נתן וסרמן וד"ר עופר אשכנזי.

למי סגדו בחצור הכנענית?

אלוהות מקדש המצבות בחצור לאור הפולחן הפוני

מיכאל שנקר

במאמר זה נבדקת השאלה למי סגדו ב"מקדש המצבות" בחצור הכנענית ברבע האחרון של האלף השני לפני הספירה. במוקד הדיון ניצבים הממצאים שנתגלו במקדש וסמלים פולחניים המופיעים על גביהם. באופן מפתיע, הסמלים הללו אינם מוכרים מהתרבות הכנענית של סוף האלף השני לפני הספירה, אך הם רווחים מאוד באמנות הפולחנית של קרתגו הפונית. הדמיון החזותי הזה כבר זכה בעבר להתייחסותו של יגאל ידן, אך אז חסר עדיין בסיס עובדתי לגשר על הפער הכרונולוגי והגאוגרפי בין שתי התרבויות. התגליות והמחקרים של העשורים האחרונים אישרו את מוצאם המזרחי (הכנעני-פיניקי) של הזוג האלוהי הפוני הראשי - בעל-חמן ותנת. הדבר מאפשר, אם כן, לחזור ולדון בהשוואה המתבקשת בין סמלים, מצבות ומסכות שנתגלו במקדש חצור לבין הממצאים מהתרבות הפונית.

תל חצור נמצא בגליל העליון, מול קיבוץ איילת השחר. מדובר באחד האתרים הארכאולוגיים הגדולים והחשובים ביותר בארץ ישראל. התל מחולק לשניים: העיר העליונה, האקרופוליס, המשתרעת על פני 120 דונמים; והעיר התחתונה, ששטחה כ-700 דונמים. מעריכים כי בשיא פריחתה, באלף השני לפני הספירה, הייתה חצור העיר המרכזית באזור, ואוכלוסייתה מנתה אז כ-20,000 תושבים.

* עבודה זו נכתבה בשנת תשס"ה, במסגרת הקורס "פרקים בארכיאולוגיה מקראית" בהדרכתו של פרופ' יוסף גרפינקל. תודתי נתונה גם לד"ר שרון צוקרמן שקראה את העבודה והעירה הערות חשובות ומועילות.

חצור נזכרת בתעודות מצריות רבות וכמה פעמים במקרא: בספר יהושע פרק יא (כשמלכה יצא למלחמה נגד יהושע), בספר שופטים פרק ד (בפרשת מלחמת דבורה בסיסרא), בספר מלכים א ט, טו (כעיר שבוצרה בידי שלמה המלך) ובספר מלכים ב א, כט (כשנהרסה בידי תגלת פלאסר מלך אשור). לפי ספר יהושע (יא, י) "חצור לפנים היא ראש כל הממלכות האלה", כלומר היא עמדה בראש ערי כנען ערב כניסתם של שבטי ישראל לארץ. כפי שמסופר ביהושע (יא, יא-יב), חצור הכנענית חרבה בשרפה קשה: "ויפו את כל הנפש אשר בה לפי חרב, החרם לא נותר, כל נשמה; ואת חצור, שרף באש".^א

ב-1928 ערך הארכאולוג הבריטי ג' גארסטנג חפירות בדיקה באתר. החפירות העיקריות נערכו בתל חצור בין השנים 1958–1955 בידי משלחת של האוניברסיטה העברית בראשותו של יגאל ידין. מאז שנת 1991 נחפר האתר בידי משלחת חדשה של האוניברסיטה העברית בראשותו של אמנון בן-תור.

במהלך חפירות חצור נתגלו ממצאים בעלי אופי פולחני השייכים לעיר הכנענית הגדולה מתקופת הברונזה המאוחרת. על חלק מהשרידים הופיעו גם סימנים וסמלים, אך בהעדר כתובות או תיעוד חיצוני לא הצליחו החוקרים לעמוד על השאלה המהותית: למי סגדו בחצור של הברונזה המאוחרת. הסמלים הללו לא זו בלבד שלא תרמו להבנת הפנתאון של חצור, אלא אף העלו שאלות ובעיות נוספות. כנהוג במחקר ארכאולוגי, הפעולה הראשונה הננקטת לשם הבנת הממצאים היא עריכת חיפוש אחר הקבלות. ידין אכן עשה זאת, ונוכח לדעת כי ההקבלות הטובות ביותר לממצאי חצור הן ממצאים מהממלכה הפונית שמרכזה בקרתגו, המרוחקת ממנה בזמן ובמקום. בעקבות כך העלה ידין הצעות לגבי אופי הפולחן בחצור הכנענית,¹ אך הנחותיו לא זכו לתמיכה רבה בקרב החוקרים, ובשנים שחלפו מאז לא נעשה ניסיון מעמיק לדון בהן.² הפער בין קרוב לחמש מאות שנים בין חצור הכנענית של תקופת הברונזה המאוחרת (1550 עד 1150 בקירוב לפני הספירה) לבין קרתגו הפונית (מהמאה השמינית לפני הספירה עד שנת 146 לפני הספירה), וכן המרחק הגאוגרפי ביניהן נתפסו כמכשול מכריע השולל על הסף הסקת מסקנות מדיון השוואתי בין שתי התרבויות הללו.

קרתגו ('קרת-חדשת', כלומר 'העיר החדשה' בפיניקית) נוסדה במאה השמינית לפני הספירה בצפון אפריקה, סמוך למקום שבו נמצאת כיום העיר טוניס. קרתגו הוקמה כמושבת מסחר בידי מתיישבים פיניקים מצור.³ לקראת המאה החמישית לפני הספירה הפכה קרתגו

^א קיים ויכוח מתמשך בין החוקרים לגבי תיארוך חורבנה של חצור ולגבי הזהות של מחריביה. ראו: בן תור (1998), עמ' 467–456.

² לפי המסורת העתיקה נוסדה קרתגו בסוף מאה התשיעית לפני הספירה, אך הממצאים הארכאולוגיים הקדומים ביותר באתר מתוארכים לסוף המאה השמינית. ראו: לאנסל (1999), עמ' 27.

למעצמה אזורית באגם הים התיכון המערבי, ובמאות הבאות נאבקה על ההגמוניה שם, נגד היוונים מסיציליה ונגד רומא.

אחד הממצאים המעניינים והמשמעותיים ביותר להבנת הפולחן בחצור בתקופת הברונזה המאוחרת הוא "מקדש המצבות" שנמצא בשטח ג בעיר התחתונה בחצור. במקדש, המתוארך לתקופת הברונזה המאוחרת,³ זוהו שני שלבים. החפצים הרבים שנתגלו בו יהוו בסיס לדיון במאמר זה. במאמר אבדוק את הצעתו ואת טיעונו של ידן ואנסה לראות, ללא הנחות יסוד מוקדמות, האם יש להם בסיס גם לאור הממצאים והמחקרים החדשים. השאלה המהותית והמעניינת המוצגת במאמר היא למי הוקדש מקדש המצבות – לאל? לאֵלה? או אולי לכמה אלים? שיטת העבודה תהיה כרוכה בבדיקת הקשר בין שמותיהם של האלים, סמליהם, ופריטים פולחניים מחצור ומקרתגו, בהנחה שהם יסייעו לשפוך אור על המרכיבים של הפנתאון בחצור הכנענית בתקופת הברונזה המאוחרת.

אני מודע לכך שהפער הכרונולוגי מקשה על ההשוואה המוצעת כאן, אך נראה לי שאין בו כדי לערער על הלגיטימיות של עצם המחקר. קיימות מספר נקודות המצביעות על התועלת שניתן להשיג מהשוואה זו, וכן מספר הבחנות שעשויות לעזור בגישור על הפער. בראש ובראשונה, הפונים היו צאצאיהם של הפיניקים, והפיניקים היו צאצאיהם של הכנענים, שאיתם נמנו גם תושבי חצור. המוצא המשותף יכול להסביר את המשכיות ואת הדמיון בין התרבות הכנענית של האלף השני לבין התרבות הפונית של האלף הראשון לפני הספירה. אף על פי שהפונים נמצאו במרחב גאוגרפי רחוק מכנען ולמרות ההשפעות הרבות שספגו⁴ הם שמרו במשך מאות שנים על היבטים שמיים בתרבותם, ובראש וראשונה על שפתם ועל דתם⁴ – השפה הניאו־פונית ומסורת הסגידה לאלים הפונים בהתגלמותם הרומית שנתמרה באפריקה הצפונית במשך יותר מאלף שנה, עד למאה החמישית לספירה.⁵ כמו כן לא ניתן להתעלם מהעובדה שבקרתגו נמצאה ההקבלה המתאימה ביותר מבחינה איקונוגרפית למכלול הפולחני של חצור.

סבורני כי הבחנות אלו הופכות את הדיון בהיבטים הפולחניים של חצור וקרתגו ללגיטימי ומועיל. זאת, כמובן, מתוך מודעות לבעייתיות של הפער בזמנים ובמקום. לפיכך יוקדש הפרק הראשון לפירוט ולתיאור של הממצאים בעלי האופי הפולחני ממקדש המצבות בחצור ושל מקביליהם מקרתגו, ואחר יערך דיון במשמעות הממצאים ויוסקו מסקנות.

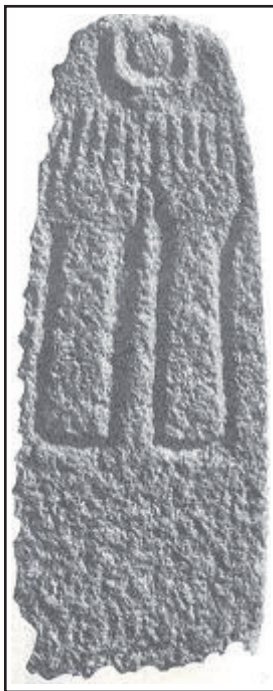
^x בעיקר מדובר בהשפעות הלניסטיות חזקות החל במאה החמישית. ראו: לאנסל (1999), עמ' 356–303; צירקין (1986).

א. הממצאים

סמלים



המצבות מ"מקדש המצבות" בחצור in situ
מתוך: Yadin, Y., "Symbols of Deities...", Fig. 1



בגומחה בקיר האחורי של המקדש נתגלו עשר מצבות. המצבות מעובדות ומסותתות היטב, שלא כמקובל במסורת הארץ-ישראלית⁶ ובהתאמה למסורת הצפונית של סוריה ולבנון. מצבה מרכזית אחת אף נושאת עיטור של ידיים המונפות מעלה ומעליהן חרותים סהר וגלגל (איורים 1, 2).⁷ זו הדוגמה היחידה בארץ ישראל למצבה מעוטרת, וגם היא משקפת את המסורת הצפונית. הסמל של סהר וגלגל מוכר ממספר ממצאים נוספים בחצור, ביניהם שלושה סהרוני ברונזה,⁸ סהר עשוי כסף שנתגלה עם דגם של כבד מחרס,⁹ שלושה סהרוני ברונזה שנחשפו בחצר של מקדש בשטח ח השייך לשלב ב¹⁰ וסחרון נוסף שנמצא בבור הגניזה של אותו מקדש.¹¹ הסמל של סהר וגלגל מופיע גם על פסל המתאר דמות יושבת שנתגלה בזיקה למצבות.¹²

בקרתגו ובמושבות פוניות בסיציליה ובסרדיניה נתגלו

מצבה ועליה חריטה של ידיים, סהר וגלגל ממקדש המצבות בחצור מתוך: ברתור, אמנון, (1992), ע' 534.

אלפי מצבות קבורה, רובן נושאות עיטורים וכתובות.¹³ מופיעים עליהן בקביעות מספר סמלים, וביניהם ידיים המונפות מעלה. גם הסהר והגלגל מופיעים, לעתים בד בבד עם הידיים (איורים 3, 4). הסהר מוצג בשני אופנים: כאשר קצותיו פונים כלפי מעלה (כמו על המצבה בחצור) או כאשר הם פונים כלפי מטה (כמו בפסל של הדמות היושבת).



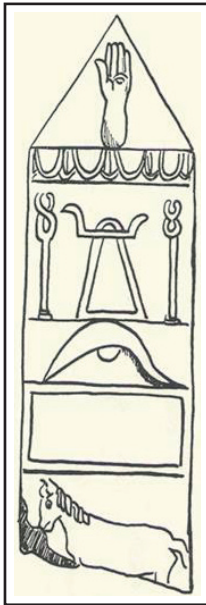
מצבת קבורה
מקרתגו, מאה
שלישית לפנה"ס
מתוך: Bisi, A.M.,
Le Stele Puniche,
Tav. XXVII, 2



מצבת קבורה
מקרתגו. המאה
השנייה-השלישית
לפני הספירה.
מתוך: Lancel
(1999), p.158

מצבות

ידין הצביע על המקום החשוב שתפס השימוש במצבות לצורכי פולחן הן בחצור והן בקרתגו.¹⁴ ניתן לעקוב אחרי מסורת זו בחצור עוד מתקופת הברונזה התיכונה השנייה. זאת, בעקבות התגלית של המתחם הפולחני על האקרופוליס של העיר (שטח A4), שחשיפתו נמשכת בשנים אלה.¹⁵ במתחם ארבע שורות של מצבות שאינן מעובדות ומתאימות למסורת הארץ-ישראלית. לעומתן, המצבות מהמקדש שבשטח ג שייכות למסורת הצפונית, והן הדוגמה היחידה עד כה למצבות מעובדות ומסותתות להפליא בארץ ישראל. המצבות קטנות יחסית, 22–65 ס"מ, והימצאותן משתלבת היטב בהקשר הכללי של ההשפעות הצפוניות שהיו באותו פרק זמן על חצור מכיוון לבנון, סוריה ואנטוליה.

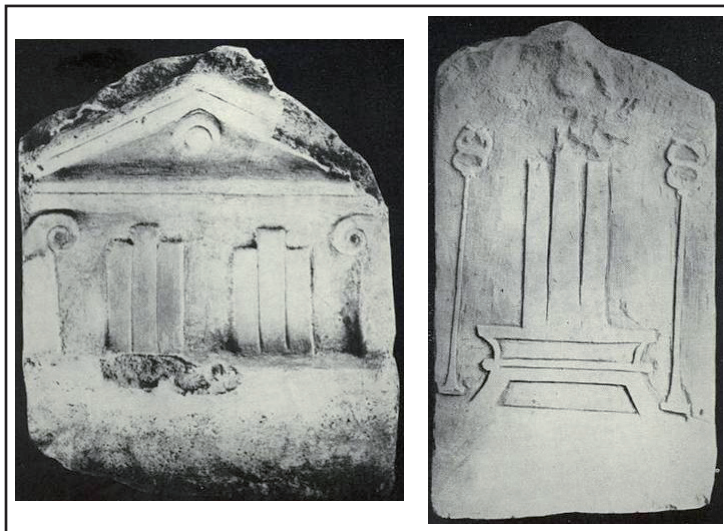


לאור הממצאים הרבים באפריקה, בסיציליה ובסרדיניה אין ספק שלמצבות היה תפקיד מרכזי גם בפולחן הפוני. ¹⁶ על אסטילות^א קבורה פונית רבות רואים תיאור סכמטי של שלוש מצבות או יותר, הניצבות לפעמים על במה מוגבהת, ועליהן סמל של סהר וגלגל (איור 5). גם ידן מביא מצבה כזו מהעיר ליליבאום שבסיציליה כאיור למאמרו. ידן מצביע, ובצדק, על הדמיון האיקונוגרפי בין המצבות בחצור, כפי שנתגלו באתרן (in situ), לבין האובליסקים^ב שעל מצבת הקבורה הפונית (איור 6) ¹⁷ שימוש באובליסקים בפולחן היה תופעה מוכרת גם בפיניקיה לאורך אלפי שנים. ¹⁸

מסכות

בחדר נספח למקדש שבשטח C בחצור, כנראה בית מלאכה לייצור קרמיקה, נתגלתה מסכת חרס ובה חורים בצדדים כדי לקשרה

מצבת קבורה מאל-חופרה. המאה השנייה-השלישית לפני הספירה. מתוך: Bisi (1967), Fig. 77



מצבות קבורה מקרתגו מהמאה השלישית לפני הספירה. מתוך: Bisi (1967), Tav. XXI, 1, 2

^א מונח המציין בדרך כלל מצבות מסותתות ונושאות עיטור.
^ב מצבות מעובדות בעלות צורה של עמוד.

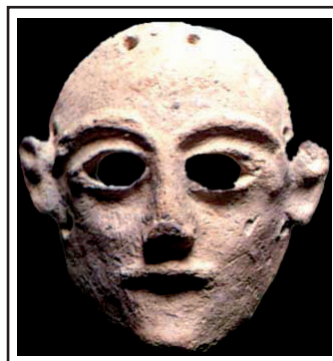
למשהו.¹⁹ אורכה 12 סנטימטרים, והדבר מעיד שהיא לא נועדה לכסות פני אדם (איור 7). מסכה דומה, אם כי באיכות ירודה יותר, נתגלתה גם בשטח D בתל.²⁰ המסכות הללו חסרות זקן, כך שקשה לקבוע האם מדובר בדמות של אישה או של עלם צעיר.

מסכות דומות מאוד לאלו של חצור אופייניות לאמנות הפונית, ועד לאמצע המאה העשרים הן אף נחשבו לתופעה ייחודית לקרתגו ולמושבותיה (איור 8).²¹ מסכות אלה מופיעות בקרתגו מסוף המאה השמינית לפני הספירה, לרוב בהקשר של קבורה, ומסוף המאה השביעית הן נפוצות מאוד גם בתופת* של מוטיה (Motya), בסרדיניה ובאיביזה.²² החוקרים מחלקים אותן למספר קבוצות טיפולוגיות, אך כולן זהות בגודלן לגודל המסכות מחצור ולכולן אותם החורים. מן הראוי לציין שעל חלק מן המסכות הפוניות מופיע סמל של סהר הפונה כלפי מטה וגלגל – אותו סמל שנראה על גבי הפסל והמצבה בחצור.²³

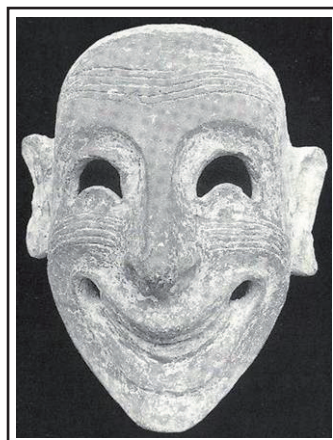
אפשר לסכם שהממצאים ממקדש המצבות מראים שני סמלים: שתי ידיים מונפות מעלה וסהר וגלגל. סבורני שהתשובה לשאלה למי סגדו במקדש המצבות טמונה ביכולתנו לגלות את האל, או אולי את האלים שעמדו מאחורי הסמלים.

יש כמובן ממצאים נוספים בעלי אופי פולחני

מחצור שניתן למצוא להם מקבילות בתרבות הפונית, כגון צלמיות שונות, אך אלו נמנים עם המאפיינים של התרבות השמית-המערבית בכללותה, ולכן אין כל צורך ותועלת להרחיק לכת עד קרתגו, מה גם שמכלול ההקבלות שהצטבר עד כה הוא מרשים בהחלט ויכול להיות בסיס לדיון מדעי לגיטימי.



מסכה ממקדש המצבות בחצור.
מתוך: Yadin (1970), Fig. 2



מסכה ממוטיה.
סוף המאה הרביעית לפני הספירה.
מתוך: Lipinski (1992), Fig. 229

* מונח ארכאולוגי המציין בית קברות בשקפה (קרמציה), הכולל ארונות ומצבות קבורה. במקרא מציין המילה 'תופת' מקומות שבהם העלו ילדים לקורבן.

ב. דיון במשמעות הממצאים

סמל הידיים המונפות

הסמל המרשים ביותר חרות על המצבה המרכזית ממקדש המצבות, והוא מתאר זוג ידיים המונפות מעלה. אמנם הנפת ידיים הינה תנוחת סגידה מסופוטמית אופיינית, והמוטיב הזה חוזר אין ספור פעמים באמנות ובחותמות של מסופוטמיה ושל האזורים שהיו נתונים להשפעתה, אך בתרבות המסופוטמית הידיים הן כמעט תמיד חלק מדמותו של הסוגד; רק במקרים נדירים מאוד הן מופיעות ללא הגוף האנושי, כסמל בעל משמעות עצמאית.²⁴ למעשה, הדוגמאות הבולטות ביותר לסמל כזה של זוג ידיים המונפות מעלה הן מחצור ומקרתגו. על סמך הדמיון האיקונוגרפי הזה הציע ידן לקשור את סמל הידיים מחצור לאלה הגדולה של קרתגו – תנת.²⁵

האלה תנת ידועה מהאפיגרפיה הפונית החל במאה החמישית לפני הספירה, והיא מכונה בדרך כלל "תנת פנבעל".²⁶ לתנת מוקדשות אלפי אסטילות בקרתגו, בסיציליה, בסרדיניה ובמקומות נוספים.²⁷ אין ספק שהיה לה מקום מרכזי בפנתאון הפוני, אך במשך זמן רב היה מוצאה נתון במחלוקת במחקר. הדעה הרווחת הייתה שהאלה הכנענית-פיניקית עשתורת הפכה לתנת בקרתגו.²⁸ השערה זו לא התבססה על הוכחות סבירות או על עובדות, אלא על דמיון במאפיינים של שתי האלות. גם פאנטאר הודה שלעתים קשה להבחין בין שתיהן, אך הוא סבר שבכל זאת מדובר באלות שונות.²⁹ במחקר המוקדש לתנת, השווה אותה הרידברג-האנסן לשלוש האלות הגדולות של אוגריט: אשרה, ענת ועשתורת, והציע לזהותה עם ענת על סמך ניתוח בלשני מפורפק למדי.³⁰

מקור הקושי היה טמון בהעדר עדויות לקיומו של פולחן תנת במזרח. התמונה השתנתה בעקבות התגלית במקדש בסארפטה (Sarepta, כ-15 ק"מ דרומית לצידון).³¹ מדובר בכתובת על לוחית שנהב שכנראה הייתה חלק מצלמית, ועליה כתובת הקדשה ל"תנתשתרת".³² על סמך הניתוח האפיגרפי, תוארכה הכתובת לשנת 550 לפני הספירה לכל המאוחר,³³ ויש גם חוקרים המקדימים אותה לסוף המאה השביעית.³⁴ בכך הופך הממצא מסארפטה לעדות הקדומה ביותר לפולחן תנת, והוא מצביע על קיומו של פולחן זה במזרח לפחות מהמאה השישית לפני הספירה.³⁵

שם האלה כפי שהוא מופיע בכתובת לא ניתן לפירוש כ"תנת ועשתורת" אלא רק כ"תנת-עשתורת" או "תנת של עשתורת". לאחרונה הציע ליפנסקי לחבר את תנת לשורש השמי "תנה" שמשמעותו "לקונן, לבכות" ולזהות את תנת עם אחת ההתגלמויות של עשתורת "המקוננת על מות בעלה".³⁶ מקורה המזרחי של תנת זוכה לאישור גם מממצאים נוספים, כגון

* ליפנסקי (1992a), עמ' 33-30; ליפנסקי (1995), עמ' 200-199. גם לאנסל תומך בהצעתו של ליפנסקי. ראו: לאנסל (1999), עמ' 201-200. לדעה נגדית וביקורת ראו: פאנטאר (1993), עמ' 253. ראו גם פירוש אחר

כתובת מקרתגו המזכירה את "תנת של לבנון",³⁶ אוסטראקון ממקדש האל אשמון בצידון וקיומם של שמות גאוגרפיים בלבנון המודרנית הכוללים את המרכיב התאופורי "תנת".³⁷ בהתבסס על כך, המקור המזרחי-פיניקי של האלה תנת יכול להיחשב כמוכת.³⁸ הגילויים האחרונים אינם מתירים מקום לספק³⁹ שמקור פולחנה של תנת הוא בקרב הפיניקים במזרח התיכון, והם שהביאו אותו למערב, לקרתגו.⁴⁰

בשנים האחרונות מתגלות יותר ויותר עדויות על פולחן תנת באזורנו בתקופות מאוחרות הרבה יותר.⁴¹ בין הממצאים הבולטים ניתן למנות תליונים בצורת סמל תנת העשויים מעצם ומברונזה שנתגלו באשקלון,⁴² דמות מסתורית של אל או אלה בשם 'פאנבלוס' המופיעה על מטבעותיה של העיר אשקלון הרומית⁴³ ובולה (חותמת) ועליה סמל תנת שנחשפה זה עתה בחפירות קדש ההלניסטית.⁴⁴

אף על פי שאין לנו ידיעות ישירות לגבי מהותה של תנת ואיננו יודעים בוודאות מוחלטת לאילו תחומים היא הייתה אחראית, אנו יכולים להתחקות אחר התכונות שלה על סמך מקורות עקיפים אמינים. כפי שהוזכר כבר, הפולחן הפוני שרד עד ניצחונה של הנצרות. באפריקה שנהפכה לפרובינקיה רומית זוהתה תנת עם האלות צאלסטיס (Caelestis), יונו ודיאנה.⁴⁵ היוונים זיהו אותה עם ארטמיס, כפי שעולה מכתובת דו-לשונית מאתונה המתוארכת סביב שנת 400 לפני הספירה.⁴⁶

השם הרומי צאלסטיס ('שמִימית', בלטינית) מעיד אולי יותר מכל על כך שתנת הייתה בראש ובראשונה קשורה לשמיים. ממקורות רומיים אף עולה שהיא הייתה אלת הירח.⁴⁷ זיהויה עם ארטמיס, שבהתגלמותה כסֵלֶנָה (Selene) הייתה אף היא אלת הירח, מחזק את הקשר של האלה הפונית ללבנה. המחקר המודרני מייחס לתנת תכונות רבות אחרות, ביניהן היותה כטונית⁴⁸ ובתולה.⁴⁹

שמה של תנת קשור ל'סמל של תנת' המופיע על אלפי אסטילות וממצאים אחרים מהעולם הפוני. אף שמוצאו ומשמעותו המדויקים של הסמל עדיין נתונים במחלוקת, רוב החוקרים מסכימים שהוא מייצג את האלה הגדולה של קרתגו.⁵⁰ מבחינה איקונוגרפית הוא מהווה,

לשם "תנת": אוואליאני (1999), עמ' 30.

* השם "עבדתנת" בשפה הפונית תורגם כ"ארטמידורוס" ביוונית. צירקין (1986), עמ' 150.

² ניתוח מקיף של מקורות רומיים ספרותיים המתייחסים לצאלסטיס ותנת ראו: צירקין (1986), עמ' 147–148.

³ אלה הקשורה לאדמה, לפריין ולעולם התחתון המסתורי. לעתים נערכו מיסטריות לאלות הכטוניות. הדוגמה הקלאסית לאלה כטונית היא האלה היוונית דמטר.

⁴ ליפינסקי (1992), עמ' 35. להצעתו של ידן שתנת קשורה בנחשים אין תמיכה בממצא, והדבר לא הוזכר במחקרים אחרים. ראו: ידן (1970), עמ' 221–220.

⁵ שרל-פיקאר חושבת שהוא התפתח מ"סמל הבקבוק" שקדם ל"סמל של תנת" והמייצג את הקורבן. ראו: שרל-פיקאר (1968). ביסי סבורה כי מקורו בסמל החיים המצרי, "אנח". ראו: ביסי (1967). גם ליפינסקי סבור כך. ראו: ליפינסקי (1995), עמ' 215–214. לדיון עדכני המסכם את מצב המחקר הנוכחי ראו: ליפינסקי (1995).

קרוב לוודאי, דמות נשית מסוגנת ומופשטת המניפה את זרועותיה בתנוחה של סגידה, ואולי, לאור הצעתו של ליפנסקי, זוהי מחווה של קינה. אחד המאפיינים הבולטים בסמל של תנת הוא כאמור הידיים המונפות מעלה. סביר להניח שהייתה להן משמעות פולחנית, ולעתים הן תפקדו גם כסמל עצמאי, שכנראה ייצג את תנת המקוננת.⁴⁶

הסהר והגלגל

הסמלים של תנת ושל הידיים אינם הסמלים היחידים הקשורים לפולחן הפוני. אחד הנפוצים ביותר הינו הסמל של הסהר והגלגל. מתוך ניתוחה של "מצבת כילמו"⁴⁷ ושל מצבות נוספות מזינז'ירלי (Zinjirli) הגיע יגאל ידין למסקנה כי סמל הסהר והגלגל קשור לבן זוגה של תנת ולאל הגברי המרכזי של הפנתאון הפוני – לבעל-חמן.⁴⁸

בעל-חמן שייך לרובד קדום מאוד של הפולחן הכנעני-פיניקי.⁴⁹ מאז התגלית של מצבת כילמו (המתוארכת, כאמור, לסוף המאה התשיעית לפני הספירה) אין ספק במוצאו המזרחי של בעל-חמן, וסביר להניח כי הובא למערב על ידי המתיישבים הפיניקים.⁵⁰ הכתובות הקדומות ביותר ממלטה, ממוטיה ומסרדיניה, המתוארכות למאה החמישית-השישית לפני הספירה, מזכירות את בעל-חמן לבדו, ורק מאוחר יותר מופיעה לצידו גם בת זוגו תנת.⁵¹ דמותו של האל הזה היא בעייתית ביותר ונתונה במחלוקת במחקר כבר שנים רבות. עדיין אין הסכמה בין החוקרים כיצד יש לפרש את התאונים (theonym) "חמן", כלומר את המרכיב "חמן" בשם האל.⁵² רבים סבורים ש"חמן" קשור ל"חום", ויש לפרשו "בעל מזבחות קטורת" או "בעל הכבשנים".⁵³ לדעתו של פאנטאר, רוב העדויות מצביעות על כך שבעל-חמן היה אל הקשור לשמש.⁵⁴ בעקבות התגלית של מצבת כילמו טען הלוי להסבר אחר ופירש את בעל-חמן כ"בעל של הר עמן", שהוא הר בולט באזור של זינז'ירלי.⁵⁵ אך טענתו זו עוררה ביקורות לא מעטות כיוון שהוא לא הצליח להסביר כיצד אל מקומי של הר הנמצא בגבול הצפוני של התרבות הפיניקית הפך לאל החשוב ביותר בקרתגו המרוחקת.⁵⁶ ישנם גם חוקרים מודרנים הרואים את זאוס-אמון המצרי כמקור לבעל-חמן של קרתגו. השערה זו מתבססת בעיקר על הדמיון הפונטי בשמות שני האלים ועל הקרבה הגאוגרפית.

עמ' 206–215; צירקין (1986), עמ' 151–153. לאנסל מציע כי "הסמל של תנת" מייצג את זוג האלים הראשיים של קרתגו. ראו: לאנסל (1999), עמ' 204–201.

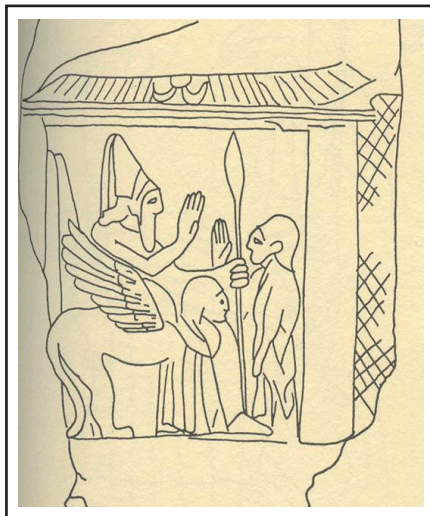
⁴⁶ מוסקטי סבור שהסמל של היד הפתוחה "כנראה קשור לתנת". ראו: מוסקטי (1968), עמ' 139. גונן מציעה לקשור את ה"חמה" לסמל של תנת וידיים. ראו: גונן (1994), עמ' 47.

⁴⁷ מצבה מדרום תורכיה, ועליה כתובת פיניקית מלכותית של כילמו, מלך שמאל, עליה מופיעים סמלי אלים שונים. המצבה מתוארכת סביב 825 לפני הספירה (ראו ציור בעמוד 19 להלן).

⁴⁸ חלק ניכר ממאמרו של ידין עוסק בבעל-חמן, במאפייניו ובסמליו. בלי להיכנס לפרטי הטענות שלו אציין שהוא מתבסס לרוב על כמה הנחות יסוד שאינן בהכרח נכונות. ראו: ידין (1970), עמ' 216–204.

⁴⁹ פאנטאר (1993), עמ' 281. מקורו הכנעני-פיניקי של בעל-חמן אושר לאחרונה גם על ידי הממצא מצור, המטרופולין של קרתגו. ראו: בורדרוי (1986), עמ' 86–71.

גם בספרות הרומית זוהה בעל־חמן לפעמים עם "יופיטר אמון".⁵³ אך לעתים קרובות יותר זוהה בעל־חמן על ידי הרומאים עם סטורן,⁵⁴ ועם קרונוס על ידי היוונים.⁵⁵ חשוב להדגיש כי שני האלים הללו מייצגים אלוהות כטונית הקשורה לפיריון ולקציר, וככל הנראה אלו היו גם תכונותיו ותחומי אחריותו של בעל־חמן הפוני.⁵⁶ לפעמים גם מניחים שבדמותו של בעל־חמן סגדו הפונים לאל הכנעני הקדום 'אל', הידוע מהמיתוסים של אוגרית.⁵⁶ ליפנסקי, בהסתמך על דבריו של פילון מגבל (Philo of Byblos) ועל עדויות נוספות, סבור כי בעל־חמן היה שמה של אחת ההתגלמויות של אל כנעני־פיניקי גדול אחר – דגון.⁵⁷ בעשור האחרון של המאה העשרים אף

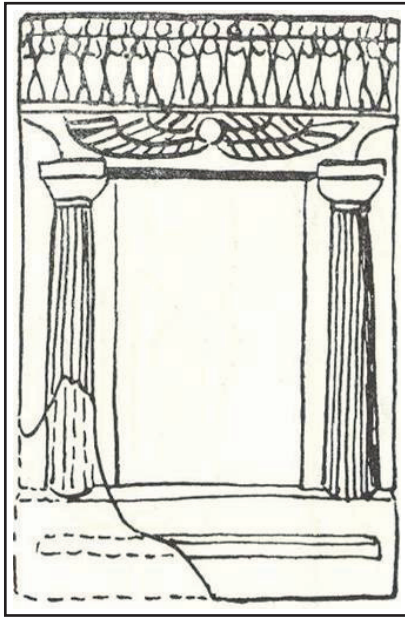


אסטלה מסוס ועליה תיאורו של בעל חמן. המאה החמישית לפני הספירה. מתוך: Moscati (1988), p. 157.

הועלתה הצעה לפרש את התיאונים "חמן" כ"חופה", "קפלה" או "מקדש קטן ממדים".⁵⁸ אפשר להוסיף לכך גם את דעתו של פאנטאר, המציע לפרש את השם של האל הפוני כ"מגן שלבו",⁵⁹ אך נראה שגם פירוש זה אינו המילה האחרונה בוויכוח על מקורו של השם בעל־חמן ועל מוצאו.

לפני שניאלץ להכריע איזו מבין הפרשנויות עדיפה, חשוב לתת את הדעת על האיקונוגרפיה של בעל־חמן ועל הדרך שבה הוא הוצג באמנות הפונית ונתפס על ידי המאמינים.⁶⁰ על אסטלה מהתופת של סוס (Sousse) נראה בעל־חמן בדמות זקן מזוקן בלבוש מזרחי ארוך וכובע מעוגל גבוה (איור 9). האל יושב על כס המעוטר משני צדדיו בשני כרובים, ידו הימנית מורמת בתנוחת ברכה, ובידו השמאלית הוא מחזיק חנית או מטף. מן הממצאים הנוספים עולה שלפעמים המטה הזה מסתיים באצטרובל או בשיבולת. לעתים גם מוחלף כובעו בכתר נוצות. הייצוג הזה הוא פיניקי מובהק, ואלמנטים מסוימים באיקונוגרפיה של בעל־חמן אף מוכרים מהמזרח כבר מהאלף השני.² זוהי עדות נוספת חשובה למוצאו המזרחי של האל הזה ולשורשים הכנעניים־פיניקיים של הפולחן הפוני.

* על אסטילות מאל־חופרה תורגם שמו של בעל־חמן ליוונית כ"קרונוס": ברתייה ושרלייה (1955–1952), איורים 3–6. גם דיודורוס סיכולוס מתאר הקרבת קורבנות אדם לקרונוס בקרתגו: (Diod., XX, 14, 4).
² לאנסל (1999), עמ' 199–197; צירקין (1986), עמ' 145–144. מוסקטי מגדיר את האיקונוגרפיה שלו כ"פיניקית טיפוסית". ראו: מוסקטי (1968), עמ' 138.



מצבת קבורה מסולקיס.
סוף המאה השישית לפני הספירה.
מתוך: Bisi (1967), Fig. 125

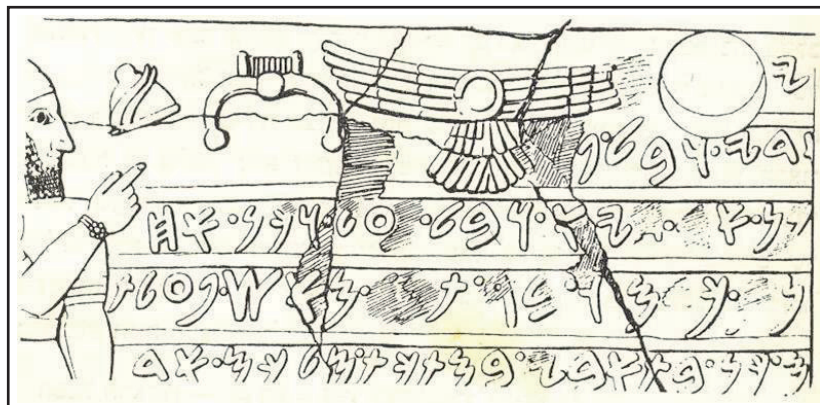
כפי שנאמר כבר, על סמך ניתוח מצבת כילמו טען ידין כי יש לייחס לבעל-חמן את הסמל של סהר וגלגל, מאחר שסמל דומה מופיע על אלפי אסטלות פוניות המוקדשות לתנת ולבעל-חמן (הסמל דומה אך לא זהה: שם הגלגל גדול יותר ונמצא בין הקרנות של הסהר, ולא משלים אותו כמו במצבת כילמו).⁶¹ הנחתו הייתה שאם הסמל של תנת' מייצג את האלה הפונית, הרי שהסהר והגלגל חייבים לייצג את בעל-חמן. אך נראה כי ידין סתר את השיטה שבה נקט הוא עצמו בחלק הראשון של המאמר, כאשר ביקש לדון בקשר בין סמלים לשמות אלים במצבת כילמו.⁶² אם אכן יכולים כמה סמלים לייצג אל אחד, כפי שטען ידין, לא ברור למה הוא לא בחן את אותה אפשרות גם לגבי המצבות הפוניות, ומדוע הניח שהסהר והגלגל מייצגים בהכרח את בעל-חמן.

לדעתי, נכון יהיה לחזור לחומר הפוני ולדון בסמל של בעל-חמן כפי שהוא מוכר מקרתגו. בניגוד לדעתו של ידין, נראה כי אסטלות קדומות ביותר מקרתגו המוקדשות לאל הפוני הגדול נושאות עיטור יחיד של גלגל השמש.⁶³ זאת ועוד, באסטלה מסוס, שהיא כאמור הייצוג הקדום ביותר של בעל-חמן בצורה אנתרופומורפית, כלומר כדמוי אדם, מופיע סמל של גלגל שמש מכונף מעל דמותו של האל.⁶⁴ הסמל הזה שכיח מאוד באמנות הפונית ומופיע בדרך כלל על אפריזי של מקדש מסוגנן המתואר לעתים על אסטילות (איור 10).⁶⁴ אין ספק שסמל זה, שמקורו ככל הנראה במצרים העתיקה, הגיע למערב מפיניקיה. בצדי הגלגל מופיעים לפעמים נחשים, כמו באסטלה מסוס.⁶⁵ גם לדעתו של פאנטאר, הסמלים הקשורים בבעל-חמן הם גלגל השמש ומצבה.⁶⁶

לאור הדברים הללו נראה כי צריך לחזור להצעתו של ברנט לגבי מצבת כילמו (שגם בה מופיע גלגל שמש מכונף), שלפיה יש לזהות את בעל-חמן עם סמל של גלגל שמש מכונף (איור 11).⁶⁷ זאת ועוד, האיקונוגרפיה של סמל הסהר והגלגל כפי שהוא מופיע על אסטלת

⁶¹ שמש מכונפת מעל דמותו של בעל חמן היושב על כס מופיעה גם על חרפושית מסרדיניה. ראו: ביסי (1967), איור 58, עמ' 95.

⁶² חלק ארכיטקטוני של גג מבנה, שלעתיים מופיעים בו גילופים ועיטורים.



"מצבת כילמו" מזינו'רלי. אמצע המאה התשיעית לפני הספירה.

מתוך: Yadin (1970), p. 201

כילמו שונה מאוד מזו המקובלת בקרתגו. ההבדל כה רב שלא ניתן לטעון לזהות ביניהם, כפי שידין ניסה לטעון.⁸

בקרתגו העיטור היחיד על האסטלות הקדומות ביותר המוקדשות לבעל-חמן (מהמאה השישית) הוא גלגל השמש. את העובדה שאכן מדובר בגלגל השמש ניתן ללמוד מהאיקונוגרפיה הניאו-פונית, המפורטת הרבה יותר בהשוואה לאמנות הפונית הקלאסית. באמנות זו אין כל ספק שמוצג גלגל שמש (איור 12).

לאור הדברים הללו, נראה כי צודקים החוקרים המבליטים את היבט ה"חום" ואת הפן השמשי של בעל-חמן, הן אם מדובר ב"בעל מזבחות קטורת" והן אם ב"בעל הכבשנים". ללא צל של ספק, בעל-חמן ייצג אלוהות מורכבת מאוד, ששילבה בתוכה



מצבת קבורה ממכתאר. המאה הראשונה-השנייה לספירה.

מתוך: Lipinski (1995), p. 1

⁸ באטטילת כילמו קרנות הסהר פונות מעלה והגלגל הוא גדול ממדים ותופס את כל המרחב ביניהם. זאת, בניגוד לסהר האופייני לקרתגו ולחצור, הפונה לרוב כלפי מטה וגלגל קטן נמצא בתוכו. הסמל על מצבת כילמו דומה הרבה יותר ל"מוט של סין", שמופיע בגרסתו המלאה (כלומר מחובר למוט) במצבה נוספת מזינו'רלי. ראו: ידין (1970), לוח 21. על "המוט של סין", שהוא הסמל של אל הירח של חרן, ראו: קיל (1998); הולוויי (1995); ספייקט (1977).



מצבת קבורה מקרתגו.
המאה השלישית לפני הספירה.
מתוך: Lancel (1999), p.103

יסודות רבים ומגוונים. עם זאת, כפי שעולה משמו, מסמלו ומזיהויו עם סאטורן וקרנוס, הוא היה אל השמש: מוליד, מעניק חיים ופריון⁶⁸, וייתכן שהיה גם מגן השמימי של קרתגו.⁶⁸

אולם אם גלגל השמש המכונף הוא שסימל את בעל-חמן, איזה אל או אלה ייצג הסמל של הסהר והגלגל? בונפיל הציעה לייחס אותו לאל הירח סין – אל מסופוטמי וארמי חשוב מאוד, שהיה נערץ במיוחד באזור חרן שבסוריה – ולטענתה, מקדש המצבות בחצור כולו הוקדש לו.⁶⁹ נראה כי זיהוי זה מבוסס בעיקרו על הזהות הרעיונית שבין צורת הסהר לאל סין, ואין כאן התייחסות מספקת לאיקונוגרפיה של הסמל במלואו. הרי אין דמיון מוחלט בין הסמל של סין ("המוט של סין") לסמל הסהר והגלגל של חצור. לכן, לדעתי, כדאי לחזור ולדון בסמל הסהר והגלגל על פי הקבלות איקונוגרפיות שלו בעולם הפוני.

מבחינת הממצא הדומם לא ניתן לייחס את הסמל הזה לאל ספציפי, כי הוא מופיע גם על אסטלות הנושאות כתובות הקדשה לתנת ולבעל-חמן, יחד ובנפרד, וגם על אסטלות המעוטות בדמותו של האל

או בדמות האלה. ידין ציין שהסמל של סהר וגלגל מופיע לרוב בראש אסטלות מעל לסמלים אחרים, וביניהם גם 'הסמל של תנת'. זה אולי יכול להעיד על חשיבותו היתרה בהשוואה לסמלים אחרים. בדוגמאות מסוימות מקרתגו ומסיציליה ניתן לראות גם תופעה מעניינת של שילוב הסהר עם הסמל של תנת ללא הגלגל, כך שהראשון "מכתיר" את האחרון (איור 13). האם מדובר רק בצירוף אמנותי מקרי או שיש לייחס לכך משמעות פולחנית? סביר מאד שצירקין צודק באמרו שהסמל הזה הינו שילוב בין סהר הלבנה, שמייצג את תנת, לבין גלגל השמש שמייצג את בעל-חמן.⁷⁰ ניתן להסיק מכך שהסמל כולו הוא ייצוג של זוג האלים הראשיים של קרתגו, אלת הירח תנת ואל השמש והפריון בעל-חמן.⁷¹

מסכות ומצבות

מסכות מהסוג שנתגלה בחצור ובקרתגו אינן תופעה ייחודית למקומות הללו. הן נחשבות

* גם לאנסל וצירקין חוורים להגדרה זו של בעל-חמן. ראו: לאנסל (1999), עמ' 195; צירקין (1986), עמ' 141. ליפינסקי סבור אחרת. ראו: ליפינסקי (1995), עמ' 264.

