

לדמותה של הקהילה היהודית באמסטרדאם במאה השבע-עשרה

הנרי משולן

כדי לעמוד על נסיבות הולדתה של הקהילה היהודית באמסטרדאם בסוף המאה השש-עשרה ועל חידת תהילתה במאה השבע-עשרה — שהרי נודעה בכינויה 'ירושלים של הצפון' — מן הראוי לעקוב תחילה אחר מוצאם של מייסדיה.

מי הם אותם יהודים חדשים, ומדוע באו להתיישב באמסטרדאם?

היהודים שהקימו קהילה זו היו אנוסים, שנשארו בחצי-האי האיברי וקיימו למראית עין את הדת הקאתולית. הם בחרו בהימור המסוכן וחסר הסיכוי: להישאר יהודים ולהיראות כלפי חוץ כקאתולים. החלטה זו שללה מהם תחילה את האפשרות לעסוק בלימודי-דת, אחרי כן שוב לא היו מסוגלים לדעת ולהבין את היהדות בכל מורכבותה, ולבסוף לא היו יכולים למלא אחר מצוותיה, ובייחוד אחר מצוות היסוד: ברית המילה. אולם יהודים-בסתר אלה המשיכו לדבוק באמונה באחדות האל, לחוג בהיחבא את החגים החשובים ביותר, להקפיד על חוקי הכשרות ועל קיום השבת; ובכך סיכנו את חייהם שוב ושוב, בהיותם חשודים בתור 'נוצרים גרועים' בעיני אוכלוסייה חשדנית וקנאית, אשר כמורה פאנאטית שוטפת את מוחה, כמורה שידיה היו עדיין טבולות בדם הפוגרומים של שנת 1391.¹

'הנוצרים החדשים' זכו אפוא דרך קבע ליחס של בוז, וריחף עליהם תמיד האיום להיתפס. הקורבן שנתפס לא ידע לעולם מי מסר את שמו, ולא היתה לו כל תקווה להציל את חייו, אלא אם כן יתכחש בפומבי לאמונתו; אך בעיקר כפו עליו למסור את שמותיהם של מתייהדים אחרים, ושמותיהם נרשמו מפיו בקפדנות בכרטסת האינוויזיציה. בתמצית, כך היה מצבם של היהודים-בסתר במאה השש-עשרה בחצי-האי האיברי, שהקאתוליות חוגגת את ניצחונה תודות למדרות האש של האינוויזיציה.

שונים היו פני הדברים בארצות השפלה שהיו בשליטת מלכות ספרד. עשר שנים לאחר פרישתו של קארל החמישי מכס המלוכה, קמו התושבים כנגד תוכניות העושה והניצול של השלטון המרכזי של פיליפ השני, שנועדו לממן את חלומותיו הגדולים

הפניות ביבליוגרפיות — בסוף המאמר.

1 ראה: סוארס פרנאנדס, פרק 7.

להשלטת הדת הקאתולית; יתרה מזאת, הם תבעו בחירה חופשית של כל איש באמונה הנראית לו. ובאמת, הקאלוויניזם עשה נפשות במחוזות אלה. אצילים, עירוניים, איכרים קאלוויניסטים וקאתולים, כולם נאבקו יחדיו כנגד המלוכה, וניצחוה; הניצחון הקנה להם חרות לאומית במחיר סבל ועינויים קשים. הם זכו בחופש והכריזו על חריותיהם. עם הניצחונות שהשיגו נמנה הסעיף השלושה-עשר ב'ברית אוטרכט', שאיחדה ב־1579 את המחוזות המורדים, לאמור: לא ירדפו איש בשל מניעים דתיים.²

המעבר משעבוד לחרות התרחש בפחות מעשרים שנה. אירופה עמדה משתאה ומופתעת לנוכח חזיון המהפכה הראשונה: ב־1581 הכריזו ארצות השפלה רשמית על הדחתו של המלך, בן השושלת.

מאליו יובן, שבני ישראל, היהודים-בסתר, ניסו להגיע לרפובליקה המופלאה הזו. ואכן, הם התקבלו בסבר פנים יפות. אמסטרדאם הפכה להיות הצומת הראשי בכלכלת אירופה מאז 1585, עם שקיעתה של אנטוורפן, אשר נפלה שוב בידי הספרדים. ראשי העיר של אמסטרדאם ניאותרו להתיר את בואם של היהודים, בסייגים מסוימים: ייאסרו נישואין בין יהודים לנוצרים, וכן ייאסר על יהודים להעסיק נוצרים בשירותם. נוסף על כך: כל יהודי יא דבק בדתו ובתורת משה ויכריז כי הוא מאמין באל יחיד, בורא עולם ומושל בכל; כי דברי משה והנביאים אמת, שנגלתה להם בהשראה אלוהית; כי יש חיים לאחר המוות, וכי אלוהים יגמול טוב לשומרי מצוותיו וייפרע מן העוברים עליהן. מנהיגיהם, המאורגנים ב'מעמד' — ועד מנהל — צריכים היו לערוך לפעולותיהם של חברי קהילתם. הצו משנת 1619 היה מחמיר: הכירו בקיום מצוות היהדות, ואף חייבו בהן את 'הנוצרים החדשים', שמוצאם בחצי-האי האיברי; אולם ליהודים לא היתה גישה למשרות ציבור ואף לא היו להם זכויות פוליטיות. כמו כן נאסר עליהם להגן על עמדותיהם הדתיות בוויכוחים עם נוצרים. עם הזמן הפכו רבות מן ההגבלות הללו להגבלות תיאורטיות בלבד. ניתן לאמר, בעקבות ז'ראר נהון, שמעמד יהודי אמסטרדאם הקנה להם פחות מאשר אמאנסיפאציה אך יותר מאשר סובלנות. מכל מקום, ההגבלות שנתלו לקבלת היהודים לא עמדו למכשול להתפתחות הקהילה. מספר חבריה היה מצומצם — 2,000 נפש לקראת אמצע המאה השבע-עשרה — אך היא היתה יוצאת דופן באיכותה, יהדות מתחדשת, המקיימת את המצוות בגלוי; יהדות שהעולם הלא-יהודי לא זו בלבד שהכיר בה, אלא אף טיפח אותה וביקש את קרבתה.³

