

בגנות הצנזורה במאה השבע-עשרה

נועם רייזנר

ג'ון מילטון / אריאופגיטיקה, מבוא ויליאם קולברנר, תרגום
אביעד שטיר, ירושלים: הוצאת שלם, ספריית לויטן, 2013,
124 עמודים

"ספרים אינם חפצים מתים לגמרי, ויש בהם מכוח החיים שפעולתו כפעולתה של הנשמה שמחלציה יצאו" (עמ' 4). כך כותב המשורר האנגלי ג'ון מילטון (Milton, 1608-1674) במסה **אריאופגיטיקה** (*Areopagitica*) בגנות הצנזורה של הדפוס, שהתפרסמה באנגליה בשנת 1644, על רקע מלחמת האזרחים הקשה בין כוחותיו של המלך צ'רלס הראשון וכוחות הפרלמנט. בפעם הראשונה מובא בפני הקורא הישראלי טקסט חשוב זה בתרגומו של אביעד שטיר, מלווה בפירושים ובמבוא מרתק מאת ויליאם קולברנר. כפי שמצהיר קולברנר, בצדק, תרגום **אריאופגיטיקה** לעברית משמיע "קול חדש ומגלה מקור חדש לישראלים המתעמקים בשאלות של חירות וקהילה, ובייחוד מצביע על הדרך שבה השקפות ונקודות מבט שונות עשויות למצוא להן מקום במדינה היהודית הדמוקרטית" (מבוא, עמ' ח).

האומנם? במובנים רבים מילטון, שנודע כיום בייחוד בזכות הפואמה האפית **גן העדן האבוד** (*Paradise Lost*), נמנה עם אבותיו הרוחניים של הליברליזם הרפובליקני- הפרוטסטנטי שהתפתח בארצות-הברית דווקא, אתוס שאליו יש לחברה הישראלית המודרנית בכלל, ולציונות בפרט, זיקה מיוחדת. אך הדרך מכתביו והגותו של מילטון במאה השבע-עשרה לתפישת הליברליזם בחברה המערבית המודרנית אינה מובנת מאליה כלל. קל מדי היום לטעות ולראות במילטון את אחד מנביאי החברה המודרנית. מצד אחד מילטון היה פרוטסטנטי אדוק שדגל בחופש מצפוני- דתי מוחלט, והיה מן הראשונים שנאבקו בזירה הפוליטית של ארצו על מה שישעיה ברלין כינה "חירותו השלילית" (*negative liberty*) של הפרט מן המדינה (כלומר הזכות של הפרט לחופש דתי ואזרחי ללא התערבות של הרשות השולטת). מהצד האחר, מילטון היה מריטוקרט שסלד מרעיון הדמוקרטיה ההמונית, וחשב שיש להגביל את

ד"ר נועם רייזנר מכהן כראש החוג לאנגלית ולימודים אמריקניים באוניברסיטת תל-אביב.

reisnern@post.tau.ac.il :וא"ל

ג'ון מילטון

אריאופגיטיקה



מבוא ויליאם קולברנר
תרגום אביעד שטיר

חירותם של נוצרים-קתולים ושל יהודים, ולהילחם מלחמת חורמה במוסלמים, שבהם ראה כופרים גמורים. עמדתו של מילטון, העולה מכלל כתביו, ובכלל זה יצירת המופת **גן העדן האבוד**, קושרת קשר ישיר בין עמדה רוחנית- פרוטסטנטית הנשענת במושגיה על התאולוגיה הפאולינית של לותר וקלווין, לבין עמדה פוליטית-חברתית הנגזרת מתפישת עולם הומניסטית ששמה נר לרגליה את כתביו הפוליטיים והאתיים של קיקרו ואת הפרשנות שניתנה להם ברנסנס. תפישת החירות הפוליטית של הפרט בעיני מילטון, שלא כתפישתו של הובס למשל, אינה לפיכך "חילונית" או אקראית במובן שלכל אזרח הזכות לאותה חירות מעצם היותו אזרח. נהפוך הוא – מבחינת מילטון, אמונה מוחלטת בדבר האל, כפי שהיא באה לידי ביטוי בחיי הרוח של הנוצרי המאמין על דרך הרפורמציה ההומניסטית, היא תנאי בסיסי והכרחי בעצם היכולת להבין בכלל מהי חירות וכיצד יש לזכות בה. כמו הובס, מילטון דגל אף הוא ברעיון "התבונה הישרה", והאמין כי על מחשבה רציונלית מושכלת למשול במצפון ולכוון את מעשיו של אדם בין טוב לרע. אלא שבניגוד גמור להובס, מילטון האמין כי "תבונה ישרה" מתבטאת בתבונה פנימית-רוחנית כי על האדם

לסור למרותו של אלוהים כפי שהיא ניתנה לנוצרי המאמין בבשורה שבברית החדשה. אדם חופשי לבחור מתוך תבונה לצייט אך ורק לצו מצפוני האלוהי, או בניסוחו של מילטון, "תבונה אינה אלא בחירה" (עמ' 19). כפי שמילטון מלמד, חירות פוליטית חברתית נובעת קודם כול מחירות רוחנית, על-פי הגדרתה בדיאלקטיקה הפאולינית; זאת החירות בין האות הממיתה את הנפש, שממנה גאל ישו את האנושות במותו על הצלב, לבין הרוח שמקנה חיי אמת, ולה האות היא אך ורק מסמך – אמת שישו הצלוב קידש למאמיניו במותו ובתחייתו. לפיכך, לדידו של מילטון, קתולים ויהודים למשל אינם זכאים לחירות שווה בפני החוק כיוון שאיבדו את היכולת הבסיסית להיות בני-חירות מעצם אמונתם השגויה, ולא מתוך כורח פוליטי אקראי שנגזר עליהם. אדם שהפקיר את מצפוניו לדעות שגויות וליצרים גשמיים, הוא עבד לעצמו ולכן, בהכרח, גם עבד לאחרים.