לאחד המאפיינים של התרבות כנענית-פיניקית-פונית בכללותה. במאמרו העלה ידן הצעה מעניינת שלפיה המסכות הללו קשורות לפולחן של תנת ומייצגות את "פני בעל" (פניו של האל בעל-חמן).⁷² כזכור, "פנבעל" הוא התואר הקבוע של תנת בכתובות הקדשה רבות. לדעתם של חוקרים רבים, שאליהם הצטרף גם ידן, יש לפרש את התואר הזה של תנת כ"פנים של בעל" תרתי משמע.⁷³ לעומת זאת, ליפינסקי, במסגרת הצעת הפירוש החדשה שלו לשם "תנת", מציע שיש להבין את "פנבעל" כ"לפני בעל". כך אנו מקבלים את התואר של האלה הפונית הגדולה כ"מקוננת לפני בעל".⁷⁴ אם החוקר הבלגי צודק, כפי שאכן נראה, אין יותר מקום לזיהוי של המסכות הללו כ"פניו של בעל", כפי שסבר ידן. המסכות בקרתגו אינן אחידות בהופעתן, אלא כוללות פריטים מסוגים שונים, המייצגים נשים וגברים, עלמים וזקנים, דמויות בעלי חזות פניקית קלאסית וטיפוסים נגרואידים.⁷⁵ בכך ברור לגמרי שלא ניתן לייחס את המסכות לתנת, כפי שהציע ידן. חשוב לציין שעל מצחן של חלק מהמסכות בעולם הפוני מופיע סמל הסדר והגלגל. אם מסקנותי לגבי הסמל נכונות, הרי שהמסכות שייכות לפולחן של זוג האלים הפונים הגדולים.

כיוון שרוב המסכות נתגלו בהקשר של קבורה נוטים החוקרים לקשור אותן לפולחן המתים, בהנחה שהן נועדו להבריא שדים ולהגן על המתים מפניהם.⁷⁶ מציאת מסכה כזו במקדש המצבות בשטח ג בחצור אולי מעידה על קשר מסוים שיש למקדש הזה עם פולחן המתים, אך תיתכן גם מסקנה אחרת. מהעובדה שהמסכה נתגלתה בבית מלאכה שנספח למקדש לא ניתן להסיק בביטחון שיש לה יחס ישיר לפעילויות שנערכו במקדש עצמו.

בהקשר הזה מן הראוי לתת את הדעת גם על המצבות עצמן שנתגלו במקדש בחצור בגומחה המרכזית. לדעתם של אולברייט וידן, הן קשורות לפולחן אבות ומהוות מצבות זיכרון.⁷⁷ על סמך הניתוח של שלוש צלמיות אבן סכמטיות שנתגלו באותו מקדש טוענת בק כי נערך במקום פולחן מתים.⁷⁸ לעומת זאת, לדעת אלשטרם המצבות מייצגות אלים של הפנתאון הכנעני.⁷⁹ דומני כי במצב הנוכחי של המחקר לא ניתן לפסוק חד-משמעית מה משמעותן של המצבות. ייתכן שמדובר בדרך לייצג אבות מתים, או אנשים הסוגדים לאלים. נראה שלא ניתן להגיע למסקנה כוללת לגבי תפקידן של כל המצבות בארץ ישראל או במקומות אחרים, ויש לדון בכל מקרה לגופו. עם זאת, כיוון שהמצבות בחצור נתגלו בגומחה פולחנית, סביר להניח שהן עצמן היו אובייקט הפולחן.

כפי שראינו, ישנן עדויות רבות לפולחן המצבות בעולם הפוני. לרוב ניתן לראות תיאור של שלוש או יותר אסטלות הניצבות על במה בתוך מסגרת עמודים המפורשת כמקדש (איור 4). נראה שהן היו הפריט הפולחני הנפוץ ביותר במקדשים הפונים. בהסתמך על ניתוח האסטלות הקדומות ביותר שמוקדשות לבעל-חמן ומעוטרות במצבות מניח צירקין כי הן הייצוג הקדום והפרימיטיבי ביותר של בעל-חמן.⁸⁰

תהא אשר תהא המשמעות של המצבות מחצור, ברור למדי שהמצבה המרכזית, הבולטת

בעיטורים ובסמלים המופיעים עליה, ראויה לתשומת לב מיוחדת בכל דיון המנסה לזהות לאילו אלים סגדו במקדש הזה. נראה כי הבנת הסמלים היא הדרך הבטוחה ביותר לזיהוי האלים של מקדש המצבות בחצור.

ג. סיכום

בעבודה זו ביקשתי לברר למי סגדו במקדש המצבות בשטח C בחצור, על סמך הקבלות לעולם הפולחני של התרבות הפונית. מחקרים וממצאים של השנים האחרונות חשפו שורשים מזרחיים קדומים של הדת הפונית, ובכך הוסר כל צל של ספק לגבי קיומה של המשכיות יוצאת דופן במסורות פולחן כנעניות־פיניקיות בקרתגו במשך מאות בשנים לתוך התקופה הרומית הקדומה.⁸¹ לאחרונה אושר גם המוצא המזרחי של שני האלים הראשיים של קרתגו – תנת ובעל־חמן.

ניתוח הסמלים המופיעים על המצבה המרכזית בחצור בהקשר של הפולחן הפוני מאפשר, כך נראה, להציע שהמקדש בחצור הוקדש לזוג אלים שייצגו את השמש ואת הירח. בגין הפער הכרונולוגי לא ניתן, כמובן, לקבוע בוודאות כי מדובר בבעל־חמן ובבת זוגו תנת, לבטח לא בנוסח הפוני שהתגבש מאות שנים לאחר מכן, מאחר שהאלוהיות הללו השתנו וספגו השפעות מתרבויות שונות. אך המאפיינים העיקריים שלהן, כגון היותן אלים כטוניים וייצוגיים של השמש ושל הירח, וכן הסמלים המוכרים שלהן השתמרו. ייתכן מאוד שבמקדש המצבות בחצור סגדו לעשתורת־תנת ולבן זוגה בעל־חמן, אך לא בהכרח היו אלה האלים הראשיים של חצור, כפי שיהפכו להיות בקרתגו בשלב מאוחר הרבה יותר. ההפך הוא כנראה הנכון, מאחר שמדובר במקדש קטן למדי, הממוקם בעיר התחתונה המרוחקת ממוקדי השלטון העירוניים. ברור שבתקופת הברונזה המאוחרת התקיימו בחצור מספר מקדשים שבהם נערך פולחן לאלים רבים מהפנתאון הכנעני. אולי האל הראשי, הנערך ביותר בעיר, היה אכן האל הדד* כפי שמציעה בונפיל,⁸² אך כל עוד לא הוכח הדבר בממצאים אין זו אלא הנחה בלבד.

אף על פי שידין טעה, כנראה, בכמה נקודות במאמרו ששימש השראה לעבודה זו, כיוון המחשבה שלו התברר כנכון ומועיל. גם בעיית פער הזמנים הגדול בין מקדש המצבות בחצור לבין ראשוני הממצאים שמזכירים את תנת לא נפתרה עדיין, אולם אני סבור כי העתיד עוד צופן לנו תגליות שיתרמו לצמצומו של הפער.

* אל הסערה. אחד האלים החשובים של הפנתאון הכנעני

מראי מקום

- 1 ידין (1970), עמ' 224.
- 2 אחד מיוצאי הדופן הוא: גראסר (1972), עמ' 34–63.
- 3 "מקדש המצבות": ידין (1958), עמ' 83.
- 4 לאנסל (1999), עמ' 193; וורמינגטון (1964), עמ' 155; מוסקטי (1968), עמ' 137.
- 5 מוסקטי, עמ' 428–438. להשתמרות הדת הפונית בתקופה הרומית המאוחרת ובתקופה הביזנטית ראו: לה־גליי (1966–1961).
- 6 לדיון במסורת הארץ־ישראלית לגבי המצבות ראו: גראסר (1972).
- 7 ידין (1958), לוח 29, XXIX.
- 8 ידין (1958), לוח 19–21, CCLXX.
- 9 ידין (1958), לוח 18, CCXX.
- 10 ידין (1958), לוח 10, 12, 13, CCLXXVIII.
- 11 ידין (1958), לוח 11, CCLXXVIII.
- 12 ידין (1958), לוח 11, XXXI.
- 13 סקירה כללית עדכנית: לאנסל (1999), עמ' 330–339. ראו מחקר מקיף: ביסי (1967).
- 14 ידין (1970), עמ' 223. לדיון במצבות בתרבות הפיניקית־פונית ראו גם: מטינגר (1995).
- 15 ראו: בן־עמי (2004), עמ' 39–34; בן עמי (2006), עמ' 38–46.
- 16 מטינגר (1995), עמ' 82.
- 17 ידין (1970), איור 15.
- 18 לדוגמה "מקדש האובליסקים" בגבל. דונאנד (1958).
- 19 ידין (1960), לוח CLXXXIII.
- 20 ידין (1958), לוח CLXIII.
- 21 צירקין (1986), עמ' 219. זאת כמובן לפני התגליות במוזיאון, בפניקיה ובארץ ישראל. ראו: סטרן (1976).
- 22 לאנסל (1999), עמ' 63.
- 23 סינטאס (1946), עמ' 50–37.
- 24 לכמה דוגמות, בעיקר מסוריה, ראו: סיריג (1939), עמ' 189–194.
- 25 ידין (1970), עמ' 218–219. ליפנסקי (b1992), עמ' 438–439. ראו מונוגרפיה המוקדשת כולה לאלה תנת: הרידברג־הנסן (1979).
- 26 ליפנסקי (a1992), עמ' 30. ראו גם: לאנסל, (1999), עמ' 199. מיולר (2003), עמ' 127–134.
- 27 ליפנסקי (a1992), עמ' 29; לאנסל (1999), עמ' 199. ראו גם: פאנטאר (1993), עמ' 251–262.
- 28 הדרן (1962), עמ' 88. על עשתורת ראו גם: פאנטאר (1993), עמ' 243–250.
- 29 פאנטאר (1993), עמ' 262.
- 30 הרידברג־הנסן (1979). ראו מחקר פילולוגי עדכני: מיולר (2003).
- 31 פריצ'רד (1978).
- 32 פריצ'רד (1978), עמ' 107–104; פריצ'רד (1982), עמ' 92–83, לוח 9.
- 33 ליפנסקי (a1992), עמ' 33.
- 34 פריצ'רד (1982), עמ' 92–83.
- 35 ליפנסקי (a1992), עמ' 33.
- 36 *Corpus Inscriptionum Semiticarum I.3914*.
- 37 פאנטאר (1993), עמ' 252–251.
- 38 פאנטאר (1995), עמ' 72.
- 39 פאנטאר (1993), עמ' 255.
- 40 שם, שם.
- 41 דותן (1974). בורדריו (1988).
- 42 סטייגר (1992).
- 43 פינקלשטיין (1992).
- 44 אריאל ונווא (2003).
- 45 צירקין (1986), עמ' 147; לאנסל (1999), עמ' 199.
- 46 אלברייט (1956), עמ' 82. על בעל־חמן ראו: פאנטאר (1993), עמ' 285–262.
- 47 צירקין (1986), עמ' 143.
- 48 ראו דיון מקיף: פאנטאר (1993), עמ' 270–265.
- 49 ראו: גסל (1923), עמ' 208; פיקארד (1954), עמ' 59.
- 50 פאנטאר (1993), עמ' 267.
- 51 הלוי (1912). גם ידין וליפנסקי תומכים בהצעה זו. ראו: ידין (1970), עמ' 216–215; ליפנסקי (a1992), עמ' 41–39; ליפנסקי (1995), עמ' 252–251.
- 52 לדוגמה: לה־גליי (1966–1961), עמ' 440.
- 53 ראו דיון מקיף וממצה בהצעה זו: ליפנסקי (b1992), עמ' 332–307.
- 54 לה־גליי (1966–1961).
- 55 ליפנסקי (1995), עמ' 262; צירקין (1986), עמ' 146–145; ליפנסקי (a1992), עמ' 142–141.
- 56 ברתייה ושרלייה (1952–1955), עמ' 216.
- 57 ליפנסקי (1992), עמ' 44–42; ליפנסקי (1995), עמ' 255–254.
- 58 קסלה (1991), עמ' 233–222.
- 59 פאנטאר (1993), עמ' 269–268. פאנטאר (1995), עמ' 73.
- 60 ראו סקירה: פאנטאר (1993), עמ' 285–278.
- 61 ידין (1970), עמ' 218, 250.

73	ידין (1970), עמ' 221.	62	ידין (1970), עמ' 199.
74	ליפינסקי (1995), עמ' 199–200.	63	צירקין (1986), עמ' 144.
75	ראו: מוסקטי (1968), עמ' 163–165; סינטאס (1946), עמ' 37–40.	64	ביסי (1967), אירורים: 3, 30, 36, 39, 71, 125. לוחות: I, XXIV, LVII, LXIV.
76	מוסקטי (1968), עמ' 164; צירקין (1986), עמ' 218.	65	על הגלגל המכונף באומנות של מזרח התיכון הקדום ראה: אורנן (2005).
77	ידין (1972), עמ' 74; אולברייט (1957).	66	פאנטאר (1995), עמ' 73.
78	בק (1990), עמ' 94.	67	ברנט (1964), עמ' 62.
79	אלסטרם (1975), עמ' 79–80.	68	פאנטאר (1993), עמ' 256.
80	צירקין (1986), עמ' 144.	69	בונפיל (1997), עמ' 100–101. היא חוזרת בכך לידן. ראו: ידין (1972), עמ' 69–72.
81	פאנטאר (1993), עמ' 255, 271. פאנטאר (1995), עמ' 72–73.	70	כך סבורה גם אוויאלאני (1999), עמ' 32.
82	בונפיל (1997), עמ' 101.	71	צירקין (1986), עמ' 147.
		72	ידין (1970), עמ' 221.

מקורות

- בן-עמי, ד' (2004), "מתחם פולחן מתקופת הברונזה התיכונה בתל חצור", קדמוניות, 127.
- בן-תור, אמנון (1992), "חצור", בתוך: האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכאולוגיות בארץ ישראל, ערך א' שטרן, (ירושלים).
- בן-תור, אמנון (1995), "החפירות המחודשות בתל חצור בשנים 1990–1995", קדמוניות, 111.
- סטייגר, ל' (1992), "אשקלון", בתוך: האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכאולוגיות בארץ ישראל, ערך א' שטרן, עמ' 98–108, (ירושלים).
- Ahlstrom, G.W. (1975), "Heaven on Earth – at Hazor and Arad," *Religious Syncretism in Antiquity* (Santa Barbara).
- Albright, W.F. (1957), *The High Place in Ancient Palestine* (Leiden).
- Albright, W.F. (1969), *Archaeology and the Religion of Israel* (New-York).
- Ariel, D.T., Naveh, J. (2003), "Selected Inscribed Sealings from Kedesh in the Upper Galilee," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 329, pp. 61–80.
- Avialani, E. (1999), "The cult of Tanit in the Context of the Punic Cultural Model of North Africa," *Numismatica e antichita classiche*, 28, pp. 25–36.
- Barnett, R.D. (1964), "The Gods of Zinjirli," *Compte rendu de l'onzième rencontre assyriologique internationale*, 12 (Leiden).
- Beck, P. (1990), "A Note on the 'Schematic Statues' from the Stelae Temple at Hazor," *Tel Aviv*, 17.
- Ben-Ami, D. (2006), "Mysterious Standing Stones: What Do This Ubiquitous Things Mean?" *Biblical Archaeology Review* 32/2.
- Ben-Tor, A. et al. (1997), *Hazor V. An Account of the Fifth Season of Excavations 1968* (Jerusalem).

- Ben-Tor, A. (1998), "The Fall of Canaanite Hazor, The 'Who' and 'When' Questions," in: *Mediterranean Peoples in Transition, Thirteenth to Early Tenth Century B.C.E. (Studies in Honor of Trude Dothan)*, S. Gitin, A. Mazar and E. Stern eds., (Jerusalem).
- Berthier, A, and R. Sharlier (1952/1955), *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, 2 tomes, (Paris).
- Bienkowski, P. (1987), "The Role of Hazor in the Late Bronze Age," *Palestine Exploration Quarterly*, 119.
- Bisi, A. M. (1967), *La stele Puniche* (Roma).
- Bonfil, R. (1997), "Area A: Analysis of the Temple," in: *Hazor V: An Account of the Fifth Season of Excavation*, A. Ben-Tor, ed., (Jerusalem).
- Bordreuil, P. (1986), "Attestations inédites de Melqart, Ba'al Hammon et Ba'al Saphon a Tyr" in *Studia Phoenicia IV: Religio Phoenicia*, C. Bonnet, E. Lipinski, and P. Marchetti, P, eds., Namur.
- Bordreuil, P. (1988), "Tanit du Liban," in *Studia Phoenicia V*, E. Lipinski ed., pp. 79–85.
- Cintas, P. (1946), "Amulettes Puniqes," *Publications de l'Institut des Hautes Études de Tunis*, (Tunis).
- Cintas, P. (1951), *Deux campagnes des fouilles à Utique* (Paris).
- Cintas, P. (1970), *Manuel D'archéologie punique*, 2 tomes (Paris).
- Dothan, M. (1974), "A Sign of Tanit from Tel Akko," *Israel Exploration Journal*, 24, pp. 44–49.
- Dunand, M. (1963), *Byblos, son histoire, ses ruines, ses légends* (Beirut).
- Dunand, M. (1958), *Fouilles de Byblos*, II (Paris).
- Fantar, M.H. (1993), *Carthage. Approche d'une civilisation* (Tunis).
- Fantar, M.H. (1995), *Carthage. La cité punique* (Paris).
- Finkielsztejn, G. (1992), "Phanébal, Déesse d'Ascalon," *Studia Phoenicia*, 9, pp. 51–59.
- Gonen, R. (1994), "The Open Hand: On the North African Hamsa and its Sources," *Israel Museum Journal*, XII.
- Graesser, C.F. (1972), "Standing Stones in Ancient Palestine," *Biblical Archaeologist*, 35.
- Gsell, S. (1923), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. IV (Paris).
- Halevy, J. (1912), "Les inscriptions du roi Kalamu", *Revue sémitique*, 20.
- Harden, D. (1962), *The Phoenicians*, (London).
- Holloway, S.W. (1995), "Harran: Cultic Geography in the Neo-Assyrian Empire and Its Implications for Sennacherib's 'Letter to Hezekiah'", *Journal for the Study of the Old Testament Suppl. Series* 190.

- Hridberg-Hansen, F.O. (1979), *La Déesse TNT, une étude sur la Religion canaanéopunique*, 2 tomes (Copenhague).
- Hurst, H.R. (1994), *Excavations at Carthage*, vol. I-II (Oxford).
- Keel, O. (1998), "Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh, Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible," *Journal for the Study of the Old Testament Suppl. Series* 261.
- Lancel, S. (1999), *Carthage* (Oxford).
- Le Glay, M. (1961–1966), *Saturne African*, 2 tomes (Paris).
- Lipiński, E. (1986), "Zeus Ammon et Baal-Hammon", in: *Studia Phoenicia IV, Religio Phoenicia*, C. Bonnet, E. Lipinski, and P. Marchetti, eds., (Namur).
- Lipiński, E. (1992a), 'The Pantheon of Carthage', *VDI* vol 3, (in Russian).
- Lipiński, E. (1992b), "Tanit", in *Dictionnaire de la civilisation Phénicienne et Punique*, E. Lipiński ed., (Brepols).
- Lipiński, E. (1995), "Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique," *Studia Phoenicia*, XIV.
- Massa, A. (1977), *The Phoenicians*, (Geneve).
- Mettinger, T. (1995), *No Graven Image*, (Stockholm).
- Moscatti, S. (1968), *The World of the Phoenicians*, (New York).
- Moscatti, S. (ed.) (1988), *The Phoenicians*, (Milan).
- Müller, H-P. (2003), "Philologische und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Göttin Tinnit," *Rivista di Studii Fenici*, 31.
- Nakhai, B.A. (2001), *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, ASOR Books, 7, (Boston).
- Ornan, T. (2005), "A Complex System of Religious Symbols: The Case of the Winged-disc in First-Millennium Near Eastern Imagery", in C.E. Suter and Ch. Uehlinger (eds.), *Crafts and images in contact: Studies on eastern Mediterranean minor art of the 1st millennium BCE (Orbis Biblicus et Orientalis 210)*, Fribourg and Göttingen, pp. 207–241
- Picard, G-C. (1954), *Les Religions de l'Afrique antique* (Paris).
- Picard, G-C. (1968), "Gèneses et évolution des signes de la bouteille et de Tanit à Carthage," *Studi Magrebini*, II.
- Picard, G-C. and Picard, G. (1970), *Vie et mort de Carthage* (Paris).
- Pritchard, J-B. (1978), *Recovering Sarepta, a Phoenician City* (Princeton).
- Pritchard, J-B. (1982), "The Tanit Inscription from Sarepta," in: *Phönizier im Westen*, H-G Niemeyer, ed., (Mainz).
- Rakob, F. (1997), *Die Deutschen Ausgrabungen in Karthago, I-III*, (Mainz am Rhein).
- Seeden H. (1980), *The Standing Armed Figurines in the Levant*, (München).

- Seyrig, H. (1939), "Antiquités syriennes 28: Représentations de la main divine," *Syria*, 20.
- Spycket, A. (1977), "Nouveaux documents pour illustrer le culte du dieu-lune," *Revue Biblique*, 81.
- Stern, S. (1976), "Phoenician Masks and Pendants," *Palestine Exploration Quarterly*, 108.
- Tsirkin, J.B. (2001), *From Canaan to Carthage* (in Russian), (Moscow).
- Tsirkin, Y.B. (1986), *Carthage and its Culture* (in Russian), (Moscow).
- Xella, P. (1991), *Ba'al Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phéniciopunique* (Rome).
- Yadin, Y. et. al. (1958-1961), *Hazor I-IV an account of excavations 1955-1958* (Jerusalem).
- Yadin, Y. (1970), "Symbols of Deities at Zinjirli, Carthage and Hazor," in: *Near Eastern Archaeology in the 20 century*, J.A. Saunders ed., (New York).
- Yadin, Y. (1972), *Hazor: The Head of all those Kingdoms* (London).
- Warmington, B. H. (1964), *Carthage* (Harmondsworth).

יוסף הלוי ו-הבעיה השומרית*

גזע שפה ותרבות במדע של המאה ה-19

נתנאל אנור

מאמר זה, דן במקום המרכזי של מושג הגזע במדע של המאה ה-19. מרכזיותו של מושג זה נידונה באמצעות מקרה המבחן של העיסוק הנרחב 'בעיה השומרית' בקרב הפילולוגים המערבים של המחצית השנייה של המאה ה-19. מדובר בויכוח אקדמי סוער, הדן בשאלת קיומה של שפה לא שמיית במסופוטמיה וזאת, קודם להופעת השפה האכדית על גבי תעודות כתובות. המסקנה הנובעת מכך, אשר עומדת במוקד אותו ויכוח גם כן, היא כי אותה שפה היו הראשונים להשתמש בכתב היתדות ולהביא לאנושות את "המצאת הכתב". במרכז המאמר עומדת גישתו של יוסף הלוי, פילולוג בעל מוניטין וחוקר תרבויות שמיות מחונן, באשר לאותה השפה המכונה כיום 'שומרית'. על-פי גישתו השומרית לא הייתה שפה מדוברת. לדעתו מדובר היה בשפת קוד של כוהנים בבליים. מאמר זה ינסה אם כן, להציג כיצד החלוקה הדיכוטומית לגזעים והחשיבות שהוענקה למושג הגזע הביאה להשפעה מרחיקת לכת על חוקר מחונן זה, עד כי טעה בהכחשת קיומה של שפה, שכיום אין כל ספק לגבי קיומה כשפת דיבור. המאמר ינסה להציג כיצד, התפישה של מושג הגזע, עם השפה כאחד מסממניו, אך בעיקר כמעין יסוד המניע את ההתפתחות האנושית ואת החלוקה וההבחנה בין סוג אדם אחד לאחר, הביאה גם את אותו מלומד יהודי לכדי שימוש בתרבויות העולם העתיק לאישוש סגולות של זהות קולקטיבית מסוימת בהווה.

* הוגש לראשונה כעבודה במסגרת הקורס "היסטוריה תרבותית אירופאית 1870–1914" בהנחייתו של פרופ' סטיבן אשהיים.

מבוא

במהלך המאה התשע-שערה התרחבה במערב ההתעניינות בתרבויות המזרח הקדום. בעקבות מסעו של נפוליון למצרים ב־1800–1799 עמדה מצרים הפרעונית במוקד העיסוק האקדמי במזרח. לאחר שב־1824 מסתיים מפעל הפענוח על ידי שורה של מלומדים בריטיים וצרפתיים של שתי הכתבים המצריים העתיקים, הדומוטי וכתב החרטומים, מתאפשר לחוקרים המערביים לראשונה לעבוד עם מקורות כתובים בשפה עתיקות שלא היו ידועות עד אז. בהמשך המאה, עם תחילת החפירות בתלים האשוריים ועם פענוח כתובת ביסטון, נפתח הפתח לציביליזציה נוספת של המזרח הקדמון, התרבות המסופוטמית. עם עיצובה באותה תקופה של ההתעניינות הזאת לכדי דיסציפלינה מדעית יותר גבר להט הרוחות בקהילה האקדמית, ולא פחות מכך – גם בקרב הציבור הרחב. סערת הרגשות שהתעוררה סביב הדיון בתרבות המסופוטמית בלטה במיוחד בהשוואה למדע האגיפטולוגיה, שהתפתח במקביל. מצרים העתיקה עוררה התעניינות רבה, אולם שם הושם הדגש באסטיקה של התרבות. אירופה ספגה את הדימויים החזותיים של מצרים העתיקה בלי הפולמוסים והסערה רגשית שאפיינו את מדע האשורולוגיה בתחילת ימיו.¹

בהיסטוריוגרפיה כיום מקובל להניח שחוקר הפונה ללמוד את תרבויות העבר, בין שהן קרובות או רחוקות בזמן או במרחב, עושה זאת מהמקום שבו הוא עצמו נמצא. לעתים קרובות ההיסטוריה, ותהא "מדעית" ככל שתהא, כרוכה בתהליכים של עיצוב זהות, בין פרטית ובין קולקטיבית. בכך הכוונה היא לעיצובה של זהות חדשה, או להחייאתה של זהות נכחדת, או לאישושה של זהות קיימת. ההיסטוריון הבריטי אדוארד ה' קאר ניסח זאת היטב: "לכן תשובתי הראשונה לשאלה 'מהי היסטוריה?' היא שהיסטוריה היא תהליך מתמשך של אינטראקציה בין ההיסטוריון ובין העובדות שלו, דיאלוג שאינו מסתיים בין ההווה לעבר".² במילים אחרות, ההיסטוריון מבסס את מחקרו על עדויות מן העבר תוך כדי דיאלוג מתמיד עם רוח החברה שהוא פועל בה ושיח עם מגוון המגמות המתקיימות בה.

דוגמא יפה לכך הוא חיבורו המונומנטאלי של ההיסטוריון האנגלי, איש תקופת ההשכלה, אדוארד גיבון (Edward Gibbon), "שקיעתה ונפילתה של האימפריה הרומית" ("The Decline and Fall of The Roman Empire"). ביצירה זו, ניכרים בברור תפיסותיו האנטי קלריקאליות של גיבון כאשר הוא קושר באופן מובהק בין עליית הנצרות לשקיעת האימפריה. גם במאה התשע-עשרה, שבה החלו לתפוס את ההיסטוריה יותר ויותר בתור תחום מדעי אובייקטיבי האמור להיות מנותק מתפיסות עולמם של החוקרים, ניכר הקשר בין תפיסת עולמו של הכותב ובין כתיבתו ההיסטורית. למשל, בחיבורו "העם" (1846) כתב הוגה הדעות וההיסטוריון הצרפתי ז'יל מישלה (Michelet) על "האומה הצרפתית", והציב אותה בבסיס עבודתו המחקרית. ביטוי לתפיסתו זו ניכר היטב גם בספרו על המהפכה

הצרפתית, שפורסם ב־1853. מחקרו של מישלה עומד אומנם, על תשתית עובדתית מוצקה תוך התבססות על מחקר ארכיוני מקיף, אך הוא גם מהווה דוגמא יפה להיסטוריוגרפיה הלאומית שמישלה הוא מייצג מובהק שלה. קודמיו התייחסו למהפכה הצרפתית כאירוע של קבוצה זו או אחרת, שלקחה בו חלק: יש שתפסו את צד המלוכה שהופלה, ואחרים של הסיעות המהפכניות כגון הז'ירונדיסטים או היעקובינים. מישלה לעומתם, כותב על המהפכה כאירוע של ה"עם הצרפתי" כולו.³

גם באשורולוגיה ניכר השיח התרבותי־הפוליטי של המאה התשע־עשרה. במדע הצעיר הזה באו לידי ביטוי תפיסות שונות של גזע, של ציוויליזציה ושל פילולוגיה ותרבות, וגם גישות ערכיות, כגון אנטישמיות, פילושמיות, דגנרטיביות של גזעים מסוימים לעומת הדינמיות של גזעים אחרים, מעלותיהן של שפות מסוימות כנגד הפרימיטיביות של שפות אחרות, והאמונה בקשר הכרחי בין שפה, דת, תרבות, כישרון, רוח וגזע. כשהחוקרים העניקו הגדרה אתית לעמים המסופוטמיים, למשל "שמים", "סקיתים" או "הודו־אירופים", וכשהציעו הבחנות חדות בין מיתולוגיה שמית למיתולוגיה הודו־אירופית, נבעה המוטיבציה שלהם מתרבותם שלהם עצמם לא פחות משנבעה מרצונם לגלות מחדש תרבויות עתיקות בנות אלפי שנים.

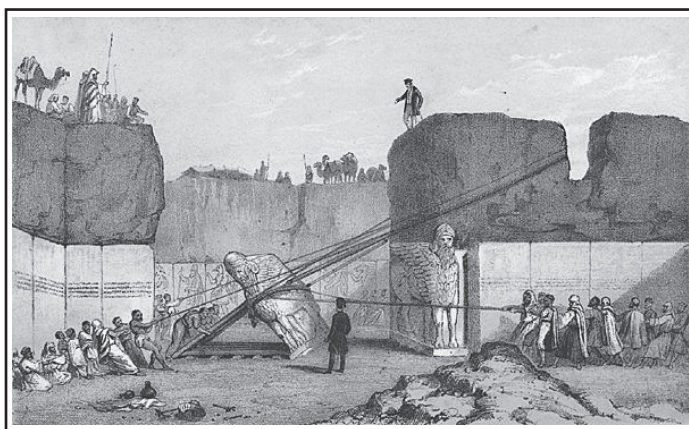
"הבעיה השומרית" היא אחת הדוגמאות המרתקות של התופעה. בגלגולה הראשון התנווכחו החוקרים על השאלה אם הייתה במרחב המסופוטמי העתיק שפה לא־שמית שקדמה לאכדית (שהיא שפה שמית לכל דבר).² בראשית דרכה של האשורולוגיה הייתה סוגיה זו אחת המחלוקות הסוערות ביותר. לא מפתיע שבמחלוקת זו ניכרים הדי התרבות האירופית בשלהי המאה התשע־עשרה.

המאמר שלפנינו יתמקד במקומו בפולמוס הזה של מי שהיה אחד מחשובי חוקרי השפות השמיות באותה עת, המלומד היהודי יוסף הלוי. דעותיו של הלוי הושפעו מתפיסת הקשר שבין גזע תרבות ושפה שהייתה מקובלת בזמנו. במאמר שלפנינו אטען שהתזה של הלוי על השפה השומרית הייתה תגובה ישירה להלכי הרוח האנטישמיים שרווחו בעולם האקדמי בשלהי המאה התשע־עשרה.

¹ הגדרה אתית (Ethical) היא הגדרה שהחוקרים נותנים לתופעה שמושאי מחקרם קראו לה בשם אחר או שלא הייתה קיימת בתודעתם כלל. הגדרה אמית (Emic) היא הגדרה שכבר בני התקופה שחוו אותה משתמשים בה.
² לאחר שנפתרה "הבעיה השומרית" הראשונה וכבר לא היה ספק שאכן הייתה במסופוטמיה שפה שומרית מדוברת ושדובריה הם שפיתחו את כתב היתדות, נוסחה "הבעיה השומרית" מחדש סביב השאלה מנין ומתי באו השומרים למסופוטמיה.

א. התפתחות מדע האשורולוגיה: התגליות שביסוד ה"בעיה השומרית"

בשנת 1842 התחיל הקונסול הצרפתי במוסול, פול אמיל בוטה (Botta), לחפור את תל דור-שרוכן, שאותו הוא זיהה (בטעות) עם נינוה, עיר בירה מאוחרת יותר של האימפריה הנאו-אשורית. זמן קצר לאחר מכן, כחלק מהתחרות הגדולה שהייתה באותה עת בין המעצמות הקולוניאליות, התחיל הנוסע והמזרחן בריטי סיר אוסטין הנרי לייירד (Layard) לחפור כמה ארמונות עתיקים בתל קיונג'יק ובכלח'.



הנרי לייירד בחפירות נינוה

תגליותיהם אומנם עוררו עניין רב, אך האירוע המכונן של מדע האשורולוגיה היה פענוחה של כתובת בהיסטון, שבמערב אירן של היום, על ידי הבריטי סיר הנרי קריסוויק רולינסון.⁴ בדומה לאבן הרוזטה, גם כאן מדובר בכתובת תלת-לשונית, אך להבדיל ממנה, כל שלוש השפות בכתובת בהיסטון לא היו ידועות, ויתרה מזאת, גם "כתב היתדות" ששימש לכתובתן היה כמעט בלתי-ידוע.^{*} למרות זאת, מתוך ניתוח שמותיהם של המלכים הפרסיים שהיו ידועים מן המקרא ומן המקורות הקלאסיים ועל בסיס הפרסית המאוחרת יותר, הצליח רולינסון לפענח את הכתובת הכתובה בשפה הפרסית העתיקה. אז נפתחה האפשרות לעבור לפענוח שתי השפות האחרות, בשתי הכתובות שהיו תרגומים של הכתובת הפרסית. על

^{*} על קיומו של כתב היתדות ידעו במערב זמן רב. הנוסעים המוקדמים שעבר באזור חשבו שהוא עיטור, אך במאה השמונה-עשרה כבר היה ברור שמדובר בשיטת כתב. בערך ב-1800 החל המלומד הדני פרידריך מינר לפענח שיטת כתב שהייתה דומה לכתב היתדות, שישמשה לכתובתה של הפרסית העתיקה ובה היה כתוב אחד הטורים בכתובת בהיסטון. עד 1802 פוענח כתב זה כמעט לגמרי על ידי גאורג פרידריך גוטפנד, מורה בבית ספר תיכון ליד גטינגן. כל זאת כעשרים שנה לפני פענוחה של אבן הרוזטה ממצרים. באשר לטור של הפרסית העתיקה שבכתובת, רולינסון רק שכלל את מה ידעו לפניו (ראו וסרמן (2005), עמ' 150, וג'ונס (1969), עמ' 3).



כתובתו של דריווש בבהיסטון
הכתובת שבאמצעותה פוענחו האכדית,
העילמית והפרסית העתיקה

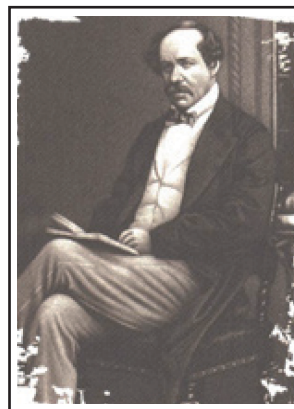
הפענוח עבדו במקביל פילולוגים ומזרחנים חשובים אחדים, ובהם האב אדוארד הינקס מדבלין, ג'יל אופר מצרפת והנרי רולינסון עצמו. הם זיהו שתי שפות נוספות: הראשונה היא העילמית, שפה ששימשה את אנשי אזור אירן של ימינו מאז ראשית הכתב באזור ועד ימי השושלת האכמנית (שושלתם של כורש ודריווש), והשנייה – שבזמן גילויה כינו אותה בבליית או אשורית וכיום היא מכונה אכדית – הייתה נפוצה במסופוטמיה והייתה עתידה לתפוס מקום מרכזי במדע האשורולוגיה⁵

בתהליך פענוח השפה ה"בבליית" נתקלו ראשוני החוקרים, ובראשם הינקס, במה שנראה להם כסתירה בין השפה, שאותה הם זיהו כשפה שמית, ובין תכונות כתב היתדות ששימש לכתובתה, שלדעתם לא התאים לשפות שמיות.⁶ הם ציפו שהכתב ששימש את השפות השמיות יהיה אלפביתי (כלומר כתב שבו הסימנים משמשים בעיקר לציון עיצורים, כמו בעברית), אך הכתב של השפה ה"בבליית" היה כתב הברתי (דהיינו כתב שבו הסימנים השונים משמשים בדרך כלל לציון הברות שלמות או אפילו ליחידות משמעות).⁶ הנחתו של הינקס הייתה אפוא שאת הכתב ששימש לכתובת ה"בבליית" בכתובת בהיסטון פיתחו דוברי שפה נוספת, שפה הודו-אירופית שלא הופיעה בכתובת. את השפה הזאת הוא כינה "פרוטו-בבליית", והניח כי דובריה (שלפי הבנתו היו ארים) קיבלו את רעיון הכתב ממצרים, פיתחו אותו לשימוש בשפה המשוערת הזאת ואחרי כן העבירו אותו למסופוטמיה.

גם רולינסון הניח שבמסופוטמיה הייתה שפה עתיקה יותר, לא-שמית, שהמשתמשים בה פיתחו את כתב-היתדות. לשפה הזאת הוא קרא "אכדית", בהשראת הביטוי "מלך שומר ואכד", שהיה ידוע ממקורות מסופוטמיים. להבדיל מ"שומר", שלא הייתה מוכרת ממקורות אחרים, "אכד" מוזכרת במקרא, זאת בהתאם לנטייתו של רולינסון להשתמש בממצאים מהמזרח הקרוב הקדום כאמצעי לאישוש הכתוב במקרא ובמקורות הקלאסיים.⁷

* זאת להבדיל מהפרסית העתיקה, שהיא שפה הודו-אירופית, ובניגוד לעילמית, שהיא שפה יחידאית שאינה שייכת למשפחת השפות ההודו-אירופיות ולא למשפחת השפות השמיות.

ואכן, מיד כשפנו החוקרים לבדוק את התעודות הרבות שנחשפו בחפירותיהם של ליירד ושל בוטה בערים המלכותיות של אשור (בעיקר מארמון אשורבניפל בנינווה) התגלתה שפה נוספת שהייתה נפוצה במסופוטמיה במקביל לשפה "הבבלית" השמית שאותה הם פענחו באמצעות כתובת בהיסטון. שפה נוספת זו הופיעה בטקסטים בעלי אופי מיתי, דתי וספרותי, ברשימות לקסיקליות ובתעודות שונות. הטקסטים הדו-לשוניים הללו אפשרו לחקור ולנסות לאפיין את אותה שפה נוספת, שאת קיומה רולינסון חזה מראש. חקירתה של אותה "אכדית" של רולינסון איששה את הנחתם המוקדמת של מפענחי כתובת בהיסטון שמדובר בשפה



סיר הנרי קריסוויק רולינסון

שאינה שמית. אמנם כבר בשנת 1869 כינה ג'יל אופר את השפה הזאת "שומרית" (שהוא כינויה של השפה כיום), אך המונח "אכדית" המשיך לשמש במחקר עד המאה העשרים, כלומר במשך כל ימי הפולמוס שעומד במרכז המאמר הנוכחי.^א

אך התברר עוד שהנחתו של הינקס שאותה "אכדית" הייתה ממשפחת השפות ההודו-אירופית הייתה מוטעית. ככל שנתגלו עוד תעודות התברר יותר ויותר שדוברי ה"אכדית" הם שפיתחו את הכתב שלה; מכאן שמדובר בכתב מסופוטמי עצמאי שפותח בלי קשר לשיטת הכתב המצרית. לאור אופייה של ה"אכדית" הזאת הסיקו החוקרים שמדובר בשפה הקשורה למשפחת השפות הטורניות הכוללת בתוכה את השפות האנגרו-פיניות (כגון הונגרית, אסטונית ופינית) ואת השפות האורלו-אלטאיות (כגון טורקית ומונגולית).^ב מכל מקום, כבר היה מוסכם על הכול שהשפה שמדובר בה אינה שמית ואינה הודו-אירופית.

ב. יוסף הלוי ועמדתו בפולמוס "הבעיה השומרית"

בשלב זה מתחיל הפולמוס העומד ענייננו. אחת הדמויות המרכזיות בו הייתה של המזרחן היהודי יוסף הלוי, מי שקידם את הגישה שכונתה אז "אנטי-אכדיסטית". הלוי ראה

^א על מנת למנוע בלבול אבהיר שכיום "שומרית" הוא שמה של השפה הלא-שמית של מסופוטמיה הקדומה, ו"אכדית" הוא השם שניתן לכל הניבים הבבליים והאשוריים למיניהם (שמוצאם שמי) שהיו נפוצים במסופוטמיה; אך במאה התשע-עשרה ה"אכדית" היה דווקא שמה של השפה הלא-שמית, והשפה השמית כונתה "בבלית" או "אשורית".

^ב בשמות הללו, וגם בשם "סקיתית", השתמשו במאה התשע-עשרה לציון קבוצת השפות באירופה שאינה הודו-אירופית, שמית או סינית. ראו Cooper (1991), pp. 48–49.

בשפה השנייה שהופיעה בכתובות המסופוטמיות מחפירות הערים האשוריות שפת סתרים ששימשה מלומדים וכוהנים, בדומה לשפת הכוהנים ההירטית במצרים. להבנתו, היא הייתה שפה מלאכותית לגמרי שמעולם לא שימשה כשפה חיה. עמדתו של הלוי בעניין זה הייתה נחרצת והוא לא נסוג ממנה עד מותו בשנת 1917, וזאת אף כי תעודות נוספות רבות שהתגלו בחפירות במסופוטמיה הכריעו באופן ברור נגד דעתו.⁸

מי היה הלוי וכיצד משתקפת בעמדתו בשאלה זו תפיסת עולמו הכוללת? יוסף הלוי נולד בשנת 1827 באדריאנופול והחל את דרכו כמורה בבתי ספר בעיר הולדתו ובבוקרשט. הוא היה סופר, פילולוג של שפות שמיות, ארכיאולוג ומזרחן. קורות חייו קשורות לתנועה הציונית המתעוררת. הוא היה מהחברים הראשונים בתנועת חיבת ציון במערב אירופה, כתב בלשון מקראית נמלצת לעיתונים העבריים של המאה התשע-עשרה (הלבנון והמגיד), תרגם לעברית שירה ואף קרא להקמתה של חברת "מרפא ללשון", שהייתה אמורה לתרום להרחבת הלשון העברית ולהמציא בשבילה מילים חדשות. הוא גם שימש כאיש קשר לקהילה הפלאשית באתיופיה.⁸ בתגובה ל"קול קורא" של הרב עזריאל הילדסהיימר, יצא הלוי בשנת 1866 לאפריקה בשליחות חברת "כל ישראל חברים".⁹ בתפושת של רב יהודי מירושלים הגיע הלוי גם לתימן, שהייתה סגורה אז למערב, ויצר קשר עם הקהילה היהודית המקומית.¹⁰

בהקשר הנוכחי חשובה מאוד תרומתו הגדולה של הלוי לפילולוגיה השמית ולמחקר המזרחני. במסעותיו הוא לא רק יצר קשר בין קהילות יהודיות בעולם, אלא גם הביא כתובות רבות מדרום-ערב ששימשו בתור הקורפוס המרכזי והגדול ביותר של שפת יהודי תימן. עם זאת, במרכז עיסוקו עמדו השפות האתיופיות העתיקות, ובשנת 1879 הוא מונה למנהל לימודים ללשון הגעז ב־École Pratique des Haute Études בפריז, תפקיד שבו הוא שימש עד סוף ימיו. בשנת 1893 יסד יוסף הלוי את כתב העת Revue Sémitique והיה מהכותבים המרכזיים בו. כתב העת עסק באפיגרפיה שמית (שבאית, צפאית, כנענית וארמית), בחקר המקרא ובהתפלמסות עם ביקורת המקרא, וכן בראשית הנצרות ובספרות חבשית עתיקה.¹¹

הישגיו הרבים של הלוי בתחום הפילולוגיה השמית היוו בסיס איתן לניסיונותיו להפעיל את כישוריו הרבים גם בתחום ההולך ומתפתח של האשורולוגיה. למן שנות השבעים של המאה התשע-עשרה הוא כתב מאמרים חריפים ביותר נגד החוקרים שניסו לזהות באמצעות כתב היתדות את קיומה של שפה שאינה שמית. את התזה שלו על אופייה הטקסי בלבד של השפה הנוספת שהתגלתה בערי אשור ובבל הוא ניסח בראשונה במאמר בשם: "בחינה

⁸ בספרות המחקר יוסף הלוי מוכר כ"מכחיש השומרית". אך מצאתי כי הלוי לא הסתפק רק בהכחשת קיומה של שפה זו כשפה מדוברת. בשלב מסוים הוא זיהה גם את העילמית (שווהתה כבר בכתובת בהיסטון) כשפה מלאכותית, אך הוא חזר בו.

