

קתרסיס

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 35

סיון תשפ"א

מאי 2021

העורכים: עמוס אדלהייט, יוחנן גלוקר, אלון הראל, יוסי
ליברזון, אבשלום לניאדו, דורון מנדלס,
יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, עודד היילברונה, איל
זמיר, אסא כשר, נועם מזרחי, עמנואל סיון,
אלישע קימרון, חנה רוזן, אלכסנדר רופא, משה שוקד,
מאיר שטרנברג, ראובן שיינדלין, דניאל שפרבר
כתובת המערכת: יוסי ליברזון, רחוב התקופה 13,
ירושלים 9262813

דואר אלקטרוני: Yosef.Liebersohn@biu.ac.il
בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

עיצוב: מאיר סדן
הודפס בטאצ' פרינט, תל-אביב
מסת"ב 8-73-7791-965-978
המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-141-58
יוצא לאור על ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים
9143002 בסיוע משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל
התרבות והאמנויות ובסיועה של הפקולטה למדעי
הרוח, אוניברסיטת בר-אילן

© כל הזכויות שמורות, 2021

בְּתַרְסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 35
סיון תשפ"א
מאי 2021

תוכן העניינים

7	דבר המערכת.....
	חמוטל בר-יוסף
	מסמכים מאירים מחדש את ביאליק
9	על ספרו של שמואל אבנרי.....
	ירון ונסובר
	בגידת המוזיאונים: סנדוויצ'ים מהבית, מגנט למקרר, ואם זה לא יעזור פשוט לא נגיע
35	על ספרה של יערה מודגם.....
	מוטי זלקין
	כי אין למו בקרת, ידעו יבינו [אלנתן הצפה]
54	על ספרם של יהושבע סמט שינברג ויהודה ויזן.....
	זוהר מאור
69	על ספרו של אביהו זכאי.....
	זכרון לראשונים: יהושע אריאלי
	משה צימרמן
89	יהושע אריאלי 2002-1916.....
	משה צימרמן
	ראיון עם יהושע אריאלי
97	"שיח למורה להיסטוריה", גיליון 15 (חשוון, תשמ"ב).....
	יהושע אריאלי
	משבר התרבות המודרנית
111	על ספרו של דוד אוחנה.....
116	תוכן העניינים של גיליון 34.....

דבר המערכת

גליון זה מכיל, כדרכו של כתב העת שלנו, מאמרים על נושאים שונים: אינטלקטואלים גרמנים גולים ומאבקם נגד הנאצים (ה-Exilliteratur הידועה); ביאליק במבט אישי חדש; מוזיאונים בישראל כמוסדות חנוך; שירת ההשכלה העברית. המדור 'זכרון לראשונים' מוקדש הפעם לאחד מגדולי 'דור ההמשך' במדעי הרוח באוניברסיטה העברית, ההיסטוריון של ארצות הברית ואירופה המערבית שפעל במחצית השנייה של המאה העשרים, יהושע אריאלי. דרכו של אריאלי משקפת את דרכם של רבים ממורי האוניברסיטה העברית ואוניברסיטות ישראליות אחרות בדורו. אריאלי היה יליד האזור דובר הגרמנית של מה שהיה צ'כוסלובקיה – 'ארץ הסודטים' שהמחלוקת עליה שמשה תירוף לגרמניה הנאצית להתחיל בספוח חלקים מן 'המזרח' ולהניע את אירופה לכוון המלחמה שהיטלר חפץ בה. כשעלה לארץ שלט בגרמנית כשפת אמו, ובאוניברסיטה העברית העמיק את ידיעותיו בעוד לשונות אירופיות, ובתולדות אירופה וארצות הברית, שאת ההיסטוריה שלה למד וחקר בהשפעת מורו, מיסד למודי ההיסטוריה הכללית החדשה באוניברסיטה העברית, פרופ' ריכרד קבנר. בהשפעתו של קבנר, ראה אריאלי את ההיסטוריה של מדינות אירופה כיחידה אחת של 'תולדות המערב', שהיתה מורכבת מיחידות לאומיות ואזוריות שונות שהתחברו זו לזו ונלחמו זו בזו, אך בעיקרו של דבר ייצגו תרבות אחת מערבית משותפת, שהולידה, כשהתפתחו התנאים הרצויים, תת-תרבויות כגון זו של ארצות הברית, או של דרום אמריקה – ואנו יכולים להוסיף על זה את ישראל. תלמידיו של קבנר היו מספרים שבכל שיחה אתו הדגשת את נוכחות העולם האירופי במבט היסטורי כללי. בדומה לזה תלמידו אריאלי, שעם כל דבקותו ברעיון הציוני שהקדיש לו פרקים מחייו (למשל, כקצין בהגנה וכמפקד הגדנ"ע בירושלים), היה ונשאר איש התרבות המערבית שעליה גדל ואותה נשא באמתחתו כשהגיע לאוניברסיטה העברית. אנו מודים לד"ר עמוס אריאלי על הרשות לפרסם מחדש את מאמרו של אביו "משבר התרבות המודרנית".

אנו זוכים לאחרונה לסיועה הנדיב של הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת בר־אילן. אנו מודים לאוניברסיטה, לפקולטה, ולדיקן הפקולטה, פרופסור אליעזר שלוסברג, שהציע תמיכה זאת מיזמתו, ללא תנאים ושלא על מנת לקבל פרס. דבר זה מעיד על המעמד שקתרסיס רכש לו במשך שנות קיומו – אך אין זה מפחית מחשיבותה של היוזמה לתמיכה זאת של תומך זה.

מסמכים מאירים מחדש את ביאליק

על ספרו של שמואל אבנרי, כמה ביאליק יש? על ריבוי פניו של המשורר הלאומי, ידיעות אחרונות ספרי חמד 2021 (568 עמ')

1.

ספר אינו נכתב בחלל ריק. הוא מופנה אל קהל קוראים טעון ציפיות והרגלים, שגם המבקר אינו נקי מהם. כותרת הספר שלפנינו, כמה ביאליק יש? על ריבוי פניו של המשורר הלאומי, עוררה בי – המתעניינת ביצירות ספרות ולא בחייהם ובאישיותם של סופרים – ציפיה לספר המתאר את חילופי התפיסות והפרשנויות של שירת ביאליק לאורך כמאה ושלושים שנות קיומן. עשרות הספרים ומאות המאמרים שנכתבו על ביאליק ברציפות הם שיעור מרתק בתולדות חילופי הטעם הספרותי ואמות המידה להערכת ספרות, בעיקר של מבקרי וחוקרי הספרות העברית, לאורך למעלה ממאה שנים. הם גם הוכחה ברורה לעמידותם של שירי ביאליק בפני תהפוכות הזמן, סימנה המובהק של שירה "קלאסית" (במובן הלא היסטורי של המילה), שירה טובה באמת. באחד מפרקי הספר שלפנינו מובאות, אמנם, שורה של דוגמאות לשירי ביאליק שצוטטו באירועים שונים ומשונים, וגם לשפע ההלחנות שלהם כסימן לעמידותם, אך הספר בכללו אינו מוקדש ליצירתו של ביאליק אלא לריבוי פניו של המשורר עצמו כאדם, לפעילויותיו הרבות מחוץ לכתיבת שירה, ולתדמיתו האישית כפי שנחקקה בזיכרון הקולקטיבי של קוראי וכותבי עברית למיניהם. התייחסות ליצירתם של סופרים ומשוררים באמצעות סיפור תולדות חייהם היא כיום נטייה רווחת ביותר לא רק בתקשורת אלא גם במחקר הספרות, שם אף נוצרה מעין אסכולה ביוגרפית על בסיס ההנחה שידיעת תולדות חייו של יוצר מאפשרת הבנה מעמיקה יותר של אישיותו ושל יצירתו. חוקרים חשובים וידועי

שם עוסקים בכך מזה שנים רבות.

אין לי ספק שהיכרות עם ההקשר הרוחני והתרבותי של היוצר מועילה להבנת יצירתו, ולעתים יש גם עובדות ללוונטיות בחייו, שידיעתן מוסיפה להבנת היצירה. אך נראה לי שהגישה הביוגרפיסטית עלולה להוביל להכברת פרטי פרטים חסרי ערך להבנת יצירתו של הסופר ולהתרשמות ממנה. היא אף עלולה לגרום לתפיסה מוטעית של היצירה הספרותית כאילו היא מסמך אוטוביוגרפי, תיעוד, או – כאשר החוקר עובר לניתוח פסיכולוגי של היוצר – לתפיסת היצירה הספרותית כאילו הייתה יומן או וידוי בקליניקה של פסיכולוג. לעניות דעתי, תפיסות כאלה מצמצמות את הבנת היצירה ולא מרחיבות או מעמיקות אותה, והן אף מקטינות את גדולתם של יוצרים גדולים.

אפתח אפוא בשבחי הספר ומחברו בכך שאומה, שאין בו שום ניסיון כמעט להשתמש בעובדות מחייו של ביאליק כמפתח להבנת יצירותיו. גם כאשר הוא מפרך דיווחי שווא ששימשו בסיס להבנת שירים (כגון שירי האהבה של ביאליק), הוא נמנע – בענווה ראויה להערכה רבה – מהפיתוי להשתמש במסמכים שבידיו לשם פרשנות של יצירות ספרות. (יוצאת מכלל זה היא רשימתו על פרשת ההתאבדות של אליהו מיידיניק, שבה הוא מסתייע ביצירותיו של הסופר כדי לעמוד על אישיותו ומצבו הנפשי, ובכך להסתייג מההשערה שלפיה קשורה התאבדותו של מיידיניק בדחיית סיפורו על ידי ביאליק העורך.) אבנרי אף מביא את דברי ביאליק (במכתב לבן עמי) הטוען שלא את כל מה שהרגיש מצא לנכון להביע בשירתו (למשל, מחשבות על התאבדות או על מות אלוהים), וכדאי מאד לשים לב לדברים האלה ולכבד אותם.

עד כמה העובדות הביוגרפיות אינן חשובות להבנת היצירה – על כך מעידה הרשימה שבה המחבר מנסה לברר את יום הולדתו המדויק של ביאליק, זאת כתגובה על טענתה של זיוה שמיר שבית ביאליק אינו חוגג את יום הולדתו של ביאליק בתאריך הנכון (במכתב שהתפרסם במוסף לספרות של "ידיעות אחרונות", מכתב שאינו נזכר בהערות השוליים, אך הובא לידיעתי באדיבות המחבר, שלדבריו גם הוא סבור שהשאלה הזאת אינה חשובה). מעוררת

מחשבה היא הערתו של יוסף קימלמן על כך שביאליק לא כתב אף שיר טבע אחד המתאר ים, אף על פי שכל חייו התגורר על שפת הים. זה מזכיר את דבריה של לאה גולדברג, שסירבה לצאת לנופש ליד הירדן והכינרת, ועל השאלה "ואיך כתבת את משירי הנחל?" השיבה: "בתור לרופא השיניים". כאמור, תפיסת היצירה הספרותית כתיעוד היא, לדעתי, טעות מצערת.

חשוב לא פחות לציין, שהביוגרפיות הנכתבות כיום נוטות להקטין דמויות נערצות ולהבליט את החולשות והפגמים שלהן כבני אדם. חוקרים רציניים ערים לכך שהעיסוק בהיבטים אישיים פיקנטיים וסנסציוניים בחייו של המשורר, גם אם ממשותם העובדתית מסופקת, היא מאותות הזמן (כך כתב אבנר הולצמן). זהו חלק מאופנה פוסט־מודרניסטית שהפכה לתכתיב, העוסקת – לעתים באופן אובססיבי ואוטומטי – בהריסת עמודי התרבות שהיו מושא לגאווה לאומית, לפעמים כדי לפנות מקום למה שהיה בשוליה של התרבות ולרומם את ערכו, ולפעמים גם בלי זה. ביאליק עצמו – כפי שמתברר היטב מן הספר – היה שואל: מדוע חייבים להכפיש ערכי תרבות ישנים כדי להפנות זרקור למה שהזונח? התופעה הזאת היא לעתים תוצאה של הסתמכות יתר על תיעוד ארכיוני (שנותן לביוגרפיה גושפנקה מחקרית אקדמית), תיעוד החושף לרוב את צד החולין בחיי היוצר ואת הצדדים הקטנוניים בהתנהגותו ובאישיותו. מחקרים מסוג זה מותירים את הקורא עם התמיהה: מדוע זכו יוצרים אלה (הם עצמם, ולא רק יצירתם) להערצה מצד בני דורם?

אמשיך ואשבח את מחבר הספר שלפנינו, שלא רק נמנע מהכפשת דמותו של ביאליק, ולא רק הביא מסמכים המעידים על גדולתו כאדם, אלא הפריך בעקביות דברי בלע, הכפשות והשמצות שניחתו על ביאליק בחייו ולאחרי מותו, כנראה מתוך אותה נטייה אנושית מוזרה לצרות עין בגדולתו של הזולת.

עוד אציין, שלחוקרים אחדים החיים עמנו כיום יש נטייה לדרמטיזציה ולגירוי אמוציונלי של הקורא, ולשם כך הם כותבים על מושאייהם בסגנון מתלהם ובהגזמות שלעתים משבשים את העובדות, שלא לדבר על הדיוק המדעי. גם מסכנה זו נשמר

2.

מחבר הספר, שמואל אבנרי, משמש כמנהל הארכיון והמחקר בבית ביאליק החל משנת 2001. בתור שכזה מצוי בידיו אוצר עצום של מסמכים, שחלקם נגנזו על ידי משה אונגרפלד, מנהל בית ביאליק בשנים 1939-1982. במשך עשרים שנות עבודתו העמיד אבנרי את מסמכי הארכיון לרשות חוקרי ביאליק באשר הם (אני עצמי קיבלתי מידו את מכתבי אירה יאן לביאליק, שנראו לי אז בלתי מעניינים להבנת שירתו, וראיתי שם גם מכתבי נשים מעריצות נוספות שלא זכו עד כה לתשומת לב, וטוב שכך). מאז שנת 1999 מפרסם שמואל אבנרי רשימות בעלות אופי מחקרי (במונח "רשימה" אני מתכוונת לסוגה בעלת מסורת נכבדה) במוסף הספרותי של עיתון "הארץ", שעורכו מטפח פרסום של כתבי יד גנוזים, בהן חשף בכל פעם מסמכים אחדים שגילה בארכיון.

הספר שלפנינו הוא מקבץ או פסיפס של רשימות מחקריות כאלה, יחד עם מאמרים ועם הרצאות שנכתבו בהזדמנויות שונות (רשימת הפרסומים המקוריים מובאת בסוף הספר). כל אחד מהם הוא פרק בספר, שבו הכותב מעלה נושא כלשהו הנוגע לביאליק, לעתים בדרך של פולמוס עם אחרים, ומוכיח את טענתו על בסיס מסמכים המצויים בארכיון, ואף מחזק אותה ממקורות נוספים, מהספרים והמאמרים הרבים שנכתבו על ביאליק וממקורות אחרים. הפרקים חולקו (לעתים קצת בדוחק) למדורים בעלי נושא משותף כגון "קווים לדמותו של יוצר ומנהיג", "פוליטיקה וחברה, חינוך ומדע", "ביאליק וסופרי הדור" וכדומה. הספר הוא ללא ספק עדות מרשימה לידע העצום של מחבר הספר, לבקיאותו בכל מה שנכתב על ביאליק, ולמסירותו השקדנית לידע ביאליק.

אין זו ביוגרפיה (על ביאליק נכתבו ספרי ביוגרפיה אחדים, האחרון על ידי אבנר הולצמן, במסגרת הסדרה "גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי" בהוצאת מרכז זמן שזר), אלא אוסף של רשימות מחקריות, הנוגעות בהיבטים שונים בחייו, אישיותו והשקפותיו של ביאליק, ומשום שמסמכים רבים הם מכתבים או תגובות שהופנו

אל ביאליק, יש כאן גם עדות חשובה על התרבות הארצישראלית, למשל, על מתחים בין חילוניים לדתיים, או על הרעב של ציונים – הן בהתיישבות העובדת והן בערים – לתוכן תרבותי שימלא את "הריקנות" שהם חשו בחיים חילוניים, ובמיוחד לעיצוב מחדש של הביוליו ביום השבת.

כל אחד מ-54 פרקי הספר מבוסס על מספר מסמכים בלתי ידועים שנמצאו בארכיון בית ביאליק, בתוספת הרחבה ממקורות נוספים. בדרך הטבע, מסמכים מסוג זה אינם יכולים לפענח את סוד גדולתו של ביאליק כמשורר – והמחבר גם אינו מנסה לעשות זאת – אלא הם נועדו להאיר צדדים שנשארו בשולי הידע הרב שנאסף על ביאליק עצמו, או לתקן טעויות ושיבושים הנוגעים לאישיותו, לפעילותו וליחסיו עם אנשים אחרים.

ביאליק ידוע ומוכר בעיקר כמשורר למבוגרים ולילדים, ובמקצת ידועים הסיפורים והמסות שכתב. אבנרי בספרו פורש את מגוון הפעילויות הנוספות שבהן עסק ביאליק לבד מכתובה ספרותית. לאורך כל חייו היה ביאליק מורה. הוא לימד בקורסים פרטיים בסוסנוביץ, בחדר מתוקן באודסה, בשיבה באודסה (בראשות רב צעיר, הוא חיים טשרנוביץ), בבית המדרש למורים של אגודת "תרבות" באודסה (שם לימד קורס על תולדות הספרות העברית), בקורסים האוניברסיטאיים באודסה, בסדרת "עונג שבת" בבית העם בתל-אביב, ובקורסים אוניברסיטאיים של האוניברסיטה העברית בתל-אביב. הוא גם חיבר ספרי לימוד וספרות ילדים, וביטא בצורות שונות את החשיבות העצומה שהייתה לחינוך בעיניו. ביאליק היה גם מרצה ונואם במסגרות שונות, יוזם פעילויות תרבותיות, חוקר, מתרגם, עורך ("השילוח" והוצאות הספרים "מוריה" ו"דביר"), מכנס כתבים גנוזים, מו"ל (גם של הוצאות ספרים לילדים ושל הוצאת ספרים מתורגמים), פרשן (למשל, פירושו למשנה, פרויקט שלא הושלם), בלשן ומחדש לשון, לוחם להחייאת השפה העברית, פעיל חברתי, ומנהיג ציוני בארץ ובחו"ל, כולל מסעות התרמה אחדים באירופה ובאמריקה. לרשימה זו מצטרפת שורה של פעולות שתדלנות ופעילויות מקצועיות, חברתיות ומשפחתיות. מתברר ללא ספק (למי שחשב אחרת) שביאליק היה רחוק מלהסתגר

במגדל שן, שכן חלק נכבד מחייו היה מוקדש במסירות ליצירת חיי תרבות יהודיים מודרניים המחוברים למסורת היהודית הדתית וצומחים ממנה (מה שהיה לב ליבה של ה"ציונות הרוחנית" בכללה, ובא לידי ביטוי גם בפעילותם של פוליטיקאים מסוג ברל כצנלסון ודויד בן גוריון).

רשימת הפעילויות שלו, בעיקר בשנות חייו האחרונות, הייתה יכולה לשמש הסבר מספיק ל"שתיקות" של ביאליק, שחדל מכתבת שירה במשך שנים ארוכות. ביאליק עצמו חזר וטען שבעיניו פעולות של עזרה לקשי יום (כגון לאישה אלמנה שלא קיבלה מהעירייה רישיון לקיוסק) חשובות לא פחות מאשר כתיבת עוד שיר. על המחיר הרגשי והפיסי שגבתה מביאליק עריכת תרגום, למשל, אפשר ללמוד ממכתבו לרבניצקי: "עבודה סיוזיפית כגון זו מוצצת את הדם ומטמטמת את המוח" (378). אבנרי מעיד: "בתוקף מעמדו כמשורר לאומי וכעין נשיא הדור הוצף ביאליק בבקשות עצה ותמיכה בתחום הרוחני, הספרותי והסוציאלי" (186), והוא אכן יצא מגדרו כדי לעזור ככל יכולתו לכל הפונה אליו. ביתו היה פתוח לכל המבקש להיכנס אליו, ללא הבדלי מעמד או עדה (הוא נפגש עם אנשים בביתו ולא בבית קפה, כדרכם של המשוררים מחבורת שלונסקי ונתן זך, ויש לזה משמעות שכדאי לעמוד עליה). ביאליק שילם ביוקר וביודעין עבור אהבתו האלטרואיסטית ונכונותו להעלות במעשיו היומיומיים את חייו לקורבן עבור יהודים ועבור חיי התרבות היהודית בארץ ישראל. נסיעות ההתרמה שלו גרמו לו סבל רב. "מאה וארבעים פעם נאמתי במשך הזמן שאני נע ונד. לכל פגישה אני מובל כנידון לגרדום", אמר לי"א יונתן (342).

3.

בולטת המגמה הכללית של אבנרי להפריך השמצות והאשמות, שהוטחו בביאליק בכמות מדהימה. המפורסמת ביותר היא אמירתו שאינו אוהב "פרענקים", כי הם דומים לערבים (אבנרי סותר את השמועה הזאת באופן משכנע ביותר), וכן טענתה של אניטה שפירא שביאליק "התעלל" בכתב היד של ברנר ב"מלים נסוכות רעל"; טענתו של אליק מישורי שביאליק זלזל באמנות החזותית בכלל

ובשגאל בפרט; הטענה שביאליק החזיר לדה־האן את ספר שיריו ועוד. אבנרי דוחה גם הכפשות אחרות, כגון את טענתו של מירון שאחה"ע לא התייחס לסופרים צעירים, או של סדן, שאחה"ע חיבל בשירתו של ביאליק.

אבנרי אינו נמנה עם הנהנים "לדגדג פרה קדושה" (דברי יגאל תומרקין על דיוקני ביאליק שלו). הגישה הכללית שלו היא שמרנית, לא במובן הפוליטי, כמובן, אלא במובן של זהירות רבה בכבוד הזולת, סירוב להשתתף באופנת ההנמכה וההשחרה של דמויות היסטוריות נערצות ופסילת אומרי לאו לתיאבון. בזה הוא משמש צינור מתאים להנחלת דמותו של ביאליק "הנאמן" (כדברי ברנר), שביטא רגשי כבוד עמוקים לגדולת קודמיו בספרות העברית ובספרות העולם, שלא דגל בחתרנות מתאכזרת ובמהפכנות אלימה, וגם כאשר הבין את ההכרח הבלתי נמנע לקצץ בנטיעות העולם הישן חש ותיאר את האכזריות של הנטישה (למשל, בשירו "גבעולי אשתקד"). כידוע, ביאליק דגל בחידושים הנובעים באופן אורגני מן המסורת ולא חותרים מתחתיה כדי להרוס. הוא האמין בצדק שכך נהגו הקלסיקונים: להתבסס על "המקובל והמסור מדור לדור". זה בא לידי ביטוי ברור בגישתו לחידושי לשון.

אבנרי אינו שותף לשאיפה לגלות פרטים סנסציוניים על חייו של ביאליק. הוא אינו מטריח על הקורא בפרטי מידע טריוויאליים ובלתי רלוונטיים על חיי היומיום שלו, ואינו מבקש להנמיך את קומתו. ובכל זאת פה ושם פירודי המידע הם גילויים עוצרי נשימה ממש.

כך, למשל, העובדה שהשלטון הסובייטי אסר על ביאליק להורות בקורסים סמי־אקדמיים באודסה, משום שחסרה לו ההשכלה הפורמלית המתאימה, וכך גם נדחה מהוראה באוניברסיטה העברית, שהוא היה אחד ממקימה. גרשום שלום (שביאליק סייע לו להתקבל לאוניברסיטה) אמר עליו: "הוא עצמו ידע שאין לו מתודה מדעית", וזאת אף על פי שרבים העריכו אותו כחוקר. ההצעה למנותו כמחליף בהוראת שירת ימי הביניים לשנה אחת במקומו של פרופ' דויד ילין הוכשלה. ביאליק עצמו, באחד מנאומיו, הפציד בראשי האוניברסיטה לקבל כמרצים אוטודידקטים גם אם אינם

פרופסורים מוסמכים (147). משעשע לקרוא את מה שביאליק כתב לחיים יהושע קוסובסקי, מחבר הקונקורדנציה למשנה ותוספתא: "הטרם תדע, כי גם זאת מתחבולות השטן היא, אשר יתכסה באדרת דב נוהם של 'המדעיות החמורה' להטיל אימה על כל הולך בגדולות ולרפות את הידיים, ובלחישה אגלה לך, כי אלה המומחים והנקרנים הם יהיו הראשונים לאסוף את ספריך אל ביתם ולהיזקק להם בסתר אוהלים" (145).

מדהים למדי לקרוא שההוצאה לאור של ספר שיריו הראשון של ביאליק נתקלה בקשיים, שדחו את הפרסום בלא פחות משמונה שנים!

דוגמה מעניינת אחרת לעובדה מפתיעה חשובה: ספרו המודפס הראשון של ביאליק (36 עמודים) היה תרגומו מרוסית לסיפורו של בן־עמי "חנוכה" (ינואר 1895). גם תרגומו ליצירות של שקספיר וסרוונטס (מלבד "וילהלם טל" של שילר) נעשו בתיווך תרגום (במקרה של סרוונטס – עיבוד) ברוסית.

גילוי של ממש הוא פרשת ביקורו של ביאליק בדמשק בכ"ד אייר תרצ"ד. מתברר שביאליק הוזמן לבקר את יהודי הקהילת דמשק, נפגש עם יוסף פרחי, נשיא העדה היהודית בדמשק, וביקר בבי"ס אליאנס, כנראה במגמה לחזק את רוחם של חובבי השפה העברית וגם כדי למצוא כתבי יד יהודיים לצורך עבודתו האתנוגרפית והמחקרית. לפני כן התכתב עם אישים בני הקהילה וביקש מהם לשלוח לו מחזור תפילה וספר פיוטים ספרדיים וכן "חומר ספרותי עברי ארץ־ישראלי". פרשה זו קשורה ליחסו של ביאליק לבני עדות המזרח, שיידון בהמשך.

מפתיעה תמיכתו הכלכלית של ביאליק – שהרי לא היה שומר מצוות – ברבנים ובמוסדות תורניים, כגון ישיבות חברון וישיבת מאה שערים, ומאותה סיבה מפתיע לקרוא על חוג של יוצאי ישיבת וולוז'ין שביאליק קיבץ בבית הכנסת הגדול בתל־אביב כדי ללמוד יחד דף גמרא לפני היציאה לעבודה. חשוב ומעניין לקרוא על מלחמתו למען שמירת השבת ועל פעולות רבות אחרות שנועדו לשימור המסורת היהודית הדתית בארץ ישראל (כגון אירועי "עונג שבת", אליהם הגיעו גם בחורים חרדים מישיבת גור), זאת לעומת

עובדות מזעזעות על שריפת ספר האגזה בידי יהודי חרדי תושב טבריה בשנת 1909, או על התקפה שלוחת רסן מצד נטורי קרתא ועיתון "אגודת ישראל" על הרב קוק משום שהשתתף באזכרה לביאליק. לכאן שייך מכתב תלונה לביאליק על כך שכספי קרן הקיימת וקרן היסוד הנתרמים על ידי יהודים שומרי מצוות ניתנים בארץ ל"עוברי עבירה".

מפתיע לקרוא על הריב של ביאליק עם רבניצקי, ידידו וחברו לעבודה במשך שנים רבות, שהגיע עד כדי הזמנה (ביוזמתו של ביאליק, כנראה) לדין תורה בפני רב צעיר (חיים טשרנוביץ), שפסק לדעתו של ביאליק, וביאליק קיבל עליו את פסיקתו.

מדהים לקרוא על הלחצים שהופעלו עליו כעורך: מישהו שלשל לכיסו מטבע זהב "לכיסוי הוצאות המערכת", אחד איים בהתאבדות, ושלישי הודיע שבעקבות פסילתו הוא עובר לכתוב ברומנית וברוסית (אבנרי לא נוקב בשמותיהם בגוף הרשימה, אך לא קשה לגלותם בהערות השוליים).

באחת הרשימות נוכל למצוא דיון מרתק בסיבות דחייתו של ביאליק כעורך "השילוח" את סיפורו של מ"י ברדיצ'בסקי "קיץ וחורף" (לא מהסיבות שנהוג לייחס לו, אלא משום שיש בו אידיאליזציה של ה"אלילות" הגויית), וכדרך אגב נוכל לגלות עובדות על הפניית העורך הקיצונית של ברדיצ'בסקי ליהדות, עד כדי כך שחגג את ערב שבת במוצאי שבת והתחרט על שמל את בנו. כל הפרשה מוגשת בצורה מאלפת, המלמדת הרבה על אישיותו של ביאליק ועל השקפותיו.

מזעזע לקרוא עדויות על הסבל של ביאליק מה"שנוררות" שבחר לקחת על עצמו בשנות חייו האחרונות במסעות התרמה בחו"ל, שלא תמיד הוכתרו בהצלחה. הוא כתב: "יפה לי טיפול בנבלה ממש מן השנוררות המזוהמת" (336), ולא מן הנמנע הוא שמסעות אלה קיצרו את חייו. אחת מנקודות האור במסעו לגיוס קוראים מנויים על הוצאת ספרים עברית הייתה בקרקוב, כאשר בין הקהל התגלה גוי דובר עברית שביקש להירשם כמנוי.

מעציב ומאלף לקרוא על "שתי השנים הרעות" של ביאליק בברלין, לשם הגיע מייד לאחר עלייתו לארץ מאודסה כדי לשקם

את מצבן של שתי הוצאות הספרים "דביר" ו"מוריה", אך נתקל בשוקת שבורה. ביאליק כתב משם: "אזירא דברלין אינו מחכים ואינו מרנין אלא מטריד ומייגע". ועל חייו שלו: "אני העורך והמסדר והמגיה והסוחר (...) והחמור למשא והשור לעול". בשתי השנים הללו התערערה בריאות אשתו ובריאותו שלו.

לא חסרות בספר אנקדוטות משעשעות, למשל: מארק שאגאל התחיל לצייר את ביאליק אך הפסיק, כי בעיצומה של מלאכתו ביאליק גילח את שפמו.

משעשעת במיוחד הרשימה על השימוש בשמו ובתמונתו של ביאליק על קופסאות סרדינים, מוצרי חלב, בר למכירת נקניקים, תעמולת עלייה לארץ, שיווק סיגריות, הזמנה לחתונה, כתבה על הפסד במשחק כדורסל, כתבות עיתונאיות ועוד. באותה רשימה נמצא גם ציטוטים משירי ביאליק בשירי משוררים וסופרים, ודברים סרי טעם של משוררים גרועים המביעים רצון לשכב עם ביאליק או מקללים אותו.

הרבה פחות משעשעים המסמכים המעידים על תפקידם של שירי ביאליק בשואה כמקור להתאוששות נפשית. ביאליק הוכתר בתואר "נביא" במובן של מנהיג רוחני לאומי, אך לטענתו של אבנרי חזה ביאליק את השואה בכך שחזר וקרא ליהודים להימלט מאירופה, לא רק משום שחרד מחורבן היהדות כתרבות (זה ברור לגמרי משורות הסיום של השיר "דבר" ומהפואמה "מגילת האש"), אלא, על פי עדותו של מזכירו יוחנן פוגרבינסקי, הוא חזה ממש ובאופן מדויק למדי את גורל היהודים מידי הנאצים ומידי הגויים בארצות מזרח אירופה, והוא הוא שטבע את המילה "שואה" במובנה הנוכחי.

4.

הרושם הראשון מקריאת הרשימות הוא: כמה נעים לקרוא בספר הזה! הלשון פשוטה, הדברים מעניינים ולעתים חדשניים, כתובים בקול נעים ורך, לא נסחף, נזהר, מרגיע, ללא התלהמות וללא כל ניסיון לעשות רושם; המסגרת המצומצמת של כל פרק מונעת אריכות מלאה. אבנרי כתב בלשון בלתי מתלהמת ספר

מרגש ביותר, שבעיקרו חושף שפע של קטעי תיעוד שצורפו יחד, בחריצות ובחוכמה כדי להאיר צדדים שונים באישיותו, בפעילותו, בהשקפותיו או בהשפעתו של ביאליק.

אכן, אבנרי כותב בלשון פשוטה ועובדתית, אך הרושם של מחבר בלתי מתערב הוא מטעה: בספר ניכרת מגמה ברורה להוכיח את גדולתו האישית של ביאליק, לנקות את האבק מעל כתר מנהיגותו הרוחנית הלאומית ולטהר אותו משמועות שווא, השמצות והאשמות שהדביקו לו חובבי לשון הרע למיניהם. פה ושם הוא אף מעמיד את ביאליק בניגוד לסופרים אחרים שלא נחנו באותה גדולת נפש. למשל, הוא מלגלג בעדינות על סירובו של ברדיצ'בסקי לקבל דעות של עורכים, מצטט את דבריו, "חירות, חירות אישית היא המלכות היחידה שיכול אדם לבנות לעצמו עלי אדמות", ומעיר: "אך דומה שמכוח תאוות חירות זו התקשה ברדיצ'בסקי לא אחת להכיר גם בחירות הזולת לבחינה ולביקורת" (263). במקום אחר הוא עומד על הניגוד המשווע בין נדיבותו של ביאליק והכנסת האורחים שלו לבין האנוכיות והתועלתנות של עגנון, שאמר לביאליק: "אני רוצה כבוד וכסף ושני הדברים לא אשיג על ידו" (461), ומביא עדות על "התיאטרליות" בהתנהגותו הדתית של עגנון לעומת כנותו הדתית של ביאליק. כבדרך אגב מתברר שעגנון דיבר עם בתו הקטנה בגרמנית כשגרד בהומבורג.

דברי חוקרים מובאים בדרך כלל בנימה של כבוד והסכמה, רק פה ושם אבנרי תוקע סיכות של ביקורת, כגון על "ההתייחסות המיתית אל ברנר כאל סמל שבקדושה" (279). ואפילו על "גוזמה ואווילות" בדברים שנכתבו על ביאליק (280). על זיוה שמיר הוא בוחר לכתוב: "מייגע וגם קצר המצע מלעבור על שלל הטיעונים חסרי השחר שמעלה המחברת" ו"אין שמיר בוחלת לעקם את הכתובים".

הכתיבה של אבנרי פונה לאפיק לוחמני כשהוא נדרש להגן על כבודו של ביאליק. הוא אינו נרתע מחשיפת חולשותיו וכישלונותיו של ביאליק, ואף חושף ביטויים חריפים ואף גסים שלחובר צינור כשפרסם את מכתביו, אך מפריך "דימויים כוזבים", "עלבונות שווא", וכל מה שתולה בביאליק רוע, רשעות או אפילו "דחף עמוק

לפגוע" (כך לפי שלמה שבא).

הלוחמנות ניכרת בהתקפה של אבנרי על העיבוד לעברית בת זמננו של שיר הילדים של ביאליק, "הנער ביער" ועל הפירוש התיאולוגי המופרך, לדעתו, שניתן לשיר "הנדנדה". ברשימה אחרת הוא מבטא את מחאתו על הזנחת המצבה של ביאליק. שורה שלמה של רשימות מכוונות להפריך דימויים שליליים "כוזבים" של ביאליק שיש בהם כדי להאשים או להכפיש אותו, כגון עושרו המדומה ו"בורגנותו"; עמדתו כלפי עדות המזרח; בגידותיו באשתו, או ה"דיכאון הקיומי" שלו. אבנרי מראה שביאליק היה בדרך כלל איש שמח ואופטימי, שהקדין עליזות, גם אם בתוך תוכו סבל לעתים מדכדוך נפש (אופייני ליוצרים גדולים בעלי תובענות עצמית בלתי מתפשרת). מה שגרם לו דיכאון גלוי היה, למשל, ההוצאה להורג של אחד ממכריו באודסה, זאת לאחר שהוא עצמו הלך אל ראש הצ'קה (שירות הביטחון הסובייטי) להשתדל על חייו וקיבל ממנו הבטחה שלא יגעו בו לרעה.

אבנרי חוזר ומפריך דימויים כוזבים של אישיותו ודעותיו, שנוצרו ממניעים פוליטיים פסולים או מתוך נטייה לסנסציות ולפיקנטריה: הוא חוזר ושואל "האמנם?" ודוחה באופן משכנע, על בסיס מסמכים, דברים שנכתבו על ידי מבקרים או שנוצרו כתוצאה משמועות שווא (כגון האשמתו הנזכרת בהתאבדות של אליהו מיידנק או בשנאת יהודים מזרחיים).

אבנרי מחזיר לביאליק את כתר "המשורר הלאומי", שהוחלף בכתרים אחרים על ידי חוקרים ישראלים בעשרות השנים האחרונות. בין השאר, הוא מעלה את השאלה: ממתי נתפס ביאליק כמשורר לאומי? זאת בלי להתייחס לעובדה שהציפייה למשורר לאומי ריחפה בעולם הספרות העברית כבר מהמאה התשע־עשרה, במיוחד בעקבות התואר המקביל למשוררים כפושקין, גתה, שייקספיר ואחרים במחשבת הספרות הרוסית והאירופית בכלל, לא במובן שמייחסים לתואר זה בימינו, אלא מתוך האמונה הרומנטית ששירה גדולה היא ביטוי לנפש האומה.