קולברנר מדייק מאוד, אם כן, כשהוא מתריע ומבהיר כי "הטיעונים של מילטון עשויים לעורר את העניין הגדול ביותר – ולעורר את הרושם הרב ביותר בקורא הישראלי בן המאה העשרים ואחת – באופן שבו הם אינם מתיישבים עם התפיסות ועם הציפיות הרווחות בימינו" (מבוא, עמ' ח). ללא ספק, חופש הדיבור בזירה הציבורית-הדמוקרטית הוא אחת מאותן חירויות שליליות, שאנו מזהים כיום כמרכזית לכינונה של כל חברה ליברלית-דמוקרטית. במובן זה, אין ספק שה**אריאופגיטיקה** של מילטון הוא טקסט פורץ דרך. מילטון, כאזרח פרטי, עמד לצד הפרלמנט האנגלי במלחמתו בעריצות השלטון של המלך צ'רלס הראשון, היה תומך נלהב של המשטר הרפובליקני שקם לאחר הפלת המלוכה האנגלית, ואף לקח חלק פעיל בממשלתו של אוליבר קרומוול (Cromwell). עם זאת, ברגע שהפרלמנט ביקש להחזיר לתוקפם את חוקי הצנזורה, שבוטלו עם נפילת השלטון המלוכני, מילטון עמד בפרץ וגונן על הזכות של כל אדם לקרוא כל ספר, ולברור את הטוב מן הרע על דעת עצמו. לא ייתכן, כך טען, שהממשל יעמיד ועדות שיבחרו מהו ספר טוב ומהו ספר רע בשביל ציבור קוראים נוצרי פרוטסטנטי שניתנו לו הכלים המצפוניים לעמוד בפני כל פיתוי לשעבוד רוחני. כפי שמילטון מסביר באריכות, חקיקה שכזו היא חסרת תוחלת מבחינה מהותית וחוקית, מנוגדת לעקרונות החירות האישית שבבסיס הרפורמציה, וסופה להעמיד פקידים כבעלי זכות עליונה על "האמת" בזירה הציבורית.

בבסיס עמדתו של מילטון השימוש המיתי שהוא עושה במסורת האוגוסטינית-הפאולינית בחטא הקדמון של אדם וחווה בגן עדן:

אם העולם הוא שדה, הרי הטוב והרע שאנו מכירים צומחים בו ביחד, כמעט לבלי הפרד. דעת הטוב כרוכה וקלועה בדעת הרע, וכמעט אין להבחין ביניהן בגלל קווי הדמיון הערמומיים [...] מתוך קליפתו של תפוח נגוס

אחד זינקו לאוויר העולם דעת הטוב ודעת הרע כשני תאומים אחוזים זה בזה. ואולי זה היה העונש שנגזר על האדם הראשון: 'דעת טוב ורע', הווי אומר, לדעת את הטוב מתוך הרע (עמ' 13).

שורות אלה ממחישות יותר מכול את עקרון החירות שהניע את מילטון במשך כל חייו, ועומד בלב יצירתו הגדולה **גן העדן האבוד**: האיסור "מכל עץ-הגן, אכל תאכל. ומעץ, הדעת טוב ורע-לא תאכל, מפני: פי, יום אכלת מן-פרי-מות תמות" (בראשית ב, טז-יז) אינו איסור מהותי אלא סמלי. עצם אכילת הפרי האסור לא מקנה לאדם וחווה ידע ממשי, אלא שולל למעשה ידע אלוהי מולד – אותו ידע אינטואיטיבי שמאפשר לאדם, למשל, לקרוא לכל החיות בשמן (ההנחה הרווחת בתקופתו של מילטון הייתה שאדם לא נתן לחיות שמות אקראיים, אלא שמות מהותיים שתפשו את עצם הווייתו של כל חיה וחיה). המוות שנגזר על אדם וחווה בגן הפרת האיסור אינו רק גשמי, אלא בעיקר רוחני: אם טרם נפילתו ידע האדם, כאחד המלאכים, לברור את הטוב מהרע גם בלי לדעת רע מהו על-פי הנחיית מצפוני האלוהי, הרי שבעצם הפרת האיסור מתוך שיקול מוטעה נזר על האדם מעתה ואילך לדעת את הטוב אך ורק מן הרע. זהו מצב קיומי שבו הרוח האלוהית שבנשמת אפו של האדם נאבדת יום-יום מול כוחות ממיתים של שקר, הטיה והדחה אלי רוע ושעבוד. השאלה הגדולה כיצד קרה שאדם, שנברא בצלם אלוהים, כמי שבידו לעמוד בכל פיתוי, בכל זאת כשל והפר את האיסור היחיד שהוטל עליו כאות למרותו של האל, היא שאלה כבדת משקל שמילטון מתמודד עמה בגן **העדן האבוד**. אך זוהי יצירה מאוחרת שמילטון כתב עם השבת המלוכה לאנגליה בשנת 1660, בעת שעולמו הפוליטי חרב עליו והוא עצמו נואש מלממש בחייו את העולם האוטופי של חברה נוצרית פרוטסטנטית חופשייה ומריטוקרטית. **אריאופגיטיקה** שייכת לתקופה מוקדמת יותר, כשעדיין יקדו במילטון האידאליים והתקווה כי אכן אפשר לגרש מאנגליה את עריציה המלוכנים ולהשתית סדר חדש ושוויוני. דימוי החטא הקדמון משמש כאן כדי לצייר תמונה קיומית של עצם הווייתו של האדם כיצור חברתי ופוליטי, ופחות כדי לעורר שאלות תאולוגיות סבוכות על מהות חופש הבחירה והצדק האלוהי. בעולם שבו אין לדעת את הטוב אלא על דרך שלילת הרע, על כל אזרח, שמטבעו נגוע בחטא הקדמון וטובתו הרוחנית לנגד עיניו, לדרוש כי תינתן לו הזכות, כמו גם החובה להעמיד את מצפוני האיש למבחן. וכך, בהתאמה, מי ששמים עצמם כאדונים לאמת וחורצים גורלם של ספרים, טובים כרעים, אינם אלא עריצים המסתכנים במעשה רצח, שהרי "המשמיד ספר טוב הורג את התבונה עצמה, הורג את צלם אלוהים, אפשר לומר, בעודו בתוך העין" (עמ' 4).