כדי לעמוד על חשיבותה של היהדות החדשה הזו בקנה מידה אירופי, נסכיח לדברי פנלון, המופתע מן הקוסמופוליטיות של העיר אמסטרדאם: 'כאשר נכנסים אל העיר פנימה, סבורים תחילה שזו איננה עיר השייכת לעם מסוים, כי אם עיר המשותפת לכל העמים ומשמשת להם מרכז מסחרי'. אמסטרדאם של המאה השבע-

2 ראה: משולן, אמסטרדאם, עמ' 41-15.

3 ראה: נהון, עמ' 50-15.

עשרה היא המטרופולין המסחרית הגדולה ביותר בעולם; יחד עם זאת היא גם המקום, שבו מתקיימות זו לצד זו כל הדתות וכל אחד יכול להתפלל לאלוהיו שלו. כאן התרחשה התפלגות הנצרות לכתות, תוך כדי פולמוס והתנצחות אך בלא כל אלימות פיסית. זוהי גם העיר, המגלה סובלנות כלפי המינות המוסויות בתבונה. מאמר תיאולוגי-מדיני של שפינוזה, שתכליתו להביא לידי חילון כתבי הקודש, התפרסם באמסטרדאם ונמכר בה היטב.

מה תהיה עמדת הקהילה הצעירה, איזה מעמד תרכוש וכיצד יענו הוגי-הדעות שלה על הבעיות והציפיות של היהודים והלא-יהודים? העיר אמסטרדאם היתה גם כעין מרכז עולמי של חריות היסוד, והקהילה היהודית תיטול חלק בגורלה המפואר בכל מיגוון תחומי החיים. אך בטרם נרחיב את הדיבור על הפעילות המגוונת של יהודי ירושלים של הצפון, ובטרם נבהיר מה היה היקף השפעתם באירופה ובעולם כולו, מן הראוי להסביר כיצד שוקמו יהודיה וכיצד התחדשה יהדותם.

היהודים-בסתר שהגיעו לאמסטרדאם היו בקיאים בתיאולוגיה הקאתולית יותר מאשר ביהדות. היה עליהם ללמוד ולהכיר מן היסוד את אמונת אבותיהם, ותחילה — ללמוד עברית. משום כך הובאו לאמסטרדאם בדחיפות רבנים דוברי-ספרדית מפאס ומקושטא, וכן ספרים, שתורגמו במיוחד למענם. ססיל רות טען, שהספרדית הפכה ללשון-קודש למחצה לקהילה זו. מאוחר יותר פירסם מנשה בן ישראל את מרבית יצירותיו בספרדית, בבית הדפוס שלו.⁴ אכן, היהודים-בסתר רחשו שנאה לאינקוויזיציה, אך לא עירבבו בשנאתם את ספרד: הם ספרדים והתכוונו להישאר ספרדים, 'הידאלגוס', גאים בתרבותם האיברית, התרבות הראשונה במעלה דאז באירופה. לפיכך אותן יצירות, שנועדו לשוב וליהד את היהודים החדשים, היו יצירות יהודיות מעורות בתרבות האירופית, לפחות בראשית המאה השבע-עשרה. מנשה בן ישראל ידע והכיר היטב את התרבות הספרדית, ולא היסס להתהדר בה ולרתום אותה לשימוש. יתרה מזאת: ב-1666, ואחרי כן ב-1671, אברהם פֶּרֶה, העשיר ורב ההשפעה ביותר בין מנהיגי הקהילה של העיר — שלא ידע עברית — עשה שימוש בפרקים שלמים מן היצירות המשובחות ביותר בתיאולוגיה הקאתולית הספרדית ובהגות הפוליטית הספרדית — וזאת כדי להאדיר את כוחה של האמונה היהודית; שכן היהדות כפי שהיא נראתה פושרת מדי לטעמו, והוא רצה לחזקה ולמשוך אליה, לעבר אמסטרדאם, את היהודים-בסתר שנשארו בחצי-האי האיברי, שם הם נטמעים ומאבדים את נשמתם. וכך מוצאות עצמן שוב יהדות וקאתוליות ספרדית גלושות ומעוצבות בתבנית אחת.⁵

גם בשפע כתבי-היד הפולמוסיים כנגד הנצרות של שאול לוי מורטירה מצויים סימוכין ודוגמאות לרוב, השאלות מן ההיסטוריה של ספרד; כתבי-יד אלה היו נפוצים בפרוטוגאלית ובספרדית.

4 ראה הקדמתנו: משולן ונהון, מקוה; וכן: משולן, מנשה, עמ' 83 ואילך.

5 ראה: משולן ונהון, ספרדיות.

כאשר נשטף העולם הנוצרי, המתחדש ברוח הרפורמאציה, בגלי הסערה של גאולת אחרית הימים, קם מנשה בן ישראל ולימד זכות על ייחודה היהודי של המשיחיות. לאחר חליפת מכתבים עם אנשי השם הנודעים ביותר של République des Lettres (עולם הספרות) באירופה, יצא בן ישראל לסנגר על המשיחיות היהודית בחיבורו 'מקווה ישראל', שהופיע בעת ובעונה אחת בשנת 1650 בספרדית, בלאטינית ובאנגלית.⁶

האורתודוקסיה היהודית, אך גם זו הנוצרית, ציפתה מיהדות אמסטרדאם שתדע לגונן על כתבי הקודש ולעמוד על עקיבות ההיגיון שבהם, לאחר שביקורת המקרא הטילה בכך ספק, שתלמד זכות על הדוגמה שהעולם נברא בידי אלוהים כנגד התיאוריה שהעולם נצחי, תיאוריה שהסערות סביבה אינן שוקטות מאז ימי אריסטו ואבן רשד (Averroés) אחריו.