אבנרי מפריך את המיתוס בדבר ביאליק ה"בורגני" העשיר. כך, למשל, ב-1931 נסע ביאליק לאירופה לגייס כסף להוצאת "בצר",

בעקבות משבר שוק הספרים בארץ, בחליפה מהוהה, ובקושי ניאות לקבל הלוואה לתפירת חליפה חדשה. אבנרי חושף את מאבקו הלא קל של ביאליק לעצמאות כלכלית, את נכונותו לתת עזרה לנזקקים ולהתערב במקרים של קיפוח חברתי, וגם – בניגוד למגמה להתמקד בפרשות אהבה שהיו לו מחוץ לנישואין – באהבתו ובנאמנותו לאשתו. בדרך נוגעת ללב אבנרי מוציא את האוויר מהתדמית של ביאליק המנהל רומנים אסורים ומואס באשתו שאינה מסוגלת להשתתף ביצירתו. הוא מראה שביאליק אהב את אשתו, שיתף אותה בתהליך היצירה, הודה לה על כך בפומבי (במקרה של "אגדת שלושה וארבעה" אף אמר שהיא "הצילה אותו") והעריך אותה מאד. היחסים ביניהם היו "ברית הלבבות", כפי שהגדיר זאת ביאליק. הוא העריך בה אהבת אמת ומסירות, רגישות וטקט, "והעיקר (כך אמר לצייר חיים גליקסברג) – היא אמיתית וצנועה, אין בה מן ההתנפחות המציינת לרוב את הנשים של אנשי שם". ביאליק אף כתב לאשתו הקדשה חמה בפתח קובץ סיפוריו. מעניין לקרוא גם על יחסיו החמים, יחסי בן להוריו, עם הוריה של אשתו. מקום מיוחד מוקדש להפרת הדימוי הכוזב של ביאליק שונא היהודים המזרחיים ברשימה "ביאליק ועדות המזרח – אנטומיה של עלילה ועלבון שווא" (עמ' 100-113). אבנרי מתאר על סמך התבטאויות ומקרים שונים את החלחול העמוק והמרעיל של התדמית האנטי־מזרחית של ביאליק ואת התוצאות החמורות שלה. הוא מוכיח על סמך מסמכים שביאליק לא אמר מעולם "אני שונא את הפרענקים כי הם דומים לערבים", אלא היה זה העורך והמתרגם אריה לייב סמיאטיצקי שאמר בלצון "איך אפשר לשנוא את הערבים, הלא הם דומים לפרענקים". ביאליק מצידו התעניין כל חייו בתרבותם של יהודי המזרח ופעל רבות כדי לתת לה מקום של כבוד בתרבות העברית החדשה. תרומתו העיקרית בתחום זה היא כינוס, חשיפה וההדרה של שירת אבן גבירול ומשה אבן עזרא בכרכים מפוארים, ההדרת שירי שמואל הנגיד (עבודה שירדה לטמיון כאשר דויד סלימן ששון לקח ממנו את כתב היד כדי להוציאו לאור בעצמו), וכן מאמציו לאיסוף המסורות, הפולקלור ושירי העם של עדות המזרח והוצאתם לאור. הוא קיים קשרים אישיים עם חכמי

העדה הספרדית וראשיה. הוא גם העריך את הסופרים המזרחיים בני זמנו – למשל, את יהודה בורלא הזמין להרצות, כמוהו כגרשום שלום, באחד מאירועי "עונג שבת" ואף תמך בו כלכלית. בסיום רשימה זו תוהה הכותב אם ניתן לעקור מיתוסים שהשתרשו. ואני מוסיפה ושואלת: מדוע בכלל נוצר המיתוס הזה, ומדוע הוא היכה שורשים כה עמוקים ועקשניים? ויש להעז ולשאל: מדוע נוצרים מיתוסים שליליים שקריים (כגון שיהודים אופים מצות עם דם של ילדים נוצרים), ומה זה מעיד על ממצאייהם?

תדמית נוספת של ביאליק שאבנרי שולל היא זו של ביאליק כתלמידו המובהק של אחד העם. לתדמית זו תרמו התבטאויות של ביאליק עצמו וגם שירו "לאחד העם" (שיר המסוגל להתאים לכל טקס אָבל על מנהיג רוחני). אבנרי צודק כשהוא מציין שביאליק ספג השפעות מכיוונים שונים, אך אף אחת מהן לא השתלטה על עצמאותו הרוחנית ועל טעמו הספרותי.

אבנרי מפריך אמירות ביקורתיות של חוקרים על ביאליק העורך. כך, למשל, את הטענה של אניטה שפירא לגבי ה"עריכה התוקפנית" של יצירות ברנר בידי ביאליק – "השתלחות", ו"הערות מבזות", בלשונה. "היטב זכר ברנר את התעללותו של ביאליק בכתב היד שלו [...] כמה רעל נמסך לתוך ארבעה עמודים במאמר השטנה של ביאליק", כותבת שפירא. אבנרי משמיט את הקרקע מתחת לאמירות אלה כמו גם לאמירות חוקרי ברנר קודמים (סדן, מירון) בדבר אי־הבנתו של ביאליק העורך את כתיבתו של ברנר, חוקרים שייחסו לו – רק לשם דרמטיזציה וללא בסיס – "סלידה" מסגנונו של ברנר וחוסר פתיחות לסגנונות חדשים, דוגמת אלה של ברנר וגנסיין. ועוד מופרכת בספר דעת חוקרים על סיבת הנתק בין ביאליק העורך לברדיצ'בסקי, ובהזדמנות זו נחשפת בהומור דק המגלומניה של ברדיצ'בסקי.

אבנרי מפריך עוד את הדימוי של בן יהודה כמחדש הדיבור בשפה העברית, כשהוא דן בביקורת הקשה של ביאליק על מילונו של בן יהודה ועל יומרנותו. "אבהותו של הגדול הגיבור בן יהודה בדיבור העברי אף היא מוטלת בספק גדול, וכבר הוכחה פעמים רבים", אמר ביאליק ואבנרי מביא לכך תימוכין.

5.

מהי, אם כן, הדמות של ביאליק שאותה מבקש אבנרי לבנות ולהאיר על בסיס המסמכים שבידיו?
 חלק מן הדברים אינם בגדר חידוש, אם כי המסמכים צובעים אותם מחדש לאחר תקופה שבה הצבע המקורי דהה או כוסה בשכבות תרבות בעלת מושגים שונים. כך בנוגע לגדולתו של ביאליק כמנהיג רוחני רב השפעה על הישוב בארץ ועל יהדות הגולה ולהערצה שזכה לה. אנו מוצאים שביאליק כונה "שר הרוח הישראלי" בפי שמעון מנחם לאזה, "המושל הרוחני" בפי מארק שאגאל, עגנון אמר שביאליק "נתן פה לצעקת ישראל", דויד ילין – שביאליק "מרגיש כל זעזוע של עמו", וכצנלסון – שהוא "מגשם [מגלם] בדמותו את העם עצמו". בנשימה אחת נזכרת הערצתו של בן גוריון לביאליק והתואר "רבנו חיים נחמן ביאליק" בפי יהודים דתיים. הרבה אפשר ללמוד על היחס כלפיו מאוסף מכתבי תנחומים המביעים תחושות אישיות של אובדן ואבל על אובדן המנהיג הרוחני של הדור, כולל מכתבי ילדים. הספר מבהיר ומדגיש שביאליק לא בחל בשום פעולה שיש בה כדי לקדם את הצמיחה מחדש של תרבות יהודית בארץ ישראל.

אבנרי מצדו רואה בו "מחולל תרבות", וכדאי להעיר כאן על ההבדל בין תקופה שבה עצם קיומו של עם התבסס על קיומה של "נפש העם", שהשירה היא אחד מגילוייה המרכזיים (ולכן עצם קיומו של העם תלוי בה), לבין תפיסות בנות זמננו המייחסות לגורמים שונים ומשונים בתרבות עמדות כוח המשפיעות ו"מחוללות" אותה. ההבחנה הזאת יכולה לעזור לנו להבין מדוע אין סיכוי כיום להחזיר לביאליק, ולא לשום יוצר אחר מסוגו, את החשיבות וההערצה שנודעו לו בזמנו.

אבנרי מעלה על נס את מפעל "עונג שבת" של ביאליק, ומביא מסמכים המעידים כיצד חישמל "עונג שבת" את היישוב כולו ויצר אירועים דומים המתקיימים עד עצם היום הזה (הכוונה היא במיוחד לקריאה חילונית של פרשת השבוע). בזה רואה הכותב את מפעלו התרבותי החשוב ביותר של ביאליק. הוא גם מדגיש ומדגים את מקומו והשפעתו של ספר האגדה על סופרים ישראלים

מרכזיים, ומביא פרטים מעניינים על הרגשות הקיצוניים ועל יחס הכפול שהספר עורר ביהדות הדתית, עד כדי קריאת ספר האגדה במחתרת על ידי אברכי ישיבה.

ביאליק אפילו ראה את עצמו ואת חייו כערבים לכלל ישראל, כלומר, הוא חש אחריות אישית לגורלו של העם ולעתיד התרבות היהודית. אבנרי מסביר את העובדה שהעדיף לגור בתל-אביב ולא בירושלים בכך שבתל-אביב ולא בירושלים קיווה לבנות תרבות יהודית חדשה. (האם זה מעיד על זלוזל בירושלים או על יראת כבוד לקדושתה, שביאליק לא העלה על דעתו להפר אותה?) יחד עם זאת, ביאליק הביע חשש שתל-אביב תהפוך "כמו כל עיר חוץ [אודסה?] לעיר לבנטינית, מקובצת מאנשים שונים בלי פרצוף פנים, בלי מלט רוחני המאחדם לחטיבה שלמה בעלת תרבות אחת" (117).

כל אלה הן עובדות ידועות, פחות או יותר, שאמנם טושטשו כיום על ידי מי שאינו מאמין באופי האישי של חוויות לאומיות ורגשות לאומיים, עובדות שאבנרי מבקש לשוב ולהדגיש אותן. לעומת זאת, נראה לי שהספר מצייר בקווים עזים, לא מקובלים ומרגשים ביותר את דמותו של ביאליק האיש, שחוקרים חובבי פסיכולוגיה ביקשו למצוא בה עד כה רק תסביכים למיניהם, הדחקות, דיכאון, ודחפים תת-מודעים פתולוגיים למיניהם.

את דיוקנו של ביאליק כפי שהוא מתגלה ממסמכי הארכיון היטיב לצייר ליאוניד פסטרונק (הדיוקן מופיע בספר יחד עם דיוקנים אחרים בין עמוד 480 לעמוד 481 ללא מיספור עמודים): איש שופע טוב לב, בדיחות הדעת ומאור פנים. פיכמן תיאר אותו כבעל "כישרון להיות טוב בלי התגדרות, בלי הטעמה (... נדיבות שבדם", זאת בצד "ניקיון דעת ותבונת מעש". נח שטרן כתב בשירו: "לא ידעתי כי טוב כה רב/ יכילו פני איש אחד". א"ד גורדון העיד "מעולם לא הרגשתי רעל בדברי ביאליק".

למרות הופעתו החיצונית הלא מרשימה (הוא אמר שיש לו פנים של קצב) רבים – גם לא יהודים – התרשמו מקסם שיחתו השופעת הומור והברקות. כך מפריכות העדויות הללו את מיתוס הדיכאון של ביאליק שנבנה על ידי מחקר שיריו מתוך גישה

פסיכואנליטית. גם בחיים וגם בספרות ביאליק התנגד ליללנות ולמרה שחורה מופגנת.

וכמה מפליאה הנדיבות של ביאליק על רקע חרדת העוני שליוותה אותו כל ימיו! הוא הרבה במעשי עזרה וגמילות חסד, ערך מגביות צדקה למען נזקקים, כולל סופרים, נתן מכיסו מתן בסתה, כל זאת אף על פי שרוב הזמן פרנס בקושי את אשתו ואת הוריה, וכנראה נתן גם הלוואות לבני משפחתו. ביאליק העיד שהוא זקוק לכסף כדי שלא יצטרך לאחרים, ושיבח את דברי התפילה "שלא נזדקק למתנת בשר ודם". אבנרי כותב על ה"רגישות הסוציאלית" של ביאליק – נכונות לגייס כספים למען נצרכים ונזקקים, במיוחד אלמנות ויתומים (לא קשה למצוא לכך הסבר פסיכולוגי-ביוגרפי). הוא עצמו סרב באופן מחלט לקבל עזרה כספית בטיפולים רפואיים. טוב הלב של ביאליק היה אותנטי, ענו, ללא כל צדקנות. את מה ששאף להיות בהתנהגותו מבטאים דבריו כשביקש לשוות למהדורת כתביו בארבעה כרכים משנת 1908: "אצילות מהודרת שיש עימה פשטות וצניעות". הענווה של ביאליק לא הייתה ביטוי של רגשי נחיתות, אלא של הבנה ביחסי אנוש, רגישות לזולת והשקפת עולם. ביאליק סלד, למשל, מהסגידה של החסידים לאדמו"ר, ועוד יותר מקבלת הסגידה הזאת "כנתינה יפה וכשרה, שהרי 'מה אנוש כי יתעלה על רעהו, ומה אדם כי ישפיל עצמו בפני אדם'", כך אמר למרדכי עובדיהו. ביתו היה פתוח לכול, ובהתנהגותו עם תלמידיו היה חוסר דיסטנץ ואף יחס של חבר לחבר.

הליכותיו של ביאליק היו "עממיות" (כפי שהיה נהוג לכנות זאת בימיו, היום היינו אומרים אולי שהוא היה "סאחב"), כלומר, נטולות התנשאות, חבריות, שופעות הומור. אבנרי מזכיר את תביעתו ליותר הומור בספרות ואת הלגיטימיות שייחס ל"שטות" ואף ל"הפקרות" בכתובה ספרותית ובאירועי שמחה ציבורית, כגון העדלאידע בתל-אביב.

לכאן שייך הזלזול שלו בתוארי כבוד אקדמיים. לאחר שזכה בשני תוארי דוקטור כבוד באוניברסיטאות בארצות הברית כתב לפיכמן: "כי דוקטור דוקטרי זה פעמיים ואני עתה בבחינת חמור חמורותיים" (123). הוא סלד מכל צורה של התנשאות, התנפחות

והגזמה, עד כדי כך שהעליב שלא במתכוון תלמידה שהפליגה עד כדי הגזמה בשבחו (בסגנון המקובל בארצות הברית ורווח כעת גם אצלנו).

אכן, הוא שאף "להפוך עולמות" ביצירתו, אך לא בהתנהגותו האישית. אבנרי מגלה גם עד כמה היה ביאליק סובלני כלפי אנשים בעלי דעות שונות משלו. כך, למשל, למרות התנגדותו של ביאליק לראות ביידיש שפה לאומית, הוא צידד ותמך בהקמת קתדרה ליידיש באוניברסיטה העברית (זאת בניגוד לקלוזנר ואוסישקין). ביאליק כתב: "החכמה האמיתית היא זו שיש עימה קצת טהרת לב וקצת צניעות. ידענות סתם (...) אין לה שום ערך". הוא התוודה שיש לו "בושה בפני כל עירום, בין עירום הגוף ובין עירום הנפש." ענוותו נבעה מתובענות עצמית (האופיינית לסופרים גדולים, כמדומני). ביאליק כתב לרבניצקי שהוא שוקל לחדול מכתביה, כי אינו בטוח בערך שירתו (230).

ביאליק לא היה אדם נאיבי. אבנרי מביא דוגמאות המעידות על פקחותו המעשית ועל מודעותו לרשעותם של בני אדם (למשל, של אנשי אקדמיה), אבל היה לו כישרון רב לנהל מערכות יחסים, וגם יכולת רבה לקנות לב אנשים, לאו דווקא לשם שיפור יחסי הציבור של עצמו, אלא מתוך רגישות עצומה לטבע האדם ולאופן שבו ניתן להשפיע עליו. ביאליק ניחן ברצון וביכולת ליצור קשר חברתי עם אנשים מכל שכבות העם.

ביאליק סלד גם מ"בכיינות" ו"יללנות" וגם מכפיות טובה. הוא ביטא הכרת תודה גם לסופרים וגם לבני משפחה, כולל אשתו והוריה. בתקופה מהפכנית ביאליק נתן כבוד לסופרים ואישים כמו גם לערכי העבר. בניגוד לתדמית (שנתקבעה בדור הבא) של המשורר כאיש בוהמה יצרי ונטול מעצורים, ביאליק היה אדם אחראי וחרוץ באופן יוצא מן הכלל, בין השאר בעבודתו כעורך ומו"ל ובכלל. הוא הכיר והאמין בחובות המוטלים הן על העורך והן על הסופר. מדהים להיווכח כמה השקיע בעבודת העריכה, בשכתוב נרחב של היצירות שנשלחו לו כעורך ובהתכתבות נרחבת עם קוראים שכתבו דברי תגובה וביקורת על מה שהתפרסם ב"השילוח".

אבנרי מוכיח שביאליק הצטיין גם באומץ רב. הוא לא השתדל

למצוא חן בעיני שום איש, ולא חשש להגיב על התקפה. הוא לא היה סופר יושב על הגדר, עומד מן הצד או שומר על תקינות. הוא לזל בחשיבויות מוסכמות ובצו האופנה, הן בחיים והן בספרות. דוגמה יפה היא הוויכוח שלו עם האדמו"ר רבי מוטלה, או התנגדות למתן נשק לשומרים אחרי אירועי 1929. (אפשר היה להזכיר כאן את שיחתו הלילית עם שר החוץ הסובייטי גאורגי וסילייביץ' צ'יצ'רין במהלך מאמציו לקבל רישיון עלייה לארץ.) ביאליק השמיע מלים חריפות על היחס לעולים חדשים: "ניצלנו את אסונם למען בצע כסף", הוא אמר (85). הוא מחה נגד האדישות של העיתונות העברית לגורל יהודי ברה"מ והתבטא בזעם קיצוני כלפי ראובן בריינין, ששיתף פעולה עם המשטר הסובייטי נגד הציונות ובעד ההתיישבות בבירובידז'ן, עליו אמר: "ראוי לאיש זה להינחר [להישחט] כחזיר" (54).

תכונה נוספת באישיותו, שיש לה ללא ספק נגיעה לשירתו היא רגישותו האסתטית הרבה, קפדנותו בעיצוב האותיות והאיורים בספריו ובספרים שהוציא לאור, הבוז שרחש לרשלנות וקנאתו בקפדנות הביצוע של הגרמנים. כאן ניכר אולי חותם האסתטיציזם הסימבוליסטי, שביאליק אימץ את קליפתו אך השתדל להשליך את תוכו הרעיוני.

מתוך המסמכים חוזר אבנרי ומשרטט את השקפותיו ודעותיו של ביאליק.

הוא מגלה ומדגיש את ההתנגדות של ביאליק למהפכות מכל סוג, וזאת בתקופה שבה מהפכות בחיים ובספרות היו בגדר צעקה אחרונה. ביאליק האמין בהתחדשות ובפריצת מוסמכות העבר תוך ומתוך כבוד לערכי העבר. בית המדרש (כסמל לתרבות היהודית הדתית) היה בעיניו גם מקדש וגם חורבה, והציונות – מפעל שיקום של היהדות. הוא מצטט את דבריו "האמונה בתחיית עם ישראל היא היסוד לכל אמונתנו" (166). אבנרי מראה יפה את השאיפה של ביאליק להפוך את התרבות היהודית המודרנית ל"חלק בלתי נפרד מן התרבות האנושית" (173).

אולי משום חילוקי הדעות לגבי ביאליק ושירתו בקרב היהדות החרדית (גם שם שופטים יצירות לפי אורח חייו של המחבר),

אבנרי מקדיש מקום ניכר למתח בין אורח חייו החילוני של ביאליק לבין שאיפתו לגשר בין העולם הדתי לעולם החילוני, זאת במגמה להפריך את הדימוי הפשטני של ביאליק בנושא דגל היהדות הדתית. המסמכים מעידים שביאליק קיים קשרים עם רבנים בארץ ובעולם, כולל הרב בן־ציון עוזיאל, הגן בקנאות על שמירת שבת ציבורית, וראה בה גם ערך מקודש וגם "נימוס אלמנטרי". הוא התנגד בתקיפות למשחקי כדורגל בשבת. ואולם הוא הפריד בין קיום מצוות בפרהסייה לבין רשות היחיד, וכאשר הרב צבי שטיינמן הוכיח אותו על זלזול בשמירת שבת ברשות היחיד שלו, ענה: "מן הראשונים ועד האחרונים הקיפו את השבת סייגים וסייגי סייגים (...). אין ספק כי אם [צ"ל: עם] השתנות המושגים על טיבה של מלאכה והגדרתה נשתנו גם המושגים על טיבם של המנוחה ועונג שבת", והביע תקווה ש"עם הבראת כל גופנו הלאומי יבריא גם חושיו הרוחניים וידע להבחין בין הקודש ובין החול הבחנה שלמה" (158). ביאליק ביטא את עמדתו ה"חילונית" בהרצאותיו במסגרת "עונג שבת" ובהוצאה לאור של הספר תולדות ביקורת העקרא של מנחם סולובייצ'ק וזלמן רובשוב (שזר). יחד עם זאת ביטא "רצון ללבוש טלית ותפילין וללכת לבית הכנסת להתערב עם היהודים הנושאים עדיין עול מצוות אלה" (160). אבנרי מצביע בצדק על יחסו המסויג של ביאליק לחסידות (ויש להוסיף: זאת בשעה שספרות ניאור־חסידית הייתה מאד אופנתית ומבוקשת), ומאיר את העובדה המפתיעה שמפעל הכינוס שיזם ביאליק כלל מעט טקסטים חסידיים. "סיפור מעשיות של חסידים תשאיר לעצמך. הם כבר יוצאים מאפי", אמר לש' רובינשטיין (210).

לעומת זאת ייחס ביאליק חשיבות ליצירה הספרותית העממית וללשון. בהם – ולא דווקא בשמירת המצוות – ראה את יסודות הקיום הלאומי. כאן יש מקום להעיר שלמרות נטייתו הספרותית לכיוונים מודרניים יותר, תפיסת הלאום של ביאליק הייתה ונשארה רומנטית ביסודה. כך אפשר להבין גם את ההתעניינות הרבה שלו בחינוך ילדים ונוער. ביאליק סבר שאין להנמיך את לשון הכתיבה לילדים אלא להגביה את הילדים אל הספרות: "ילמדו הילדים את שניהם לפצח אגוזים ותתחזקנה" (129). הוא סבר שמוטב לתת

לילדים לקרוא מעט ספרים טובים מאשר ספרים רבים חסרי ערך. "הקיבה הרוחנית אינה שק שממלאים אותו והיא מעכלת הכול", אמר שם. גם בחינוך האקדמי ראה פעולה שנועדה לבנות את תרבות העם, ולכן התנגד להסתגרות במגדל שן אקדמי וביקר בחריפות אנשי אקדמיה נפוחים מחשיבות עצמית. הוא אמר שבעלי הדיפלומות צריכים לקחת על עצמם עול לאומי נוסף ולא לדרוש פריבילגיות.

אבנרי מקדיש מקום לא גדול לעמדותיו הפוליטיות של ביאליק (בפרק על זיקתו לתנועת הפועלים). הוא מזכיר, בין השאר, את דבריו: "מידת השמיים על ראש כל עם היא כמידת הארץ אשר תחת רגליו", ואת החשיבות שייחס לגאולת אדמות ארץ ישראל. חשוב יותר בעיניו (בצדק, לדעתי) לציין שהנושא החביב ביותר על ביאליק היה חובתו המוסרית של האדם, "הדיסציפלינה המוסרית כעיקרון יסוד בחיי האדם" (139), ולשם הדגמה היה מספר על סבו, שבביתו גדל.

אבנרי כתב את הספר לא רק במגמה להאיר את דמותו של ביאליק באור יקר וטהר אותו מכל מום שתלו בו, אלא גם במגמה להחיות את השפעתו על התרבות הישראלית, כדבריו: "משנתו הרוחנית תקפה גם היום כבסיס לבנייתה של תרבות יהודית מתחדשת". ואמנם, למקרא דבריו ומעשיו של ביאליק נתקף הקורא בגעגועים לבני אדם מסוגו שיוכלו לשמש מורי הדור ולבני אדם שיהיו מסוגלים להקשיב להם ביראת כבוד ולנסות ללמוד מפיהם. אשר לדבריו: למשל, על שנאת אחים, שהיא "מחלת השעה – ההתפוררות הפנימית האיומה, ריבוי המפלגות, שנאת אחים האוכלת בנו בכל פה" (121). ועל חשיבות התרבות: "בלי תרבות שלמה ומלאת קומה לא תיבנה הארץ ולא ייכון עם עברי בתוכה", וכיוצא בזה תלונתו על דיבור עברי ללא היכרות עם שפת הספרות בפי "דור שטחי"; או דבריו בהספד על ארלוזורוב על הצורך להבליג: "אין לנו על מי להישען אלא על הכוח המוסרי שלנו (...) אל נצמיד עינינו לנקודה אחת. נתלוש את עינינו בכל מאמצי כוחנו בשארית התבונה שבקרבתנו מן הסיוט הזה ונסב אותו לאלפי נקודות אחרות" (96). וכן דבריו על אישיות הסופר: "אין הסופר ניכר רק בקולמוסו

שהוא מושך בו, צריך שיהיה ניכר בטוהר שבעיניו ובנפשו השופכת תמימות ילדותית נצחית" (126).

ואשר לאישיותו: מוסריותו העמוקה, אופיו הרחום, נדיבותו, מעשי עזרה לחלשים וגמילות חסד, התובענות העצמית שלו, כושר האיפוק והשליטה העצמית, הידיעה מתי לשתוק ומתי לצעוק. האומץ שלו להתגייס ולהילחם לא למען עצמו אלא למען טובת זולתו וטובת הפרט והכלל היהודי.

6.

הרבה אפשר ללמוד מהספר הזה על השקפותיו הספרותיות של ביאליק. בתחום זה אבנרי אינו מסתפק בהבאת מסמכים ועדויות, אלא מנסח בעצמו על פי הבנתו את "עשרת הדברות לסופר" של ביאליק, מהן הראשונה היא "ראה בכתיבתך שליחות" והשנייה – "לא תיילל שווא". עוד מתברר שבעיני ביאליק תפקידו של הסופר הוא "ליצור את צלם אלוהים של האומה", ושהוא ראה בכתיבה הספרותית בעברית "קורבן אחד גדול" שהסופר חייב להביא "אפילו מתוך יציאת הנשמה" (331). אבנרי אינו נכנס לשאלה: על מה חייב היה הסופר הכותב בעברית לוותר, לדעת ביאליק, או את מה היה עליו להקריב כשבחר לכתוב בעברית? אבל אפשר ללמוד על כך מדברי תקוותו שהספרות העברית תהיה "חלק מסימפוזיה העולמית הגדולה", וזאת בלי שתיתפס לחקיינות. ביאליק חזר ולגלג על ההפרדה בין "יהודי" ל"אנושי" שהייתה מקובלת בימיו (וחזרה בימינו בצורת ההפרדה בין "אישי" ו"לאומי").

אכן, על רקע סיסמת "אמנות לשם אמנות" שרווחה בספרות העולם בתקופתו, מעניינת במיוחד עמדתו של ביאליק, שלא פטר סופרים מ"מצוות", ויחד עם זאת פסל כתיבה מגויסת, הנכנעת ללחץ פוליטי או ממסדי כלשהו. הוא הדגיש את ההבדל הגדול בין שיר לאומי הנובע מהכרה פנימית ורגש אותנטי לשיר "מגויס", שנכתב בהזמנה או תחת לחץ.

אבנרי חוזר ומבליט בצדק את מה שחוקרים עכשוויים, הנוהים אחר הפן האישי ביצירתו של ביאליק, נוטים להתעלם ממנו: את האופי היהודי והלאומי של כל שירתו, גם של שירי הטבע ושירי

האהבה. הוא מביא את דעתו של ביאליק על חובותיו הלאומיות של סופר ומצטט את דבריו המאלפים: "אינני אגואיסט עד כדי כך שאבכר את צרכי עצמי על צורכי הציבור, ובכלל אינני רואה את הסופר כחתן ביום חופתו שהוא פטור מכל המצוות" (172).

חוקרים רבים יופתעו לגלות שביאליק לא ראה בכתיבת שיר את הדבר החשוב ביותר בחייו. הוא כתב באחת מאגרותיו: "מי זה הדיין שיכריע ויאמה, מה עדיף טפי, אם שיר טוב או מעשה טוב" (25). לשואלים אותו מדוע אינו כותב שירים נוספים אמר: "ומה יהיה אם אכתוב עוד שישים שירים? ספר האגדה לא פחות חשוב" (161).

מובלטת החשיבות שביאליק ייחס לפשטות, הן כתכונה בהליכותיו והן כנורמה בכתיבתו הספרותית והפרשנית. מכאן התנגדותו לספרות הנשענת על הברק הסגנוני המופגן. הוא אמר שפשטות וקיצור אין פירושם שטחיות, אלא הם דווקא תוצאה של "התעמקות ויגיעת רוח מרובה". בעניין זה כתב דניאל אסיאס: "ביאליק לא שר כדי לשיר. הוא לא היה מאינני העט השואפים להימצא גבוה מן הממוצע, ננעלים במקדשיהם הפרטיים כדי להתענג בחברת המוזה ולבצע אקרובטיקה לשונית וצורנית שרק מעטים יכולים להבין ולהעריך" (104). יחד עם זאת, הוא ייחס חשיבות רבה לליטוש האמנותי והסגנוני של יצירותיו ושל אחרים, והעדיף את האיכות על פני הכמות. כך התנגד לכתיבה חפוזה מתוך קוצר רוח (במקרה של ברנר). כעורך ביטא ביקורת חריפה על הספרות בת זמנו והעמיד אמות מידה מחמירות התובעות איכות גבוהה. אבנרי מגלה שביאליק פסל את רוב הסיפורים והשירים שקיבל כעורך החלק הספרותי של "השילוח" וכמו"ל הוצאות הספרים "מוריה" ו"דביר". כאן חשוב לציין גם שכעורך ביאליק שפט יצירות רק על פי ערכן, בלי קשר ליחסי האישיים עם הכותב. "והיכן הידידות?" שאל ברדיצ'בסקי כאשר דחה ביאליק את אחד מסיפוריו, ולא נענה.

נקודה חשובה, לדעתי, בדעותיו של ביאליק על הספרות היא דבריו על מחסור בהומור בספרותנו. הוא ציפה מסופר שלא יתאמץ להראות חכם מדי, שיחשוף את החלקים הילדותיים, השובבים

והשטותיים שבו (ואולי גם את החלקים האפלים שבו, אבל לא את החלקים שהיו טמאים בעיניו). כך, למשל, אמר שסמיאטיצקי לא ייעשה סופר של ממש, כי "אין בו קו של שטות" (136) ואילו מאפו היה סופר גדול למרות ש"לא היה פיקח" (139).

7.

עד כאן שבחי הספר החשוב הזה. וכעת מלים אחדות על החסר והיתר בו. ברור שמטבע אופיו של הספר – אוסף של רשימות מחקריות המכסות קטעים מחייו, אישיותו ודעותיו של ביאליק על פי מסמכי ארכיון בית ביאליק – לא יכולה להיות לקורא ציפייה לכיסוי מלא של כל מה שנוגע לביאליק, וה"חורים" הם בלתי נמנעים בספר כזה. קשה גם בספר כזה להימנע מחזרות פה ושם, והן אמנם מופיעות (למשל, תמיכתו של ביאליק ב"צ רימון; תמיכתו בהקמת קתדרה ליידיש באוניברסיטה, התרגום של אירה יאן לשיריו ועוד). ברור גם ששום חוקר אינו יכול לכסות את כל תחום המחקר שלו. ובכל זאת:

בראש ובראשונה חסר לי בספר הזה דיווח על מסמכים, מכתבים ועדויות בשפות נוספות, מעבר לעברית: בידיש, רוסית, גרמנית, אנגלית, ומי יודע מה יש עוד בארכיון בית ביאליק. אני נוטה לשער שמסמכים בשפות הללו היו יכולים לשפוך אור נוסף על חייו, יחסיו, אישיותו ודעותיו של ביאליק, וגם על תרגומיו לשפות אחרות, יחסו לתרגום שיריו, יחסו עם המתרגמים וכדומה. אין לבוא בטענות לכותב הספר, שאינו חייב לשלוט בשפות זרות, אלא לקוות שיימצא מי שימלא את החסר הזה.

שנית, הייתי רוצה לדעת מה ביאליק קרא, בעיקר בתחום הספרות היפה וכתבי עת (בעברית ובשפות אחרות), גם מה נמצא בספרייתו וגם מה הוא קרא מעבר לכך, ואיך הוא הגיב על מה שקרא. לטעמי יש לכך חשיבות רבה מאד להבנת שיריו וכתביבתו בכלל.

שלישית, הפליא אותי שאין מסמכים – או אם יש, אבנרי בחר לא להתייחס אליהם – בנוגע להגשת מועמדותו של ביאליק לפרס נובל. אבנרי מזכיר בקצרה שפרופ' חיות ביטא אכזבה על כך בשנת 1923. הספרייה הלאומית פרסמה יותר פרטים בעניין זה

(<https://blog.nli.org.il/bialiknobel>). היה מעניין לדעת אם היו יוזמות בעניין זה ומה הייתה מידת השתתפותו של ביאליק בהן. רביעית, מסקרן אותי לדעת מדוע לא היו לביאליק ולאשתו ילדים. לדעתי, יש לזה חשיבות ומשמעות מעבר לרכילות, ואני תוהה אם נותרו מסמכים כלשהם בנוגע לשאלה העדינה הזאת. חמישית, אבנרי כתב על "שתים עשרה המשפחות אשר על קבלת רישיון ליציאתן עמל ביאליק בסיוע ידידו הסופר הרוסי מקסים גורקי" (457), ובזה הוא חוזר על הסיפור המקובל בדבר עלייתו של ביאליק לארץ בעזרת גורקי, סיפור שכבר תואר באופן מדויק הרבה יותר על ידי משה קליינמן בסדרת רשימותיו "עם ביאליק למוסקווה", שפורסמו בעתון "דבר" עוד בסתיו 1936. לעומת החסר יש בספר מן המיותר, לטעמי: ראשית, לעומת קורת הרוח שגורמים לקורא דיוקני ביאליק המובאים בספר, מעוררי מבוכה הם שמונת תצלומי נוף צבעוניים של המחבר עצמו המופיעים כאיורים לשיריו. נראה לי שטוב היה עושה המחבר אילו היה מתגבר על הפיתוי להכניס אותם לספר. שנית, לא ברור לי לשם מה כדאי להתאמץ לגאול שירים גנוזים גרועים (השיר היידי "נאך אין יאהר הונדערט"). שלישית, אינני יודעת מה אפשר ללמוד מהקדשות, במיוחד אם הן על ספרים שניתנו לביאליק על ידי הכותבים, על יחסם האמיתי של נותני הספרים לביאליק. האם אכן כל מילה שביאליק אמר וכל מילה שמאן דהוא וביאליק עצמו כתב בהקדשה לספר מבטאת אמת מוחלטת?

קריאה "פרפקציוניסטית" בספר תגלה בו מעידות קלות של פרשנות תמוהה, כגון הפירוש "פרפקציוניסט" שנותן אבנרי לביטוי "אנין הדעת" (בעמ' 76), ואילו אצל אבן שושן "אנין דעת" פירושו, איסטניס, עדין (אכן, במילון של יהודה גור הפירוש הוא "טבע האיש המדקדק בכל מעשיו ומחמיר על עצמו להיזהר בהם", אך פירוש זה אינו מקובל בלשון ימינו). או ההסבר שלו "במובן של תרבות עשירה ושורשית" לביטוי "התורה והמסורה" (בעמ' 88). או ההערה בסוגריים בתוך הקטע שבו הוא מסכם את "תמצית גישתו של ביאליק אל השבת, אל ספרי הקודש אל ההיסטוריה היהודית ואל ערכי ישראל בכלל: הפקעתם מהקדושה הדתית (שבעצם נגוזה)

והעמדתם על בסיס ספרותי, תרבותי ולאומי רחב". הקדושה בעצם נגוזה בנפשו של ביאליק? נראה לי שאבנרי אינו מכיר במקומה של הקדושה (לעומת הטומאה) בעולם הרגש והערכים של ביאליק. אציין עוד כי הצירוף של ביאליק אל אפלפלד וההשוואה ביניהם ברשימה "ביאליק ואהרון אפלפלד במאבק לטוהר הביטוי" נראית בעיניי מלאכותית ולא משכנעת.

ארשה לעצמי לחלוק על הקביעה של אבנרי שההסתייגות של ביאליק מגנסין ומ"החולניות" [...] אפיסת הכוחות שרוצים לעשות אותה לשירה עליונה דווקא" היא הסתייגות מספרות "טראגית" (עמ' 284). יש לדייק ולומר שזהו אחד מגילויי הסתייגותו של ביאליק מספרות שנקראה אז "דקדנטית", ובכך הצטרף ביאליק לעמדה של טולסטוי ושל גורקי, אם כי בשיריו יש סימני ספיגה מסוימים של רוח הזמן הזאת.

למרבה הצער יש בספר, המשופע בהערות שוליים מאירות עיניים ומעיד על מאמץ עריכה והגהה, גם שגיאות המעידות על רשלנותה של הוצאת הספרים:

כך בעמ' 209 נכתב על השיר הגנוז ביידיש "איך וועל אייך דערציילן" (אספר לכם) שהוא חובר בשנת 1998 (צ"ל 1899); בעמ' 231 נכתב "התבלטות" (צ"ל התלבטות); בעמ' 232 נכתב "קְרוֹסְטִישֵׁב הקטנה" (קו"ף שוואית מנוקדת) וצ"ל קורוסטישיב (אוקראינית) או קורוסטישיוב בהגייה האוקראינית-פולנית, כיום עיר הבירה של מחוז קורוסטישיב באוקראינה. בעמ' 451 (שורה אחרונה) נכתב תרצ"ד (צ"ל תרצ"ג); בעמ' 104 נכתב סאאיאס (צ"ל אסיאס); בעמ' 462 נכתב "טיילתי עם בבתי" (צ"ל בתי). בעמ' 463 נכתב "יש להם את כתב היד של הספר" (צ"ל יש להם כתב היד של הספר). אני רוצה לקוות שהספר יזכה למהדורות רבות והשגיאות הללו יתוקנו.

חמוטל בר־יוסף, אוניברסיטת בן-גוריון שבנגב

בגידת המוזיאונים: סנדוויצ'ים מהבית, מגנט
למקרה, ואם זה לא יעזור פשוט לא נגיט

יערה מודגם (עורכת), שיח פזגוגי בפרחב המוזיאוני שותפויות בתי
ספר ומוזיאונים בישראל, מכון מופת, 2018. 191 עמודים

למוזיאונים יש עדנה. מוזיאונים פופולאריים כיום כמו מקדונלדס.
במהלך שנות ה-70 וה-80 הוכפל מספר המבקרים במוזיאונים,
ובהתאם גם גדל מספר המוזיאונים, ומאז שנות ה-90 ועד היום
שולש מספרם של המבקרים בהם בעולם, ומספר המוזיאונים יותר
מהוכפל. בשנת 2012 ביקרו 850 מיליון איש במוזיאונים בארצות
הברית, שזה כמעט כפול מכל הצופים בכל תחרויות הספורט
והמבקרים בפארקים בארצות הברית גם יחד (Kahn, 2015).
באנגליה יותר ממחצית האוכלוסייה הבוגרת מבקרת במוזיאונים
או בגלריות. בשבדיה שלושה מכל ארבעה מבוגרים הלכו למוזיאון
לפחות פעם אחת בשנה. במוזיאון הלובר בפריז, שהוא המוזיאון
הפופולארי ביותר בעולם, מבקרים כעשרה מיליון איש בשנה
(Rocco, 2013). ואל מוזיאון תל אביב לאמנות, הממוקם במקום
ה-49 בעולם במספר המבקרים השנתי, הגיעו בשנת 2019 1.3
מיליון בני אדם (List of most-visited art museums, 2021).
המוזיאונים הפכו לתעשייה עצומה ולאחת הדרכים המרכזיות
והחשובות כבילוי לשעות הפנאי.

כששואלים את כל האנשים הרבים האלה, למה הם הולכים
לבקר במוזיאון, הם משיבים תשובות רבות ומגוונות, אבל בלב
כולן עומד עניין אחד העובר בהן כחוט השני – למידה, רצונם של
המבקרים ללמוד. אנשים הולכים למוזיאון כדי ללמוד, והלימוד הוא
"הסחורה" המרכזית איתה יוצאים המבקרים מן המוזיאון (Falk
and Dierking, 2018:2).