השאלה שבהכרח עולה מעמדתו של מילטון – שאלה שהפרלמנט האנגלי נדרש אליה כשביקש להחזיר לתוקפם

את חוקי הצנזורה על בתי הדפוס האנגליים – היא שאלת כשירותו של הפרט לפעול לטובת עצמו מבחינה רוחנית בעולם שכולו תעותועים ושקר. כאן בדיוק הפרדוקס הגדול ביותר בעמדתו של מילטון, ואולי השיעור החשוב ביותר לקורא הישראלי המודרני. שלא כרבים מהפוריטנים הקיצוניים במפה הרדיקלית של הכנסייה האנגלית במאה השבע-עשרה, מילטון היה הומניסט שדגל בחינוך מקיף בשלל תחומי לימוד קלסיים ומודרניים, כאמצעי הכרחי להכשרתו של אדם לכדי בגרות רוחנית. התבונה המולדת איננה "ישרה" מטבעה, אלא מתוקף הבניה וחינוך מתאימים שמביאים את התבונה האנושית לכדי בגרות. בכך בדיוק מתבטא עצם החטא הקדמון, כי "בְּיַעַת אֶפְיָךְ, תֵּאכַל לֶחֶם" (בראשית ג, יט), לחם גשמי כמו גם רוחני. מכאן, שחזונו החברתי-הפוליטי של מילטון הוא מריטוקרטי: רק אזרחים בעלי אותה "מידה טובה" (virtue) – קרי אזרחים שחונכו על ברכי ההומניזם הנוצרי-הפרוטסטנטי, שלהם הפוטנציאל הגדול ביותר להיות אנשים בעלי שיעור קומה, יושרה ו"תבונה ישרה" – ראוי שימשלו בכלל העם, שאינו מלומד וזקוק להכוונה. ההתנגדות של מילטון לחוקי הצנזורה, לפיכך, אינה דמוקרטית מיסודה, אלא פרטנית; בפועל מילטון אינו בוטח בדעתו הישרה של אף אדם מלבד דעתו שלו עצמו. בייחוד הוא אינו מוכן לתת בידי אחר את עצם הבחירה המודעת בין טוב לרע, שהרי הבחירה המושכלת עצמה, והיכולת להבדיל את הטוב מן הרע, היא הזירה שבה הנוצרי המאמין מפגיץ את צדקתו ונאמנותו לצו מצפוני האלוהי. כפי שמילטון מנסח זאת:

אינני יכול להלל את המידה הטובה הנמלטת ומסתגרת בדל"ת אמותיה, חסרת ניסיון ולא מאומנת, זו שלעולם אינה מגיחה ממבצרה ומישיירה מבט אל האויב, כי אם משטמת מן המרוץ שבו יש לרוץ [...] לבטח איננו מביאים עמנו תום אל העולם – לא, אנו מביאים בעיקר טומאה: ומה שמטהר אותנו ממנה הוא העמידה בניסיון, ומה שמעמיד אותנו בניסיון הוא הניגוד (עמ' 14).