יהדות אמסטרדאם, שמנשה בן ישראל הוא שופרה, עונה בלאטינית⁷ — שפת התרבות האירופית בה"א הידיעה — על ציפיות האורתודוקסיה, הרואה עצמה מאוימת יותר ויותר מצד הפילוסופיה. לא רק הקאתוליות, כי אם גם הקאלוויניזם, לא יכלו להסכים שיטילו ספק בהתגלות שבכתבי הברית הישנה. הנה כי כן, יהדות אמסטרדאם לא רק מתהווה ומתגבשת בעצמה, אלא גם הופכת למעין עוגן שאליו נקשר מי שרוצה להגן על ההתגלות האלוהית. מראשית קיומה של הקהילה הזו, אנו עדים לתופעה רבת משמעות ביותר: שימוש בטיעון לא-יהודי המכוון ליהודים החדשים. כך תורגמה לספרדית שירת התיאודיקה (צידוק הדרך האלוהית), La Semaine (השבוע) של דו-בארטא (Du Bartas) — יצירה השרה שיר הלל לבריאה האלוהית. משורר קאלוויניסט זה, בן-דורו של מונטיין, נטל את סיפור הבריאה כנתינתו בספר 'בראשית' כדי להלל ולשבח את הבריאה האלוהית. היצירה מתיימרת להציב חומה בצורה כנגד המודרניזם. התרגום לספרדית, בפרוזה, נעשה בידי פראנסיסקו דה קאסרס (Francisco de Caseres), שהשמיט כמובן מן הטקסט הזה כל התייחסות העלולה לזעזע את הקורא היהודי, שלמענו נעשה. מאוחר יותר ינהג כמוהו גם אברהם פֶּרֶה כמובאות השאלות שלו. המתרגם נותן בידי יעקב טיראדו (Jacob Tirado), מנהיגה הראשון של הקהילה הצעירה, מכשיר תיאולוגי רב-חשיבות, שנועד לשמש תריס בפני האפיקורסות המתרפסת, הפושה כבר אז בקרב היהדות החדשה.⁸ יהדות אמסטרדאם נושאת כבר בחובה הלכירוח חופשיים; זו היהדות שנטועים בה שורשי גורלם הטראגי, במקרים רבים, של אישים בעלי דעות כגון אלה, בהם: אוריאל דה קוסטה, חואן דה פראדו, או שפינוזה. בכך היא יהדות

6 אפשר שוב להשיג את הספר בהוצאה אנגלית ובהוצאה ספרדית, וראה: בן ישראל, מקווה. לראשונה תורגם הספר לצרפתית בידי ובידי ז' נהון — ראה: משולן ונהון, מקווה.

7 ראה: משולן, בעיית, עמ' 16-1.

8 ראה: משולן ונהון, ספרדיות; משולן, דה קאסרס, עמ' 133-150.

אירופית, ואין לה להתקנא במאום בתנועה המתירנית (הליברטינית) העושה נפשות באירופה.⁹

במאמר מוסגר נעיר: דו בארטא (Du Bartas) תורגם גם להולאנדית. דומה שלטקסט זה היתה חשיבות במישור אחר לגבי התושבים המקומיים, לא פחות מאשר לגבי היהודים. בתנ"ך ראו כולם, מסיבות שונות, המנון ושיר הלל לחרות. הנה כי כן, באמסטרדאם קולטת הקהילה היהודית תרבות אירופית, מלבישה אותה צורה שונה, עושה בה שימוש ומפיצה אותה שוב בקרב היהודים. בעשותה כן, היא מאפשרת ליהודים החדשים לקנות לעצמם ידע, מבלי שייאלצו להינתק מאירופה המשכיחה, אשר לא ידעה גבולות בתקופה ההיא, יותר מאשר בתקופתנו. יהודים ולא־יהודים, אלה ואלה מסיבות שונות, שאבו ממקורות משותפים. קהילת אמסטרדאם המתהווה לא יכלה לפטור עצמה מלהיות קשובה לנעשה באירופה, שהרי התיישבה במרכז. אולם אירופה זו היתה נתונה למלחמות, לקנאות ולאלימות, והיהודים נשאו גם הם כמובן בתוצאותיהן. בעוד שאמסטרדאם היתה ליהודים חוף מבטחים, פולין היתה להם גיא הריגה: 200,000 יהודים נטבחו בשנת 1648 בידי הקוזאקים. ניצולים רבים מן הפורענות הגיעו להתיישב באמסטרדאם, ואל היהדות הספרדית שבעיר הובא רכיב חדש, אשכנזי.¹⁰

המחלוקות והפולמוסים שמעוררת ההתפלגות הרבה לכיתות דתיות בעקבות הרפורמאציה לא היו זרים לרוחה. בפעם הראשונה נוצרו ככל התחומים מגעים כנים, ולעתים אף ידידותיים, בין יהודים לנוצרים. סן אוורמון (Saint Evremond) מיטיב לתאר בפנינו את הרוח ששררה בעת המחלוקות הללו:

לפני חודשים אחדים נערך ויכוח מפורסם על אודות המשיח בין אחד המלומדים הגדולים ביותר בארץ זו ובין הרב הידוע ביותר. כל ראשי העיריות (הבורגמאסטרים) ציפו להצלחת הכינוס הזה. והנה, אך החלו המלומדים שלנו לדון בנושא המחלוקת, וכבר נתקלו בשאלה כרונולוגית, אשר בה טעה בחישוב האחד או משנהו ב־200 שנה. כל אחד מהם הביא אסמכתות כה רבות, ציטט קטעים כה רבים, ראיות רבות כל כך מן העברית, היוונית והלאטינית כדי לתמוך בגירסתו, עד כי בהגיע השעה לסעודת ערבית, שב היהודי למקום מגוריו ועודו מצפה למשיחו, והנוצרי חזר לביתו ועמו אלוהינו.¹¹

מנשה בן ישראל העז ליטול חלק במחלוקת קשה בין מטיפי המוסר ובין המתנגדים להם באומץ הראוי לשבת, כאשר כתב את 'קץ החיים' (De termino vitae) ואת 'השבירות האנושית' (De la fragillidad humana) שלו.¹² אין הרב נוקב בשמות

9 ראה: רוח.