לורנס קולמן (Laurence Coleman) היה נשיא ה-American
Association of museums למעלה משלושים שנים, היה בירוקרט

מוכשר, וכתב הרבה ספרי הדרכה על איך מוזיאונים צריכים להתנהל. בחיבורו החשוב והמשפיע ביותר: *The Museum in America: A Critical Study* הוא ניסה לדחוס לתוך כרך אחד, בן 700 עמודים, את כל הידע שנצבר באגודה על אודות המוזיאונים בארצות הברית. בהקדמה הוא מדגיש כי לא הייתה בכוונתו לכתוב מדריך, אלא חיבור על מצב המוזיאונים, חולשותיהם, חוזקותיהם ועתידם. וכך כותב לורנס קולמן בעמוד 392:

It seems the time has come for museum trustees to face a familiar question. Are museums primarily educational, or are they for only such educational work as can be carried on without limiting the curatorial function? A few museums have decided for education first, but most – most of the great as well as most of the small – are still letting education get along as best it can in an awkward setting. (Coleman 1939: II, 392)

קולמן מבקש מן המוזיאונים להחליט האם הם בראש וראשונה מוסדות של חינוך, או שהם עושים חינוך כל עוד הוא לא פוגע בעבודתם של האוצרים, וקובע כי רובם המכריע בוחרים באפשרות השנייה של לעשות חינוך מדוד, חינוך זהיר, חינוך קטן, חינוך על בהונות – כזה שלא מפריע לאוצרים לאצור את תערוכותיהם. זה היה בשנת 1939, לפני יותר משמונים שנים. אבל יש לי תחושה שהדברים נכונים גם כיום.

בראיון לעיתון "גלובס" לפני כמה חודשים נשאלה המנכ"לית החדשה של מוזיאון תל אביב, טניה כהן עוזיאל, מה ייחשב בעינייה הצלחה בעוד ארבע שנים. היא השיבה: "שהצלחתי להביא יותר קהל, שתהיה יציבות כלכלית במוזיאון, שיהיו תרומות ואולי נקים קרן לרכישות אמנות עכשווית, כי כרגע אין". אף מילה על חינוך. מבחינתה של כהן "עצם הכניסה למוזיאון זו פעולה חינוכית חשובה והמשימה היא להביא את כולם אלינו" (מרמרי, 22.02.2020). אני

מסכים עם האמירה הזו לגמרי, עצם ההגעה למוזיאון היא פעולה חינוכית, אבל אני לא חושב שלזה התכוונו מי שהשיבו על השאלה מה מביא אותך למוזיאון. אני חושב שהם, אנחנו, מצפים ליותר מזה. אנחנו מצפים לחוויה של למידה שהיא מעבר לעצם ההגעה לשעריו של המוזיאון.

מוזיאונים הם מקומות סוערים וגועשים. ואני לא מדבר על הסערה והגעש שמייצרים המבקרים בהם. הם מקומות סוערים וגועשים מאחורי הקלעים שלהם. מאבקים על כסף, על יוקרה, על כבוד, ועל ערכה של אמנות. הכל יש שם חוץ משקט. וגם על החינוך במוזיאונים הסערות האלה לא פוסחות. אבל בספר שלפנינו העוסק בקשר שבין חינוך ומוזיאון אין כל הד לזה. זה ספר המטפל בסוגיות רוויות מתחים, אינטרסים מנוגדים והורדות ידיים בסוג של שלוה, נינוחות, נועם, רוגע, כמעט באדישות.

בספר, שהוא אסופת מאמרים, יש שלושה שערים. הראשון עוסק בתאוריה ובמחקר של תחום החינוך במוזיאון. השני מציג כמה יוזמות של שיתופי פעולה בין מערכת החינוך הפורמלית לבין מוזיאונים בישראל. השלישי מבקש לבדוק את שילוב פדגוגית החינוך המוזיאוני בהכשרת המורים, ואת תפקיד המוזיאון כמרחב הוראה מונגש למורה (6). מה שעובר כחוט השני בכל שלושת השערים היא העובדה שהם עוסקים בחינוך במוזיאון ובשיתופי הפעולה בין המוזיאון לבית הספר כדיון פנים חינוכי, ויוצאים מתוך נקודת הנחה שהצהרות המוזיאונים באשר לחשיבות מקומו של החינוך בעיניהם הן לא הצהרות בלבד, אלא תיאור מציאות. כך, למשל, במאמר של אורנה יאיר "אוצרות, חינוך ומה שביניהם, החינוך במוזיאונים בישראל – נקודת מבט היסטורית" מובא מחקר רחב היקף, שבמסגרתו נשאלו מנהלי מוזיאונים וממונים על תחום החינוך במוזיאונים מה עומד בראש סדר העדיפויות של המוזיאון. התשובה הייתה – החינוך (25). או בנספח לספר, שם מופיעה ההצהרה כי "חינוך הוא מעמודי התווך של כל מוזיאון" וגם התייחסות לחוק המוזיאונים בישראל "הרואה בחינוך חלק בלתי נפרד מהגדרת המוזיאון ותנאי הכרחי להכרה בו" (189). ובין הצהרה אחת לאחרת משייט לו הספר שלנו בנינוחות מבלי להביט

למטה אל הסערות המתחוללות מתחתיו. על רוח הספר הזו אני רוצה להצביע כאן. זו לא תהיה קריאה צמודה של המאמרים בספר, אלא ניסיון לבחון את הדיסוננס בין הנינוחות העולה מהם, לבין המציאות התוססת והגועשת כפי שאני רואה אותה.

גלי משבר הקורונה ברחבי העולם הביאו לסגירתם, לפתיחתם החלקית, לסגירתם, ואז שוב לפתיחתם החלקית של מוזיאונים רבים בעולם, מה שהביא מטבע הדברים לפיטוריהם של עובדים. ומי עמדו בראש שורת המפוטרים מעובדי המוזיאונים? זה בוודאי לא יפתיע איש לשמוע, המפוטרים הראשונים היו אנשי החינוך. "אני שבור לב והרוס", אמר אחד מאנשי החינוך המפוטרים מהמוזיאון לאמנות מודרנית בניו יורק (MoMA), "אני לא בטוח מהו מוזיאון ללא חינוך, במיוחד כשהמוזיאון סגור עניין החינוך מקבל חשיבות אפילו גדולה עוד יותר". במייל ששלח המוזיאון לאנשי החינוך שלו הוא הבהיר כי איננו רואה שום אופק שיאפשר את החזרתם לעבודה; "יחלפו חודשים, אם לא שנים, עד שהמוזיאון יחזור לרמות התקציב שיאפשרו להחזיר את שירותי החינוך", נכתב במייל הזה (Di Liscia, 2020). ה-MoMA הוא אחד המוזיאונים הגדולים, העשירים והמשפיעים ביותר בעולם. מאות היסטוריונים של אמנות, אנשי חינוך ואוצרים חתמו על עצומה הקוראת למוזיאונים ברחבי העולם לחזור בהם מן הפיטורים האלה (Open Letter, 2020). מתברר שחינוך יקר לליבם של המוזיאונים עד גבול מסוים.

שלושה חודשים לפני פרוץ המגיפה והמשבר הזה שבא בעקבותיה, ב-7 בספטמבר 2019 בקיוטו שביפן, התקיימה ישיבה סוערת של איקו"ם (ICOM) איגוד המוזיאונים הבינלאומי. זקני הארגון לא זוכרים ישיבה סוערת שכזו, שהחליטה שלא להחליט. על הפרק עמדה הצעה לתשובה חדשה לשאלה "מהו מוזיאון?" כלומר הצעה להגדרה חדשה של מוזיאון. ההגדרה הקודמת נוסחה על ידי הארגון בשנות השבעים וקבעה כי מוזיאונים הם מוסדות ללא כוונת רווח "בשירות החברה, הפתוחים לציבור, המציגים את המורשת האנושית למטרות חינוך לימוד והנאה". אבל, כפי שטוענת נאוה קסלה, מי שעומדת בראש איקו"ם ישראל, "הזמנים

משתנים, והמוזיאונים משתנים, ומהפכה טכנולוגית מתרחשת, ויש צורך להתאים את הגדרת המוזיאונים למאה ה-21" (הדרי, 2019). אז, בכנס בקיטו, ניסו להתאים, והציעו הגדרה המציגה מוזיאונים כמרחבים דמוקרטיים מכילים ורבי קולות, המשמרים זיכרונות שונים ומגוונים ומבטיחים זכויות שוות וגישה שווה למורשת כל בני האדם: "...מוזיאונים הם מוסדות ללא כוונת רווח ופועלים כדי לאסוף, לשמר, לחקור, לפרש, להציג ולהרחיב את הבנתנו על העולם" (שם). זו בהחלט הגדרה חדשה המשקפת את רוח התקופה, הגדרה שמחויבות המוזיאון לחינוך, ללמידה ולהנאה נשמטה ממנה. נראה, אם כן, שיש פער בין הפן ההצהרתי של המוזיאונים בנוגע למקומו של החינוך וחשיבותו עבורם, לבין ההתנהלות שלהם בפועל. ומן הפער הזה מתעלם במידה רבה הספר שלפנינו. בחלקיו המעשיים הוא פורס מגוון רחב של שיתופי פעולה פוריים ומעניינים בין בתי הספר לבין מוזיאונים קטנים ומקומיים כמו למשל מוזיאון פתח תקווה לאמנות, בית יגאל אלון בגינוסה, מוזיאון מורשת בתי המשפט בירושלים, גן המדע במכון ויצמן, והמוזיאון העירוני לתולדות קריית אתא, בהם הפער הזה ניכר פחות, אבל גם בחלקיו הכלליים והתאורטיים הוא פוסח על הפער הזה. בספר שלנו המוזיאון והחינוך צועדים שלובי ידיים לעבר השקיעה.

*

ערב אחד נכנסו שלושה למסעדה הודית בווינגטון. הנס הוטניק (Hans Hoetink), מנהל מוזיאון מאוריצהאוס (Mauritshuis) שבהאג, רוג'ר מנדל (Roger Mandel), סגן מנהל הגלריה הלאומית לאמנות בווינגטון (National Gallery of Art), וארתור וילוק (Arthur Wheelock), האוצר של האוסף הצפון-אירופאי שם. הוטניק, שתכנן לעשות תערוכה של ציור הולנדי מאוספים אמריקניים, יזם את הפגישה הזו כדי לדון באפשרות לשאול ציורים מאוספי הגלריה בווינגטון. וכך, תוך כדי הפגישה, משום מקום, העלה מנדל את הרעיון להקדיש תערוכה לוורמיר, דבר שמעולם קודם לכן לא נעשה. הוטניק ווילוק לא היססו לדגוע וקפצו על הרעיון. זה היה בשנת 1988 (Blumenthal, 1996).

יוהנס ורמיר לא חי חיים ארוכים, בסך הכול 43 שנים (1632 – 1675), ולא היה צייר פורה במיוחד. בסך הכול ידועים 35 ציורים שלו בלבד, והם מפוזרים כיום ב-13 מוזיאונים ברחבי אירופה, ובעוד חמישה מוזיאונים בארצות הברית. תמונה כאן, שתי תמונות שם. הפעם האחרונה שמספר משמעותי מיצירותיו קובצו יחדיו הייתה ב-16 למאי 1696, אז התקיימה באמסטרדם מכירה פומבית של אוסף הציורים שהיה בידי הצייר ואספן האמנות יעקוב דיסיוס (Jacob Dissius), שמת כמה חודשים קודם לכן, ביניהם 21 מיצירותיו של ורמיר (לרבות "נוף העיר דלפט"). לא ידוע מי קנה את הציורים, ונראה כי הם נקנו על ידי קונים רבים ובעצם נפוצו לכל עבר. משמעות הרעיון להקדיש תערוכה לוורמיר הייתה קודם כל איסוף וקיבוץ של חלק ארי מיצירותיו החשובות תחת קורת גג אחת.

לגלריה בווינגטון ובמאוריצהאוס יש יחדיו שבע מיצירותיו של ורמיר, ואלה היוו גרעין שסביבו החלו אוצרי התערוכה לאסוף ולקבץ את התמונות. התהליך נמשך שמונה שנים והיה פתלתל ומפרך, עמוס רגעים דרמטיים, ויכול בקלות לפרנס ספר מתח מרתק על אחורי הקלעים של עולם האמנות. היו מוזיאונים שבנדיבות הסכימו להשאיל את התמונות, והיו מי שהקשו; היו תמונות שבשל מצבן הפיזי לא ניתן היה לטלטל אותן מאירופה לווינגטון; היו תמונות שלא ניתן היה להשאילן כלל בגלל תנאי התורם; היו תמונות שנגנבו; והייתה תמונה אחת שבלעדיה לא היו האוצרים מוכנים לממש את הפרויקט השאפתני הזה – נוף העיר דלפט, שבבעלותו של מוזיאון מאוריצהאוס.

לאורך השנים עברה התמונה יותר מחמישים שינויים של שימור ושחזור (Chalkley, 2010). פעם אחת, ב-1876, אפילו נפל עליה מוט וילון וקרע חור בדיוק באמצע השמיים של דלפט, שהיה צריך לתקן. מה שידעו המומחים במאוריצהאוס, וגם אושש בבדיקה שנעשתה ב-1982, זה שבשנות ה-50, במסגרת עוד אחת מהתערבויות השימור, נמרחת התמונה בשכבה של שלק (shellac), ולא בוורניש (varnish). הבעיה היא ששלק מתכווץ כשהוא מתייבש, והיה חשש שהוא הרים את הצבע והחליש את אחיזתו בקנבס, כך

שטלטול התמונה מאמסטרדם לווינגטון עלול להזיק לה. קבוצה של עשרה היסטוריונים של אמנות ואנשי שימור בכירים התכנסו במאוריצהאוס סביב התמונה כדי להעריך את המצב ולראות אם אכן אי אפשר לשנע אותה לארצות הברית. אחרי הרבה הטיות ראש מצד לצד תוך כדי ליטופי זקנים, הציע משהו לבדוק בדיקה פשוטה ומקומית את נוכחות השלק על הציור. התברר שהשלק שנמצא בבדיקה ב-1982 מקורו במסגרת ולא בתמונה עצמה (Jelley, 2017:45). התמונה, התברר, מרוחה בוורניש שלא יצר נזק. הבעיה שלא הייתה נפתרה, ו"נוף העיר דלפט" עזבה את אדמת אירופה לראשונה.

סביב "נוף העיר דלפט" הצליחו האוצרים לאסוף במהלך שמונה שנות עבודה עוד 20 מציוריו של ורמיר. ושוב, בדיוק כמו לפני 300 שנים, התכנסו מחדש 21 מציוריו. התערוכה יצאה לדרך והוצגה בווינגטון במשך שלושה חודשים (12 בנובמבר 1995 עד 11 בפברואר 1996). מבחינת המוזיאון ועולם האמנות התערוכה הייתה הצלחה מסחררת של ממש. באתר האינטרנט של הגלריה היא מכונה תערוכה חסרת תקדים, "unprecedented exhibition". היא הייתה אבן דרך בהיסטוריה של הגלריה בווינגטון שנפתחה לקהל בשנת 1937.

בשנת 2015 ציינה הגלריה בווינגטון עשרים שנים לתערוכה ההיא. באירוע נשאה דברים מייג'ן דניאלס (Maygene Daniels), שהיא הארכיונאית הראשית של הגלריה (Chief Archivist of the National Gallery of Art). היא מיתגה את התערוכה ההיא כהצלחה עצומה. ואיך אפשר למדוד ולהעריך הצלחה של תערוכה? המשך הדברים שלה מספק את התשובה. היא סיפרה שהמונים ביקרו בה (National Gallery of Art, 2017). 15,000 עותקי הקטלוג שהוזמנו במקור נמכרו בתוך ימים ספורים, וצריך היה להדפיס חדשים ומהר. הודפסו שלוש מהדורות נוספות וכולן נמכרו עוד לפני שנסתיימה התערוכה, בסך הכול 55,000 קטלוגים (Wheelock and Glass, 2001: 262). אותו הדבר קרה עם 20,000 הגלויות שאולו מהר מאוד. חדשות הודפסו ובסופו של דבר מכרה הגלריה בימי התערוכה 224,000 גלויות. ובגלל עשרות אלפי

הרגליים שדרכו מידי יום על מרצפות הגלריה, היה צורך למרוח אותן בווקס מידי לילה עם סגירת הדלתות, ולא פעם בשבוע כפי שנעשה בדרך כלל. כל הנתונים המרשימים האלה הם דוגמאות שובות עין לכמות מבקרים העצומה בתערוכה ולאימפקט הכלכלי הגדול שלה. בסך הכול ביקרו בתערוכה 327,551 בני אדם. דניאלס הציגה תמונות שהראו את התורים הארוכים, ארוכים, ארוכים מידי, שהשתרכו מחוץ למוזיאון. ואמרה לגבי חלק מן העומדים בהם כי "there was almost no possibility that these hopeful pretty visitors would see the exhibition", "וזה, לדעתה, היה "extraordinary". מי שהיה בר מזל והצליח להיכנס בשערי המוזיאון, אחרי ששרד את התורים הארוכים, ארוכים, ארוכים מידי, זה מה שחווה (National Gallery of Art, 2017):



על הקיר המרוחק, מעל לראשי ההמון בחדר אפשר לראות תלויה גולת הכותרת של התערוכה – התמונה "נוף העיר דלפט". צילום מתוך <https://www.youtube.com/watch?v=iNt3AYHONi0&t=150s>

*

באביב שנת 1912, צעיר מוכר בחברה הפריזאית הגבוהה, הגיש כתב יד לגסטון גלימאר (Gaston Gallimard), עורך כתב העת *La Nouvelle Revue Française* (מה שיהפוך תוך זמן קצר להוצאת גלימאר). כתב היד הועבר לקורא שפתח אותו באופן מקרי בעמוד 62 ומצא שם את מה שהוא חשב למשמעם ולתיאור

עמוס מידי של כוס תה צמחים. כתב היד נדחה בנימוס. הכותב היה מרסל פרוסט, וזה היה כתב היד של צד של סוואן (Swann's Way), הכרך הראשון של בעקבות הזמן האבוד, והקורא היה לא אחר מאשר הסופר הצרפתי חתן פרס הנובל אנדרה ז'יד (André Gide). פרוסט לקח את כתב היד להוצאת ספרים אחרת, כמה רחובות משם ברובע השביעי, שבמימון הכותב הסכימה לפרסם את הספר. בשנה שלאחר מכן קיבל פרוסט את אחת ההתנצלויות הידועות בהיסטוריה של הספרות. "דחיית ספרך", כתב לו ז'יד, "הייתה אחת החרטות הגדולות ביותר בחיי", זאת כיוון שבעקבות הזמן האבוד הפך לאחד הספרים הידועים בעולם ואחד החשובים שנכתבו במאה ה-20 ובכלל, והוא נכלל כמעט בכל רשימה של הספרים החשובים ביותר ש... (McGuinness, 2013).

אחד הקטעים היותר ידועים בספר, בכרך החמישי (השנייה - *The Prisoner*) מתאר את מותו של הסופר המהולל פול ברגוט, בן דמותו של אנטול פראנס. ברגוט חלה באורמיה ובמצוות רופאיו היה עליו לנוח. אלא שבאותם הימים הוצגה בפרזיז תערוכה של ציור הולנדי שכללה בין השאר את תמונתו של ורמיר "נוף העיר דלפט" (תמונה שהושאלה מהגלריה בהאג), תמונה שהוא מאוד אהב והכיר היטב. הוא לא העלה בדעתו שלא ללכת ולראות אותה. זאת ועוד, הוא קרא בעיתון רשימה של מבקר אמנות המתייחס לפרטים בתמונה שלא הכיר, כמו לחלק קיר צהוב המצויר באופן מושלם ככלי חרסינה סינית עדין. ברגוט אכל כמה תפוחי אדמה ויצא מן הבית לתערוכה. ובעודו מטפס במדרגות הגלריה החל ראשו מסתחרר. הוא חלף בחדרים על פני תמונות שנראו לו כייצוגים נחותים לעומת ממשותם העוצמתית של ארמון ונציאני סחוף רוחות או בית על שפת הים, עד שהגיע ועמד מול התמונה של ורמיר שכה אהב והכיר. אבל הפעם, בעקבות דברי המבקר שקרא, שם לב לראשונה לכמה דמויות בכחול, לכך שצבעו של החול הוא כתום, וגם לכתם הקיר הצהוב. ראשו היה סחרחר עליו, הוא מיקד את מבטו בכתם הצהוב כמו ילד המתבונן בפרפר שהוא רוצה לתפוס, "ככה הייתי צריך לכתוב" אמר לעצמו. בעודו צופה בכתם הצהוב חשב עד כמה יבשושית כתיבתו הספרותית

לעומת ציורו של ורמיה, ועד כמה היה נכון להעשיר את כתיבתו "בשכבות של צבע" דוגמת האופן בו צויר אותו הכתם הצהוב. וכך בעודו מהרהר ביצירתו ובחיייו בכלל אל מול קסמו של כתם הקיר הצהוב הזה והציור הזה בכלל, הוא חש ברע והתמוטט לתוך ספה עגולה שנצבה שם וחשב באופטימיות שזה לא רציני, שאולי אלה רק תפוחי האדמה שאכל שלא היו מבושלים דיים. ותוך כדי שהוא חושב את המחשבה הזו הוא התמוטט לרצפה, אנשים בחדר שהבחינו במתרחש חשו לעזרתו אבל מצאו אותו מת (Proust, 2019:245).

להתרחשות הזו אל מול התמונה יש שורשים ביוגרפיים עמוקים. ביום שישי ה-3 באוקטובר עלו מרסל פרוסט וחברו ברטנרד דה פנלון (Bertrand de Fénelon) על הרכבת בפרז'ו ונסעו לברוז' שבבלגיה ליום יומיים לראות איזו תערוכה של אמנות פלמית מוקדמת. אולם, כיוון שפרוסט נמלא חיוניות לא שכיחה והיה שיפור מפתיע במצב בריאותו שהייתה רופפת תמיד, הם החליטו להמשיך ולטייל הלאה להולנד. זה היה בשנת 1902. הם המשיכו לטייל בעקבות אמנות. תוך כדי הליכה במוזיאונים והסתכלות ביצירות האמנות, פנלון היה מקריא לפרוסט קטעים מתוך ספר שרכשו על הפילוסופיה של האמנות בהולנד. הולכים, מסתכלים, מקריאים ושומעים. עולים על מגדלי כנסיות להביט בנוף. נסעו לדורדרכט (Dordrecht), אותה פרוסט אהב במיוחד, ואחר כך לדוטרדם, ונפרדו אחרי שבוע לארבעה ימים באנטוורפן. במהלך אותם ימים נגב ארנקו של פרוסט וזה העיב מעט על הטיול. הם נפגשו שוב באמסטרדם שם לקחו חדר במלון יוקרתי, Hotel de l'Europe שחומם בצינורות מים חמים, ואז שוב נפרדו לארבעה ימים וקבעו להיפגש בהאג. פרוסט עבר בכפר הדייגים וולנדאם, שם הייתה מושבת אמנים, ומצא אותו מתוק ומיוחד כיוון שנשאר ללא שינוי מאז המאה ה-17. הוא נסע להארלם לראות את ציורו של פרנס הלס (Frans Hals), הצייר ההולנדי בן המאה ה-17 בן דורו של רמברנדט. בניגוד לשגרת יומו בביתו בפרז', שם היה כותב בלילות וישן בימים, כאן בהולנד היה יוצא לטייל מידי בוקר וחוזר לחדר המלון מאוחר בערב. זה שימח מאוד את הוריו שכתב להם

רבות מן הטיול. הוא כתב לאמו שלא העלה על דעתו שהוא יכול להיות רחוק ממנה שבועיים בלי לחבק אותה.

שיאו האמנותי של הטיול היה ב-18 באוקטובר בהאג, במוזיאון מוריצהאוס. כאן פרוסט ראה לראשונה את הציור של ורמיר "נוף העיר דלפט", ציור שהשאיר עליו רושם כביר, הוא כינה אותו הציור הכי יפה בעולם. שני ימי הטיול המתוכננים התארכו לשלושה שבועות של טיול וב-20 באוקטובר חזר פרוסט לפריז. זה הטיול האחרון שעשה פרוסט מחוץ לצרפת (Carter, 2013: 399-402).

זו לא הייתה הפגישה הראשונה של פרוסט עם הציור וגם לא האחרונה. לראשונה כנראה ראה רפרודוקציה של הציור עוד בצעירותו בבית חברו Paul Baignères, הצייר והמעצב שבסדנה שלו ביקר לעיתים קרובות (Ibid.: 131). אבל הפעם הבאה והאחרונה הייתה כמעט עשרים שנים אחר כך, ממש סמוך למותו. ב-21 באפריל 1921 נפתחה בז'ה דה פום בפריז תערוכה של ציור הולנדי. ידידו של פרוסט, הסופר והדיפלומט פול מורלנד, ניצל את כישוריו וקשריו עם אוצרי התערוכה ההולנדיים כדי לוודא שבין שאר התמונות תכלול התערוכה גם את "נוף העיר דלפט". פרוסט שכבד המעיט לצאת מביתו בכלל ונמנע בעיקר מלעשות זאת במהלך היום, קרא בעיתון מאמר ביקורת נלהב על ורמיר המסתורי והתערוכה, שכתב חברו מבקר האמנות Jean-Louis Vaudoyer שהזמין אותו להתלוות אליו לביקור בתערוכה. באותו היום מישוהו צילם את פרוסט על המרפסת במוזיאון. זו הייתה התמונה האחרונה שצולם בה בחייו. הוא כבר היה מאוד חולה. ניכרים בה חיוורונו וחוליו שהוא מנסה להסתיר כשהוא מתמתח ומנסה להקריין למצלמה חיוניות. כמה חודשים אחר כך הוא ימות (Ibid.: 931). פרוסט מת לא מול התמונה כמו ברגוט, אבל הצימוד האוטוביוגרפי של ההתרחשות הזו הוא מובהק, ויש אומרים כי פרוסט עבד על הקטע הזה כמעט עד סמוך למותו.

מה הסיכויים אני שואל, מה הסיכויים שפרוסט, וגיבור ספרו ברגוט, היו חווים את החוויה העמוקה שחוו מול "נוף העיר דלפט", לו עמדו שעות בתור הארוך, והיו בני מזל לזכות ולהיכנס בשערי הגלריה הלאומית בווינגטון ולהתקהל בחדר קטן וצפוף עם עוד

עשרות מבקרים כמותם מול התמונה הזו? לדעתי אין שום סיכוי שזה היה קורה להם. ומה הסיכוי אני שואל, מה הסיכוי שהשלישייה שנכנסה למסעדה היהודית בווינגטון, שהגתה את רעיון התערוכה הזו, שבקלות גם יכלה לשער, לו ניסתה, את ההד הציבורי העצום שהתערוכה הזו תעורר, ואת הגודש העצום שייווצר מול התמונות, מה הסיכוי שהשלושה שאלו שם את עצמם לנוכח המחשבות האלה על הצפיפות, האם תערוכה שכזו היא בכלל מן האפשר. לא מבחינת עצם האפשרות לאסוף 21 תמונות של ורמיה, אלא האם אפשרי בכלל שהמבקרים הכל-כך רבים בה יוכלו בכלל להפיק ממנה תועלת. לדעתי אין שום סיכוי שהם שאלו את עצמם את השאלות האלה. אין שום סיכוי שהם נתנו לסימני שאלה שכאלה לרחף בחלל המסעדה מעל למנות המונגדאל פאקורי או הקולצ'ה בצל שהזמינו. וזו בעיני בגידה.

*

בשנת 1972, לרגל ציון חמישים שנים לגילוי הקבר של תות ענח אמון בלוקסור, נערכה במוזיאון הבריטי בלונדון התערוכה "The Treasures of Tutankhamun". בתערוכה הוצגו חמישים פריטים מן האוסף – פריט לכל שנה – ביניהם שבעה-עשר פריטים שמעולם לא עזבו את מצריים. זו הייתה התערוכה המקיפה ביותר משל אוצרות קברו של תות ענח אמון שנערכה מחוץ למצריים. ב-29 למרץ פתחה המלכה אליזבת השנייה את התערוכה. בשבוע הראשון ביקרו בתערוכה 30,000 איש. עד ספטמבר ביקרו בה 800,000. לאור הפופולאריות שלה היא הוארכה בשלושה חודשים, ועד לנעילתה בסוף דצמבר ביקרו בה קרוב ל-1.7 מיליון, יותר מ-7,000 מבקרים בממוצע ביום. התערוכה הזו הייתה הסנונית של מה שמכונה כיום תערוכת בלוקבסטר (Blockbuster Art) (Exhibitions; Zaki and Boozer, 2020:2).

במהלך שנות ה-70 וה-80 קוצץ התקציב הציבורי של המוזיאונים והם נאלצו לפנות ולחפש אלטרנטיבות, מקורות רווח אחרים. מכירות של חנויות במוזיאונים, רווח ממכירת כרטיסים, תרומות, נותני חסות מסחריים, ובמיוחד תערוכות בלוקבסטר

המייצרות אפקט גדול, שהפכו מקור חשוב לרווחים ישירים ועקיפים, נראות ויוקרה עבור מוזיאונים ברחבי העולם. ככל שהתערוכה תהיה יותר פופולארית ויותר "blockbusting" ככה הרווחים יהיו גדולים ויותר (Frey and Meier, 2006: 1031). התערוכה של ורמיד בגלריה הלאומית בווינגטון הייתה כזו. התערוכות האלה הן אולי מנוף כלכלי משמעותי עבור המוזיאונים, אבל כמו ש"חברים וכסף לא הולך ביחד", כמו ש"בחורות ואוטו לא הולכים ביחד", כמו ש"קבנוס ונוטלה לא הולכים ביחד", ככה גם תערוכת בלוקבסטר וחינוך לא הולכים ביחד.

מוזיאונים הם מרחבי לימוד ייחודיים היכולים לעורר סקרנות גדולה אצל המבקרים בהם, לאפשר להם לחוות חוויה לימודית טובה ולעורר בהם השראה. הדרך למקום הזה עמוסה דיונים ויכוחים, רעיונות וגם אי בהירות. כל אלה הם אבני הבניין של תחום מחקר ענף ומשגשג – פדגוגיה של מוזיאונים. העושר הוא רב: מ"פדגוגיה של הליכה" ("a pedagogy of walking") דרך "פדגוגיה של האזנה" (pedagogy of listening) ועד "פדגוגיה של הרגשה" ("pedagogy of feeling") (Witcomb, 2015). או, כמו שמציע הספר שלנו בהקשרים העומדים במרכזו – שותפויות בין בתי ספר למוזיאונים - כמו תוכנית "מוזה באה לגן", שמטרתה לקדם רצף לימודי חוויית שראשיתו בהכנה לקראת הביקור במוזיאון, המשכו בחוויית הביקור וסופו בלמידה שאחרי (143). או "מפגשי אביב", תוכנית שנועדה לקרוב לבבות בין יהודים לערבים תוך כדי יצירה ובנייה משותפת במוזיאון (103).

אין לי מושג איזו פדגוגיה עבדה על פרוסט או על ברגוט, אבל זו הייתה חתיכת פדגוגיה, חוויה משנת חיים. למידה היא נושא מורכב, מתעתע וחמקמק בעיני, ואני מסתייג מאמירות חד משמעיות ונחרצות בנוגע אליה. אמירות כאלה מעוררות בי אי נחת. קשה לומר מהי למידה, וקשה מאוד לומר כיצד ואיך ומתי היא מתרחשת, גם במוזיאון וגם מחוץ למוזיאון. אבל אני יודע להגיד באופן נחרץ היכן היא לא יכולה להתרחש – היא לא יכולה הייתה להתרחש בחדרי גלריה עמוסי מבקרים בווינגטון מול תמונותיו של ורמיד. במאמרה של רחל שליטא בספר, "לפרש אמנות השוואה בין

שתי גישות דיאלוגיות", במסגרת הדיון שלה בפרשנות ובדיאלוג האמנותי, היא כותבת: "בשנת 2000, עם פתיחת ה'טייט מודרן', הצהיר האוצר הראשי ניקולס סרוטה (Nicholas Serota) בספרו חוויה או פרשנות: 'מטרת התצוגה האמנותית היא ליצור מצב שבו המבקרים יכולים לחוות תחושת גילוי מתוך התבוננת בציורים מסוימים, בפסלים או במיצבים בחדר מסוים ברגע מסוים'" (48). אבל רחל שליטא לא מספרת לנו שניקולס סרוטה, שהיה מנכ"ל הטייט (ולא האוצר הראשי), שימש בתפקידו עוד שנים רבות אחר כך. היא לא מספרת לנו שתחת ניהולו הוצגה בשנת 2014 תערוכת הבלוקבסטר הפופולארית ביותר מעולם בטייט של הנרי מאטיס, וביקרו בה למעלה מחצי מיליון מבקרים. וששנת 2016, שנה לפני פרישתו של סרוטה, היתה השנה בה ביקרו הכי הרבה מבקרים בטייט עם תערוכות הבלוקבסטר של ג'ורג'יה אוקיפ, פרנסיס בייקון, רוברט ראושנברג, ופול נאש. מצד אחד, סרוטה מדבר גבוהה על חווית הגילוי של המתבונן, ומצד שני הוא פעל כל העת כדי להפוך את זה לבלתי אפשרי. תערוכת בלוקבסטר וחינוך לא הולכים ביחד. היסטוריון האמנות ניל האריס (Neil Harris), בספרו על ג'ון קרטרי ברדאון, מי שהיה מנהל הגלריה בווינגטון במשך יותר משני עשורים ומי שהפך את המוזיאון לאחד המוזיאונים החשובים בארה"ב ואולי בעולם כולו, סבור שמנהלי מוזיאונים מצליחים, כמו ג'ון קרטרי, צריכים להיות הרבה דברים – לוביסטים, מגייסי כספים, דיפלומטים, מנהלי חצר, מנהלי כספים, סלבריטאים, יזמים ובעלי חזון (Harris, 2013:4). בראש רשימת הדברים הזו (וגם בהמשכה) אין איך להיות איש חינוך מעולה.

בשנים האחרונות יש הערכה גוברת והולכת לתפקידים המרכזי של מוסדות חינוך שאינם בתי ספר. ראש וראשון להם הוא המוזיאון (Falk and Dierking, 2016:229). אבל בניגוד לבית הספר, שהביקורת כלפיו ימיה כימי בית הספר עצמו, הביקורת כלפי המוזיאון כמוסד חינוכי היא רפה. נדמה שהביקורת החינוכית בנוגע למוזיאונים נעצרת על סף דלתם. יותר מזה, למוזיאונים יש בציבור מוניטין גבוה במיוחד, יותר גבוה מכל חברה מסחרית. לציבור יש גם אמון במוזיאונים, אמון גבוה יותר מאשר בעיתונות, למשל

(Dilenschneider, 2017). ולא חשוב כמה שעות עמדנו בתור, ולא חשוב כמה צפוף היה ליד הקופות, ולא חשוב שבקושי הצלחנו לראות משהו שם בגלל המוני האנשים שהצטופפו כמונו בחדרים, אנחנו נגיע גם לתערוכה הבאה. שוב נעמוד בתור שעות, שוב יהיה צפוף מאוד, שוב לא נראה כמעט כלום ולא נלמד. ההתנהלות של המוזיאונים מספקת באופן שיטתי שפע של סיבות לכך שהאמון שלנו בהם יתערער. אבל זה לא קורה. וזו תופעה מעניינת.

כשנולדה הנסיכה הבריטית מרגרט, באוגוסט 1930, פנה עורך העיתון Sunday Express לאסטרולוג האירי הגדול צ'ירו (Cheiro). צ'ירו, שקרא בכף ידם של מרק טווין, וינסטון צ'רצ'יל, תומס אדיסון, הנסיך מוויילס, אוסקר ויילד, ג'וזף צ'מברלין, מאטה הארי ועוד כל מיני כאלה, וגילה להם את שצופן להם העתיד, נתבקש כעת על ידי העיתון לחזות את חייה של הנסיכה שזה עתה נולדה. אבל הוא היה, כמו שנכתב בהרבה מקומות, "unavailable". כיוון שכך, העביר העיתון את הפנייה לעוזרו של צ'ירו, ה.ה. ניילור (R. H. Naylor). ניילור פרסם את תחזיתו שזכתה במונחי ימינו להרבה לייקים. כיוון שכך, התבקש לפרסם בעיתון עוד תחזיות. בספטמבר פרסם תחזית נוספת בה חזה כי "כלי טייס בריטי יהיה בסכנה". כמה שבועות אחר כך התרסקה ספינת האוויר הבריטית העצומה R101 על אדמת צרפת, לא רחוק מפרז, ו-48 איש שהיו על סיפונה נהרגו. התחזית המדויקת הזו הביאה את העיתון להציע לניילור טור חיזוי שבועי. כך נולד ההורוסקופ השבועי הראשון בבריטניה ובעצם בעולם כולו. כיום, ברובם המכריע של העיתונים היומיים בעולם מפרסמים תחזית אסטרולוגית לפחות פעם בשבוע (Burns, 2019:341). הרוב המכריע של האנשים יודעים באיזה מזל הם נולדו, יותר ממחציתם חושבים שהוא משקף אותם, ורבע מהם פשוט מאמינים בהורוסקופ (Campion, 2017). אלה אולי נתונים מפתיעים, אבל הדבר שהכי הפתיע אותי במחקרי הורוסקופים היא העובדה המתמיהה שמידת האמונה של אנשים בהורוסקופ איננה מתערערת גם כאשר התחזיות מתבררות כשגויות (Glick and Jolton, 1989:273).

נראה שדינם של המוזיאונים כדינם של ההורוסקופים לעורר

אמון כמעט עיוור. באשר להורוסקופים, אין שום בעיה. מי שמאמין וזה עושה לו טוב, מי אני שאומר על זה דבר. אבל לגבי המוזיאונים זו מציאות שחייבים לשנות.

גם בספר שלפנינו יש קריאה לשינוי המציאות, אבל הקריאה הזו היא מינורית בהתאם, ועוצמת הקול שלה קטנה. בהקדמה מספרת יערה מוגדם, כי העוסקים בחינוך במוזיאונים בארץ נקראים לרוב מדריכים, ואילו בעולם הולכת ומתבססת ההגדרה מחנכי מוזיאון (museum educators), כלומר, הם לא רק אמונים על ההובלה של המבקרים ברחבי המוזיאון, אלא הם גם מחנכים העוסקים בתיווך של חווית המוזיאון למבקרים. ואל החלל הזה נכנס הספר שלפנינו הקורא "למיסוד מעמדם של העוסקים בחינוך לא רק בשמם – מחנכים במוזיאונים – אלא גם בתור עיסוק המעוגן במחקר וכרוך בהכשרה אקדמית ספציפית ובהכרה של ארגון הפנים במוזיאון" (6). זאת ועוד, "בספר עולה חזון לחשיפת הסטודנטים להוראה ולמורים בפועל לתחום החינוך המוזיאוני במטרה להעצים את הביקור במוזיאון באמצעות הכנה מתאימה בטרם הביקור ועיבוד בכיתה של הלמידה שנחווה במוזיאון לאחר הביקור" (6). אלו קריאות צנועות לשינוי והן מהוות עוד עדות על אופן התנהלותו של החינוך בעולם – הליכה על בהונות, בפרט כאשר הוא נתקל באקדמיה, או באוטוריטה תרבותית אחרת.