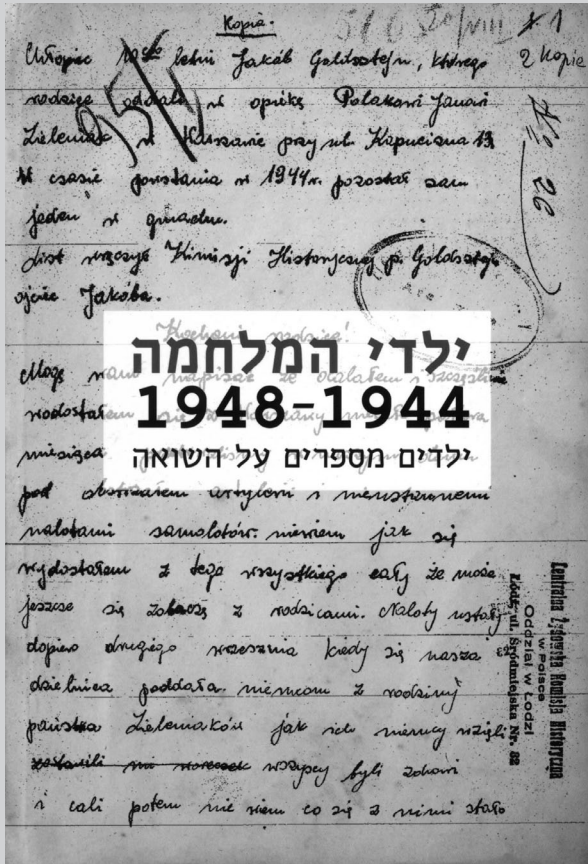
עצם ה"ניגוד" הוא העיקר כאן, והוא שמדבר אלינו כיום בזירת הדמוקרטיה הישראלית. כמובן שאפשר לגחך על עמדתו המתנשאת של מילטון כאילו הוא, ורק הוא, הורם מעם ביכולתו לסמוך על למדנותו ותחושת צדקתו בקביעה מהו ספר רע ומהו ספר טוב. אך לא זה העניין. טענתו של מילטון היא, שגם אם הוא יודע להבחין בין ספר טוב לספר רע, אין זה מקומו להגיד לאחר מה ראוי לקריאה ומה ראוי לגניזה. עצם ההתמודדות עם עולם מורכב, שבו האמת אינה מובנת מאליה, הוא אקט חינוכי ראשון במעלה בעיני מילטון. רק כך ניתן להכשיר אזרחים לפתח כלים שיחזקו את יכולתם לעמוד על מהותם של דברים על דעת עצמם, ולא על-פי דעתו של אחר, בין שזו ועדה שמחלקת פרסים או מועצת רבנים שמוציאה פסקי הלכה. מוזר לומר זאת, אך למעשה, המורשת החשובה ביותר של מילטון לליברליזם

המודרני אינה נעוצה בעצם השימוש שהוא עושה בערכים רפובליקניים רומיים, או באתיקה הסטואית של קיקרו לצורך העניין, אלא דווקא מעצם היותו נוצרי פרוטסטנטי אדוק, שנקודת המוצא שלו היא קריאתו של לותר למאמינים לעבוד את האל על-פי כתבי הקודש והחסד האלוהי בלבד. בשיח הפוליטי החילוני שהתפתח במערב מן המאה השבע-עשרה ואילך, נוכחותו של אלוהים כישות מכריעה בעצם הגדרת "החווה החברתי" הלכה והתעמעמה עד שנעלמה כליל. חזרתו של האלוהי לזירה הפוליטית בשיח הפוליטי העכשווי אינה אלא בבואה של היפוכה: אידאל שמקדש משנה פוליטית בשם האל אינו שונה במהותו מאידאל שמקדש משנה פוליטית חילונית ואתאיסטית. אידאל הוא אידאל באשר הוא. טוב יעשה הקורא הישראלי אם ישכיל לקרוא את **אריאופגיטיקה** של מילטון משתי זוויות שונות בו בזמן. ראשית, עליו להפנים ולהבין את ההקשר המחשבתי-הפרוטסטנטי שבתוכו מילטון פועל, על אף, ודווקא בזכות, ההבדלים שבין עולם מושגיו של מילטון לעולמו שלו. רק כך תתאפשר התבונה שמורשתו החשובה ביותר של מילטון פונה בראש ובראשונה אל הסובייקט, לא כחיה פוליטית נתונה במסורות ליברליות כאלה ואחרות, אלא כמי שחובה עליו להיות אדון לעצמו, חופשי בעצם יכולתו לברור את השקר מן האמת, וכבעל אחריות בלעדית על גורלו, הן בבית, הן בחברה, ובעיקר אל מול מצפונו. רק כך אפשר לכוון חברה חופשית באמת, שבה הרשות נתונה לכל אזרח להתדיין, לבקר, לחקור ואם צריך – להדיח את בעלי השררה והדעה האוחזים ברסן השלטון. יש מי שיאמר שדרך זו סופה להוביל לאנרכיה ולהפלתו של כל משטר דמוקרטי והחלפתו בשלטון יציב אך עריץ. כך אכן קרה בחייו של מילטון עצמו. אך זהו בדיוק כוחו של מילטון: הוא אינו מציב בפנינו, כפי שעשה הובס, פתרון פוליטי, אלא מאתגר אותנו לחשוב על מקומנו כבני אדם פרטיים הבוחרים להתאגד זה עם זה לכדי חברה. השאלה איזו מין חברה אנחנו רוצים ליצור תלויה אך ורק בנו, וביכולת שלנו להבין שחופש הוא קודם כול צו מצפוני פנימי, ורק אחר כך זכות פוליטית חברתית.