10 ראה: קפלן, מעבר.

11 הציטוט מובא אצל כהן, עמ' 45.

12 ראה: בן ישראל, קץ; בן ישראל, שבירות.

היריבים, אלא מסתפק בכך שהוא מזכיר לנוצרים, החלוקים בדעותיהם בנושא הפרדסטינאציה, את הדוקטרינה היהודית על החרות האנושית. מאוחר יותר גילו הוגי־הדעות היהודים עניין בסוציניות.¹³ הסוציניות, דוקטרינה המתנגדת לשילוש הקדוש, הכופרת במוצאו האלוהי של הצלוב, באה לעולם באיטליה, התפתחה בפולין, ושם נרדפה ומצאה לה מקלט באמסטרדאם.¹⁴ וכך מתפלמסים באורח חופשי יהודים, שמוצאם מחצי־האי האיברי, עם כופרים, שנרדפו בידי כל כנסיות אירופה.¹⁵ תכופות התאפשר ליהודי אמסטרדאם לתת דוגמה בסובלנות אוניברסאלית, כמתחייב מן ההומאניזם של 'עולם הספרות'. אברהם גומז סילווייה, אחד מסופרי הקהילה בסוף המאה השבע־עשרה, השתומם מדוע מתנפלים בשצף קצף על הסוצינים, כאילו היו אנשים בני בלי דת, בתואנה שהם כופרים באלוהות של הצלוב, והרי כמותם כיהודים וכתורכים. הוא אף הרחיק לכת וטען, שיש לערוך שיחות חופשיות בין בני הדתות השונות לתועלת הכול. היהודים עשויים ללמוד דברים מועילים מן התורכים, וכמותם אף הנוצרים. אברהם פֶּרֶה נתן שיעור לבני דתו והוכיח להם, שאלוהים מזכה את ההולאנדים בחסד מיוחד על שום נדיבותם הרבה. דניאל לוי דה בארויס (Daniel Levi de Barrious), ההיסטוריון הראשון של הקהילה, כתב, כי 'בשום מקום אחר, להוציא את אמסטרדאם, אין למצוא דקות כזו בעיקרון של חופש המצפון, דקות המצטרפת לטוב לבם של תושבי העיר'. כל האנשים הישרים מוצאים חן וחסד בעיני אלוהים, ואת אמיתת היסוד הזו ביהדות מאשרים הוגי־הדעות היהודים של אמסטרדאם. מנשה בן ישראל ישוב ויזכיר פעמים רבות, שאנשים אדוקים בדתם, בני כל אומות העולם, יהיה להם חלק ונחלה בעולם הבא.¹⁶

עם זאת, הקהילה היהודית איננה פטורה מתופעה אירופית אחרת, היינו מן המאבק במינות. מנשה בן ישראל מקדיש את כל יצירתו להגנה על עקרונות האמונה של היהדות, כאשר היא מותקפת. תנו דעתכם למרי ההתרסה המנאצת המוכר והידוע של אוריאל דה־קוסטה.¹⁷ אורוביו דה קאסטרו¹⁸ מטיף מוסר לכופר חואן דה פראדו ולכל אלה המעמידים אל מול הדת את המדעים החילוניים — כגון הלוגיקה, המטאפיסיקה והרפואה — בטענה שהם למדו זאת בחצי־האי האיברי, ארץ הפולחן של העבודה הזרה, שעה שלא ידעו דבר וחצי דבר על תורת האלוהים. פרה מזדעזע בהיווכחו שיש המקיימים את הדת רק כלפי חוץ, שאין בהם אמונה. הם מקיימים מצוות, בלי להאמין בערכן. בכך הם מבקשים למנוע עימות עם ההנהגה. הם שומרים על התואר 'יהודי' אך ורק מטעמי נוחות אישית. גומז סילווייה מרחיק לכת בתביעתו

13 ראה: משולן, מורטיירה, עמ' 51-65; משולן, על.

14 ראה: קוהלר, עמ' 38 ואילך; קוט.

15 ראה: קולאקובסקי.

16 ראה: משולן, מנשה.

17 על פרשת אוריאל דה קוסטה — ראה: אוייה.

18 על אורוביו דה קאסטרו — ראה: רווח; קפלן, מנצרות.

מאת כל הדתות לעשות יד אחת ולהעניש את השפינוזים והליברטינים, לפי שלא עומד להם התירוץ של אי-הידיעה, שכן הם מפגינים כוונת-זרזון בהכרה מלאה. האתאיסטים, האפיקורסים, הצדוקים, הכופרים בתורה שבעל-פה ובשכר ועונש שלאחר המוות, אם הם עומדים על דעתם גם לאחר שהובהרה להם הטעות הפושעת — מן הדין שכל הדתות ירדפום על צוואר ויעלום על המוקד כאויבי האלוהים. כל *homines religiosi* יתנו יד כדי להיפרע מן הכפירה. כל הדתות יחברו יחדיו כדי להגן על 'הדת' בה"א הידיעה. וכך נראית הקהילה היהודית של אמסטרדאם כקהילה אירופית בעליל, וכאשר מסתערים עליה במתקפת ראציונאליות ממושכת, היא משיבה מלחמה שערה באותה מידה של תקיפות, ומגיבה בעוצמה דומה לתגובת האורתודוקסיות האירופיות האחרות.