תקציביהם של המוזיאונים מצטמצמים והם נאבקים על הישרדותם. וטוב שכך. כשמוזיאון המטרופוליטן בניו יורק פתח את חנות המוזיאון בשנת 1908, זה היה חדשני. כיום אין מוזיאון שאין לו חנות, ויותר מזה, יש מוזיאונים שיש להם רשת של חנויות, כמו מוזיאון המטרופוליטן. ויש במוזיאונים כיום גם מסעדות, וגם בתי קפה, וגם חנויות בתשלום. עד לפני שנתיים הכניסה למוזיאון המטרופוליטן הייתה במסגרת המדיניות של "שלם כפי יכולתך", כלומר חינם עבור רוב המבקרים, אבל החל מה-1 במרץ 2018 השתנתה המדיניות הזו ומחיר הכניסה למוזיאון נקבע על \$25, ורק עבור תושבי ניו יורק הכניסה חינם.

ברור שאין דבר כזה מוזיאון חינמי. השאלה היא רק מי משלם את ההוצאות. הצורך למשוך מבקרים רבים לקנות כרטיסי כניסה,

קטלוג של התערוכה, או ספר, או מגנט בחנות המוזיאון, גם הוא ברור לי. וגם ברורה לי ההכנסה שעשויה להיווצר למוזיאון כאשר המבקרים בו יאכלו ארוחת צהריים או סנדוויץ' במסעדה, וישתו אחר כך קפה ועוגה בבית הקפה של המוזיאון. אני מבין גם את זה. אבל ככה לא יכול המוזיאון לממש את מחויבותו כלפי ציבור המבקרים בו ולהפוך את הביקור שלהם לחוויה לימודית משמעותית. מוזיאונים צריכים להיאבק על שרידותם, זה ברור, אבל לא במחיר הבגידה בנו ודריסת המחויבות שלהם כלפינו. ואנחנו חייבים להפסיק לשתוק על זה. אנחנו צריכים לראות את זה, ואנחנו צריכים לנסות ולפעול לשנות את זה. אנחנו צריכים למחות נגד זה ולהביע את אי הנחת שלנו מן המצב. בשלב הראשון אנחנו נקנה בחנות המוזיאון רק מגנט אחד למקרה לא מעבר לזה, נדלג על המסעדה ובית הקפה ונביא סנדוויצ'ים מהבית ותרמוס עם קפה. ואם זה לא יעזור. פשוט לא נגיע.

ירון ונסובה, מכללת סמינר הקיבוצים

ביבליוגרפיה

- הדרי, צ. (2019) ההגדרה החדשה למושג "מוזיאון" מעוררת סערת רוחות, גלובס, 14.9.2020. אוחזר ב- 20.12.20
<https://bit.ly/3zvFTjc>
- מרמרי ס. (2020), "אנחנו מאבדים את הזהות שלנו כמוזיאון, דברים יצאו מפרופורציות", גלובס. 22.2.20. אוחזר ב- 6.1.21
<https://bit.ly/3ww8qDk>
- Blumenthal, R (1996). Unlucky art show is off, on, off and, it hopes, on, *The New York Times*, Jan.10.
<https://nyti.ms/2S4jvMW>
- Burns, W.[ed.] (2018). *Astrology through History: Interpreting the Stars from Ancient Mesopotamia to the Present*, ABC-Clio, LLC.
- Campion, N. (2017). How Many People Actually Believe in Astrology? *The Conversation*.

- Carter, W. C. (2013). *Marcel Proust: A Life, with a New Preface by the Author*. Yale University Press.
- Chalkley, M. (2010), *The fine line between art and science*. Retrieved 20.12.20 <https://bit.ly/3vIZrh7>
- Coleman, V. (1939) *The Museum in America: A Critical Study*. In: E. Hein, (2006). *Museum education. A companion to museum studies*, 340-352. p. 240.
- Dilenschneider, C. (2017). *People Trust Museums More than Newspapers. Here Is Why that Matters Right Now. Know Your Own Bone*. April. Retrieved 6.1.21 from <https://bit.ly/3gFmIee>
- Di Liscia, V. (2020). *MoMA Terminates All Museum Educator Contracts*. Retrieved 7.11 20, from <https://bit.ly/3iRZsMG>
- Falk, J. H., & Dierking, L. D. (2016). *The museum experience revisited*. Routledge.
- Frey, B. S., & Meier, S. (2006). *The economics of museums*. *Handbook of the Economics of Art and Culture*, 1, 1017-1047.
- Glick, P., Gottesman, D., & Jolton, J. (1989). The fault is not in the stars: Susceptibility of skeptics and believers in astrology to the Barnum effect. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 15(4), 572-583.
- Harris, N. (2013). *Capital Culture: J. Carter Brown, the National Gallery of Art, and the Reinvention of the Museum Experience*. University of Chicago Press.
- Kahn, B. (2015), Climate change may get its own museum, *Scientific American*, Retrieved 10.12.20 from <https://bit.ly/2Szh6dC>
- Falk, H., & Dierking, L. D. (2016). *The museum experience revisited*. Routledge.
- Falk, H., & Dierking, L. D. (2018). *Learning from museums*. Rowman & Littlefield.

- Jelley, J. (2017). *Traces of Vermeer*. Oxford University Press.
- List of most-visited art museums. (2021, January, 5). In Wikipedia <https://bit.ly/3xsdAQT>
- McGuinness, P. (2013) Proust: from bore to best-seller, *Financial Review*, Dec. 13. <https://bit.ly/3gyUanT>
- National Gallery of Art, (2017, October 11). The Vermeer Phenomenon Part 2 [Video]. YouTube. <https://bit.ly/3xqP5U8>
- Open Letter to Museums and Galleries in support of education and other essential Workers. (2020), Retrieved 1.1.21 from <https://bit.ly/3vytnfH>
- Proust, M. (2019). *The Prisoner: In Search of Lost Time*, Volume 5. Penguin.
- Wheelock, K., & Glass, M. (2001). The Appreciation of Vermeer in Twentieth-Century America. *The Cambridge Companion to Vermeer*.
- Witcomb, A. (2015). 11 Cultural pedagogies in the museum. Cultural pedagogies and human conduct, 158.
- Rocco, F. (December, 2013) 'Museums: Temples of Delight', *The Economist*. <https://econ.st/3cQynFP>
- Zaki, A., & Boozer, L. (2020). Tutankhamun the Twentieth-Century Diplomat: The 1972 Treasures of Tutankhamun Exhibition at the British Museum as a Landmark in Anglo-Egyptian and in American-Egyptian Relations. *Journal of the Faculty of Tourism and Hotels-University of Sadat City*, 4(1/1).

כי אין למו בקרת, ידעו יבינו [אלנתן הצפה]

יהושבע סמט שינברג ויהודה ויזן (עורכים), שירת ההשכלה
העברית, מבחר, הוצאת דחק תש"ף

תקופת ה"השכלה" ("הנאורות" בשפת המחקר), על שלל היבטיה, היתה רבת פנים ורבת גוונים. רוחה של הנאורות שריחפה על פני אירופה כולה, מברלין ועד אודסה, מווילנה ועד קרקוב, מטריאסט ועד למברג, מצאה את דרכה גם לסימטאות הרובע היהודי, לעיירות נידחות ולפרברי הערים. וכך, אלפי צעירות וצעירים יהודיים, שגדלו והתחנכו משלהי המאה השמונה-עשרה במרכז אירופה ובמזרחה, הפנימו תפיסת עולם זו, כל אחת ואחד בדרכו שלו. אלא שבשונה מהתפיסה שרווחה בעבר ושראתה ב"השכלה" תופעה תרבותית-אינטלקטואלית שהיתה נחלת חוגים מצומצמים של סופרים, משוררים והוגי דעות, למעשה היה זה רק היבט אחד, ולא תמיד המרכזי והחשוב ביותר, בעולמו של דור הנאורות. מחקר הנאורות בעשורים האחרונים הראה שאך מעטים מצעירות וצעירים אלה נמנו עם החוגים הספרותיים של זרם רעיוני-תרבותי זה. רובם המוחלט, ובהם אלפי התלמידים והתלמידות, המורות והמורים, שאכלסו את בתי הספר המשכיליים, לא עסקו ביצירת הספרות והשירה, אלא היוו את קהל היעד שלה. עם זאת, 'מרחב הקריאה' החדש שלהם התעצב, במקרים רבים, רק לאחר שהצעירה או הצעיר בני הזמן עברו תהליכי שינוי בתחומי השפה, הלבוש, החינוך, התעסוקה, מערכות היחסים עם החברה הלא-יהודית הסובבת, ועוד. לשון אחרת, הספרות והשירה המשכילית לא היו הגרעין המכונן והביטוי המרכזי של עולם הנאורות. ועם זאת, הפופולריות הרבה של כתבי יהודה ליב בן זאב, אברהם מאפו, אד"ם הכהן, מיכ"ל, יל"ג, אייזיק מאיר דיק, מרדכי דוד ברנדשטטר, ישראל אקסנפלד, אברהם גולדפדן ורבים אחרים, מעידה כאלף עדים על מרכזיותה וחשיבותה של היצירה התרבותית החדשה בתודעתם של מי שאימצו תפיסת עולם זו.

פרק חשוב ומרכזי זה בהיסטוריה של החברה היהודית בעת

החדשה, שזכה בעבר לעניין רב ולמחקרים מקיפים, נדחק בשנים האחרונות לשולי הדיון והשיח המחקרי. אל הירידה הדרמטית במספר החוקרות והחוקרים באוניברסיטאות בישראל שעוסקים בעולמה של יהדות אירופה עד מלחמת העולם השנייה, נלוותה, מטבע הדברים, גם התמעטות בהיקף ההוראה והמחקר של תקופת הנאורות, על שלל היבטיה החברתיים, התרבותיים, החינוכיים והספרותיים. לתהליך זה נודעת משמעות גם באשר למקומה של התופעה הזו במערכת החינוך בישראל, וממילא גם בשיח הציבורי. כך, למשל, אם עד לפני שנים לא רבות היתה הפואמה של יהודה ליב גורדון "קוצו של יוד" ידועה ומוכרת למרבית בוגרי בתי הספר התיכוניים בישראל, הרי שהיום היא בבחינת זיכרון רחוק בלבד. אשר על כן, הופעתו של קובץ המאגד מבחר משירת ההשכלה העברית היא בבחינת אירוע יוצא דופן, ועבור מי שעוסקים בנושא זה וחווים את התמעטות העניין בו, התחושה הראשונית היא של "מים קרים על נפש עייפה". ריכוז כה נרחב של שירת ההשכלה שחבורה בגרמניה ובהולנד, בצרפת ובאיטליה, באוסטריה ובפולין, בליטא, בצפון אפריקה ובאמריקה, פורש לפני המעיין את מפת היצירה התרבותית הלא־קאנונית שהגדירה מחדש את המונח "עולם הרוח" בחברה היהודית בת הזמן. המנעד האנושי, התרבותי, הפואטי והגאוגרפי הרחב של המשוררים שהעורכים בחרו לשלב בקובץ, ובוודאי מתן מקום ראוי לפחות ידועים שבהם, מאפשר התבוננות מחודשת בעולמם של מי שנמנו עם חוגי הספרות והשירה של דור הנאורות. מסע זה מקבל נופך מיוחד בשל בחירת העורכים לשלב בקובץ את שיריהם של משוררות ומשוררים נשכחים, שרבות מיצירותיהם נותרו עד כה בחביון כתבי־עת שאך מעטים פוקדים אותם בשנים האחרונות. בכך, ושמא שלא בכוונת מכוון, הוסיפו העורכים נדבך לתפיסה המחקרית הרואה בנאורות תופעה עממית ורחבה החורגת מהמעגל המצומצם של משה מנדלסון, יצחק בר לווינזון [ריב"ל], נחמן קרוכמל [רנ"ק] ודומיהם. בעוד שכתביהם של הוגים אלה נפוצו בעיקר בחוגים מצומצמים של אינטלקטואלים, הוגים וסופרים יהודים בני הזמן, קשה להפריז בחשיבות התפקיד שמילאו המשוררות והמשוררים ה"נידחים" בתהליך הפצת עולם הערכים

של הנאורות במעגלים הרחבים של החברה היהודית בת הזמן. ולא, הם לא היו סופרים פריפריאליים או משוררים פריפריאליים. במקומות היישוב הקטנים והמרוחקים, בעיירות ובכפרים שבהם חיו וכתבו, הם היו הביטוי המוחשי, ולעתים היחיד, לעולם ערכים מופשט זה. וכנראה, רבים מהם שימשו כמגדלור שהאיר את דרכם של צעירות וצעירים מקומיים שחיפשו דרך, מורה, מדריך ונתיבה לנפשם הנבוכה והסוערת. שירתם של משוררים אלה הייתה לעתים העוגן שאליו נקשרה תפיסת העולם של הנאורות במרחב הכפרי והעיירתי, זו שרוחות הזמן הסוערות איימו להטביע או לגרש מן העיר. ושיריהם, שנקראו לראשונה במעגלים החברתיים הקרובים, הופצו בהעתקות בכתב־יד, ומאוחר יותר מצאו דרכם לכתבי העת של חוגי הנאורות, דוגמת "המאסף", "כוכבי בקר", "כוכבי יצחק" ו"כרם חמד", ואף לדפי העיתונות העברית החדשה – "המגיד", "המליץ", "הצפירה", "הכרמל", "הלבנון", ועוד – תרמו תרומה רבת חשיבות לכך שהנאורות היהודית לא נותרה בבחינת הערת שוליים על מפת ההיסטוריה.

ואולם, למרות שיש לברך על הופעת אנתולוגיה זו, ועל ה"פגישה" המחודשת עם יוצרים ויצירות שנשכחו ממנו זה מכבר, המעיין חש מיד בפער שבין היצירות שנכללו בקובץ זה, לבין פרי עטם של העורכת והעורך. פער זה ניכר ביותר כבר עם קריאת המבוא. בראש ובראשונה, לא ברור הצורך שלהם להצדיק את מפעלם זה. וכי זקוקה היא שירת הנאורות למליצי יושר? לתעודת כשרות? אכן, ביקורת הוטחה בה כבר מאמצע המאה התשע־עשרה, אולם איזה ז'אנר ספרותי אינו זוכה לביקורת, אם בעידנו ובוודאי לאחר שחלף מן העולם והבמה "נכבשה" על־ידי דור אחר, תפיסות עולם אחרות, וכמובן דרכי הבעה חדשות? כך, למשל, אך טבעי הדבר שסופרי ומשוררי דור התחיה, ובראשם חיים נחמן ביאליק, ניסו להמעיט בערכה של שירת דור ההשכלה שקדם להם. אלא, שברור הדבר לכל מי שמצוי בעולמה של החברה היהודית באירופה במאה התשע־עשרה, שללא התשתית הלשונית, הספרותית והפואטית שהניחו נפתלי הרץ וייזל, יהודה ליב בן זאב, אברהם מאפו, אד"ם הכהן ויהודה ליב גורדון, כמו גם רבים מהמשוררות והמשוררים הפחות

ידועים, כלל לא ברור אם לשאול טשרניחובסקי, שכינה שירה זו "מונוטונית עד לשעמום", כמו גם לחיים נחמן ביאליק ולבני זמנם היו כלי המבע הלשוניים הנדרשים ליצירתם, ולא פחות חשוב מכך – אם היה להם קהל קוראים. סופרי ומשוררי עידן הנאורות, ולא פחות מכך מערכת החינוך המשכילית ועורכי העיתונים שנתנו להם במה, היו אלה שפתחו לפני אלפי צעירות וצעירים את השער לעולמן של הספרות והשירה הלא-קוננויות ועיצבו את תרבות הקריאה של דור שלם. רק בשל העובדה שקודמיהם, אלה ששיריהם מלווים את המעיין בקובץ זה, הכשירו את לבבות ואת תודעת קהל הקוראים, בנות ובני דור הנאורות, לא נזקקו ביאליק וטשרניחובסקי לחרוש בשדה הבור היבש, הצחיח, ובמקרים רבים גם העוין. הם באו אל המוכן.

ואם בכך לא די, הרי שתמוהה ביותר התייחסותם של העורכים למאמרו של אסף ענברי "הערה על תקופת ההשכלה וספרותה" (קשת החדשה, 9/9/2004), ובמיוחד לטענתו, היהירה והמתנשאת, כי מדובר ב"ספרות נכה". כמי שמינה עצמו לשופט ספרות ושירת דור הנאורות, הוא קובע נחרצות ש"מאפו הוא ננס מול טורגנייב", ו"מיהו יל"ג מול פושקין?" (אני מניח שקביעותיו אלה מתבססות על קריאת "ייבגני אונייגין" של פושקין ו"אבות ובנים" של טורגנייב בשפת המקור ולא בתרגום, שאם לא כן, ההשוואה היא עם מעשה התרגום ולא עם היצירה המקורית...). והוא מתעלה על עצמו בקבעו, באופן חד משמעי, כי "במאה השנים שקדמו לביאליק היתה הספרות העברית עלובה". ומדוע? "משום שהיתה יהודית". יש לי תחושה ש"הסבא", הלא הוא מנדלי מוכר ספרים, מהבולטים שבסופרי עידן הנאורות, היה גאה להודות ב"אשמה" זו ... כשקראתי זאת, נזכרתי באנקדוטה המופיעה בזיכרונותיו של חיים זיידמן (מאוז'יראן לרפת גן, רמת גן תש"ך, עמ' 1). בנו של משורר ההשכלה יחיאל מיכל זיידמן ששירו "ספל קאווא" נכלל בקובץ שלפנינו (עמ' 274). בדרכו מגליציה לארץ ישראל פגש חיים זיידמן קבוצה של אנשי העלייה השנייה. הם, לדבריו, עסקו ראשם ורובם בגפ"ט (גורקי – פושקין – טולסטוי), והוא – בגפ"ת (גמרא, פירוש [רש"י], תוספות). ולמרבה הפלא, "היהודיות" של זיידמן

לא עמדה לו לדועף ... לא פחות מופרכת היא טענתו של ענברי כי "יהודים שהתנתקו מהוויית בית המדרש, או שנולדו להורים שביצעו התנתקות זו, לא קראו ספרות עברית ולא כתבו ספרות עברית". לתומי סברתי שטענה קטגורית זו מבוססת על מחקר מקיף ומעמיק באשר למרחב הקריאה של יהודים אלה, ואם אכן הצליח ענברי לשחזר את שהיה מצוי על מדפי ספריותיהם, יש בכך משום גילוי חשוב ביותר וראוי היה לשתף בכך הן את חוקרות וחוקרי התקופה והן את הציבור. ואולם, מעבר לעובדה שמחקר מעין זה לא פורסם מעולם, אין צורך במומחיות מיוחדת כדי לדעת שיהודים רבים ש"התנתקו", ואף כאלה שהמירו את דתם, דוגמת צבי גרינבוים, אברהם אורי קובנר, דניאל חוולסון ויצחק אדוארד סלקינסון, קראו גם קראו את הספרות העברית בת הזמן, כתבו בשפה העברית, ומהם אף שתרגמו לעברית יצירות שפורסמו בשפות שונות. ככלל, טענתו של ענברי כי מדובר ב"פובליציסטיקה בכסות ספרותית" מעידה יותר מכל על חוסר היכרותו עם עולמם הרחב והמורכב של בנות ובני דור הנאורות ועם מקומה של ספרות הזמן בעולמם.

והנה, גם עורכי שירת ההשכלה העברית לא נמלטו מתפיסה שיפוטית, שלא לומר חובבנית, מעין זו, השזורה בפרק המבוא, שם הם עושים שימוש במונחים "קלושים" ו"שפולים" באשר לרבים ממשוררי דור הנאורות (עמ' 35). ומכיוון שאין הם מציגים למעין את הקריטריונים שהנחו אותם בתהליך "דירוגם" של משוררי הנאורות, לא מובן, למשל, מדוע תויג משה דוד מיצקון כ"משורר הקלוש ביותר"? האם אך ורק משום שנידון ברותחין על ידי אברהם אורי קובנר??? לו הבינו, הן ענברי והן עורכי הקובץ, את המורכבות הלשונית שעמה התמודד דור זה בנסותו לעצב אופני מבע ייחודיים לו – בין היידיש כשפת הדיבור, העברית המקראית והימי-ביניימית כשפת המקורות, הגרמנית כשפת הנאורות, ושפות המרחבים שבהם חיו; לו אך עמדו "בדד בדמי השדות", כשירת הכיסופים של דוד שמעוני; לו הילכו בארץ שבה "מתעצבות התרזות בשולי הדרך", כמבע הגעגוע של חיים גראדה; לו הטריחו עצמם ממגדל השן של ביקורת הספרות ויצאו לנוע, להקשיב, לחוש ולהכיר מקרוב את

עולמם המורכב של נחמן יצחק פישמן, אברהם בר גוטלובר ובני חוגם, כל מגדל הקלפים המדומיין של "השירה הנכה" ו"המשוררים הקלושים" היה קורס תחתיו.

בקראי שירה זו, לא בחדר העבודה של החוקר אלא במרחבים שבהם נכתבה, אני שומע את הד קולם של משוררי עידן הנאורות והוא עולה ומתגלגל מברלין במערב ועד וילנה במזרח – מי שמכם לשר ולשופט עלינו??? עבורם היתה שירה זו כלי ביטוי לכיסופים, לגעוגוע לעולם אחר, גם אם היה אידילי ומדומיין. ועבור קוראיהם, ובהם אלפי צעירות וצעירים שחיו בעיירות קטנות ושכוחות-אל, וקראו בשקיקה, בחביון יערות נסתרים, את שיריהם של שד"ל, זאב וולף בוכנר, אברהם בר גוטלובר, אד"ם הכהן ויל"ג, הייתה שירה זו בבחינת סם חיים. הטובה שביצירות הנטועה ברוח הזמן. ולא, לא היתה זו שירה מגויסת או מגייסת, ו"לא במקרה נטפי דיו השתפכו, ולאתת ולמלים בספר נערכו", כפי שהיטיב לבטא זאת ישראל ראלל (עמ' 288). כפי שחשו בני דור התחיה, גם בדור הנאורות היתה זו שירה שבקעה מהמיית ליבם של מי שחלמו על עולם אחר, ובמקרים רבים לא רק הניעה אותם לצאת לדרך הארוכה, והקשה, אלי "המקום האחר", הריאלי או האוטופי, אלא גם שימשה כמסילה שבה צעדו אל המקום ההוא. לו היתה זו "שירה נכה", לו חשו בני הזמן כי היא פרי עטם של "משוררים שפולים", אף מו"ל שמכבד את עצמו לא היה טורח לפרסמה והיא היתה מוצאת את דרכה עד מהרה לארגזי הגניזה, גם לו נכתבה בשיטה המשקלית הטונית-סילאבית ולא בפרוזודיה הסילאבית. ואם בכך לא די, הרי שעל חוסר המיומנות ההיסטורית של העורכים תעיד גם העובדה שאין הם מודעים לכך שבמקרים רבים שירתם של רבים ממשוררי דור הנאורות לא זכתה לתפוצה רחבה לא בשל "טיבה" הירוד אלא בשל מצבו הכלכלי ו/או מיקומו הגאוגרפי של המשורר; בשל מערכת יחסיו עם עורכי עיתוני הנאורות ששימשו במה מרכזית לפרסום השירים, או בשל הקושי להתמודד עם הביקורת החריפה של החוגים השמרניים המקומיים.

אלא שתחושת אי-הנוחות של המעיין בקובץ אינה מסתיימת כאן. תמוהה ביותר החלוקה המלאכותית והא-היסטורית של

המשוררים לקטגוריות גאוגרפיות. כך לדוגמה, בולטת ביותר בהקשר זה הקטגוריה הבעייתית, והמשונה, של "פולין ורוסיה", שכן לא ברור מה המשותף ל"משוררי פולין" ול"משוררי רוסיה"? וכי אלה שני מרחבים תרבותיים זהים? אין חולק על כך שבפולין חיו ופעלו משכילים יהודים ששלחו ידם בכתיבת שירה. אלא שבכל הנוגע ל"רוסיה", העורכים שכחו (או שמא אינם יודעים) שבמרבית התקופה שבה חיו ופעלו רבים ממשוררים אלה, נאסר על יהודים להתגורר ממזרח ל"תחום המושב", כלומר ברוסיה. כשל דומה מתגלה בשימוש התכוף של העורכים במונח "האימפריה האוסטרו-הונגרית". ראשיתה של ישות פוליטית־מדינית זו בשנת 1867, ואשר על כן, ברוך שנפלד (עמ' 345), שנולד ב־סניץ ולא ב־סמניץ, לא חי באימפריה האוסטרו-הונגרית, שנוסדה ארבע עשרה שנים לאחר מותו; כיוצא בכך, ישראל ראלל (עמ' 287) אכן נולד בברודי שבגליציה, אולם לשיטת העורכים בשנה בה נולד (1830) העיר היתה חלק מהאימפריה האוסטרו-הונגרית, למרות שישות זו, כאמור, עדיין לא באה לעולם. וכך גם באשר לזאב וולף בוכנר (עמ' 300) שנולד בברודי בשנת 1750, אלא שעיר זו לא היתה חלק מ"פולין הגדולה", משום שהאזור המכונה בשם זה מצוי במרחק של מאות קילומטרים מערבה משם. ומעבר לכך, רבים מבנות ובני דור הנאורות, כפי שאכן ציינו העורכים, נעו ונדו ברחבי אירופה, ואשר על כן תיוגם הגאוגרפי איננו רלוונטי. כאן, וכפי שיובהר להלן, ניכר ביותר היעדרו מצוות העריכה של היסטוריון של תקופת הנאורות. כשלים אלה הם רק בבחינת מבוא לכשל חמור ומשמעותי יותר, וכוונתי לביוגרפיות הקצרות של המשוררים, המקדימות את היצירות השונות. כמקובל באנתולוגיות מעין אלה מצפה המעיין למתכונת אחידה של ביוגרפיה, או לפחות קרובה לכך, הכוללת אינפורמציה בסיסית (שנות לידה ופטירה, השכלה, מקומות ותחומי פעילות, יצירות מרכזיות, וכדומה). אלא, שמסתבר שיהודה ויזן ויהושע סמט־שינברג חסרים לחלוטין את המיומנות של חיבור מיני־ביוגרפיות, וביטחונם העצמי המופרז (שלא לומר פעילותם החובבנית), הכשילום גם כאן. בראש ובראשונה, ניתן לצפות ממי שעוסקים במשוררות, משוררים וקורות חייהם, שיבחנו את

העובדות, כגון תיארוך פרסום היצירות השונות והאירועים שנלוו לכך. אלא שבהיבט זה שוררת בוקה ומבולקה. כך, קובץ השירים "דברי שיר" (עמ' 250), פרי עטו של מאיר לטריס, ראה אור בשנת 1822 ולא בשנת 1823; עלילת הדם בעיירה ווליו, שאותה מתאר פייבל גולדשטוף (עמ' 375), אירעה בשנת 1823 ולא בשנת 1826; ישכר בערוש הלוי איש הורוויץ (עמ' 495) נולד בשנת 1835 ולא בשנת 1845; בית הכנסת המשכילי "טהרת הקדש" נוסד בוויילנה בשנת 1847 ולא כפי שציינו העורכים (עמ' 627); שמעון בכר (בכרך) (עמ' 254) לא נולד במיקלוש אלא בליפטובסקי מיקולאש, בשנת 1852 הוא התגורר בסוצ'אני ולא בסוצ'אן, ומאוחר יותר שימש כגזבר, ולא כמזכיר, של הקהילה היהודית בפשט; לא ברור כיצד אהרן יונתנזון "נדד ליאבונה שבפלך קובנה" (עמ' 550), עיירה שכלל איננה קיימת במרחב זה; יעקב עליאשברג (עמ' 533) לא למד "בבית ספר תיכון" אלא ב-Handels Academie, ו"בית לימוד מלאכות לילדים יתומים" שיזם, מעולם לא פעל; משה ליב חשקס (עמ' 449) מוצג כמי "שהנהיג טור שירי קבוע בעיתון לדיון בענייני היום, כאשר פרסם בין השנים תר"ם-תרמ"א מדור יומי ובו שיר אקטואלי מדי יום". טענה זו מתבססת על ספרו של חשקס ספר היומי (פטרבורג תרמ"א). אלא שהשירים שכונסו בספר זה לא יכולים היו להתפרסם כמדור יומי בעיתון, שכן העיתון היומי היהודי הראשון, "היום" (בעריכת יהודה ליב קנטור), החל להופיע רק בשנת תרמ"ו, כלומר חמש שנים לאחר פרסום הספר הנ"ל ... חיים ויטקינד (עמ' 553), איש ביאליסטוק, מתואר כאן כמי ש"עבד כל חייו בחנות המכולת שניהלה אשתו". דא עקא, כפי שמציין אברהם שמואל הרשברג, כותב קורותיה של קהילת זו, ויטקינד "איז דא געווען כל ימיו א מאנופקטור-קרעמער" (פנקס ביאליסטאק, ניו יארק תש"ט-תש"י, א, עמ' 234). וגם מעדותו של ויטקינד עצמו ש"זה שבוע ימים מאז באתי הנה משוק חארקאף אשר נסעתי שמה עם סחורת מאנופקטור", עולה שהיה סוחר אריגים ולא זבן בחנות מכולת; יהודה לייב גורדון מעולם לא שימש כ"מפקח על בתי הספר העבריים מטעם הממשלה בטלז" (עמ' 598), אלא כמורה (ולפי גירסה אחרת – כמנהל) בבית הספר היהודי בעיירה זו. כמו

כן, הוא מעולם לא היה "דוברת המרכזי של תנועת ההשכלה". וזאת, לא רק משום שבתקופה זו היו לחוגי הנאורות "דוברים" שהד קולם היה רם וברור משלו, ואף נשמע מדי שבוע בכל רחבי "תחום המושב" ומחוצה לו, כגון אלכסנדר צדרבוים, אליעזר ליפמן זילברמן, דוד גורדון, חיים זליג סלונמסקי ושמואל יוסף פיך, אלא גם מהטעם הפשוט שהנאורות היהודית מעולם לא היתה "תנועה", אלא זרם חברתי-רעיוני; באשר למרדכי יצחק עדלמן (עמ' 624), ראוי היה שהעורכים ידייקו באיות שמו – או בצורה העברית – אדלמן, או עדעלמאנן, כפי שהקפיד לכתוב את שמו; מרבית חיבוריו של חיים נחמן שפירא, המכונה על-ידי העורכים "חוקר ההשכלה הדגול", עסקו בהיבטים פילולוגיים של השפה העברית ובתולדות הספרות העברית החדשה ובכלל זה גם ספרות ההשכלה, אבל לא בתופעת הנאורות; מרדכי טריווש (עמ' 644) לא היה "מורה בבית הספר המתוקן" בוילנה, מהטעם הפשוט שבשנים שבהן שהה בעיר זו (1832-1839) לא פעל בה "בית ספר מתוקן"; המשכיל הגליצאי שחיבר את הספר "אגודת שושנים" (עמ' 360) היה יעקב ביברניג (לא בברינג); "שיר התהילה הארוך" ("כליל יופי") שפרסם אד"ם הכהן בשנת 1857 לא ראה אור "לכבוד הכרתו של הקיסר אלכסנדר השני" (עמ' 627), שכן אירוע זה התרחש כשנתיים לפני פרסום חיבור זה; באשר ליעקב אייכנבוים (עמ' 462), לא ברור לקורא האם הוא "התפרנס כל חייו ממלמדות", כפי שנטען בראשית הביוגרפיה, או ששימש "כמורה ומשגיח בבית ספר לרבנים בז'יטומיר", כפי שנטען בסופה (וזאת מבלי להזכיר שבמשך מספר שנים הוא ניהל בית ספר יהודי בקשיניב); יצחק אדוארד סלקינסון (עמ' 531) לא נולד בשקלוב; מחזהו של פרידריך שילה, שאותו החל לתרגם, נקרא בתרגום לעברית "נכלים ואהבה" ולא "נוכלים ואוהבים"; ובאשר למפעל הענק שלו – תרגום "הברית החדשה" לשפה העברית (כשלושים מהדורות משנת 1886 ועד שנת 2012!) – מסתפקים העורכים בהערה ש"כמו כן תרגם לעברית את הברית החדשה" ... ואם בכך לא די, הרי שברבות מהביוגרפיות כללו העורכים אמירות ו/או טענות שאין להם כל ביסוס. כך למשל, לא ברור על מה הם מסתמכים בציינם כי ספרו

של לטריס אילת השחר (כך במקור, ולא "איילת"), "התפרסם בכל הקהילות המשכילים" (עמ' 250); אהרן יונתנזון (עמ' 550) היה, כפי שמציין תלמידו יהודה ליב גורדון, "הראשון אשר הורה לנערי בני ישראל בוויילנא... את ספרי הקדש מפורש בביאור ושום שכל בתרגום אשכנז וילמד לבני יהודה קסת הסופר בשפת עבר ואשכנז" (הטליץ, כ"ג אלול תרכ"ח). כנראה שלדעת העורכים מרכיב זה בביוגרפיה שלו חשוב פחות מכך ש"היה מן התלמידים המצטיינים בישיבת וולוז'ין", עובדה שאין לה סימוכין מכל מקור מהימן שהוא; למעבר של יהודה ליב לוויין (עמ' 473) לעולם הנאורות לא היה כל קשר ל"תסכולו מדרך החיים של יהודי זמנו, ולסלידתו מהאיבה ששררה בין חצרות החסידים השונות", כפי שניסחו זאת עורכי הקובץ; לא ברור על מה הם מסתמכים בטענתם כי ה"ביאור לתנ"ך" שיצא לאור בשנת 1848 על-ידי יצחק אייזיק (כך! משום מה הושמט שם משפחתו "בן יעקב") ואד"ם הכהן, "נפוץ בכל רחבי האימפריה הרוסית". בשנים האלה חוגי ההשכלה באימפריה הרוסית היו מצומצמים, רבים מהמשכילים היו חסרי אמצעים ולא היה ביכולתם לרכוש סדרת ספרים זו; כיוצא בכך, לא ברור על סמך מה הם מניחים שאד"ם הכהן לא פרסם את חיבורו "אמת ואמונה" במשך עשרים וחמש שנה משום שלא "אזר עוז" לעשות זאת, משל היה נרדף בשל משכיליותו. שהרי, כפי שהוא מעיד על עצמו, לא רק שרעיונות מעין אלה שמצאו מקומם בחיבור זה התפרסמו במשך השנים בחיבוריו האחרים, אלא הסיבה לאחור בפרסום היתה ש"השיבותי ידי מלשלחו החוצה מטעמים שונים"; למרות שבספרו גלוי עיניס, אכן מותח שלום יוסף זילברשטיין ביקורת על מוסד הרבנות ופרנסי הקהילות (עמ' 649), אין לנו כל סימוכין לכך שזה היה הרקע לכך שהוא כיהן כרב העיירה דרשונישוק שבליטא במשך תקופה קצרה ביותר, כטענת העורכים.

ואם בכל הנ"ל לא די, אין בקובץ זה פורמט קבוע לביוגרפיות – יש מי ש"זכו" בביוגרפיה מפורטת המשתרעת על חצי עמוד ויותר, ויש שקורות חייהם סוכמו בשתיים-שלוש שורות. בדיקה מהירה מעלה שהדבר לא נובע מכך שלא קיימת אינפורמציה רלוונטית באשר לאחרונים, אלא מכך שהעורך והעורכת לא טרחו, או שמא

אינם יודעים, לחפש אינפורמציה זו. אשר על כן, גם אם לעתים קשה ביותר לאתר פריט ביוגרפי זה או אחר, במרבית המקרים האמירות שלהם בנוסח "הידיעות על מהלך חייו מועטות", תמוהות. בעזרת כלי מחקר היסטוריים בסיסיים, הנהירים לכל תלמיד מחקר במחלקות להיסטוריה, אין כל קושי לאתר אינפורמציה רלוונטית באשר לרבים מהמשוררות והמשוררים שהביוגרפיה שלהם, אליבא דעורכי הקובץ, עלומה. לו היו עושים עבודתם נאמנה היו מוצאים שיהושע באנק (עמ' 563) נולד בשנת 1811, שהתגורר בשנת 1841 בקאמניץ פודולסק ובתקופה זו התכתב עם ריב"ל, ושבשנת 1881 חי בעיירה צ'צ'לניק שבאוקראינה; שנתן נטע גוטמן הלוי (עמ' 323) לא "חי כפי הנראה בברסלאו", אלא נולד וגדל בדיהרנפורט, התייתם מאמו בהיותו ילד, חי בעיר זו לפחות עד שנת 1848, ולאחר מכן נדד ברחבי גרמניה (נמסלאו, ברלין); שהידיעות על מרדכי רייך (עמ' 537) לא מתמצות, כדבריהם, בשני הספרים שפרסם. בבדיקה פשוטה היו "מגלים" את שני מאמריו, "אמרי בינה בכתבי קודש", שחוברו באודסה ופורסמו בעיתון "הכרמל" (ד', ט' ניסן תרכ"א), וש אחד משיריו המוקדמים של אהרן [אליהו!]: פומפיאנסקי (עמ' 548) הופיע כבר בשנת 1858 (בספר כבוד הבית, ווילנא תרי"ח), ולאחר סיום לימודיו שימש במשך כעשר שנים כרב־מטעם בפוניבז' בטרם עבר לריגה. "דבר אינו ידוע על קורותיו של יעקב ויינבוים", כותבים העורכים (עמ' 566). משפט מעין זה, ללא הסתייגות כלשהי ("לעת עתה"; "ככל שידינו משגת"; "ככל שידוע לנו"), לא היה יוצא מתחת ידיו של היסטוריון. דבר או שניים ידועים גם ידועים אודות משורר זה. למשל, שהוא נולד בבוצ'אק' לאביו, קלמן ויינבוים; ששימש כמורה פרטי לנערים, ושבשנת 1841 חי בקאמניץ פודולסק והתכתב עם יצחק בר לווינזון, "אבי ההשכלה" באימפריה הרוסית. באשר למרדכי רוך (עמ' 406), שזכה כאן לביוגרפיה קצרצרה (פחות משלוש שורות), משום מה לא מצאו העורכים לנכון להזכיר שהוא נולד בשנת 1763, חי בברסלאו, שימש כמורה לגרמנית ולעברית, ונפטר בשנת 1825. שירו "על חוקר העתים" שולב בכתב־היד של הספר מאיר עיני ענריס (1814); שירו "תולדות ימי עולם" נדפס בספרו של דוד זאמושץ רסיסי העליצה

(דיהרנפורט 1821), ורבים משיריו קובצו בכתב היד של ספרו אגודת פרחים שלא ראה אור (אולם זמין ברשת!). כסבור הייתי שיש מקום לציין את העובדה שחנה בלומה (סלוג? סולץ?) למעשה – סאלץ (עמ' 691), היתה נכדתו של "האזרח הנכבד" מאיר סאלץ ובתו של "האזרח הנכבד" והסוחר מהגילדה הראשונה שמואל [מונה] סאלץ, מהיהודים העשירים ביותר בוילנה, מראשי הקהילה וחבר ועד "הצדקה הגדולה". חנה בלומה גדלה בבית שתמן בפעילות החוגים הציוניים בוילנה, ואביה היה ממארגני קבלת הפנים להרצל בשנת 1903. כיוצא בכך, לא ברור מדוע בביוגרפיה הקצרצרה של המשורר דוד צבי מימון (עמ' 390) לא נזכר שהוא היה בנו של המשורר והמתרגם מאיר יהודה מימון. לעומת זאת, העורכים כנראה סבורים שהעובדה שפייבל גולדשטוף (עמ' 375) "היה נכדו של ר' ברוך פרנקל תאומים מלייפניק – 'הברוך טעם' – מגדולי רבני הדור", רלוונטית לפעילותו כמשורר ... כיוצא בכך, לא ברור מדוע חשוב למעיין בקובץ לדעת שבנימין וולף ארנקרנץ (עמ' 314) "נתפס לטיפה המרה, ניתק את קשר המכתבים עם אשתו וזמן קצר לאחר מכן היא נפטרה", או שמשולם זלמן גולדבוים (עמ' 347) "עבר לגור ליד משפחת אשתו"? ואלה אך מעט דוגמאות מני רבות אחרות.