ביקורתית על [השפה] הלכאורה טורנית של בבל" ב"כתב העת האסיאתי" (Journal Asiatique).¹²

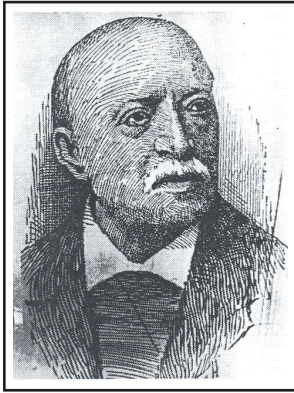
עמיתיו של הלוי לא היססו להגיב. פרנסואה לנורמן כתב ב-1875 מאמר שבו הוא השווה את השפה ה"אכדית" לשפות הטורניות וקשר אותה אליהן.¹³ כאן מגיעה שעתו היפה של הלוי בפולמוס זה. הלוי, ששלט על בורייך בפינית ובתורכית, ידע להעמיד את לנורמן על טעותו. הוא הוכיח חד-משמעית שהשומרית (עדיין "אכדית" בפיו), לא הייתה קשורה לשפות הטורניות. אך זוהי אולי תרומתו התקפה היחידה לתחום האשורולוגיה.¹⁴ במאמרו, "שפתה לכאורה של אכד: האם היא טורנית?", יצא הלוי באמירות קשות ונחרצות נגד לנורמן, וזאת בסערת רגשות ניכרת.¹⁵ בין היתר הוא האשים את לנורמן שהוא אינו יודע שפות שמיות וטען שהתאוריה של יריבו היא פנטזיה תמימה, חסרת כל קשר למציאות.¹⁶ את המאמר הוא קינח בפתגם: "לא מוכרים את עור הדוב לפני שצדים אותו."

העובדה ששפה כלשהי אינה קשורה לאף שפה ידועה אחרת כמובן אינה שוללת את אפשרות קיומה כשפה מדוברת.¹⁷ עם זאת, עבור הלוי, הוכחתו כי השומרית אינה קשורה לשפות הטורניות רק חיזקה את התזה שלו, שעל פיה השומרית לא הייתה שפה מדוברת אלא שפת סתרים ששימשה מלומדים וכוהנים בלבד. ביטחונו בצדקת דרכו רק הלך והתחזק. את טענתו הוא ביסס בעיקר על מגוון הקשרים שבין השפה הזאת ובין השפה השמית של מסופוטמיה, שאותם הוא הסביר במגע שהיה בין שתי השפות הללו במשך מאות שנים.

הפולמוס התלהט ביתר שאת. ב-1876 התמודד הלוי גם עם טענותיהם של ג'יל אופר ושל אברהרד שרדר, מייסד האשורולוגיה הגרמנית.¹⁷ גם כאן הוא לא חסך מיריבו האשמות קשות, וכבר בעמוד הראשון של כתב ההגנה על התזה שלו הוא טען כי: "כל התבניות הפנטזיונריות הללו קרסו על מנת שלא לקום; הבעיה האכדית [שומרית] היא כיום בעיה פתורה שאין עוד טעם לעסוק בה".¹⁸ את שרדר הוא הציג כחמום מוח ממש, ובלשונו: "נראה לי שמר שרדר מתרגש לכדי טמפרטורה לוחטת לפחות כמו זו של שאר מבקריי, לוחטת לפחות במידה שדי בה להפיק טענות פזיזות ולשלול עובדות הנראות בקלות לאדם הרגוע יותר".¹⁹ כדרכן של מחלוקות אקדמיות לא מעטות, הוויכוח הלך והחריף עם השנים. היריבות הפכה לאישית יותר ויותר, בייחוד בין הלוי לאופר, ויש אפילו אנקדוטה המספרת על עימות פיזי בין השניים, שבו הם השתמשו במטריות!²⁰

ובכל זאת, היו לתזה של הלוי בתחילת דרכה גם כמה תומכים חשובים, ובהם האשורולוג הגרמני פרידריך דליטש והחוקר הצרפתי פרנסואה טירו דנג'ין (Thureau-Dangin), מי שמאוחר יותר היה לאפיגרף חשוב.. אלה שינו את דעתם לאור גילויין של תעודות רבות

^x הנתון הזה שריר וקיים עד ימינו, אם כי החוקרים עדיין לא נואשו מן הניסיון למצוא לשומרית שפה אחת ומדי פעם בפעם צצים ניסיונות לקשרה עם שפות אחרות.



יוסף הלוי

נוספות מתל א־לוח (היא לגש העתיקה) ומניפור. בסוף המאה התשע־עשרה הלוי כבר נשאר בודד במערכה, אך הוא לא ויתר על עמדתו השגויה והחזיק בה בנחישות רבה עד סוף חייו. התבטאויותיו על הנושא המשיכו להיות חד־משמעיות. בערוב ימיו בספרו סיכום הוואריאנטים הגרפיים האשורו־בבליים, שאותו הוא כתב בערוב ימיו (1912), הוא המשיך לדבוק ב"שמיות" של כתב היתדות, חזר והדגיש שה"שומרית" היא שפה מלאכותית, שהבחנה בין "שומר" ל"אכד" היא רק הבחנה גאוגרפית בין צפון לדרום, וגם, ש"השמיות עומדת בבסיס כתב־היתדות, ולכן גם בבסיס כל הספרות המכונה 'שומרית', וללא השמיות אי אפשר בשום אופן לדמיין את היווצרות הכתב הזה והספרות הזו".²¹

מה גרם לו לדבוק בנחישות רבה כל כך בטעותו? מה פשר ההתלהמות הזאת מזהותם האתנית והלשונית של קבוצת אנשים בקדמת אסיה לפני אלפי שנים? האם אך ורק גילו הצעיר של מדע האשורולוגיה ומיעוט התעודות הביאו את הלוי לדבוק בתזה שלו?

ג. גזע, שפה ותרבות במדע: הרקע לגישתו האנטי־שומריסטית של יוסף הלוי

במבט ראשון נראה כי אכן, כפי שפולוצקי כתב על יוסף הלוי: "גאוותו השמית של הלוי העבירה אותו על דעתו".²² אך במבט מעמיק יותר אנו רואים כי "גאוה שמית זו" קשורה גם בסביבה התרבותית והאקדמית שהלוי פעל בה. במאמר מ־1991 בחן ג'ס קופר את מכלול ההיבטים שהביאו את הלוי לנסח את התזה שלו ולדבוק בה בלהט כה רב.²³ במאמר זה הוא מוצא שב"גאוה השמית" של הלוי ניתן לראות בבהירות תגובה לשיח האקדמאי האנטישמי שרווח באקדמיה הפריזאית כבר בשנות השישים של המאה התשע־עשרה, עם הגיעו של הלוי לפריז.

הגזענות והאנטישמיות לא היו מן המגמות השולטות בפוליטיקה הצרפתית של אותם ימים. על אף כל המשברים הפוליטיים, המלחמה הכושלת מול גרמניה, קריסת האימפריה השנייה ואירועי הקומונה הפריזאית בשנים 1870/1, המשיכו היהודים ליהנות משוויון זכויות פוליטי ואזרחי מלא. בשנות השמונים של המאה התשע־עשרה אף הוקמו ועדות לתמיכה ביהודים שנפגעו בפוגרומים ברוסיה. למרות כל זאת ואף כי השיח האנטישמי עוד לא הגיע

לפוליטיקה כמו בימי "פרשת דרייפוס",²⁴ הלכו והתגברו המגמות הגזעניות והאנטישמיות בחיי הרוח, התרבות והמדע. כבר בשנים 1853–1855 פרסם הרון ארתור דה־גובינו "מאמר על אי־השוויון בין הגזעים האנושיים", ובו הוא קשר באופן מובהק בין גזע, תרבות ועלייתן ונפילתן של תרבויות.²⁵

זאת ועוד: באירופה הלך ונבנה ה"מיתוס הארי", שטען לקשר בין שפה תרבות לגזע, בין היתר על בסיס המדעים שהתפתחו באותה תקופה. האנתרופולוגיה ראתה את עצמה קשורה בפילולוגיה ואף תלויה בה.²⁶ בתיאורו מ־1863 של היפוליט טיין את העמים העתיקים הם מיוצגים בראש ובראשונה על ידי לשונותיהם, דתותיהם, הספרות והפילוסופיה שלהם, ואת כל הגורמים הללו קושרת "קהילת הדם והרוח".²⁷ ב־1871, בספרו הולדת הטרגדיה, הבחין ניטשה בין המהות השמית למהות הארית.²⁸ אך ללא ספק האדם המרכזי שטענן לקשר בין הלשון לגזע היה חוקר הדתות, המזרחן והסופר הצרפתי החשוב ארנסט רנן. את התבטאותו החשובה ביותר לענייננו של רנן ניתן למצוא בספרו היסטוריה של עם ישראל (1887),²⁹ שבו הוא כתב באופן מובהק על הקשר בין שפה לגזע והשמיץ בלשון בוטה את "השפה השמית", ובייחוד את מערכת הפועל שלה, לאחר שגמר את ההלל על גאונותה של "השפה הארית":

השפות מציגות ניגוד עמוק. שפותיהם של הארים היו שונות במהותן מאלו של השמים, אף כי ניתן לזהות כמה סימני קרבה. עליונות של השפה הארית גדולה, בייחוד בכל הנוגע להטיית הפועל. הכלי הנפלא הזה, שנוצר מן האינסטינקט של האדם הפרימיטיבי, היה הזרע לכל המטפיזיקה שהביאה להתפתחותן של הגאונות ההודית, הגאונות היוונית והגאונות הגרמנית. בניגוד לכך, השפה השמית השתמשה במערכת הפועל באופן פגום. הטעות הגדולה ביותר שעשה גזע זה (ויותר מכול, מכיוון שהיא הייתה בלתי־ניתנת לתיקון), הייתה בהבאתה של שיטה לשימוש בפועל שהיא צרת אופקים עד כדי כך שביטויי זמנים והמודוסים שלה לוקה תמיד בחסר ומסורבל. עד ימינו נאבקה השפה הערבית לשווא בטעות הבלשנית שעשו אבותיה לפני עשרת אלפים עד חמש־עשרה אלף שנה.³⁰

רנן היה אחד החוקרים רבי־ההשפעה ביותר בדורו הן באקדמיה הן מחוצה לה, וספריו בעשרות אלפי עותקים.³¹ הרצאתו מ־1862, "חלקם של העמים השמיים בהיסטוריה של הציוויליזציה" מרכזית להבנת השקפת העולם המניחה קשר בין גזע, לשון, תרבות והיסטוריה.³² נראה כי זו הייתה השקפת עולם שנגדה התייצב הלוי עם הגיעו לפריז ושעמה הוא בחר להתמודד. בהרצאתו טען רנן כי ניתן לאפיין בבהירות את כל האלמנטים של "התרבות הארית" כנגד אלו של "התרבות השמית". את אפיון הפער בין הגזעים הוא מחלק לכמה קטגוריות: ספרות ומיתוס, דת, שירה, מוסר ומדע, ופיתוח המסחר:

- רנן מוצא כי ניתן לאפיין בבהירות את הספרות והמיתוס הארי מזה השמי.³³
- על בסיס "מיתולוגיה השוואתית" הוא מוצא כי העמים השמיים הם מונותאיסטים

- בהתאם לאופיים הדוגמטי והנוקשה,³⁴ וזאת לעומת הארים, שדתם פנתאיסטית, קשורה לטבע ומעוררת דמיון.³⁴
- עוד הוא מוצא שקיימת "פוליטיקה ארית" המעמידה במרכז את "חופש היחיד" ואת טובת הכלל, בניגוד ל"פוליטיקה השמית", היודעת רק אנרכייה מוחלטת או לחלופין "דספוטיזם מדמם".³⁵
 - לעמים השמים, לפי רנן, הייתה שירה פרימיטיבית בלבד. כל שאר האמנויות מקורן כמובן בעולם הקלסי. לשמים היה גם מוסר צר, נוקשה ואגואיסטי, והם יכלו רק להעתיק פילוסופיה קלסית (הכוונה כאן לעולם הערבי). גם את המדע הם העתיקו מיוון; למעשה הם אנטי-מדעיים.³⁶
 - על נושא המסחר רנן טוען שלאורך ההיסטוריה היה לשמים יתרון על הארים. הוא מציין שהפניקים הם שהחלו לפתח את המסחר, ושבימי הביניים שלטו במסחר היהודים והערבים.³⁷

את חיבורו סיים רנן בסיכום הישגיהם המעטים של העמים השמים. הוא מציין שהמערב חב להם רק את דתו, ואף זו התנתקה ממקורותיה השמיים והפכה לנכס אירופי. דת זו החלה להשיג את ניצחונה רק אחרי שהתנתקה מן "הרוח השמית" (L'esprit sémitique). על המערב מוטלת החובה להתנתק ממקורותיו השמיים על ידי התרחקות מן היהדות ו"התקרבות ללבנו".³⁸ זאת, כמובן, על ידי חיפוש ה"אמת" באמצעות ה"דרך המדעית", או בלשוננו: "מה שבטוח הוא שעל ידי חיפוש האמת, על ידי השיטה המדעית, אנו נמלא את חובתנו".³⁹ ניתן אפוא לומר שהשיח הגזעני בימי פולמוס ה"בעיה השומרית" הניח קשר הדוק בין גזע, שפה, דת, לאום, מסחר, מדע ואמנות – קרי, כל מאפייני הציוויליזציה באשר היא, וכל זאת מתוך טענה לדבקות ב"אמת המדעית", טענה אופיינית לחוקרים במאה התשע-עשרה. אם נחזור ל"בעיה השומרית" נגלה שהיא קשורה הדוקות להשקפות עולם אלו ומקיימת אתן שיח מתוך שימוש באותן הקטגוריות. ואמנם במאמרו של הלוי משנת 1876 "ההערכה מחדש של האכדזים [קרי: שומרזם]", נוכל לראות שימוש באותם אלמנטים בדיוק:

- בתחום הספרות והשירה הלוי מתמודד עם תרגומו של אופר להמנון שומרי לסנסקריט וזיהוי התאמות בין השפות.⁴⁰ הוא מתמודד גם עם הטענה כי הערבים לא ידעו שירה גבוהה מהי.⁴¹
- בתחום הדת טוען הלוי כי האלילות במסופוטמיה הייתה במקורה שמית.⁴² הוא גם מדגיש שהאלילות השמית הייתה לא רק במסופוטמיה אלא גם בטקסטים בלשון הגעז מאתיופיה, שאותם הוא זיהה כ"שמיים טהורים".⁴³

* טענה זו קלושה במקצת, לא רק לגבי העמים השמיים של מסופוטמיה אלא גם לגבי השמים המערביים (תוך מלעם ישראל, כמובן) שתבותם הייתה מוכרת מהמקורות הקלסיים ומהמקרא.

- בתחום המדע והמסחר טען הלוי שבניגוד לטענתו של שרדר, העמים השמיים השתמשו בשיטה העשרונית בעוד במסופוטמיה נהגה שיטת ספירה על בסיס 60.⁴⁴ הוא גם יצא נגד טענתו של שרדר כאילו העמים השמיים לא המציאו את מידות המשקל ולא פיתחו את המסחר.⁴⁵
- במאמרו התייחס הלוי במפורש גם לדיכוטומיה בין השמיים לאריים והתמודד עם טענתו של לאסן (Lassen) על מקומו של כל גזע בתרבות המערב. הלוי ציין לעומתו ש"המונומנטים שנחשפו בנינווה ובבל הוכיחו את ההפך: האוכלוסייה השמית של מחוזות האלה החזיקה ברמה הגבוהה ביותר את אותן היכולות שמנסים לשלול מכל הגזע הזה."⁴⁶

מן ההשוואה בין הטקסטים של רנן לאלו של הלוי נראה לי שניתן להבחין שהדיון לא נסב רק על תרבויות שנעלמו ואינן זה אלפי שנים. המניע לפולמוס היה בהנחות יסוד שאינן קשורות לתרבויות הללו. אין ספק שהלוי ורנן היו יריבים בתפיסתם הגזעית: הראשון שיבח את הגזע הארי והדגיש את נחיתותו של הגזע השמי, ואילו השני ניסה להדגיש את הצלחתו של הגזע השמי. אך גם נקודות ההשקפה בין רנן להלוי ברורות: שניהם התבססו על אותן שלוש הנחות הנטועות היטב ברוח התקופה: (א) יש קשר הכרחי והדוק בין גזע לתרבות, דת, ספרות, מדע, פוליטיקה ולשון; (ב) מוטיב הגזע הוא המניע את כל הקטגוריות הללו, שהן למעשה יסודות הציוויליזציה; (ג) משחר ההיסטוריה יש פער ברור ואינהרנטי בין ה"גזעים". בהנחות יסוד אלו יש משום הסבר ללהט הפולמוס על "הבעיה השומרית" בין השומרטים לאנטים-שומרטים, כפי שנוכחנו לעיל. יתר על כן, לדעתי, ייתכן שאת עצם התזה של הלוי, ובעיקר את התעקשותו בעניין השמיות של השפה השומרית, לא ניתן להבין אלא על רקע הנחות יסוד אלו.

סיכום ומסקנות

התזה של יוסף הלוי לא מקובלת עוד במחקר של ימינו. אין ספק שבתקופתו הכלים שעמדו לרשות המחקר האשורולוגי היו מפותחים פחות, והידע והמקורות שעמדו לרשותו היו מועטים הרבה יותר. עם זאת ניתן לראות שלמגבלות אלו נלוו עוד גורמים שהשפיעו על גיבוש התפיסות המחקריות של התקופה. בין הגורמים הללו תפסה מקום חשוב תפיסת קיומו של קשר הכרחי בין שפה, גזע ותרבות. התזה של הלוי מדגימה אפוא היטב איך לפעמים גם מי שחוקרים את מה שאירע לפני מאות ואלפי שנים עושים זאת כדי לספר על סביבתם שלהם, בין במודע ובין שלא במודע.

^x הקשר בין גזע ללשון הדוק אף יותר כיון שההבחנות הגזעיות נובעות מן ההבחנות הלשוניות ושמות גזעים זהים לשמותיהן של קבוצות שפות (שמיות, הודו-אירופיות וכו').

תזה בדומה לתזה של הלוי יכלה להתפתח אך ורק בסביבה שראתה תהום פעורה בין העמים השמיים לאלו שאינם שמיים, תהום שבוודאי לא התקיימה באמת במסופוטמיה של האלף השלישי ותחילת האלף השני לפסה"נ, התקופה שבה השתמשו הן בשומרית הן באכדית, ושבה, עד כמה שניתן לקבוע, שתי השפות שימשו בסיס לתרבות המסופוטמית. ישנו רצף של מסורות אמנותיות, ספרותיות, פוליטיות ודתיות הממשיכות מן האלף השלישי עד האלף הראשון לפסה"נ. טקסטים בשומרית הועתקו במסופוטמיה גם 1500 שנה אחרי שהשומרית חדלה להיות שפה מדוברת. אנלוגיה טובה ליחס תרבויות זה יכולה להיות התרבות הקלסית היס-תיכונית, שגם בה התקיימו קשרים בין תרבויות יוון ורומא, בין יונית ללטינית. גם בין השומרית לאכדית, על אף מוצאן השונה בתכלית, היו יחסי גומלין הדוקים, וההשפעות הלשוניות ההדדיות ניכרות היטב בשתי השפות (עובדה שכאמור שימשה כתמיכה לתזה של הלוי בטענתו שהשומרית הייתה שפת-קוד שעוצבה על ידי שמים).⁴⁷

גם הלוי היה שבו בתפיסת העולם האקדמי של תקופתו, שלפיה בהכרח היה פער שאינו ניתן לגישור בין שמים ובין לא-שמים. לתפיסתו, מהיעדרה של עדות כלשהי במקורות להתנגשות אלימה בין שומרים לשמים במסופוטמיה יש להסיק שבאזור הייתה בהכרח אחדות תרבותית, ושהיעדר זה, הוא אחת הראיות המוצקות ביותר לכך שהשומרית מעולם לא התקיימה כשפה חיה, ומכאן שאפשרות קיומה במסופוטמיה של קבוצה אתנית נבדלת מן השמים היא המצאתם של חוקרים אנטישמים.⁴⁸

כאמור, אף שהלוי החזיק עד מותו בעמדותיו אלו, בתחילת המאה העשרים כבר לא נשאר אף תומך אחד לתזה שלו. עם זאת, מעניין לציין כי עוד זמן רב אחרי מותו, לאחר שזוועות השואה כבר נודעו לכול, שב ה"אנטי-שומריזם" ועלה בשולי האשורולוגיה הישראלית הצעירה. החוקר יעקב פארמן (הנחשב בקרב עמיתיו החוקרים בתחום ל"עוף מוזר"), המשיך לדגול "בשיטה האנטי-שומריסטית של החוקר היהודי הנודע יוסף הלוי מפאריס",⁴⁹ כפי שמעיד ספרו מ-1957. גם כתיבתו ה"אנטי-שומריסטית" של פארמן הייתה תגובה לאנטי-שמיות ושיקפה את הכאב שלאחר המלחמה:

עם ישראל בן תרבות ישראל, על עם זה רוצים להגיד שקבלנו תורה וחוקים מחמורבי ותרבות משומרים.⁵⁰ כל זה בלוף. היטלר יצר את הנאציזם אך הוא עצמו נוצר ע"י הפרופסורים. ועם כל

* הכוונה כאן היא לטענה שקיים גורם אנטישמי מובהק בפולמוס המפורסם "בבל והמקרא" (Babel und) שהתפתח בעקבות סדרת הרצאותיו של פרידריך דליטש בגרמניה, שהציגו את תרבות ישראל המקראית כאילו היא נובעת מהתרבות המסופוטמית הפגנית. גם בפולמוס הזה היה מתח מובהק בין חקירה "מדעית" ובין המגמות הדתיות והתרבותיות של התקופה (על כך ראו שביט וערן, תשס"ד). מאלפת במיוחד השוואה לציטוט שמביאים שביט וערן (עמ' 208) של הפובליציסט יהושע השל ייבין (בספר כתביו מתשכ"ט), שגם הוא זיהה קשר בין הפולמוס האקדמי המוקדם ובין זוועות השואה: "שניים-שלושה דורות לפני שערכו הטבטונים את מיידאנק ואושביינצ'ים לגופים היהודים, ערכו המלומדים הטבטוניים מיידאנק ואושביינצ'ים לרוח ישראל, לנשמה היהודית, לנכס-הראש ממנו ינקנו את לשד קיומנו ועליו הייתה גאותנו לעיני העמים. [...] מתחת להכרה ידעו

החנופה שלהם, בתוך תוכם, תמיד תמצאו אנטישמיות, ושיטת הגזע לא צמחה עכשיו כי אם בכותלי האוניברסיטאות. ואחד היסודות של השיטה הוא השומריות. אני מקווה שאוכל לפרסם את עבודתי ולהקיע בזה את השקר שבשומריות ואת האמת ההיסטורית על תרבויות המזרח השמיית העתיקה.⁵⁰

כפי שניתן ללמוד מדברים אלו, גם הביטוי המאוחר ביותר של האנטי-שומריות הופיע כסוג של תגובה לגלגול האכזרי ביותר של האנטי-שמיות והוקעה של מה שפארמן זיהה בו את אחד היסודות של שיטת הגזע.

גם הלוי בחר להתמודד עם האנטישמיות שהייתה נפוצה במדעי הרוח של תקופתו באירופה בכלל ובפריז בפרט. אבל נראה כי לא רק את יריביו הישרים בוויכוח ניסה הלוי להוכיח על טעותם. אברהרד שרדר אכן היה אנטי-שמי בגישתו השומרית, אך הוא כתב מגרמניה ולא היה בינו ובין הלוי מגע ישיר. בני הפלוגתה העיקריים של הלוי היו מי שתקפו את התזה שלו בפריז. ג'יל אופר, יהודי ממוצא גרמני, ודאי לא רצה להוכיח את עליונות הגזע הארי על הגזע השמי. הוא אפילו הציע להלוי להתגאות בכך שהכתב האלפביתי הוא המצאה שמית. גם בפרנסואה לנורמן קשה לחשוך באנטי-שמיות, באשר ממש במקביל לכתבתו על מוצאה הטורני של השומרית הוא גם ביקר חריפות את רנן ואת גישתו הגזענית.⁵¹

נראה כי יותר מכול, כאשר הלוי הוקיע את השומריות הוא שאף (כמו פארמן אחריו) להוקיע את האנטישמיות שבראשה עמדו אנשים דוגמת ארנסט רנן. העובדה שהוא לא הוקיע את הנחות היסוד הגזעניות שצינו בסעיף הקודם אלא ניסה לפעול מתוכן הייתה למעשה המניע המרכזי שלו לעסוק בנושא זה ולפתח תזה זו. זאת אף שכמדען הוא כבר היה מבוסס לגמרי בתחום אחר של השפות האתיופיות. הלוי, בדומה לרנן ורבים מאנשי הרוח של התקופה, הניחו זהות יסודית בין גזע לתרבות, שפה ודת, ומתוך כך התחייבה גם התנגשות ברורה בין גזעים.

הלוי היה לא רק יהודי אלא גם "שמי" בכל רמ"ח איבריו, שכן הוא לא רק היה ממוצא יהודי, אלא גם בחר לחקור שפות שמיות והזדהה עם מקורותיו השמיים. בשבילו המושג "גזע" ביטא קשר הדוק לשפה ולתרבות, ופחות מכך קשר להופעה פיזית. באתיופים ובתימנים, וגם ביהודי מזרח אירופה, הוא ראה בהחלט שמים לכל דבר על אף השוני החיצוני הברור (והוכחה לכך ניתן למצוא במסעו לאזורי מחייתם הנידחים). לפי תפיסתו, הפער האמיתי היה בין שמים לארים. למעשה הלוי עצמו עמד במרכז של בליל רב-תרבותי: שפת אמו הייתה לדינו והוא גדל בתחום האימפריה העות'מנית וידע היטב תורכית; צרפתית הייתה השפה העיקרית שבה כתב את מחקריו; הוא השתתף בחיי הרוח העבריים של התקופה; מחקריו

הצוררים: אם יינטל מן האומה כתבי-יחד ראשוני זה, אם יכזיב וייבש מקור רוחה זה – ואבד לבסוף גם החומר היהודי באין משען ויניקה".

עסקו בשפות השמיות, אך בתור פילולוג הוא ידע שפות רבות נוספות. אף שהוא עצמו חי בין התרבויות הללו, דעתי היא שהתזה שלו נבעה גם מכך שהוא לא הצליח להתעלות מעל רוח התקופה ואימץ לעצמו תפיסת עולם שאמנם מזהה גזע עם תרבות אך אינה מבחינה במיוזג שביין הגזעים והתרבויות השונות. הלוי תפס את עצמו כשמי, ועל הזהות הזאת הוא ניסה להגן וקיווה להוקיע את האנטישמיות מתוך השיח הגזעני של התקופה.

מראי מקום

- | | | | |
|----|---|----|-------------------------------|
| 1 | ראה התזה המרכזית במאמרו של וסרמן (2005). | 25 | מוסה (תשמ"ט), עמ' 58–55. |
| 2 | קאר (1961), עמ' 30. | 26 | פוליאקוב (1971), עמ' 266. |
| 3 | ראו צוקרמן (תש"ן), עמ' 31–28. | 27 | שם, עמ' 264. |
| 4 | רואף (1990), עמ' 1; 52–153. | 28 | שם. |
| 5 | ג'ונס (1969), עמ' 6–4. | 29 | רנן (1887). |
| 6 | ג'ונס (1969), עמ' 9–5. מלבד הסבר טענתו של הינקס יש שם גם הסבר לאופן ייצוג השפה בכתב היתדות. | 30 | רנן (1887), עמ' 9. |
| | | 31 | בירנס (1950), עמ' 48–49, 191. |
| | | 32 | רנן (1862). |
| 7 | ראו קרנה (1989), עמ' 83. | 33 | רנן (1862), עמ' 11–10. |
| 8 | ראו פולוצקי (תשכ"ז), וכן באנגלית: Polozky, (1971). | 34 | רנן (1862), עמ' 12–11. |
| 9 | לפרטים נוספים על מסע זה ראו קפלן (תשנ"ד). | 35 | רנן (1862), עמ' 16–14. |
| 10 | קופר (1991), עמ' 48–49. | 36 | רנן (1862), עמ' 18–16. |
| 11 | ראו פולוצקי (תשכ"ז). | 37 | רנן (1862), עמ' 20–19. |
| 12 | קופר (1991), עמ' 49. | 38 | רנן (1862), עמ' 28–24. |
| 13 | לנורמן (1875). | 39 | רנן (1862), עמ' 29. |
| 14 | קופר (1991), עמ' 48–49. | 40 | הלוי (1876), עמ' 4. |
| 15 | הלוי (1875). | 41 | הלוי (1876), עמ' 13. |
| 16 | לנורמן (1875), עמ' 31, וגם עמ' 13. | 42 | הלוי (1876), עמ' 7. |
| 17 | הלוי (1876). | 43 | הלוי (1876), עמ' 13–11. |
| 18 | שם, עמ' 3. | 44 | הלוי (1876), עמ' 7. |
| 19 | שם. | 45 | הלוי (1876), עמ' 13. |
| 20 | קופר (1991), עמ' 58. | 46 | הלוי (1876), עמ' 10. |
| 21 | הלוי (1912), עמ' 2. | 47 | מיכאלובסקי (2005). |
| 22 | פולוצקי (תשכ"ז). | 48 | קופר (1991), עמ' 65. |
| 23 | קופר (1991). | 49 | פארמן תשי"ז, עמ' ג. |
| 24 | בירנס (1950), עמ' 110. | 50 | שם, עמ' י"ד. |
| | | 51 | קופר (1991), עמ' 58–57. |

מקורות

וסרמן, נ', "מדוע לא נסע טיין-טיין לבבל? אשורולוגיה, פוליטיקה ותרבות במאה ה-19 ובמהלך המאה ה-20", בתוך א' אמיר, קשת החדשה 13 (סתיו 2005), תל אביב, עמ' 149–163.

מוסה, ג' ל', לקראת הפיתרון הסופי, תרגם מאנגלית ד' ברקוב, תל אביב תשמ"ט. פארמן, י', מאה שנים אשורולוגיה בעולם 1857–1957 וניצני אשורולוגיה בישראל, תל אביב תשי"ז.

פולוצקי, י"ח, "הלוי יוסף", האנציקלופדיה העברית (יד), ירושלים תשכ"ז, עמ' 468–467.

צוקרמן, מ', היסטוריונים והמהפכה הצרפתית, תל אביב תש"ן.

קפלן, ס', "יוסף הלוי: מסע בחפש לגילוי הפלשים – הקדמה והערות", פעמים 58, ירושלים תשנ"ד, עמ' 5–6.

שביט, י' ומ' ערן, מלחמת הלוחות : ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך, תל אביב תשס"ד.

Byrnes, R.F., *Anti-Semitism in Modern France, I: The Prologue to the Dreyfus Affair*, New Brunswick, 1950.

Carena O., *History of the Near Eastern Historiography and its Problems: 1852–1985, Part One: 1852–1945*, Kavelaer, 1989.

Carr, E. H., *What is History?* London: Pelican books, 1961.

Cooper, J. S., "Posing the Sumerian Question: Race and Scholarship in the Early History of Assyriology", in P. Michalowski, P. Steinkeller, E. C. Stone and R. L. Zettler (eds.), *Aula Orientalis: Revista de Estudios del Próximo Oriente Antiguo* 9, Barcelona, 1991.

Halévy, J., *La prétendue Langue D'Accad: Est-elle Touranienne?*, Paris, 1875.

Halévy, J. *La Nouvelle Evolution de L'Accadisme*, Paris 1876.

Halévy, J., "Notes assyriologiques", in Oppert, J., Sayce, A. H., Schrader Eb. (eds.), *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archaeologie*, No. 4, Leipzig, 1889.

Halévy, J., *Précis d'allographie Assyro-Babylonienne*, Paris 1912.

Jones T., *The Sumerian Problem*, New York 1969.

Lenormant, F., *La langue primitive de la Chaldée et les Idiomes touraniens: étude de philologie et d'histoire suivie d'un glossaire accadien*, Paris, 1875.

Michalowski, P., "The Life and Death of the Sumerian Language in Comparative Perspective", in J. Black, G., Zolyomi (eds.) *Acta Sumerologica* 22, Hiroshima, 2005, pp. 177–202.

Michelet J., *Le Peuple*, Paris 1946 (1846).

Polozky, H.J., "Halevy, Joseph", *Encyclopedia Judaica*, Vol. 7, Jerusalem, 1971, pp. 1185–1186.

Poliakov L. *Le Mythe Aryen: Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, 1971.

Renan, E., *De la part des Peuples Sémitiques dans l'Histoire de la Civilisation*, Paris, 1862.

Renan, E., *Histoire du Peuple D'Israël*, Paris 1887.

Roaf M. *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*, Oxford 1990.

תמונה מראה:

דמותה של גרמניה ביומני חדשות הקולנוע
האוסטריים 1945–1955 – דמותה של אוסטריה
בעשור המכונן שלאחר מלחמת העולם השנייה

ליאור ליבמן

המאמר בוחן את ייצוגה של גרמניה ביומני חדשות הקולנוע שהופקו באוסטריה בעשור שאחרי מלחמת העולם השנייה, הוא העשור שבו נבנתה הרפובליקה האוסטרית ועוצבה מחדש. מניתוח ויזואלי וטקסטואלי של היומנים עולה דימוי מורכב, שאופייניות לו שתי מגמות: האחת – של בידול מגרמניה על רקע הכחשת השותפות האוסטרית בפשעי העבר, והאחרת – של הזדהות עמה על בסיס ערכים מערביים ושאיפה לנורמליזציה בחיק משפחת האומות. דימוי זה הופך, ביומני הקולנוע, שהיו תוצר תרבות הגמוני המיועד לקהל הרחב, ומשתקפת בו דרכה של הרפובליקה האוסטרית השנייה בהתמודדותה עם עברה הקרוב ועם אתגר הגיבוש של זהות לאומית בתום מלחמת העולם.

במאמר זה אתחקה אחר דמותה של גרמניה ביומני חדשות הקולנוע האוסטריים (Österreichische Wochenschaun) בשנים 1945–1955. אבקש לתאר את האופן בו נתפסה גרמניה בתוך מרחבה התרבותי ואת היחס אליה מצד מי שהייתה חלק בלתי נפרד ממנה מ־1938 ועד לתבוסה בסוף מלחמת העולם השנייה. אטען שדמותה של גרמניה עוצבה

* מאמר זה נכתב במקור כעבודה פרו סמינריונית במסגרת הקורס "גרמניה בין חלוקה לאיחוד: תיעוד בקולנוע ובטלוויזיה", פרופ' משה צימרמן ומר דוד ויצטום, האוניברסיטה העברית בירושלים. אני מבקשת להודות לד"ר עופר אשכנזי, לד"ר יותם חותם וליובל קרמניצר על קריאתם והערותיהם בשלב העיבוד למאמר. ברצוני גם להודות לצוות ארכיון הסרטים האוסטרי, ובמיוחד לראש מחלקת המחקר והספרייה הקולנועית מגיסטר תומאס בלהאוזן (T. Ballhausen) שבעזרתו זכיתי להיחשף למחקרים שונים בנושאים קולנועיים אוסטריים ואירופיים שנערכו במסגרת פעילות מחלקת המחקר של הארכיון.

בהשפעת שתי מגמות עיקריות, הסותרות (רק לכאורה) זו את זו – מחד גיסא התבדלות, ומאידך גיסא הזדהות. את המגמות האלה, המשקפות את יחסה הרב־משמעני של אוסטריה כלפי גרמניה, אני מבינה כאסטרטגיות התמודדות עם בעיותיה אחרי המלחמה ועם האתגרים הגדולים שעמדו לפנייה: יצירת זהות לאומית אוסטריית ייחודית ונפרדת, והתמודדות עם עברה הקרוב. כך, על ידי הצגת מגמת ההתבדלות ביומן הקולנועי, תוצר תרבותי הגמוני המיועד לקהל הרחב, נעשה ניסיון להבנות ולחזק את הזהות הלאומית האוסטרית. במגמת ההזדהות ניתן לראות מאמץ לעבד ולהתמודד עם העבר הנאצי על ידי נורמליזציה ברוח המערב. שתי המגמות הללו, השזורות זו בזו עד כי קשה להבחין ולהפריד ביניהן, משתקפות בדיווחי היומנים על כל אחד משלושת תחומי הידיעות העיקריים: פוליטיקה והיחסים הדו־צדדיים בין גרמניה לאוסטריה, ספורט, וענייני יום־יום. כאן אציג את העיסוק של היומנים בכל אחד משלושת תחומים אלה ואדגים, תוך ניתוחם, את מגמות הייצוג שעליהן הצבעתי.

טענתי מתבססת על ניתוח יומני הקולנוע שבארכיון הסרטים האוסטרי בווינה. ארכיון זה, שנוסד ב־1955 במימון ממשלתי כארכיון הסרטים הלאומי של אוסטריה, אוסף, משמר ומציע לצפייה חומר קולנועי העוסק בנושאים אוסטריים. הארכיון מכיל גם אוסף בין־לאומי של סרטי קולנוע וספרייה למחקר קולנועי. אוסף יומני הקולנוע (סרטים ותסריטים) של הארכיון הוא מן הגדולים בעולם, ומאוחסנים בו פריטים מאז תקופת מלחמת העולם הראשונה.

במרכז החיבור עומד ניתוח הידיעות משנת 1953, שמטעם לא ברור, שיתכן אף כי הוא טכני בלבד, הן היחידות השמורות בארכיון כסרטים. עובדה זו מצמצמת מאוד את מסגרת הניתוח המוצע כאן, אולם בחרתי בכל זאת להתמקד ביומן הקולנוע המצולם משום שהוא מכיל אלמנטים נוספים לזה הטקסטואלי והם הם המגדירים ומאפיינים אותו כתוצר תרבותי ובתוך כך כמקור היסטורי ובעלי חשיבות מכרעת בהערכתו. יתר המהדורות מ־1945–1955, השמורות בארכיון כסרטים בלבד, שימשו אותי בזיהוי וקביעת מגמות הדיווח של התקופה.

בקשר הדוק לתהליכים פנימיים המתחוללים באוסטריה ולתהליכים בין־לאומיים המשפיעים עליה,⁸ מאז שנות התשעים של המאה העשרים זיהה המחקר הביקורתי באוסטריה

⁸ מההיבט הפנים־אוסטרי תהליכים אלו קשורים בלחצם של הקהילה היהודית ושל גורמים פוליטיים דוגמת מפלגת העם האוסטרי (ÖVP) והירוקים, שהביא (בשילוב עם התביעות להשבת רכוש, ממון ונכסים שהוחרמו ונוצלו בתקופה הנאצית) להקמתה של ועדת ההיסטוריונים (Historikerkommission) על ידי הממשלה ב־1998. ועדה זו עסקה במחקר מקיף של אוסטריה בשנים 1938–1945 וביטאה הן בעצם הקמתה הן במחקרה תפיסה אוסטריית חדשה של העבר הנאצי ושל האחריות עליו. מההיבט הבין־לאומי התעורר העניין הציבורי והמחקרי בעברה הנאצי־נאצי־סוציאליסטי של אוסטריה בעיקר בהקשר של הביקורת על בחירתו לנשיא ב־1986 של קורט ולדהיים, קצין וורמכט בעברו ואחר כך שר החוץ האוסטרי והמוכיר הכללי של האו"ם.

את "משבר ההיסטוריה העכשווית" (Krise der Zeitgeschichte) המתעלמת מן העבר של תקופת המלחמה. בדומה למחקר במקומות אחרים בעולם המערבי בתקופה זו, החלו גם חוקרים באוסטריה לעסוק בעבר הנאצינל-סוציאליסטי של מדינתם ובהתמודדותה עמו, ומתוך כך ביחסיה של אוסטריה עם גרמניה ובתפיסתה אותה. תוצרי התרבות זוכים לעניין מיוחד במסגרת זו: הספרות, הטלוויזיה והקולנוע, נבחנו למשל, כמבטאי ומייצרי זיכרון קולקטיבי.¹

יומן הקולנוע, כתוצר תרבות פופולארי, שימש אף הוא במחקר החברתי תרבותי של ההיסטוריה האוסטרית. פטשר שמיד והיידוק (1990) חקרו את ההיסטוריה של הפקת יומני הקולנוע באוסטריה ואת הצגתם של נושאים הקשורים בחברה האוסטרית. הגם שמחקרם בוחן את יחסה של אוסטריה לגרמניה אין הוא מגלה עניין מיוחד בדימויה של גרמניה כפי שהוא עולה מהיומנים. קובץ מאמרים בעריכתה של קרין מוזר (2005) עוסק בעקיפין בדמותה של גרמניה ביומני הקולנוע האוסטריים באמצעות ניתוח הפקות קולנוע ויומני קולנוע באוסטריה בשנים 1945–1965. הספר מתמקד בתקופת הכיבוש, ומנתח בין היתר את ההבדלים בין היומנים האוסטריים ובין אלו שהפיקו בעלות הברית, הן מבחינת תחומי ההתייחסות הן מבחינת נקודות המבט. גם כאן עולה, מטבע הדברים, שאלת יחסה של אוסטריה לגרמניה, אך הדימוי שיצרו לה היומנים איננו מטופל בהרחבה.

לעומת מחקרים אלה שנגיעתם בגרמניה וביחס אליה אינה ישירה ומסגרתם ההיסטורית רחבה יותר, כאן אני מבקשת להעמיד את בניית דמותה של גרמניה במרכז הדיון, ולפרשה מהצפייה ביומנים מן העשור הראשון שלאחר המלחמה, כדי ללמוד, מתוך ניתוח הייצוג, על אוסטריה בתקופה מכוננת זו.

השימוש בסרט הקולנוע כמקור ראשוני בחקר ההיסטוריה החברתית-תרבותית מחייב תשומת לב להיותו של הסרט (כמדיום קרוב ל"מציאות", המשתמש בדימויים פיגורטיביים ובאיקונוגרפיה הלקוחה מתחומה) תוצר של תרבות, לאמור: יצירה בת תקופה, הנוצרת מתוך תפיסות עולם ועמדות ערכיות האופייניות לסביבה תרבותית מסוימת אשר צומחת מתוך הקשרים היסטוריים מסוימים, וכן כמייצר תרבות: מבנה ומעצב תודעה, מייצר דימויים ותפיסות. כך אתיחס כאן, אפוא, אל יומן הקולנוע: בהמשך אראה כי אופיו הנרטיבי, תפוצתו והאפקטים החברתיים שיוצרת הצפייה בו, הופכים אותו למקור מעניין ביותר. ועוד, כדי לזהות את המגמות העיקריות בתפיסת האליטה מעצבת המדיניות ודעת הקהל האוסטרית, את גרמניה ובתוך כך את הדמות שהוצגה ביומני הקולנוע בפני הציבור האוסטרי, יש לראות את היחסים בין אוסטריה לגרמניה בפרספקטיבה היסטורית רחבה יותר, להבין את התהליכים הפנימיים באוסטריה בתקופה הנדונה על המתחים המאפיינים אותם ובכלל זה להכיר את תעשיית הקולנוע האוסטרית ואת מסגרת הפקתם של יומני הקולנוע

בעשור העומד במרכז הדיון. כמו כן, השימוש ביומני הקולנוע כמקורות ראשוניים מחייב עמידה על מאפייני הז'אנר. ראשית, אתיחס, אפוא, אם גם בקצרה, לעניינים אלה, המהווים רקע חיוני לניתוח שאני מציעה בהמשך.

א. יחסי אוסטריה וגרמניה 1918–1945

עם תבוסתן של מדינות הציר במלחמת העולם הראשונה, התפוררה האימפריה האוסטרית-הונגרית והתפצלה לכמה מדינות חדשות שקמו על בסיס לאומי לאחר החתימה על הסכמי ורסאי (1919). אוסטריה הייתה מדינה גרמנית שנותרה מחוץ ל"גרמניה הקטנה" של ביסמרק ב־1871, לא הייתה בה מורשת לאומית לבד מן הנאמנות לבית הבסבורג, ולפיכך היה הרגש הלאומי של אזרחיה חלש. עם מפלת הקיסר טענה ממשלת וינה (שהוקמה בחיפזון ביחד עם הפרלמנט האוסטרי) לאיחוד הרפובליקה החדשה עם גרמניה תחת השם: "Deutschösterreich". איחוד זה נראה טבעי על הרקע התרבותי והלשוני המשותף, אלא שמדינות ההסכמה, המנצחות במלחמת העולם, תבעו מגרמניה הכרה באחריותה לפרוץ מעשי האיבה והתחייבות לתשלום פיצויים, ובוודאי לא היו מוכנות לאשר שום תוספת טריטוריאלית לגרמניה, לאחר שהוחלט בורסאי על החזרת שטחי אלזס-לורן לצרפתים ועל מסירת מערב פרוסיה לפולין. ב־1919 הוגדרו הדברים חד־משמעית בהסכם סן ז'רמן שבו אולצה הממשלה האוסטרית להכיר באיסור צרופה לגרמניה ואף אולצה להוציא את שמה של גרמניה משם הרפובליקה החדשה, שמעתה נקרא שמה Republic Österreich.