הנה כי כן, במישור הדתי הופכת 'ירושלים של הצפון' לחלון הראווה של היהדות העולמית. בית-הכנסת הנהדר, שעדיין ניתן לראותו ולהתפעל ממנו, משמש כעדות ארכיטקטונית לזכייתם של יהודים-בסתר מעטים שבאו מספרד, מפורטוגאל או מפולין, ויש להם חלק ביצירותיו של רמבראנדט. כידוע התגורר רמבראנדט ברובע היהודי, ומצא בו את צאצאי העברים; הוא התבונן בדרך חייהם, כאילו יצאו היישר מכתבי הקודש, הכירם ואהב אותם, וכך צייר אותם או חקק את דמותם בחרט. רמבראנדט היה ידידו של מנשה בן ישראל והנציח את דמות דיוקנו בציור מפורסם, וכן עיטר למענו ספר, המבשר לאנושות את שחר הזמנים החדשים. אמנותו של רמבראנדט מנפצת כל דעה קדומה, כל קליפה דוגמאטית, ומפלטת דרך לנשמת כל אדם בעל תהיות בינו לבין עצמו. ביצירתו, בבשורה הכלל-עולמית של רמבראנדט, יכולים בני כל הדתות, ואפילו יהודים — תופעה יוצאת דופן בתקופה ההיא — לשוב ולמצוא כל אחד את אלוהיו, תודות לכשרונו של הגאון.

במישור הכלכלי השתלבה הקהילה היהודית של אמסטרדאם באורח יוצא מן הכלל בהתפשטות הסחר הבינלאומי. אכן, היהודים היו שותפים לשגשוגה של העיר, אך לא הם שהיו מחולליה: דבריו של זנמבארט (Sombart) בעניין זה כוזבים הם. עם זאת היהודים מילאו תפקיד חשוב בחיים הכלכליים של העיר, והורחקו רק מן הגילדות. וכך אומר ואן דילן:

הגם שהיה ניתן למצוא יהודים ב'בורסה' במקומות שונים, הם לבטח לא שלטו בה — כפי שיש המתיימרים לטעון: הונם לא הספיק לכך. בין הבנקאים הגדולים לא נמצא ולו יהודי אחד, ונכסיהם היו בטלים בשישים. לעומת נכסי הסוחרים הגדולים וחברי-מועצת הבנקים [regents], מכל מקום, היהודים הטביעו את חותמם והיו בעלי השפעה של ממש.

עיקר תרומתם של היהודים הספרדים לכלכלה ההולאנדית¹⁹ בא לידי ביטוי בתפקיד

19 בלום למד היטב את הפעילות המסחרית של יהודי אמסטרדאם — ראה: בלום; ברבור.

החינוי שמלאו בסחר הקולוניאלי, במיוחד בקשרי המסחר שבין צפון-מערב אירופה לחצי-האי האיברי וכינו לבין העולם החדש. נסיונם בנתיבי מסחר אלה וקשריהם עם האנוסים בספרד ובפורטוגאל ובצפון-מזרח בראזיל סייעו בידיהם להשתלב במאמצי החברה ההולאנדית להודו המערבית לתקוע יתד בבראזיל ובאזור הקאריבי. התעשיות שהקימו היהודים באמסטרדאם אף הן היו קשורות לסחר קולוניאלי זה: ליטוש יהלומים, זיקוק סוכר, עיבוד טבק ועוד.

בנושאים חשובים במערכת הכלכלית של אמסטרדאם, כגון אשראי, ריבית ועמלה בנקאית, התגלעו לא פעם מחלוקות שבהן ניצבה סחורה לעומת תיאולוגיה. הפירוש שכתב מנשה בן ישראל לטקסטים המקראיים והתלמודיים, לפי בקשת סומיז (Saumaise), מילא תפקיד מכריע בחיבורו של זה האחרון על אודות ההלוואה בריבית, שהיה מן הגורמים החשובים ביותר לתנופת המסחר המודרני. מאקס ובר מברך עליו בזו הלשון: 'תפיסתו של קאלוויין, הליבראלית יותר [...] לא קצרה את פירות ניצחונה הסופי אלא בעזרת סומיז'.²⁰ המלומד הזה כתב שלושה קבצים רבי היקף שנועדו להוכיח — בעזרת דוגמאות השאיבות מן המשפט היווני והרומי — כי ריבית-דריבית מותרת על-פי חוקי אלוה ואדם כאחד, וכי רק שיעורה עומד לוויכוח, ועליו מן הדין שיכריע ראש העיר (ה־magistrat). הסוחרים ההולאנדים התלהבו מאוד מן התזות של סומיז, ואילו המשפטנים וכוהני-הדת כאחד — להוציא את גרוטיוס — זעמו עליהן ביותר. סומיז התגבר על אזהרותיהם של בני הסמכא בענייני מקרא והלכה: כבלשן מובהק, הוא חקר את משמעות המונחים העבריים לעניין הנשך, ונועץ במנשה בן ישראל; תשובתו של האחרון בהתכתבות ביניהם מוצאת לה מיד שימוש ומקום הולם בספרו *De modo usurarum*.²¹ הרב מאשר, שרק הריבית הקצוצה תיחשב לגזלה; היא אסורה לא רק בין יהודים לבין עצמם, אלא גם בינם לבין זולתם; שכן אהבת הזולת, מציווי הדת היהודית, מכוונת לאנושות כולה. מאידך גיסא, השקעת הכסף בבנק למטרת רווח מריבית צנועה איננה סותרת את חוקי ההלכה. הגותו של סומיז איפשרה לכוון שיטות בנקאיות בריאות, אשר הקלו על תנופת הפיתוח של שוק עיסקאות פינאנסי לטווח רחוק, שהיה כה יעיל עד ששיעור הריבית בו ירד ל-3%.