אלא שכשלי העריכה לא מסתיימים כאן. מסיבה בלתי ברורה נעדרות מקובץ זה הפניות למקורות שמהם נלקחו היצירות השונות. הפניות מעין אלה הן בבחינת א-ב של אנתולוגיה באשר היא, שכן הן מאפשרות לחוקר ולמתעניין לעיין בכתבים נוספים של מחבר זה או אחר, ולמבקר - לבחון עד כמה הטקסט שנבחר אכן מייצג את מכלול יצירתו של המחבר. אנתולוגיה ללא הפניה למקורות כמוה כמאמר מדעי או ספר מחקרי ללא הערות שוליים וללא אינדקס, "יצירה נכה" בלשונו. כיוצא בכך, העורכים גם לא טרחו לציין בקובץ את תאריכי חיבורן של היצירות השונות. חסר זה מעיד גם הוא על תפיסה א-היסטורית בסיסית, שהרי מעיין היצירה איננו מפכה בחלל ריק, ובמקרים רבים הוא מושפע לא רק מעולם התחושות והדמיון של המחבר אלא גם מאירועים שהתרחשו בפרקי זמן שונים בחייו. וכך, אין אנו יודעים אם יצירה זו או אחרת חוברת בראשית דרכו של המשורר בשדה השירה, בנקודת מפנה

בחיי, או בשעה של יישוב הדעת בערוב ימיו. לו השכילו, היו עורכי הקובץ צועדים בהיבט זה בדרכם של טובה כהן ושמואל פיינר, עורכי האנתולוגיה קול עלמה עכריה (תל אביב 2006).

ככלל, אין כמעט ביוגרפיה בקובץ זה שאין בה מתום. בוקה ומבוקה ומבולקה. התחושה היא שהעורכים ליקטו אינפורמציה מכל הבא ליד, ללא בחינה מדוקדקת של העובדות וללא הבחנה בין עיקר וטפל, ושהמרכיב ההיסטורי באנתולוגיה הוא עבורם בבחינת סרח עודף. ומשכך הדבר, אין צורך לדייק ולדקדק בעובדות המוצגות. תחושה זו מתאששת גם מהערתם בפרק המבוא, שבשונה מקודמיהם ש"קצרה ידם", לרשותם עמדו "מנועי חיפוש ברשת האינטרנט, מאגרי מידע מקוונים וסריקות של ספרים נדירים". ומה חסר? ניחשתם נכונה – מחקרים היסטוריים שעוסקים בנאורות היהודית לתקופותיה ולמקומותיה, ובהם שפע רב של מידע אודות "המשוררים במבחר שזכרו רק אגב אורחא בתולדות השירה העברית". אכן, בתולדות השירה אולי לא נזכרו, אבל במקורות ההיסטוריים נזכרו גם נזכרו (מה שמעיד על ערכו של הז'אנר "תולדות השירה"...). חיבור ביוגרפיה הוא מהמשימות המורכבות והמאתגרות יותר בתחום המחקר ההיסטורי. אפילו השלב הראשון והבסיסי בעבודה זו, ליקוט הנתונים הביוגרפיים, מציב בפני החוקר קשיים משמעותיים ביותר, וזאת עוד בטרם עליו להחליט אילו פרקים בחייה של הדמות הנבחנת ישולבו במחקרו ואיזה מהם יישארו גנוזים. אכן, לעתים גם ההיסטוריון המיומן ביותר יתקשה להרכיב תמונה ביוגרפית מלאה של סופר או משורר, אולם כל שנכתב לעיל מקורו לא בתיעוד המצוי בנבכי ארכיונים מרוחקים אלא במקורות הזמינים לכל! אלא שבדי לכל בר בי רב שמלאכה מורכבת זו איננה יכולה להסתמך אך ורק על ספרים שנסרקו, כפי שלעתים נעשה כאן, או על "מאגרי מידע". וכך, למשל, מוצא המעיין שחלק מהביוגרפיות בקובץ זה נסמכות על המקור הזמין ביותר, והבלתי מהימן ביותר – "ויקיפדיה" ("בשל קשיי הפרנסה הסכים לטריס לשמש בתפקיד עורך ומגיה של מהדורת התנ"ך עבור האגודה המיסיונרית..."). חוקרי ספרות, ובוודאי עורכי קובץ זה, לא הוכשרו למשימה זו של חיבור ביוגרפיה, והניסיון שלהם

לעמוד באתגר זה בעצמם הנו בבחינת זילות בלתי נסבלת הן של הדיסציפלינה ההיסטורית והן של קהל הקוראים. וזאת בלשון המעטה. השוואה קצרה בין הביוגרפיות הכלולות בקובץ זה, לאלה שנכללו ב- *Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* מבהירה עד כמה זילות זו משמעותית. "במשך שלושים שנה בקירוב", כתב גצל קרסל במבוא ללכסיקון הספרות העברית בזורות האחרוניס (מרחביה תשכ"ה), "בדקתי, כמידת יכולתי, את כל רחבי העיתונות העברית וכל שאר סוגי הפריודיקה העברית ... נוסף לכך נסרקו, ככל שידי השיגה, כל הספרים, הקונטרסים בעברית במשך התקופות הנדונות כאן ... שפע ידיעות קבלתי גם מפי בני משפחה וצאצאים של סופרים". ורק לאחר שהשלים מלאכת איסוף דקדקנית זו, ניגש, "בדחילו ורחימו" כלשונו, לעריכת הלכסיקון. זו הדרך, אין אחרת, כפי שלימדונו גם מחברי ביוגרפיות ספרותיות היסטוריות שהקדישו שנים רבות למחקריהם ובדקו בדקדקנות כל בדל מידע, דוגמת דן לאור (חיי עגנון, ירושלים תשנ"ח) ועידו בסוק (ליופי ונשגב ליבו ער: שאול טשרניחובסקי - חיים, ירושלים תשע"ז). ומכאן, לא רחוקה הדרך לתובנה שבכל הנוגע לעריכת קבצי ביוגרפיות של משוררות ומשוררי עידן הנאורות, קטנו של גצל קרסל, ש"קצרה ידו", כלשון העורכים, עבה עשרת מונים ממתניהם שלהם.

ולא, אין אלה זוטי דברים או נוקדנות לשמה. אני מניח שעורכי הקובץ היו בודקים שבע בדיקות כל ציטוט של חיים נחמן ביאליק, אורי צבי גרינברג או ש"י עגנון, בטרם היו משלבים אותם באנתולוגיה ספרותית. מנקודת מבטו של ההיסטוריון, מקבץ השיגאות שצוינו לעיל שווה בחומרתו לציטוט שגוי של יצירה זו או אחרת. ובהיבט הרחב יותר, קבצים מעין אלה שלפנינו משתלבים ב"מחזור הדם" של עולם המחקר והדעת, מוצאים את מקומם על מדפי הספריות האקדמיות, משמשים אסמכתא לתלמידים הבאים לקנות דעת, ומחר כבר נמצאים בביבליוגרפיה של עבודות דוקטורט. ואם בשלב זה של הכשרת תלמידות ותלמידי המחקר אלה המקורות שעליהם הם מסתמכים, כיצד ייראו פני המחקר בשנים שיבואו? על כך נאמר: "חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים וישתו התלמידים הבאים

אחריכם וימותו". משכך, טוב היה לו קובץ זה, במתכונתו הנוכחית, לא ראה אור.

מרכיב מרכזי ב"אני מאמין" של "דחק", בית ההוצאה לאור של קובץ זה, הוא ש"יש צורך בתשתית וביסודות מאד מסוימים כדי לעסוק בספרות באופן הוגן". אלא, שכפי שקובץ זה נראה, אין לעורכיו לא הידע, לא התשתית ולא היסודות המתאימים כדי לעסוק בעולמם של משוררי עידן הנאורות באופן הוגן, שלא לומר מקצועי. ואם הוצאת "דחק" מבקשת "לחזור לעמדה שקובעת כי ... אין בכוחו של הבור לגעת באמת", קובץ זה במתכונתו הנוכחית, המשלב בורות וחובבנות גם יחד, הוא בבחינת "מים רעים" הרחוקים מרחק רב מן "האמת", שכדי לנסות ולהבינה מוטב היה לו הסתייעו במי שמקצועם בכך, הלא הם ההיסטוריונים. ראויים הם משוררות ומשוררי עידן הנאורות שיתייחסו בכבוד הראוי לא רק לשירתם אלא גם לעולמם.

וביני לביני תמהתי – מה מקורה של גישה חובבנית ומתנשאת זו? בעודני מהרהר בשאלה הזו נזכרתי במאמרה של יהושבע סמט-שינברג, שבו תיארה את קובץ שיריה הגנוזים של לאה גולדברג כמה ש"חושף אותה בעליבותה" (הארץ, 21/6/2019). קראתי אז את הדברים, וכמי שהקדיש שנים רבות להכרת בית גידולה של לאה גולדברג, והרקע החברתי, התרבותי והלשוני (לא רק העברי) של יצירתה, נדהמתי מהנחרצות שבניסוח, ותמהתי על מידת ההיבריס של הכותבת, שכמעשהו של אסף ענברי גם היא עטתה על עצמה (ומטעם עצמה ...) את גלימת השיפוט, בשמשה כתובעת וכשופטת גם יחד. לתומי סברתי, שמא זו מעידה זמנית של חוקרת צעירה ששכחה, או שמא לא למדה, את דברי המשנה במסכת אבות (ד, י) ("הוי שפל רוח בפני כל אדם"). והנה חלף זמן לא רב, ובסיימי לעיין בקובץ שלפנינו, על כשלו הרבים מספור, לא יכולתי שלא להזכר באזהרתו המהדהדת של מחבר ספר משלי (טז, יח): "לפני כשלוך - גבה רוח". מעט צניעות מעולם לא הזיקה לאיש ...

מוטי זלקין, המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון

אביהו זכאי, העט נגד החרב: אינטלקטואלים גרמנים גולים בטאצק
נגד הנאציזם, ירושלים: מוסד ביאליק, ירושלים תש"פ

ישנן שתי גישות לניתוח היסטורי של הגות. הראשונה, הנקראת בדרך כלל "היסטוריה של רעיונות" (History of Ideas), בוחנת את הרעיונות בתוך הקשר רעיוני: כיצד הם מושפעים מרעיונות שקדמו להם או בני זמנם, מגיבים להם וחולקים עליהם. כתיבתו של ישעיהו ברלין נחשבת מופת לסוגה זו.¹ הגישה השנייה מכונה לרוב "היסטוריה אינטלקטואלית (או תרבותית)" (Intellectual/Cultural History), והיא שמה את הדגש דווקא על ההקשר הלא-רעיוני: על התנאים החברתיים, המצב הפוליטי, הרקע הכלכלי והמעמדי ועוד. לפי גישה זו, רעיונות לא צומחים בחלל הריק, וגם לא ב"בית מדרש" שבו הוגים דנים אלה עם אלה, אלא בתוך מציאות מסוימת, רב-רבדית, שבה ההוגה חי ופועל. ישנם אף זרמים בגישה זו, שמגדילים לעשות וטוענים שההגות אינה רק מושפעת מההקשר ההיסטורי הכללי, אלא מעוצבת על ידו. המרכזיסטים נוקטים בגירסה הקיצונית יותר של טענה זו: בעקבות קרל מרכס הם מאמינים כי "ההוויה קובעת את התודעה", וההגות אינה אלא הצדקה של מציאות כלכלית-חברתית מעוותת, או ניסיון לשנותה.² גירסאות מתונות יותר, כמו זו של הרמן לובה (Lübbe), טוענות שרעיונות קשורים למאבקים חברתיים מסוימים, הם באים לשנות משהו במציאות קונקרטית.³

1 ראו למשל Isiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, London 1979; Ryan Patrick Hanley, "Berlin on the Nature and Purpose of the History of Ideas", *The Cambridge Companion to Isaiah Berlin*, eds. Joshua L. Cherniss and Steven B. Smith, Cambridge 2018, pp. 81–96

2 Peter Burke, *What is Cultural History?*, Oxford 2004; Paul Blackledge, *Reflections on the Marxist theory of history*, Manchester 2013

3 Hermann Lübbe, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, München 2003, pp. 17–21

הספר שלפנינו, מהדורה עברית לספר שיצא במקורו באנגלית ב-2018,⁴ הוא דוגמה מרתקת להיסטוריה אינטלקטואלית.⁵ הוא בודק ארבע יצירות מופת של חמישה אינטלקטואלים בולטים של המאה העשרים, שנכתבו סביב שנת 1942, ומראה את קשרן למשבר הנאציזם, מלחמת העולם השנייה (הספרים נכתבו לפני המפנה במלחמה לטובת בעלות הברית, כאשר ניצחון נאצי נראה אפשרי בהחלט), ולגלותם של המחברים. המחבר, אביהו זכאי, אוסף ומביא בפני הקורא העברי את פירות מחקריו הרבים משכבר הימים על הוגים אלה ובאופן כללי על השפעתה של גלות על הוגים מתקופות שונות.

הרווח לקוראי הספר עשוי להיות כפול: ראשית, הכרות עם יצירות מופת – ז"ר פאוסטוס של הסופר הגרמני הנאדול תומס מאן,⁶ עיפזיס של אריך אאורבך,⁷ דיאלקטיקה של הנאורות של תיאודור ו' אדורנו ומכס הורקהיימר,⁸ והמיתוס של הפדינה של ארנסט קסירר.⁹ לצערנו רק שתיים מהן תורגמו לעברית באופן מלא. שנית, המחבר מציג את היצירות ומחבריהן על רקע אחת התקופות הדרמטיות ביותר של המאה העשרים.

במאמר ביקורת זה אנסה להציג את טיעוניו המרכזיים של

4 Avihu Zakai, *The Pen Confronts the Sword: Exiled German Scholars Challenge*

Nazism, Albany NY 2018

5 המחבר דן במתודה שלו בסיכום, עמ' 308–309.

6 תומס מאן, זוקטור פאוסטוס: חיי המלחין הגרמני אדריאן לוורקין מפי ידיו

(תרגם י' גוטשלק), תל אביב תשנ"ב.

7 אריך אאורבך, עיפזיס: התגלעות הפציאות בספרות הפערג (תרגם ב' קרוא),

ירושלים תשי"ח. זכאי מציין בצדק שהתרגום מיושן ולא מדויק, ולכן הוא

מפנה לעתים למהדורה האנגלית.

8 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of enlightenment*

(tr. by J. Cumming), New York 1972. הפרק הראשון, ולטעמי החשוב

בספר, תורגם באופן מופתי על-ידי משה צוקרמן וצבי טאובר, "דיאלקטיקה של

הנאורות, פרק ראשון: מושג הנאורות", עטפורה 5 (חורף 2002), עמ' 23–51.

שני פרקים נוספים תורגמו בידי דוד ארן בקובץ אסכולת פרנקפורט: ענחר

(ערך א' יסעור), תל אביב תשנ"ג.

9 Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New York 1946

זכאי בספרו, תוך התייחסות לכל אחד מהספרים שבהם הוא דן. בנוסף, אבקש לסייג את טיעונו המרכזי, לפיו חמשת המחברים, כל אחד בתחומו, מחברים כתב הגנה על ההומניזם המצוי במתקפה חריפה של הנאציזם, ועל תרומתם החיובית של היהודים לתרבות המערבית לאחר שהנאצים ניסו להדיר אותם ממנה (כפי שהוא מציין, הנושא נגע למחברים באופן אישי: אאורבך, אדורנו, הורקהיימר, היו ממוצא יהודי, ומאן היה נשוי ליהודיה¹⁰). אבקש להראות שעמדת המחברים ביחס לשני נושאים אלה מורכבת יותר. בנוסף, לאור חשיבותם של החיבורים בהם הוא דן, אבקש להאיר בהם כמה נקודות מרכזיות, שזכאי אינו מתעכב עליהן בשל המטרה העומדת לנגד עיניו.

כאמור, טיעונו הראשוני של זכאי הוא הצורך להבין את היצירות בהן הוא דן בהקשר של הנאציזם ומלחמת העולם השנייה. זה אינו טיעון טריוויאלי. דיאלקטיקה של הנאורות הוא במובהק ספר אקטואלי, הדן באופן ביקורתי במודרנה, בעולם הקפיטליסטי ובאמנות שהוא מייצר ובאנטישמיות; ביצירתו דוקטור פאוסטוס מצהיר מאן, שהוא בא לברר את הסיבה לנפילתה של גרמניה טרף קל לברבריות הנאצית. חידושו של זכאי נעוץ בכך שהוא מראה שגם ספרו של קסירר, העוסק לכאורה בסוגיות של תולדות של מחשבה מדינית, וגם ספרו של אאורבך, ספר מופתי של ניתוח ספרות, מגיבים ל-, ואפילו נובעים מעיסוק בשאלות הזמן הבערות. חסידי האסכולה של 'היסטוריה של הרעיונות' עשויים לטעון שצורת ניתוחו של זכאי רותמת את הספרים האלה לסיטואציה היסטורית מסוימת, חשובה ככל שתהיה, ובכך מחמיצה את ערכם הא-היסטורי, האל-זמני. אולם נראה לי שגם התומכים בגישה זו לא יוכלו להתעלם מהערך המוסף שמעניק ניתוחו של זכאי ליצירות שבהן הוא עוסק. ערכן הנצחי מתחדד לאור הכרת הרגע המיוחד שממנו צמחו.

10 המחבר אינו מדגיש נקודה זו כשהוא מסביר במבוא מה יוצר את עניינו העמוק של מאן ביהדות, ראו עמ' 21.

דוקטור פאוסטוס: האמביוולנטיות של נאורות ושטניות

ספרו של תומאס מאן דוקטור פאוסטוס חריג מכל ארבעת הספרים הנידונים בכך שאינו ספר הגות אלא פרוזה. בספר זה מנסה מאן לבוא חשבון עם כניעתה של גרמניה לקסם האפל הנאצי ממקום מושבו בגלות בארה"ב. מאן אינו בוחר להתמקד בנאצים; עניינו הוא לא בברבריות הגסה, הברוטלית אלא בתהליכים העדינים, הרוחניים שהובילו לאסון. לכן הוא מתמקד בדמותו הבדייונית של המוזיקאי הגאוני אדריאן לוורקין, שבהמשך לאגדת פאוסט המפורסמת, כורת ברית עם השטן. זהו משל לברית שכרתה גרמניה עם השטן כאשר הסכימה להתמסר להנהגתו של היטלר ולחזונו אודות הרייך בן אלף השנים, ולפני כן, לשלל רעיונות שטניים כמו האואגניקה ו'מוסר האדונים'.

המחבר צודק בראותו בספר שיר הלל לנאורות שתחת מתקפה. בקטע שהוא אינו מביא, קובע מאן שההומניזם אפשרי רק "דרך האדם ובאמצעותו של האדם... בידי נתון האבסולוטי, רעיונות האמת, החירות, הצדק, שמוטלת עליו החובה לחתור אל השלמות".¹¹ הדת, הוא טוען, שנתפסה במשך דורות כדרך המרכזית לבסס הומניזם, אינה יכולה באמת להעמיד את האדם וטובתו במרכז מטרותיה, ולכן אין מנוס מהזדקקות למסורת ההומניסטית המערבית. אין פלא שהוא מציג בספר, כפי שהמחבר מדגיש, את הפן הדמוני בלותר ובפרוטסטנטיות הגרמנית. אולם בתיאורו את מאן המחבר יוצר דיוקן של אביר הנאורות הלוחם ללא חת בדמוני, תוך התעלמות מהמסע הארוך והמורכב של מאן לתמיכה במסורת הנאורות והתנגדות חריפה לנאציזם, ומיחסו האמביוולנטי כלפי הנאורות והדמוניות המשתקף גם בספר זה.

הפן הדמוני, האפוקליפטי שלוורקין מייצג, נתפס אצל הנאורות הקלאסית כהונאה, אשליה ודעה קדומה שיש להיפטר מהן. אולם מאן היה מהדמויות הבולטות במרד שהתחולל החל משלהי המאה התשע עשרה במרכז אירופה נגד הנאורות והתרבות הבורגנית שנשאה אותה. ביצירותיו בין השנים 1900–1930 העלה בחריפות

11 דוקטור פאוסטוס, עמ' 260.

את הניגוד בין הנאורות, המכובדת, המאופקת, המוסרית, אך חסרת החיים. במקום אתוס הקידמה של הנאורות הציגו מאן וחבריו חזון מאיים של ניוון וכמישה.¹²

עמדתו של מאן הובילה אותו לאמץ עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה את המלחמה בהתלהבות רבה, תוך תמיכה בתקופות הגרמנית. את ההצדקה הזו בונה מאן בעזרת אותם צמדי ניגודים אותם נוכל למצוא גם בזקסטר פאוסטוס: בין ה"גאוני" ל"בינוני", בין ה"אמנות" ל"מוסר", "הגאון" מול "ההמון", ו"הדמוני" לעומת "הבורגני".¹³ הוא מעלה על נס את הצד הראשון לשורת הניגודים ומזהה אותו עם גרמניה. המלחמה היא לכן, לא רק מאבק צבאי, אלא מאבק רוחני וצבאי, בין גרמניה ה"גאונית" ואירופה ה"בינונית". את הספר שקיבץ את מאמריו מאותה תקופה (ופורסם לאחר שכבר חווה התפכחות מסוימת) כינס מאן תחת הכותרת "הרהורים של אדם לא-פוליטי": לא פוליטי משום שאת הפוליטיקה הוא זיהה עם אירופה הבורגנית והמשעממת הדוגלת בתבניות קולקטיביות ועסוקה בצד החיצוני של החיים.¹⁴

למרות שעם הקמת הרפובליקה הוימארית הדמוקרטית שינה מאן את טעמו ותמך בה, מתוך ניסיון להקהות את המתח ששרטט בעבר בין "גרמניות" ו"אירופאיות", ביקורתו על תרבות הנאורות לא נעלמה. הרומן המופתי שלו הר הקסטיס (1924) דן באחת השאלות האנושיות העמוקות והמטרידות: המחלה והמוות. המסר של מאן בספרו הוא שהתבונה והמדע לא יכולים באמת לענות על השאלות האלה. המחלה אינה תופעה מדעית אובייקטיבית אלא אירוע אישי וקיומי.

אין ספק שעולמו של מאן טולטל קשות עם עליית הנאצים

12 Thomas Mann, "Gedanken im Kriege", *Die Neue Rundschau* 25 ראו (1914), pp. 1471–1484.

13 על הקו המחבר בין שתי התקופות עמד כבר עמית קרביץ, "האם תומאס מאן התנער לחלוטין מדעותיו הלאומניות?", הארץ, 10.10.2014, <https://www.haaretz.co.il/literature/study/premium-1.2454422>

14 Thomas Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man* (tr. Walter D. Morris) 14 New York 1983

לשלטון, כאשר ראה לאן יכולה להוביל גרמניות אנטי־אירופית, לזול בנאורות ובהומניזם ושימוש ברוטלי בדמוניות. הוא הסתייג מהנאצים, במיוחד לאחר שגלה מגרמניה לארצות הברית, אבל כפי שהראה שאול פרידלנדר, יחסו של מאן לנאציזם היה אמביוולנטי, גם משיקולים פרקטיים (ניסיון להימנע מהחרמת ספריו בגרמניה), וגם מתוך תקווה שהמשטר הנאצי יתמתן עם הזמן ויקדם תרבות חדשה, מלאת חיים ודינמיות. הוא כתב למשל ביומנו: "כלום לא מתרחש בגרמניה, אחרי ככלות הכל, משהו חשוב ומהפכני בסגנון מפואר?".¹⁵ יותר מכך, הוא רואה במפורש בנאצים ביטוי – אמנם מעוות – לתרבות האנטי־ליברלית, שבאופן אבסורדי, דווקא היהודים המסולקים עכשיו מחיי התרבות בגרמניה, תרמו לה תרומה חשובה.¹⁵ בין הדמויות שהוא מזכיר, נמנה אוסקר גולדברג, דמות איזוטרית למדי, ובכל אופן חלק מהפסיפס שבספרו דוקטור פאוסטוס (שם הוא מתואר בדמותו של חיים ברייזכר, נשוב אליה עוד מעט).

אולם עם הזמן, התייצב מאן באופן נחרץ יותר ויותר נגד הנאציזם. הרדיקליזציה של המשטר הנאצי, וזוועות מלחמת העולם השנייה המחישו לו את השטניות הגלומה בערכים האנטי־בורגניים שהעלה על נס בצעירותו. המחבר מנתח יפה את דוקטור פאוסטוס שכתב מאן כדין וחשבון כנגד הנאציזם, ומחלץ את המסר ההומניסטי של מאן. עם זאת, הוא מתעלם מכמה כתמים שבכל אופן מלווים גם "חזרה בתשובה" זו: כך למשל ייחוס הדמוניות והאנטי־נאורות לא רק ללוורקין, אלא גם לגולדברג־ברייזכר היהודי – "באמצעות אותו ברייזכר עצמו טעמתי לראשונה את טעמו של העולם האנטי־הומאני החדש, שבטוב לבי לא ידעתי על אודותיו דבר", כותב סרנוס צייטבלום, חברו של לוורקין, מחברו לכאורה של דוקטור פאוסטוס.¹⁶ זאת ועוד: מאן מסרב לכתוב שיר הלל פשטני לנאורות ולהומניזם, אלא מציג את המורכבות של היחס

15 ראו שאול פרידלנדר, גרמניה הנאצית והיהודים: שנות הרדיפות, 1933-1939 (תרגמה ע' זילבר), תל אביב תשס"ו, עמ' 27-28.

16 מאן, דוקטור פאוסטוס, עמ' 271, וראו את התיאור של תפיסתו האנטי־רציונלית בעמ' 266-270.

בין הרציונלי לאי־רציונלי. מורכבות זו עולה בחדות בביקורתו של המספר, צייטבלום, בן דמותו של מאן עצמו, על התיאולוגיה בגרמניה. את התיאולוגיה הליברלית, הנאורה, הוא שולל בטענה ש"מעמדה התיאולוגי חלש, מאחר שמוסרנותה וההומניזם שלה חסרים את ההבנה למהותו הדמונית של הקיום האנושי. היא נאורה, אמנם, אך רדודה". לעומת זאת, התיאולוגיה האירציונלית שרווחה בשלהי המאה ה-19 אף היא מועדת לסכנה: "התיאולוגיה, משכורכים אותה עם רוח פילוסופיית החיים, עם האירציונליזם, מעמידה את עצמה מעצם טבעה בסכנה להפוך לדמונולוגיה".¹⁷

ההתעלמות של זכאי מכך שכתב ההגנה של מאן על הנאורות אינו חד משמעית (ואולי זה מה שהופך אותה דווקא למרשימה כל כך?) מביא אותה שלא לבקר את סיוס הסיפור בו מאן חוזה לגרמניה תבוסה במלחמה שתוביל לסיוס דרכה על בימת ההיסטוריה. מן הראוי היה לעמת תחזית – דמונית ואפוקליפטית! – זו עם המציאות. אכן, גרמניה הובסה ונכבשה, אך בעלות הברית העדיפו לנהוג בה לא באופן דמוני, אלא רציונלי, ובכך נמנעו מאימוץ תפיסת ההיסטוריה האפוקליפטית של היטלר. זכאי אינו מעיר על חזונו זה של מאן (עמ' 75), אם כי הוא מודה שמאן נכשל בכך שהוא מציע ניתוח מיתי כביקורת לתפיסה מיתית (90–91).

זאת ועוד, נדמה כי הוא עצמו חוטא בתפיסה כזו בכך שהוא מאמץ בפרק זה את תפיסת "הדרך המיוחדת" של גרמניה בהיסטוריה; תפיסה זו רואה עיוות ארוך־טווח בהיסטוריה גרמנית, בהשוואה למערב, וטוענת שהוא שהוביל לזוועה הנאצית. המחקר היום נוטה להסתייג מתפיסה זו שגובשה במערב בהשראת הטרואומה של המלחמה. מבט הוגן על ההיסטוריה הגרמנית מראה שהיו בה צללים ואורות, "ייחוד" – כמו בכל מדינה אחרת, שכולל מורשת בעייתית, אך גם כזה שיכל להיות בסיס להומניזם כמו היותה "אומת התרבות" של המאה ה-18 והחצי הראשון של המאה ה-19. עובדה היא שגרמניה הצליחה לאחר תבוסת הנאצים לקיים משטר דמוקרטי ואירופי למופת.¹⁸

17 שם, עמ' 1-90.

18 דאו משה צימרמן (עורך), זרכה הפיוחדת של גרענייה נהסטוריה, ירושלים

המיתוס של המדינה והאמביוולנטיות של הנאורות

בפרק העוסק בארנסט קסירר וספרו הפיתוס של המדינה, מתאר זכאי איך הלם הברבריות הנאצית והגלות (בתחילה בשוודיה ולאחר מכן בארה"ב) הופך את קסירר מפילוסוף וחוקר הפילוסופיה לאינטלקטואל מעורב הנוטש את מגדל השן הדמיוני ונרתם לאתגרי הזמן. במאמר שקסירר כותב בשוודיה הוא מדגיש שחלק מהמסבר נובע מכך שהפילוסופים לא נלחמו ברעיונות המסוכנים שהפיצו הפאשיסטים (9-108). כפי שמראה זכאי בצורה יפה ומשכנעת, הספר בו הוא מתמקד – הפיתוס של המדינה, רווי במונחים צבאיים המבטאים הן את מלחמת העולם המשתוללת והן את מגויסתו של קסירר להילחם את מאבקה של התבונה (3-122). זכאי מתאר את קסירר כתומך מובהק של הנאורות, כמי שמתאר בהתלהבות על הרעיונות שלה,¹⁹ וכמי שהברבריות הנאצית והמתקפה שלה נגד תרבות הנאורות הובילו אותו להגביר את מאבקו בחשיבה המיתית ולהעביר אותו מהשדה האינטלקטואלי הצר לשדה הציבורי והפוליטי. הוא מתאר כיצד קסירר מזהה את היהדות עם מאבק מתמיד בחשיבה האלילית המיתולוגית ומסביר בכך את המאבק הנאצי הנחרץ בה. תיאור זה בוודאי נכון בעיקרו, אך הוא מחמיץ את המורכבות של תפיסתו של קסירר, שגם הוא לא נותר אדיש לרוחות האירציונליות בגרמניה. המחקר העכשווי על קסירר, שניתן לומר שראשיתו בספרו של ג'ון קרויס,²⁰ הראה שהשיוך המוקדם שלו למסורת הנאורות ולניאו־קאנטיאניות מתעלם מההשפעה של האירציונליות, ושיש לפרש כמה מטענותיו הפילוסופיות דווקא לאור "פילוסופיית החיים" האירציונאלית. מקר זה מראה שקסירר היה בעצם מסויג מתפיסת הקידמה של הנאורות, המבינה את התרבות כתהליך השחרור של הרוח האנושית מהתפיסה החושנית הבלתי אמצעית ורכישת תפיסה מופשטת. הדבר עולה בספרו המונומנטאלי של קסירר, פילוסופיה

תשמ"ט.

19 ראו בספרו *The Philosophy of the Enlightenment* (1932), Princeton 1951
 20 John M. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven 1987

של הצורות הסימבוליות (1929); ניתן לאתר בספר תפיסה מפתיעה שהתפיסה החושנית, אותה מתאר קסירר כמיתית, היא דווקא החשיבה הבסיסית והטבעית של האדם. עצם העובדה שקסירר בחר להקדיש חלק נכבד מספרו לחשיבה המיתית, ולהציג אותה כצורת הכרה אנושית ולא כהזיה (אם כי במקומות רבים בספר זה – כנחותה מההכרה המדעית), מראה את יחסו האמביוולנטי למסורת הנאורות.²¹

דוגמא שנייה היא ספרו של קסירר על הנאורות. קסירר מציג תמונה פסימית ומפוכחת של הנאורות, שאינה מתעלמת מכוחות הנפש האירציונליים. כך למשל:

The Stoic demand for control of the passions by reason is and always will be a mere dream. Reason is not the dominating force in man; the motivating force and ultimate cause of knowledge lie in those primary and original impulses which we continually receive from another, a completely irrational realm. Even the most dispassionate thinkers of the French Enlightenment, the champions and spokesmen of a purely rational culture, support this thesis.²²

בהמשך לתפיסתו, זכאי מתאר את ספרו של קסירר המיתוס של הפזינה כמאבק נחרץ בתפיסה המיתית של המדינה שהובילה לאסון הנאצי, וכניסיון לחיות את הגישה הנאורה למדינה. ניתוחו

21 ראו במיוחד: Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, ed. Birgit Recki (Ernst Cassirer: Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe vols. 11–13), Hamburg 2009, I, p. 519; II, pp. 70–89, III, p. 74; Dominic Kaegi, "Ernst Cassirer: Über Mythos und symbolische Form" In *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, ed. Enno Rudolph, Darmstadt 1994, pp. 166–230

The Philosophy of the Enlightenment, p. 107; see also p. 172 22

את הספר מעניין ומעמיק. קסירר מדגיש בעקבות אפלטון (אותו הוא משייך, בניגוד לפופר, ל"בני האור"²³), שהמיתוס יכול ללמד אותנו דברים רבים אך לא את הדבר החשוב ביותר – מה ראוי לעשות. מול המורשת היוונית הסוקרטית של מדינה הכפופה לצדק, מציב קסירר את מורשתו הארסטית של מקיאווולי, המפריד בין היגיון המדינה למוסר, ורואה במדינה התגלמות טהורה של כוח. הוא מראה את הלגיטימציה שניתנה למקיאווולי בגרמניה, שאל תרבותה הפוליטית הקלוקלת תרמה גם הרומנטיקה שהעדיפה את המיתוס על התבונה ואת התרבות על המדינה. בדומה לפופר, הוא תולה את עיקר האשמה בהשחתת התרבות הפוליטית הגרמנית בהגל, שאותו הוא רואה כממשיכו של מקיאווולי, בשל האלהתו את המדינה. קסירר מתעלם מהצדדים הנאורים אצל הגל, שאף הוא מעלה על נס את רעיון מדינת החוק הכללית, ובכך רחוק כרחוק מזרח ומערב מאופייה של המדינה הנאצית.

זכאי מציג בצדק את קסירר כדמות טראגית, שמחד נאבק בפטאליות של הוגים כהייגר ופפנגלר, ומאידך אף הוא נכנע לפסימיות שאפיינה אותם ומטיל ספק בסוף ספרו האם התבונה יכולה לגבור על המיתוס בתקופה של משבר. אכן, קסירר טען שדווקא בתקופה המודרנית אמצעי תקשורת ההמונים יכולים בקלות שלא היתה בעבר להפיץ את המיתוס להמונים, כפי שאכן נעשה בגרמניה הנאצית.

נדמה כי כיום הפסימיות של קסירר נראית משכנעת, ואולי במיוחד בעידן ה"פייק ניוז". אולם דווקא לאור יחסו האמביוולנטי בדרך כלל למיתוס ולאירציונלי בתקופה שלפני הנאציזם, ניתן להציע חלופה אחרת להגנה על המדינה האתית: יצירת מיתוס "חיובי", אוניברסלי ואתי, דווקא לאור הניסיון ההיסטורי שלנו שאכן ברגעי משבר אין די בתבונה כדי לבסס אתוס שלטוני ראוי.

23 ראו עמ' 122-124, ואת ספרו של פופר החברה הפתוחה ואויביה (תרגם א' אמיר, ירושלים תשס"ג), שנכתב אף הוא תחת טראומת הנאציזם.

מימיזיס – פילולוגיה ואידאולוגיה

ספרו של אוארבך מימיזיס הוא מופת של ספרות הגולים היהודים-גרמנים. ספר זה, שהפך לספר יסוד בחקר הספרות, נכתב באיסטנבול, לשם גלה אוארבך ב-1935. למרות המצוקה שמתוכה נכתב הספר, וחסרונה של ספרייתו הגדולה, הפך דווקא ספר זה של אוארבך למפורסם ולמשפיע ביותר.²⁴ כפי שמציין המחבר, אולי דווקא בשל העדר הספרייה נאלץ אוארבך ליצירתיות וחדשנות יתירות (180–181). הוא מראה בסימומו היפה והמרגש של הפרק על אוארבך כי הגלותיות שלו הפכה להיות מהכרח לגורל, והוא ראה את המדרגה האנושית הנעלה ביותר לא בהיות בבית בכל מקום, אלא זר במידה שווה בכל מקום.²⁵

זכאי מראה בצורה יפה (עמ' 222–225) את השניות שיש בספר: מצד אחד, אוארבך נאמן למסורת ההיסטוריצסטית, האובייקטיבית. לנאמנות זו הקשר היסטורי: התנגדותו של אוארבך לרוחות העכורות של הפילולוגיה הארית בגרמניה, שניסתה להדיר את היהדות מן התרבות ולהאדיר את התרומה ה"ארית" אליה. כנגד מגמה זו, אותה מציג המחבר בהרחבה רבה, דבק אוארבך במסורת הגרמנית של לאופולד פון רנקה ואחרים הטוענים ש"כל התקופות שוות לפני האלוהים" ועל החוקר לתאר את העבר ללא משוא פנים. מצד שני, לאוארבך אג'נדה ברורה, שאמנם אינה מוצהרת כלל בעימיזיס אלא רק בכתובתו הפרטית והציבורית של אורבך על חיבור זה, והיא לחץ מתרבות המערב שאותה הוא סוקר מהתנ"ך והומרוס ועד פרוסט ווירג'יניה וולף, מסר הומניסטי, ובהתאם

24 זכאי פירסם כבר שני ספרים בעברית על אוארבך ויצירתו: אביהו זכאי, אריך אוארבך ומשבר הפילולוגיה הגרמנית: גלות ומאבק בעידן של עריצות וברבריות נאצית (תרגם יוסי מילוא), תל אביב תשע"ה; צלקתו של אודיסאוס: פרקיס בחייו וביצירתו של אריך אוארבך, ירושלים תשע"ח.