לכל ילד וילדה יש שם

שרון גבע

חנן אלשטיין (עורך) / **ילדי המלחמה 1944-1948: ילדים מספרים על השואה**, תרגמו ענת זיידמן (מפולנית), בני מר (מיידיש), חנן אלשטיין (מגרמנית), פטר קריקסנוב (מרוסית), תל-אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2014, 389 עמודים



הנחת היסוד של הספר **ילדי המלחמה 1944-1948: ילדים מספרים על השואה** היא שילדים, כמאמרו המצוטט בפתיחה של המחנך יאנוש קורצ'אק, הם אנשים במלוא מובן המילה ושהם סבלו בשואה לא פחות מן המבוגרים בסביבתם, ולפעמים אף יותר. עם זאת, עמודיו הראשונים של הספר אינם מכינים את הקוראים לקושי הצפוי בהתמודדות עם סיפורי שואה, המובאים בגוף ראשון וגיבוריהם וגיבורותיהם הם ילדים וילדות חסרי ישע ובעלי תושייה (ואחיותיהם), אחיהם, דודיהם, דודותיהם, מיטיביהם, רודפיהם, ובעיקר אמותיהם ואבותיהם - החיים והמתים), אלא דנים ביתרונות ובחסרונות המתודולוגיים שבעדויות אלה כתעודות היסטוריות. יש בבחירה זו טעם רב לאור נסיבות השמעתם של סיפורים אלה ותיעודם - זו אסופה נבחרת של עדויות ילדים שנמסרו לאנשי הוועדה ההיסטורית המרכזית בפולין שקמה בלובלין באוגוסט 1944.

מחקרים על נשים בשואה - כאשר גברים חדלו לתפקד. עם אלה נמנו על פי רוב סיפורים על אמהות וילדים אלמונים, וגם אמהות וילדים בעלי פנים ושמות, כמו רבקה יוסלבסקה, שבעדותה במשפט אייכמן בירושלים סיפרה על רצח בתה מרתה. לבעיות תיעוד אלה ניתן להוסיף את העובדה שככל שחולפות השנים, הניצולים החיים הם בעיקר אלה שבתקופת המלחמה היו ילדים וילדות, ושזיכרונם הלא רענן כבר מושפע ממהלך הזמן ומתרבות הזיכרון של החברה הסובבת. ניסיון החיים של ילדים קצר הוא, תחומי הידע שלהם עדיין מצומצמים ועולם המושגים שלהם הולך ונבנה; על כן תועלתם למטרה המשפטית המידית של הבאת פושעים לדין ואף לתכלית מחקרית של היסטוריונים היא נמוכה מזו של מבוגרים (עמ' 9).

הספר כולל 55 עדויות של ילדים וילדות שעברו את השואה. העדויות נלקחו מאוסף הפרוטוקולים של המכון ההיסטורי היהודי בוורשה. כמעט כולן תורגמו מפולנית, חמש מיידיש, שלוש מגרמנית ואחת מרוסית. בשונה מאנתולוגיות וכרכי עדויות אחרים על השואה שפורסמו בארץ, כמו **ספר מלחמות הגיטאות** (בעריכת יצחק צוקרמן ומשה בסוק, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשי"ד) וכרכי עדויות משפט אייכמן (היועץ המשפטי לממשלה נגד אדולף אייכמן:

חשיבותן העצומה של עדויות אלה להעשרת הידע ההיסטורי על קורות היהודים בתקופת השואה היא כמעט ברורה מאליה, אך כך גם הבעיות שמציבות עדויות אלה כמקורות היסטוריים. מעטים הם הילדים מקרב הניצולים והניצולות. מקרב כמיליון ילדים יהודים עד גיל 14 שחיו בפולין לפני השואה, רק אלפים בודדים נשארו בחיים (עמ' 9) ולעדויותיהם ערך רב, בוודאי מפני שאלו היו נדירות ומפני שבכוחן לספר על השואה מנקודת מבטם של הקורבנות חסרי הישע, שלא פעם השכילו לראות את מה שהמבוגרים לא ראו. בדור הראשון שלאחר השואה, סיפורים על הורים וילדים בדרך כלל שימשו בשיח הציבורי הישראלי כסיפורים מייצגים, שבכוחם להציג בצורה בהירה וכואבת את מידת המצוקה של היהודים באירופה הכבושה ואת אכזריותה של גרמניה הנאצית. במקרים רבים היו אלה סיפורים על אמהות וילדים, זאת לנוכח מדיניות הכיבוש הגרמני לקחת את הגברים ראשונים, או כפי שמלמדים

ד"ר שרון גבע מלמדת במכללת סמינר הקיבוצים ובאוניברסיטת תל-אביב. ספרה **אל האחות הלא ידועה: גבורות השואה בחברה הישראלית** ראה אור בהוצאת הקיבוץ המאוחד (סדרת מגדרים), 2010.

דוא"ל: geva.sharon@gmail.com

עדות, ירושלים: מרכז ההסברה במשרד ראש הממשלה, תשכ"ג), העדויות אינן מסודרות באופן כרונולוגי או על-פי זירות גאוגרפיות (ארץ, גטו או מחנה), אלא לפי סדר הא"ב של שמות המשפחה של המעידים. מה קרה להם מאז 1948 – שנה שכמוכן יש לה משמעות סמלית, אם כי זיקתם של גיבורי הספר וגיבורותיו לאידאולוגיה ציונית אינה נזכרת כמעט – הספר אינו מספר לנו, ואולי חבל. האם נשארו בפולין, או עברו לגור בישראל, בארצות-הברית (לחלקם היו שם קרובי משפחה) או בדרום אמריקה? מה היה משלח ידם אחרי המלחמה? האם הקימו משפחה?