אולם השאיפה להתאחד עם גרמניה הוסיפה לרחוש מתחת לפני השטח ומצאה לה אחיזה בציבור האוסטרי, בייחוד על רקע הבעיות הכלכליות והחברתיות שנוצרו אחרי המלחמה ואי־האמון במדינה הקטנה והצעירה. ב־1920 התקבלה חוקת הרפובליקה, שהגדירה את המבנה הפדרלי של אוסטריה, מבנה דומה מאוד לזה של רפובליקת ויימר שנסודה בגרמניה באותן השנים. זו לא הייתה נקודת הדמיון היחידה בגורלן של שתי המדינות שהתמודדו עם אבטלה, רעב, חוב לאומי, מהומות ומתחים בין ימין ושמאל ותחושת השפלה לאחר שנוצחו במלחמה. שתיהן ניסו לכונן דמוקרטיה בהעדר כל מסורת דמוקרטית שתהווה תשתית מנטלית לצורת שלטון מעין זו – ואכן, בתקופה שבין מלחמות העולם צופות אוסטריה וגרמניה בקריסת הדמוקרטיה בהן.²

ב־13 במרס 1938 נכנסו הכוחות הגרמניים לאוסטריה, למעשה ללא כל התנגדות צבאית או פוליטית. היטלר התקבל בווינה בתשואות. הממשלה החדשה הכריזה על אוסטריה כעל נפה (Land) של הרייך הגרמני. כך הושלם האנשלוס ואף קיבל רוב של 99 אחוזים במשאל

עם שנערך חודש אחרי כן. מאז עד סוף מלחמת העולם הייתה אוסטריה לחלק בלתי נפרד מן הרייך השלישי.

התבוסה במלחמה והקסטטרופה הנאצית הניעו באוסטריה הכבושה מגמות להשגת מה שחסרה מאז יסודה כמדינה עצמאית: ב־1945 התחילה אוסטריה תהליך של יצירת זהות נפרדת הנסמך על המשאלה להתבדל מהמדינה הגרמנית הפושעת. כך, בנוסף להתמודדות עם שאר הבעיות הדחופות מיד לאחר המלחמה, עמדה אוסטריה בפני אתגר מציאות יסוד רוחני וסמלי חדש, מיתוס אוסטרי – בסיס לכינון הזהות הלאומית העצמאית והנבדלת.

אוסטריה, בדומה לגרמניה, חולקה בין בעלות הברית; אך בשונה מגרמניה, הן אפשרו לה לכונן את עצמאותה מחדש מיד לאחר המלחמה. "הרפובליקה השנייה" הוקמה על בסיס חוקת הרפובליקה הראשונה, ובראשה עמדה ממשלת קואליציה של המפלגות הפוליטיות הגדולות: הנוצרים, הסוציאליסטים והקומוניסטים. הדגל האדום-לבן-אדום שב להתנוסס. בהכרזת העצמאות האוסטרית מ־27 באפריל 1945 נכללו, כמעט כלשונם, חלקים מ"הצהרת מוסקבה" של בעלות הברית מ־1943, שבה הוגדרה אוסטריה: "קרבתו הראשון של היטלר". (אם כי בחלקים הבאים אותם לא ציטטו האוסטרים ואף לא ששו לאמץ – הצהרת מוסקבה לא פטרה אותם מאשמה).

אוסטריה נמלטה מגורל גרמניה לאחר המלחמה. ב־1946 העניקו בעלות הברית לממשלתה סמכות לכל – לבד מעניינים חוקתיים – תחום בו נשמרה להן עדיין זכות הוטו. היא נקבעה כאזור השפעה מערבי וסיוע כלכלי הוגש לה במסגרת תוכנית מרשל. תפיסת המערב הכתיבה את מטרת שיקומה: השגת יציבות פוליטית, התאוששות וצמיחה כלכלית המהווים תנאי הכרחי לשלום בר קיימא.

כוחות בעלות הברית יצאו את שטח אוסטריה רק ב־1955, אחרי חתימת הסכם השלום ביניהן ובין הרפובליקה השנייה. אחד התנאים שהוצבו לאוסטריה בהסכם זה היה הימנעות מאיחוד עם גרמניה בעתיד (כדי שלא לחזור על תקדים הסיפוח). החוזה של 1955 מהווה למעשה את מגילת היסוד של המדינה האוסטרית ("החוזה הלאומי").³

העשור הראשון לקיומה של אוסטריה הוא אפוא עשור פורמטיבי: זו התקופה שבה נבנתה אוסטריה מחדש ושבה עוצבו מוסדותיה. אז נולדה והתפתחה גם תודעה חדשה כלפי גרמניה, העשור בו התעצב מחדש דפוס היחסים בין אוסטריה ושתי הגרמניות. בסקר משנת 1977 שבתן מהי התקופה שבה, לפי דעת הציבור האוסטרי, התגבשה הזהות האוסטרית, נבחר העשור 1945–1955 על ידי הקבוצה הגדולה ביותר בין הנשאלים (29%).⁴

הקשר שבין תוצרי התרבות לבין הבניית הזהות הקולקטיבית-לאומית הופך את העשור שלאחר המלחמה לפרק זמן רב חשיבות ומעניין במיוחד: על רקע זה יבחן יומן הקולנוע ותפקידו בשיקוף הלכי רוח השינוי ובהבניית הדימויים והתפיסות החדשים בחברה וביתר דיוק, ביצירת דמותה של גרמניה ברפובליקה האוסטרית השנייה.

ב. יומן הקולנוע והפקתו באוסטריה 1945–1955

יומן קולנוע הוא סרטון קצר המביא לקהל הצופים באולמות הקולנוע דיווחים על אירועי השבוע החולף. היומן הופק מדי שבוע בשבוע ולהקריין אותו ברוב בתי הקולנוע לפני הסרט עצמו. ברוב מדינות העולם המערבי הופקו והוקרנו במתכונת זו יומני קולנוע מאז ראשית המאה העשרים ועד הופעת הטלוויזיה באמצע המאה. עם התקבלותה ההולכת וגדלה של הטלוויזיה בתור מדיום חדשותי פופולרי דעך כוכבו של יומן הקולנוע ברוב מדינות העולם והוחלף במהדורת החדשות הטלוויזיונית. לעניין זה אוסטריה היא מקרה חריג ומעניין, שכן שם המשיכו להפיק יומני קולנוע עד 1982. בנתון זה יש כדי ללמדנו על הפופולריות שהייתה ליומן הקולנוע באוסטריה.

את מרכזיותו של יומן הקולנוע בתקופה הנדונה ניתן להבין על רקע כוח המשיכה של הקולנוע בעשור שאחרי מלחמת העולם השנייה. אולי המציאות היום-יומית הקשה היא שעודדה את הרצון לשכוח את התנאים האפרוריים והקשים ולשקוע בעולמות אחרים. החיבה לקולנוע החלה כבר בשנות השלושים של המאה והיא גברה אחרי המלחמה. ב־1945, כ־50 שנה אחרי המצאתו, הקולנוע עדיין נראה צעיר: הוא היה מלא חיים יותר מהרדיו ונגיש יותר ממנו וסיפק לאנשים ידע ישיר יותר. בכל אירופה חלקו את ההתלהבות מצורת האמנות הזאת, שהיו בה מן המודרניות, מהתנועה המתמדת ומההתרגשות. בקולנוע של שנות החמישים יש לראות בראש ובראשונה צורת בידור פופולרית: הוא תפס מקום חשוב בחייהם של בני האדם, הרבו לדבר בו וסיקרו אותו בעיתונות בהרחבה. מחציית מקהל הצופים היו יותר מ־25, ובשבילים שימש הקולנוע מרכז חברתי ומקום לבילוי שהיה אפשר לראות ולהיראות בו: בעולם של אמצעים מצומצמים, ובהיעדר ניידות, מקומות בילוי ומקורות בידור חלופיים היו רוב רובם של הצופים בני מעמד הפועלים, נטולי השכלה, שבאו לקולנוע כדי לצפות במחיר נמוך ב"תמונות הנעות", ולא דווקא בסרט ספציפי. רק מעטים מהצופים, ובהם בעיקר משכילים בני מעמד הבורגנות, נהגו לבחור ללכת לקולנוע על פי הסרט שהוצג בו.⁵ בזכות הפופולריות הגדולה של הקולנוע היה יומן החדשות לספק מידע משמעותי ביותר, הרבה יותר מהעיתון. בעוד קהל הקוראים של העיתונים היה מוגדר יותר מבחינה מעמדית ומפלטית, יוצרי יומן חדשות הקולנוע פנו לקהל יעד רחב ורבגוני, שהרי אותו הסרט הוקרן ברחבי המדינה, הן בערי השדה הן במטרופולין.

ליומן הקולנוע פורמט קבוע: הוא הורכב ממקטעים (קליפים) בני חצי דקה עד דקה וחצי שכל אחד מהם עסק בנושא אחר וכולם יחד חוברו בעריכה. הוא צולם בשחור-לבן, בהתאם ליכולות ולאמצעים הטכניים בתקופה העיקרית של הפקתו. תנאים אלו השפיעו גם על תוכני היומנים: הציוד הכבד והמסורבל, הצורך להציב את המצלמה בעמדה קבועה ולצלם בתאורה המתאימה חייבו לצלם רק אירועים קבועים ומוגדרים: ביקור של מדינאי,

טקס רשמי, מצעד צבאי, התמודדות ספורטיבית, פתיחת תערוכה. יומני החדשות לא יכלו ולא התכוונו לסקור התפתחויות ארוכות־טווח או תהליכים: הם עסקו רק בעובדות פרטניות, כאלה המתרחשות בנקודת זמן ספציפית.⁶ הסאונד ביומנים אינו הסאונד הטבעי של ההתרחשות, כלומר הוא אינו הסאונד של הסרט: הפיקו אותו באולפן והוא היה מורכב מקריינות ומוסיקת רקע. הקריינות (הטקסט, הנימה וכיו"ב) היא אלמנט מרכזי ביותר ביומן הקולנועי: היא מציגה ומסבירה את המופיע על המסך, מייצרת את הרצף בין הקטעים השונים ובכך היא יוצרת למעשה את הנרטיב של היומן. תוכני היומן מוגשים אפוא לצופים בצורת דיווח: סיפור ערוך ומוגדר של האירועים, גרסה של מציאות שהיסודות המופיעים בה נבחרו מתוך עמדה מסוימת. שלא כשידור החי, יומן הקולנועי אינו מעביר את התחושה של "להיות שם" באמצעות תמונה וסאונד הממחישים את פני הדברים ללא כל התערבות לכאורה.⁷ הוא מתאר את המציאות כפי שיוצרו ביקשו להראותה, והדבר ניכר בבחירת הנושאים, בסדר שבו הם מסודרים ובקשר שביניהם, ואף בסגנון של רצפי קטעים מסוימים.

מאפיין חשוב נוסף של תוכני היומנים היה השילוב שבין ההיבט החדשותי־אינפורמטיבי ובין ההיבט הבידורי־הפגתי (relaxational). האיוון בין שני סוגי התוכן התחייב מהזמן והמרחב שלהם יועדה ההקרנה: היציאה מן הבית אל המרחב הציבורי של הקולנוע כפעילות פנאי, כבילוי. אולם לזמן ולמרחב יש משמעויות נוספות ומכריעות בעיצוב אופיו של יומן החדשות כתוצר תרבות, ובראש ובראשונה – פומביות ההקרנה, ובהתאמה, הצפייה הקולקטיבית. ההתכנסות סביב המסך ומיקוד תשומת הלב בעניינים הלוקחים מחיהם ומניסיונם הנחוה של בני החברה מאפשרים אקט רפלקסיבי של החברה הצופה בעולמה, על אפיוניה ועל ערכיה, שהוא גם אקט מלכד חברתית. גם לתגובה הכללית (צחוק, מחיאות כפיים, קריאות בוז וכיוצא באלה) יש תפקיד בעיצוב דעותיהם של היחידים ובגיבושן: בדומה לעיתון, המייצר "קהילה מדומיינת" בתארו את מה ש"אנחנו" חושבים,⁸ גם הצפייה הקולקטיבית מייצרת חוויה רגשית משותפת, מלמדת אותנו מה "אנחנו" מרגישים לנוכח דימוי נתון.

כך, את יומן הקולנוע אין לתפוס כמקור ראשוני לגבי האירועים המתוארים בו, אלא כמקור ראשוני המלמד על החברה בה הוא מופק ונצרך: דרכי התפיסה והייצוג משקפות, מבעד לדימוי של גרמניה, את אוסטריה בעשור שלאחר המלחמה.

בסתיו 1945, חודשים אחרי תום המלחמה, התארגנה קבוצת עיתונאים אוסטריים במטרה להפיק יומני קולנוע שימשו, בין היתר, כאמצעי תעמולה פוליטית פטריוטית אוסטרית. יומנים אלה עשו שימוש בחומר גרמני – דימויים ניטרליים מתוך סרטי התעמולה הנאציים – שהקשרו התוכני שונה, כמובן. בעלות הברית צנזרו את היומנים ולבסוף אסרו את הפקתם. כל אחת מהן הפיקה בין השנים 1945–1949 יומני קולנוע משל עצמה:

Welt im Film: הפקה בריטית־אמריקאית של 227 מהדורות שביקשו ליצור תדמית של

התאוששות כלכלית. מהדורות אלה הציגו את שיקום התעשייה והתפתחותה והדגישו את העושר והרווחה בהשתמשן בנתונים סטטיסטיים מרובים להשגת הרושם הרצוי ולהעברת המסר המחנך מחדש לפיו בריטניה וארצות הברית של אמריקה, הליברל-דמוקרטיות והקפיטליסטיות, מהוות דוגמא פוליטית מובהקת לתפקודה המוצלח של הדמוקרטיה.

Actuelites Frenciaies: יומני קולנוע שהופקו על ידי אולפנים צרפתיים ועסקו בעיקר בנושאים תרבותיים: היסטוריה, אמנות והגות תוך הצגת היחסים בין אוסטריה לצרפת כיחסייהן של שתי אומות תרבות.

Wir sind dabei: יומני הקולנוע הרוסים התמקדו ברוסיה בהציגם את הקומוניזם כערובה לסדר ויציבות פוליטית ולשלום עולמי.

בכל חברות ההפקה של בעלות הברית הועסקו, לצד אנשי המקצוע שלהן גם אוסטריים בתפקידי צילום, עריכה וקריינות ועם זאת לא היו היומנים שהופקו בהן אוסטריים ולכן לא אתייחס אליהם במסגרת חיבור זה המבקש, כאמור, לעמוד על התפיסה האוסטרית את גרמניה לאחר המלחמה.⁸

ב-1946 החל השלב הרשמי הראשון בתהליך ייסודה של חברת הפקה אוסטריית. לאופולד פיגל, הקנצלר האוסטרי מיד אחרי המלחמה, יזם סדרת דיונים עם הגורמים הנוגעים לדבר בקרב בעלות הברית, על חשיבות יצירתם של יומני קולנוע למען האוסטרים ועל ידי האוסטרים עצמם, וב-1949 נוסדה ביזמת הממשלה חברת ההפקה האוסטרית *Österreichische Wochenschau*, שיצרה את היומנים הנדונים כאן. בחברה עצמה היו שלושה שותפים: 52 אחוזים ממנה שייכים לרפובליקה באמצעות המשרד הממשלתי הרשמי למדיה, תקשורת ומידע, 24 אחוזים לאולפני KIBA, שהוקמו אחרי המלחמה. אולפנים אלו היו בבעלותה של חברה פרטית שהייתה קשורה לשמאל הסוציאל-דמוקרטי.²⁴ האחוזים הנותרים היו בבעלותה של החברה הפרטית הוותיקה *Sascha Film*, שהחלה להפיק יומנים כבר במלחמת העולם הראשונה והייתה קשורה למפלגה הקונסרבטיבית הפרו-קתולית.

שלושת השותפים שכרו והעסיקו אנשי מקצוע ומימנו את הפקת היומנים על פי עקרונות ההסכם שנחתם ביניהם וקבע את אופי היומנים ואת הנושאים המרכזיים שיעסקו בהם. על פי ההסכם, היומנים היו אמורים להציג את אוסטריה ולייצגה באור חיובי, והתחייבו לשיתוף פעולה עם המפלגות המרכזיות (הסוציאל-דמוקרטיות והקונסרבטיבים) ולחלוקה שווה של זמן המסך ביניהן. עוד סוכם כי ייעשה שימוש בחומר אוסטרי שצולם על ידי צוותי צילום שיישאלו לחו"ל, שיופקו (בוסף על היומנים) גם סרטי תרבות על מקומות ועל אתרים באוסטריה, ושתהיה אפשרות לקנות חומרים ולמכור את היומנים ואת סרטי התרבות

⁸ יומני הקולנוע ה"זרים" מציגים דימוי מורכב של אוסטריה בעיני המעצמות ובכלל זה משקפים את האופן בו סברו בעלות הברית - מתוך התייעצות עם מומחי דעת קהל אוסטריים - כי אוסטריה רואה ומגדירה את עצמה.

המופקים בחברה ולהחליפם. בצוות יומן הקולנוע היו מפיק, צלמים, עורך וקריין, וגם צוות בן 13 מומחים שצפו בכל שבוע במהדורה בעודה בשלבי הכנתה וחיוו את דעתם עליה. בצוות היו שלושה נציגים מכל חברה פרטית ושבעה נציגים של הרפובליקה (ממשרד הקנצלר, מסוכנות הידיעות הרשמית וממשרד האוצר). עד 1955 היו בצוות גם נציגי הצנזורה של בעלות הברית.⁹

ברור, אפוא, כי תוצר התרבות הפופולרי שהוא יומן הקולנוע היה לכלי ממסדי לביטוי והפצת תפיסות הזרם המרכזי במדיניות האוסטרית ולקידום האינטרסים שלו. ביומנים הנדונים במחקר הנוכחי מופיעות רק 20 ידיעות העוסקות בגרמניה. כאמור, יומני החדשות הופקו מדי שבוע בשבוע, ומכאן שבסך הכול לאורך התקופה הנדונה מדובר ב־312 מהדורות. נתון זה לא רק מכתיב את מסגרת ההתייחסות, אלא גם מהווה בסיס לכל הבנת הסוגיה העומדת על הפרק: הצופה ביומני החדשות האוסטריים, מקבל את הרושם שגרמניה איננה מדינה שכנה ובעלת קרבה אתנית, תרבותית, פוליטית והיסטורית, אלא מדינה זעירה ומרוחקת שהמגע והקשר איתה מקריים וממילא אין בידיעות העוסקות בה כדי לעניין את הצופה האוסטרי באופן מיוחד. כך, מצביע עצם ההיעדרות על מגמות ייצוג כל אחד משלושת נושאי הידיעות על גרמניה ומעצב אותן.



פתיח היומנים. יומן חדשות הופק מידי שבוע והוקרן לפני כל הצגת קולנוע, במטרופולין כבערי השדה. (באדיבות ארכיון הסרטים האוסטרי)

ג. פוליטיקה ויחסים בינלאומיים

מכלל תסריטי יומני חדשות הקולנוע שהופקו בשנים 1949–1955 שמורים בארכיון הסרטים האוסטרי תשעה תסריטים העוסקים בפוליטיקה פנים-גרמנית וביחסים בין-לאומיים ודיפלומטיים, ששניים מהם נוגעים ישירות ליחסים שבין אוסטריה לגרמניה. נושאי הידיעות על הנעשה בגרמניה קשורים לכינון הדמוקרטיה ולשיקום במערב מחד גיסא, ולמהומות ולהפגנות במזרח, מאידך גיסא.¹⁰ בתחום יחסי החוץ של גרמניה הצופה האוסטרי מעודכן בביקורים רשמיים שנערכו בגרמניה, ובכלל זה ביקוריהם של מדינאים אוסטרים.^{*}

בניתוח שלהלן אתמקד בשתי ידיעות: האחת מתחום הפוליטיקה הפנים-גרמנית – דיווח על מהומות בברלין המזרחית, והאחרת מתחום יחסי החוץ – ידיעה העוסקת ביחסי שתי המדינות בדיווח על ביקורו של שר החוץ האוסטרי בגרמניה.

תמונות מן ההתקוממות העממית בברלין המזרחית נגד שלטונו של ולטר אולברייכט, נאמנה של מוסקבה, ודיכוייה בסיוע גייסות סובייטים ב־17 ביוני 1953 מופיעות בליווי מוסיקה דרמטית ביותר בסופה של מהדורת 27/53. קודמות להן שלל ידיעות פנאי ו"צבע" (אפנה, הגעתה של ג'רפה מקניה לגן החיות בווינה ועוד).² מלאכת העריכה משאירה רושם חזק של הדיווח באמצעות בחירתה בסיום הזה של המהדורה. יתר על כן, בסוף הידיעה מדווח לצופים בקריינות על התפשטותן של ההפגנות בגרמניה המזרחית, והם גם מקבלים פרשנות למה שהם ראו: "הפגנות דומות אלה מראות פרוץ של גרמניה מזרחית בלתי-מוכרת". עם המידע הזה ועם רישומו הם נשארים.

את מגמת הדיווח יש לבחון על רקע הקשר הרחב שלה ובתוך כך לזהות את יסודות התעמולה האנטי-סובייטית במדינה שעל אף מעמדה הנייטרלי, שולבה במערכת הבריתות המערבית ונבנתה מחדש ברוח זו. השנה היא 1953, ובגרמניה, שעמדה תמיד במוקד המלחמה הקרה (חוץ מבמשבר קוראה 1950–1953), טרם הושגה יציבות ביחסי שתי המדינות שנוסדו ב־1949: תנועת הפליטים מהמזרח למערב (שפסקה רק עם הקמתה של חומת ברלין ב־1961) – ובכלל זה גל פליטים אחרי דיכוי ההתקוממות האמורה – מתיחות, עוינות וחשד אפיינו את היחסים ביניהן.

^{*} ראו למשל מהדורות 31/52, 2/54, 11/55 3/54, ומהדורת 22/53 שבה אעסוק להלן [כותרות המהדורות הללו מובאות ברשימת המקורות להלן]. למותר לציין שהדברים אמורים לגבי גרמניה המערבית בהתאם לדוקטרינת הלשטיין (1955), שקבעה את בלעדיותו של המערב בייצוגו של העם הגרמני ובייצוגה של גרמניה ביחסי החוץ אחרי שב־1954 כבר הכירו בתביעה לבלעדיות הזאת, עם תום ועידות פריז שבהן גרמניה המערבית הצטרפה לנאט"ו.

² וזאת בניגוד בולט לסדר השכיח בעריכת יומני חדשות הקולנוע האוסטריים בהתאמה למוסכמות הסוגה: חדשות פנים, חדשות חוץ, ספורט, ענייני דיומא, תרבות פנאי ו"צבע".

³ ולמעשה גם במשבר קוראה, שכן גרמניה הייתה מקור החדרה הגדולה של כל צד ממגמת "ההתפשטות" של האחר.

האוסטרים הפכו מאויבי המערב במלחמת העולם השנייה לבעלי בריתו במאבק הבינוגושי של המלחמה הקרה, ואשר על כן הם נחשפים לתעמולה מתאימה. כך, יש מקום להניח כי אופן הבאת הידיעה ביומן הקולנוע משקף את היחס האוסטרי לברית-המועצות, שכוחות הכיבוש שלה, כמו כוחות הכיבוש של בעלות הברית האחרות עדיין היו באוסטריה ב-1953. עם זאת, כשמביאים בחשבון את הצנזורה שהוטלה על היומנים בתקופה האמורה באמצעות נציגות בעלות הברית בוועדת 13 המומחים שצפתה ביומנים מדי שבוע בשבוע ואישרה או פסלה את הקרנתם בפני הציבור הרחב, לא סביר שנציגי ברית-המועצות אישרו את הקרנתה של ידיעה המבטאת תעמולה אנטי-סובייטית או אנטי-רוסית מובהקת, וכך, אף על פי שתכנים אלה אכן באים לידי ביטוי בדיווח (הוויזואלי והטקסטואלי כאחד), נראה כי הידיעה הזאת היא "גרמנית" מאוד הן באופן שבו היא הובאה הן במטרה שלמענה הוצגה, שכן היא מתייחסת למהומות ה-17 ביוני בהקשר האוסטרי-גרמני ומציגה, כלשונה, את "פניה הלא נודעים של גרמניה המזרחית" (ולא של רוסיה).

כך מתגלמים האינטרסים של האליטה האוסטרית בהצגת מצב העניינים בגרמניה המזרחית בפני הצופה האוסטרי כמצב של אי-שקט ושל מאבקים אלימים: חינוך לדמוקרטיה כערובה לסדר החברתי והאזרחי. הריגתם ופציעתם של אזרחים (על פי מקורות סובייטיים, 18 הרגים ו-200 פצועים, כלשון הידיעה) היא פועל יוצא של השלטון הקומוניסטי (שהרי טנקים רוסיים נזכרים בטקסט ואף מופיעים על המסך) – שלטון דיכוי טוטליטרי. הדיווח על ההתנגדות הגרמנית לשלטון זה יוצר דימוי של "גרמניה אנטי-פשיסטית". דימוי מיתולוגי זה, ששימש, כמה אירוני, את גרמניה המזרחית ב"התמודדות" עם עברה הנאציונל-סוציאליסטי והמלחמתי של גרמניה, הקביל לתפיסה המערב-גרמנית, שעל פיה השיקום הכלכלי והדמוקרטיזציה הפוליטית הם הערובה להתגברות על העבר. לאוסטרים נודעת לו משמעות דומה: הדיווח על הנעשה בברלין המזרחית מביא בעת ובעונה אחת את מושא ההתנגדות ואת המתנגדים, העם הגרמני הנאבק למען זכויותיו שמימושן (כפי שמראים הדיווחים ממערב גרמניה) אפשרי רק במסגרת של שלטון דמוקרטי. מתוך כך הן הדרך "המזרחית" הן זו "המערבית" להתמודדות עם העבר הגרמני משפיעות על דרך ההתמודדות האוסטרית. הידיעה משלבת סיפור והצגה של הורדת דגל המפלגה האדום משער ברנדנבורג והנפת דגל שלושת הצבעים הגרמני תחתיו. בפעולה זו באה לידי ביטוי קדימות הנאמנות הלאומית על פני הנאמנות המפלגתית, וכך נראה העם הגרמני מתנגד למפלגת השלטון האחת (ה-SED), שהייתה מיוזג של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית ושל המפלגה הקומוניסטית באזור הכיבוש הסובייטי מאז 1945) ואינו נוהה אחריה בהתנגדות קלושה, כפי שעשה בתקופת הרייך השלישי. כל אלה הם דוגמה לרפובליקה השנייה המכוננת את יסודותיה הדמוקרטיים ולעם האוסטרי המגבש את זהותו הלאומית. דיווח זה מבטא אפוא מגמה של הזדהות – מתוך שותפות הגורל של ברית-העבר ומתוך ראיית העתיד.

לעומת זאת, הדיווח על ביקורו של שר החוץ האוסטרי, קרל גרובר, בגרמניה, לראשונה מאז המלחמה (1953) יש בו כדי להצביע דווקא על מגמת הבידול, אם גם בהקשר של כינון יחסי קרבה. הדיווחים על ביקורי מדינאים מבטאים, לדעתי, את מגמת הזיקה החיובית כלפי גרמניה כפי שאפיינתי אותה כאן במשמעות של תהליך נורמליזציה וחזרה לקהילה הבינ-לאומית, ובכל זאת אני טוענת שבהקשר האוסטרי-הגרמני מתגלם פן מובלע בדיווח על ביקור המדינאים האוסטרים במערב גרמניה, שמהותו היא כינונה של אוסטריה במעמד של ישות מדינית ולאומית נפרדת. כאן מוצגת אוסטריה כשווה בין שוות: לא כמדינה הקטנה והמסופחת, לא כבעלת הברית מתקופת המלחמה. בפתחת המהדורה ובליווי מוסיקה חגיגית נראים ראשי המדינה האוסטרית "החדשה", הרפובליקה השנייה (שר החוץ גרובר וסגנו דאז ברונו קרייסקי) מתקבלים בברכה בבון על ידי הקנצלר קונרד אדנאואר והנשיא תאודור הויס כנציגיה של מדינה ככל המדינות: כך מזהים את אוסטריה, כך מכירים בה וכך מתייחסים אליה. אוסטריה איננה עוד מדינה בת חסות כי אם מדינה ריבונית, וכך היא נתפסת גם בגרמניה.

היחסים בין המדינות ייכוננו מעתה על בסיס חדש, שכן "הביקור המדיני הזה אמור להבטיח טיפוח יחסי ידידות בין שתי המדינות דוברות הגרמנית". העם האוסטרי צופה בסדר העולמי החדש והברור: גם אם אוסטריה וגרמניה חולקות תרבות ועבר משותף (כפי שרק מרומז באזכור השפה) – הן שתי מדינות נפרדות. באמצעות ידיעות מעין זו נבנות ומתחזקות הזהות הלאומית והגאווה הלאומית האוסטרית.

היחס המורכב לגרמניה, המתח שבין הזיקה והבידול ביחס אליה, אינם ניכרים רק בקטעי היומן המתייחסים במישרין לאירועים בעלי אופי פוליטי. כפי שנראה להלן, מגמה זו ניכרת גם בהתייחסות היומנים לאירועים בעלי צביון א-פוליטי לכאורה. דיווחים אלה מעלים בפני ההיסטוריון הזדמנות לחדור אל מעבר למסר הישיר של תוצר התרבות ולהתבונן בהתגבשות אוצר הדימויים שירכיב בסופו של דבר את התפיסה העצמית של הלאום האוסטרי במחצית השנייה של המאה העשרים.

ד. ספורט

הידיעות בתחום הספורט כוללות שלושה דיווחים על משחקי כדורגל, דיווח על פתיחת היכל ספורט חדש בגרמניה, דיווח על מופע התעמלות קרקע של גרמנים אלופים אולימפיים ודיווח על קרב אגרוף בין אוסטריה לגרמניה.¹¹ ועוד מדווח על אחד ממשחקי הכדורגל שמתקיים בין נבחרות שתי המדינות, הוא המשחק שהתקיים בקלן והובא בהרחבה במהדורת 13/53 השמורה בארכיון הסרטים האוסטרי.

בתצלומי תקריב דינמיים וחיים מתואר מהלך המשחק ונראים גם האוהדים. הידיעה נושאת כמעט אופי של תיעוד, ומושגת בה אווירה קרובה לזו של שידור חי. המוסיקה הקצבית מוסיפה להתרגשות ולמתח, והטקסט שבפי הקריין נוטה לפרשנות הדברים, ולכן, לדעתי, הוא מחייב תשומת לב מיוחדת.⁸ בהתמודדות הספורטיבית קיוו הגרמנים להשיג ניצחון על האוסטרים ופתחו מיד במאבק. האוסטרים נשמעו לקריאת האזהרה, וקו ההגנה האחורי של נבחרתם עמד במתקפה וכך, למרות אטיותם הסתיימה המחצית הראשונה בתוצאה 0:0. הם פתחו את המחצית השנייה במתקפה, אך הגרמנים, שרצו לנצח בכל מחיר, יצאו למתקפת נגד. שתי דקות לפני שריקת הסיום יכלה גרמניה לעצור את המתקפה האוסטרית רק על ידי עברה (foul). אחרי שהאוסטרים החמיצו את הסיכוי שבבעיטת העונשין נפרדים הצדדים בשוויון 0:0.

הניתוח הטקסטואלי של הידיעה היומנית חושף בבחירות את מגמת הבידול שבתפיסת גרמניה בעיני האוסטרים: שתי מדינות נאבקות על מגרש הכדורגל. גרמניה אמנם רואה באוסטריה יריב חלש, אך זו אינה נכנעת בקלות ומשיבה מלחמה שערה גם לנוכח מתקפת הנגד של הגרמנים תאווי הניצחון. כך דומה כי הסבטקסט של הדיווח מספר את סיפור "ההיסטוריה האוסטרית שלא הייתה", וכך, פחות מעשור אחרי המלחמה, הוא מייצר את דמות גרמניה הלוחמנית ואת תדמיתה של אוסטריה העומדת בזכות עצמה ועל שלה – אוסטריה הנאבקת. תדמית זו, שנועד לה תפקיד משמעותי ביצירת הזהות הלאומית האוסטרית, נבנית באמצעות הדיווח על הכדורגל, תחום שבו אוסטריה יכולה להתמודד עם גרמניה.

בהתמודדות ספורטיביות בין-לאומיות מיוצגת המדינה שהנבחרת הלאומית היא סמל לה ולאומה כולה: הביטויים הממשיים לכך הם הדגל המונף באצטדיון, ההמנון המנוגן עם תחילת המשחק, צבעי המדים של השחקנים. כאן ניצבת מדינה מול מדינה במעין "מלחמה ללא כדורים" בלשונו של ג'ורג' אורוול,¹² ובפרפרזה, הכדורגל כסובלימציה של תחרות ושל מאבק הוא "מלחמה עם כדור אחד".

הספורט בכלל והכדורגל בפרט הם רכיבי תרבות השייכים לתחום הרחב של התרבות העממית, זו המורכבת ממכלול ההתנסויות היום-יומיות, הרגלי הבילוי והפנאי, דרכי הדיבור ואוצר המילים של הסלנג, זו הנוכחת בדרכי ההתנהגות והתגובה בפעילויות חוזרות ונשנות של שגרה. המוטיבים הלאומיים במשחק נטמעים אפוא בתפיסה הרחבה באמצעות פרקטיקות ודפוסי שיח: שימוש פרוזאי בשפה שמתייחסת, למשל, לאומות ולמדינות בתור דבר המובן מאליו, ההופך את הלאומיות לבנלית, למתקבלת על דעת הכול ללא ספק או שאלה. זאת ועוד: לא רק בנוכחות שבשגרה הכדורגל מחזק את תחושת הזהות הלאומית

⁸ בתיאור המובא כאן נעשה הניסיון להשתמש בתרגום לעברית של מילות המפתח בטקסט המקור.

ואת הליכוד סביבה, אלא גם (ואולי בעיקר) ברגעים הגדולים, המרגשים שהוא מספק לאומה. ברגעים האלה העם (על הקטגוריות החברתיות השונות שבו) מתאחד תחת דגל האומה, ומפלס הגאווה הלאומית עולה. ההישגים הספורטיביים נתפסים לא אחת כדוגמה חיה להצלחתה של שיטה פוליטית ולצדקתה ומיוחסים לתכונות מסוימות באופי הלאומי.⁸ כך בתארה מצב של "אנחנו" מול "הם", של אוסטריה מול גרמניה ושל קרב ללא כניעה (לעומת כניעה ללא קרב ב-1938), משרתת מגמת הבידול בדיווח את הלאומיות האוסטרית הנבנית ומתבססת, את תחושת הזהות, ההזדהות והשייכות.

ואולם בדיווח על משחק הכדורגל בקלן משתקפת במקביל גם מגמת הזדהות: כינונם של יחסים בלתי-פורמליים בתחומים שונים – ולדוגמה חילופי משלחות תרבות וספורט – מהווים ביטוי להכרה הדדית בין מדינות וחיוניים להפנמתה. כך ההתמודדות הספורטיבית מקדמת את היחסים הדיפלומטיים ומבססת אותם.¹³ קיומם של מפגשים ספורטיביים בין מדינות שונות היא מידה של "נורמליות" ביחסיהן, ויש ביכולתם, כמו בדוגמה שלפנינו, לרכך יחסים טעונים ורגישים עקב אירועי עבר על ידי ניתובן של אמוציות ושל אנרגיות לזירה תחרותית המתנהלת בהתאם לכללים קבועים, ברורים ומוסכמים (במקרה של הכדורגל, אלה הם הכללים שנקבעו על ידי ההתאחדות הבין-לאומית לכדורגל, פי"א, זמן קצר לאחר הקמתה ב-1904). התקיימותו של המשחק בין אוסטריה לגרמניה ועצם הדיווח עליו משקפים אפוא את מגמת ההזדהות מתוך שמשמעם מהם יסודות של הכרה ושל נורמליזציה.

הדיווח ביומני חדשות הקולנוע האוסטריים על אירועים ספורטיביים נוספים שגרמניה משתתפת בהם משקף את אותה המגמה: הצגתה של גרמניה כמדינה ככל המדינות, כזאת המשתתפת בתחרויות ספורט תוך שהיא מכבדת את החוקים ושומרת עליהם, מדינה לגיטימית שהתגברה על עברה ושבה אל משפחת העמים. ואם אלה פני הדברים לגבי גרמניה – ברור כי לגבי אוסטריה על אחת כמה וכמה. שתי המגמות דרות אפוא בכפיפה אחת גם בדיווח הספורטיבי. להלן נראה שאלה הם פני הדברים גם בתחום הדיווח על ענייני היום-יום.

⁸ בהקשר זה מעניין להתבונן בדוגמאות מן הכדורגל הגרמני: ניצחונה של גרמניה המערבית על הונגריה הקומוניסטית במשחקי הגמר לגביע העולם ב-1954 השתלב היטב בתעמולה שלה ונתפס בתור "נס" חזרתה של אל משפחת האומות; ניצחונה של הרפובליקה הדמוקרטית הגרמנית (גרמניה המזרחית) על הרפובליקה הפדרלית באלופות העולם בגרמניה המערבית ב-1974 זכה להדים רבים באשר הוא נחשב להישג לאו דווקא ספורטיבי. זכייתה של גרמניה המאוחדת ב"יורו '96" הושגה, לדברי הלמוט קוהל, הקנצלר דאז, הודות ל"ערכי הקרב המסורתיים" שלה, המתבטאים בסגנון משחק בעל משמעות טקטית רבה, אגריסיביות וארגון משובח (מצוטט אצל בן פורת (2003), עמ' 35).



טקס פתיחת משחק כדורגל. בהתמודדויות ספורטיביות בין-לאומיות מיוצגת המדינה שהנבחרת הלאומית היא סמל לה ולאומה כולה. זוהי זירת מאבק שיש עמו גם הכרה הדדית. (מתוך: מהדורת 28/54, באדיבות ארכיון הסרטים האוסטרי)

ה. ענייני יום-יום

בתחום זה נכללות ידיעות מתחומים שונים ורבגוניים (כגון תיירות, תחבורה, אפנה, פנאי ו"צבע"), שאופיין קליל, ושעל פי רוב הן המובאות בקצרה. כזאת היא למשל הידיעה במהדורת 26/53, שבה האוסטרים מדווחים על "תחרות היופי והחוכמה" בוויסבדן, שבה נבחרה "מיס גרמניה". הכללת ידיעות מעין אלה ביומני חדשות הקולנוע נובעת – ואולי אפילו מתחייבת – מאופייה של הסוגה, אשר, כאמור, בהתאמה למקום ולזמן של הצגתו לציבור, משולבים בו דיווח ובידור. דומה כי יש טעם לתהות אם אפשר להסיק מידיעות פנאי, בידור ו"צבע" ומהכנסתן ליומני הקולנוע על מגמה מכוונת, חוץ מהמגמה ההפגתית-הבידורית. בניסיון לענות על השאלה הזאת אנתח את הידיעה המובאת להלן.

ידיעות קלילות ומשעשעות עשויות להכיל מסרים מוסווים ועקיפים בלי לעורר חשד: הן "תמימות" לכאורה – הן אינן מזעזעות, אינן נושא למחלוקת, הן חלק מן הקונצנזוס – אך דווקא באיכות ה"תמימה" הזאת טמון סוד כוחן.

בדומה לספורט, שבהיותו חלק מן התרבות העממית הוא הופך תפיסות מסוימות לעניין שבשגרה, גם הן פונות לכל אדם בנימה בלתי-רשמית ולא-מחייבת, מטמיעות עולם ערכים

ונורמות התנהגות, וקובעות במידת מה נושאי שיחה ואופני שיח. לא רק דרישת הקהל באה על סיפוקה כאן, אלא גם תביעתה של האליטה מעצבת המדיניות. בהקשר זה יש לשים לב למלאכת העריכה, והדבר חשוב במיוחד לאור מגבלות הפורמט: לזמן יש חשיבות גדולה ביומן שנמשך רק דקות אחדות והמשמש מעין קדימון להצגת הקולנוע, ומכאן שהידיעה המובאת בו מהווה מסמך היסטורי המעיד על עולם תוכן מסוים. ואולם עצם הבאתה משמש עדות גם למה שלא הוצג: בזמן שהיא אורכת היה אפשר לומר משהו אחר, משמעותי יותר לכאורה.⁸ כך צופה הציבור האוסטרי ב"נעשה בגרמניה": תחרות יופי וחוכמה; אלה החדשות המובאות אליו מהשכנה שעוד זמן קצר לפני כן הייתה בעלת ברית: הארץ המובסת, המחולקת, המתמודדת עם הבעיות שנוצרו בעקבות המלחמה (מבטלה ומחסור, שוק שחור, תנועת פליטים ועוד) ועם חבלי הלידה המחודש. הדברים מקבלים משמעות רבה עוד יותר בהתחשב במקומו של יומן הקולנוע באוסטריה של התקופה הנדונה בתור ספק בלעדי של מידע באמצעות התמונה הנעה. הבאתן של זוטות וחדשות קלות מגרמניה מציגה אותה כמדינה ככל המדינות שבה מתקיימים חיי תרבות, פנאי, בידור ושגרה, ומצביעה על מגמות נורמליזציה בהצגת דמותה, וצורת הצגה זו, כפי שכבר טענתי לעיל, משקפות את מגמת ההזדהות עמה.

מנגד אפשר לראות בהצגת הנעשה בגרמניה כנעשה בכל ארץ מן הארצות, דווקא ביטוי למגמה המקבילה שתוארה כאן – מגמת הבידול. תשומת לב לטקסט הקריינות המלווה את תמונות היפיות הצועדות בסך, עשויה לסייע בזיהוי מגמה זו: מיד עם סיומו של תיאור האירוע ומהותו נשאלת בטון אומר חשיבות שאלת השאלות: "ובכן מי היא היפה והחכמה בארץ הגרמנים (im deutschen Land)?"

גרמניה היא ארצם של הגרמנים (ואינה גם של האוסטרים, בבחינת Deutschösterreich או Ostmark), וכשם שגרמניה לגרמנים, כך אוסטריה לאוסטרים. נימת "ראי ראי שעל הקיר" המאפיינת את הקריינות בקטע זה, מעניקה למתואר נופך אגדתי, שיש בו כדי להרחיק את גרמניה מהזמן ומהמרחב. דומה שהדבר מתבקש, שכן גם האוסטרים הם deutschen, דוברי השפה הגרמנית (Deutsch).

הרטוריקה והטון של הדיווח על תחרות היופי מעבירים מסר של "הם בשלהם" ומבליעים בתוך כך את הנגזרת המתבקשת – "ואנחנו בשלנו". כאן הבידול חוזר ומשרת את המטרות שתהליך בניית הזהות הלאומית האוסטרית מכתוב. הידיעה על תחרות בחירת "מיס גרמניה" מדגימה אפוא את השתקפות המגמות העיקריות בעיצוב דמותה של גרמניה ביומני הקולנוע האוסטריים גם בידיעות יום־יום, פנאי ובידור.

⁸ ראו בורדייה (1999), עמ' 17–18. הגם שבורדייה עוסק במהדורות החדשות בטלוויזיה בעידן הרייטינג, אני מוצאת שכוחו של טיעון זה מתאים גם לניתוח העניין העומד במרכז הדיון כאן

1. סיכום והערכה

מאז תחילת הפקתם של יומני קולנוע אוסטריים ב־1949 ועד יציאת בעלות הברית מאוסטריה ב־1955 עם השגת הסכם השלום והחתימה על חוזה המדינה הופיעו בסך הכל כ־20 ידיעות העוסקות בגרמניה ביומנים. הידיעות מתחלקות לשלושת התחומים שהוצגו כאן ומעוצבות, כפי שביקשתי לטעון, בהשפעת מגמת הבידול מחד וההזדהות מאידך בהתאם לבעיות, הצרכים, האתגרים והמטרות שהציבה המציאות החדשה בפני המדינה והחברה באוסטריה ובהתאם ליחסי הכוחות הבין גושיים בעולם שאחרי 1945.

כך "גרמניה" בתור מושא התייחסות היא כמעט תמיד גרמניה המערבית, והצגתה של זו בתור בדמות לוחמנית ותוקפנית על מגרש הכדורגל כמוה כתיאור מפגש דיפלומטי בין ראשיה ובין ראשי המדינה האוסטרית, משרת את הצורך ביצירתה של זהות לאומית אוסטרית נבדלת ומובחנת, שבה משולבות הן תפיסת אוסטריה כ"קרבתן הראשון של היטלר" הן התפיסה שעל פיה אוסטריה כבר אינה מדינה חלשה שסופחה לגרמניה אלא מדינה עצמאית לכל דבר ועניין.

ההזדהות עם הנורמליזציה ברוח ערכי המערב מציגה את דרכה של אוסטריה בהתמודדות עם עברה שלה: העבר הקרוב של היותה חלק מן הרייך השלישי ובתוך כך – שותפה מלאה לפשעיו נדחק מפני ההווה של כינון דמוקרטיה וחזרה לשגרה נעימה של חיי היום־יום. זה תפקידן של ידיעות כאלה העוסקות בבחירות דמוקרטיות או, לחלופין, בבחירת מלכת יופי במערב גרמניה.