25 עמ' 242–244, בכך מהדהד אורבך לפי תיאורו של המחבר את המעלה שמוצא הסוציולוג ממוצא יהודי גאורג זימל ב"זר", והזיהוי שלו את היהודי המודרני עם הפרספקטיבה שלו ("הזר" [1908] בתוך: זימל, כיצד תיתכן חברה, תרגמה מרים קראוס. עריכה מדעית: עמוס מוריס-רייך, תל אביב תשע"ב, עמ' 252–256).

לו הוא שופט ומבקר תפיסות מסוימות וכותבים מסוימים. הוא מדגיש שהמסר של היהדות המקראית והמשכה הנצרות הוא בעצם מסר הומניסטי ודמוקרטי, שבו דמויות גבוהות ונמוכות מתוארות באותו סגנון לשוני, בניגוד לאודיסאה שבה שמור סגנון שונה לשני המעמדות.

זכאי מראה יפה שכנגד החשיבה הפולקיסטית שרווחה בגרמניה וקישרה בין יצירה לבין מוצא ולאום, אוארבך מבקש לשוב למסורת האירופאית-הומניסטית של "תרבות-עולם" (Weltliteratur) אחת, שאינה תלויה כלל בלאומיות. ספרו המאגד יצירות מכל רחבי המערב (כשיהדות נכללת בפנים), ומכל העמים שנאבקו זה בזה בזמן כתיבת הספר, בא לבטא הומניזם זה (209). זכאי מדגיש שההומניזם של אוארבך בנוי על תפיסה היסטוריוציסטית של קידמה הרואה התפתחות הרוח האנושית בצד המשכיות של שורשי התרבות, אותה מזהה אוארבך כאמור עם התנ"ך היהודי-נוצרי (240).

זכאי מיטיב להראות איך רוחות הזמן הסוערות חודרות לתוך הספר, כמו למשל התיאור של המאבק בין הפיתוי של פסיכוזת ההמון האלימה לאינדיבידואליזם המסתייג ממנה לגבי ידיו של אוגוסטינוס, אליפיוס, הרומזת למאבק דומה סביב אופי הברבריות הנאצית. אולם, כדרכו זכאי מנסה לנכס את אוארבך לחלוטין למגמה רציונליסטית והומניסטית, בעוד שאוארבך מכיר היטב בסכנה של אירציונליזם סוחף וברברי, אך גם את חולשת האתוס האינדיבידואלי והאליטיסטי הנאור להיאבק בו. כנגד "התרבות הקלאסית המשכלת" יש לנצרות כוח מוצלח הרבה יותר: "בידי הנצרות יש, במאבקה נגד השיכרות המאגית, נשק אחר מאשר בידי ההשכלה העתיקה האינדיבידואלית-שכלית הגבוהה: הרי הנצרות גופה היא תנועה ממעמקים, גם ממעמקי הרבים וגם ממעמקי הרגש הישיר: בידה להילחם באויב בנשקו שלו, המאגיה שלה אינה פחותה מן המאגיה של שכרון הדם והיא תקיפה יותר מפני שהיא מוסדרת יותר, אנושית יותר ורבת תקוות יותר".²⁶

26 פיטיזיס, עמ' 51, בשינויים קלים מן התרגום שכדברי זכאי הוא מיושן ולא קולח.

זכאי צודק שהספר מסתיים בצורה מעגלית וטרגית (230-232). המעגל שנפתח באודיסאה, המציגה תיאור מיתאי ולא ריאליסטי, שנפרץ בריאליזם התנ"כי ומאת שנות התפתחות הריאליזם הספרותי האירופי עד השיא אצל הריאליסטים הצרפתיים, נסגר מחדש עם סופרי זרם התודעה, מרסל פרוסט, ג'יימס ג'ויס ווירג'יניה וולף. הללו מתנתקים במודע מהמסורת הריאליסטית, ואינם מנסים עוד לייצג את המציאות אלא את הסובייקטיביות של גיבוריהם. בסוף ספרו מתאר אאורבך את ההתפתחות הזו כתוצאה של משבר חברתי ותרבותי חמור, שעדער לא רק על המסורת, אלא גם על עקרונותיה המקודשים של התרבות המודרנית. מבחינה פוליטית הוביל ערעור וחוסר ביטחון זה לזניחת התבונה ולעליית הפאשיזם; מבחינה תרבותית נוצר ייאוש מהאפשרות להבין באופן אובייקטיבי ומוסכם את העולם – "תהליך המתוך את המציאות לבבואות־תודעה רבגוניות ורב־משמעותיות"²⁷. אולם גם כאן תיאורו של המחבר חד־צדדי במידת מה. אאורבך מדגיש "תהליך זה הוא לא רק סימן היכר למבוכה ולאבדן עצות, לא רק אספקלריה לשקיעת עולמנו". הוא מדגיש את הפסימיות העמוקה של סופרי זרם התודעה וגם את הסכנה שביצירה אצל הקורא "רגש של מבוית סתום... משהו מבלבל... משהו העוין למציאות המתוארת... שנאה לתרבות... ויש שאנו מוצאים יצר הריסה קיצוני כבוש". כל אלה מאפיינים של התרבות הנאצית. אך גם את ההומניזם החדש הגלום בספרות זו, ההומניזם שאינו בנוי על הכללי־אובייקטיבי, אלא על האוניברסלי שבפרטי־סובייקטיבי:

"כמה עומק מציאות בכל אירוע בודד... לא לנצל אותו בשירות של שילוב עלילה מתוכנן, אלא להעריך אותו לגופו, ובזה מתגלה משהו חדש ויסודי: עצם מלוא המציאות ועומק החיים של כל רגע, שמסתכלים בו בלי כוונת מתכוון... מה שמתרחש בו... נוגע נגיעה אישית לבני האדם החיים בו, אבל על ידי כך דווקא גם ליסודי ולמשותף של בני האדם בכלל... מתחת למאבקים ועל ידיהם, הולך ומתרחש תהליך כלכלי ותרבותי משווה; עוד רבה הדרך

27 פימיזיס, עמ' 413-414.

לחיים משותפים של בני אדם על פני האדמה, אבל המטרה – אותה כבר מתחילים לראות בבהירות ובממשות יתירה היא כבר נראית בתיאור הבלתי־מכוון, הפנימי והחיצוני של רגע חיים מקרי של אנשים שונים.²⁸

דיאלקטיקה של הנאורות

אם הקשר בין מימיזיס לבין התקופה המשברית שבה נכתב אינו ברור כלל, וזכאי מפענח אותו ביד אומן, ספרם של אדורנו והורקהיימר דיאלקטיקה של הנאורות שהחל להכתב ב-1942 ויצא ב-1947, מתכתב באופן ברור עם הברבריות הנאצית (זכאי מביא כמה מכתבים של אדורנו והורקהיימר המראים זאת).

זכאי מנסה לשלב את הספר בנרטיב שלו של ה'עט' המגנה על מסורת הנאורות מפני 'חרב' הברבריות הנאצית (ראו למשל עמ' 17), אך נראה כי מכל הספרים שהוא מנתח, ספר זה הוא הרחוק ביותר מנרטיב זה. בניגוד לטענתו (עמ' 252) דיאלקטיקה של הנאורות לא מבכה על התמוטטות התבונה שבאה לשיאה עם הנאציזם, אלא מציג את הבעיות היסודיות הגלומות בתבונה עצמה, שהיא ולא אחרת הובילה לנאציזם. אדורנו והורקהיימר, הם כנראה החלוצים בגישה שהפכה עם הזמן יותר ויותר פופולארית, הרואה בנאציזם לא אנטיזמה למסורת הנאורות, אלא ביטוי שטני ומעוות לאלמנטים מסוכנים והרסניים שהיו במסורת זו עצמה. ספרו של זיגמונט באומן מודרניות והשוואה הוא אולי הידוע שבדוגלים שבגישה זו.²⁹

עם זאת, במקומות אחרים בספרו גם זכאי מודה שאדורנו והורקהיימר הם בבסיסם מבקרי הנאורות. הוא משייך אותם לקבוצה של אינטלקטואלים שחיו בתקופת וימאר, כמו פרנץ רוזנצווייג וקרל ברט, שניתקו עקב המשבר העמוק שחוו בשל מלחמת העולם הראשונה, המפלה הגרמנית ואי־היציבות הפוליטית את הזיקה היהודית־נוצרית בין התגלות האלוהים ובין ההיסטוריה ואיבדו

28 מימיזיס, עמ' 414–415.

29 זיגמונט באומן, מודרניות והשוואה (תרגם י פרקש, ערך והקדים מבוא ע' גולדברג), תל אביב תשע"ג.

אמונם בקידמה.

אכן, אדורנו והורקהיימר מנסים להגן על תפיסה מסוימת של נאורות, אך לא זו שהופיעה על במת ההיסטוריה. בספרם (שניתוחו בידי זכאי אינו מעמיק מספיק), הם טוענים שהנאורות בנויה על חזון של שליטה על הטבע, שהתגלגל לחזון של שליטה בכלל – "הנאורות היא טוטליטרית"³⁰. התהליך הנאור של הסרת הקסם מן העולם, שבא לידי ביטוי בהשלטת התפיסה המדעית והפוזיטיביסטית, מכאן, ובקפיטליזם שמבחינתו הכלל בר־תחליף, וכל דבר הוא רק מוצר, מכאן. בעיני אדורנו והורקהיימר גישה זו מוליכה בצורה ישירה למחנות ההשמדה ולדה־הומניזציה של קורבנותיהם.

לאור מגמתו של זכאי להראות כי גיבוריו נאבקים במיתוס שנוצל לרעה בידי הנאצים, כדאי להרחיב מעט על יחסם הדיאלקטי של אדורנו והורקהיימר למיתוס. הם פותחים את הפרק הראשון של ספרם בקביעה שהנאורות ביקשה להתגבר על המיתוס באמצעות הרציונליזציה והסרת הקסם מן העולם, "היא ביקשה למוסס את המיתוסים ולמוטט את הדימיון באמצעות הדעת"³¹. אולם במאבק של הנאורות בכל מה שלא נכנס לנוסחה, בכל שריד של מטאפיזיקה (כולל מושגים מופשטים כגון סיבתיות שהפוזיטיביזם הלוגי ביקש לעקור), בדרך לניצחון על החשיבה המיתית, היא איבדה את מה שאינו ניתן להבנה ולתפיסה, שהוא לטעמם הבסיס לנאורות אמיתית. בנארטיב שהם בונים התנועה מהאלילות לעבר המונותאיזם ומשם אל הנאורות החילונית אינו סיפור של קידמה וניצחון על הדעה הקדומה, אלא אובדן של אינטואיציה אנושית בסיסית הגלומה במיתוס: האחדות בין האדם לטבע שמונעת את הדחף לשליטה בו, ודחף הניכר כבר בציווי התורה לאדם לשלוט בטבע ושהפך בעת החדשה לדיבוק שהקצנתו בטוטליטריות. המיתוס גם תופס את העולם כריבוי שלא ניתן להעמידו על עיקרון אחד, בניגוד לנאורות שנטיית ההאחדה שלה מובילה אף היא לטוטליטריות. אם כן, בניגוד לקו שמציג זכאי בספרו, ובאופן

30 דיאלקטיקה של הנאורות (בתרגום של צוקרמן וטאובר), עמ' 25.

31 שם, עמ' 23.

ספציפי בניתוחו את דיאלקטיקה של הנאורות (ראו עמ' 277–281), שהשתלטות המיתוס על הנאורות גרמה לאסון הנאצי, לדעת אדורנו והורקהיימר התמונה הפוכה בתכלית.

דוגמא מעניינת לקשר שיוצרים אדורנו והורקהיימר בין הנאורות לשואה הוא דרך המושג התיאולוגי של הקרבן.³² בדיונם בקרבן הם נוגעים בשתי סוגיות קריטיות בספרם שאותן הן קושרים: שאלת הייצוג והתחליפיות ושאלת האלימות המודרנית. באופן דיאלקטי, כבר בתפיסה המיתית של הקרבן מותרם עקרון התחליפיות: "במקום לטבוח את האל, טובחים את חיית הקורבן; תחליפיות הקרבן מציינת התקדמות לעבר התקדמות לעבר היגיון דיסקורסיבי". אולם במסגרת חשיבה זו עדיין יש חשיבות לבהמה המסוימת שנבחרה לקרבן, ולא ניתן להביא אחרת במקומה. "המדע שם לכך קץ. במדע אין שום ייצוגיות ספציפית; ואף שעדיין יש חיות קרבן, הרי אין כבר אלוהים". בעולם המודרני נעלמה הייחודיות של הדברים כפי שהדבר בא לידי ביטוי גם בעיקרון החליפין הקפיטליסטי והייצור ההמוני, גם בתפיסה המדעית החותרת אחר חוקיות כללית, וגם בהכללות הגזעניות.³³ כפי שזוועת אושוויץ מלמדת, המודרניות נפטרה מאלוהים, אך לא מהבאת קרבנות, והפעם קרבנות אדם שאיבדו את ייחודם והפכו למספרים גרידא.

למרות התיאור הלא מדויק של דיאלקטיקה של הנאורות, יש חשיבות רבה בעצם הצגת חיבור זה שלא זכה לצערי לתשומת הלב שהוא ראוי לה בישראל. זכאי לא מתעלם מחסרונותיו של החיבור, כגון מתקפתו על מוזיקת הג'אז כביטוי לתעשיית הבידור ומגמות השליטה וההאחדה שבה, שבצדק הוא רואה בה ביטוי לאליטיזם התרבותי הגרמני (290). בחיסרון מרכזי בחיבור – הבנתו את הטרגדיה היהודית בשואה – דן זכאי באופן אפולוגטי מדי. בכך אבקש לדון כעת.

32 לניתוח מעמיק של הקרבן בספר ובמחשבתו של אדורנו ראו Anson Rabinbach, *In the Shadow of the Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley, Los Angeles and London, 1997, pp. 169–181.

33 דיאלקטיקה של הנאורות (בתרגום של צוקרמן וטאובר), עמ' 28.

שיבה אל היהדות?

נושא מרכזי בספר הוא דיוקן היהדות (האפולוגטי) המתעצב בספרים הנידונים. זכאי מציין בצדק שהמאפיין של אורבך, קסירר, אדורנו והורקהיימר הוא היותם, כמטבע הלשון הקולעת של ג'ורג' מוסה, "יהודים גרמנים מעבר ליהדות".³⁴ כוונת מוסה לאנשים ממוצא יהודי, שגדלו בבתים מתבוללים המעורים היטב בתרבות ובחיי החברה הגרמניים, לא שמרו כל קשר למוסדות היהודיים בגרמניה, ומצד שני, היהדות העסיקה אותם כקוטב מסוים בזהותם. זכאי מראה באופן משכנע שהמתקפה הנאצית על היהדות – בהתחלה בצורת הרחקה מהחברה וגטואיזציה ולאחר מכן כהשמדה (בזמן כתיבת הספרים, 1942, ידעו המחברים מעט על היקפה) – גרמה להם לעניין עמוק יותר ביהדות ולתיאור חיובי יותר שלה. בניגוד לתיאורים הרווחים בנאורות – כמו אצל וולטר, הדאיסטים האנגלים וקאנט – שהיהדות, בניגוד לנצרות מייצגת דת פרימיטיבית ומיתית, קסירר, אורבך, אדורנו והורקהיימר הציגו בספרים הנידונים שהיהדות היא תבונית ולא מיתית.³⁵ זכאי מנתח שינוי זה בהרחבה אך לא מדגיש את האמביוולנטיות של "שיבה" זו ליהדות לפחות עבור חלקם.

אורבך אכן מדגיש שהיהדות על חוקיה היא חלק מהותי מתרבות המערב,³⁶ ובפרק הראשון של טייזיס מתאר את התנ"ך כמקור התיאור הריאליסטי של המציאות, כנגד המיתוס היווני, אך הפרשנות הפיגורלית שהוא מעלה על נס בהמשך, מקורה בפרשנות הנוצרית לברית הישנה. אורבך מדגיש את הדרך הפאולינית שבמקום לדחות את הברית הישנה העדיפה לפרש אותה – ומכאן את ההיסטוריה כולה – כמטרימה ומבשרת את ישו. בעיני אורבך, פרשנות סמלית זו תשמש בסיס לחשיבה ולספרות המערבית הקושרת בין "סיפור" ל"מציאות האמיתית" בעזרת סמלים

34 ראו George L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington 1985.

35 ראו עמ' 113–115.

36 ראו Avihu Zakai and David Weinstein, "Erich Auerbach and His 'Figura': An Apology for the Old Testament in an Age of Aryan Philology", *Religions* 2012, 3(2), pp. 320–338.

ופירושים. אכן, אוארבך יוצא בתיאור זה כנגד כיוון רווח בתרבות ובתיאולוגיה בגרמניה בתחילת המאה העשרים, שביקש לנתק בין הנצרות לבין היהדות, ואף לשרש בכוח "יסודות יהודיים" מהנצרות (ומתואר בהרחבה אצל זכאי 197–210). אולם, אוארבך אינו נותן מקום בתרבות ליהדות הריאלית, ההיסטורית, אלא רק לתרבות יהודי-נוצרית שאין בה כמעט דבר יהודי מובהק. מעבר לכך, אוארבך מתעלם לחלוטין מהוויכוח בין הנצרות והיהדות לגבי פרשנות פיגורטיבית, ותביעתה של היהדות בבית שני, להבין את התנ"ך לא כמבשר את הבאות אלא כמייצג את דבר האל כפי שהוא.

גם 'השיבה' של קסירר אל היהדות היתה חלקית ביותר – ההכרות שלו עם עולמות הרוח היהודיים היא דלה ביותר; כפי שהראה חיים יוסף ירושלמי, עבור בני דורו של קסירר, אותם "יהודים גרמנים שמעבר ליהדות", היתה היהדות יותר עניין של אופי ופסיכולוגיה מאשר תכנים מסוימים – אותם לא הכירו.³⁷ הדבר בא לידי ביטוי, למשל, בכך שבספרו הנידון של קסירר המקור לשוויון הוא התפיסה של הסטואה, ולא הרעיון היהודי שכל האנושות מקורה באדם הראשון (ראו עמ' 120–121).

מאן לא היה יהודי, אבל גם אותו מנסה זכאי לשייך להצגה אפולוגטית של היהדות (294). אין ספק שהאפוס רחב היריעה של מאן יוסף ואחיו מתאים למגמה זו, אולם הספר בו מתמקד המחבר, דוקטור פאוסטוס, הרבה פחות. כבר הזכרתי לעיל שיחסו של מאן ליהדות היה אמביוולנטי ולא חף מאנטישמיות. גם בספרו, ניכר זיהויה של דמותו של חיים ברייזאכר עם הדמוני, שהזין את הקטסטרופה הנאצית. מאן מדגיש שברייזאכר הוא דמות ייצוגית ליהדות – הוא אחד מ"פרטים מכעיסים למדי מגזע זה".³⁸ גם הדמות היהודית השניה המוצגת ברומן, סאול פיטלברג, יזם קונצרטים, מוצג כדמות נלעגת המנסה לרתום את יצירתו של לוורקין לרווח ממוני. מאן נענה כאן לסטראוטיפי אנטישמי רווח של היהודי כרודף

37 ראו חיים יוסף ירושלמי, משה של פרויד: יהדות סופית ואינסופית (תרגם ד' דאור), ירושלים תשס"ח.

38 דוקטור פאוסטוס, עמ' 271.

בצע ואף מציג באור נלעג את הקוסמופוליטיות היהודית.³⁹ גם טיעונו של זכאי כי אדורנו והורקהיימר חווים שיבה אל היהדות ומציגים אותה באור חיובי בספרם לאור הרדיפה הנאצית, חד־צדדית (295–299). אכן הם מזהים את היהודים עם התבונה ומסבירים בכך את ההתקפה הנאצית נגדם, אך כזכור יחסם אל התבונה ביקורת ודיאלקטי. המחבר מתעלם מביקורתם על היהודים, שתמכו ולעיתים אף הובילו סדר לאומי וקפיטליסטי שהוביל לבסוף לאסונם. "ההרמוניה של החברה, אשר לה היהודים הליברלים נשבעו אמונים פנתה נגדם בצורה של 'פולקסגמינינשאפט'".⁴⁰ הם טוענים שהזרות והטבע הברברי המיוחס ליהודים מבטא את הכשלון של הציוויליזציה לכבוש את הטבע – ניסיון שגם היהודים היו שותפים לו.⁴¹

אמנם, ניכרת בביקורת האנטי־יהודית של אדורנו והורקהיימר מיתון מסוים יחסית לביקורת החרפה של הורקהיימר במאמרו המוקדם יותר "היהודים ואירופה" (1939), אליו המחבר אינו מתייחס. במאמר זה רואה הורקהיימר בנאציזם התמוטטות הסדר הקפיטליסטי על ראשם של היהודים שהיו מבוניו.⁴² גם בדיאלקטיקה של הנאורות הורקהיימר מזהה את היהודים עם הקפיטליזם, אך כאן הוא מציין שזיהוי זה נכפה עליהם בשל האפליה המובנית של החברה הטרומ־מודרנית.⁴³

*

לאחר שדנו בהקשר ההיסטורי המרתק לאורו בוחן זכאי את ארבעת היצירות, אבקש לבחון את חיבורו שלו מאותו זווית – באיזה רגע היסטורי הוא נכתב? מהי מגמתו? בניגוד למחברים

39 ראו אלכסנדר רביב, "האם היה תומאס מאן אנטישמי?: דמות היהודי ברומן "דוקטור פאוסטוס (1947)", טאזנייס ע"א: 9 (1997), עמ' 58–64.

40 "סודות האנטישמיות וגבולות הנאורות", עכר אסכולת פרנקפורט, עמ' 280. זהו הפרק האחרון בדיאלקטיקה של הנאורות.

41 שם, עמ' 283.

42 ראו מכס הורקהיימר, "היהודים ואירופה" (תרגמה א' ברור), תיאוריה וביקורת 3 (1993), עמ' 87–97, ומשה צוקרמן, "אילולא היתה מתחוללת ההשמדה הגדולה... על "היהודים ואירופה" מאת מקס הורקהיימר", שם, עמ' 79–86.

43 "סודות האנטישמיות", 285.

בהם עוסק זכאי, הוא עצמו לא מציין זאת. אולם ניתן בכל אופן לשער כי גם ספר זה נכתב בעת מתקפה חריפה על הנאורות וערכיה. אכן, זו מתקפה חריפה ואלימה הרבה פחות, אך שלהי המאה העשרים ושני העשורים הראשונים של המאה העשרים ואחת, מאופיינים בהשגות מכיוונים שונים על הנאורות – מכיוונים פוסטמודרניים (כמו אצל פוקו) ופוסט־קולוניאליים, המצביעים על האלימות והקנאות המאפיינים אותה (במידה רבה בהשראת הדיאלקטיקה של הנאורות), ומכיוונים של 'ימין חדש', המציגים את הנאורות כנחלתה של אליטה פריבילגית ומעמתת אותה עם חכמת ההמונים. על כן, ייתכן שמועד פרסומו של הספר אינו מקרי: הוא מבקש להזהיר מפני מתקפה קלת־ראש על המסורת הנאורה וההומניסטית ולהעלות על נס את השגיה.

אסיים בחיסרון בולט של הספר: ניכר בו העדר יד של עורך מיומן, שינפה את החזרות המרובות שבספר על טיעונו המרכזי, שעלולות לייגע את הקורא. באופן טבעי ומובן, פרקי הספר המוקדשים כל אחד לדמויות השונות נכתבו בנפרד על ידי זכאי ואוחדו לספר הזה, אך העריכה הנדרשת למניעת חזרות לא נעשתה.⁴⁴ כמו כן תמוהה העובדה שתיאור ביוגרפי של אוארבך (כל פרק מכיל תיאור ביוגרפי קצר ומועיל של הדמות בה הוא עוסק) מצוי רק 18 עמ' לאחד תחילת הפרק. מי שיתגבר על מכשולי העריכה מיותרים אלה, יוכל להנות מספר מרתק ומעשיר, שאולי לאור התקופה בה נכתב, מציג את טיעוני ההגנה של חמישה אינטלקטואלים בולטים על הנאורות.

זוהר מאור, המחלקה להיסטוריה כללית, בר אילן

44 דאו למשל עמ 116 עמ' 97, שבו המחבר מפנה לכתיבתו של תומס מאן כאילו פרק א העוסק בו לא נכלל כלל בספר!

זכרון לראשונים

יהושע אריאלי

2002-1916



צילום: יועד אריאלי, אוגוסט 1990.

יהושע אריאלי נולד בשנת 1916 באימפריה הרב-לאומית האוסטרו-הונגרית, בעיר המרחצאות קרלסבד. בתום מלחמת העולם הראשונה היתה קרלסבד לקרלובי וארי שבמדינה החדשה צ'כוסלובקיה, באיזור הנודע כחבל הסודטים. חבל זה, דובר הגרמנית, היה עילת מדיניותו התוקפנית של היטלר, שהביאה בשנת 1938 להסכם מינכן שצירף את החבל לרייך הגרמני. אכן, יהושע אריאלי גדל במרכז טקטוני של שאלת הלאומים, ועיסוקו בנושא הלאומיות טבוע איפוא בחותם הביוגרפיה המוקדמת שלו. חותם השאלה הלאומית טבוע גם מזווית יהודית על שייכותה של משפחתו, משפחת לבל, לתנועה הציונית ועל עלייתו ארצה כבר בשנת 1931, הרבה לפני

הסכם מינכן.

חויית הנעורים של יהושע בארץ ישראל קשורה בכפר הנוער בן-שמן ובקבוץ חפציבה. בגיל 21 החל ללמוד באוניברסיטה העברית היסטוריה ומוזיקולוגיה, אך לימודיו נקטעו בעקבות התגייסותו לצבא הבריטי זמן קצר לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה. ההתגייסות לצבא הבריטי אפיינה את קבוצת היהודים יוצאי מרכז אירופה יותר מקבוצות אחרות ביישוב, כנראה עקב מודעותם לאופייה הקיומי של המלחמה עבור תושבי האימפריה הבריטית, מודעות שנבעה מהיכרות עם הקצנת הלאומיות באירופה ועם המנטליות הגרמנית. יהושע אריאלי נשלח לחזית ביוון ונפל באפריל 1941 בשבי הגרמני, שאותו בילה כארבע שנים במחנות שונים במזרח אירופה ובגרמניה. חויית השבי תרמה אחרי השחרור לא רק לשמירת הקשר עם רעיו לשבי – מזכיר ההסתדרות לעתיד יצחק בן אהרן הוא דוגמא בולטת – אלא גם לנכונותו העקרונית להלחם על התנהגות הומנית בתנאים המזמינים פריצת מסגרות מוסריות מקובלות. ידידות בלתי צפויה נוצרה על רקע זה בינו ובין גרמני שחווה גם הוא חויית שבי בסוף אותה מלחמה, הפרופסור רודולף פירדהאוס, מנהל מכון מקס פלנק להיסטוריה בגטינגן. לנסיבות התהוותה של ידידות מיוחדת זאת נתייחס להלן.

בשובו מן השבי, המשיך בקריירה צבאית בצד לימודיו באוניברסיטה. בימים של טרום מלחמת השחרור היה למפקד הגדנ"ע בירושלים, ומפקדתו שכנה בגבעת ר"ם (ראשי מחלקה) שמול מה שיהיה הקמפוס החדש של האוניברסיטה לאחר אובדן הר הצופים, הקמפוס שבו יפעל לעתיד כפרופסור. כמי שהכיר היטב את הצבא הבריטי, לא ראה בבריטים של המנדט אויבים. הוא סיפר על המפגש שהיה לו בסיום אימוני ה"הגנה", שבהם השתתף ביום שבו פוצץ מלון המלך דוד – ההתנהגות ההוגנת של החיילים הבריטיים, שעצרו את המתאמנים היהודים בדרכם לירושלים, חיזקה בו את ההכרה, עד כמה התמזל מזלה של הציונות בארץ שהמנדט לא ניתן בידי אי אלו מן המעצמות האחרות זולתי בריטניה. שאלת ההתנהגות ההומנית של חייל ליוותה אותו גם במלחמת השחרור, בשעה שנשלח מטעם ההגנה לאחר טבח דיר יאסין לדאוג לניקוי

השטח ולהחזקתו. הוא היה אחד מן העדים שעדותם שימשה לשחזור סיפור פרשת המפתח הזאת.

שותף לגישה החיובית כלפי בריטניה היה מורו ורבו של יהושע אריאלי באוניברסיטה, מייסד החוג להיסטוריה ריכרד קבנר. אריאלי היה לעוזר ההוראה של קבנר, שאתו ניהל שיג ושיח בשפה הגרמנית, כמובן, שכן השליטה בעברית הייתה מקבנר והלאה. משותפת לשניהם הייתה היכרות עמוקה עם התרבות הגרמנית שהולידה מפנה מפתיע באינטרס המחקרי שלהם: קבנר, שאיבד את משרתו באוניברסיטת ברסלאו עקב עליית הנאצים לשלטון, הפך מחוקר ההיסטוריה הגרמנית לחוקר ההיסטוריה הבריטית, וספריו על האימפריה והאימפריאליזם החליפו עתה את מחקריו על החברה הגרמנית בימי הביניים. קבנר כיוון גם את תלמידו ומי שהיה עוזרו בהוראה, יהושע אריאלי, לחקר תולדות העולם האנגלו-סכסי, במקרה זה להיסטוריה של העולם החדש. אריאלי יצא לאוניברסיטת הארווארד כדי לכתוב את עבודת הדוקטור בהדרכת מי שיהיה לימים ידידו, אוסקר הנדלין. אחרי סיום הדוקטורט ב-1955, חזר לאוניברסיטה העברית ושם עשה את דרכו במעלה הדרגות עד שהיה לפרופסור מן המניין בשנת 1972.

האיש, שחינוכו ותרבותו גרמניים במובהק, היה למורה ההוראה בנושא ההיסטוריה של ארצות הברית, המחזיק בקתדרת ע"ש ג'יימס מקדונלד מאז 1965. אלא שלא הייתה בכך סתירה: ספרו שהתפרסם עוד ב-1964, אינדיבידואליזם ולאומיות באיזולוגיה האפריקנית, הוא בסופו של דבר יציר ההתמודדות של מי שהכיר את הלאומיות האירופית במירעה עם החלופה האמריקאית שאותה למד להעריך. אריאלי הסביר את הלאומיות האמריקנית כניסיון מודע שלא לחקות את הלאומיות בנוסחה האירופי, אלא כתשובה על פי הקו שנקבע על ידי מדינות הצפון במלחמת האזרחים, תשובה ברוחו של וולט ויטמן. תשובה זו מרוכזת, אליבא דאריאלי, סביב הרעיון של יחידות האדם, האינדיבידואליזם, והיא המגדירה את ייחודה של הלאומיות האמריקנית, ברוח הסן-סימוניזם, לאו דווקא ברוחו של אלכסיס דה טוקוויל, שגם אותו העריך. מתוך היכרות עם אריאלי אפשר לומר, כי תשובה זו הייתה יותר מאשר

מענה למגרעות הלאומיות האירופית, היא הייתה עבורו גם אתגר ללאומיות היהודית הציונית. תובנה רלבנטית חשובה נוספת שהעביר אריאלי לתלמידיו הייתה זו, שגם הפרדת הדת מן המדינה, שהיא לב לבה של החוקה האמריקנית, אינה מלמדת על אופי חילוני של החברה האמריקנית. אמונה דתית יכולה לשבת בכפיפה אחת עם הפרדה בין דת למדינה. יש הבדל בין התנהלות בתחום הדת ובין זכויות אזרח. מסמך מרכזי ששימש אותו בהבהרת הדילמה הדתית היה ספרו של מקס ובר הגרמני, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. כאן מצויים המחקר והעיון שוב בתחום הפער שבין אירופה ואמריקה. גם שאלה נוספת שעמה התמודד כבר לפני ארבעה עשורים – מדוע נכשלו נבואות הנפילה של ארצות הברית – נענתה על ידו בהתייחס לפער שבין האירופים והאמריקנים: רואי השחורות טעו בתחזיותיהם בגלל צמידותם למסורת האירופית, שאמריקה הותירה מאחוריה.

רבים הכירו את יהושע אריאלי פחות מבעד לאשנב ההיסטוריה האמריקנית ויותר עקב מעורבותו הפוליטית בזירה הציבורית הישראלית. האיש, שהיה לזמן קצר שומר ראשו של בן גוריון, מפקד הגדנ"ע בירושלים, חייל בצבא הבריטי ובצבא הישראלי, אפילו מושל צבאי בעזה במבצע קדש, הודרך ללא ספק על ידי הביוגרפיה שלו לכל אורך הדרך לעמוד על המשמר בעניינים עקרוניים ולהעמיד בקדמת הבמה את החברה האזרחית. למרות שזנח את התלהבותו המוקדמת למרקסיזם, פעל כסוציאליסט-דמוקרט וככזה עמד על המשמר גם נגד השלטון של מפא"י ואחר כך מפלגת העבודה. בדיון סביב פרשת לבון, שהעסיקה את ישראל בראשית שנות הששים, מילא אריאלי תפקיד מרכזי וספרו הקונויה (1965), שבו יצא נגד מתנגדי פנחס לבון, שימש בו כלי ניגוח. מלחמת ששת הימים סיפקה לאריאלי את ההזדמנות הבאה למעורבות פוליטית ציבורית, שעיקרה ההתנגדות להמשך הכיבוש ודיכוי הפלסטינאים. הלקח האירופי על מכשלותיה של לאומיות אתנית הודריך אותו בהתנגדות הממושכת והעקבית הזאת.

יהושע אריאלי היה איש אשכולות ובעל ידע נדיר בהיקפו, בין שיהיה זה בפילוסופיה ובשירה הגרמנית, מוזיקה קלאסית

או ספרות אמריקנית. הוא היה איש שיחה אינטנסיבי ולו חברים רבים. לא היה ראוי ממנו לזכות בפרס ישראל, ואכן זכה בו בשנת 1993. רושם על היקף הפרספקטיבה שלו ניתן לקבל מקריאת קובץ המאמרים היסטוריה ופטה היסטוריה בעריכת דוד אוחנה, שיצא בהוצאת ביאליק ומרכז קבנר לאחר מותו. לאלה שאתם העריץ גילה נאמנות אין קץ. ראש וראשון היה ריכרד קבנר. הודות לאריאלי נקרא המרכז להיסטוריה גרמנית שהוקם באוניברסיטה העברית בשנת 1980 על שמו של קבנר, למרות שבעת חיפוש השמות הועלו גם שמות מוכרים יותר. גם על משמר זכרונו של עמיתו יעקב טלמון ניצב בנאמנות במשך עשרים שנה. הוא גם האיש שהניע את ידידו פרופסור ג'ורג' מוסה מאוניברסיטת מדיסון, מגדולי חוקרי תופעת הנאציזם, לקבל משרת פרופסור קבוע האחראי על מרכז קבנר בירושלים. מידת המחויבות שגילה כלפי עמיתים, סטודנטים או, להבדיל, עמיתים שהלכו לעולמם חרגה בוודאי מן השכיח בעולמם של אקדמאים.

מן המקום שבו אני בוחן את דמותו ומשנתו של יהושע אריאלי מתבררות שתי נקודות כובד נוספות, שגובו רק בדרך אגב על ידי הכתיבה ההיסטורית שלו: ההתמודדות עם ההיסטוריה הגרמנית והפניה אל הוראת ההיסטוריה מעבר למגדל השן.

אף שמשמיתו המחקרית וההוראתית העיקרית הייתה בתחום ההיסטוריה האמריקנית, לא יכול היה שלא לשוב אל ההיסטוריה האירופית, ובמיוחד הגרמנית. לא רק משום שזו ניצבה כקונטרסט להיסטוריה האמריקנית ולא רק משום היותה משורשיה הדיאלקטיים של החשיבה האמריקנית, אלא בזכות עצמה או בשל האתגר שהציבה לכל מי שעוסק בהיסטוריה בת זמננו, בוודאי בישראל. מי שעבורו האמונה הפרוטסטנטית באמריקה היא שער להבנת חברה זו אינו יכול כמובן שלא לבחון את המקור עצמו – את עליית הפרוטסטנטיזם באירופה בראשית העת החדשה. שעה שעמיתו ובן גילו יעקב טלמון הרצה ב"שיעור הגדול" לשנה א' על המאות התשה-עשרה והעשרים, הרצה יהושע אריאלי בהתאם על שלוש המאות הקודמות. אולם כמי ששאלת הלאומיות העסיקה אותו, כפי שכבר צוין, הוא הרצה גם על תולדות המאה התשע-

עשרה האירופאיות – כך, למשל, בתרגיל "פרוסיה ואיחוד גרמניה", שאותו לימד בשנות הששים ואותו "ירשתי" ממנו. זה ממין נושאי המפתח למי שהחיבור שבין מדינה, תרבות ואומה מאתגר אותו.