בראש כל עדות בספר כתובים השם המלא ופרטים אישיים. מכמירי לב הם הילדים והילדות שלא זכרו את שמות הוריהם, כמו דניאל ויטלסקי, שנולד בשנת 1936 ובעדותו בגיל 11 זכר רק ש"פאפא היה שוטר" (עמ' 130). כל סיפור נחתם בשמו של גובה העדות ובמראה המקום הארכיוני, וכל עדות מלווה בתצלום הדף הראשון של המסמך האותנטי רשום בכתב יד או מודפס במכונת כתיבה. כך אמנם אין אלה ילדים אלמונים, כדוגמת הילדה ששאלה את אמה אם מותר כבר לבכות ובזכות אבא קובנר ונתן אתרמן הפכה לסמל, אך העדויות שבספר משמשות באופן מוצהר כסיפורים מייצגים. 55 העדויות המובאות נבחרו מקרב 429 עדויות באוסף הפרוטוקולים המלא בארכיון המכון בוורשה, והעדויות הנבחרות כבר פורסמו בקובץ שיצא לאור בגרמניה בשנת 2008. כפי שמסביר עורך הספר חנן אלשטיין, שגם תרגם את העדויות מגרמנית, העדויות שנבחרו משקפות את המאפיינים הכלליים של 429 העדויות שבאוסף המלא – מבחינת גיל, מקום מגורים, רקע חברתי ומגדר, דרכי הישרדות ועוד. זאת בצד מוטיבציה לכלול בקרב העדויות שנבחרו גם סיפורים ייחודיים (עמ' 16-17) במהלך הקריאה קשה לדעת איזו עדות היא עדות מייצגת ואיזו – עדות ייחודית, וחבל. ייתכן שכדאי היה לציין במפורש במבוא מהן העדויות שנחשבו ייחודיות (בעיני העורכים בגרמניה) ולהסביר מדוע. אפשר לשער שבולטות בייחודיותן העדות שתורגמה מרוסית, ולו רק מפני שיש בספר רק אחת כזו, ועדותה המעניינת של ילדה שרצתה להיות גרמניה (עמ' 276-277).

אין זו האסופה הראשונה וגם לא השנייה של עדויות ילדים בשואה שרואה אור בעברית בארץ. בפתח הדבר נסקרות אסופות אחרות שהופיעו במחצית השנייה של שנות ה-40, ידועה מכולן היא **אחד מעיר ושניים ממשפחה** שערך בנימין טנא (מרחביה: ספרית פועלים, 1947). אליה מצטרפים ספרים אחרים שראו אור בשנות המדינה הראשונות, כמו **ידידי היער** מאת דוניה רוזן (ירושלים: קרני, 1954) ו**אנו מאשימים: עדויות ילדים מן השואה** מאת לנה קיכלר-זילברמן (מרחביה: ספרית פועלים, מהדורה ראשונה 1961), שרשמה את עדויות הילדים והילדות שלה כבר בשנת 1945 ובמחצית הראשונה של 1946, "כאשר המאורעות היו עדיין

שמורים יפה בזיכרון הילד והמעשים עוד חיים ורוטטים" (מבוא **לאנו מאשימים** [1962], עמ' 8). היא מצאה בהן חומר למחקר פסיכולוגי. ערך כזה מצוי גם בעדויות הספר **ילדי המלחמה**.

בשונה מאנשי הוועדה ההיסטורית היהודית בפולין, הדגישה קיכלר-זילברמן, מחברת רבי-המכר **מאה ילדים שלי** (1959) שהייתה פסיכולוגית ומורה, כי בבואה לתעד את סיפורי השואה לא שאלה את הילדים והילדות דבר, אלא נתנה להם לדבר, מאחר שגם היא התקשתה להתמודד עם מה ששמעה ולכן "נשארו הסיפורים כנתינתם" (שם). שני הנספחים לספר **ילדי המלחמה** מלמדים שהוועדה נהגה הפוך: אנשיה הונחו בכתב (עמ' 359-367) לערוך ראיונות עם ילדים יהודים ולחקור את חוויותיהם בזמן הכיבוש הגרמני, והם אף קיבלו נוסח שאלון מפורש (עמ' 369-379). השאלון, שנפתח בפרטים אישיים והסתיים בשאלות כלליות, כלל עשרות שאלות הקשורות להתנסויות במקומות שונים (בגטו, במחנה, בכלא ועם הפרטיזנים) שמטרתן לברר מה ראו, שמעו ועשו הילדים, ומה הרגישו בנקודות שונות; כמו למשל השאלה המצמררת: "ממה הכי פחדת?" (עמ' 373), לעתים כשאלה פתוחה ולעתים בתוספת – "ממי הכי פחדת? (מחיות, מגרמנים, ממלשינים)" (עמ' 376).

גובי העדויות הונחו להעלות את הדברים על הכתב באופן מידי, "מאחר שצבינו וראשוניותו של הסיפור, וכן הפרטים שהובאו בו, יכולים להתפוגג, רשימות ותקצירים עלולים להישכח, וההערות האישיות עשויות לאבד מערכן ומישירותן" (עמ' 366). בעדויות משולבות גם התרשמויותיהם של גובי העדויות מהילדים: רוּתָה סְלֶפֶטֶר בעלת זיכרון מעולה והתנהגותה מלמדת שהיא בוגרת מעשר שנותיה (עמ' 242); זֹפֶיָה מינץ "מבטאת את מחשבותיה כמו אישה בשלה" (עמ' 223); לפי גילה הכרונולוגי מרים ברגר היא בת אחת-עשרה אך מבחינה גופנית נראית כבת שמונה (עמ' 50); סְפֶרִין דוֹבְרָצְקִי "בנוי היטב, מוצק ובריא [...] בהתנהלותו אינו מזכיר ילד יהודי" (עמ' 102). לא פעם נשזרה אופטימיות: זֹפֶיָה פינקלשטיין היא "שמחה למדי" (עמ' 250), ופניה של דְבוּרָה פְּרִימָט חייכניות והיא "טיפוס נמרץ ופעיל" (עמ' 273).