אך נדמה לי שהתשובה לאתגרים הגדולים של אוסטריה בתקופה שלאחר המלחמה – גיבוש זהות לאומית והתמודדות עם העבר – ניתנת באמצעות צמצום מקומה של גרמניה בשיח הפנים־אוסטרי. מספרן הזעום של הידיעות מגרמניה הוא עדות לכך. מחישוב פשוט עולה שממוצע שכיחות הופעתן של ידיעות שהובאו ביומני הקולנוע בפני הצופה האוסטרי על "הנעשה בגרמניה" בתקופה הנדונה היה כשלוש ידיעות בשנה, מתוך 52 יומנים שהופקו בכל שנה.

אוסטריה הנבנית מדש כ"רפובליקה השנייה" הרחיקה את עצמה מגרמניה הן במעמדה ההיסטורי כמדינת־אם והן כ"רייך השלישי", שלשותפות בו אוסטריה התכחשה. להיות גרמני ב־1945 פירושו היה להיות בצד המובס והאשם, נתון לגורל קשה, הן בהיבט המדיני, הן בהיבטים הלאומי והאישי. כך נעשה ניסיון לתאר את היחסים שבין אוסטריה לגרמניה כיחסים בין שתי מדינות שוות ונבדלות, שהאחת מהן, אוסטריה, ניחנת בעליונות מוסרית כלשהי, רמו להתנערותה מהעבר הנאצי. הרקע הלשוני והתרבותי – שבעבר שימש כבסיס לטענה לסיפוח – היה כעת לרועץ, שהרי גרמניה נוכחת בכול – אפילו בשפת היום־יום ולכן, כמובן, בשפה המשמשת ביומנים. הניסיון לייצר הבדל נתון תחת איום הזיקה האינטימית

המבצבצת: על ידי ההזדהות הכפויה והמודחקת עם גרמניה ועם העבר המשותף. מזעורה של גרמניה בייצוג האוסטרי של המציאות היה אפוא כלי הכרחי בתהליך יצירת הנרטיב הלאומי: אוסטריה בחסות "הצהרת מוסקבה", בעלות הברית והקהילה הבין-לאומית הציגה את עצמה בתור "הקרבן הראשון של היטלר", ועל הבסיס הזה היא הבנתה את הזיכרון הקולקטיבי של עברה ושילבה אותו בזהותה.

בהימלטותה מגרמניה נמלטה אוסטריה מגורלה של זו – אות הקין לא הוטבע בה. בתוך כך היא נמלטה למעשה מעברה שלה ודחקה את התמודדותה עמו – הדחקה זו עודנה משפיעה ומעצבת את תהליכי ההתמודדות הפנים אוסטריים עם העבר שהחלו בשנות השמונים, עם התעוררות דעת הקהל הבין-לאומית (בין היתר עם התמנותו של קורט וולדהיים לנשיא) וממשיכים גם היום.

מראי מקום

- 1 ראו לדוגמה בניסטון ווילן (2003), אסופת מאמרים 9 מאראג-אבלינגר ובלהאוזן (2003), עמ' 7-9; פאוולוסקי (1991); פולו (1992), עמ' 94-97.
- 2 פויקרט (1991), עמ' 151-191.
- 3 אלינסון (2002), עמ' 75-110, 127-128.
- 4 ראו ארנסט וברוקמולר (1982), עמ' 124 ואילך.
- 5 סורלין (1991), עמ' 80-92.
- 6 סורלין (1980), עמ' 10-16.
- 7 ראו ההבחנה המובאת אצל ויצטום (2004), עמ' 194.
- 8 ראו אנדרסון (1999).
- 9 מאראג-אבלינגר ובלהאוזן (2003), עמ' 7-9; פאוולוסקי (1991); פולו (1992), עמ' 94-97.
- 10 כך למשל המהדורות: 8/52 או 37/53, או 27/53 שאליה אתייחס להלן בהמשך הדברים.
- 11 ראו מהדורות: 37/50, 38/51, 44/51, 7/52, 42/52 ומהדורה 13/53 שתנתח להלן.
- 12 ציטוט של ג'ורג' אורוול מ-1945, על פי בן פורת (2003).
- 13 גרטמן (תשס"ד), עמ' 236.

מקורות

- בורדייה, פייר, על הטלוויזיה, תרגום: נרי גבריאלי-סבניה, תשנ"ט, תל אביב.
 בן פורת, אמיר, כדורגל ולאומיות, תשס"ג, תל אביב.
 גרטמן, אייל, "יחסי ישראל גרמניה הספורט כאבן בוחן", בתוך: משה צימרמן (עורך), גרמניה וארץ ישראל מפגש תרבויות, תשס"ד, ירושלים.
 ויצטום, דוד, "כתבת הטלוויזיה וההיסטוריה, בתוך: חיים בראשית; שלמה זנד; משה צימרמן (עורכים), קולנוע וזכרון – יחסים מסוכנים? תשס"ד, ירושלים.
 Allinson, Mark (2002), *Germany and Austria 1814-2000*, London.
 Ballhausen Thomas and Krenn Gunter (2003), '(Re)telling War. Austrian Newsreels of the First World War between Presentation and Representation', *Journal of Film Preservation*, 10 (66).
 Beniston, Judith and Robert Vilain (ed.) *Hitler's First Victim? Memory and Representation in Post War Austria*, vol. 11, 1973.

- Beniston, Judith (2003), Introduction, in Beniston and Vilain, 1973.
- Bruckmuller, Ernst, "The Development of Austrian National Identity", in Kurt Richard Luther (ed.), *Austria 1945-95 Fifty Years of Second Republic*, 1998, Ashgate.
- Gluzman, Alberto, *The Israeli newsreels of 1967: shaping factors and interpretations": a socio-cultural study in history and mass-media/* M.A. thesis, Jerusalem, 1993.
- Moser Karin, (ed.) *Besetzte Bilder*. Wien: verlag filmarchiv austria 2005.
- Pawlowsky, Verena "Welt im Film. Wochenschau in Osterreich 1945-1949", *Osterreichisches Filmarchiv*, Wien, 1991.
- Pelinka, Anton, *Austria: out of the shadow of the past*, Boulder, 1998.
- Pulu, Christian, "und Neues Leben Blurt aus den Rvinen Die Stimme Osterreichs im Vorprogramm der Kinos 1945-1955", *Diplomarbeit 5*, Wien, 1992.
- Petschar, Hans, George, Schmid, and Herbert Hayduck, *Erinnerung & Vision: Die Legitimation Osterreichs in Bildern Eine Semiohistorische Analyse Der Austria Wochenschau 1949-1960*, 1990.
- Smither, Roger B. N. and Klaue, Wolfgang (ed.), *Newsreels in film archives : a survey based on the FIAF Newsreel Symposium*, Wiltshire, 1996.
- Sorlin Pierre, *The Film in History: restaging the past*, Oxford, 1980.
- Sorlin Pierre, *European cinemas, European societies, 1939-1990*, London, 1991.

חומר מצולם וכתוב מארכיון הסרטים בוינה (Filmarchiv Austria)

- 37/50: Schauturnen der Deutschlandriege.
- 38/51: Boxlanderkampf Deutschland - Osterreich.
- 44/51: Fussball Westdeutschland Norddeutschland.
- 7/52: Eröffnung der grossten Sporthalle Deutschlands.
- 8/52: Wehrbeitrag Westdeutschlands.
- 31/52: Marschall Juin in Deutschland
- 42/52: Frankreich schlägt Deutschland 3:1.
- 13/53: Fussball Landerkampf Deutschland Osterreich.
- 22/53: Aussenminister Dr. Gruber in Deutschland.
- 25/53: Mis Deutschland wird gewählt.
- 27/53: Die Unruhen in Ostdeutschland.
- 37/53: Deutschland hat gewählt.
- 2/54: Haile Selassie in Deutschland
- 3/54: Exprasident Hoover in Deutschland.
- 11/55: Das persische Kaiserpaar in Deutschland.

טהורים נגד טמאים

תודעת השואה אצל מנחם בגין והשפעתה על דרכו הפוליטית

יוני אביב

במאמר זה תיסקר תודעת השואה אצל מנחם בגין ותיבדק השפעתה על דרכו הפוליטית. השקפתו של בגין כלפי השואה וכלפי העם הגרמני תוצג באמצעות אירועים שהתרחשו בין השנים 1933-1983, מאז עליית הנאצים לשלטון בגרמניה ועד לפרישתו מן העיסוק הפרלמנטרי. במאמר יידונו השאלות המרכזיות המתייחסות לקשר בין בגין לבין גרמניה והשואה והאמצעים שנקט כדי לבטא את סלידתו מהעם הגרמני: התפרצויות חוזרות ונשנות, ששבו והציגו על במות שונות אותה דרמה של תיעוב ושנאה, דעות קדומות והתנכלות. השתלשלות האירועים נראית כתהליך דינאמי, שהחמיר והחריף עם הזמן, עד לשיא הבלתי נמנע בפרשת השילומים, שהסעירה את המדינה בראשית שנות ה-50.

מנחם בגין נולד בברסט-ליטובסק היא בריסק דליטא שבפולין, ב־16 באוגוסט 1913, בבית עברי ציוני. בשנת 1929 הצטרף לתנועת בית"ר, ובהיותו בן 26, בשנת 1939, כיהן כנציב בית"ר בפולין. כשפרצה מלחמת העולם השנייה נמלט בגין מווארשה, ובאוגוסט 1940 הגיע לוויילנה. לאחר כמה שבועות, ב־20 בספטמבר, נאסר בפקודת המשטרה החשאית הסובייטית בעוון פעילות חתרנית והוגלה לסיביר. הוא שוחרר ביוני 1941 והתגייס לצבא הפולני בפיקודו של הגנרל אנדרס, מפקד צבא פולין החופשית. לארץ ישראל הגיע במאי 1942 כחייל בצבא אנדרס ונשאר בה. בשלהי 1943 מונה למפקד האצ"ל (הארגון הצבאי

* המאמר הוא עיבוד של עבודת לתואר מוסמך, "תודעת השואה בדרכו הפוליטית של מנחם בגין", שנכתבה בתשס"ג בהדרכת ד"ר מאיר הילדסהיימר באוניברסיטת בר-אילן.

הלאומי). בפברואר 1944 ניסח את "הכרזת המרד" ופתח במערכה נגד שלטון המנדט הבריטי.

לאחר קום המדינה ייסד בגין את תנועת חרות ונבחר לעמוד בראשה. הוא כיהן כחבר כנסת וכראש האופוזיציה קרוב לשלושים שנה, עם הפוגה קצרה בעת מלחמת ששת הימים, כשמונה לשר בלי תיק בממשלת הליכוד הלאומי בראשותו של לוי אשכול. הוא פרש מהממשלה בשנת 1970, משמונתה גולדה מאיר לראש הממשלה. ב-1973 הקים את תנועת 'הליכוד' והנהיג אותה עד המהפך המדיני בבחירות 1977, כאשר הקים ממשלה בראשותו. כראש ממשלה חתם בגין במאוס 1979 על הסכם השלום עם מצרים. בעת כהונתו השנייה כראש ממשלה יצאה ישראל למלחמת 'שלום הגליל' (יוני 1982). בגין התפטר מראשות הממשלה ב-19 בספטמבר 1983. את שארית חייו חי מסוגר בדירתו. הוא נפטר ב-9.3.92 בירושלים.

בגין היה ראש הממשלה הראשון שנפגע מאימי השואה. מסלול דרכו הפוליטית משקף את יחסו ללקחי השואה. על פי תפיסתו, משמעות השואה אינה מצמצמת בכאבו הפרטי ובתחושתם האישית של הניצולים לנוכח הזוועות. בגין ראה בשואה חלק בלתי נפרד מההוויה הישראלית, הן מבחינה חברתית והן מבחינה פוליטית, ועיצב בהתאם לכך את מדיניותו. בגין דן בגורל היהודים בתקופת השואה בהקשרים שונים ומגוונים, ובין השאר חזר והביע את חששו שמוראות השואה ומשמעויותיה ייעלמו בנבכי השכחה. כדי למנוע זאת קיבל עליו בגין את ההתמודדות הכנה והכואבת עם תוצאות השואה, וכך אירע שלא אחת הוצג כמייצגם של הניצולים.

מיד עם עליית הנאצים לשלטון ביטא בגין את חרדותיו באשר לגורלם של יהודי גרמניה. חרדות אלו היו ראשיתה של תהום שנפערה בינו לבין גרמניה, תהום שהתרחבה והעמיקה משנודעו פשעיה של גרמניה ואסונו של העם היהודי. בגין הרגיש כי אין לגשר על פני התהום הזאת, ונלחם נגד כל התקרבות לגרמניה בסיסמה "לא פיוס ולא מחילה". השקפתו הבסיסית ועוינותו כלפי גרמניה גובשו בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, מששמע מפי עדי ראיה על מותם האכזרי של הוריו ואחיו הבכור בידי הנאצים. זעם, כאב, עלבון וחוסר אונים אחזו בו, ותגובתו המיידית הייתה תביעה לנקמה בגרמנים והענשה קולקטיבית של גרמניה. מכל משפחתו, שני הורים ושלושה ילדים, נותרו רק הוא ואחותו הגדולה ממנו, רחל הלפרין.⁸ אבדן הוריו ואחיו היה מאורע מרכזי בחייו שהשפיע נחרצות על הלך מחשבתו. מעתה ואילך חש עצמו בגין כניצול שואה.^{1/}

⁸ לימים גוללה רחל הלפרין את סיפור תלאותיה בפולין וברוסיה במהלך מלחמת העולם השנייה, מאז היפרדה מאחיה מנחם בוורשה בספטמבר 1939 ועד לפגישה אתו בטשקנט שבחבל אוזבקיסטן באוקטובר 1941. ראו: צבי אלוש, 'פגישה בטשקנט', במחנה, 1.10.78, עמ' 66-62.

² בגין ניסה להתחקות אחר עקבותיהם של הוריו באמצעות הסוכנות היהודית לא"י המדור לחיפוש קרובים, אך ללא הועיל. ארכיון ז'בוטינסקי, פס 51 (להלן: או"ב).

א. פעילותו של בגין בימי מלחמת העולם השנייה

בסוף מארס 1939 החל בגין בתפקידו כנציב בית"ר בפולין. באוגוסט 1939 ליווה בגין קבוצה גדולה של עולים בלתי לגאליים בדרכם לצאת מפולין. הם הגיעו עד גבול רומניה, אך בשל התנגדות הבריטים לא הורשו לחצות את הגבול אף כי היו בידם אשרות תקפות.² מעטים בלבד מהם הצליחו לעבור את הגבול. הניסיון הכושל הזה אילץ את בגין לחפש דרכי מילוט אחרות. משהבין כי אין בידיו אמצעים להתחיל בפעולות הצלה, לא נותר לו אלא לנסות להציל את עצמו ולהגיע למקום מבטחים.

לפני מאסרו ברוסיה היה בידי בגין מידע מועט על המצב במדינות הכבושות ועל גורלם של היהודים בהן. מגרמניה הגיעו ידיעות מחרידות על מצבם של פעילי בית"ר, שנודעו כ'כנופיית ז'בוטינסקי'. האווירה המלחמתית ששררה בתקופה זו והידיעות הסותרות שהגיעו מהחזית העמידו את בגין במצב מביך: הוא היה נציב בית"ר בפולין, אך לא ידע לאן מועדות פניו ומה יעלה בגורלם של פקודיו, פעילי בית"ר. "הרבה לכתוב, כי הנני יושב לא רק בצרות, אלא משולל כל אינפורמציה על התנועה. כל פרט קטנטן יעניין אותי ולכן אל תחסוך בידיעות", כתב מקובנה בנובמבר 1939 אל שלום רוזנפלד.³

לאחר הפצצת ורשה החליט הוועד המרכזי של בית"ר בפולין כי יש להעתיק את פעילות בית"ר מזרחה, למקום שניתן להמשיך בו בפעילות הציונית. בפברואר 1940, לשאלתו של שמשון יוניצ'מן, פעיל בית"ר, מדוע עזב את וארשה והותיר מאחוריו מאות פעילי בית"ר, ענה בגין: "אז, כשיצאתי את ורשה, הייתי בטוח כי אני ממלא את חובתי. נתקבלו אז ידיעות כי בעוד יום-יומיים ימצא הצבא הגרמני בוורשה. ואנוכי, בגלל סיבות ידועות לך, וגם בגלל סיבות אשר אינן ידועות לך, הייתי מיד נשלח למקום הידוע. לא ראיתי כל תועלת בכניסתי לשבי והחלטתי להעתיק את מקום מושבה של הנציבות מזרחה, כי הרי אז האמנו באיך ימיה של פולין".⁴ במכתב בהול ששלח ביוני 1940 לזאב ז'בוטינסקי ששהה אז בארצות הברית דרש בגין לגייס כספים להצלת 700 פליטי בית"ר שנותרו בלטביה.⁵ תבוסתה של פולין במלחמה, ובעיקר הידיעות על גורל יהודי פולין ועל מאסרם של פעילים ציונים בארצות הכיבוש, השרו על בגין מרה שחורה.

מנחם בגין ואשתו נדדו מזרחה. הם הגיעו לוויילנה באוגוסט 1940 וקבעו את מקום פעילותם שם. הבולשת הסובייטית עקבה אחר פעילות אנשי בית"ר, וביום 20 בספטמבר 1940 נתפס בגין ונדון לשמונה שנות עבודה בשל היותו "פרט מסוכן לחברה".⁶ בספרו "בלילות לבנים" תיאר בגין את זיכרונותיו מימי מאסרו בכלא לוקישקי בוויילנה ובמחנה העבודה בסיביר.

² שלום רוזנפלד היה מפעיליה המרכזיים של תנועת בית"ר. היה עורך עיתון 'המשקיף', ולימים נעשה עורך העיתון 'מעריב'.

³ חמישים ואחת שנים לאחר חקירתו בבית הסוהר לוקישקי בוויילנה נחשף שם תיק בגין בארכיון הקג'ב.

הישיבה במאסר והחקירות המתישות הניבו יכול של שיחות ארוכות שניהל בגין עם חוקריו. בשיחות הועלו בעיקר נושאים פילוסופיים, היסטוריים ותיאולוגיים, כמו פעילות בית"ר, הציונות על זרמיה, מעמדם של היהודים בקרב העמים וגורלה של ארץ ישראל. בגין התייחס כמעט לכל נושא, בהתאם להתפתחות המאורעות באירופה. עוד לפני פלישת הגרמנים לברית המועצות סבר בגין כי אין מנוס ממלחמה בין גרמניה לרוסיה. "אינני יכול לשכוח, כי במקרה של מלחמה גרמנית-רוסית עלולים ליפול בידי היטלר עוד מיליונים יהודים", אמר לשכניו בתא המעצר באחת מאין-ספור השיחות שקיים עמם.⁶ החקירות הארוכות התייחסו אף לגרמניה ולהיטלר. באחת החקירות, כשהשתמש החוקר במילה "גרמניה", קָבַל בגין: "הוא לא אמר גרמניה 'ההיטלריסטית', הוא לא אמר גרמניה 'הנאצית' או 'הפשיסטית'. גרמניה, סתם גרמניה".⁷

גור הדין שהוטל על בגין היה שמונה שנים במחנה עבודה בצפון רוסיה. במסע המפרך ברכבת לצפון הגיעו אל בגין הדי המלחמה, שהחלה בפלישת גרמניה לרוסיה ביוני 1941, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה. הידיעה על ההתקפה הגרמנית עוררה בו ובשאר האסירים לא רק התרגשות מפני הלא נודע, אלא גם תקווה: הם הניחו שעתה תהיה רוסיה בצד אחד עם אנגליה בעלת בריתה של פולין, ויבוא הקץ לסבלותיהם.

למרות התנאים הקשים ששררו במחנה, בספרו "בלילות לבנים" הקפיד בגין להבחין בין מחנות העבודה המתקנים ברוסיה לבין מחנות הריכוז וההשמדה הנאציים. כיוון שלמד על בשרו מה היה במחנות שהקים המשטר הסובייטי, הוא התנגד להשוואה בין שני סוגי המחנות והבהיר במה היו שונים זה מזה: "מחנות ההשמדה הגרמניים ומחנות העבודה הרוסיים – כאלה כן אלה מעשה שטן המה. אך גם השטן עושה מעשים שונים. ההבדל [...] הוא במילה אחת, ובה עולם ומלואו: סיכוי. המשמידים הגרמניים לא נתנו כל סיכוי חיים לקורבנותיהם, לאסירים במחנות העבודה הסובייטיים יש סיכוי. בדרך כלל הריהו סיכוי קלוש, אך גם סיכוי קלוש סיכוי הוא".⁸

כדי להמחיש את ההבדל בין מחנות ההשמדה הגרמניים למחנות ברוסיה גולל בגין תמונה מצמררת של גורל יהודי אירופה. את יחסם של הגרמנים ליהודים במחנות כינה "מדע ההשמדה", כיוון שהם ייסדו תורה שלמה ומסועפת שכללה תאי גזים, משרפות, מכונה לטחינת עצמות אדם לקמח, ייצור סבון מגופם של יהודים וריפוד רהיטים משיער יהודים.⁹

המטרה הברורה, לדעת בגין, הייתה הדברת היהדות ומחיקת זהותה. עם שחרורו של בגין מהמחנה, בספטמבר 1941, הייתה משימתו הראשונה לתור אחר

⁶ ההתמודדות עם הדיווחים והשמועות על עשיית סבון מגויות של יהודים החלה ב-1965 ונסתיימה ב-1990. על גלגוליו של מיתוס זה: ארכיון מנהלי יד ושם, חטיבה AM4/AM, מס' תיק 1207. מסקנתו של חוקר השואה יהודה באואר הייתה כי הנאצים לא ייצרו סבון משומן אדם. כיוון שמסקנה זו התקבלה בשנותיה האחרונות של בגין, קשה להאמין שהיא הובאה לידיעתו.

אחותו הבכירה רחל ובני משפחתה. בגין נע ונד בין מיליוני פליטים עד לעיר טשקנט, שם פגש את אחותו. הוא שהה עמה כארבעה חודשים, ואז הצטרף לצבא אנדרס הפולני, שאחרי מסע ממושך הגיע במאי 1942 לארץ ישראל.¹⁰

ב. בגין מפקד האצ"ל

עד למינויו כמפקד האצ"ל פרסם בגין בקביעות מאמרים בעיתונים רוויזיוניסטיים, כמו "המדריך", "המדינה" ו"המצודה". במאמריו הציע תכניות להצלת יהודים בשטחי הכיבוש ורעיונות בדבר הקמת צבא עברי שיצא לפעולות נקם נגד הגרמנים. במאמר שפרסם בעיתון "המדריך" בספטמבר 1942 עדיין השתעשע בגין ברעיון לפתוח חזית מלחמה רחבה במזרח התיכון ולהתקדם לעבר אירופה כדי למגר את הכיבוש הנאצי. למימוש הרעיון טען בגין כי יש להקים צבא עברי שיזכה להכרה בין-לאומית כצבא עצמאי לכל דבר, כמו הגדוד העברי שהקים זאב ז'בוטינסקי בחסות בריטניה במלחמת העולם הראשונה. בגין אף דיבר על הקמת חיל אוויר עברי שיבצע משימה מיוחדת: "שאלת הצבא העברי קשורה באויריה עברית, אשר תפציץ בתור פעולת נקם את ברלין ואת מינכן [...]".¹¹ על פי חשבוננו, להקמת הצבא



בגין בתל-אביב 1942 בחברת אשתו וישראל אפשטיין

העברי הזה יהיה צורך בכרבע מיליון חיילים, שיצוידו בנשק ובאווירונים ויפתחו חזית הן במזרח התיכון והן ביבשת אירופה. "אנו מעוניינים בחזית זו לשם הצלת היהדות האירופית, כי אם המלחמה תמשך עוד שנים מספר, הרי מי יודע מה יישאר מהמיליונים של אחינו באירופה וגם באסיה". את מרב החיילים – לפחות מאה אלף איש, לדבריו – הציע בגין לגייס מקרב היהודים הפולנים שברחו לעבר רוסיה.¹²

תכניתו זו, שפורסמה במאי 1943, מעידה כי בגין לא אמר נואש וסבר שניתן עדיין למצוא יהודים אפילו בפולין.¹³ הוא אף הטיח ביקורת כלפי מי שסברו כי אף מאמץ לא יועיל להציל את יהודי אירופה, שכן מלבד איים בודדים בבלקנים ובמקומות אחרים יהדות אירופה איננה קיימת עוד. העדר ידיעות מהימנות על גורלם של יהודי אירופה היה המקור העיקרי לאופטימיות של בגין, כפי שכתב: "אין הוכחות, לפי שעה, כי אחרי הגל הראשון של הטבח ההמוני בפועל יצאה כבר פקודה שנייה, לפיה יש להשמיד את אחינו לפי חרב".¹⁴ בשלב זה התרכז בגין בהטחת ביקורת כתובה כלפי הנהגת היישוב בארץ ישראל. הוא דיבר על חובת ההצלה שחלה על כולם: "הישוב – על כל חלקיו – לא יוכל להתחמק מחובה זו. אין נימוקים. יש רק פחדנות ונוחיות ועזיבת אחים בעת צרתם".¹⁵ למעשה, הוא לא הציע פעולות ממשיות להצלת יהודי אירופה ופעולות נגד הנאצים, והטיף להכרזת מלחמה נגד שלטון המנדט הבריטי כדי שיתפתח את שערי ארץ ישראל לפליטים יהודים מאירופה.¹⁶ בגין ראה בכך את הפתרון היחיד.

כשמונה בגין, לאחר זמן קצר, למפקד האצ"ל, הוא המשיך באותה רוח: הטיף למלחמה נגד שלטון המנדט הבריטי ולחם להחדרת רעיון מלחמת השחרור בקרב העם. אך בין המטרות שהציב לעצמו עם קבלת הפיקוד על האצ"ל הוא לא הזכיר, אף לא במילה, את גורלם של יהודי אירופה. שאלת היחס בין ההתמקדות במרד לבין התמקדות בניסיונות הצלה הציבה לפניו דילמה קשה. לדידו, שני תנאים עיקריים היו דרושים להתחלת פעולת הצלה מיידית והמונית. האחד, נציג ממשלתי שישא וייתן עם המדינות המעוניינות לפנות מהן את היהודים. והשני, ארץ שתפתח את שעריה לקליטת הפליטים.¹⁷ שני התנאים לא התממשו, ועל כן התרכז בגין בהפצת תעמולה אנטי-בריטית שתחשוף את מעללי השלטון המנדטורי, תוך מאבק מזוין נגד מעוזיו וסילוקם.

לימים, כשנשאל בגין על מידת המעורבות שנקט האצ"ל בניסיון לבלום את מכונת ההשמדה הנאצית, הוא טען כי מרחב הפעולה של האצ"ל היה מוגבל. וכך כתב לו פעיל חרות יצחק רגב: "מדוע לא פניתם [הנהגת האצ"ל] לארגון הפרטיזנים באירופה או לכוחות הלוחמים של רוסיה הסובייטית לקבלת עזרה בהפרעה פעילה למכונת ההשמדה שהגרמנים הפעילו ללא רחם נגד יהדות אירופה אחר שבקשה כזו נדחתה בידי האנגלים ובנות בריתה?"¹⁸ ובגין השיב: "בטרם נודע לנו על השמדתם של אחינו באירופה על ידי הגרמנים נודע הדבר לממשלות במערב ובמזרח גם יחד. פניות למעשי הצלה היו בלתי פוסקות, אך הן לא

הועילו, כפי שידוע לכל אחד מאתנו. לא היה לנו שום מגע ישיר עם הפרטיזנים באירופה, ולא היה לאל ידנו לקיימו. באשר לרוסיה, הרי ממשלתה טענה כי הצלת היהודים תובטח על ידי התקדמותו של הצבא הסובייטי. זאת הייתה המדיניות הן במערב והן במזרח.¹⁹ אף שהשאלה הייתה מיועדת לחלקו שלו ושל ארגון האצ"ל במאמצי ההצלה, העדיף בגין להציג את התיאוריה המסורתית: תליית האשמה העיקרית במדינות הברית על שנמנעו מלהטיל את כל כובד משקלן למאמצי ההצלה מהתופת באירופה.

ג. השואה ומאבקו של בגין נגד שלטון המנדט הבריטי

ב־16 במאָרס 1966 שלח אהרונִי עמידרור, תלמיד בכיתה י"א בנתניה, מכתב לבגין ובו שאלו: "כידוע, הגישה שלנו [תומכי חרות] תומכת במדיניות של אי שיתוף פעולה בין גרמניה לישראל בכל השטחים עקב מה שעשו הנאצים לעמנו. אם כן, נשאלת השאלה, מדוע אנו לא תומכים במדיניות כזו נגד העם האנגלי בידענו את כל הצרות שעשה לנו עד שעזב את הארץ [...]"²⁰.

בתשובתו השווה בגין את הבריטים לגרמנים: "ההבדל בין גרמניה לבין אנגליה מבחינת היחסים בין כל אחת מהן לבין מדינת ישראל הינו מכריע. בינינו לבין אנגליה הייתה מלחמה, הגרמנים ערכו בנו השמדה. אחר כל מלחמה יכולים להיווצר יחסים תקינים בין הצדדים [...] לעומת זאת לא הייתה כל מלחמה בינינו לבין הגרמנים. הם הוציאו פסק דין מוות על היהודי באשר הוא יהודי, והיו משמידים את כל היהודים עד האחרון בהם לו השיגה ידם לבצע זממם. משום כך הנני משוכנע שלא תיתכן כלל "נורמליזציה" ביחסים בינינו לבין עם שהשמיד ששה מיליונים מבני עמנו – זוועה שכמותה לא הייתה בתולדות אנוש"²¹.

במכתב ששלח ב־1 במאי 1971 סוזן רוטנברג אל בגין היא הביעה תמיהה על דבריו שצוטטו בעיתונות: "שאינן לך שום דבר נגד הבריטים וכי ברצונך לשכוח את העבר [...] וכי לא כתוב 'זכור את אשר עשה לך עמלק'? וכי אין לנו חשבון עם האנגלים?"²² בגין חזר והבהיר: "לא בדיוק אמרתי את הדברים כפי שנתפרסמו [...] תדהמתך מיותרת. כל עם צריך להיות מוכן לעשות שלום עם עם אחר לאחר שהייתה מלחמה ביניהם. דווקא משום כך היוצא מן הכלל הם הגרמנים. הם לא נלחמו בנו, הם השמידונו. זה ההבדל ביניהם לבין הבריטים וגם הערבים, והוא המכריע"²³.

המערכה נגד הבריטים החלה בהכרזת המרד של האצ"ל בינואר 1944, עת ניסח בגין את הכרוז "אל העם העברי בציון"²⁴. בגין סבר כי אין משקל לטענה שמערכה ציונית עצמאית המופנית כנגד בריטניה פירושה הפרעה לבריטים במלחמתם למיגורה של גרמניה.²⁵ עם זאת, החליט האצ"ל שלא לתקוף מתקנים צבאיים כל עוד נמשכת הלחימה נגד הגרמנים,

ופעולותיו הראשונות כוֹנְנו בעיקר נגד מתקני משטרה. כמו כן, כשכבש האצ"ל תחנת שידור בריטית ברמאללה הורה בגין להימנע מלהרוס אותה כדי שלא להפריע לשידור הידיעות מזירות הקרב באירופה.²⁶ גישה זו החזיקה מעמד עד לסיומה של מלחמת העולם השנייה, במאי 1945.²⁷

בנתחו את שורשי הכרזת המרד ואת מקומה של השואה בהקשר אליו כתב בגין: "המרד צמח מן האדמה ומן הדם [...] הבריטים הניחו כי גם בא"י יוסיפו היהודים להיות נשחטים ומבקשי הגנה [...] גם הדם, דם אחינו השפוך שצעק אלינו מן האדמה הנוכרית, המריד לבבות ונתן כוח למורדים. עם אישורן של הידיעות על הטבח באירופה חשנו שעלינו להילחם לא רק למען חירותו של עמנו, כי אם למען עצם קיומו".²⁸

נראה כי יש בדברים הללו כדי לתמצת שני מישורי התייחסות עיקריים בראיית העולם של בגין בנושא השואה. עיקרו של המישור הראשון טמון בזיקה הארץ-ישראלית. הקשר לאדמה הוא קוד ביטוי למאבק פעיל לעצמאות בארץ ישראל ולמהפכה הטמונה בו. המישור השני קשור לגישה הגלותית-שואתית, ונוגע להתרחשויות שקרו בשואה. לטענתו של בגין, ההיסטוריה בארצות נכר הוכיחה כי יש לשלול את החיים בגולה ולראות בגלותיות סכנה לקיומו של מיעוט יהודי הלוחם לעצמאותו.

הזיקה שיצר בגין בין אירועי השואה לבין המציאות בארץ ישראל נתנה את ביטוייה בכל שלבי המרד, בעיקר בביטויים ערכיים ובהשוואות שערך בגין בין מדיניות הבריטים לבין זו של הנאצים. הבריטים נתפסו בעיניו ככוח זר קולוניאליסטי המונע מאומה את עצמאותה. העוינות הגיעה לעוצמה הגבוהה ביותר בשנות המרד, והיא השתוותה לדרגת העוינות כלפי הנאצים.

בסוף 1943 ובראשית 1944 התפרסמו כותרות בעיתון חרות שבהן זוהו הבריטים כנאצים. למשל: "הוארכה כהונתו של הנאצי נציב ירושלים", "שוטרים בריטיים מתעללים כנאצים באסירים יהודים", "המשטרה הבריטית בא"י יונקת את השראתה הרוחנית מהגסטפו".²⁹ התבטאויות רבות נוספות הציגו באור שלילי את מדיניותה של בריטניה, והקיצונית שבהן הטילה על הבריטים אחריות עקיפה לטבח באירופה: "למה עוד תצפו? האינכם רואים כי שלטון הרשע עושה הכול כדי שיושמד אחרון היהודים באירופה, והציונות – כדברי שכירי – תמות מעצמה?".³⁰

בכרוז שהפיץ האצ"ל בשפה האנגלית נעשה ניסיון לפנות ישירות אל החייל הבריטי תוך התעלמות מהדרג המדיני. בגין סבר שפנייה אישית וישירה אל מצפוננו של החייל הבריטי תזכה להקשבה, ואולי גם תביאו לידי הרהור ומחשבה. בכרוז הוטלה האשמה על כתפי המדינאים הבריטיים: "חמישה מיליונים יהודים הושמדו באשמת מדינאים בבית המטבחיים הנאצי, כי ארץ מולדתנו נשארה נעולה וסגורה על-ידי מושליכם, אף על פי שבפתחת שעריה הייתה תלויה הצלת אחינו באירופה".³¹

בגין סבר שהמדיניות הבריטית הקשוחה וסגירת שערי ארץ ישראל בפני פליטים יהודים בימי השואה גילמו שיתוף פעולה סמוי בין המשטר הנאצי לבין בריטניה. כשני עשורים לאחר השואה טבע בגין את האמרה: "אין לומר שהאנגלים לא רצו להציל יהודים, יש לומר כי האנגלים רצו לא להציל את המוני היהודים". הוא הסביר כי בריטניה פעלה כך כדי שאחרי המלחמה יפחת הלחץ של העלייה היהודית לארץ ישראל.³²

טענת הבריטים שפעולות הטרור של האצ"ל מזיקות למאמצי המלחמה נדחתה בתוקף על-ידי בגין. הוא האשים את שליטי בריטניה בכך שסייעו לנאצים מיום עלות היטלר לשלטון בכסף ובנשק. לטענתו, הבריטים צפו באדישות בהשמדת היהודים, מתוך תקווה שרק עליהם תישפך התרעלה. הוא האשים את הבריטים במילים קשות: "רק אתם הנכם אחראים לכל הטרגדיות שכבר קרו ועוד יקרו בארץ קדושה זו".³³

אין להתעלם מכך שהדברים נכתבו סמוך לאירועי השואה, והם משקפים את התגובות החריפות שהתעוררו אז. עם זאת, איש לא הציג כתב אשמה חמור כנגד בריטניה כפי שעשה זאת בגין. להתבטאויות השונות מכנה משותף: הקשר בין המרד בארץ ישראל לבין אירועי השואה.

ד. ביקורתו של בגין כלפי הנהגת היישוב לנוכח הידיעות על השואה

ביקורת רבה כוונה בתקופה שלאחר השואה כלפי מחדלי ההצלה וכלפי הנהגת היישוב – ההסתדרות הציונית והסוכנות היהודית.³⁴ אגביל את עצמי לבחינת התייחסותו האישית של בגין כלפי מחדלי ההצלה. בגין הצביע על הניגוד התהומי בין השלווה והשקט שהיו מנת חלקו של היישוב בארץ ישראל לבין הגולה שעלתה בלהבות. הוא התקיף את הניגוד הזה משני היבטים. האחד, חוסר המעש של הנהגת היישוב לנוכח המתרחש; השני, האשמת ההנהגה באחריות למחדלי ההצלה, בשעה שכבר היו בידיה עדויות ברורות על השמדת יהודים.

את מנהיגי היישוב כינה בגין בתארים כגון "הכת השלטת" ו"הקברניטים", כדי לבטא את תפיסתו על שליטתם המוחלטת בנעשה ביישוב בארץ ישראל. מנגד, בגין הצביע על כושרם הלקוי בניהול מדיניות ההצלה. "המנהיגים האלה אחראים למצב עמנו וארצנו [...] מול הטבח העמידו שאננות, מול המוות – חיים עליזים, מול סגירת השערים – מליצות, מול החיסול – מגבית. והן היה לאל ידם לקרוא לישוב למלחמת תנופה להצלה ולגאולה".³⁵

דפוס התנהגות זה נחשב בעיני בגין לפשע לאומי שיש להוקיעו ולשים לו קץ.³⁶ בשלהי מלחמת העולם השנייה העלה בגין את השאלה "במה עסקו בני דור ההשמדה בעצם ימי ההשמדה?".³⁷

דומה כי בלהט הביקורת התעלם בגין מהעובדה שלבד ממאמצים מדיניים לא היה ניתן, במציאות הפוליטית של התקופה, לעשות הרבה. קשה גם למצוא בדבריו פירוש אובייקטיבי של מחדלי ההצלה בימי השואה, שכן דבריו נכרכו תמיד בביקורתו הרעיונית. דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בהתנגדות הנחרצת של בגין לרעיון חלוקת ארץ ישראל שהציע האו"ם בנובמבר 1947. דוד בן-גוריון הואשם כמי שנתן את הסכמתו העקרונית ליוזמת החלוקה.³⁸ ערב הכרעת האו"ם בשאלה זו תקף בגין את ההנהגה כולה, ולא נמנע מלהזכיר שוב את מחדלי השואה. "אכן נודה ונתוודה: מעולם לא רחשנו כבוד גדול מדי למנהיגים הללו, שהביאונו עד הלום, להכחדת שליש עמנו ולשעבוד המולדת".³⁸ ההנהגה, ובראשה בן-גוריון, כונו בפי בגין "מועצת הזקנים של ההנהלה הציונית" ו"הינדן-ראט הארץ-ישראלית". הם הואשמו בהפקרת קורבנות השואה ובדרדור המצב לעברי פי פחת בשל הסכמתם לכינון מדינה יהודית רק בחלק של ארץ ישראל.³⁹

לשיאו הגיע הפולמוס בעת שגלש להתמודדות אישית בין בגין לבין בן-גוריון. בגין קרא לעבר בן-גוריון: "אתה מסית, קין, מלשין, בוגד, חוטף, ומסגיר [...] השלמת ומוסיף להשלים עם כליון האומה בנכר ועם השעבוד והגטו בארץ העברים [...] וכשיקראו לדין האשמים בהשמדת עמנו ובשברו, יובאו לפניו: הגרמני הרוצח, האנגלי הבוגד ואתה – קין".⁴⁰ לדידו של בגין, בן-גוריון הושב על ספסל הנאשמים לצד הגרמנים והאנגלים.⁴¹

ה. מאבקו של בגין נגד הסכם השילומים עם גרמניה (1951)

באפריל 1951, בדיון שנערך בכנסת על מתן חנינה והמתקת עונשיהם של הפושעים הנאצים בגרמניה, תקף בגין את שר החוץ משה שרת על שמהר להחזיר את גרמניה למשפחת העמים בתנאי שתעניק את מלוא הפיצויים לממשלת ישראל.⁴² בגין דחה בתוקף כל טיעון שהציגה הממשלה בדבר הצורך בכסף למימון קליטת העלייה. "נניח, למען ההנמקה, שהחיה הטבטונית הדורגלית ביצעה את כל זממה והשמידה את היהודים באירופה עד האחרון בהם ולא היינו זוכים לקלוט כמה מאות אלפי ניצולים – האם אז לא הייתה לנו זכות לדרוש פיצויים".⁴³ שאלות אלו לא זכו למענה מהממשלה, שראתה בדבריו של בגין ניסיון להמשיך בוויכוח סרק שנמצא כבר הרחק מאחוריהם.

³⁸ בגין שלח תזכיר מפורט שבו נימק את התנגדותו לרעיון החלוקה. ראו: אל ראש הממשלה הזמנית דוד בן-גוריון (לא מצוין תאריך), אז"ב, פ 204 214.

³⁹ בנוסף לעימות האישי, התנהל גם עימות בין המחנות. הגידוף הפוליטי הנפוץ, ההשוואה לנאצים, היה דור-סתר – הן בן-גוריון והן חיים ויצמן, נשיא ההסתדרות הציונית העולמית, השוו את הרוויזיוניסטים לנאצים.

⁴⁰ עם זאת, באותו דיון גם דרש בגין בתוקף שלא לוותר, אלא לדרוש את מלוא הפיצויים מגרמניה: "בהגשת התביעה למיליארד וחצי, בעוד אומדן הרכוש היהודי הוא שישה מיליארדים, אמרתם שאתם מוותרים על התביעה



מנחם בגין נואם בתל אביב נגד השילומים מרס 1952

בדצמבר 1951 הודיעה ממשלת ישראל כי היא מנהלת משא-ומתן עם גרמניה על קבלת סיוע כלכלי כפיצוי בעקבות השואה. המגעים החלו מיד עם סיומה של מלחמת העולם השנייה, ובראשית 1951 שלח שר החוץ משה שרת איגרת לארבע המעצמות הגדולות, ובה תביעה לכפות על גרמניה לשלם לישראל פיצויים. משהתברר שהמעצמות הגדולות, לתת מענה הולם, העדיפה הממשלה לקיים מגעים חשאיים ישירים עם הקנצלר הגרמני.⁴⁴ השנאה לגרמנים והדרישה להחרימם ולנתקם ממשפחת העמים חִבקה באותם ימים את מגזרים רבים בחברה הישראלית. לעומת זאת, לנגד עיניהם של קובעי המדיניות בישראל עמד האינטרס המדיני הכלכלי של המדינה הצעירה, ועל כן הם העדיפו להסתייע בכל דרך שתעזור לגיבושה ולהתפתחותה.

ביוני 1951 נערכו בחירות מוקדמות לכנסת השנייה בעקבות משבר קואליציוני. תוצאות הבחירות היו נקודת שבר לעתידו הפוליטי של בגין. מפלגת חרות איבדה קרוב למחצית כוחה, ומספר ציריה בכנסת ירד מ-14 ל-8. בעקבות מפלה זו וההתפתחויות הפנימיות במפלגה החליט בגין להתפטר מתפקיד יו"ר המפלגה.⁴⁵ לסביבתו הקרובה הסביר כי בכוונתו לפרוש מהחיים הפוליטיים. מצב זה נמשך כחצי שנה, עד פרסום הסכם השילומים בין

לשלושת רבעי הרכוש היהודי השדוד. למה ויתרתם על התביעה? בשם מי ויתרתם על התביעה?"

גרמניה לישראל. בגין הבהיר לכל מקורביו כי עליו למנוע את אישורו של ההסכם בכנסת, ומסיבה זו החליט לחזור להנהגת התנועה.⁴⁶

את המאבק על הסכם השילומים ניהל בגין בקריאה להתגייסות רבתי של כל המתנגדים להחלטת הממשלה. המערכה התנהלה בשלושה מוקדים: המנהיג בגין, עיתון חרות ותנועת "חרות" בכנסת. שני טיעונים מרכזיים היו בבסיס ההתנגדות. האחד, קבלת פיצויים היא צעד לא מוסרי מצד ממשלה, הפועלת מתוך בצע כסף, אף כי לא ניתן לכפר על חטאה של גרמניה בכסף. השני, צעד זה יצדיק את טענת האנטישמים כי בצע כסף הוא המניע העיקרי בחיי היהודים.⁴⁷ בגין פנה ישירות להמוני העם לצאת לרחובות, להפגין ולמנוע את אישור ההסכם בכנסת.⁴⁸

את הגרמנים כינה בגין בתואר "עמלק", אויבו הנצחי של עם ישראל: "נסכל את מזימת הפיוס עם העמלק הגרמני – החלטה זו ממיטה קלון עולם על מקבליה, אישורה בכנסת היה מטיל חרפת נצח על בית המחוקקים העברי. ביצועה היה שם את עמנו לבוז ואת דורנו לשמצה".⁴⁹ זיהוי הנאצים עם עמלק נעשה נפוץ וקיבל תנופה גדולה בעת הוויכוחים סביב השילומים.⁵⁰ ערב ההצבעה על השילומים הדפיס עיתון חרות בהבלטה את הציווי המקראי "זכור את אשר עשה לך עמלק" (דברים כ"ה י"ז). בהפגנה שהתקיימה מול הכנסת נשאו רבים תגים בדמות הטלאי הצהוב, ומתחת למילה "יהודי", בגרמנית, הופיע הפסוק מספר דברים.⁵⁰

הטיעון המרכזי שעליו נשען בגין היה הכבוד הלאומי שנרמס: "גמרנו אומר לסכל את המזימה האיזמה הזו ובעזרת המוני העם סכל נסכלנה. עת לפעול.² [...] הרני קורא לכל אחינו ואחיותינו לראות את השעה הזאת כשעת חרום לעמם ולהם ולהתגייס להצלת כבוד ישראל".⁵¹ לדידו, העם בישראל עדיין לא היה בשל לפיוס עם הגרמנים, ולכן לא הייתה כל הצדקה לניהול משא ומתן עמם. תוך כדי כך שלח בגין אזהרה ישירה לעברו של בן-גוריון: "אם זה מותר במדינת ישראל – הכול מותר במדינת ישראל".³ מקצת מהפרשנים סברו כי באמירה "הכל מותר" משוקעת קריאה למרי אזרחי.⁵²

בגין יצר אווירה אפוקליפטית. בנאום שנשא בינואר 1952 טען שהכתובת נמצאת על הקיר, אבל איש אינו קורא אותה: "עומד לחול מפנה גורלי בתולדותיו של עם ישראל.