העולם המורכב של מניות בבורסה נתגלה ליהודים, אך לא הם שהמציאו אותו: למעשה כבר יוסף פנסו דה לה וגה (Joseph Penso de la Vega) מתאר לראשונה את משחק הבורסה ואת בולמוס היצרים שהוא מעורר.²² קדם לו צרפתי דה פינה (Sarfatti de Pina), שהיה מעשי ממנו והציע לסוחרים אמסטרדאם ולסוחרים אירופה כולה מכשיר רב ערך לחישוב שער-החליפין. היה זה ספר קטן בשפה הצרפתית, שהפך היום לפריט אספני-ביבליוגרפי יקר מציאות, ושמו *Soulagement pour les*

20 ראה: משולן, סומיז, עמ' 17-1.

21 ליידין 1639.

22 ראה: דה וגה.

וכך הביאה אפוא קהילת אמסטרדאם למסחר העולמי של העיר תרומה מעשית, שתבוא לידי ביטוי גם בשוק הספרים.

את הקמת בית־הדפוס היהודי הראשון באמסטרדאם יש לזקוף לזכותו של מנשה בן ישראל. המוטיבאציה להקמת הדפוס של הרב המלומד הזה היתה קשורה ללימודי היהדות ולהצדקתה, אך ההשלכות המסחריות שלה לא היו מבוטלות כלל.²³ המוניטין שיצאו למנשה בן ישראל באירופה וההכרה בו בעולם הנוצרי כרב בקי ומלומד באו לו בייחוד בזכות פרסום ספרו *Conciliador* ('המפשר') בשנת 1632; ספר זה נועד לצאת חוצץ נגד בעלי הדעות החופשיות ולהוכיח שאין בכתבי הקודש סתירה כל שהיא. חיבור תיאולוגי זה, שנכתב בשפה הספרדית, השפיע על המלומדים באירופה רק לאחר שתורגם ללאטינית. הצלחתו עוררה עניין בקרב משקיעים לא־יהודים; הם הבינו עד מהרה, שהספר היהודי יוכל להיות סחורה עוברת לסוחר, וכי אווירת החופש, שאיפשרה את הדפסתו, מבשרת על התהוות שוק חדש ומבטיח בעתיד בקנה־מידה כלל־אירופי. יהודים ולא־יהודים חברו בכוחות משותפים למען אהבת אלוהים והרווח הכספי גם יחד, והתאחדו בחברות מסחריות, ששללו כל אפליה. מנשה בן ישראל, בביקורו ביריד של פראנקפורט, עמד על חשיבות השוק הפולני והצטרף כשותף למדפיס נוצרי, שיממן את הדפסת ספרי התנ"ך, הסידורים וספרי התהילים בשביל אירופה המזרחית. אמנם בן ישראל פָּרַץ את הדרך, אך לזכותו של עמנואל בנבנישתי נזקפת הפצתו של הספר העברי והפיכתו לרכיב כלכלי בלתי מבוטל בסחר של אמסטרדאם. המדפיס היהודי המפורסם ביותר של העיר, יוסף אטיאס, גילה עניין בשוק ספרי התנ"ך בשפות אירופה, ועשה לכך פרסומת, לראשונה בתחום זה, בכתבי־עת הולאנדיים, שנפוצו בקרב סוחרי העולם. חשיבות מפעלו ונפח עסקיו זיכו אותו בשרשרת הזהב ובמדאליה — אותות־הצטיינות גבוהים, שאספת המעמדות נהגה להעניק לאדמיראלים מנצחים. גילוי זה של הערכה מטעם ה'רפובליקה' הוא אף אות להכרת התודה על ההכנסות הנכבדות שהביא אטיאס לעיר אמסטרדאם. מדפיס זה התפאר שהדפיס מיליון ספרי תנ"ך וטען, שאין פועל תנה או משרתת באנגליה או בסקוטלנד שאין ברשותם אחד מן הספרים האלה שלו. הצלחה זו הקנתה לו מונופול למשך 15 שנה על הדפסת ספרי התנ"ך באנגלית, ומאוחר יותר — על הדפסת ספרי התנ"ך ביידיש.

אפשר להיווכח, שבמישור הכלכלי לא היתה ליירושלים של הצפון סיבה להתקנא בהיקף החשיבות האירופית של תרבותה. ובכל זאת לא דעכה יוקרתה בשני התחומים

23 אמסטרדאם 1663.

24 על הדפוס של מנשה בן ישראל ועל הדפוס היהודי בארצות השפלה — ראה: פוקס ופוקס־מנספלד. (על מ' בן־ישראל וכתביו, בהם 'המפשר', לרבות התרגום של ספריו 'ספר מקוה ישראל' ו'תשועת ישראל' — ראה: דורמן. הערת המערכת.)

הללו. הקהילה היהודית של אמסטרדאם מילאה תפקיד פוליטי מכריע בתולדות היהדות האירופית.

במישור הרעיוני, התייצבו הוגי הדעות היהודים של קהילת אמסטרדאם לצדם של מבקרי מאקיאווולי באירופה. ואמנם היהדות אינה יכולה שלא להתנגד לפסימיזם של מאקיאווולי ולתורתו, הגורסת כי קיימות בעולם מאסות שוות של טוב ושל רע – ובכך היא דוחה כל אפשרות לאמונה בקדמה האנושית. זאת ועוד: פועלו המדיני של מאקיאווולי, איש פירנצה, עומד בניגוד מוחלט לתורת המוסר היהודית, שאיננה יכולה לקבל את התפיסה שהמטרה תקדש את האמצעים. ולבסוף, העדפת העניין המדיני על העניין התיאולוגי עשתה את מאקיאווולי להתגלמות הרוע. אך לרשות הוגי הדעות של אמסטרדאם לא עמדו האמצעים הדרושים למאבקם בו, ולכן שאבו מן המיטב הרעיוני הצבור בתקופה ההיא – היינו מן ההגות הפוליטית הספרדית, ובמיוחד מריבאדניירה (Ribadeneyra) ומקלאודיו קלמנטה (Claudio Clemente). הוגי הדעות היהודיים של אמסטרדאם נקטו טכניקה קלאסית במאבקם הרעיוני – ציטוט קטעים שלמים מתוך הטקסטים הללו, גם אם בקטעים אחרים צידד אותו קלאודיו קלמנטה בזכות האינקוויזיציה ונשא נאום אנטי-יהודי חריף. במקרה זה, ולטובת העניין, הצדיקה המטרה את השאילה.²⁵