בשונה מסיפורים על הורים וילדים בתקופת השואה שהושמעו בארץ בשנים הראשונות אחרי המלחמה, סיפורים אלה אינם מעמידים במרכז דווקא את רגע הפרידה מההורים; הפרידה – אם אכן היתה כזו – משתלבת בסיפור הכללי: אסתֶרָה בורנשטיין קפצה אחרי אמה מהרכבת, אך אחרי שנפלה לתוך השלג "לא הצלחתי למצוא את מאמא" (עמ' 41); ילדה אחרת חיכתה לאמה במנוח. חלק מהעדויות כוללות תיאורים מזוועים של רצח פעוטות. ילד תיאר מקרה המזכיר מאוד מאורע שהתרחש בגטו לודז', שבמהלכו סירבו אמהות למסור את הילדים (עמ' 288-289). הילדים חשפו את רגשותיהם: "כמה פחדתי, כנראה רק אלוהים

טינופת בין מדפי הארכיון

תמר נוביק

דפנה הירש / 'באנו הנה להביא את המערב': הנחלת היגיינה ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2014, 482 עמודים

בערב אביבי של שנת 1932 עלה זבוב יחיד על דוכן הנאשמים בתל-אביב, ונשפט על כך שהוא מסכן את בריאותה של האוכלוסייה. בסופו של משפט ראווה ציבורי שנהל על ידי בכירי הרופאים, נידון הזבוב הפושע למיתה (עמ' 227-230). כך, הסכימו כולם, ייעשה לאויב ההיגיינה והעם. במוקד מחקרה של דפנה הירש אויבים אכזריים וגיבורים לאומיים, אך הם אינם אלה שמועלים על נס בגני הילדים ובבחינות הבגרות; בהסטת הזרקורים לעבר מחוזותיה המלוכלכים של השגרה, פותחת הירש צוהר לחשיבה היסטורית חדשה. מחקרה, שראשיתו בעבודת מוסמך שכתבה בבית הספר למדעי התרבות באוניברסיטת תל-אביב, המשכו בדוקטורט שהגישה לבית הספר להיסטוריה באוניברסיטת תל-אביב, ושיאו בספר שהתפרסם לאחרונה בהוצאת מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, מדגים שאפשר וגם חשוב לכתוב היסטוריה מקומית אחרת.

בספרה 'באנו הנה להביא את המערב': הנחלת היגיינה ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט מנתחת הירש את ההיגיינה כציר מארגן בתהליכי בניית תרבות יהודית בפלשתינה. לא מנהיגים, לא קרבות ולא צבאות, אם כן, נמצאים במרכזו של הדיון, אלא תלמידים, אמהות ואחיות בריאות הציבור, ואיתם גם סדינים, מקלחות ומברשות שיניים. הירש מבארת את דיסציפלינת ה"היגיינה" על-פי שני תהליכים מרכזיים: התפתחות שיח מומחים ויצירת רפרטואר של פרקטיקות היגייניות יומיומיות. במרכזה של פרוגרמת ההיגיינה המתגבשת בחברה היהודית הועמד הגוף, שהוכפף לתהליכים של פיקוח וארגון מחדש. הנחלתם של דפוסי התנהגות היגייניים תרמה אמנם לבריאות הגוף והאוכלוסייה, אך ההיגיינה עשתה הרבה יותר מכך. טענתה המרכזית של הירש היא שההיגיינה הייתה אמצעי מרכזי ושימושי בבניית זהות יהודית, בהתמערבות של יהודי מזרח אירופה, וביצירת הבדלים בין קבוצות אתניות שונות בפלשתינה.

יודע", אמרה דורה זופרמן (עמ' 147); סקרין דוברוֹשְקֶלְנֶקָה תמצת: "כמעט מִתְנַו מרוב פחד" (עמ' 99); "אנחנו לא פחדנו מהחיות", אמר אלכסנדר יעקובסון – אולי בתשובה לשאלה מתוך השאלון ואולי פשוט כך – "רק מבני אדם" (עמ' 179). בעבודתם היה על אנשי הוועדה ההיסטורית היהודית לקבוע מי הם ילדים: הוחלט ששנת 1929 היא השנה הקובעת לחישוב "ילדות" – אלה שבפרוץ המלחמה היו בני ובנות עשר. לימים מתברר שבחירה זו עולה בקנה אחד עם העדות המפורסמת ביותר של ילדה ואחר כך נערה על תקופת השואה: אנה פראנק, שנולדה ב־12 ביוני 1929. בחמישית מן הפרוטוקולים לא נרשם גיל: אולי מפני שהילדים בעצמם לא ידעו. אך האומנם הייתה זו ילדות? "למעשה אף פעם לא הייתי ילדה", אמרה לילה מיטלך לחברת הוועדה שרשמה את הדברים, "התקופה הזו השאירה חותם שלא יימחה" (עמ' 199), זו "תקופת דמים שלא נראתה כמוה בהיסטוריה", קבע איֶדֶל קוזלובסקי במוסרו את העדות בפברואר 1947 (עמ' 286). הנה כי כן, יותר מכול הספר מראה כיצד דווקא מי שבימים רגילים ניסיון חייהם קצר, תחומי הידע שלהם עדיין מצומצמים ועולם המושגים שלהם הולך ונבנה היו מסוגלים לנסח פרספקטיבה היסטורית על תקופת השואה ומשמעותה – הן כתופעה היסטורית והן בחוויה האישית. אך אין זה פלא, שכן גם התקופה הזו הרי לא דומה לשום דבר.