⁴⁶ אלימלך הורוביץ, 'מדורו של משה ועד היהודים מול העמלקים', ציון, ס"ד (תשנ"ט), עמ' 426, המאמר בוחן עד כמה הביטוי 'עמלק' זכה לשימושים שונים, לאורך כל ההיסטוריה היהודית.

⁴⁷ תום שגב טען כי בהכרזה "עת לפעול" קרא בגין למרי אזרחי. דומה כי קביעה זו מוטעית, שכן בגין קרא לפעול בדרכים דמוקרטיות.

⁴⁸ חרות, 6.1.52. נאומו של בגין בכיכר מוגרבי בתל-אביב ביום 5.1.52. עיתון חרות נרתם להעביר לקוראיו את התחושה בשעת נאומו של בגין והרפה להלל את יכולתו הכבירה של בגין בתורת הנאום. העיתון נמנע מלקרוא בשמו של בגין והתייחס אליו בתואר 'הנאום'. לדברי העיתון, הנאום נישא "לקול תשוואת בלתי פוסקות ומתחדשות בלי הרף של הקהל".

עומד לחול מפנה גורלי בקיומה של מדינת ישראל [...] ההכרעה, העומדת ליפול החודש בשנה הרביעית לאחר אתחלתא דגאולה [...] באתי לפניכם כדי לנסות לגלות לעיניכם את כל עומק השואה, ששליטים אטומי לב, עריצים ופושעים עומדים להטיל עלינו. לא אשור, לא בבל, לא יוון, לא רומי, לא ספרד – מעולם לא קם לעמנו אויב כאויב הגרמני, אשר עשה סבון מחלב ילדינו וזקנינו ואת שערות אמותינו הפך למזרנים". בסיום נאוומו קרא בגין לתושבי תל-אביב לעלות לירושלים "על מנת להוכיח, כמו בימי רומי, שהעם לא ייתן להכניס את הטומאה להיכל הקודש של האומה".⁵³

למחרת הנאום החלו ההפגנות וצעדי המחאה לצבור תאוצה. בעלי התפקידים בתנועת החרות ובמוסדותיה, וכן הפעילים, נתבעו להתגייס לשירות התנועה ליממה שלמה, לקראת נאוומו של בגין, שנקבע ליום 8 בינואר 1952, ולהפגנה שתלווה אותו בכיכר ציון בירושלים. כלי רכב פרטיים גויסו לשינוע ההמונים לבירה. מזכירי הסניפים התבקשו לאמוד את מספר המשתתפים בעצרת המחאה. סיסמת ההפגנה נקבעה: "הפגנת עם נגד המגע עם גרמניה הטמאה. כבוד העם יישמר – צוואת המיליונים תקום, חרם ונקם על עמלק הגרמני. משתפי הפעולה ומחדשי ההבלגה הנצחיים – לדין העם".⁵⁴

ב־7 בינואר 1952 החלו הדיונים בכנסת בשאלת קיום משא ומתן עם גרמניה. באותה שעה התקיימה מחוץ לכותלי הכנסת הפגנה סוערת. נאוומו של בגין במליאה נקטע פעמים רבות בקריאות ביניים מספסלי הקואליציה. התרעומת החלה כשבגין החל בתיאורים מצמררים, כנביא זעם המזהה את הסכנה ומנסה למנוע את קיומה: "באתי להזהיר ואני מזהיר את כל חברי הכנסת מכל הסיעות. עניין זה לא יוכל לעבור. אם יש טעם במילים 'ייהרג ובל יעבור' – זהו הטעם, וזהו התוכן. ייתכן שזהו נאומי האחרון בכנסת. אינני יכול שלא לומר לכם בדברי הפרידה דברים פשוטים מאוד, בוודאי יוצאים מלב שותת דם [...]". בגין הזכיר את מות הוריו, ושכך הריהו כניצול שואה הנושא דברם של כל ניצולי השואה. חמש פעמים עשה בגין שימוש במילה "אנחנו", ביטוי שהמחיש את הצורך שלו לזעוק את כאבם של הניצולים ולראות את זוועות השואה כטרגדיה קולקטיבית שכולם שותפים לה. "זוהי קריאתי האחרונה לכנסת למנוע שואה מעם ישראל. אני אאיים? אני יודע שתסחבוננו למחנות ריכוז. היום אסרתם מאות, אולי כבר אלפים. אין דבר, הם ילכו, הם ישבו. נשב יחד אתם. אם יהיה צורך, ניהרג יחד אתם ולא יהיה משא ומתן עם גרמניה. [...] מבחינה יהודית אין גרמני אחד שאינו נאצי ורוצח. וזהו כל העם הגרמני, ואליהם אתם הולכים. לכל היותר מצפים ל־300 מיליון דולר בסחורות נאציות". בסיום דבריו פנה בגין בקריאה אישית אל בן-גוריון: "אני פונה אליך לא כידיד אל ידיד, כיריבים תהום בינינו. אין גשר, לא יהיה גשר. תהום דמים בינינו. כיהודי אני פונה אליך ברגע האחרון, לך אל העם, ערוך משאל עם. אמנם כבר ההצבעה נעשתה בטרבלינקה, באושינצים, בפונרי – שם הצביעו יהודים".⁵⁵ התבטאויותיו של בגין התפרשו כקריאה לאלומות.

המהומה שהתנהלה במליאה בשעת נאומו של בגין הייתה שיאו של הוויכוח בין הניצים. אנשי חרות קראו אל עבר ספסלי מפא"י: "רוצחים, נאצים"; ואילו משורות מפא"י קראו לעברם: "אתם רוצחים, אתם מטורפים, אתם נאצים". גם בגין הפטיר לעברו של בן-גוריון: "חוליגן, נאצי ורוצח", ובן-גוריון ענה לו באותו מטבע וקרא לעברו: "חוליגן". בגין המשיך לשאול בטון נרגז: "האם התיאוריה שגרמניה המערבית טובה והמזרחית אינה טובה לא תביא לתיאוריה שגרמניה המערבית היא דמוקרטית, והמזרחית היא נאצית?". בן-גוריון קרא לעבר בגין: "אתה פאשיסט". בגין השיב: "אתה פאשיסט. [...] לא יהיה משא ומתן עם גרמניה". בן-גוריון: "לא יהיה משא ומתן עם כל הרוצחים שלך". בגין: "אתה רוצח ופושע, אתם פאשיסטים". בינתיים המהומות מחוץ לכנסת ובתוכה הלכו וגברו, עד שהיו"ר נאלץ לנעול את הישיבה. בסיום דבריו הכריז בגין כי אם חל עליו חוק החסינות הפרלמנטרית הוא "רואה חוק זה כבטל ומבוטל".⁵⁶

כשלושה שבועות לאחר מכן החליטה הכנסת, בצעד חריג, על השעייתו של בגין מהכנסת לתקופה של שלושה חודשים, כעונש על שאיים במעשי אלימות. ביום ההצבעה על אישור המגעים עם גרמניה השתתפו בהצבעה כל חברי הכנסת, למעט ארבעה: 5 נמנעו, 50 הצביעו נגד, ו-61 היו בעד משא ומתן.⁵⁷ על אף שהצעת הממשלה נתקבלה ברוב של 61, בעיני בגין המשמעות האמיתית של ההצבעה הייתה העובדה ש-50 חברי כנסת גילו התנגדות מצפונית ומוסרית. בנאומו, ימים ספורים לאחר ההצבעה, טען בגין שדוד בן-גוריון הצליח לשתק את הממשלה ואת הכנסת, להשתיק את הדיון הציבורי ולזרות חול בעיני האוכלוסייה.⁵⁸ עיתון חרות הכריז על יום אבל: "היום בו ייסובו נציגי ישראל עם שלוחי המשמיד הגרמני – יום אבל וזעם לעם השכול".⁵⁹

חרף האכזבה שנחל בנושא השילומים והביקורת הציבורית שהוטחה לעברו מצד חוגים שסלדו מדרכו המיליטנטית, יש להניח כי בגין לא עייף מהעמדה הנחרצת שלמענה לחם. אך עם הזמן הכילו התייחסויותיו לנושא השילומים פחות להט ופחות רטוריקה אנטי גרמנית. בגין האמין כי מסר השואה בנוי על דעת קהל, ולכן זו צריכה להיות זירת הפעילות המרכזית שלו. רבים מהפובליציסטים ציינו שאמנם בגין נכשל במאבקו וההסכם נחתם למורת רוחו, אולם פעולותיו לא היו לשווא כי בזכותן הועבר מסר לעולם שלא בקלות נטלו לידיהם היהודים את הכסף מהגרמנים, אלא רק לאחר ביקורת קשה.

שנים לאחר פרשת השילומים דיבר בגין בהשלמה ובנימה פייסנית עם המציאות שנכפתה עליו. את ההכרעה בשאלה האם לקבל פיצויים הותיר להכרעתו האישית של כל מי שזכאי להם. נושא השילומים פינה את מקומו לנושאים אחרים שהזמן גרמם, אך עלה מעת לעת בהתכתבויות שניהל עם אזרחים שפנו אליו בנושא זה.^{*}

* ראו לדוגמא את מכתבו של בגין אל אברהם אלאוף מיום: 2.11.65, או"ב, 20פ, 13\9.

1. בגין ומשפט קסטנר

באוגוסט 1952 פרסם אדם בשם מלכיאל גרינוואלד מירושלים עלון פרטי ובו האשים את ישראל רודולף קסטנר בשיתוף פעולה עם הנאצים בהשמדת יהודי הונגריה בזמן מלחמת העולם השנייה. קסטנר הואשם בהסתרת סכנת ההשמדה מיהודי הונגריה, כדי להציל 1685 יהודים מיוחסים ממוות (במה שנודע בשם 'רכבת המיוחסים'), וכן גם בכך שהעיד לטובתו של הפושע הנאצי קורט בכר במשפטי נירנברג ב־1946. תביעת הדיבה של קסטנר התבררה בפני השופט המחוזי בנימין הלוי שקבע בפסק דינו כי קסטנר "מכר את נשמתו לשטן". פרקליטות המדינה ערערה על פסק הדין, אך קסטנר נרצח בידי קיצוניים מספר חודשים לפני שטוהר שמו בבית המשפט העליון.

"האם ידוע לך כרוז של האצ"ל משנת 1944 בקשר להצלת יהודי הונגריה?", פנה סגנורו של גרינוואלד, שמואל תמיר,⁶⁰ אל קסטנר. תמיר ניצל את המשפט כדי להאדיר את שמו של בגין ועל כן הזכיר את הכרוז שהפיץ בגין בעיצומה של הלחימה נגד הבריטים (באוגוסט 1944), שבו הפנה אצבע מאשימה כלפי הנהלת הסוכנות ומי שעמד בראשה, דוד בן-גוריון, שלא עשו די להצלת יהדות הונגריה. הקביעה של בגין באותו הכרוז הייתה נחרצת – לדעתו, היה ניתן להציל מבעוד מועד את יהדות הונגריה, שמנתה קרוב למיליון נפש. בהתייחסו לכרוז נתן תמיר את אות הפתיחה להתגוששות בין שני המחנות הפוליטיים במדינה. בעיני אוהדי תנועת החרות וגם בעיני מתנגדיה הוצג תמיר כמי שמבטא את עמדתה של התנועה. בגין לא התייחס לפרשת יהודי הונגריה מאז פרסום אותו כרוז ב־1944. גם במהלך משפט קסטנר שמרה תנועת חרות על קו מתון עד למתן פסק הדין של קסטנר על-ידי השופט בנימין הלוי. בגין עצמו התייחס לפרשה רק בארבעה מאמרים, בעיקר לאחר מתן פסק הדין הראשון והרצח של קסטנר. המטרה שעמדה לנגד עיניו הייתה להוכיח את הקשר בין קסטנר למפא"י, ובכך להשיג מטרה כפולה: האחת, להוכיח את טענותיה ההיסטוריות של חרות בדבר אוזלת ידה של מפא"י בהצלת יהודים בשואה. השנייה, להביא להפלת הממשלה.

ארבעה ימים לאחר מתן פסק הדין של השופט הלוי החליטה תנועת חרות בישיבת מרכז התנועה ביום 26 ליוני 1955 להשתמש בפסק הדין לצורכי תעמולת הבחירות לכנסת השלישית. עוד לפני פרסום פסק הדין קצף בגין על 'קול ישראל', תחנת השידור הממשלתית, על שהובאה בה הודעה אישית של קסטנר. בגין לעג לכוונתה של 'קול ישראל' לתת במה לטענותיו של קסטנר, שהתחיל כמאשים בתביעת דיבה ויצא מואשם.⁶¹

בישיבת מרכז התנועה הוחלט על צעדים שיש לנקוט בתעמולת הבחירות. כבר בפתיחת הישיבה דרש חבר הכנסת אריה בן-אליעזר לעשות שימוש בפסק הדין של קסטנר.⁶² גם חבר

⁶⁰ שמואל תמיר (1923–1987). בן למשפחה רוויזיוניסטית. היה מראשי האצ"ל וממייסדי תנועת חרות.

הכנסת בנימין אבניאל תמך בגישה זו, אולם ביקש להימנע משימוש מניפולטיבי: "יש להיזהר לא ליצור בקהל הרגשה שאנו מצביעים על דברים רק כדי לצוד קולות".⁶³ בגין הורה לכל תומכיו לכבד את ההליך המשפטי עד תומו, ולהמתין גם עד אחרי ברור הערעור לבית המשפט העליון שהגיש היועץ המשפטי לממשלה דאז, חיים כהן. מבחינת בגין, החלטת הממשלה לערער על פסק הדין הוכיחה את קלונה ברבים ואת רצונה להתנער מפרסומים הקושרים את שמה של מפא"י, מפלגת השלטון, ל"ימים האפלים של השואה. "ההזדהות הזאת עם הנאשם סימן הוא שהם מסכימים עם שיתוף הפעולה. הם הסכימו להסגרת אחים והמשיכו בזה".⁶⁴



בגין נואם במערכת הבחירות

בנאומי הבחירות יצא בגין בהאשמות חריפות כלפי מפא"י. הוא חש כי המשפט זימן לו הזדמנות נוספת לפתוח במערכה נגדה. הוא הפנה לעבר הקהל ביקורת על העדר מנהיגות ביישוב בתקופת השואה והצביע על כך כהוכחה לרפיון ההנהגה גם לאחר הקמת המדינה. הוא גם התקיף את מפא"י על שהעזה למתוח ביקורת על פסק הדין של קסטנר והאשים אותה בפגיעה באושיות המשפט.⁶⁵ בנאום שנשא בגין ב-30 ביוני 1955 מול קהל של אלפים מתומכיו בבני ברק הוא הצביע על קשר השתיקה שרקמה הסוכנות היהודית בנוגע לידיעות על ההשמדה ההמונית באירופה. האצבע הופנתה כלפי משה שרת, מי שכיהן באותה עת כראש הממשלה, ומי שהיה בשעתו ראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית.⁶⁶ בגין הציג את האשמותיו בביטחון וללא ספקות במהימנותן: "הריני חוזר ואומר באוזני אלפי אזרחים, ותיקים ועולים, כי הסוכנות היהודית הסתירה את דבר ההשמדה ההמונית חודשים רבים לאחר שהחלו לפעול פלוגות ההשמדה באירופה".⁶⁶

* במברק שנשלח מאיחוד פליטי הונגריה בארצות הברית ביום 1.7.55 אל בגין נכתב: "אנחנו מבקשים להרחיב המשפט בעניין קסטנר גם נגד משה שרת. ישנם עדים נאמנים נגדו". או"ב, ה'1-17. לא נמצאה תשובה של בגין למברק זה.

בליל הרביעי במאוס 1957 נורה קסטנר בידי מתנקשים ומת מפצעיו כעבור עשרה ימים. עיתון חרות ביטאתחוושה של ניכור מכוון לרצח, ואף לא הביע צער על כך. הכותרות שעסקו ברצח היו מינוריות ופורסמו בעמודו האחרון.⁶⁷ מעשה ההתנקשות עורר כנראה מבוכה רבה בתנועה ושיבש את התכניות. הבליסטראות הופנו עתה להסרת הכתם שהודבק על תנועת חרות כאחראית לרצח. גל של שמועות גאה בנוגע לזהות הרוצחים, והשמאל הציוני ומפא"י הטילו את החשד על הפלג הימני של המפה הפוליטית.⁶⁸ גם על-פי דיווחי המשטרה, השתייכו שלושת החשודים שנתפסו – זאב אקשטיין, דן שמר ויוסף מנקס – למחתרת ימנית קיצונית. בגין הגיב במאמר שגילה דפוסי חשיבה חדשים לעומת קו הפעולה שנקט עד אז בפרשת קסטנר.

הקו העיקרי היה תמיכה בשלטון החוק. על הניסיונות להאשים את חרות ברצח בחר להגיב בשתיקה, כדי למנוע היגררות לפרובוקציות מכוונות. הוא טען כי זהות הרוצחים ומניעיהם צריכים להיקבע על-ידי שלטונות החוק. את ההתנקשות בקסטנר כינה "התנקשות מחפירה" הנוגדת את אמות המשפט התקין. כאדם שהאמין ביסודות המשפט תקף בגין את האחראים להתנקשות. "דווקא משום שד"ר קסטנר [לראשונה פנה בגין בתוארו של קסטנר] עמד בפני משפט [...] היו חייו חייבים להיות חסינים". אך מאותה זווית ראייה של כבוד החוק במדינה הוא גם התקיף את הממשלה על דרך טיפולה בעצורי הפרשה, בטענה שרמסה את זכויותיהם.

האפיק החשוב השני במאמרו היה האשמת מפא"י והממשלה באחריות לרצח קסטנר. שתי השערות העלה בגין בנוגע לזהות הרוצחים ושולחיהם. האחת, שהמתנקשים היו אנשים פרטיים שפעלו מכוח עצמם; השנייה, שההתנקשות בוצעה בהשפעתו או בידיעתו של אחד השירותים החשאיים במדינה. בגין נטה להאמין באפשרות השנייה וגרס כי ידה של מפא"י ברצח. לדעתו, ייתכן שממשלת ישראל הפעילה את שירות הביטחון לרצוח איש ציבור שנוי במחלוקת, כדי למנוע דיון ציבורי על מעשיה של מפא"י בימי השואה. "האם מישוה מן 'השרות', המסתתר מאחורי מדי המשטרה, לא השפיע, או לא ידע, על העומד להתרחש? אם ידע, או ידעו, חובה לתבוע אותם לדין".⁶⁹ תיאוריה זו שהעלה בגין הייתה חסרת יסוד. כך קבע איסר הראל, ראש שירותי הביטחון בישראל בשנות החמישים והשישים.⁷⁰ גם אורי אבנרי, עורך 'העולם הזה', שהיה סבור בזמנו כי לשירותי הביטחון יד ברצח, הודה בראיון שהעניק ליחיעם ויץ ב-14 ביוני 1992 כי להשערה כזאת אין כל מקום.⁷¹

בינואר 1958 פרסם בית המשפט העליון את פסק דינו בערעור המדינה וטיהר את שמו של קסטנר מאשמת שיתוף פעולה עם הנאצים במהלך פעילותו בהונגריה. תנועת חרות הופתעה מפסק הדין, ובצר לה נאחזה בחוות דעתו של השופט משה זילברג, שבדעת מיעוט קיבל את קביעתו האמורה של בנימין הלוי. בגין עצמו לא התייחס יותר לפרשה והשאיר את הבמה לעורך הדין שמואל תמיר שהמשיך להשמיע את טענותיו נגד קסטנר ומפא"י.⁷²

ז. בגין ומשפט אייכמן

במאי 1960 נמסרה בכנסת הודעתו הדרמטית של ראש הממשלה, דוד בן-גוריון, על תפיסתו של רב המרצחים אדולף אייכמן בידי המוסד.⁷³ העמדתו של אייכמן לדין בבית משפט ישראלי בירושלים הייתה אירוע היסטורי חשוב שאיפשר לעשות דין עם האיש עצמו ועם פשעיה של גרמניה הנאצית ככלל. העמדת השואה כנושא מרכזי במשפט סיפקה לבן-גוריון הזדמנות לנכס לעצמו את זיכרון השואה ולהעבירו שוב לידיה של מפא"י, לאחר פרשת השילומים ופרשת קסטנר.⁷⁴

סיפור היעלמותו של אייכמן אחרי מלחמת העולם והבאתו ארצה הצית את דמיונו של בגין. גם הוא, כשאר הציבור, הוקסם מיכולתם של שירותי הביטחון. הוא היה שותף לדעתו של בן-גוריון כי יש לקיים משפט גלוי והיסטורי. בגין המליץ שלא להרבות בסעיפי אישום, אלא לראות בפשעיו של אייכמן תוצאה של השתייכותו לאחד ממנגנוני הרצח שעסקו בהשמדת יהודים. זאת, לדעתו של בגין, הייתה צריכה להיות המטרה המרכזית של התביעה.⁷⁵

במאי 1961, בעיצומו של המשפט, פרץ ויכוח בנוגע לשני עדים בעלי עבר נאצי שהיו אמורים למסור עדות במשפט. הממשלה החליטה לאפשר להם לבוא להעיד ולא לעצור אותם מתוקף "החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם" שחוקקה הכנסת ב-1950. בגין טען שהחוק מטיל חובה על רשויות המשפט לשפוט את העדים האלה, ולפיכך אין בסמכותו של בית המשפט לפעול בניגוד להחלטת הכנסת. בגין דחה את נימוקיו של היועץ המשפטי לממשלה, גדעון האוזנר, שיש להתיר לשניים לבוא ולהעיד כדי שהמשפט יראה הוגן. אישור כזה, טען בגין, עלול להוביל את הסנגוריה להזמנת עדים נאצים נוספים, ועם מהלך כזה אין להשלים.⁷⁶

אחר מתן פסק הדין שקבע עונש מוות לאייכמן, ולאחר שנדחה ערעורו של אייכמן היו קולות שהתנגדו לביצוע עונש מוות, ואף דרשו מהנשיא להעניק חנינה לאייכמן או להמיר את עונשו. אינטלקטואלים בולטים הביעו בגלוי את מחאתם כלפי גור הדין. הבולט שבהם היה הפילוסוף מרטין בובר, שקיבץ סביבו מלומדים ירושלמים כדי להיוועץ בהם כיצד לפעול למניעת ההוצאה להורג. בובר יזם שליחת מכתב לנשיא יצחק בן צבי, ובו קריאה למנוע את הוצאתו להורג של אייכמן. "אל ניתן ידנו לכך ואל ניצור אפשרות וצל של רושם כי ניתן כופר קורבנם של ששת המיליונים על-ידי העלתו לגרדום של רשע זה".⁷⁷ המכתב לנשיא המדינה נוסח ברובו בידי נתן רוטנשטרייך, ועם החתומים נמנו 17 אישים, רובם מלומדים בעלי שם. אחד החתומים על המכתב היה הפרופסור לפילוסופיה מהאוניברסיטה העברית, שמואל הוגו ברגמן, אשר ארגן עצומה הקוראת לא להטיל על אייכמן עונש מוות. "אין רשות ליטול את חייו של נאשם מבלי שניתנה לו האפשרות לכפר על חטאיו בעודנו

נמצא בעולם הזה", כתב ברגמן. זו הייתה עמדה עקרונית ומוסרית יחד. לדידו, פסק הדין רק יגביר את השנאה נגד היהודים.⁷⁸

למחרת הוצאתו של אייכמן להורג כתב בגין מאמר ששלל כל אפשרות של הבעת חמלה. בגין בז שם לאינטלקטואלים שביקשו לשנות את פסק הדין בשם המוסריות. הוא לא ראה בפסק הדין נקמה: "הננקום את דמי הנקיים ששפכו הגרמנים? חייו של אייכמן אינם שווים נקודת חן אחת של ילד יהודי אחד. ביצוע גזר דינו של אייכמן אינו עונש ראוי לרב מרצחים, אבל הימנעות מכך מהווה עונש מתמיד כלפי ניצולי השואה וקרוביהם. לכן אף לא היה בסמכותו של נשיא המדינה להעניק חנינה לאייכמן. עדיף היה, לו ניתן לבצע את גזר הדין על אדמת אושויץ".⁷⁹

נושא נוסף שהעסיק את בגין לאחר מתן פסק הדין היה האם ילבש אייכמן בגדים אדומים על-פי תקנון הנידונים למוות? ראשית הדיון בהחלטה של שר המשטרה, בכור שטרית, שהורה להימנע ממתן בגדים אדומים לאייכמן. אברהם בר-אורין יצא במכתב בעיתונות נגד החלטתו של שר המשטרה, שנראתה לו שגויה.⁸⁰ בגין לא הסכים עם תלונתו של בר-אורין. את החלטתו של שר המשטרה כינה בגין "תבונת הרגש", והסביר את עמדתו בכך שעולי הגרדום שקידשו את גופם למען עצמאות ישראל הולבשו בבגדים אדומים.⁸¹ למחרת היום הזדרו בר-אורין והשיב לבגין במכתב אישי. הוא הזכיר לבגין שניים שנידונו למוות על-ידי בתי המשפט בישראל ואשר בעניינם לא בוטלו התקנות שחייבו בגדים אדומים. מדוע בוטלו התקנות אך ורק לכבודו של גוי, קבל בר-אורין.⁸² במכתב התשובה של בגין לבר-אורין מתברר עד כמה היה בגין מעורב אישית בהחלטה למנוע מתן בגדים אדומים – בגין גילה שהחלטת שר המשטרה נקבעה על-פי בקשתו, ביום שבו ניתן גזר הדין.⁸³

כללו של דבר, בסיומה של פרשת קסטנר ארב בגין, כאופוזיציונר, לכלל הזדמנות שתיקרה לפניו להמשיך להתנגח בממשלה בכל הקשור ליחסים עם גרמניה. התייחסותו הנמרצת התעוררה רק כשנקשר שמה של מפא"י לפרשה, ואז היה מטיח בה את האחזיות לכל כישלון בנושא השואה והיחסים עם גרמניה. תעיד על כך התייחסותו לפרשת אייכמן. במהלך משפט אייכמן היה בגין מתון למדי. ההתייחסויות הבודדות למשפט ומעורבותו האישית מעידים יותר מכול על השינוי בעמדתו בנושא גרמניה ועל מידת רצונו להתנגח בממשלה בטענה שהיא מנהלת מדיניות כושלת ביחסים עם גרמניה. לא הייתה זאת אסטרטגיה חדשה, אלא נסיגה רבה מאותו להט שאפיין את בגין בכל הקשור לגרמניה ולעברה.

כמה סיבות יכלו לגרום לדעיכת הלהט: (א) בתקופה זו העדיף בגין לפעול להחלפת שלטון מפא"י, כלומר להתמקד בהווה, על פני העיסוק בעבר, בגרמניה ובשואה. (ב) הכישלון שנחל בגין במאבקו נגד הסכם השילומים ריפה את ידיו. (ג) הטפותיו של בגין בנושא השואה והניכור כלפי גרמניה היו לאחד מסמליה של תנועת חרות. תקוותו של בגין שפעילותו זו תעורר תהודה חזקה בציבור ותביא לתמיכה רחבה יותר במפלגתו בזמן הבחירות נכזבה.

ה. עמדת בגין כלפי הקשרים עם גרמניה בשנות החמישים והשישים

שנתיים לאחר חתימת הסכם השילומים, בישיבת מרכז תנועת חרות שהתקיימה ב־4 בנובמבר 1954, הציע בגין לחבריו ליזום הגשת עצומה בחתימת שלוש מאות אלף אנשים המתנגדים לקשירת קשרים עם גרמניה.⁸⁴ דברי בגין עוררו הסתייגויות בקרב חברי המרכז. בסיום הדיון התקבלה החלטה אחת בלבד: להקים ועדה שתטפל בנושא. צודק יחיעם ויץ בקביעתו כי בתקופה שלאחר הסכם השילומים השתמשה התנועה מעט מאוד בדגל האנטי־גרמני.⁸⁵ הציבור הישראלי לא התעניין בשאלת היחסים עם גרמניה כבעבר, אולם אצל בגין הנושא לא נעלם לחלוטין.

חתימת הסכם השילומים עם גרמניה סללה את הדרך לקיום קשרים כלכליים, תרבותיים ולבסוף אף קשרים ביטחוניים בין ישראל לגרמניה. בן־גוריון, שצפה כי סיעות מסוימות בכנסת יתנגדו לכך, הסביר את עמדתו בכינוס מרכז מפא"י. הוא טען כי מדינת ישראל זקוקה למטבע חוץ ולקשרים צבאיים עם מדינות אירופה כדי להיערך לסכנות האורבות לה.⁸⁶ היחסים בין ישראל לגרמניה היו לצנינים בעיניו של בגין וגרמו לו מורת רוח, גם כאשר נודע דבר עסקאות הנשק. הוא עקב בהתמדה אחר כל התפתחות ולא פסק להיאבק נגד הידוק היחסים בין המדינות באמצעות שאילתות בכנסת, הצעות לסדר היום והבעות אי־איומן בממשלה.

לאחר שפורסמה עסקת נשק למכירת נשק קל וציוד צבאי ישראלי לגרמניה זעק בגין בכנסת: "אלה אשר את ידיהם רחצו בסבון יהודי [...] הם יחזיקו בידיהם נשק יהודי? [...] הנשק שלנו קדוש הוא [...] אפשר לטמא קדושה? אפשר את הנשק היהודי הקדוש הזה לשים בידי פלדוובל [רב סמל] גרמני אשר הוא אולי עצמו הוביל את קבוצת היהודים אל הנהר ובתוכם אביך הזקן, והוא שר את שירת התקווה והם אומרים וידוי והוא מטיל אותם הנהרה, והנהר מאדים מדם. ואת הנשק הקדוש היהודי הזה אפשר לשים בידי הפלדוובל הגרמני הזה?".

בן־גוריון, שהמשיך להפגין ביטחון בצדקת דרכו, השתדל להתעלם מקריאותיו של בגין, אך ההתנצחויות המילוליות בין השניים עלו לטונים צורמים. בן־גוריון ראה בוויכוח זה מהומה על לא מאומה. הוא חזר וטען שהאידיאה של בגין יקרה לו מחייו, שזו אידיאה כוזבת המוגשת בתיאטרליות ונעזרת ברטוריקה מרשימה אך אין בה ולו שמץ של אמת פנימית, ובכלל אין שום בשורה חדשה בטענותיו אלו של בגין. הטחת האשמות הדדיות הייתה למחזה קבוע, והגיעה לשיא כאשר בגין קרא לעברו של בן־גוריון בזעם: "אני חושב שאתה מחלל את זכרם במעשה למען מלחמת בחירות". בסופו של דבר הצביעה תנועת חרות נגד ההחלטה, אולם הצעת הממשלה על מכירת הנשק התקבלה ברוב קולות.⁸⁷

ב־14 במרץ 1960 נערכה בניו־יורק פגישה מדינית ראשונה בין בן־גוריון לעמיתו

קונארד אדנאואר, קאנצלר גרמניה. השניים תכננו את המשך פיתוח הקשרים הביטחוניים בין שתי המדינות. הקאנצלר אדנאואר הבטיח לישראל מלווה בסך חמש מאות מיליון דולרים לפיתוח הנגב. בן-גוריון, בדרכו הריאל-פוליטית, צידד בחיזוקה של מדינת ישראל המבודדת במזרח התיכון והמתקשה להשיג נשק להגנתה. אדנאואר היה מעוניין להפיג את הביקורת על גרמניה לאחר התקריות הנאו-נאציות בארצו.⁸⁸ אך פגישה זו עוררה תגובה זועמת של בגין. כמו בפעמים הקודמות, גם הפעם התבססה התנגדותו על הקריטריון המוסרי. ארבעה ימים לאחר הפגישה פרסם בגין את תגובתו. בלעג ובציניות תיאר בפרטי פרטים את הפגישה בין המנהיגים. את בן-גוריון הציג כמתרפס לפני הקאנצלר הגרמני, ולא התייחס כלל אל שיקוליו הפוליטיים והביטחוניים. יוזם הפגישה, לדעתו, היה שליט גרמניה, אשר באמצעות יוזמות כוזבות רצה להציג את גרמניה כ'גרמניה אחרת', כדי לשפר את מעמדה מבחינה בין-לאומית על חשבונה של ישראל. בגין האשים את בן-גוריון שתמורת בצע כסף הסכים להתקרב אל גרמניה ולסלוח לה על העבר.⁸⁹ תגובתו של בגין לא הסעירה את הציבור הישראלי ותנועת חרות לא ניסתה כלל להפוך את פגישה בן גוריון ואדנאואר לפרשה פוליטית. תעיד על כך העובדה שסיעת המפלגה הקומוניסטית הישראלית (מק"י) הייתה היחידה שהעלתה במליאת הכנסת את הנושא והגישה הצעת אי אמון בממשלה.⁹⁰

בגין התקומם גם נגד קשרי התרבות שהחלו נרקמים בין שתי המדינות. קשרי התרבות התבטאו בחילופי משלחות של אקדמאים, מחנכים ובני נוער ישראלים וגרמנים. אורחים מגרמניה הגיעו אל מוסדות החינוך, התרבות והמדע בישראל. בדיון שנערך בכנסת ב-18 באוקטובר 1961 בנושא אירוח גרמנים בבתי ספר, תקף שר החינוך דאז, אבא אבן, את אלה ההופכים את השואה קרדום לחפור בו ומפרידים בין יהודים ליהודים ברגישותם לשואה.⁹¹ דבריו כוונו בעיקר אל חברי תנועת חרות. בגין נעדר באותו יום מן המליאה, אך תגובתו פורסמה למחרת בעיתון חרות. אין שום קשר בין תרבותה של גרמניה לתרבות היהודית, כתב, ולכן אין מקום לקיום קשרים תרבותיים בין המדינות. לדעתו, היה צריך להיות איסור גורף על כניסת אורחים גרמנים למוסדות החינוך בישראל. בהתייחסותו לסגנונו של שר החינוך כתב בגין: "אל נא ידבר עמנו בקרדומות [...] משום שהקרדומות מזכירים מיד את הבורות ואת החופרים"⁹².

במודע ומתוך מחשבה תחילה השתמש בגין ברגש הלאומי להעברת המסר שלו לקהל מאזיניו. כדי להסביר את הפער שבין הרגש לשכל תיאר בגין את הרגש כערך קדוש, הדר בכפיפה אחת עם השכל הטוב. מבקריו האשימו אותו בתיאטרליות, אך הוא טען בתגובה כי אין שום נימה תיאטרלית בדבריו. מדוע מאשימים אותנו בקיצוניות? שאל, הרי התנגדותנו היא סבילה מעיקרה. הקיצוניים האמיתיים, לטענתו, הם אלה שמייצגים קיצוניות בהשפלה לאומית. בגין הודה כי אין לו כל הגמוניה על השואה, ופנה אל שר החינוך אבא אבן: "אינני זוכר יותר ממך את השואה, ואתה אינך זוכר אותה פחות ממני, איך נוכל? אבל יש להבחין

בין זכירה אישית לבין זכירה לאומית. בזכירה אישית כולנו שווים [...] אתם קוטלים את הזכירה הלאומית"⁹³.

בדבריו אלו הבהיר בגין את משמעות עמדתו כלפי גרמניה ואת הסיבות המובהקות לה. בגין ידע כי לגבי זיכרון אישי של השואה אין ויכוח בינו לבין האחרים; אולם לדעתו, זיכרון השואה אינו כאבו הפרטי של כל אדם מישראל, זיכרון השואה הוא זיכרון יהודי-כללי, זיכרון לאומי-קולקטיבי, וככזה יש להתייחס אליו על פי פרמטרים לאומיים. הממשלה, במדיניותה ובהחלטותיה בכל הקשור לגרמניה, פגעה לדעתו בזיכרון הלאומי.

חשיפת פעילותם של מדענים וטכנאים גרמנים במצרים בשנים 1962–1963 גרמה זעזוע קשה למדינת ישראל ולסבב מתיחות נוסף בין בגין לבן-גוריון. ממשלת ישראל ומערכת הביטחון התייחסו אל הפרשה בחשש, שכן התקשו לקבוע אם נשקפת סכנה מוחשית לישראל.⁹⁴ בדיון המדיני שנערך בכנסת ב־16 בנובמבר 1962 האשים בגין את גרמניה על כי העלימה עין מפעילותם של המדענים במצרים. בנאומו הציג בגין טיעון חדש להצדקת אי-הסכמתו לקשירת קשרים ביטחוניים בין שתי הארצות. לטענתו, אין ישראל מתחזקת באמצעות קשרים אלו, אלא קונה לעצמה אויבים חדשים באירופה – מדינות החוששות מחימושה מחדש של גרמניה בידי ישראל הופכות אף הן לאויבותיה. לולא המדיניות האווילית של ישראל כלפי גרמניה, טען בגין, היה אפשר להפחית את העוינות של ברית המועצות כלפי ישראל.⁹⁵

בדיון שנערך בכנסת ב־20 במארס 1963 סקר בגין את מעלליה של גרמניה בתקופת השואה והאשימה ב'משחק כפול': מן הצד האחד היא מעניקה פיצויים לישראל, ומן הצד האחר היא משתפת פעולה עם אויבי ישראל כדי לערער את קיומה. בגין השתבח בכך שהיה הראשון שהתריע על מדענים גרמנים הפועלים במצרים, וכי כבר בנובמבר 1962 דרש לקיים בכנסת דיון דחוף בעניין. גם הפעם הוכיח בגין את הממשלה על אוזלת ידה ותקף אותה על שהשתיקה את הפרשה והפקירה את ביטחון ישראל. ממש באותו נוסח ובאותן מילים האשים בגין את מפא"י על חוסר המעש שלה בתקופת השואה. הוא השתמש באותן האשמות כדי להוכיח שממשלת ישראל לא למדה לקח, וכי מדיניותה לא השתנתה.

בגין נלחם מלחמת חורמה במדיניות הממשלה בעניין הזמנת דיפלומטים מגרמניה. כאשר הוזמן שר ההגנה לשעבר של גרמניה המערבית, יוזף שטראוס, לביקור בישראל במאי 1963, האשימו בגין באחריות לפעילות המדענים הגרמנים במצרים ופנה אליו ישירות בקריאה: "הישאר בגרמניה, ואל תבוא למדינת ישראל". לדברי בגין, שטראוס שיתף פעולה עם הנאצים בזמן מלחמת העולם השנייה, שכן הוא שירת כקצין חינוך בצבא הגרמני, ובכך היה גם הוא שותף פעיל במנגנון השמדת היהודים. כל דיפלומט גרמני היה חשוד בעיניו כמשתף פעולה עם הנאצים בזמן השואה וכשותף במזימה נגד ישראל באמצעות המדענים שנשלחו למצרים.⁹⁶

ט. השינוי בעמדתו של בגין כלפי השואה וגרמניה בשנות השבעים והשמונים

בשנות השבעים והשמונים עסק בגין בעיקר בסכסוך הישראלי-ערבי. בשנים אלה הוא לא התייחס לכאורה אל מערכת הקשרים שבין ישראל לגרמניה, אולם, למעשה, הוא ערך אנלוגיה בין ההווה לבין העבר, בין המתרחש במדינת ישראל הריבונית לבין מה שאירע ליהודים בגולה בזמן השואה. תודעת השואה לא חדלה להעסיקו ולהשפיע על הלך רוחו ועל התבטאויותיו. עמדותיו כלפי הסכסוך הישראלי-ערבי נבעו בחלקן מלקחי השואה. בוויכוחים הפוליטיים שהתנהלו אז בארץ על עתיד השטחים הזכיר בגין את אשר התרחש בשואה כדי לנמק מדוע אסור לנו לחזור אל הגבולות הקודמים והלא-בטוחים. אל המנהיגים הפלסטינים והערבים התייחס כאל נאצים: אלו ואלו קראו בגלוי להרוג ולהשמיד את היהודים. אין מטרת הטרור הערבי אלא לגרש את ישראל מעל אדמתו ולשלחו שוב לארצות הגולה, אמר, ולזאת לא נוכל להסכים. לא תהיה עוד שואה לעם ישראל.⁹⁷

רצח הספורטאים במינכן

בספטמבר 1972 חדרו מחבלים פלסטינים אל מתחם מגורי המשלחת הישראלית באולימפיאדת מינכן. אחד עשר ספורטאים ישראלים נרצחו בהתקפת המחבלים וכתוצאה מניסיון החילוץ הכושל של כוחות הביטחון הגרמנים. המשחקים פסקו אמנם ליממה, אך אחריה התחדשו – למרות מחאת ישראל.

בגין לא היה יכול להחריש. הוא זעם על החלטת הוועד האולימפי להמשיך במשחקים, וטען כי "האולימפיאדה רצה על הדם היהודי השפוך". הוא הטיל את האחריות לרצח על מדינות ערב ועל סייענים גרמנים שזממו לחסל מדינת ישראל. שוב נרצחו יהודים על אדמת גרמניה, הזדעזע בגין; מדוע לא היה נשק חם בידי המאבטחים הישראלים? תמה; מדוע ניסה שר החוץ הגרמני לנקות מאשמה את מצרים, שמשטחה הגיעו המחבלים? בגין דרש להקים ועדת חקירה פרלמנטרית שתחקור איך קרה כדבר הזה, ששוב עמדו יהודים חסרי אונים מול המוות בגרמניה, ממש כמו אז. את הפרשה, אמר, יש למצות עד תום. מהממשלה דרש בגין לפתוח בפעולות תגמול נגד מוקדי הטרור ולשקול שנית הטלת עונש מוות למחבלים.⁹⁸

התקפת המחבלים בבית הספר במעלות

ב־15 במאי 1974 השתלטו מחבלים על בית-ספר במעלות והרגו עשרים ואחד תלמידים ושלושה מבוגרים. בגין תקף אז בחמת זעם את הערבים והשווה אותם לנאצים: "שלושים שנה לאחר שהנאציזם הגרמני כילה את חמת ההשמדה שלו בילדים היהודים, קם הנאציזם הערבי לפגוע בהם בכוונה תחילה, מתוך הכנות מוקדמות בודות מתוכנן". בגין נוקק לניסוח

חסר תקדים זה כדי לבטא את סלידתו מהטרור הפלסטיני על כל גווניו. הוא היה מודע לכך שתישמע בארץ ביקורת על ההשוואה שערך, אך טען כי מי שבוחר לו ילד יהודי למטרה אינו אלא נאצי. את שיטת הרצח למדו ארגוני המחבלים מהנאצים, טען, ולכן יש להילחם בנאציזם המחודש. אסור להפסיק להילחם בנאצים הערבים, קבע בגין, ויצא נגד אלה שראו במחבלים 'פרטיזנים' ו'לוחמי חופש של ארגוני מחתרת'. לארגונים אלה יש לקרוא 'הארגונים הנאצים של מדינות ערב', קבע⁹⁹.

הכרת האו"ם בתנועת אש"ף

ב-13 בנובמבר 1974 נשא יאסר ערפאת, מנהיג אש"ף, נאום אנטי-ישראלי חריף בעצרת האו"ם. בנאומו שלל את זכות קיומה של מדינת ישראל כמדינתו של העם היהודי. בעקבות הנאום הגישו חברי כנסת מסיעות שונות הצעה דחופה לסדר היום בכנסת. ראשון הנאומים היה בגין. הוא התייחס בביטול לדברי ערפאת וזעם על שאפשרו לאדם כערפאת לנאום באו"ם. הוא השווה את ערפאת להיטלר, ואת חברי האו"ם הציג כמי שאינם לומדים מהשגיאות שנעשו בהיסטוריה וכעת הם נוהגים ממש כפי שנהגו בתקופה הנאצית. בגין כינה את ערפאת "פה טמא של רב מרצחים ערבי, אויב האנושות, נאצי קטן, שופך דם תינוקות", וסירב להכיר בו כמייצגם של הפלסטינים. שוב, התריע, מתחילה מערכה שתביא לחיסול מדינת ישראל. הוא תמך בזכותם של הערבים הפלסטינים להגדרה עצמית, אך לא הסכים לשפיכות דמים.¹⁰⁰ כאשר הכירה מועצת הביטחון של האו"ם בתנועת אש"ף כנציגת מדינה ריבונית ראה בכך בגין הסלמה חמורה, אשר מעצימה את האיום הקיומי על מדינת ישראל. הערבים שואפים לג'נוסייד חדש, הזהיר. הוא עשה דמוניזציה של השליטים הערבים משום שקראו תיגר על הקיום היהודי השברירי במדינת ישראל¹⁰¹.