במישור המעשי, לזכות נציגה הרוחני הנודע ביותר של קהילת אמסטרדאם, מנשה בן ישראל, נזקפת התיישבותם המחודשת של היהודים באנגליה, שממנה גורשו במאה ה-13. הוא ניצל צירוף נסיבות תיאולוגי-פוליטי נוח, כלומר את ציפיית חסידי הרפורמאציה להופעתו של ישו בשנית וציפיית היהודים לבוא משיחם. במהלך התסיסה של המהפכה הפוריטאנית חזו האנגלים בתקווה כי יהפכו לישראל החדש, וכי יאמצו לעצמם מדיניות של צדק, הלקוחה מן הברית הישנה. האנגלים הללו שאפו להקים מוסדות מדיניים ברוח התנ"ך, ולשם כך סברו כי די לשוב לטוהר המידות של הברית הישנה. רק משטר תיאוקראטי, כפי שהנהיגו העברים הקדומים, יכול להבטיח שוויון לכול, לפי שהכול מכירים באל אחד ויחיד שתורתו נגלית לכלל העם. השלטון העליון לא יהא אפוא נחלתו של שליט יחיד, אלא יוענק למנהיגים, שיעסקו בניהול ויהיו נתונים לפיקוח של העם.

הלך רוח זה מסביר במידה רבה את העובדה, שהאוכלוסייה האנגלית ראתה בעין יפה את שיבת היהודים לאנגליה. רק מחסום אחד הפריע לכך: הסכמת צאצאי העברים להמרת דתם. בכך ראו האנגלים תנאי מוקדם הכרחי לביאת הגואל; אך כדי להעביר יהודים על דתם, צריך תחילה שיהיו יהודים בנמצא כדי לשכנעם. באווירה זו יצא מנשה בן ישראל לאנגליה ב-1655 כדי לפגוש את קרומול.²⁶ שיקולים דתיים חברו אצל קרומול לתכתיבים דחופים, ריאליסטיים יותר. כפוריטאני גילה קרומול

25 ראה: משולן ונהון, ספרדיות, עמ' 78-79, 165-166; פורה, עמ' 408 ואילך.
26 על שליחות מדינית זו – עיין: וולף; כץ.

עניין אמיתי בעם הספר; כמדינאי, ראה לפניו בעיקר את רווחי המסחר, שהתיישבותם המחודשת של היהודים תביא לארצו. לנגד עיניו עמדה הדוגמה של יריבתו הכלכלית הגדולה — אמסטרדאם המעטירה! מנשה בן ישראל הבין את דרישה שמעות שבצירוף הנסיבות התיאולוגי-פוליטי, ומקץ שנתיים של מאמצים השיג את זכות שיבתם של היהודים לאנגליה, קיום מצוות דתם בה ואפשרות לעסוק במסחר שם. ההשגים המזהירים של 'ירושלים של הצפון', השתלבותה בתרבות, במסחר ובפוליטיקה של אירופה, לא השכיחו מלב יהודיה את ציון. אברהם פרה הנודע מימן במחצית אותה מאה הקמת ישיבה בחברון, ומשפחתו המשיכה במשימה. הקהילה היהודית ייחלה תמיד בדבקות לבואם של ימות המשיח, לשיבה לירושלים האמיתית, לקץ הימים ולתחילת ימות האושר האוניברסאלי, שלא יפקד בהם מקום הצדיקים כולם, יהודים ושאנים יהודים. על כך מעיד התפקיד המכריע שמילאה קהילת אמסטרדאם בפרשת שבתי צבי.²⁷ למעט יוצאים מן הכלל בודדים, נתנו יהודי הקהילה אמון ללא סייג בסיפורים שהגיעו מן המזרח התיכון, עד כדי כך שאולדנבורג (Oldenburg), אשר עמד בקשרי מכתבים עם שפינוזה, שאל אותו לדעתם של יהודי העיר על התנועה השבתאית שהסעירה את אירופה כולה.²⁸ שפינוזה לא טרח להשיב לו. אברהם פרה מימש את כל נכסיו כדי לצאת ולהקביל את פני שבתי צבי, שהוחזק בעיניו כמשיח. לאחר שהתפכח — בעקבות השתדלותו של שבתי צבי — שב פרה לאמסטרדאם, אך לא נואש מן התקווה לגאולה והאמין שיש עוד לחכות.

הקו הבולט ביותר המאפיין את הקהילה המודרנית הזו הוא הדבקות העמוקה בדת היהודית — שהתחייטה בקהילת אמסטרדאם. דבקות זו לא עמדה מעולם בסתירה לגאונות הקהילה לעיר, אשר הסבירה לה פנים. 'היהודים', כותב כהן הדת 'אן בראן (Jean Brun), 'ייחלו בלהט לשגשוגה של העיר אמסטרדאם. ולוואי שכל הנוצרים, אשר נולדו וגדלו בה, היו פאטריוטים טובים כל כך כמותם [...] תכופות השתוממתי להיווכח, שאנשים אלה היו קנאים כל כך לטובתה של המדינה וכה מתונים ביחסם לדת'.²⁹ אמסטרדאם, שהסכימה לקבל את היהודים ולקיים עמם דיאלוג, לעבוד עמם, העיר שלא ביקשה לכלוא אותם בין חומות גטו, נטשה לחלוטין את יחסה של אירופה ליהודים, יחס של כוז וחרפת עולמים. החרות שהעניקה העיר ליהודיה מפריכה לחלוטין את ההסבר המודרני של שפינוזה לאנטי-יהדות ולאנטישמיות, שמאותו יותר נקט סארטר, לאמור: רק שנאת העמים היא המנציחה את הקיום היהודי.