הזדמנות נדירה להתמודדות, אפשר לומר התחשבנות, של יהושע אריאלי עם הלאומיות הגרמנית זומנה לו בכנס שנערך בעיר האוניברסיטה גטינגן בשנת 1975 על "משבר הליברליזם בין שתי מלחמות העולם". נקודת המוצא להרצאתו על "ההיסטוריוגרפיה הגרמנית והמסורת הליברלית" הייתה ספרו של מי שנחשב גדול ההיסטוריונים הגרמנים של המחצית הראשונה של המאה העשרים, פרידריך מיינקה, אזרחות העולם והפדינה הלאומית. ספר זה, שהפך לקלאסיקה, עסק בשאלה הגדולה של הלאומיות הגרמנית – דחיקת האוניברסליות מצד אחד והאינדיווידואליזם מצד שני כדי לקדם את הקולקטיב הלאומי על יסוד הגישה הרומנטית-שמרנית. קדימות הקולקטיב האורגני הקרוי אומה מול האדם היחיד היא, לגישת אריאלי, היסוד הפוליטי וההיסטוריוגרפי שאיפשר, כריאקציה לקו המנחה הליברלי, את היחס העוין גם לניסוי הליברלי שלאחר 1918 והיא הכשירה את הקרקע לחלופה הנוראה של הרייך השלישי. הדברים נאמרו בהתוועדות בעלת אופי סימבולי שנערכה 30 שנה אחרי תום המלחמה. מן הצד הגרמני השתתפו נציגי האקדמיה של גטינגן, שעמם יצרה האוניברסיטה העברית שיג ושיח, ומן הצד הישראלי הופיעו גרשום שלום, ש"נ אייזנשטט, ארנסט סימון, עמנואל גוטמן, שמריהו טלמון, שלמה אהרונסון ועוד, שיחד עם יהושע אריאלי הנכחו את חידוש השיח היהודי-גרמני. במפגש זה גם נבט הזרע להקמת מרכז להיסטוריה גרמנית באוניברסיטה העברית, אחרי תקופת חרם ארוכה על ענף ידע היסטורי זה. יהושע אריאלי היה הרוח החיה בפריצת דרך זו, שגם מבחינתו ביטאה שינוי: ערב קימום היחסים עם גרמניה ב-1965 היה יהושע אריאלי יחד עם יעקב טלמון ממתנגדי כינון היחסים הדיפלומטיים. אלא שההיכרות עם גרמניה של שנות השבעים, גרמניה שאחרי מהפכת 1968, תרמה לשינוי בעמדתו. במיוחד חשוב היה הקשר עם מנהל מכון מקס פלנק להיסטוריה, רודולף פירהאוס, שהיה מהדמויות המובילות בגילדת ההיסטוריונים הגרמנים וחוקר תקופת ההשכלה,

שעמדה גם במוקד עניינו של אריאלי. כפי שנאמר כבר, נוצרה כאן אחווה של שני שבויי מלחמה ממלחמת העולם השנייה, זה שהיה שבוי בידי הגרמנים וזה שהיה שבוי בידי האמריקנים, אחווה שהייתה לידידות ושותפות של ממש.

את השעות הרבות ביותר של שיחה עם יהושע אריאלי חוויתי לפני כמחצית המאה כחבר בוועדה לתכניות לימודים בהיסטוריה מטעם משרד החינוך, בסוף שנות הששים וראשית שנות השבעים של המאה הקודמת. הדיונים האין־סופיים הניבו בסופו של דבר תכנית שיצאה לאור בשנת 1975. יחד עם שני העמיתים חברי הוועדה, שמואל אטינגר ומנחם שטרן, דן אריאלי לא רק בשאלת התכנים, אלא גם בשאלת המתודה. לפי חזונו של אלה אמורה הייתה התכנית, המיוסדת על עקרון הטקסונומיה של בנג'מין בלום, להפוך את לימוד ההיסטוריה משינון וכרוניקה לאתגר אינטלקטואלי שתוצאתו אזרח חושב ובעל חוש התמצאות במרחב האנושי. המדריך למורה ציין במפורש כי "מורה הרוצה בכך, חופשי לבחור לעצמו נושאים או דרכים **אחרות** [דגש במקור] להפעלת התלמידים, בהתאם להשקפותיו, לנטיותיו או לתנאים המיוחדים של הכיתה וסביבתה". לא מפליא שהמערכת הצליחה למסמס את הקוריקולום החדש ולחזור לסורה. רוחב היריעה של הדיונים בעת התכנון של הקוריקולום והסילבוס של שלושת הפרופסורים והאינטראקציה האינטלקטואלית שביניהם מעוררים נוסטלגיה.

שש שנים אחרי שהתפרסמה תכנית הלימודים, הוטלה עלי המשימה לראיין את יהושע אריאלי בעיתון שיח לטורה להיסטוריה, שיצא אז לאור מטעם מרכז זלמן שז"ר, ראיון אחד בשרשרת ראיונות עם היסטוריונים ישראלים בפרסום זה. הריאיון התפרסם בחוברת 15 שיצאה לאור בחשוון תשמ"ב (1981) והוא מסכם בלשון מורכבת פחות מן הרגיל אצל יהושע אריאלי את גישתו לנושא "ההיסטוריה ומדעי הרוח". זה המסמך שבחרתי לפרסם כאן. ברקע השאלות עמדה לא רק השאלה ההיסטוריוגרפית הנכבדה לכשעצמה, גם לא רק ההיסטוריה של תכנית הלימודים, אלא גם האתגר שנוצר בימים ההם מצד מגמת ההיסטוריה החברתית, שהאפילה על ההיסטוריה של הרעיונות וההיסטוריה האירועית (eventual history) שהייתה

דומיננטית בקרב ההיסטוריונים הישראלים בימים ההם. כמובן לא חסכתי ממנו את השאלה בדבר האפשרות להסיק לקחים היסטוריים או בדבר השימוש בהיסטוריה למען הפוליטיקה. האיש, שהוציא בשנת 1987 קובץ מאמרים בשם היסטוריה ופוליטיקה, מצא לנכון להתרות כאן: "אני סבור שאין בהיסטוריה כידע של העבר לקחים מן המוכן, והרוצה להפיק ממנה לקחים – מתחייב בנפשו". הוא ידע עד כמה מסוכנים הם לעתים לקחים היסטוריים בשירות הלאומיות.

משה צימרמן, החוג להיסטוריה, האוניברסיטה העברית

ההיסטוריה ומדעי-הרוח

ראיון עם פרופ' יהושע אריאלי

הניסיון להגדיר את מקומה של ההיסטוריה בין המדעים, האומנויות וענפי הידע יצר היסטוריה משל עצמו. ההיסטוריה של ההיסטוריה כמקצוע עצמאי באוניברסיטה ובבית-הספר אינה מגיעה אף למאתיים שנה. ההיסטוריה כמקצוע זכתה לפריחה בעיקר עם היווצרות מדעי-הרוח. על מקומה של ההיסטוריה בין מדעי-הרוח ועל יחסה למדע בכלל ולענפי מדע אחרים, ניהוד את השיחה הבאה.

שאלה: כיצד נוצר מושג מדעי-הרוח וכיצד מוקמה במסגרתו ההיסטוריה?

תשובה: קשה לקבוע מתי נעשה השימוש הראשון במושג מדעי-הרוח כמושג יסוד המסווג את המדעים ע"פ עקרונות כלליים ביותר, אבל אפשר לקבוע כמה קווי התפתחות בתולדות המושג המאפשרים לנו להגיע להגדרתו. מן הראוי לציין שמושג זה, שהינו במקורו גרמני מובהק, הוצע לראשונה ע"י ההיסטוריון יוהן גוסטב דריוון בשנות ה-60 של המאה ה-19, בספר המוקדש למתודה ולאופיו של מדע ההיסטוריה ואשר השפיע רבות על המחשבה ההיסטורית בגרמניה ומחוצה לה. בספר זה יצר את ההבחנה בין מדעי-הרוח (Geisteswissenschaften) ומדעי-הטבע וביסס אותה הן מבחינת ההבדלים במתודה והן מבחינת מושגי היסוד של המדעים והמושג שלהם – תחום הטבע לעומת תחום הרוח וחויית האדם. למעשה דריוון סיכם וניסח שיטתית את מה שהיה מקובל במידה מסוימת בגרמניה בחוג רחב של הוגים, סופרים ומלומדים ההל בראשית המאה התשע-עשרה; הכוונה לרומנטיקנים כמו שלגל ושליירמכר, פילוסופים והוגי-דעות כגון שלינג, פייכטה והגל, ומלומדים והיסטוריונים כגון הומבולדט, ניפור, ראנקה וסביני והאחים גרים. טענתם של הומבולדט, שליירמכר והפילוסופים פייכטה, שלינג והגל, היתה שהמדעים הקרואים מדעי-הרוח עוסקים מבחינת הנושא בביטויים, בתופעות, באירועים וביצירות שמקורם ברוח האדם או באדם כיצור בעל מבנה מנטלי-נפשי הכרתי יוצר, החי ופועל בעולם ובחברה שהינם פרי מבנה זה, ומבטאים את ייחודו של האדם כיצור רוחני. אלה הם בראש וראשונה הפילוסופיה, ההיסטוריה, הפילולוגיה, המשפט ההלכה, העשייה הפוליטית והחברתית, האומנויות, האמנויות והדעות והספרויות מבין הרחב ביותר. למעשה מדובר בכל אותם התחומים שבעבר הוגדרו בדרך כלל

כ-Humanities או כ"לימודים הומניסטים או ליברליים", תחומי לימוד שמקורם במסורת הקלאסית ובתחיית המסורת הקלאסית החל מתקופת הרנסאנס. תחומים אלה מיוחדים לעומת מדעי-הטבע מבחינה גנטית בכך שעניינם באדם כיצור חושב, יוצר, פועל, מאמין, מסדיר, מתכנן ומחוקק, כאשר גם הפרט וגם החברה מובנים רק מתוך הזרת תחומים אלה. איפיונים אלה של העולם האנושי אינם מוסברים על-ידי תפיסה סיבתית כמו במדעי-הטבע, תפיסה המסבירה את תופעות הטבע בדרך של הכללות וחוקים סיבתיים.

יתירה מזאת: למושג הגרמני Geist — שמקורו במילה העברית 'רוח' — גם מימד דתי וגם מימד פילוסופי. הפילוסופיה האירופאית החדשה, שאביה הוא דקארט, קבעה הבחנה יסודית בין הומר לבין חשיבה. דקארט טען שאלה הם שני הממדים היסודיים המאפיינים את היקום כולו, כשבין החומר לבין המחשבה אין כל מעבר או גישור, מכיון שהאפיונים שלהם הם שונים בתכלית, כפי שגם אין ביניהם גישור אונטולוגי. בעיית השפעת החומר על הרוח והרוח על החומר היא בעיה שאין לה פתרון אלא מחוץ לשני המושגים הללו.

הדיכוטומיה הזו שבין היקום הפיסי מצד אחד והחשיבה מצד שני, התקבלה כידוע על דעת שפינוזה, שאומנם ראה בחומר ובחשיבה שני אופנים של היקום או ביתר דיוק: שני האופנים שהאדם יכול להבחין בהם. היא נתקבלה במידה מסוימת על-ידי לייבניץ, ומכאן ואילך חלה התפלגות מעניינת במחשבה האירופאית, שבאנפה הגרמני הביאה למה שנקרא "האידיאליזם הגרמני". לייבניץ, וולף ואח"כ לסינג (Lessing), ובמיוחד קאנט, וכמובן מאכאן האידיאליזם הפוסט-קנטיאני של פייכטה (Fichte), שלינג (Schelling) והגל (Hegel) — הפכו את הדיכוטומיה הזאת ליסוד של שיטה פילוסופית אידיאליסטית ולבסיס של הזרת העולם. החל מלייבניץ ועד להגל המושג האונטולוגי של הרוח נושא אופי פילוסופי-דתי במשמעות רוח אלוהים או במשמעות הניאו-אפלטונית, כישות רוחנית יוצרת הנמצאת ביסוד העולם הנברא. רוח האדם, החשיבה, התחום הנפשי נאצלים מן היסוד המטפיסי האלוהי, על אף ספיוחם, ונושאים עימם את אותם התארים. מכאן גם נובע שמושג הרוח הוא הרבה יותר כוללני ממושג החשיבה, הנפש, ומציין את כל היסודות המנטליים, הנפשיים והרצוניים של האדם. היסוד היוצר, הראשוני, של הרוח מתבטא בספונטניות. הרוח היא סיבת עצמה. ניתן להבין אותה, אבל אי-אפשר להסביר אותה כדרך מדעי-הטבע, על-ידי מערכת חוקים ובהסבר סיבתי. מהותה של הרוח היא באנרגיה פנימית תוכנית יוצרת, המתבטאת במחשבה, במשמעויות, בערכים, במטרות, ברצייה ובמתן צורה ותוכן. אולם הרוח אינה סטאטית. ייחודה הוא בכך שבעצם קיומה או הווייתה היא היסטורית או מתפתחת, ומכאן התופעה המיוחדת שתחום הרוח, לפחות באידיאליזם הגרמני, מאופיין מתחילה בכך שקיומו הוא קיום בזמן, קיום מתפתח, לעומת הטבע, שקיומו בהלל. השינוי והצורך להשתנות טבועים בעצם הרוח. הקיום ההיסטורי והמימד של ההיסטוריות הם חלק אינטגרלי של אפיון הרוח מחד גיסא, ומאידך גיסא ההיסטוריה יכולה להיות נתפסת אך ורק כאשר היא נתפסת כביטוי של הרוח.

פילולוגיה והיסטוריה

שאלה: מהו אפוא היחס בין הדיסציפלינה ההיסטורית כמדע-רוח לבין דיסציפלינות אחרות, שצמחו יחד איתה ונמנות עם מדעי-הרוח?

תשובה: יש לראות את החלוקה של המדעים בין מדעי-הטבע ומדעי-הרוח מעבר לצד הפילוסופי כהבדל המבוסס על השוני שבמתודה ובמטרות העיון, כמו גם על ההנחה שההסבר ההיסטורי הוא שונה, מטבע הדברים, מההסבר של מדעי-הטבע. מלכתחילה היו הדיסציפלינה ההיסטורית, המחשבה ההיסטורית והיצירה ההיסטורית, גם בתקופה הקלאסית וגם החל בתקופת הרנסאנס, קשורות אל ענפים אחרים של מה שנקרא "האומנויות החופשיות" או "הלימודים ההומניסטיים" – ובמיוחד אל הרטוריקה כאומנות ההרצאה והשכנוע ואל הפילולוגיה. מדע הפילולוגיה כמדע הלשון והשפה, כחקר מבנה השפה והתפתחותה וכלימוד שיטתי של התפתחות המשמעות הלשוניות – שימש מאז ימי הרנסאנס כמכשיר עיקרי להכרה שיטתית של התקופה הקלאסית, על מקורותיה הלשוניים והספרותיים, כמו גם של מקורות היהדות והנצרות. מכאן חשיבותה המכרעת של הפילולוגיה להתפתחות הדיסציפלינה ההיסטורית. מעבר לזה יש חשיבות בעובדה שהפילולוגיה הפכה להיות מכשיר לביקורת היסטורית ולביקורת המסורה ההיסטורית. באמצעות הפילולוגיה נוצר, החל מלורנצו ולה, כלי שיבהיר לא רק את המשמעות של המקורות שנשארו מן העבר, אלא גם את מידת האמינות או אי-האמינות של מקורות אלה.

מאז תקופת אראסמוס צומחת, אם-כן, פילולוגיה היסטורית כמכשיר לחקר תרבות העבר ומקורותיה בד בבד עם חקר העבר עצמו. עדים אנחנו לכך, שעם ההתעניינות הבלתי-רגילה של הרנסאנס ושל הבארוק בגילוי ובהקניה של הלימודים הקלאסיים ושל התרבות הקלאסית ומקורות הדת, צומחת רוח היסטורית שמבקשת לגלות באופן שיטתי את העבר באמצעות כלים פילולוגיים, וזאת לא רק בתחום הלשונית הקלאסיים אלא ביחס לכל עבר שניתן להבנה על-ידי מכשירים פילולוגיים. הקישור בין פילולוגיה להיסטוריה ממקד את לימודי ההיסטוריה במשמעות הצפונות במקורות העבר, בפרט-שנות טכסטואליות ובביטויים אחרים של רוח האדם ששרדו במקורות העבר.

אולם לא רק הפילולוגיה מתפתחת יחד עם לימודי ההיסטוריה. קיימת השפעה הדדית בלתי-פוסקת בין התפתחותם של הענפים השונים של מה שמכונה Humanities; בין דיסציפלינות שמתייחסות ליצירות של האדם כיצור חושב ויוצר, כיצור רוחני וכיצור פעיל המבקש לממש מטרות ומשמעות כפרט וככלל בדייו, כיצור היוצר יחסים, מעשים וארועים, שאפשר להבינם רק מתוך רקונסטרוקציה של המשמעות הטמונת בהם.

היסטוריה ומדע

שאלה: ומה על היחס שבין דיסציפלינות אלה של מדעי-הרוח לבין דיסציפלינות של מדעי-הטבע, שהתפתחו גם הן באותה תקופה?

תשובה: התקשרות המחקר והפעילות ההיסטוריוגרפית המתחדשת עם הפילולוגיה והדיסציפלינות האחרות המתייחסות ליצירות הרוחניות של האדם יצרה במחקר ההיסטורי גישה שונה לגמרי מזו של המתודולוגיה שנרצרה במאה ה-17 באופן שיטתי לגבי מדעי-הטבע. הניגוד שבין המתודולוגיה של מדעי-הטבע ובין המתודולוגיה של מדעי-הרוח, שהיא ביסודה הרמנויטית (hermeneutics), פרשנית או אקסגטית ופילולוגית, באה לביטוייה המובהק אצל הגרמנים בסוף המאה ה-18 ובאופן מפורש מאוד בתחילת המאה ה-19. גם אם נתעלם מן המסורת של הפילוסופיה האידיאליסטית, שיש לה משמעותיות דתיות ברורות בגרמניה (מסורת הקובעת שהאדם הוא יצור רוחני במהותו ושעולם הרוחני הוא בעל אופן היסטורי מתפתח ביסודו), הרינו מוכרחים לקחת בחשבון את הרציונליות הרבה שבהבחנה יסודית בין מדעי-הטבע ומדעי-הרוח, בגלל השוני הבסיסי הן במתודה ובאסמכתות והן בנתונים היסודיים שהם מושא מחקרם.

שאלה: אתה מדגיש, שהמתודה של מדעי-הרוח, למרות נגיעתה במדעים אחרים, מתמקדת בהרמנויטיקה, בפרשנות, בהסבר הגנטי. האם אפשר לומר שמקצוע — נקרא לו דיסציפלינה — שזאת המתודה שלו, אכן מותר לכנותו בשם מדע?

תשובה: השאלה היא: מדע מהו? לפי המודלים של מדעי-הטבע, המדע מוגדר כמערכת של מחשבה וידע שיטתיים, המבקשת ליצור מודל הסברתי תיאורטי, הבנוי על גוף של הכללות או של חוקים, שבאמצעותם אפשר להסביר את התופעות. חוקים אלה אפשר לוודא ע"י ניסוי וניבוי, שהם מעין מבחן אד-הוק של נכונות המערכת התאורטית הזאת. גוף המימצאים — ההנחות, התיאוריות וההוכחות — חייב להיות כזה שיצור הסכם כללי בין כל העוסק במחקר זה של מדע. אין ספק שהיסטוריה ומדעי-הרוח, ע"פ הגדרה זאת, אינם מדעיים; אבל אפשר להגדיר מדע גם כגוף של ידע שיטתי המבוקר ע"י עקרונות שאינם מוטלים בספק, גוף העומד במבחן של מכשירים שבאמצעותם אפשר — מבלי להתחשב בעמדת התצפית — לבדוק את נכונות המימצאים וההיגדים. לפי הגדרה זאת, היסטוריה היא דיסציפלינה מדעית שיש לה מכשירים ביקורתיים כדי לוודא עובדות, נתונים והיגדים.

אומנם המשפטים שההיסטוריה מסיקה הם משפטים שאין להם ערך של הכללה ואין גם כל אפשרות להציע הסברים שניתנים לחוכחה חד-משמעית, מכיון שההיסטוריה בסופו של דבר מבקשת לדעת ולהסביר עולם שהיה, שתופעותיו הן ייחודיות ובלתי-חוזרות במידה מוסוימת; עם זאת, מן הראוי להסתייג במידה רבה מן ההנחה שהיתה

מקובלת בעבר, שההיסטוריה כמדע-הרוח עוסקת רק בתופעות ייחודיות בלתי-חוזרות — ולפיכך, תקופת וילהלם השני, למשל, לא תחזור, ומכאן שאין אפשרות לתאר ולהסביר אותה באמצעות הכללות. הנחה זאת, שהיתה בין הטענות המרכזיות של הגישה ההיסטורית שטענה להיסטוריה כמדע-רוח, נבעה מן התפיסה והפרקטיקה של ההיסטוריוגרפיה המסורתית והמדינית לפיה ההיסטוריה עוסקת באירועים בעלי משמעות היסטורית וצורת הרצאתה היא נאראטיבית. ואומנם, אם תופסים את ההיסטוריה כמערכת אירועים הנעה בזמן, אזי מדובר בנתונים חד-פעמיים.

אולם אפילו לו היינו מסכימים עם הגישה הנאראטיבית, גם אז מן הנמנע היה להבין תופעות שונות או תקופה מסוימת, אלא מתוך מערכת של הכללות ומרשגים כלליים, כמו "שלטון", "תקופה", "מערכת כלכלית" וכדומה, אשר את חלקם לפחות קבלנו ממדעי החברה והרוח וגם ממדעים אחרים. בודאי אין זה נכון להדגיש את מימד הייחודיות בהיסטוריה כפי שנוסח על-ידי דילתי, ריקרת, מיינקה, וינדלברנד, קרצ'ה ואחרים, אסכולה שיצרה את מושג ההיסטוריוס. אבל עם זאת, אין ספק שההיסטוריה עוסקת בדברים שהיו כפי שהיו ולא בהכללות. לפיכך אי-אפשר ואין צורך להשתמש בהיסטוריה באותן מערכות הסבר השרירות לגבי תחומים שבהם לא הפרט אלא החוקיות או ההכללה הן המכריעות.

אני סבור אפוא שההיסטוריה שואפת להיות דיסציפלינה מדעית, כלומר: גוף של ידע ושל עיון, הנמצא בפיקוח של כלים ביקורתיים, המקובלים או בעלי תוקף מבחינת המתודולוגיה והאפיסטמולוגיה ושעליהם קיימת הסכמה בין בני המקצוע. מהי בסופו של דבר אמת מדעית? אמת מדעית היא אותה הטענה, המקובלת בדור מסוים על העוסקים באותו מקצוע מדעי ואשר אין בה סתירה פנימית. כאן אנחנו נתקלים שוב בבעיה: האופי המדעי של הדיסציפלינה אינו מביא בהכרח לאחידות דעות לגבי היגד היסטורי מסוים; מכיון שלאובייקט היסטורי צדדים רבים, ניתן להתבונן בו מכיוונים שונים ומתוך פרספקטיבות רבות, עד שבסופו של דבר עשויות להיות דעות שונות ותפיסות שונות לגבי אותו נושא בתחום ההיסטורי, דבר שאינו קיים בתחום מדעי הטבע. אחת הסיבות לכך היא, שההיסטוריה עוסקת בפרספקטיבה שנוצרת מהווה מסוים על עבר מסוים, וההווה הזה משתנה כל העת ומשנה את הפרספקטיבה. חוויית יסוד של ההווה יכולה להעלות פרספקטיבות של העבר שלא הועלו קודם. למשל, בתקופה של מהפכה תעשייתית, כאשר נוצרת מערכת אוטונומית ואנונימית של כלכלה, כפי שקרה במאה ה-19 ובמאה ה-20, נוצרת לפתע גישה של ראייה כלכלית ושל המימד הכלכלי של ההיסטוריה, כפי שלא היה לפני זה. כאשר החוויה המכרעת של המאה ה-20 נוצרת על-ידי מלחמות ומהפכות, על-ידי משטרים אלימים ותנועות אידיאולוגיות דתיות, ברור שהפרספקטיבה של הקידמה, שהיתה קיימת במאה ה-19, נעלמת ואנו מגלים לפתע את החשיבות העצומה של האלימות והכוח הברוטלי המאורגן בהיסטוריה. הווה ועבר קשורים אפוא בקשר הכרחי בתוך מדעי ההיסטוריה, הגם שבתוך כך יישאר משקע הולך וגדל של ידע מוסכם.

שאלה: האם מתמצה ההבדל בין היסטוריה כמדע-רוח למדעי-הטבע רק במתודה ובמרכיבים של ההכללה או שישנם גורמים מבדילים נוספים?

תשובה: כשאנחנו מדברים על היסטוריה, להבדיל ממדעי-הטבע, קיים הבדל חשוב ומרכזי — היסטוריה ביסודה היתה תמיד קשורה לערכים. ערכים שנתנו כלים לסלקציה של אותם הנתונים, שאנחנו קובעים אותם כנתונים בעלי משמעות היסטורית; ולא כל נתון בעבר הוא בעל משמעות היסטורית אלא בהקשר שאנו קובעים, על-פי קנה-מידה ערכי מסוים. מדעי-הטבע, לעומתה, מעוניינים לגלות — אומנם בסלקטיביות מסוימת — את מבנה היקום הפיזי, ויסוד הסלקטיביות, אם הוא קיים, אינו ערכי אלא פונקציונאלי. אולם שוני זה מתבטל לעומת השוני המכריע שמצוין בנתונים עצמם. ההיסטוריה עוסקת בנתונים, שבסופו של דבר האספקט הפיזי רק מתלווה אליהם ועיקרם במשמעויות הגלומות בהם, כאשר אלה מרכיבות את העולם האנושי וההיסטורי.

מעמד היסטוריה בין מדעי-הרוח

שאלה: נשוב אל מדעי-הרוח. האם יש להיסטוריה מעמד מיוחד בין מדעי-הרוח? האם מוצדקת הטענה הנוטנת לעיתים, שיש להיסטוריה מעמד בכורה בין מדעי-הרוח? או להיפך: האם דווקא בגלל המגע הקרוב שלה עם האדם כחלק מן הטבע היא נמצאת במעמד יותר נמוך כמדע-רוח לעומת מדעי רוח אחרים, כמו הפילוסופיה?

תשובה: לדעתי, אין לשאלתך תשובה מוסמכת, מכיון שהתשובה תלויה בעמדת התצפית של המשיב. אם אנחנו מסתכלים על ההתפתחות הפנימית של המחשבה ההיסטורית (בעיקר זו הגרמנית), שמתחילה נוטה להיסטוריוזם או להיסטוריוציזם ואשר רואה את העולם האנושי על כל ביטוייו — הן באומנות, הן במחשבה הסתורית ואפילו במחשבה המדעית — כעולם מתפתח, היסטורי, שאין בו קביעות ודפוס קבוע, אזי גם הפילוסופיה ניתנת להבנה רק כתופעה היסטורית; אין לה תוקף לכשעצמה וטענותיה אינן נצחיות או על-זמניות. בעליל צריך לומר, שבעקבות התפיסה הזו קיבלו כל הדיסציפלינות ההומניסטיות של המאה ה-19 ושל המאה ה-20 גוון ואופי היסטורי. אומנם במדע הספרות קיים, ביחוד היום, בתקופת הסטרוקטורליזם והאנליזה הפורמלית, ניסיון להינתק מן התפיסה ההיסטורית, אבל בסופו של דבר התחום של הדיסציפלינה הספרותית (לא של היצירה הספרותית) התפתח כתולדות הספרות, כפי שהתפתחו תולדות האומנות, תולדות המוסיקה וכו', דהיינו, כדיסציפלינה היסטורית. הוא הדין לגבי תולדות הפילוסופיה. אם אנחנו מסתכלים על דרך הלימוד של הפילוסופיה (להבדיל מדרך המחשבה הפילוסופית), הרי הדגש הושם על התפתחות המחשבה הפילוסופית, כהתפתחות שיש בה עקיבות היסטורית, אומנם עקיבות היסטורית פילו-

סופית. כמובן, הרוגמה המופתית ניתנה על-ידי הגל ביצירתו הגדולה על הפנומנולוגיה של הרוח, אבל גם בפילוסופיה של מדעי המשפט ובפילוסופיה של ההיסטוריה, שבהן הוא מטפל בפילוסופיה עצמה כמחשבה שנוצרת באופן דיאלקטי היסטורי, אומנם לפי הדגם הדיאלקטי המושגי (של תזה, אנטי-תזה וסינתזה) שבחשיבה פילוסופית ולוגית; כך שבסופו של דבר אפשר להבין פילוסופיה של פלוני אלמוני ושל תקופה מסוימת רק בדרך היסטורית, קביעה זו נכונה במידה מסוימת אפילו לגבי מדעי-הטבע: מפרנסיס ביקון ועד לאנציקלופדיסטים הגדולים וביניהם במיוחד ד'אלמבר במבואו לאנציקלופדיה אנו עדים להצגה של ההתפתחות ההיסטורית של המחשבה המדעית ושל מדעי-הטבע, וגישה היסטורית זו נתחדשה במאה ה-20, הן בענף של תולדות המדעים והן בתיאוריות מסוגם של אוסולד ספנגלר, תומס קוהן או מישל פוקו (Foucault).

מנקודת התצפית של ההיסטוריוזם, אך גם מבחינת שרירות ההשקפה המקובלת היום, אפשר לומר, שההיסטוריה — או הגישה ההיסטורית — השתלטה בעצם על רוב הדיס-ציפלינות ההומניסטיות, כולל הפילוסופיה. כך אפשר היה לענות על השאלה ולומר, שאומנם הפילוסופיה מבחינתה היא אוטונומית, הווה אומר: המבקש להבין אותה חייב לחשוב במושגיה היא, אבל מפני שאי-אפשר להבין שיטה פילוסופית בלי להבין את מקומה בהתפתחות התרבותית ההיסטורית, הרי היא משועבדת למימד של ההתפתחות ההיסטורית. אין לי ספק שהגישה הזאת מתבטלת לגמרי בפילוסופיה של המאה ה-20, כלומר, במגמות כגון הפוזיטיביזם הלוגי והפילוסופיה האנליטית וכיו"ב. במסגרת גישות אלה אין מקום כלל לתולדות הפילוסופיה ומכאן שאין גם מקום להכיר ביומרות של הגישה ההיסטורית לגבי הפילוסופיה. אבל על אף זאת יש מקום גם כלפי זרמים פילוסופיים אלה לראותם ולהבינם מתוך הסיטואציה הכוללת של החברה המודרנית המערבית של המאה ה-20. כל מי שרואה את הפילוסופיה כחלק של ביטוי תרבותי מסוים, יסכים שהפילוסופיה נתונה למימד ההיסטוריה.

היסטוריה ומדעי-החברה

שאלה: אחרי שעמדנו על המיוחד את ההיסטוריה כמדע-רוח ועל המבדיל בין מדעי-טבע למדעי-רוח, עלינו להתייחס לתחום מדעי נוסף, שהתפתח במאה ה-19 ובמאה ה-20 — מדעי-החברה. כיום, לימוד ההיסטוריה נכלל באוניברסיטאות ובבתי-ספר בהרבה מקומות בעולם המערבי במסגרת מדעי-החברה ופחות כמדע-רוח; האם במאה ה-20 עדיין אפשר להגדיר את ההיסטוריה כמדע-רוח ולא כמדע-חברה?

תשובה: לדעתי זה עניין של טעם, של מנהג ושל גישות, השונים בכל מקום ומקום. אין זה מקובל עוד להניח (כדרכה של הדיסציפלינה ההיסטורית הגרמנית עד למלחמת-

העולם השנייה) שבתחום האנושי, כשמדובר על הפרט או על החברה, אין מקום לקבוע חוקים או כללים או לעשות הכללות או להבין את הפרט מתוך קביעת דפוסים כלליים; שהדרך היחידה להסביר את התחום האנושי היא בדרך של הבנה (Verstehen), של הרמנויטיקה, של פרשנות, בדרך גנטית ונאראטיבית. זו היתה הגישה שהתיימרה להיות הגישה של מדעי-הרוח מאז הומבולט, רנקה, הגל ודרויזן ועד לדיליתי, וונקלבר, קרצ'ה, קולינגודר ומיינקה. כיום אין היסטוריון פעיל או מתעניין בהיסטוריה שישלול את החשיבות המכרעת ואת ההשפעה המכרעת של המחשבה של מדעי-החברה על ההיסטוריה או יתיימר לומר שיש חבדל עקרוני בין הדיסציפלינה של ההיסטוריה ובין הדיסציפלינה של מדעי-החברה.

ברם, אם הכוונה לומר שהדרך, הגישה, הניתוח וההסבר של מדעי-החברה זהים עם הדרך, הגישה, ההסבר והראייה של ההיסטוריה, הרי אין ספק שצריך לומר שההיסטוריה היא שונה ונפרדת, לא-דווקא מכיון שהיא שייכת למדעי-הרוח אלא מכיון שהיא היסטורית; ואסור לטשטש את ההבחנות האלה.

למה זכוונה? — במדעי-החברה, בדמוגרפיה, בסוציולוגיה, בטקטיקה, במדע-המדינה ובכלכלה מגיעים להישגים המחקריים ע"י פיתוח מודלים אנליטיים, ובהתאם למודלים אלה מחפשים ומגלים את הנתונים שלהם, כשאלה נמצאים עקרונית במישור המופקע מזוימת הזמן או לפחות במישור של הווה מסוים. הרצף בין עבר, הווה ועתיד איננו יכול להיות קטגוריה מכרעת בדרך ההסתכלות של מדעי החברה. מדעי-החברה מנסים להבין את הנתונים שלהם בתחום של יחסים טהורים, כלומר: של דפוסי יחסים שבהם מימד הזמן בעצם איננו בעל חשיבות, עד כי בסופו של דבר כשהם ניסו להסביר מה קרה ומה היו הדפוסים של העבר בתחום הסוציולוגיה והפוליטיקה, הם יצטרכו לקבל את הנתונים הללו מן המחקר ההיסטורי.

לעומת זאת, ההיסטוריה בעצם מהותה מבקשת לראות את החיים האנושיים החברתיים בשלמותם. כלומר: הנחת היסוד של ההיסטוריון היא, שחיי אדם כפרט או כלל הם אחד, ושאותם הנושאים שהם כביכול מחולקים בין דיסציפלינות שונות — דיסציפלינה של הכלכלה, של הסוציולוגיה, של מדע-המדינה, של הדמוגרפיה וכדומה — כל אלה צריכים להיות משולבים בסיתוז של ההיסטוריה. היסטוריה בעצם מהותה היא סינתטית, כלומר: היא מטפלת באדם ובחברה האנושית או בחברות האנושיות כיחידות אינטגר-ליות שיש להן גורל מסוים, התפתחות מסוימת וממדי קיום מסוימים, כאשר כל המרכיבים ביחידות אלה נתפסים בהשפעת הגומלין שביניהם.

נוסף לכך: ההיסטוריה רוצה להבין באופן אינטגרלי את אותן הישויות החברתיות או העל-אינדיבידואליות בקיומן ההיסטורי, כלומר: בתנועתן הבלתי-פוסקת מהווה אחד להווה אחת, ולראות אותן בפרספקטיבה שלימה, ברצף של שינוי והמשכיות. זאת גישה השונה מן הגישות של מדעי-החברה ושונה זה אי-אפשר לטשטשו. אנחנו יכולים לומר, שמדעי-החברה, ברצון או שלא ברצון, מוכרחים לאמץ מפעם לפעם את התפיסה ההיסטורית כדי להסביר בכל זאת את התופעות שהם לומדים. הדמוגרפיה,

לדוגמא, אף-כי יש לה מודלים אנליטיים משלה כדי להבין נתון דמוגרפי מסוים בהווה, מוכרחה לתפוס נתון זה כחלק של התפתחות דמוגרפית בסדרה שיש לה משמעות ואופי היסטורי; והוא-הדין לגבי המודלים הסוציולוגיים, שאין ברירה אלא להבינם כאברים בחוליה מתפתחת או בשרשרת מתפתחת. כך גם בכלכלה: כאשר הכלכלנים מכינים את הסדרות העצומות של מחירים ושכר, של נפח הייצור ושל כמות הכסף, הם עושים זאת במחקר היסטורי מובהק. מבחינה זאת עבודתם נושאת אופי היסטורי, אף-על-פי שמבחינת כלי החסבר והמודלים הם בלתי-תלויים בתפיסה ההיסטורית ויוצרים מודלים אנליטיים הנעוצים בדיסציפלינה שלהם.

מבחינה זאת הייתי מסכם ואומר, שבו בזמן שההבחנה הגרמנית "הקלאסית" בין מדעי-הרוח ומדעי-החברה אינה עומדת, אבחנה בין היסטוריה ובין מדעי-החברה, כאבחנה פילוסופית וכאבחנה של הסתכלות שונה ושל חיפוש שונה אחרי הנשוא של האדם — אכן עומדת; יתירה מזאת: השיטה של מדעי-הרוח, העיסוק במשמעויות הגלומות בנתונים שלהם, שאותן צריך לפענח בדרך הרמנויטית בצורה מסוימת, מקובלת היום במודע או שלא במודע גם על מדעי-החברה; ואם אנחנו עוקבים, למשל, אחרי התפתחות אסכולת ה-Annals החל ממרק בלוך, ולוטיין פבר ועד לרוא-לדורי נגלה זאת בבירור. למרות שתפיסתם היתה שונה לגמרי מהתפיסה הנאראטיבית באשר הם ביקשו לברר את הסטרוקטורות הגדולות של החברה, את "הכימיה" ואת "הפיסיו-לוגיה" של החיים האנושיים, הרי הפירוש, התפיסה והפיענוח שלהם היו הרמנויטיים באופן מובהק. הם פנו למשמעויות הגלומות בסימבולים וכדומה, כמו, למשל, ב-Century of Childhood, הדין בשינויים בגישה אל הילד, או המחקרים הנעשים כיום על הגישה אל המוות וכדומה. אלה הן גישות מובהקות של מדעי-הרוח, אף-כי השיטה מאוד קרובה לאנתרופולוגיה, לסוציולוגיה ולדמוגרפיה.

גורל ההיסטוריה האירועית

שאלה: אם אומנם קיימת קירבה זו בין היסטוריה ומדעי-החברה — מה על ההיסטוריה האירועית, הנאראטיבית, שתמיד נחשבת לאיסוף פריטים מייגע, אך לא להיסטוריה בעלת משמעות כללית? האם היסטוריה זאת עודנה קיימת?