מבצע אנטבה

ב-27 ביוני 1976 חטפו מחבלים פלסטינים מטוס של חברת "אייר פראנס" שהיה בדרכו מתל-אביב לפריז והנחיתוהו באנטבה שבאוגנדה. במטוס היו מאה וארבעה אזרחים ישראלים. במבצע נועז חילץ כוח ישראלי את הנוסעים משטח אוגנדה, וב-4 ביולי 1976 הם שבו לישראל. ביום השחרור, נאם בגין בכנסת, כשזו התכנסה לשמוע על שחרור חטופי המטוס. נאומו היה בסימן אחדות לאומית. הוא העלה על נס את מבצע החילוץ ודרש להכות במחבלים ללא הפסקה. שוב כינה את המחבלים 'צאצאי הנאצים', והאשימם בעשיית סלקציה, בדיוק כפי שעשו הגרמנים: "הם כולם בבחינת חברי אותו ארגון עויין על-פי התוכן והמשמעות של מגילת נירנברג", אמר. את האמנה הפלסטינית השווה לקובץ הגזעני של 'חוקי נירנברג', משנת 1935.

אווירת האופוריה ששררה בארץ לאחר שהתבררה גבורת צה"ל במבצע החילוץ זימנה

לבגין שעת כושר לפרסום זרועו הארוכה של צה"ל קבל עם ועולם. ישראל מבודדת, והעולם התעלם מהחטיפה כדרכו, טען. זוהי מדיניות העולם עוד מתקופת השואה, אך הפעם גברה ישראל ולא עמדה עוד חסרת אונים כפי שעמדה בזמן השואה.¹⁰²

הענקת מקלט מדיני לפליטים מוייטנאם

ביוני 1977, בנאומו הראשון בכנסת כראש ממשלה, הורה בגין להעניק מקלט לפליטים וייטנאמים כמחווה הומניטרית. מעשה זה הוצג כתוצאת הרשמים שהותירו בו מאורעות השואה. בגין לא שכח את מצבם האומלל של הפליטים היהודים בזמן מלחמת העולם השנייה ואחריה. הוא הזכיר את ספינות הפליטים היהודים אשר בשנות ה־30 ביקשו לעגון בחוף מבטחים ונתקלו בסירוב מצד רוב מדינות העולם.¹⁰³

הסכם השלום עם מצרים

בנובמבר 1977 נחת בישראל אנוואר סאדאת, נשיא מצרים, לאחר שהודיע על כוונתו לחתום על הסכם שלום. בעת ביקורו של סאדאת בישראל נשא ראש הממשלה בגין נאום בכנסת. הוא סקר את תולדות עם ישראל ואת שאיפתה של מדינת ישראל לשלום בר־קיימא עם מדינות ערב. שוב חזר והדגיש את זכותו של העם היהודי לחיות בארץ ישראל בגבולות בטוחים, והזכיר את השואה ואת הלקח שיש ללמוד ממנה כדי שיתאפשר קיום של יהודים במדינת ישראל.

בגין לקח את עמיתו סאדאת לביקור ביד ושם ותיאר לפניו את סבלם של היהודים בתקופת השואה, כשהיה עם ישראל ללא מולדת. כך נימק בגין, שלב אחר שלב, את עמדתו בהסתמכו על השואה. בגין חש שאזכור השואה חיוני לשכנוע עמיתו המצרי כי מדינת ישראל היא עובדה קיימת.¹⁰⁴

לאחר ביקור נשיא מצרים בישראל הוזמנו בגין וסאדאת לדיונים מרתוניים בקמפ דייוויד שבארצות הברית בתיווכו של הנשיא האמריקני, ג'ימי קארטר. בעת הדיון על עתיד ההתנחלויות בשטחים נימק בגין את התנגדותו להקמתה של מדינה פלסטינית בחשש שהיא תחתור לחיסולה של מדינת ישראל. הוא לא האמין לא בכוחם של האמריקנים ולא בכוחם של האירופים להגן על ישראל. ממשלות אירופה וארצות הברית לא מנעו את פעולות היטלר להשמדת יהודי אירופה, הזכיר, ולכן אין ישראל יכולה לסמוך עליהם שישמרו על קיומה.¹⁰⁵

אפילו בטקס חתימת חוזה השלום, שנערך בושינגטון ב־26 במארס 1979, הוקדש לנושא השואה חלק הארי מנאומו של בגין. לאחר שבירך את עמיתו, המצרי והאמריקני, הסביר כי המעמד מרגש אותו בעיקר עקב היותו ניצול שואה, שנרדף על־ידי הגרמנים והרוסים והגיע למעמד של ראש מדינה, ועתה הוא חותם על הסכם שלום עם מדינה ערבית. בנאום זה

השמיע את זעקתו האישית על גורלם המר של הוריו ושל קרבנות השואה האחרים. השמדת היהודים היא־היא ההוכחה הנחרצת שאין לעם היהודי קיום ללא טריטוריה משלו, סיכם בגין את דבריו.¹⁰⁶

הסכם השלום בין ישראל למצרים אילץ את ישראל לסגת מחצי האי סיני ולפנות יישובים. תושבי ימית, שאולצו להתפנות בכוח, ענדו על בגדיהם טלאי צהוב כהתרסה נגד מדיניותו של בגין.¹⁰⁷ ייתכן שנקטו בצעד זה כדי להוכיח עד כמה לא אמיתי השימוש שעושה ראש הממשלה בשואה להצדקת מדיניותו.¹⁰⁸

התבטאויות ישירות כלפי גרמניה

בדיון שנערך בכנסת ביוני 1981 הגיש חבר הכנסת אמנון רובינשטיין מ'מפלגת המרכז' שינוי הצעה לסדר היום: הוא סבר כי התבטאויותיו של בגין בגנותה של גרמניה באספות הבחירות של 'הליכוד' גרמו נזק מדיני לישראל ופגעו במערכת היחסים שבין המדינות, ועל כן הציע להימנע מהתגוששויות מיותרות. בגין טען שההצעה קנטרנית, ושאין לה שום משמעות פרלמנטרית. בנאומו הציג מסכת האשמות חריפה נגד גרמניה ונגד הקנצלר הגרמני, הלמוט שמידט, וטען שגרמניה נוקטת מדיניות פרו־פלסטינית, מדיניות שפוגעת באינטרסים הישראליים. הוא לא הופתע מהצהרת הקנצלר שלגרמניה יש התחייבות מוסרית לפלסטינים. הקשר בין גרמניה לפלסטינים, אמר בגין, אינו דבר חדש, הוא התחיל עוד בתקופת חאג' אמין אל חוסייני, המופתי של ירושלים, שבא בדברים עם אדולף היטלר.

אמנון רובינשטיין סבר כי השימוש שעשה בגין באזכורים מהשואה בכל אחד מנאומו הוא בנאלי ומביא יותר נזק מאשר תועלת. דברי רובינשטיין הכעיסו את בגין, והוא שוב חזר על האני מאמין שלו: "העם הגרמני נושא באחריות להשמדתו של שלישי מעמנו, והוא צריך להיטהר. הפצע שלנו לא יגליד אפילו בעוד עשרה דורות, חבר הכנסת רובינשטיין. הם לא רק הרגו את ילדינו [...] הם פצעו אותנו פצעי מוות". "משתמע מדבריך כאילו חבר הכנסת רובינשטיין הגן על העם הגרמני", קרא לעבר בגין זידאן עטשי, אף הוא חבר כנסת מטעם 'מפלגת המרכז' שינוי. תגובתו של בגין לעטשי הפתיעה רבים ממשנתפי המליאה: "אתה אל תתערב בוויכוח הזה, לא נאה לך. זה ויכוח בין שני יהודים. אתה לא סבלת מה שאנחנו סבלנו. אל תתערב". בסופו של הדיון נערכה הצבעה בכנסת, והוחלט לא לכלול את הנושא בסדר היום.¹⁰⁹

השמדת הכור העיראקי

כאשר נודע כי עיראק מאיימת איום ממשי על ישראל, אישר בגין ביוני 1981 לחיל האוויר הישראלי להשמיד את הכור העיראקי.¹¹⁰ אין לאפשר השמדה נוספת של יהודים בתאי גזים, נימק את הסכמתו לביצוע המשימה.¹¹¹ גם בשדר הבהול ששיגר לנשיא ארצות הברית

רונאלד רייגן, שבו הביע בגין את חששו מפני הסכנה העיראקית, הוא הודיע כי ברצונו למנוע שואה נוספת, ותיאר בפני הנשיא את מותם של ילדים יהודים בתאי הגזים. לאחר השמדת הכור, כאשר גינו האמריקנים את הפעולה, שוב הצדיק בגין את מדיניותו באמצעות אזכור השואה.¹¹²

מלחמת לבנון

מלחמת לבנון הייתה המבחן הקשה ביותר שבו עמד בגין. את הסכמתו לפתוח במלחמה קיבל גם הפעם על סמך לקח השואה: התפיסה שהנחתה אותו הייתה למנוע שואה נוספת – אם נשקפת סכנה קיומית ליישובי הגליל, יש למנוע זאת ולהביא שלום לאזור. יממה לפני פלישת צה"ל ללבנון אמר בגין לשרי ממשלתו: "אתם יודעים מה עשיתי ומה עשינו כולנו כדי למנוע מלחמה ושכול, אבל גורלנו הוא שבארץ ישראל אין מנוס מלהילחם במסירות נפש. האמינו לי שהאלטרנטיבה לכך היא טרבלינקה, ואנו החלטנו שלא תהיה עוד טרבלינקה."¹¹³

גד יעקבי, חבר כנסת מטעם 'המערך', רגז על הצורה הטראומטית שהשתמש בה בגין, כאילו יש לבחור בין שתי אפשרויות בלבד: מלחמה או טרבלינקה. הוא הגיש שאילתא לראש הממשלה בכנסת, וזו לשונה: "בעיתונות פורסם כי אמרת ש'הברייה שעמדה בפני ישראל הייתה טרבלינקה או המבצע', האם אכן אמרת כך? אם כך אמרת, האם הנך מאמין שלמרות כוחו של צה"ל ועצמתה של ישראל ניתן להשמדה באורח מוחלט כפי שקרה ליהודים במחנה ההשמדה טרבלינקה? אם אינך מאמין בכך, מדוע אמרת דברים אלה?". בגין הזדרז לתקן את רושם דבריו. לא על ברירה כזאת – טרבלינקה או מלחמה – דיבר, אלא על מניעת אסון כמו אסון טרבלינקה. כדי למנוע אסון כזה יש צורך בהקרבה ובמסירות נפש.¹¹⁴

נוכח ההחלטה לפתוח במלחמה הגישה סיעת 'החזית הדמוקרטית לשלום ולשוויון' הצעת אי-אמון בממשלה יומיים לאחר תחילת המבצע. בדיון שנערך בכנסת סקר בגין תחילה את מהלכי המבצע בימיו הראשונים, ולאחר מכן נימק מדוע הוחלט לצאת למבצע רחב. בין הנימוקים שמנה בלטו דבריו על הילדים, קרבנות השואה, וכך אמר: "אני רוצה להודיע בפני כל העמים: ילדי ישראל ילכו לבית הספר בשמחה וישובו לבתיהם ברינה [...] גורלם של מיליון וחצי ילדים יהודים היה שונה מגורלם של כל ילדי תבל. לא עוד. אנחנו נגן על הילדים שלנו. אם תורם יד של חיה דורגלית עליהם, תיגדע היד הזאת, וילדינו יגדלו בשמחה בבית הוריהם". בגין תקף את השיטה השפלה שבה נוקטים ארגוני הטרור, פגיעה באזרחים חפים מפשע, ואמר: "לא הייתה שיטה בזויה ממנה מאז ימי ה-S.A, ה-S.S והגסטאפו. לא היה ארגון מזוין כה שפל, כה בזוי, כמו הארגון הטרוריסטי הזה, המכוון את נשקו הטמא נגד אנשים, נשים וילדים".¹¹⁵ בסופו של הדיון נדחתה הצעת אי-האמון ברוב מוחץ.

שתי מטרות עמדו לנגד עיניו של ראש הממשלה מנחם בגין באותה עת: (א) להתאחד מול כוונות ההשמדה של הטרור הפלסטיני. (ב) לדרוש מעמי העולם שלא ימנעו מישראל את זכותה להגנה עצמית. כדי להגשים את מטרותיו תיאר בגין את הדמוניזציה שגרמו לישראל ארגוני הטרור, וטען כי ישראל ניצבת שוב מול מציאות הדומה לזו ששררה ארבעים שנה קודם – וכך שוב גרר את השואה אל הוויכוח הפוליטי.

כשלושה שבועות לאחר תחילת המבצע בלבנון דחה בגין את הביקורת שנמתחה על ישראל בעולם. "גרמנים משמידים ובני משמידים", כך כינה את המדינות שמתחו ביקורת והפיצו שקרים, כאילו זה "למבצע טבח בדיוק כפי שעשו הנאצים. בגין חש שהעולם כולו נגוע בנאציזם, וכי לאחר השואה אין לעולם זכות לדרוש מישראל דין וחשבון על מעשיה. הוא אמר: "לעמנו לא יטיף מוסר שום איש בשום מקום בעולם ביחס למושג של אנושיות. עוד לא היה צבא בעולם שנהג באנושיות כפי שנהג זה"ל במבצע שלום הגליל".¹¹⁶

מדינות העולם, ובראשם צרפת וארצות הברית, שללו את השהייה הארוכה של זה"ל בלבנון, וכאשר היה זה"ל ערוך בפאתי ביירות הוחרפה ביקורתן. ההפגזות המאסיביות על העיר והפגיעה בשוגג באוכלוסייה אזרחית השחירו את דמותה של ישראל בעיני העולם. במסיבת עיתונאים שקיים נשיא צרפת, פרנסואה מיטראן, הוא תקף את בגין ואת גישתו: "העקשנות הישראלית להרוס את ביירות מיותרת. ממשלת ישראל יודעת יותר מכל אחד אחר שאי אפשר להשמיד עם", אמר. מיטראן, כבגין, השתמש בשואה כדי להמחיש את ביקורתו על מעשי ישראל וכדי להוכיח לבגין שיש חוסר הגינות בדבריו על רצח עם. מיטראן האשים את בגין בסירוב לקבל ביקורת על פעולותיו בלי לפרשה כהתקפה אנטישמית. התנהגות כזו היא, לדבריו, 'חוסר סובלנות'.¹¹⁷

בגין דחה את דבריו של מיטראן וטען שהאשמותיו נובעות מהאווירה האנטישמית השוררת בצרפת, "שכמותה לא הייתה מימי פרשת דרייפוס". הוא הזכיר את עוינותם של הצרפתים באו"ם כשהצביעו בעד הטלת אמברגו על אספקה של כלי נשק לישראל, ולכן התנגד להצעה להציב על גבול ישראל-לבנון כוח רב-לאומי שיורכב מחיילים צרפתים ואמריקנים לכשייסוג זה"ל מלבנון. בגין תקף אישית את נשיא צרפת והאשים אותו כאוהד של אש"ף.¹¹⁸ בהרצאה שנשא במכללה לביטחון לאומי, ב-12 באוגוסט 1982, אמר בגין: "כל מי שקם ומכריז שרצונו ושאפתו להשמיד את מדינת היהודים או את העם היהודי חורץ את גורלו כמו ידיו".¹¹⁹

האמריקנים המשיכו ללחוץ על ישראל להפסיק את הלחימה בלבנון ולהכריז על הפסקת אש, ובגין כתב לנשיא רייגן: "במלחמה שתכליתה לחסל את מנהיגי הטרוריסטים במערב ביירות אני חש כמי שהיה שולח צבא לברלין לחסל את היטלר בבונקר [...] כל מי שיאיים על המדינה היהודית או על היהודים יחרץ גורלו".¹²⁰ ערפאת, אפוא, היה היטלר חדש,

לדעת בגין, וכשמדובר בנאצים אין, לשיטתו, מקום לפשרות – יש לנהל מלחמת שמד כנגד הנאצים ודומיהם!

בכתבה שפורסמה בעיתון צוטטו דברים של דן מרידור על סיום דרכו של בגין כראש הממשלה. באוגוסט 1982 התפרסמה בעיתונות תמונה של ילדה שאיבדה את ידיה בהפגזות. בשיחה טלפונית דרש רייגן מבגין להפסיק את ההפגזות והשתמש במילה 'שואה' כדי לתאר את גודל הזעזוע שלו. בגין לא היה יכול לסבול זאת. הוא השיב לנשיא ארצות הברית כי אין דמיון בין מה שקרה בשואה לבין מה שקורה בלבנון. גם עזריאל נבו, מזכירו הצבאי של בגין, סיפר על ההשפעה הקשה שהייתה להערתו של רייגן על בגין.¹²¹ בגין נאלץ להתמודד גם מול ביקורת מבית. המלחמה בלבנון עוררה מחלוקת עמוקה בציבור בישראל, וחלק גדול ממנו דרש מצה"ל לסגת מלבנון. גם הביקורת מבית לא התייחסה עוד בסבלנות אל השימוש הנרחב שעשה בגין בשואה להצדקת מדיניותו. לאחר שצה"ל דלק אחר מחבלים בפברוי ביירות, ולאחר הטבח בסברה ושתילה, התרבו מאמרי סופרים, עורכי עיתונים ואזרחים, אשר דרשו כי צה"ל יצא מלבנון ודחו את ההשוואות שערך בגין בין מצבה של ישראל בהווה לבין מה שהתרחש באירופה בזמן השואה.

ב־21 ביוני 1982 התפרסם מאמר של הסופר עמוס עוז שכותרתו הפרובוקטיבית הייתה: "היטלר כבר מת, אדוני ראש הממשלה". המאמר דרש במפגיע מראש הממשלה להפסיק להשוות בין הערבים לבין גרמניה הנאצית. בין היתר כתב שם עוז: "אדולף היטלר השמיד שלישי מן העם היהודי, בהם הוריך וקרוביך, בהם בני משפחתי. לא פעם גם אני, כמו הרבה יהודים, מוצא בקרקעית נפשי מכאוב עמום על כך שלא אני במו ידיי הרגתי את היטלר. ודאי בנפשך משוטטת הזיה דומה. אין ולא יהי מרפא לפצע הפתוח בנפשנו. רבבות ערבים מתים לא ירפאו את הפצע הזה. אבל, מר בגין, אדולף היטלר מת לפני 37 שנים [...] היטלר אינו מסתתר בנאבטייה, בצידון או בביירות. הוא מת ונשרף. שוב ושוב אתה חושף לעיני הציבור דחף מוזר להחיות את היטלר על מנת להרוג אותו יום־יום מחדש [...] הדחף הזה להחיות ולחסל את היטלר שוב ושוב הוא פרי מועקה אשר המשוררים מחויבים לתת לה ביטוי. אבל אצל המדינאים היא סכנה העלולה להוליך אותם בדרך איומת סכנות. אתה חייב, ולו במאמץ רגשי, לשנן אחת ולתמיד לעצמך וגם לעם אשר בחר בכך לעמוד בראשו כי היטלר מת ונשרף [...]"¹²².

ד"ר הרצל רוזנבלום, עורך ידיעות אחרונות, פרסם מאמר תגובה ובו ביטא הסכמה עם הרטוריקה של בגין. לא זו בלבד שרוזנבלום הצדיק את ההשוואה בין היטלר לבין ערפאת, אלא שהוא אף הציג תמונה קיצונית פי כמה: "ערפאת, אם הוא היה רק צובר כוח, הוא היה עושה עמנו דברים שלא עלו אפילו על דעתו של היטלר [...] הוא יערוף את ראשי ילדינו [...] ויאנוס את נשותינו לפני שהוא יקרען לגזרים, ויטילנו מכל הגגות הרחובה, ויפשוט את עורנו [...] בלי הסדר הגרמני והטראנספורטים המאורגנים של אייכמן והצפייה לבואם

של הגזים ושאר ההצטעצעויות האינטליגנטיות של היטלר [...] ואם כך, במה שגה בגין בהיזכרו באדולף היטלר?¹²³

בגין לא הגיב על הפולמוס בין רוזנבלום לעוז. אפשר להניח על פי התבטאויותיו בעבר, כי לדעתו, בזמן מלחמת לבנון, כשישראל ניצבה לבדה מול עולם ערבי עוין, מקופחת ומופקרת, והעולם אדיש ממש כפי שהיה בתקופת השואה, מוענקת לראש הממשלה בשם העם הסמכות לשלב את נושא השואה במדיניותו.

י. סיכום

מאמר זה התחקה אחר יחסו של מנחם בגין אל נוראות השואה ואל העם הגרמני וניסה למצוא כיצד השפיע יחס זה על דרכו הפוליטית של בגין המנהיג. הראיתי כי חלה תמורה רבת משמעות בעמדותיו של בגין – מדמוניזציה מוחלטת של הגרמנים אצל בגין הצעיר ועד ליחס של אדישות והשלמה עם המציאות בעקבות חידוש היחסים המלאים עם גרמניה בימי בגין המבוגר.

הקשרים פוליטיים מיוחדים הגבירו את עוצמת האיבה של בגין כלפי גרמניה. בכל פעם שנקשר שמה של גרמניה לאירועים שהזכירו את עברה – כמו הסכם השילומים, פרשת קסטנר, משפט אייכמן ופרשת המדענים הגרמנים במצרים – התגברה מאוד איבתו. הוא סלד מכל דבר שהדיף ריח גרמני, גם אם לא היה כל קשר בינו לבין גרמניה הנאצית. לדעת בגין עלינו לזכור את זוועות השואה, לא לשכוח ולא לסלוח כלקח היסטורי לדורות.

כראש ממשלה נהג בגין בצורה פרגמטית, בהתאם לצורכי המציאות גם ביחסי ישראל-גרמניה. יחיאל קדישאי, מזכירו האישי של בגין, טען באוזני שהדברים לא היו ממש כך, וכי בגין נפגש עם דיפלומטים גרמנים מתוך כורח ולא מתוך בחירה.¹²⁴ קדישאי הזכיר כמה אירועים כאלה: ב־25 בנובמבר 1977 נפגש בגין עם שגריר גרמניה בישראל, קלאוס שיץ. ב־26 במאי 1978 הוא נפגש באופן רשמי עם שמונה נציגי הבונדסטאג הגרמני שבאו ללשכתו בירושלים. בגין לחץ את ידיהם והודיע: "זוהי תחושה מיוחדת. הודעתי שאמלא את כל תפקידיי הממלכתיים, ואני עושה זאת כעת". הפגישה הוגדרה כפגישה קרה, ואף על פי כן, בצאת המשלחת הגרמנית מלשכת ראש הממשלה עמד בחוץ מפגין אחד מקרית ארבע וצעק: "לא נשכח ולא נסלח, בוז לבגין".¹²⁵ ב־30 ביוני 1978 נפגש בגין עם שר החוץ הגרמני, הנס דיטריך גנשר, לפגישה מדינית. הפגישה המפתיעה ביותר הייתה פגישתו עם מנהיג האופוזיציה הגרמנית, פרנץ יוזף שטראוס, ב־10 במאי 1981 – אותו אדם שבשנות ה־60 קרא לעברו בגין "שטראוס חזור הביתה" והאשימו במזימה לעזור לנאצר להשמיד את ישראל. בימיו האחרונים כראש הממשלה נקבעה לו פגישה מדינית עם קאנצלר גרמניה,

הלמוט קוהל. פגישה זו לא יצאה אל הפועל מאחר שבגין הכריז על התפטרותו מהממשלה. השמועות אמרו שעיתוי ההתפטרות נבע מאי־רצונו של מנחם בגין ללחוץ את ידו של ראש ממשלה גרמני, כי בכך היה מבטל לכאורה את החרם שהטיל על גרמניה.⁴

בגין מילא אפוא את תפקידו הממלכתי ונפגש עם נציגים גרמנים, אך בכל פגישה חזר והזכיר את אשר עוללו הגרמנים ליהודים ונמנע מלהכריז על פיוס היסטורי. בגין הדגיש את הצד הלאומי היהודי של עם ישראל בארץ ישראל, כרוצה להדגיש את השוני המהותי שתמיד ישרור ביחסי ישראל־גרמניה, את ייחודה של מדינת ישראל כמדינת היהודים, ואת אמונתו שהעם הגרמני לעולם לא יוכל עוד להיות עם ככל העמים. גרמניה עשתה כל אשר היה לאל ידה כדי להסיר מעליה את משא האשמה ולהשכיח את העבר הנאצי. בגין חשש שכתוצאה מכך תהפוך גרמניה להיות כאחת ממדינות העולם, הגרמנים יחלו לפקפק באחריותם לשואה, והדבר עלול לגרום להכחשת השואה.

השימוש החוזר ונשנה בנושא השואה והדמוניזציה של גרמניה היו מהמאפיינים הבולטים בדרכו הפוליטית של בגין המנהיג. האסטרטגיה האידיאולוגית והפוליטית שלו התבססה, מצד אחד על הבלטת שטניות הגרמנים, ומן הצד האחר על האדרת סבלם של קרבנות הנאצים. ניתוח המאורעות בחייו והתייחסותו המתמדת לשואה ולגרמנים מוכיחים כי תודעת השואה הוצתה אצלו מחדש בכל פעם שחשש שמא היא נדחקת מהזיכרון הלאומי.

⁴ הסיפור שעיתוי פרישתו של בגין מהממשלה נקבע כדי למנוע את הפגישה עם הקאנצלר נאמר בהלצה לראשונה על ידי אחותו של בגין, רחל הלפרין. תום שגב נאחו בסיפור זה כבסיפור אמיתי (שגב, עמ' 377) בראיון שערכת עם יחיאל קדישאי ביום 22.9.02 שלל קדישאי אפשרות זאת.

מראי מקום

- 1 נאור (תשנ"ג), עמ' 9.
- 2 ילין מור (תש"ן), עמ' 87–88.
- 3 בגין אל שלום רוזנפלד, מיום 20.11.39, ארכיון ז'בוטינסקי פז' 6919 (להלן: אז"ב).
- 4 בגין אל שמשון יוניצ'מן, מיום 4.2.40, אז"ב, פז' 2019/2341.
- 5 בגין אל ז'בוטינסקי, מיום 6.6.1940, אז"ב, א-22813.
- 6 בגין (תשנ"ה), עמ' 69.
- 7 בגין (תשנ"ה), עמ' 81.
- 8 בגין (תשנ"ה), עמ' 285.
- 9 שגב (תשנ"ב), עמ' 167, 504–503, הערה 106.
- 10 לוי (תשנ"ה), עמ' 164, הערה 44.
- 11 מ. בן זאב, '1917–1942', המדריך, ב, 8 (ספטמבר 1942), עמ' 13. מנחם בן זאב הוא שם העט של מנחם בגין.
- 12 מ. בן זאב, 'שרטוטי תכנית ציונית' – מתוך דברים שנאמרו במושב הועד העליון של ה.צ.ח. (הסתדרות הציונים החדשה), המדריך, ב, 9 (אוקטובר 1942), עמ' 55.
- 13 מ. בן זאב, 'בימי מבוכה', המדריך, ג, 15 (מאי 1943), עמ' 5; ראו גם: דינה פורת ויחיעם ויץ (עורכים), תשס"ב, עמ' 133–136.
- 14 שם, עמ' 5–6.
- 15 שם, עמ' 5–6.
- 16 שם, עמ' 6.
- 17 בגין, 'איך להציל', חרות, 6.2.44.
- 18 יצחק רגב אל בגין, מיום 24.4.66, אז"ב, פז' 6919.
- 19 בגין אל יצחק רגב, מיום 11.5.66, אז"ב, פז' 6919.
- 20 אהרני עמידרור אל בגין, מיום 16.3.66, אז"ב, פז' 2019/49.
- 21 בגין אל אהרני עמידרור, מיום 25.3.66, אז"ב, פז' 2019/49.
- 22 סוזן רוטנברג אל בגין, מיום 1.5.71, אז"ב, פז' 7819.
- 23 בגין אל סוזן רוטנברג, מיום 11.5.71, אז"ב, פז' 7819.
- 24 בגין (תשל"ח), עמ' 21–25.
- 25 דוד ניב (תשל"ח), עמ' 10.
- 26 בגין (תשל"ח), א, עמ' 56–57.
- 27 בגין (תשמ"ד), עמ' 125.
- 28 בגין (תשמ"ד), עמ' 54.
- 29 חרות, 30.11.43; 28.2.44; 24.9.44.
- 30 בגין (תשל"ח), א, עמ' 103.
- 31 בגין (תשל"ח), עמ' 140.
- 32 בגין (תשמ"ד), עמ' 38.
- 33 בגין (תשמ"ד), עמ' 153–154.
- 34 פורת (תשמ"ו).
- 35 בגין (תשל"ח), א, עמ' 41.
- 36 בגין (תשל"ח), עמ' 45–46.
- 37 בגין (תשל"ח), עמ' 214.
- 38 בגין (תשל"ח), ב, עמ' 201.
- 39 בגין (תשל"ח), א, עמ' 85.
- 40 בגין (תשל"ח), א, עמ' 222–223.
- 41 בגין (תשל"ח), א, עמ' 25.
- 42 דברי הכנסת, כרך 8, 2.4.51, עמ' 1547.
- 43 דברי הכנסת, כרך 8, עמ' 1548.
- 44 ראו שגב (תשנ"ב), עמ' 173–236.
- 45 באדר (תשל"ט), עמ' 54–57.
- 46 אופיר (תשמ"ג), עמ' 106–107, 111.
- 47 חרות, 2.1.52. מאמר המערכת.
- 48 'מנחם בגין קורא להתגייס ולפעול', חרות, 1.1.52.
- 49 בגין 'נסכל את מזימת ההתפיסות עם העמלק הגרמני', חרות, 4.1.52.
- 50 כהן (תשל"ד), עמ' כ"ה; שגב (תשנ"ב), עמ' 189, 191–192, 197–198.
- 51 חרות, 4.1.52.
- 52 שפירא (תש"ן), עמ' 92; שגב (תשנ"ב), עמ' 196.
- 53 חרות, 6.1.52.
- 54 חרות, 6.1.52.
- 55 חרות, 8.1.52.
- 56 דברי הכנסת, כרך 10, 7.1.52, עמ' 906; ש. סביסלוצקי, ידיעות אחרונות, 8.1.52, עמ' 2.
- 57 בן-גוריון (תשכ"ט), עמ' 422.
- 58 מאמר המערכת, חרות, 20.1.52.
- 59 מאמר המערכת, חרות, 10.2.52.
- 60 מצוטט עפ"י שטאובר (תשמ"ח), עמ' 226.
- 61 מנאום בחירות של בגין בראשון לציון, חרות, 24.6.55.
- 62 פרוטוקול ישיבת מרכז תנועת חרות, מיום 26.6.55, אז"ב, ה'5211, עמ' 1.
- 63 שם, עמ' 1.
- 64 שם, עמ' 2.
- 65 חרות, 24.6.55.
- 66 מ. בגין משיב לשרת בענין השתקת השואה, חרות, 1.7.55.
- 67 ויץ (תשנ"ג), עמ' 258–259.

- 68 ויץ (תשנ"ג), עמ' 259–260.
- 69 בגין 'מה אשם', חרות, עמ' 3.57.22.
- 70 הראל (תשמ"ו), עמ' 11.
- 71 ויץ (תשנ"ג), עמ' 260, הערה 39.
- 72 ויץ (תשנ"ג), עמ' 261–263.
- 73 דברי הכנסת, כרך 29, עמ' 23.5.60, עמ' 1291.
- 74 שגב (תשנ"ב), עמ' 311, הערה 14; בן-גוריון (תשכ"ט), ב, עמ' 649.
- 75 בגין 'המעשה ומשמעותו', חרות, עמ' 27.5.60.
- 76 בגין 'הממשלה ועדי ס.ס.', חרות, עמ' 12.5.61.
- 77 מרטין בובר ואחרים ליצחק בן צבי, עמ' 30.5.62, ארכיון בובר, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, יחידה 630.
- 78 שמואל הוגו ברגמן לגאולה כהן ואחרות, עמ' 27.7.61, ארכיון ברגמן, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, Arc 40 1502\1558.
- 79 בגין 'דמם לא ניקייתי', חרות, עמ' 1.6.62.
- 80 מעריב, עמ' 1.1.62.
- 81 בגין 'תבונת הרגש', מעריב, עמ' 3.1.62.
- 82 אהרון בר-אורין אל בגין מיום 4.1.62, עמ' 208, 139.
- 83 בגין אל בר-אורין, מיום 11.1.62, עמ' 208, 139.
- 84 פרוטוקול ישיבת מרכז תנועת חרות מיום: עמ' 4.11.54, עמ' 2/4 א"ב, 11.
- 85 ויץ (תשס"ב), עמ' 454–455.
- 86 דוד בן גוריון במרכז מפא"י, עמ' 28.6.59, ארכיון מפלגת העבודה, עמ' 5923.
- 87 דברי הכנסת, כרך 27, עמ' 29.6.59, עמ' 2373.
- 88 שפיר (תשמ"ו), עמ' 175.
- 89 בגין 'אנחנו המאושרים', חרות, עמ' 18.3.60.
- 90 שמואל מיקוניס, דברי הכנסת, כרך 28, עמ' 16.3.60, עמ' 918–919.
- 91 דברי הכנסת, כרך 32, עמ' 18.10.61, עמ' 137.
- 92 בגין 'קרדומות ובורות', חרות, עמ' 20.10.61.
- 93 בגין 'הרגש הקדוש והשכל הטוב', חרות, עמ' 12.1.62.
- 94 הראל (תשמ"ב), עמ' 9.
- 95 בגין 'טילים פליטים סנקציות', חרות, עמ' 16.11.62.
- 96 דברי הכנסת, כרך 37, עמ' 20.5.63, עמ' 1873.
- 97 נאומו של בגין בכיכר מלכי ישראל, עמ' 26.6.81.
- 98 בגין דברי הכנסת, כרך 64, עמ' 12.9.72, עמ' 3722–3720.
- 99 בגין 'הנאציזם הערבי נגד הילד היהודי', מעריב, עמ' 26.5.78.
- 24.5.74
- 100 דברי הכנסת, כרך 77, עמ' 18.11.74, עמ' 398–394.
- 101 בגין 'מעקב אכילס לאגודל נטוי', מעריב, עמ' 23.1.76.
- 102 דברי הכנסת, כרך 79, עמ' 4.7.76, עמ' 3383–3382.
- 103 דברי הכנסת, כרך 80, עמ' 20.6.77, עמ' 65.
- 104 דברי הכנסת, כרך 81, עמ' 20.11.77, עמ' 463–460.
- 105 דיין (תשמ"א), עמ' 153.
- 106 מרקוס (תשמ"מ), עמ' 332–331.
- 107 שגב (תשנ"ב), עמ' 373.
- 108 סגל (תשנ"ט), עמ' 189.
- 109 בגין דברי הכנסת, כרך 91, עמ' 3.6.81, עמ' 2900–2896.
- 110 נקדימון (תשמ"ז), עמ' 243.
- 111 גרעון אלון, 'בגין: אם עיראק תנסה שוב לבנות כור אטומי – נפעל נגדו', הארץ, עמ' 10.6.81.
- 112 עוזי בנוזמן, '600 אלף ישראלים היו נפגעים מהתקפה עיראקית', הארץ, עמ' 10.6.81.
- 113 נאור (תשמ"ו), עמ' 47–48.
- 114 דברי הכנסת העשירית, כרך 2, עמ' 5.7.82, עמ' 3064.
- 115 דברי הכנסת העשירית, כרך 2, עמ' 8.6.82, עמ' 2747–2744.
- 116 דברי הכנסת העשירית, כרך 2, עמ' 29.6.82, עמ' 2978–2972.
- 117 ידיעות אחרונות, עמ' 4.8.82, עמ' 2. העיתון ציטט את כתב על המשמר א. יפה שדיווח על כך.
- 118 בגין דברי הכנסת העשירית, כרך 2, עמ' 12.8.82, עמ' 3512–3511.
- 119 נאור (תשמ"ו), עמ' 47.
- 120 נאור (תשמ"ו), עמ' 132; אריה צימוקי, 'בגין לרייגן – אני מרגיש כמי שלח צבא לברלין לחסל בבונקר את היטלר', ידיעות אחרונות, עמ' 3.8.82; שיף ויערי, (תשמ"ד), עמ' 274.
- 121 אמירה לם ואבנר הופשטיין, 'השנים החסרות', ידיעות אחרונות, מוסף שבעה ימים, עמ' 22.2.02, עמ' 18.
- 122 עמוס עוז, 'היטלר כבר מת אדוני ראש הממשלה', ידיעות אחרונות, עמ' 21.6.82, עמ' 11.
- 123 הרצל רוזנבלום, 'מילמול ילדותי', ידיעות אחרונות, עמ' 2.7.82.
- 124 ראיון שלי עם יחיאל קדישאי מיום 11.7.01 (י"א).

מקורות

- אופיר, י', (תשמ"ג, 1982), ספר העובד הלאומי, תל-אביב.
 באדר, יוחנן, (תשל"ט) הכנסת ואני, ירושלים.
 בגין, מנחם, (תשנ"ה, 1994), בלילות לבנים, תל-אביב.
 בגין, מנחם, (תשל"ה, 1977), במחתרת, א"ד, תל-אביב.
 בגין, מנחם, (תשמ"ד, 1983), המרד, תל-אביב.
 בן-גוריון, דוד, (תשכ"ט), מדינת ישראל המחודשת, א, תל-אביב.
 דיין, משה (תשמ"א), הנצח תאכל חרב – שיחות השלום – רשמים אישיים, ירושלים.
 הראל, איסר, (תשמ"ב), משבר המדענים הגרמנים 1962–1963, תל-אביב.
 הראל, איסר, (תשמ"ו, 1985), האמת על רצח קסטנר, ירושלים.
 ויץ, יחיעם, (תשנ"ג), "תנועת החרות ומשפט קסטנר", יהדות זמננו, 8.
 ויץ, יחיעם, (תשס"ב), "הדגל החלופי: קשרי ישראל עם גרמניה בתנועת חרות, 1951–1967", ציון, ס"ז.
 ילין מור, נתן (תש"ן), שנות בטרם, ירושלים.
 כהן, דוד, (תשל"ד), מגילת מלחמה ושלוה, ירושלים.
 לוי, ד., "עלייה ו': בריחת חיילים יהודים מ'צבא אנדרס' בארץ ישראל 1942–1943", יהדות זמננו, 9 (תשנ"ה).
 מרקוס, יואל (תשמ"מ, 1979), קמפ דייויד – הפתח לשלום, ירושלים ותל-אביב.
 נאור, אריה, (תשמ"ו, 1985), ממשלה במלחמה – תפקוד ממשלת ישראל במלחמת לבנון (1982), תל-אביב.
 נאור, אריה, (תשנ"ג, 1992), בגין בשלטון, תל-אביב.
 ניב, דוד, (תשל"ה), מערכות האצ"ל, תל-אביב.
 נקדימון, שלמה, (תשמ"ז), תמוז בלהבות, ירושלים.
 סגל, חגי, (תשנ"ט) ימית, סוף המאבק לעצירת הנסיגה בסיני, ירושלים.
 פורת, דינה, (תשמ"ו, 1985), הנהגה במלכוד, תל-אביב.
 פורת, דינה ויחיעם ויץ (עורכים), בין מגן דוד לטלאי צהוב – היישוב היהודי בארץ ישראל ושואת יהודי אירופה 1939–1945, קובץ תעודות, יד ושם ויד יצחק בן צבי, ירושלים תשס"ב
 שגב, תום (תשנ"ב, 1991), המיליון השביעי, ירושלים.
 שטאובר, רוני, (תשמ"ח) "הוויכוח הפוליטי על משפט קסטנר על פי העיתונות המפלגתית", הצינונות, י"ג.
 שיף, זאב, ואהוד יערי, (1983), מלחמת שולל, ירושלים תל-אביב.
 שפיר, שלמה (תשמ"ו, 1985), יד מושטת, תל-אביב.
 שפירא, יונתן, (תש"ן), לשלטון בחרתנו, תל-אביב.

האבסולוטיזם הטוטלי – המדינות הפשיסטיות של ימינו

שמואל נח אייזנשטדט

דברי רקע: מערכת "היה היה"

פרופסור אמריטוס שמואל נח אייזנשטאדט, מחשובי חוקרי מדעי החברה בימינו, נולד בוורשה בשנת 1923. בגיל שתים-עשרה עלה לארץ. החל את לימודיו באוניברסיטה העברית ב-1940 בה המשיך ללימודי דוקטורט אותם השלים ב-1947. החל מ-1944 שימש כמרצה וב-1950 התמנה לראש המחלקה לסוציולוגיה, תפקיד שהמשיך למלא שנים רבות. במחקריו התמקד פרופסור אייזנשטדט בניתוח השוואתי של תרבותיות וציוויליזציות ובין התחומים בהם עסק ניתן למנות אימפריות, הגירה ומודרנה. ב-1973, הוענק לפרופסור אייזנשטדט פרס ישראל למדעי החברה. בנוסף זכה למספר פרסים בינלאומיים חשובים ביניהם פרס הומבולדט מטעם ממשלת גרמניה ופרס הולברג מטעם הפרלמנט הנורבגי.



[היה היה, במה צעירה להיסטוריה, גיליון 6 (תשס"ח), עמ' 97-111]

מובא כאן פרק מעבודת סמינר שכתב שמואל נח אייזנשטדט בעת שהיה סטודנט באוניברסיטה העברית בירושלים בשנות הארבעים המוקדמות (1942) של המאה הקודמת. עבודתו זו עוסקת בביטויים שונים של המשטר האבסולוטי, כלומר משטר המתיימר לחנך את נתיניו לערכים הנראים לו ומנסה לשלוט על תחומים רבים בחייהם. בפרקים הקודמים של העבודה דן אייזנשטדט בשני ביטויים של תופעה זו: האבסולוטיזם של המשטר הישן באירופה של המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה והאבסולוטיזם של המשטרים המהפכניים בצרפת וברוסיה. לדידו של אייזנשטדט, אף על פי שבשתי הדוגמאות האלה מדובר במשטרים בעלי מאפיינים של אבסולוטיזם, אין מדובר בהם במשטר אבסולוטי מוחלט. בפרק הרביעי של העבודה, המובא כאן, אייזנשטדט מציג את מה שנראה לו כצורה המוחלטת ביותר של משטר זה, הלוא הוא הפשיזם האירופי. אחד הדברים המעניינים מבחינה זו הוא שבתקופה זו, בניגוד למלחמה הקרה, הקטגוריה "טוטליטרי" לא הייתה עוד נפוצה, לא כללה את המשטר הסובייטי ורק את זה הפשיסטי והנציונל-סוציאליסטי. המשטר הטוטליטרי והאידיאולוגים הימניים כמו Carl Schmidt הועמדו מול המשטרים הקונסטיטוציוניים, הפרלמנטרים, הליברלים והסוציאל-דמוקרטיים, במיוחד אלה שהתפתחו בגרמניה, כמו למשל במקרה של Herman Heller - המוזכר בהערות.

אייזנשטדט ניתח אפוא בדרך חדשנית תופעה מודרנית על ידי השימוש במושג המשטר האבסולוטי - מושג המשמש כיום במשמעות צרה הרבה יותר, לאחר כניסתם של מושגים חדשים ושל קטגוריות ניתוח חדשות לשיח המחקרי. הפרק המוצג כאן מעניין לא רק כדוגמה לעבודה של סטודנט מתחיל שברבות הימים היה לאחד החוקרים המרכזיים בתחומו, אלא גם כתעודה וכמקור היסטורי ראשוני על הדעות שרווחו במחקר בזמן כתיבת העבודה.

בשני הפרקים הקודמים ראינו שני מיני משטר אבסולוטי אשר האבסולוטיזם שלהם אינו מוחלט, בין מבחינה חברתית ובין מבחינה מוסרית. דברי הימים אינם מוסרים לנו על משטר אבסולוטי מוחלט, ורק בעבר הקרוב ביותר שלנו קיימת האפשרות להבחין במשטר כזה - הלוא הם המשטרים הפשיסטיים או הנציונל-סוציאליסטיים, דהיינו המשטרים הטוטאליטריים שבגרמניה ובאיטליה. ברור מראש שהן מבחינת מרחק הזמן הקצר וחוסר הפרספקטיבה הבאה בעקבותיו, הן מבחינת הסיבוך והרבגוניות של התופעות והן מבחינת חוסר המקורות או העלמתם - עדיין אין באפשרותנו לתפוש תפישה היסטורית אחדותית את התופעה הזאת, דהיינו לבחון את כלל התופעה לפי שורשיה והתפתחותה ולתפוש מתוך אלה את ייחודה המיוחד בהיסטוריה האנושית. מה שניתן לנו להבחין איננו אלא בבחינת כמה קווים, זעיר פה וזעיר שם, מהתכונות האופייניות של המשטרים האלה, אשר על כל פנים אין באפשרותם לתת תמונה כללית ואחידה, מה גם שאין לנו הביטחון שקווים אלה נתפשים על ידינו תפישה בלתי משוחדת. ברור אם כן שהדין הסוציולוגי בתופעה זו איננו

יכול להיות אלא לקוי בחסר, הן מבחינת החומר והן מבחינת התפישה והבירור. בכל זאת חובה עלינו לעיין בכמה מהקווים האופייניים של תופעה זו בגלל חשיבותה המכרעת להבנת המשטר האבסולוטי.*

א.