קהילת אמסטרדאם הייתה חיי חרות ואושר למן המאה השבע-עשרה עד בוא

27 על תפקיד יהודי אמסטרדאם בפרשת שבתי צבי — ראה: שלום, פרק 5; ועל חברון בעמ' 358.

28 מכתב 23 מן ה-8 בדצמבר 1665: 'מדברים בכל מקום על שיבת היהודים, הפוזרים מזה אלפיים שנה, לארצם. אנשים מעטים בלבד מאמינים בה, אך רבים מייחלים לה. האם תוכל להודיעני מה הם הדברים שאתה שומע בקשר לכך, ומה דעתך בשאלה זו? [...] הייתי מאוד רוצה לדעת מה יודעים על כך יהודי אמסטרדאם, וכיצד הם מקבלים את הידיעה הזו. אשר לו היתה באמת נכונה, היה בה כדי לבשר על תהפוכות בעולם כולו.'

29 ראה: בראן, עמ' 221 ואילך.

הנאצים, שהשמידו חלק גדול ממנה, בתוכם צאצאי היהודים שנמלטו בשעתם מאש האינקוויזיציה.



מראה בית-הכנסת הפורטוגאלי ובית-הכנסת האשכנזי באמסטרדאם, והרחוב שביניהם פיתוחו נחושט (1781)

הפניות ביבליוגרפיות

- J.P. Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris 1983. אוזייה בלום
- H.I. Bloom, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Williamsport 1937.
- M. Ben Israel, *The Hope of Israel*, Oxford 1987; idem, *Esperanza de Israel*, Madrid 1987. בן ישראל, מקווה
- , *De termino vitae*, Libri III, Amsterdam 1639. בן ישראל, קץ
- , *De la fragilidad humana y inclinacion del hombre al pecado*, Amsterdam 1642. בן ישראל, שבירות
- J. Brun, *La véritable religion des Hollandais*, Amsterdam 1675. בראן
- V. Barbour, *Capitalism in Amsterdam in the seventeenth Century*, Baltimore 1950. ברבור
- J. Penso de la Vega, *Confusion de confusions*, Amsterdam 1688. דה וגה
- מ' דורמן, מנשה בן ישראל, תל-אביב תשמ"ט דורמן
- L. Wolf, *Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*, London 1901. וולף

- G. Cohen, 'Le séjour de Saint Evremond en Hollande', *Revue de littérature comparée*, Paris 1926. כהן
- David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655*, Oxford 1982. כץ
- H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza, Argent et liberté*, Paris 1990. משולן, אמסטרדם
- , 'Le problème du latin chez Menasseh ben Israel et quelques implications religieuses et politiques à propos d'une lettre inédite à Beverovicious', *Studia Rosenthaliana*, XIV, No 2 (1980), p. 1-16. משולן, בעיית
- , 'Francisco de Caceres, traducteur juif espagnol de "La Sepmaine" de Guillaume de Salluste du Bartas', *Estudios portugueses. Homenagem a Antonio Jose Saraiva*, Lisbonne 1990. משולן, דה קאסרס
- , 'Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme', *Revue des Etudes Juives*, CXXV, fasc. 1-3 (1976). משולן, מורטיירה
- , 'Menasseh ben Israel and the World of the non Jews', *Menasseh ben Israel and his World*, Leyde 1989. משולן, מנשה
- , 'Lorsque Saumaise consultait Menasseh ben Israel: Deux lettres inédites du rabbin d'Amsterdam à l'humaniste de Leyde', *Studia Rosenthaliana*, XIII (1979). משולן, סומיז
- , 'A propos de la liberté de conscience. Remarques sur un manuscrit d'Abraham Gomes Silveira', *Cahiers de L'E.N.S. Fontenay*, פרופ' סילוין זק ב: פרופ' סילוין זק ב: משולן, על
- H. Mechoulan & G. Nahon, *Espérance d'Israel de Menasseh ben Israel*, Paris 1979. משולן ונהון, מקווה
- , *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, Edicion de *La Certeza del Caminode Abraham Pereyra*, Salamanca 1987. משולן ונהון, ספרדיות
- G. Nahon, 'Amsterdam, metropole des sefarades au XVIIe siècle', *Cahiers Spinoza III*, Paris 1980, p. 15-50. נהון
- Luis Suárez Fernández, *Judéos españoles en la edad media*, Madrid 1980. סוארס פרנאנדס
- L. Fuks et R.G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew Typography in the Northern Netherlands 1585-1815*, Leyde 1984. פוקס ופוקס-מנספלד
- Abraham Pereyra, *Espejo de la vanidad del mundo*, Amsterdam 1671. פררה
- W.J. Kuhler, *Het socinianisme in Nederland*, Leyde 1912. קוהלר
- S. Kott, *Le mouvement antitrinitaris au XVIIe siècle*, Paris 1937. קוט
- L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris 1965. קולאקובסקי
- Y. Kaplan, 'Amsterdam and Ashkenazic migration in the Seventeenth Century', *Studia Rosenthaliana*, XXIII, no. 2 (1989). קפלן, אמסטרדם
- , *From Christianity to Judaism: The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford 1989. קפלן, מנצרות
- , 'קפלן, יחסם של היהודים הספרדים והפורטוגאלים ויהודים אשכנזים באמסטרדם במאה ה-17', *תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה* — קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 389-412. קפלן, מעבר
- I.S. Révah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, Paris 1959. p. 323 (25) רווח
- G. Sholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah* שולם, עמ' 358. ראה