תשובה: הגישה ההיסטוריציסטית של מדעי הרוח טיפלה בסופו של דבר בהיסטוריה, אמנם כמערכת של אירועים ובדרך כלל בצורה נאראטיבית, אך מתוך מגמה לפרש את העולם ההיסטורי ביחידות הגדולות. בורקהרט, לדוגמא, ב'עיונים על ההיסטוריה העולמית' (Weltgeschichtliche Betrachtungen) הבחין בשלושה גורמים קבועים של ההיסטוריה: המדינה, הדת והתרבות. גם כשעסקו היסטוריונים מן האסכולה הזאת בדת ובתרבות, הם ביקשו ליצור את הסיתנות דרך מערכת נאראטיבית של השתלשלות

מאורעות במסגרות שנראו היסטוריות מובהקות כמו עם, מדינה, אישיות ויחסים בינלאומיים. בורקהרט מהווה דוגמא מובהקת להיסטוריון שידע לבחון ולהציג את המשמעות והדפוסים היסודיים של תרבות בניתוח שאינו נאראטיבי אלא פנומנולוגי ויחד עם זאת מעמיד את ממצאיו במסגרת של ראייה היסטורית רחבה. כנגד הגישה הנאראטיבית קמה כידוע במאה ה-20 גישה שונה באופן מודע, שביקשה לגלות את התהליכים החלים בחברות אנושיות, את דפוסי היסוד של החברות ואת השינויים שחלים בהם. כמו-כן בקשה גישה זו לחקור את מבנה האמונות והדעות, את המנהגים והמאויים המקיימים את החברה, את מבנה הכוחות השולטים בחברה ומבנה הגורמים המשנים אותה, כאשר האירועים, המעשים של אישים והמאורעות "הגדולים" בפוליטיקה וביחסים הבינלאומיים משמשים יותר הדרגמה מחוט השני של המחקר ההיסטורי. עם זאת, אין ספק שהתפיסה הנאראטיבית של ההיסטוריה כשרשרת פעילויות בעלות משמעות ציבורית של בני-אדם ושל חברות — לא נעלמה. לפי דעתי, אין היא יכולה להיעלם, אם רוצים לשמור על ראייה היסטורית. אולם תפיסה זו עומדת היום על בסיס של ראייה הרבה יותר רחבה, שנוצרה עם מדעי-החברה ובהשפעת מדעי-הטבע. היא נשענת על הסטרוקטורות הגדולות של החברות ושל חברה מסוימת, על דפוסי היסוד המשתנים של החיים בתחומים השונים, אם בתחום המשפחה, הדמוגרפיה או הכלכלה ואם על בסיס תהליכים גדולים, אימפרסונליים, שבאופן ברור מאוד אי-אפשר לגשת אליהם בדרך של נאראטיביות או אפילו בדרך של אינטרפרטציה הבנתית (Verstehen) תרבותית. לפיכך, אפשר לומר, כי הגם שמדעי-החברה אינם יכולים להשתמש במתודה הנאראטיבית — שהייתה המתודה בהא-הידיעה של התפיסה ההיסטורית גם כשהדלה להיות הגישה הכוללת — עדיין אין היא ניתנת לביטול.

האירוניה של המתודה ההיסטורית

עלינו להיות מודעים למצב אירוני מאוד, הקיים היום ביחס לגישות ההיסטוריות המודרניות כאשר מדובר בהיסטוריה כמדע-חברה: מחד נעשה ניסיון לכימות הולך וגדל של ההיסטוריה ושל התופעות והנתונים ההיסטוריים, כדי לגלות את הסטרוקטורות הקבועות או המשתנות של ההיסטוריה או כדי לגלות את התהליכים האנונימיים הגדולים. יחד עם זאת, אין היסטוריה כמו ההיסטוריה של המאה ה-20, שבה משחקים אירועים דרמטיים חד-פעמיים תפקיד כל כך מכריע בעיצוב העולם; וברי, בינינו לבין עצמנו, שההיסטוריה של המאה ה-20 היא היסטוריה של מלחמות אלימות, של מהפכות ומהפכות-נגד, של מאבקים נואשים של דיקטטורות ושל אידיאולוגיות, של אישים בעלי משקל כריזמטי, לעיתים נפלא ולעיתים גורא ומכריע, החל מגנדי, לנין, צרציל ועד לחומייני. מעקב אחרי ההיסטוריה הזאת רק בדרך של בדיקת הסטרוקטורות יוצר פער אירוני; דווקא בתקופתנו, שחזותה פנייה גמורה מן ההיסטוריה הנאראטיבית

ומההיסטוריה של האישים הגדולים, של האידיאולוגיות והאירועים הדרמטיים, כמו המלחמות, אל ההיסטוריה כהתפתחות איטית של דפוסים לטווח ארוך – אנחנו, כסובייקט של ההיסטוריה, יודעים שההיסטוריה היא עדיין ההיסטוריה של אירועים דרמטיים, נוראים או מפליאים, ושתיאור ההיסטוריה מוכרח להישאר בתחום הסיפור – לפחות בחלקו – כדי לשמור על הציווי היסודי ביותר של כל היסטוריה: לשמור את זכרון הדברים והאירועים אשר עיצבו את גורלם של עמים וחברות וראויים הם על-כן להימסר לדורות הבאים לזיכרון.

לקחי ההיסטוריה

שאלה: כשמשווים בין ההיסטוריה למדעי-הטבע או למדעי-החברה, עולה לעיתים קרובות השאלה: האם יכולה ההיסטוריה להיות מדע יישובי? האם ישנו קשר ברור, לא רק בין עבר והווה, אלא גם בין עבר ועתיד, במגבלות ההכללה שמתיר המדע ההיסטורי?

תשובה: עד למאה ה-19 (ואגב, גם במאה ה-20) היתה מקובלת הדעה שלימוד ההיסטוריה הכרחי כדי להבין את ההווה ולהכין את האדם לקראת העתיד. זהו שנקרא גישה פרגמטית להיסטוריה. ההיסטוריונים הגדולים של התקופה הקלאסית. תוקידידס, פוליביוס וטקיטוס, ושוב עם תחיית ההיסטוריוגרפיה, ממקיאבלי ועד לולטר, טוקויל ומרקס במאה ה-19 – חשבו שההיסטוריה מאפשרת לגלות את הדפוסים הגדולים של ההתפתחות, ללמוד לקחים כלפי ההווה והעתיד מתוך העבר וגם לספק הדגמות ולקחים שערכם בעיצוב האופי ודרכי ההתנהגות. ידע ולימוד היסטורי נכונים מאפשרים להבין את ההווה ואת המגמות לקראת העתיד ויצרים, עם זאת, מעין "גוף של חוכמה" המאפשר התמצאות במצבים חדשים. הכוונה אינה רק לאימרה של דיאנוניזוס איש הליקרנסוס: "ההיסטוריה היא פילוסופיה המלמדת בדרך של הדגמה", שמשמעה שההיסטוריה מלמדת לקחים לגבי ההווה והעתיד ולכן היא הכרחית לחינוך ולמדי-נאות. – הכוונה היא לכך שעל-ידי ידע היסטורי שיטתי אנחנו יכולים להכיר את הסטרקטורות הגדולות של ההווי החברתי האנושי וכך יתאפשר לנו לטפל בצורה יותר רציונלית בהווה ובעתיד.

גישה אחרת היתה מנת חלקו של ההיסטוריוציזם. זה שלל את אפשרות הלמידה מן העבר בדרך ההיסטוריה. ההסבר לכך היה, כאמור, בעמדתו שבהיסטוריה אין כללים, אין חוקים ואין מצבים החוזרים על עצמם. היא עוסקת בייחודיות, וייחודיות כלל אינה מאפשרת לנבא לגבי העתיד. למרות זאת, באופן מעשי אנו מגלים מידה של הסתייגות מקביעה נחרצת זו גם בקרב נציגי ההיסטוריוציזם הגרמני המובהקים. החל מראנקה ודרויזן, ועד גרהרד ריטר ומיינקה לא היה ספק, שאדם חסר ידע היסטורי הוא אדם בור

ועם-הארץ, וחסר זיכרון קולקטיבי. לדעתם, רק ההשכלה ההיסטורית יכולה לתת לאדם חוכמה ופרספקטיבה כדי להבין את ההווה שלו, ומתוך הבנת ההווה יידע גם כיצד להבין את עצמו לקראת העתיד; כלומר, ההנחה שההיסטוריה הינה חוכמה, שידעתה הכרחית להבנת ההווה, היתה מקובלת על כל העוסקים בהיסטוריה.

היסטוריה ופוליטיקה

מזווית אחרת, מהזווית הפוליטית, אנחנו יכולים לומר, שעניין הלקחים משחק למעשה תפקיד מכריע הן בהלכה והן בעשייה. יש, כביכול, לקחים גדולים, שמן התקופה העתיקה עד היום הזה עומדים לעיני המדינאים וגם לעיני הציבור. לדוגמא: הלקח שקיים, החל מהתקופה העתיקה ביחס לתנאי קיומה של דמוקרטיה או של רפובליקה, וביחס לשאלה מתי היא עוברת באופן הכרחי לאי-יציבות, למלחמות מעמדיות, לאנרכיה ולדיקטטורה. החל מאריסטו, זהו לקח שהיה לעיני ההיסטוריונים והפוליטיקאים עד היום הזה. הוא-הדין לגבי דוגמא של לקח בנושא יציבות ואי-יציבות בחברות במדינות. אי-אפשר להבין את המדיניות של ביסמרק, למשל, אלא כאשר יודעים שביסמרק חי בצל הלקח שלמה, כביכול, מתקופת פרידריך הגדול: שאסור לגרמניה או לפרוסיה ליצור מצבים בהם תצטרך לחום בבת אחת בשתי הזיתות. הלקח שנבע מתסביך "מינכן", "פייסנות אינה משתלמת", הורריך את כל הפוליטיקה של אמריקה בעת "המלחמה הקרה". אנחנו יכולים לומר אפוא, שאין בעצם פוליטיקה שאיננה סבורה שהיא למודי לקח כל שהוא, אף-כי אפשר שלקח זה הינו מדומה. כשלעצמי, אני סבור שאין בהיסטוריה כידע של העבר לקחים מן המוכן, והרצוה להפיק ממנה לקחים — מתחייב בנפשו. מאידך, ההיסטוריה יכולה להעמיק את חוכמת החיים הציבוריים ולהעניק לא רק הבנה עמוקה יותר לגבי ההווה אלא אף לגבי העולם האנושי בכללו ולגבי המגמות הגדולות הקיימות בחברה מסוימת.

מכאן נעבור להיבט אחר, שאינו שייך לגמרי לתחום הלקח אלא יותר לתחום המיתוס. בסופו של דבר, כל התנועות ההמוניות של המאה ה-19 והמאה ה-20, מאז המהפכות האמריקנית והצרפתית, בנויות על אידיאולוגיות היסטוריות, שבהן ההיסטוריה היא ההצדקה, הלגיטימציה, הגורם היוצר את תודעת האחדות או את תודעת העוינות ויוצרת הרגשת שותפות לציבור מסוים. היה זה מורנו פרופ' ריצ'רד קבנר, שכתב במאמרו הקלאסי 'הגישא הסמנטית להיסטוריה', שההיסטוריה יוצרת את תחושת ה"אנחנו", שהיא כה חשובה בתנועות האידיאולוגיות של העת החדשה. ההיסטוריה ככוח מיתולוגי היתה המנוף ליצירת התנועות הללו. זה נכון לא פחות ביחס לתפיסות הליברליות, המבוססות על מיתוס הקידמה, מאשר ביחס לתפיסות הטוטליטריות מן הימין ומן השמאל. הקומוניזם, הניזון מן האידיאולוגיה המרקסיסטית, בנוי על תפיסה שבמרכזה תיאוריה היסטורית. ההיסטוריה משפיעה אפוא כמימד של מחשבה ושל

השכלה על עשיית ההיסטוריה ועל ההיווצרות של התנועות ההיסטוריות הגדולות של המאה ה-19 וה-20, ואין ספק שההשפעה הזאת הינה כבדת משקל. מבחינה זאת, ההיסטוריה כהשכלה וכהשקפה היא אחד הכוחות ההיסטוריים הגדולים של התקופה שלנו.

היסטוריה לאליטה והיסטוריה להמונים

שאלה: דיברת מקודם על האופי המדעי של הדיסציפלינה ההיסטורית, המתבטא בשפה ובמתודה המשותפות לכל העוסקים במקצוע זה. יחד עם זאת, כשעסקנו בלקחים, דובר על היסטוריה ברמה פוליטית ועל זו שברמה של ההמונים. האם אפשר לומר שלהיסטוריה שני מישורי פעולה: מישור אחד – של אנשי מדע, אנשי דיסציפלינה, ומישור אחר – של ההמון או של החובבנים, הדילטנטים; זאת אומרת, שיש למעשה שתי היסטוריות?

תשובה: לדעתי, יש אפילו שלושה רבדים. ישנה ההיסטוריה, שהיא מקצוע מדעי או משמשת כדיסציפלינה מדעית, לפי הכללים והאידיאלים של המדע. אבל איני מכיר אף היסטוריון (ואני מדבר על ההיסטוריונים הגדולים) שאינו חולם שהסינתזה שהוא ייצור או הידע שהוא יגלה ייחפכו לנכס של הכלל כערך השכלתי ואינפורמטיבי; כלומר: שיהיה מעין "חלחול" מלמעלה למטה. (כלל זה נכון גם לגבי מדעי הטבע: אינשטיין ניסה להסביר במונחים פשוטים את תורתו, מכיון שחשב שהאמת בפרספקטיבה שהוא יוצר חשובה להתמצאותו של האדם בעולמו ולהבנתו את היקום.

מבחינה זאת קיים הבדל גדול בין ההיסטוריוגרפיה של המאה ה-18 והמאה ה-19 וההיסטוריוגרפיה של המאה ה-20. ההיסטוריוגרפיה של המאה ה-18 וה-19 רצתה להיות גם ספרות גדולה. מאחר שתפיסתה היתה נאראטיבית, הרי היתה חשיבות מכרעת לטיב הצגת הדברים ולסגנון. היצירה ההיסטורית הגדולה היתה ספרות גדולה, ובתור ספרות כזאת היה לה חד ציבורי עצום. במאה ה-17 ובמאה ה-18 הכתיבה ההיסטורית מילאה את מקום הספרות היפה של המאה ה-19 וה-20. רק במאה ה-19 מתחיל הרומאן להתחרות עם הספרות ההיסטורית וכאילו תופס את מקומו. אבל האידיאל של ההיסטוריון מהאסכולה של וולטר, יום, גיבון וראנקה היה לכתוב סינתזה היסטורית שהיא ספרות גדולה. במאה ה-20, בהשפעה העצומה של מדעי-החברה המשתמשים בהכללה, בהפשטה ובכימות, השתנתה הכתיבה ההיסטורית מן הקצה אל הקצה. הפרוזה הנאראטיבית נעלמה. השפה הופכת להיות הרבה יותר מופשטת, ומכאן הפער הגדול, ההולך ונוצר בין הקהל הקורא לבין המחקר. הפער הזה, שהוא לפי דעתי פער אומלל, מתמלא על-ידי מתווכים שכותבים היסטוריה לעת מצוא, לפעמים טובה מאוד, החל מאמיל לודוויג ועד ברברה טוכמן. אולם בנוסף לזה נוצרת ספרות היסטורית מסוג אחר;

הכוונה למיתולוגיה היסטורית, המשמשת מנהיגי ציבור ותנועות פוליטיות, המבקשים לעצב באמצעות המיתוס ההיסטורי את דעת-הקהל ולאגד את ההמונים באמצעותו. בהקשר זה מן הראוי לשים לב למגמה נוספת: בכלל בתי-הספר שבכל מדינות המערב, וחוששני כי גם ב"עולם השלישי", ובודאי גם במדינת ישראל, מלמדים היסטוריה כדי להקנות ערכים, ערכים של השתייכות: דע מאין אתה בא ולאן אתה הולך. אלה ערכים של מציאת זהות, של פיאטס (דרך ארץ) ושל שותפויות. זאת היא היסטוריה מסוג אחר לגמרי. אין ספק שההיסטוריה הזאת משפיעה לעיתים קרובות דווקא על היסטוריונים מקצועיים. אכן, זו אחת מבעיות ההיסטוריה; אפשר להפוך היסטוריה למיתולוגיה; באמצעות ההיסטוריה אפשר ליצור ערכים הנראים הכרחיים לקיומה של חברה, לפי תפיסתה ולפי תפיסת האליטה השלטת, ומכאן ליצור היסטוריה שבסופו של דבר יכולה להיות מערכת גדולה של מיתוסים. כשאנו שומעים היום שר זה או שר אחר אומר: "אנחנו רוצים להקנות ערכים", משמעות הדבר היא למעשה, שאנחנו רוצים באותה אמת המקנה ערכים; האמת כשלעצמה חשובה פחות. כשנעשה שימוש כזה בהיסטוריה, נמצא המדע של ההיסטוריה בסכנה של הרס וכיליון, כלומר: הסכנה תגדל אם ההיסטוריה כדיסציפלינה מדעית תסתגר, כשהיא כוללת בתוכה רק בעלי מקצוע, ותותר על השפעתה הציבורית לטובת ההיסטוריוגרפיה הפטריוטית והמיתולוגית. מאידך, צפוי להיסטוריוגרפיה המדעית גורל של הסתגרות ושל אנטיקואריות, אם היא תאבד את המגע עם הנושאים הגדולים המעסיקים את החברה ואת הציבור של ימינו.

ההיסטוריוגרפיה החדשה של ימינו שואפת להיות המדע הסינתטי של העבר, כשהיא מנסה לשלב את כל ממדי ההווה ואת כל הדיסציפלינות בתוך הסינתזה של מדעי הרוח והחברה. בהיסטוריוגרפיה זאת — הקשורה באסכולת האנלס (Annals) בצרפת, בהיסטוריוגרפיה הפימונית של אנגליה וארה"ב, במחקרים סטטיסטיים ודמוגרפיים, בשימוש במודלים מתחכמים יותר ויותר — אבד החוש ההיסטורי והיא בוהרת את סוגי מחקר ללא סלקטיביות ערכית. השאלה "מה ראוי להישמר בזכרון הדורות" אינה מעסיקה אותה. תפיסת ההיסטוריה כסטרוקטורה של גורמים ואירועים שעיצבו את גורלה ואת חייה של חברה מסיימת — זרה לה. השאלה היא: האם לטוח ארוך תקום ותתחדש תפיסה היסטורית זאת? כי הרי כציבור אנו למעשה פועלים על-פי תפיסה זאת. אנו אומרים: "אסור לנו לשכוח את השואה"; "אסור לנו לשכוח גם את וייטנאם"; "אסור לנו לשכוח מה שקרה בשתי מלחמות-עולם" — מכיון שאנחנו חושבים שיש כאן דברים שהם בעלי חשיבות ראשונית לעיצובו של האדם. התחושה ההיסטורית נוצרת בהווה ומופנית כלפי העתיד ולכן היא גם פונה אל העבר כדי להבין את האירועים שעיצבו את ההתפתחות ההיסטורית. זהו יסוד שההיסטוריוגרפיה החדשה איבדה במידה מסוימת, יסוד שהסגנון הנאראטיבי והפרוזה הגדולה יפים לו, ושמן הראוי, לדעתי, שיחזור ויהיה בשימוש, אם לא נרצה להפקיר את התחום למיתוסים.

משבר התרבות המודרנית

ביקורת זו פרי עטו של יהושע אריאלי על ספרו של דוד אוחנה, מסדר הניהיליסטים – לידתה של תרבות פוליטית באירופה 1870-1930 (574 עמ' בצירוף 57 תמונות, ביבליוגרפיה ומפתח שמות ועניינים. הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים 1993), הופיעה בעתון "דבר" בתאריך 4.2.1994. (הדברים הושמעו בערב עיון לכבוד הספר, שנערך במכון ון ליר בירושלים ב-23.11.1993). מפאת איכותו הידודה של צילום העיתון שהתקבל במערכת אנו מפרסמים כאן עותק מדויק של תוכן הביקורת.

בתחילת דברי ברצוני להביע הרגשת הסיפוק שנפל בחלקי לשבת ראש ברב-שיח מכובד זה שהוקדש לעיון ולדיון בספרו של דוד אוחנה מסדר הניהיליסטים - לידתה של תרבות פוליטית באירופה 1870-1930.

אודה: הרגשה זאת נובעת לא רק משיכנועי שיש לפנינו ספר חשוב ובלתי-רגיל. היא קשורה לא במעט בהיכרות רבת השנים עם דוד כתלמיד וכחבר ובהתפעלותי ולעיתים בהשתוממותי מהפנים החדשות שמתגלות לי מפעם לפעם באישיותו: כאינטלקטואל, כאדם המעורה ומעורב בגורל ארצו ועולמו, בדעותיו ותגובותיו המקוריות ובדרך בה הרגש ועמדותיו הערכיות מעצבים את שיפוטו ומעשיו.

כל אלה באים לביטוי גם בספר זה. ספרו מסדר הניהיליסטים הוא פרי מחקר, הגות ופרשנות רבת שנים בסוגיות הגדולות של תקופתנו. התחלותיו בעבודת הגמר שעשה בהדרכתו על 'ניטשה ותפיסתו ההיסטורית', בחוג להיסטוריה בירושלים. המשכה וגיבושה של התיזה העיקרית של הספר עוצבה בעבודת הדוקטור שלו אשר הוגשה לאוניברסיטה העברית ב-1987 בשם "הסינדרום הניהיליסטי-טוטליטרי ומעמדו בקרב האידאולוגיות הרדיקליות בימין ובשמאל".

מאז עד להבאתו של הספר לדפוס, המשיך אוחנה בחקר המרד של האינטליגנציה נגד אושיות האידיאולוגיה הליברלית של המאה ה-19 כשהוא מבקש לבסס את הנחות-היסוד של התיזה ולחדד,

להשלים ולהרחיב את היריעה ההיסטורית-תרבותית לפני הקורא. כתוצאה מכך נוצרה פנורמה רחבת ידיים של המערב בתקופת משבר המודרנה.

הספר שלפנינו מהווה מעין סיכום ad-hoc של עמדותיו ודעותיו לגבי עולם ההגות והדעות שעסקו בסוגיות אלה. אולם עיקר עניינו נמצא בהצגת אותה התיזה, אותה קרא דוד אוחנה "הסינדרום הניהיליסטי-הטוטליטרי", תפיסה חדשנית המבקשת להסביר ולהבין את הכוחות והמניעים ששאפו להשליט על העולם ובמיוחד על המערב משטרים ואידיאולוגיות טוטליטריות, שמוצאם לפחות במקצתם במנטליות ניהיליסטית ובתרבות פוליטית רדיקלית חדשה.

את המכנה המשותף של כל הזרמים הללו הוא ראה בשלילת המסורת ההומניסטית הגדולה של המערב ששורשיה באתוס (Ethos) המונותיאזים היהודי-הנוצרי ובמורשת התרבות הקלאסית, כמו גם באופקים האינטלקטואליים והרוחניים החדשים שנפתחו במערב בתקופת ההשכלה של המאה ה-18.

ללא ספק נמנה ספרו של דוד אוחנה עם האסכולה ההיסטורית שניתן לקרוא לה האסכולה הירושלמית שהתחלתה בגישתו הסמנטית להיסטוריה של ריכרד קבנר והמשכה ביצירתם ההיסטורית של חיים וירשובסקי, יעקב טלמון, יהושע אריאלי (עם הקורא הסליחה על השימוש בגוף השלישי) ושל מחקריו של זאב שטרנהל על שותפות המקורות והמנטליות של הימין והשמאל המהפכני.

אוחנה הזכיר בעצמו, בין השאר, את השפעתו של יעקב טלמון ושל גרשום שולם על מחשבתו. לא פחות חשובה היתה לדעתו השפעתם של ההגות וזרמי המחשבה במדעי הרוח והחברה האירופים של זמננו: האכסיסטנציאליזם הצרפתי, ביקורת התרבות של אסכולת פרנקפורט, קרל מנהיים, ולטר בנימין והשלכותיה של האנתרופולוגיה ושל האסכולה ההיסטורית הצרפתית של ה"אנאל" (Annales) על הבנת תולדות ימינו.

ערנותו לכל הלכי-הרוח ולהתדיינות האינטלקטואלית הבין-לאומית הינה בלתי-רגילה כפי שמעידים הסמינרים

האינטרדיסציפלינרים שניהל בון-ליר במשך שנים ובהם העלה לדיון סוגיות מרכזיות של המחשבה בת-זמננו כגון: "מיתוס והיסטוריה", "אוטופיה ואנטיאוטופיה", על ולטר בנימין ועל אלבר קאמי.

על אף כל אלה הספר כולו שלו במקוריות המחשבה, בתזה המרכזית שבו וביכולתו של אוחנה לחשוף בניתוח ביקורתי את השילוב של יסודות שמקורם בהגות פילוסופית, באידיאולוגיה מהפכנית ובגישות אכסיסטנציאליות של התקופה המודרנית.

מאז עבודתו על ניטשה, שאלת הניהיליזם והשלכותיו על עיצוב התודעה המודרנית ועל דרכי מילוט של האדם מהשלכותיו, עמדו כבעיות מרכזיות לעיני רוחו והדריכו אותו במחשבתו ובמחקרו.

אותה מידה של מקוריות מאפיינת את יכולתו לראות את השפעת הגומלין בין הגות, אידיאולוגיה מהפכנית ותרבות פוליטית בעידן של השלטת הטכנולוגיה על הפרט והכלל.

שילוב זה המושתת על היכולת להבהיר ולפרש על-ידי קונסטרוקציה תיאורטית – "הסינדרום הניהיליסטי הטוטליטרי", מכלול רבגוני של תחומי הקיום והחוויה, מעניק לספרו של אוחנה את ייחודו, מקוריותו ומשיכתו.

בכל מקרה התוצר שיצא לאור העולם – הוא מיוחד הן בהיקף עיונו, בריבוי נושאים ובעומק האינטואיציות שלו, ומהווה, לפחות בעיני, תרומה רצינית להרחבת האופק האינטלקטואלי והעמקת ההבנה של ה-*condition humaine* ועל האדם המודרני ושל משבר המודרניות.

ואכן זהו ספר יפה מכל הבחינות וניכר בו העמל הרב שאוחנה השקיע בו כדי שתהיה זאת יצירה במלוא מובן המילה. העושר ורבגוניות ענייניו ונושאים מזכיר לעיתים את תפריטה השופע של "סעודתה של בבט".

לפני הקורא נפרשת תמונת נוף מרהיבת-עין של תרבות אירופה ורוחה בשלהי המאה שעברה ה-*Fin-de-Siècle* והשליש הראשון של המאה ה-20. אוחנה רואה בצדק תקופה זאת כיחידה היסטורית קוהרנטית מבחינת התפתחות גישותיה האינטלקטואליות, התרבותיות ומבחינת יחסה כלפי מורשת ההשכלה ולגבי הדפוסים הדומיננטיים של המאה ה-19.

הדיון נע מן ההגות הפילוסופית של פרידריך ניטשה אל גלגולי המחשבה המדינית המהפכנית של ג'ורג' סורל ותורתו על מקומם של המיתוס והאלימות בגיבושה של המעמד המהפכני.

עם העלאת התנועה הפוטוריטית בנושא המרד המהפכני נגד המוסכמות של החברה הבורגנית האירופית, הולך ומתרחב הדיון על פני רוב תחומי התרבות, הטכנולוגיה, סגנון המאבק הפוליטי וסגנון החיים וההתנהגות.

ואכן, יתכן, שרק מכאן ואילך, בהעלאת הדימוי הקולקטיבי של הפוטוריטים ויורשיהם כגון: ארנסט יונגר Ernst Junger בגרמניה, ניתן לדבר על מסדה, הווה אומה, על קבוצת אנשים בין-לאומית המאוגדת בתודעה של ייעוד ושל שותפות השקפת-עולם ועשייה – אשר ביקשה, תחת דגל הפוטוריזם, לחולל מהפכה כללית בתודעת בני זמנם.

ייחודם נמצא בשיכנועם, שמטרה זאת תושג באמצעות שינוי רדיקלי של תפיסות-היסוד באמנות, בארכיטקטורה, בשירה, בתיאטרון, בשפת התקשורת הציבורית ובסגנון הפעולה הפוליטית ההמונית.

ובעליל, החל מן השער הרביעי הדן בפוטוריזם האיטלקי, ארבעת השערים מהווים תיאור אנליטי והיסטוריה ביקורתית של מגמה פוליטית אכסיסטנציאלית המדברת בשפת היצירה הספרותית, האומנויות והטכנולוגיה. בשורתה בשלילת העבר וערכיו ההומניסטים והליברלים. פניה אל עתיד שיש לקבוע אותו בשפת מוסר חדש, בתודעה חדשה ובעשייה חדשה. תכניה ומניעיה ברצון להעזה בחוויית אתגרים קיומיים ובחוויית הדינמיות של העוצמה והשליטה כמטרה העומדת ברשות עצמה.

ברוח זאת עוסק השער החמישי בפוטוריזם הרוסי, ובמיוחד בולדימיר מאיאקובסקי – נביא הניהיליזם ודת המהפכה: השער השישי בארנסט יונגר הגרמני, שלדעתו של אוחנה מהווה בכתיבתו ההגותית והספרותית מימוש של הסינדרום הניהיליסטי הטוטליטרי. בקישורו את תכלית הקיום האנושי אל המלחמה ואל שיעבודו של האדם למערך הטכנולוגי ואל הקולקטיב היצרני, הוא מאיין את רעיון כבוד האדם והפך אותו למכשיר המשרת את העוצמה ואת

הישרדותו של האדם כקולקטיב או כ-species. מכאן מהווה השער האחרון שעניינו "מעיר האדם לעיר המכונה" סיום הגיוני לנושא של הספר כאשר שם השער מהווה רמז אירוני להבחנה שעשה אוגוסטינוס הקדוש בספרו המהולל *Civitas Dei* בין העיר הארצית, ממלכת החטא, לעיר אלוהים, ממלכת החסד והגאולה.

בהשתלטותה של הטכנולוגיה על חיי האדם, לובש "הסינדרום הניהיליסטי הטוטליטרי" ממדים בלתי־אנושיים כשהמנטליות של המהנדס משתלטת על היקום כמשיח הפלדה והאלימות.

לדעתי, ערכו ההשכלתי של הספר הוא עצום ובלתי־תלוי מן השאלה אם התיזה העיקרית של הספר תהיה מקובלת בכללותה או במקצתה על הקהילה האקדמית ועל קהל המשכילים. לפי מיטב הבנתי אין בידי הקורא העברי הרבה ספרים המעלים באותה המידה את דמותה של תקופה על ריבוי ביטוייה וממדיה ואשר מציג תולדותיו ותמונתו של משבר התרבות המודרנית ואת המנטליות שהניעה אותה בהבנה אמפטית כה תואמת ובפרשנות כה מקורית. הישגו של אוחנה נמצא, בין השאר, בכך, שכל השערים של הספר מתקשרים ביחד או מובילים למיבנה מחשבתי מרשים כשכל אחד מהם משמש כ-Case Study של התיזה והן כחולייה בהתפתחותה ההיסטורית.

תוכן העניינים של גיליון 34 של קתריס
כסלו תשפ"א / דצמבר 2020

דבר המערכת

יוסף אגסי, חזרה לציונות המדינית?

על ספרו של משה ברנט

מאיר בר־אילן, ביקורת ספר: שם יהוה

על ספרו של חיים הלל בן־ששון

אברהם רוזנטל

צרוך הערות למהדורה החדשה של ספר הגלוי לרב סעדיה גאון

בעריכת יהושע בלאו ויוסף יהלום

עודד היילברונר

"טוב למות למען ארצנו" או "תנו לחיות בארץ הזאת";

המלנכוליה הליברלית הישראלית בפרספקטיבה עולמית

על ספרו של מנחם מאוטנר

זכרון לראשונים: מנחם שטיין

על מנחם שטיין

מנחם שטיין

"המדרש ההלניסטי"

"הבטוי 'המקום' במובן אדנות אלוהית"

"היהדות והיוונות"

"תן לי יבנה וחכמיה"

"היחוד הלאומי והאחוד האנושי בפילוסופיה של ר' יהודה הלוי"

Katharsis

A Critical Review in the
Humanities and Social Sciences

Issue #35

May 2021

Editors: Amos Edelheit, Yehuda Friedlander,
John Glucker, Alon Harel, Avshalom Laniado,
Yosef Liebersohn, Doron Mendels

Advisory editorial board: Rachel Birnbaum,
Oded Heilbronner, Asa Kasher, Elisha Kimron,
Noam Mizrahi, Alexander Rofé, Hannah Rosén,
Raymond Scheindlin, Moshe Shokeid,
Emanuel Sivan, Daniel Sperber, Meir Sternberg,
Eyal Zamir.

Correspondence should be addressed to:

Yosef Liebersohn, 13 Hatekufa St.,
Jerusalem 9262813, Israel

e-mail: Yosef.Liebersohn@biu.ac.il

Visit our website: www.katharsis.co.il

Design: Meir Sadan

Printing: Touch Print, Tel Aviv

ISBN 978-965-7791-73-8

Publisher: Mezaref – non-profit organization
#58-141-192-4 in collaboration with Carmel
Publishing House, Jerusalem, with the support
of the Ministry of Science, Culture and Sport
and the Faculty of Humanities,
Bar-Ilan University

© All rights reserved, 2021



katharsis

A Critical Review in the
Humanities and Social Sciences

Issue #35

May 2021

Hamutal Bar-Yosef

Shmuel Avneri, *Bialik: The Many Faces of a Poet and Leader*. Yediot Aharonot. 2021

Shmuel Avneri is the director of the Tel-Aviv Bialik's Archive. In this book, a collection of short articles, most of which were published in various literary journals and newspapers' literary supplements, he uncovers interesting and unknown facts about Bialik's life, personality and world-view, without, however, using these facts as keys to the understanding of Bialik's *oeuvre*. Avneri sheds light on Bialik's many activities - beside his poetry - as an editor, a translator, lecturer, scholar, publisher, linguist, social and cultural activist, Zionist leader and a philanthropist. Avneri corrects the mistaken opinions which ascribe to Bialik a negative attitude to Oriental Jews and to other parts of Jewish society. His general aim in the book is to rehabilitate Bialik's image. The book is very interesting, friendly to the reader and well documented

Yaron Vansover

Museum Betrayal: Sandwiches from Home,
a Magnet for the Fridge, and if That Doesn't
Help, We Simply Won't Come

Dr. Yaara Moghadam (ed.). *Pedagogical Discourse in
the Museum Space: School-Museum Collaboration in
Israel*. Machon Mofet, 2018, 191 pages.

Museums are stormy, temperamental places: struggles about money, prestige and respect, and the value of art – anything but quiet. And the storms don't let up when discussing education in museums. But the book before us, dealing with the connection between education and the museum, does not echo this tempest. It is a book examining issues teeming with tension, conflicting interests and arm-twisting, but with calmness, serenity, and pleasantness. The present article centers on this dissonance.

When asking people why they visit a museum, they give many and varied answers. But at the heart of these replies, one theme runs through them all as a common thread – learning. People go to museums in order to learn. The public puts great trust in museums to enable an educational experience for each visitor. But museums betray that trust and learning are not one of their main priorities. The article demonstrates this as expressed in blockbuster exhibitions, the “greatest hits” exhibitions.

Blockbuster exhibitions create an enormous effect, become important sources of direct and indirect profit, visibility and prestige for museums all over the world.

But the educational experience is meager because blockbuster exhibitions and education do not go together. It doesn't matter how many hours we stood in line, and it doesn't matter how crowded it was at the ticketing office. It doesn't matter that we could barely see anything in the galleries crowded with people. We will still come to the next exhibition. Again, we will stand in line for hours; again, crowds will fill the galleries, again we won't be able to see very much and we won't learn anything. The way the museums are run, systematically provides us with reasons to diminish our trust in them, yet this does not happen.

Museums must struggle to survive. That is clear. But not at the price of betraying us and trampling on their obligations to us. And we must stop remaining silent. We must protest against this and express our discomfort with the situation. First, we shall only buy one refrigerator magnet at the museum shop, and no more than that. We shall avoid the museum restaurant and coffee bar, and bring sandwiches and a thermos of coffee from home. And if that doesn't help, we should simply stop coming.

Motti Zalkin

Yehosheva Samet Shinberg, and Yeuda Vizan (eds.),
Hebrew Poetry of the Haskalah: A Selection. Tel Aviv:
Dahak, 2020.

This article reviews the structure, content and the editorial policy behind the collection "Hebrew Poetry of the Haskalah: A Selection", Tel Aviv 2020 [Yehosheva Samet Shinberg and Yehuda Vizan, eds.]. This collection includes hundreds of poems composed by Jewish Enlightenment poets who lived in Germany, the Netherlands, France, Italy, Austria, Hungary, Poland, Lithuania, North Africa and America. The author of the present review, a historian of the Jewish Enlightenment, critically examines the short biographies of each poet whose poems the editors consider as deserving republication. As part of this examination, he offers a long list of fundamental failures regarding various historical aspects of this collection.

Zohar Maor

A Review essay: The Pen Confronts
the Sword

Zakai, Avihu, *The Pen Confronts the Sword*. SUNY Press, 2018 (Hebrew: Jerusalem, Bialik Institution, 2020)

Avihu Zakai's book explores four masterpieces – Thomas Mann's *Doctor Faustus*, Erich Auerbach's *Mimesis*, Ernst Cassirer's *The Myth of the State* and Theodor W. Adorno's and Max Horkheimer's *The Dialectic of the Enlightenment* – as an intellectual assault against Nazis' barbarism and antisemitism. Highlighting their exilic background and the impact of World War II dramatic events, Zakai convincingly demonstrates how these books not only convey timeless wisdom but also reflect the timely effort to defend European culture confronting an unparalleled crisis.

This review essay offers a picture of Zakai's analysis and criticizes his argument that these five intellectuals unreservedly defend enlightened culture and values against Nazi fierce attack. It is argued that Mann, Auerbach, Cassirer, Adorno and Horkheimer were influenced, to a greater or smaller extent, by popular anti-enlightenment culture, and hence their attitude to the enlightenment culture under attack in the books discussed was ambivalent. Furthermore, unlike Zakai's claim, their books consist not only of wholehearted advocacy of Jewish culture but also contain implicit and explicit critique of it.

Zichron Larishonim

Moshe Zimmerman

Jehoshua Arieli

Jehoshua Arieli (1916-2002) was born in Karlsbad, grew up in the Sudetenland, the epicenter of the European national problem, and emigrated to Palestine in 1931. After the outbreak of the war, in 1939, he volunteered to the British army, fought in Greece, was captured by the Germans and survived several internment camps for four years. Upon returning from captivity, he began studying history at the Hebrew University and later became Richard Koebner's assistant. Koebner, who had to leave Germany in 1934, motivated Arieli to write his dissertation in Harvard about "Individualism and Nationalism in American Ideology" (the book appeared in 1964). For Arieli, American nationalism was an intended alternative to European nationalism and a challenge also to Jewish nationalism.

Back in Jerusalem, he became Professor of American history. However, brought up in a German-speaking land, he concentrated also on European, especially on German history, which serves as a special challenge for Israelis. For Arieli the idea of the *Primat* of the nation as an organic collective entity over the individual is the key to the understanding of the Nazi catastrophe. Later, in 1980, the new Chair for German history at the HU was named after Koebner thanks to Arieli's initiative. In 1993, Arieli was awarded the Israel Prize for his work as a historian,

Arieli was a *homo universalis*, but he is known also

for his political involvement. His book *The Complot* (1965) played a decisive role in the protest against the governing Labour Party in the 1960es. After the Six-days-war (1967) he was one of the most persistent opponents of Israel's oppression of the Palestinians.

Arieli played yet another role outside the ivory tower: I spent many hours with him when he served as a member of the history Curriculum committee at the Ministry of education, half a century ago. The outcome of these heated discussions, the new syllabus, aimed at turning history-teaching into an intellectual challenge, preparing the pupil for his role as a mature citizen.

Thirty years ago, I interviewed Arieli for a periodical of the Israel Historical Society, where he addressed the Israeli history teachers, presenting his insights concerning "History and the Humanities". There he warned his readers: "I do not believe that conclusions could be automatically drawn from history. Anyone who wants to draw such conclusions is taking a big risk". He knew how dangerous historical conclusions are at the service of unenlightened nationalism.