אם נרצה לראות מה הם הקווים החברתיים והתרבותיים אשר הביאו עמם את אפשרות האבסולוטיזם המוחלט, אזי נבחין שהם שניים בעיקרם, אשר בהשתלבותם ההדדית מציינים את הקווים העיקריים של ההיסטוריה המודרנית. ואלה הם: (א) הלאומיות; (ב) האנשת ספרת הערכים המוחלטים.

(א) הלאומיות – במושג זה אנו מתכוונים לצורה היסטורית מיוחדת של החברותא הכוללת. בשם החברותא הכוללת מכנים את אותה חברה בעלת חיים וערכי חיים משותפים אשר כלפיה מופנית תודעתו החברתית של אדם בתקופה מסוימת. רוב הפעולות החברתיות השונות נובעות ומכוונות כלפי אותה אחדות חיים וערכים אשר החברותא נושאת, ואשר בתוכה הם מתגשמות. אין זאת אומרת שתודעת האנשים אינה חורגת מחוץ לתחומי החברותא שלהם. הלאום, כמו השבט, המחוז הכפרי, ה"פוליס" וכו', אף הוא משתייך לחברותא הכוללת, היינו הוא אחד השלבים ההיסטוריים של חברותא אלו. מה שמציינ את הלאום משאר החברותא הנ"ל הוא שהלאום שואף גם להגדרה ולארגון מדיניים במידה זו או אחרת, כביטוי מסוים של עצמיותו החברתית, היינו לזהות של הארגון המדיני עם החברותא הכוללת. במילים אחרות, תחומי הפעולות החברתיות השונות של הלאום המבטאות את החברתיות המיוחדת של חברותא זו, מגיעים מתוקף התפתחות היסטורית מסוימת לדרגה שבה אין הם יכולים לפעול את פעילותם ההדדית תוך סידור עצמאי, "טבעי" ו"אוטומטי" בלי התערבות כוח מסדיר ומארגן שמחוצה להם. הסתעפותם ההדדית נזקקת לסידור ולארגון מדיני כזה אשר יסדיר את דרכי פעילותם ההדדית. עוד בפרק הראשון ראינו שזהו מקור צמיחתה של המדינה. עם זאת, תחומי חיים רחבים נשארים עדיין בתוקפם המוחלט לגבי היחיד, בין אם אלה תחומים שהוא נתון בהם מלכתחילה בלי אפשרות פסיכולוגית ואף עניינית של חריגה מתוכם; ובין אם אלה תחומים שבהם נתונה לו אפשרות פעולה חופשית, לפי בחירתו המכוונת (או זו שנדמית לו מכוונת) והרצונית. תחומים אלה הם הדורשים

* בפרק זה לא נציין את העובדות ההיסטוריות-סוציולוגיות שהביאו לידי המשטר הטוטאליטרי, והמתאימות מבחינה סוציולוגית לתהליכים שציינו בפרק ב, אלא נציין את הקווים המייחדים את המשטר הטוטאליטרי ייחוד חברתי והיסטורי משאר המשטרים האבסולוטיים. מכאן שנדון בעיקר בתופעות חברתיות ותרבותיות המשותפות לכלל התרבות המערבית, שרק בכוח נסיבות היסטוריות מיוחדות נשתלבו עם משטרים אבסולוטיים דווקא באיטליה ובגרמניה.

ארגון והסדר מטעם המדינה. מה שמציין את הלאום משאר החברות הכוללות הוא אפוא שכלל תחומי הפעילות החברתית כבר יוצאים מגדר ההסדר החברתי האוטומטי, הראשוני, ותובעים את הסדרם המדיני בתור תנאי לקיומם ולאפשרות פיתוחם.

עלינו לציין שאין אפשרות לציון הקווים האובייקטיביים ההכרחיים המאפיינים איזושהי חברותא כוללת בכלל, או את הלאום בפרט. אף לא נתון אובייקטיבי אחד, אף לא תחום פעולה אחד, אינו בכוח עצמו הכרחי לציון ולקיום החברותא הכוללת – הגזע, השפה, הדעת, ה"אופי" וכו' – שהרי כל חברותא כוללת, באשר היא כזאת, היא פרי התרחשות היסטורית מיוחדת, פרי שיתוף גורל היסטורי וחברתי, שיתוף גורל אשר בהתפתחו ובהמשכו קובע את ההתייחסות ואת ההתודעות ההדדית של בני החברותא. התרחשות היסטורית כזאת אינה מותנית בהתפתחותו של קו אחד בלבד ואינה מתנה קו כזה, אלא היא פרי של התרחשות חברתית מיוחדת השונה בכל זמן ובכל מקום. כמו בכלל החברותא הכוללות כן גם בלאום – הקו המאפיין אינו סימן חיצוני בולט, אלא הצורך לאחד את כל הפעולות הנובעות מתוך רעיונותיו החברתיים באחדות פוליטית. מתוך כך יובנו דבריו של הובר, "האומר שהתודעה הלאומית השוויצרית איננה תודעה אתנית, אלא מבוססת על הזיכרון ההיסטורי המשותף ועל השאיפה המדינית המשותפת. ושוב אין עלינו להבין כאילו כמיהה זו מוצאת ביטוי ממשי ומודע בהתהוותה של כל מדינה לאומית. להפך, לרוב המדינה בתחומיה הגיאוגרפיים קיימת עוד לפני התהוות ההכרה הלאומית, והיא אף מתנה את התהוות הלאום.² אך מה שחשוב לענייננו הוא השאיפה למעשה פוליטי של החברותא הכוללת, והשאיפה להזדהות עם ארגון מדיני ועם המרכז המדיני הצומח מתוכה ומכוון כלפיה.

קו נוסף אחד, מקביל ומשתזר, אך הכרחי אף הוא, מציין את הלאום מכלל החברותא הכוללות האחרות. קו זה הוא עמידתם של היחיד ושל החברותא השונות אל מול הלאום. החברותא הכוללות האחרות יותר משהן מורכבות ובנויות מיחידים, הן בנויות מחברותא חלקיות. דהיינו, היחיד לא ראה בהשתייכותו לחברותא הכוללת בלבד דבר שניתן לו מתוך עצם הווייתו וייעודו החברתי ושאיננו נתון לערעור או לחריגה מתוכו; אלא ראה אותה על רקע השתייכותו לחברותא האחרות, כגון המשפחה, החבורה המקומית, הגילדה וכו'. לפיכך, השתייכותו לחברותא הכוללת אינה אלא כעין הרחבה והכללה של השתייכותו לחברותא ההן, שהן כעין מתווכות, וגם הכרחיות, לא רק מבחינת התהוותה הגנטית של התודעה החברתית, אלא גם מבחינת הרגשתו המתמדת של היחיד כלפי החברותא כוללת, ואין היא נתפשת אלא דרכן ובאמצעותן. ואילו בלאום – השתייכותו של היחיד לחברותא

^{*} Huber, "The Swiss Conception of the State", in Zimmern, *Modern Political Doctrines*, Oxford, 1939.

² עיין על כך ב- Morris Ginsberg, "Nationalism", in: Hadfield, (ed.) *Psychology and Modern Problems* וכן ראה את הפרק הראשון של "Nationalism: a Report by a Group of the Royal Institute of International Affairs", 1939.

הכוללת מורגשת בבחינת גורל; היחיד מרגיש את עצמו משוחרר מכל החברות האחרות, ונתון בתוכן רק עד כמה שהוא בעצמו בוחר בכך. אין עלינו להבין את זה כאילו החברות האחרות פוסקות מלהיות, להשפיע ולהוות מרכזי הוויה חברתית-אנושית. להפך, במידה ידועה הן אפילו מעמיקות את הווייתן החברתית, שהרי אם אדם משתייך לחברותא זו או אחרת ורואה בה מרכז הוויה חברתית מתוך בחירתו החופשית פחות או יותר, הרי ממילא הרגשתו כלפי אותה חברותא עמוקה יותר מאשר אם שייכותו הייתה לו בבחינת נתון שאין להתקומם כנגדו. אולם בד בבד עם אותה העמקה של ההוויה החברתית והאישית כאחת, גוברת גם סכנת הבידוד החברתית של כל יחיד אל מול החברותא הכוללת, אשר מתוך היותה אי-פרסונאלית אין היא יכולה למלא את החוויה החברתית באותו תוכן כמו החברותות הראשונות. העמקה זו, והסכנה הבאה איתה, הן הקו האופייני השני של הלאומיות. גם את קווה הראשון, הפוליטיזציה של החברותא הכוללת, אין להבין כהשתלטות הכרחית של המדינה על כלל החברותות, אלא בראש ובראשונה כהתפתחות מרובת צדדים וענפה, כדיפרנציאציה של הפעילות החברתיות המרחיבה את הפעילות האישית. דהיינו, הפוליטיזציה של החברותא הכוללת היא בראש ובראשונה כוח המקדם ובונה את האינדיבידואליזציה והסוציאליזציה של היחיד והחברה ביחסיהם ההדדיים.

שני קווים אלו של הלאומיות – הפוליטיזציה והאינדיבידואליזציה – מצאו להם ביטויים חשובים מאוד לענייננו באופייה הפוליטי של המדינה המודרנית. ביטויים אלו הם המדינה הסוברנית וזכות הבחירה והייצוג האישי בבתי המחוקקים. המדינה הסוברנית "הריבונית – הגדרה ראשונה של הריבונות אפשר למצוא ב"ששת הספרים על הרפובליקה" של ז'אן בודן, ואופייני הדבר שאין בעיה זו מתעוררת לא בעת העתיקה ולא בימי הביניים – פירושה מבחינה סוציולוגית (ואין אנו מעוניינים כאן ישירות בהגדרה המשפטית) שעל המדינה אין מערערים מבחינה חברתית; היינו, שאין תחום חברתי שאינו נתון, ולו גם בכוח, להסדר הארגוני-המדיני. במילים אחרות, קיימת זהות בין עומק פעולותיה של המדינה ובין עומקן של כלל הפעולות החברתיות. מתוך כך יובן שבעת העתיקה או בימי הביניים אי אפשר היה לדבר על המדינה הריבונית, משום שאז עמדו כוחות ויחידות מחוץ לתחום הארגון המדיני. ביחסיו עם אותם כוחות, הארגון המדיני היה חייב לשמור על קו פעולה מסוים הנובע מתוך סדרם המשותף – דבר הקיים כמובן גם במדינות הריבוניות, והקונסטיטוציות הכתובות אכן מעידות על הצורך להסדיר את הזיקה ההדדית המתמדת של כלל החברותות למדינה. הארגון המדיני יכול אמנם לכפות את עצמו על יחידות שאין להן אליו זיקה חברתית אמיתית, אך אין הוא יכול לשעבדם שיעבוד חברתי. רק עם הזדהות התחום המדיני והתחום החברתי

* עיין על כך ב־ F. Pollock, *Introduction to the History of the Study of Politics*, Ch. III; H. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*.

תיתכן המדינה הריבונית. ואילו באשר לבחירות ולייצוג האישי, הריהן ביטוי לעמידה האינדיבידואלית של היחיד כלפי החברותא הכוללת המוצאת לה עתה ביטוי פוליטי. הפיכת הנציג המיוחד של התאגדות זו או אחרת לנציג כלל האומה (כלשונו של בירק), היינו לנציגו האישי של כל אנגלי ואנגלי, היא אחד הסימנים המובהקים של התפתחות זאת.

(ב) האנשת (הומניזציה) הספרה של הערכים המוחלטים – עד הזמן החדש היו כל הערכים המוחלטים אשר לפיהם התנהג האדם בחברתו ובבידודו נתונים לו על ידי כוח שמחוצה לו, בעל תוקף עליון, דתי לרוב. האדם הרגיש את עצמו תמיד אחראי כלפי כוח שמחוצה לו; לא כוח שמחוץ לתודעתו אלא כזה שנתפש בתודעתו כמה שמחוצה לו עצמו ועליון עליו. בכוח זה, שיש לו קיום עצמי שאינו תלוי בתודעתו של האדם, ראה האדם את מכוונו, את מדריכו, את מי שפוקד עליו. במילים אחרות, מוחלטותם של הערכים נבעה מתוך היותם נתונים לאדם על ידי כוח עליון מוחלט, ולא דווקא משום טיבם המוחלט בעיני האדם. תפישה זו התחילה להתפורר מימי הרנסנס ועד ימינו, ובמקומה באה האנשת ספרת הערכים. דהיינו הערכים קיבלו את תוקפם המוחלט לא מכוח חיצוני, אלא מתוקף הכרתו של האדם בטיבם המוחלט; האדם נעשה הדיין האחרון של ערכיו. אין זה אומר שהאדם הפרטי אינו מאמין יותר שערכיו המוחלטים נתונים לו מידי כוח מוחלט עליון, אלא שמבחינת תוקפם החברתי של הערכים, אין עוד חשיבות להכרתו זו. על ידי כך האדם נעשה, גם בתודעתו החברתית העצמית, לקובע ולמסדיר את הסדר שבו הוא עצמו נתון; הוא הפך מלהיות נושא הסדר הזה לנותנו ולקובעו של סדר זה. האדם השתחרר שחרור מוסרי, אך בד בבד הוא הועמד במבחן הקשה של אחריות מוסרית עצמית, אחריות כלפי עצמו וכלפי חבריו, דהיינו האחריות שהיא אולי העמוקה ביותר אך גם הקשה ביותר למילוי־של־אמת, משום שהאמת עצמה כאילו נתונה בידו, ובידו בלבד. בפעם הראשונה בדברי הימים, כדברי אחד הפילוסופים, הועמד האדם בפני עצמו בלי כל שיוור. עמידה זו מצאה לה ביטוי פוליטי בעובדה היסודית של כל החוקות של הזמן החדש. התאמת הפעולות המדיניות לערכים המוחלטים ולסדר החברתי הכללי נעשתה בתוקף הרצון העצמי בלבד; זאת אומרת שהעם בכוח עצמו, לא רק קובע את המהלכים הרצויים לו במסגרת חברתית־מוסרית קבועה (זו הייתה, במידת מה, תפישתה המדינית של הכנסייה הרומית של ימי הביניים), אלא קובע את המסגרת עצמה, ובידו לשנותה, בדרכים שהוא עצמו קבע אותן. הריבונית העממית היא ביטוי להאנשת ספרת הערכים המוחלטים. עיון בכל אחת ממגילות היסוד הפוליטיות של הזמן החדש יגלה לנו באופן ברור את כל הקווים הנ"ל. כך קוראים אנו בהכרזת העצמאות האמריקאית: "אנו סבורים שאמיתות אלו סבירות מאליהן: שכל בני האדם [וגו']". הסבירות־מאליהן של האמיתות הנ"ל נתונה כאן על ידי זה שאנו חושבים אותן לכאלה. תוקפה החברתי של כל אחת מאותן אמיתות מותנה בהכרזתנו שלנו עליה לכזאת, ורק בזה. וכן במגילת הזכויות של

וירג'יניה: "כל הכוח [המדיני] נתון בעם ולכן גם נובע ממנו", ובדומה לכך בהכרות זכויות האדם הצרפתית.

נקל להבין את חשיבותם של שני הקווים העיקריים האלה של ההיסטוריה המודרנית להתפתחות המוחלטת של המשטר האבסולוטי. לא שקווים אלו כשלעצמם יש בהם כדי להביא לידי משטר אבסולוטי, אלא שאם הוא נוצר, הריהו מקבל אופי מיוחד, מוחלט, על רקע ההתרחשות התרבותית-החברתית ששני הקווים האלה סימנו. נדון בתחילה באבסולוטיזם המוסרי. האנשת ספרת הערכים המוחלטים פירושה גם הדגשת היחסיות שבכל תופעה חברתית ומוסרית. יחסיות פירושה ראיית כל תופעה חברתית ומוסרית כיצירת בשר ודם וכפרי הנסיבות, ולא כנתונה בתוקף מוחלט. היחסיות הזו עלולה להביא את האדם לעמידה חברתית בלתי מוסרית, מתוך שהוא אינו רואה את פעילותו החברתית כמבוססת על נתון מוחלט כלשהו, אלא כנובעת מתוך עצמה ומתוך תנאיה בלבד. את מקומו של המוסר האישי-חברתי תופשת אז האתיקה, היינו לימוד התורות המוסריות והניסיון לקבוע את מקומו של האדם במערכת החברתית מתוך תפישה מדעית בלבד.⁸ למשטר אבסולוטי הבא על רקע תרבותי זה ניתנת העמידה האבסולוטית בשטח המוסר – דהיינו ניהוליות מוסרי גמור.

החלטיות האבסולוטיות המדיני בשטח החברתי נתונה על ידי הפוליטיזציה של החברותא הכוללת – על ידי הלאומיות. מתוך שפֶּלֶל התחומים נתונים לארגון תנאיהם על ידי המדינה, ומתוך שהיחיד עומד ביחס ישיר בלתי-אמצעי כלפי אותו הסדר מדיני – בלי שיחידות חברתיות תחצוצנה ביניהם ותגדרנה לו גדרים בבחינת "עד כאן תבוא ולא תוסף" – הרי שיש בכוח המדינה לכפות את עצמה כפייה מוחלטת על כלל החברה. נבין את זה טוב יותר אם נזכור שהתרחבות התחומים שאליהם חודר הסדר חברתי החדש פירושה התפוררותם של אותם תחומים, מתוך שהם עצמם אינם יכולים להיות בעלי קיום עצמי אלא מתוקף התנאים שהוכתבו להם בידי המדינה. במילים אחרות, בד בבד עם התרחבות הסדר החברתי החדש חלה התפוררות של מיני החברות האחרות, הבלתי כוללות, אשר תוקפן החברתי פג. מכאן נובעת העובדה שההשתנות החברתית שבאה לפני הפשיזם לא לבשה אופי של התרחבות לרוחב (לשטחים אחרים) ואף לא לעומק (לשכבות חדשות), אלא הייתה התפוררות כלל המבנה החברתי הקיים, בלי כל גרעינים חברתיים של יצירה חדשה. מכאן נובע אופיו הכפול של האבסולוטיזם הפשיסטי – היותו גם אבסולוטיזם במובן הרגיל וגם דיקטטורה המכוונת לבלוימה ולהתגברות על "שעת חירום" פנימית או חיצונית ידועה. אלא ששעת חירום זו אינה נתפשת כאן – כמו בחברה המהפכנית – כחורגת לזמן מסוים מתחומיו של סדר ידוע, אלא כהסדר חברתי מתמיד; דהיינו, כלל הראייה החברתית נהפכת לשעת

⁸ אין ספק שלהתפתחות זו יש יד בהתפתחות המדעית של המאה ה-19 והמאה ה-20, כגון הפוזיטיביזם, הדרוויניזם, הפרוידיות; אלא שעובדה זו אינה אלא חזרת ומעמידה אותנו על הסכנות הכרוכות בהעמקת ההווה האנושית והחברתית, דהיינו על המכשולים שיש להתגבר עליהם כדי להגיע לידי התקדמות חברתית של ממש.

חירום אחת, ושעת החירום הופכת למצב החברתי התקין ולשלילתה הגמורה של הפעילות החברתית-מוסרית.

שני הקווים הנ"ל (לאומיות והאנשה) מתמזגים אפוא בתוך המשטר האבסולוטי ומעמידים את האדם בפני עצמו בודד ועוזב מבחינה מוסרית וחברתית כאחת. הארגון המדיני מקבל מתוך כך את ההיקף המוסרי-החברתי המוחלט ביותר הידוע לנו. מכאן נובעת הטוטאליות של המשטרים האלה. הם מעמידים את האדם כולו, מבחינה מוסרית ומבחינה חברתית, במשבר החברה והתרבות, ועל ידי כך גם באופן טוטאלי לרשותה של המדינה האבסולוטית, הסופגת בתוך עצם הווייתה את המשבר הזה ומסמלת אותו.

ב.

ככל דיקטטורה (מלבד זו הראשונה – הרומית הקלאסית), גם הדיקטטורה הפשיסטית (או הנציונל-סוציאליסטית)^{*} היא א-אינסטיטוציונית, דהיינו אין היא כופה את עצמה לתוך מסגרת מוסדות מדיניים הקיימים בתוקף סדר חברתי מסוים. אולם בניגוד כמעט לכל דיקטטורה אחרת המרגישה אחריות כלפי סדר מסוים, אף אם בתוקף התרחשות היסטורית מסוימת היא מחויבת לחרוג מאותו סדר, לדיקטטורה הפשיסטית אין הרגשת אחריות כזו. במילים אחרות, הדיקטטורה הפשיסטית אינה רואה כל צורך להצדיק את שלטונה בכוח התייחסותו אל דבר שמחוצה לו. משנשאל מוסוליני בראשית דרכו הפשיסטית מהי תוכניתו, ענה שהיא פשוטה מאוד: "לשלוט על איטליה". במימרה זו, הפשוטה והתמימה לכאורה, יש לראות את ההבדל התהומי בין כל מפלגה אחרת ובין זו הפשיסטית. שהרי מטרת כל מפלגה היא להגיע לשלטון, אלא שהיא מרגישה חובה (פנימית וחיצונית כאחד) להצדיק את שלטונה בכוח מה שהשלטון עשוי להשיג מבחינת תכנית חברתית-מדינית מסוימת המתייחסת ישירות אל ערכים מוחלטים מסוימים. ואילו המפלגה הפשיסטית מוצאת את הרצון לשלטון כהצדקה הטובה והגמורה ביותר לתפיסת השלטון, כהוכחה המושלמת ביותר לכשרון השלטון. עובדה זו תתברר לנו היטב אם נזכור שכל אותן הממשלות אשר קדמו לה באיטליה (או קדמו לשלטון הנאצים בגרמניה) היו דווקא נעדרות רצון וכשרון זה; העדר רצון שנבע מתוך התפוררות ערכי החברה אשר אותם כביכול באו מממשלות אלה לייצג. אך התפוררות חברתית-תרבותית זו לא גררה אחריה כל גיבוש חברתי חדש; היא לא הביאה איתה כל מוצא חברתי ומוסרי חדש לאותם כוחות חברתיים אשר שברו וניפצו את המסגרות הישנות ותבעו הסדר נאות. היעדרותו של הסדר זה העניקה הכשר חברתי לעצם

^{*} אם כי בלי כל ספק קיימים הבדלים מסוימים בין הפשיזם והנציונל-סוציאליזם, הרי בענייננו זה נדון רק בקווים המשותפים לשניהם, כי הם העיקר לענייננו.

הרצון והכישרון (המעשי – לא החברתי) לפעולה מכוונת איזושהי, בין שכיוונה נקבע מתוך התייחסותה למטרה מוסרית איזושהי ובין שכיוון זה לא היה אלא תפישת הזדמנויות וניצולן לביסוס פעילות זו בלבד. לכוחות החברתיים האחרים היה אמנם רצון פוליטי לשלטון, אך מכיוון שמבחינה חברתית רצון זה הפך להיות ענייני גרידא, ללא כוח תביעה מוסרית כלפי החברה, נשאר רצונם זה רצון פרטי, מחוסר "הכשר" חברתי. ומתוך מה שפג כוחם החברתי הפנימי של אותם כוחות חברתיים שהתייחסו אל סדר חברתי איזושהו, ופג גם רצונם הפוליטי, הרי שלאותו כוח אשר בא בשמו בלבד, בלי כל התייחסות לערכים כלשהם, הייתה האפשרות להצליח יותר. אלא שמתוך אי-כבילות של כוח זה בנהגים חברתיים שפג זמנם ותוקפם, נובע שהפעולות הפוליטיות, הארגוניות והשלטוניות הופכות לעיקר אף מבחינה חברתית. הפעולה הארגונית, הנעדרת כל סדר אמיתי, הופכת לכלל הפעילות החברתית, והפעילות החברתית האמיתית הנובעת מתוך סדר חברתי איזושהו לא מוצאת לה מקום כלשהו בהווה חברתית זו. במילים אחרות, הכוח והפעולה המכוונת אליו הופכים למטרה, והצדקתם היא בהם עצמם. "הפשיזם הוא בראש וראשונה פעולה ואינו כבול בכבלי דוקטרינות עלובות" בלשון זו בערך הגדיר מוסוליני את מהותו האמיתית של הפשיזם. או כלשונו השנונה של הרמן הלר: "חוק מקיאוליטי ועוצמה חוקתית".

אמנם אחרי כן נסתפו אף מוסוליני ואף היטלר לשוות כעין "דוקטרינה" לתנועותיהם, לייצר כעין מיתוס; אלא שבחינה כלשהי של אותו מיתוס ושל תכניו השונים מראה לנו תיכף שאין הוא בא להסדיר סדר חברתי אמיתי, אלא להגביר את הפעילות התוקפנית לשמה. העובדה שאין הוא מסוגל ליצור סדר חברתי אמיתי מתבטאת בראש וראשונה בכך שאין יוצרי המיתוס מאמינים באמיתותו שלו; או יותר נכון, בכך שהם שוקלים את אמיתותו לא במידת האמת האובייקטיבית הטמונה בו אלא בכוחו להשפיע השפעה דוחפת על כלל החברתיות. תפישה זו, שהיא מורשת גיאורג סורל (ומכאן אף קרבתה לקתוליות של ה-Action Française), מבליטה הבלטה יתרה את הפעילות כמטרה לעצמה. האידיאל החברתי של הפשיזם הוא אידיאל של "פוזזה" אבל לא של תוכן, דהיינו הוא מראה על פעולות רצויות אך לא על תוכן ומטרה שאלה מכוונים אליה.

אמרתו של מוסוליני שעלינו לגדל אדם אמיץ לב ונועז מראה על כך באופן ברור, שהרי אומץ לב והעזה הן תכונות חיוביות רק כשהן קשורות עם מטרה חיובית; העזת שודדים היא אולי "נאה" מבחינה אסתטית אך על כל פנים לא טובה מבחינה מוסרית. אולם אי-הבדלה זו בין "חיים" לבין "חיים טובים", או יותר נכון, הרדוקציה של "חיים טובים" ל"חיים" בלבד, היא הקו המציין של האידיאולוגיה – וכאן באמת אפשר להשתמש במונח זה במובנו האמיתי אצל מרקס – הפשיסטית. מכאן גם קרבתם של הנציאונל-סוציאליזם והפשיזם (על כל פנים, של הוגי הדעות שלהם) לזרם ה"ויטליסטי" של הפילוסופיה החדשה, זרם אשר את ביטויו הבולט והטרגי כאחד אפשר למצוא כמובן אצל ניטשה. אין ספק שהתפישה

הוולגריה הפשיסטית איננה אלא סילוף, או יותר נכון – פישוט – של המחאה הכבירה על שעבוד האדם בכבלים מוסריים וחברתיים שפג כוחם שמצאה את ביטויה בזרם הוויטליסטי הזה. לענייננו חשוב לראות את האופן הפשוט הזה על מנת להבין את עמדתו של הפשיזם בתוך משבר התרבות המערבית. את ביטויה המשמעותי ביותר מצאה לה ויטליות זו באותו "מושג" כביכול אשר הפך להיות ל"ערך" העליון של התורה הנאצית – דהיינו מושג "הגזע" שהיה לקריטריון החברתי העיקרי של המשטר הנאצי והפשיסטי (הגזע ה"רומאי") – וכאן יש להדגיש שהיטלר עצמו לא האמין במושג הגזע אלא ראה בו כוח דחיפה להמונים בלבד. ה"גזע" בתור משמעות ביולוגית, חיות הנתונה בתוך עצמה ומצדקת הצדקה עצמית מעצם הווייתה והיותה, היה לקריטריון החברתי העליון של הטוטאליות המודרנית. בתפישה זו מוצא לו העניין החברתי אשר עליו הצבענו לעיל, הסמן המובהק של המשטר האבסולוטי, את ביטויו הכולל והעמוק ביותר, מתוך שהוא מתקיים לא רק בחיי החברה אלא גם בתודעה החברתית של האדם. תפישה זו שהפכה ל"אידיאה" חברתית ומוסרית כוללת מראה בבירור יתר על אפסיותו החברתית של המשטר הטוטאלי.

ג.

חוסר האונים של המשטר הפשיסטי מבחינה חברתית בולט, כמו בכל משטר אבסולוטי, בכך שאין הוא יכול ליצור מהות ותכנים חברתיים חדשים אלא מסתמך על התכנים הישנים שהוא בא לשללם. אלא שמאופיו הטוטאלי – בניגוד למשטר האבסולוטי הרגיל – נובע שאין הוא נותן למבנה החברתי הישן להתגדר בתחום מסוים ולפתח שם את פעילותו החברתית. יש להעיר בקשר לכך על מושג חברתי שהוא אבן פינה ב"אידיאולוגיה" הנאצית והפשיסטית – הלא הוא מושג הלאום והלאומיות. מושג זה כל כך נתקבל כמושרש בה עד שאין רואים לעיתים שלאמיתו של דבר אין הוא אלא כעין השאלה של הפשיזם מתוך החברתיות הדמוקרטיות הישנה אשר הוא בא לעקרה. הרעיון הלאומי כפי שהוא התפתח במאה ה-19 לא היה רעיון חד-צדדי שדיבר על זכות ההגדרה הלאומית בלבד, אלא תפש את כלל החברה האנושית כחברה בין-לאומית אשר בה לכל עם ועם מיקומו וייעודו החברתי. רעיון זה היה ביטוי לסדר חברתי אמיתי. ואילו הפשיזם אינו רואה בלאום באשר הוא כזה כנושא שום ייעוד, אלא מתעניין רק עד כמה הלאום ניתן לשלטון המדינה הטוטאלית. דהיינו, הלאום השתעבד אף הוא ל"גזע האדונים" אשר איננו לאומי ואיננו מבוסס על הכרה היסטורית משותפת אלא על התפוררות הכרה כזו. לא כל שכן, זהו יחס השלטון הנאצי כלפי בני עמים אחרים. השימוש בסיסמאות הלאומיות אינו אלא עדות לאפסיותו החברתית של המשטר אשר מוכרח לפנות לתכנים שהוא בעצמו בא מתוך שלילתם וכדי לשללם. חשוב לציין

גם שהסתמכות הפשיזם על ה"לאומיות" מראה גם את חוסר יכולתו להרחיב את התחומים החברתיים, ולו גם בכוח, כמו במשטר האבסולוטי הרגיל; שהרי התחומים הטריטוריאליים והחברתיים של הלאום לא נתחדשו על ידי הפשיזם, אלא נמסרו לו מהמשטרים שקדמו לו כעובדות מוגדרות פחות או יותר. נכונים הם דברי ו' פרידמן: "איש לא פגע בלאומנות באורח יעיל יותר מהיטלר. בעודו מנסכס רעיונות של מהפכה לאומית, כבוד [לאומי] והגדרה עצמית כדי לעורר תחושה של קיפוח בעם הגרמני. הנציונל-סוציאליזם לעולם לא התעניין בלאומיות [...] מגמתו היא השלטון ולא הלאומיות"^א

מתוך אותה אפסיות חברתית נובעת העובדה המתמידה והכמעט אנכרוניסטית, שאותם הכוחות החברתיים אשר הפשיזם מציג עצמו כמייצגם, הם אותם כוחות שאותם הוא בא לשלול ולעקר. הוא מדכא ומשמיד את התנועות הסוציאליסטיות על מנת להנהיג את הסוציאליזם האמיתי, את הנציונל-סוציאליזם (ומכאן הנהגת האחד במאי כחג לאומי בגרמניה); הוא מדכא את המשטר הדמוקרטי, אשר בו "אין לעם אלא אשליה של ריבונות וכוח פוליטי" על מנת להגשים את הדמוקרטיה האמיתית, "האוטוריטיבית" (סמכותית). הפשיזם שומר על צורות המשטר הקודמות, מן המלוכה האיטלקית עד לרייכסטאג הגרמני. ולא זו בלבד אלא שבניגוד לכל דמוקרטיה מהפכנית אחרת, המנפצת את האינסטיטוציוניזם הקודם ושואפת ללגיטימציה חדשה, הרי המשטר הפשיסטי מוצא את הלגיטימציה הסמלית דווקא במוסדות ובדרכי השלטון אשר הוא בא כנגדם. עובדה אופיינית כמעט לכל משטר פשיסטי – ממוסוליני ועד למשטרו של פטאן – שהוא קם בתוקף הצבעה פרלמנטארית דמוקרטית (לפחות בצורתה).^ב

אותה אפסיות חברתית של המשטר הטוטאלי מתבטאת גם בעובדה שאין בכוחו ליצור מזיגה מעמדית חדשה אשר תתגבר על ניגודי המעמדות הענייניים היסודיים, שתיצור מהות חברתית חדשה. להפך, במשטר הפשיסטי שמורים לכל מעמד ומעמד סידורם והווייתם הטרם-פשיסטית, משתמרים ההכרה החברתית והייעוד החברתי. עדות לכך היא ההכרה במעמד האיכרים כהכרחי וכנחוץ לקיום האומה, וכן גם בזכות העובד לפרי עבודתו ובנחיצות המפעל הכלכלי החופשי, וכמו כן המושגים של אלפרד רוזנברג על האיכרים כעמוד התווך הגזעי של הלאום, על מעמד הביניים כנושא התרבות הגרמנית, על הפועל כ"חיל הלאום", וכו' וכו' – בסך הכול מין ערבוביה של דעות חברתיות אשר מעידה אך ורק על אפסיות כוחו של המשטר ליצור סינתזה חברתית חדשה. אלא שביסודו של דבר אין קשר פנימי בין אותן קבוצות חברתיות, שאינן אלא שרידי מהויות חברתיות נפרדות שנתפרקו בעת משבר ושעבר זמנן. אך בידי המשטר הפשיסטי שהשתלט כביכול על

^א W. Friedman, *World Revolution and the Future of the West*, London, 1942, pp. 35–36

^ב עיין על כך בניתוחו החרף של P. Druker: *The End of the Economic Man: a Study of the New Totalitarianism*, New York, 1940

המשבר לא עלה להתגבר על ניגודיהן ועל שאיפותיהן. ואשר על כן הייתה עליו חובה לתת סיפוק של כעין פרסטיז'ה חברתית לכולם. הווה אומר, בלשונו של קלמנהיים, שנוצרות כאן אליטות מרובות; לכל מעמד ניתנת כעין הרגשת עליונותו שלו, כל קבוצה קיימת כאילו בזכות עצמה אך בפועל בהתייחסותה למדינה בלבד. הכוח המקשר בין הקבוצות, אשר הוא מחוץ להווייתן החברתית, הוא התייחסותן המשותפת לארגון המדינה הטוטאלית. לקבוצות אלה כשלעצמן אין כל ממשות חברתית אלא בתוך אותו ארגון, דהיינו הן קיימות רק בהבמידה שהן מתייחסות אל המדינה הטוטאלית. אולם קיומן – וכאן הניגוד הגדול בין המשטר הטוטאלי ובין אבסולוטיותם רגיל – הוא כעין קיום "אידיאלי" בלבד ולא קיום ממשי בתחום איזשהו – משום שהארגון המדיני הטוטאלי אינו נותן להן בתוך מסגרתו כל מקום מלבד מס־שפתיים ריק. כל ארגון החברה הטוטאלית מבוסס מצד אחד על ענייניות (אינטרסנטיות) של כל קבוצה, ומאידך גיסא על שעבודם של כל אלה להחלטות המדינה ולעניין המדיני. רק בתוקף ההתייחסות הכללית הזו לצווי המדינה מתקיים הארגון החברתי הטוטאלי. האיגודים החדשים, כמו ארגוני ה"כוח באמצעות שמחה", המתיימרים כביכול להיות גרעיני החברתיות החדשה, אינם למעשה אלא ביטוי הרצון הפוליטי-הארגוני של המדינה ושל אותה שכבת מנהיגים אשר צריכה כביכול להוות את האליטה החדשה, אך אינה אלא פקידות ממשלתית ממונה וצנטרליסטית.^{*} לרעיונות ה"אידיאליים" על הרבה אליטות שונות אין קיום רוחני אלא בהתייחסותם לאותו הדבר אשר מוסוליני מכנה בשם "הקונצפציה המוסרית של המדינה", דהיינו ראיית המדינה כגוף עצמאי הנושא בתוך עצמו את הערך המוסרי היחיד והעליון.

מתוך הפוליטיזציה של החברותא הכוללת ומתוך האנשת הערכים נובע: (א) שהמדינה הטוטאלית איננה נותנת לשום מהות חברתית לפתח חיים חברתיים עצמאיים; שהרי חיים חברתיים שאינם מתייחסים אליה, ילבשו במהרה צורה של רצון פוליטי, דהיינו של התנגדות למדינה הטוטאלית אשר לפי עצם מהותה איננה יכולה להכיר ברצון פוליטי כלשהו שמחוץ לעצמה; (ב) שהמדינה הטוטאלית מוצאת את עצמה מחויבת ליצור כעין "אידיאולוגיה" משלה; אידיאולוגיה אשר מצד אחד איננה אלא ערבוביה של תודעות חברתיות מוחלטות שעבר זמנן ושאינן להן עוד כל ייחוס למציאות מלבד בתודעת המשבר החברתי של ההמונים, ומצד אחר היא האבסולוטיזציה הפסבדו־מוסרית של המדינה עצמה אשר אינה מוצאת לעצמה הצדקה מחוץ לעצמה. המדע, הדת, הפילוסופיה, עצם האמת, הופכים להיות לפונקציות של המדינה, ואמיתותם נמדדת רק בכוח התייחסותם אל המדינה. דהיינו, המדינה הופכת להיות קנה מידה של הכול ואף של עצמה. הרדוקציה של הסדר החברתי לארגון המדיני היא כאן המושלמת ביותר שיכולנו לתאר בכלל, היות שאין תחום

^{*} עיין ניתוחו של הרמן הלו, *Europa und der Fascismus*

ולא יחידה חברתית אשר המדינה הטוטאלית אינה משתלטת עליו. ולא זה בלבד, אלא שהיא אינה מרגישה יותר אחריות כלשהי כלפי תחום כלשהו, אלא כלפי עצמה בלבד – דהיינו המדינה הטוטאלית אינה למעשה אלא הביטוי המושלם ביותר של ניהיליזם מוסרי. ולא בכדי מתפאר היטלר שהוא בא בשליחות גורלית לשחרר את האנושות מכבלי המצפון, תודעת החטא וכו', דהיינו "לשחרר" את החיים האנושיים מהסדר כלשהו, לקרוא פורקן לחיות כמות שהיא, בזכותה העצמית, בלי שום התייחסות לערכים שהם מחוצה לה; הוא בא לכפור בעצם התרבות האנושית, אשר לגבי דידה העיקר הוא ההבחנה בין חיים רעים לחיים טובים.

ד.

מתוך אופיו הטוטליטארי של המשטר הפשיסטי, דהיינו מהיותו מביא את הרדוקציה של הסדר החברתי לארגונו המדיני לכלל השלמות האפשרית, נובע באופן ברור שהאטריבוטים הטהורים של המדינה, ריכוז וארגון הכוח והשלטון, נמצאים בתוקפם המוחשי ביותר במדינה הטוטאלית – הם טבועים בעצם מהותה ושורשה. מכאן נובעת העובדה שעיקר ההתפארות של המשטרים הטוטליטאריים היא במעשיהם המפגינים באופן ברור את כוחם הארגוני הפוליטי, כגון בנייני תפארת, הקמת רשתות כבישים והסדרי תנועה, ייבוש הביצות הפונטיות [במרכז איטליה] וכו' – דברים אשר מבחינה חברתית אינם אלא הגשמה עקבית של החברות הדמוקרטיות אשר הממשלות הקודמות נעדרות כוח ההחלטה לא היה לאל ידן להגשימן.⁸

השלטון נתפש כמגשים יעדים – הן כלפי פנים והן כלפי חוץ. כלפי פנים, הרי שההמונים אשר הביאו את השלטון לידי קיום אינם אלא אובייקטים של הפעילות השלטונית; כל הווייתם מצטמצמת להיות "ברגים" במכונה השלטונית, ואין ניתנת להם רשות להווייה אחרת, משום שבעצם הווייה אחרת כזו כרוכה סכנה לשלטון. שלילת הזכויות הפוליטיות היסודיות של היחידים, של הקבוצות והחברות השונות, היא משום כך בעצם טבעו של המשטר הטוטאלי. אין ליחיד כל מקום עצמי בסדר החברתי אלא זה הנכפה עליו מטעם המדינה. "השחרור" הגמור של החיים האנושיים אשר בשמו דוגל הפשיזם, קיום הפעילות האנושית לשמה, אינם למעשה אלא שעבוד גמור של המהות האנושית למדינה ולארגונה. לפעילות האנושית הטורה אין קיום בבחינת עצמיות עצמאית אלא בתחום המוגדר של המדינה. היא מוצאת לה ביטוי במידת מה בכיולוגיזציה של חיי החברתיות האנושית

⁸ מבחינה זו נכונה הערכתו של A. Tillmaine בסוף ספרו, *L'organisation Economique et Sociale de III'e Reich*; עיין גם בספרו של Tomarini, *L'economie Fasciste*, Rome, 1935

ובהעמדתם על התפקוד הביולוגי בלבד; מה שמוצא את ביטוי, ראשית כול, בתפישה הנאצית של המשפחה, אשר אינה אלא בית יוצר לחיילים ואשר קשריה הנפשיים אינם מוכרים על ידי המשטר, אלא להפך, נשללים על ידו על ידי הבילוש הפנימי ההדדי שהפך לייסוד כלל החיים החברתיים.⁸ אולם אף ביולוגיזציה זו איננה מותרת אלא בגבול העניין המדיני המפורש.

מה שניתן לאדם היחיד הוא לא האפשרות של פעילות חברתית או של סתם פעילות, אלא התודעה וההרגשה של "שחרור" מכל כבלים מוסריים וחברתיים. ההרגשה הזו אינה מוצאת את ביטויה בפעילות חופשית באמת, אלא בשעבוד מוחלט לארגון אשר לו בלבד ניתנת האפשרות לפעילות חופשית; דהיינו האדם הוא "חופשי" כאן על ידי שעבודו הגמור לארגון חברתי שרק הוא חופשי בפעולותיו, אלא שמתוך עצם החופש הזה, הארגון מוכרח לשלול את החופש מן האדם היחיד. כאן אנו רואים את כל הפרדוקס של המבנה החברתי של המשטר הטוטאלי, המבסס את עצמו על תפישת חיים אשר הוא בעצמו איננו מעצם טבעו אלא ניגודה הבולט ביותר.

מכאן אפשר גם להבין יעדיו החיצוניים של המשטר הטוטאליטרי ואת העובדה שהמלחמה היא למעשה ה־*raison d'être* האמיתי שלו, משום שרק בה, ביסודו של דבר, מוצא לו פרדוקס חברתי־מוסרי זה את ביטויו האמיתי. כי רק במלחמה מוצאת לה הרגשת החופש שבשעבוד את ביטויה העמוק ביותר, מתוך מה שרק בה ההקרבה העצמית לפעילות שאין מאחוריה ולא כלום, לפעילות לשמה, מתמזגת התמזגות גמורה עם המטרה המסוימת של המדינה המבוססת על האטריבוטים הטהורים שלה. לא לחינם הכריז מוסוליני שהוא רואה במלחמה את הביטוי העליון של החינויות ושל ההרואיות האנושית. המלחמה לבדה היא המסוגלת לקשור קשר על פני התהום הפרדוקסלית של החופש שבשעבוד. אלא שקשר זה הוא א־סוציאלי, ומיצויו עד תומו פירושו סוף כל חברה וסוף כל אדם, לא רק מבחינה מוסרית אלא גם מבחינה ביולוגית פשוטה. מתפישה זו של המלחמה יש להבין שקרל שמידט, הוגה הדעות המדיני החריף ביותר של הפשיזם והנציונל־סוציאליזם, תפש את כלל ההתרחשות הפוליטית כקונפליקט תמידי, כיחס איבה מתמיד, ועל תפישה זו הוא בא לבסס את מהותן של המדינה ושל החברה הפשיסטיות. המדינה הפשיסטית, אשר ראשית צמיחתה היא אולי מתוך הצורך לכבול התפרצויות של פעילות חברתית בלתי מרוסנת (אם כי היא עצמה, בתור מפלגה, הגבירה התפרצויות אלה ועל ידי כך הכשירה את בוא עצמה), מתוך שאין מאחוריה שום תוכן חברתי אלא הכמיהה לפעילות כזאת, מעבירה את מרכז הכובד של פעילות בלתי מרוסנת זו אל עצמה, והיא נעשית לסמלה ולמרכזה של פעילות זו בהווייתה

⁸ מכאן גם נובעת התמיכה הממשלתית במדינות הפשיסטיות, ובייחוד בגרמניה ביחסי מין שמחוץ לנישואים ובלידת ממזרים.

העיקרית – המלחמה. צדק קובן: "הדוקטרינה הטוטאליטרית בחיים האירופאים משמעותה סכסוך בלתי פוסק. מכיוון שמצב המלחמה וההתארגנות לקראתה מחייבים את הכפפתו המוחלטת של הפרט לחברה, זו הופכת לאורח החיים של המדינה ושל כל פרט בתוכה."