ד"ר תמר נוביק היא עמיתת בתר-דוקטורט במכון מקס פלאנק להיסטוריה של המדע בברלין. עבודת הדוקטור שלה, שאותה השלימה באוניברסיטת פנסילבניה, עוסקת בהפקתם של חלב ודבש, ובאופן שבו מתיישבים בפלסטין ובישראל השתמשו במדע ובטכנולוגיה כדי לייצר מחדש את ארץ הקודש במאה העשרים.

וא"ל: tnovick@mpiwg-berlin.mpg.de



'באנו הנה להביא את המערב'

הנחלת היגיינה ובניית תרבות
בחברה היהודית בתקופת המנדט

דפנה הירש

עם השפעות ניכרות של תנועות פרוגרסיביות לשינוי חברתי בארצות-הברית, שעיצב את דגמי הנחלת ההיגיינה בחברה היהודית. מהיסטוריה מוסדית זאת חוזר הפרק הרביעי לניתוח שיח ההיגיינה כפי שזה התפתח בקרב מומחים בפלשתינה. עם התגבשותם של מוסדות הבריאות וצמיחתה של החברה היהודית, הפכה ההיגיינה לאטרקטיבית במיוחד, משום שהיו גלומות בה שתי הבטחות: ריפוי מחוללי החיים המודרניים (והעיר ברט), כמו גם טיהור מזהמת הגולה והמזרח. בנוסף, השיח הצמיח גם הפרדה בין זהויות – הסובייקט המערבי ולמולו האובייקט המזרחי.

מי אחראי לניקיון ומי אשם בכלל? בפרק החמישי מפרקת הירש את שיח ההיגיינה לפרקטיקות היומיומיות האידאליות: סדר, ניקיון וניהול אורח חיים "בריאי". התנהגות היגיינית רצויה אמורה הייתה להתחולל בכל אחד מאתרי היומיום, בספירה הפרטית (הדירה, המיטה, המטבח), חדר השירותים והמקלחת) כמו גם בספירה הציבורית (הרחוב, בית הספר והים); ההיגיינה הייתה שלובה גם בכל אחת מפעולות היומיום – אכילה, רחצה, לבוש וניהול הזמן. אך כפי שמראה הירש בניתוח המקרה של חברי הקיבוצים, היחס בין שיח ההיגיינה לפרקטיקה היה יחס מורכב –

ספרה של הירש מצוי על קו תפר דיסציפלינרי: מחד גיסא, זהו ניתוח היסטורי מוקפד, המבוסס על עבודת ארכיונים מקיפה וסקירה יסודית של המחקר על היסטוריה ובריאות בפלשתינה; מאידך גיסא, לטובת ניתוח אותם תהליכים שהרכיבו את תחום ההיגיינה, הירש מביטה אל מקרי הבוחן מתוך המסגרות המתודולוגיות של מחקר תרבות, סוציולוגיה ואתרופולוגיה. צמיחתה של תרבות ההיגיינה והנחלתה נבחנות לאורך של תאוריה חברתית ביקורתית ותאוריות פוסט-קולוניאליות, תוך התמקדות בפרמטרים של אתניות ומגדר. זוהי גם תרומתה המוצהרת של הירש: מקרה הבוחן של הנחלת העיסוק ההיגיינה בקרב החברה היהודית בפלשתינה מדגים, לטענתה, את הלקונה שבממצאיהם של שניים מחוקרי התרבות המשפיעים ביותר – מישל פוקו ונורברט אליאס – ששרטטו תהליכים של בניית תרבות בקווים אנכיים, כלומר במונחים של הייררכיות חברתיות שבהן "קבוצה חברתית מאמצת לעצמה רפרטואר, ולאחר מכן פונה לייצא אותו אל קבוצות אחרות או משליטה אותו עליהן" (עמ' 68). לעומתם, הירש מחדשת ומוכיחה שבניית תרבות והנחלתה של פרקטיקות תרבותיות הן תהליכים רב-ממדיים – הדרגתיים, אנכיים כמו גם אופקיים, ויותר מכול, רוויים אמביוולנטיות.

לשני המרכיבים של דיסציפלינת ההיגיינה ישנו ביטוי במבנה הספר: חלקו הראשון של 'באנו הנה להביא את המערב' בוחן את ההיסטוריה הארוכה של שיח ההיגיינה, ואילו החלק השני עובר מהשיח אל הפרקטיקה, מהתגבשותם של רעיונות אל ניסיונות לשנות התנהגות ולהנחיל תרבות. רובו של הפרק הראשון הוא סקירה של צמיחת רעיונות אאוונגייס והיגייניים בקרב אינטלקטואלים מרכז-אירופיים החל מהמאה השמונה-עשרה. בפרק השני מתארת הירש את צמיחתם של רעיונות על אודות ניוון, התנוונות ורגרציה של יהודים. עוד מנתח הפרק את הקשר שבין תהליכים של הגירה וקולוניאליזם לבין צמיחתם של רעיונות אלו, וכיצד נעשתה המסגרת הקולוניאלית מתאימה לשיקום הגוף והעם היהודיים. שני הפרקים הראשונים דנים בהיסטוריה אינטלקטואלית אירופית של הניוון וההיגיינה כרעיון ושיח; שניהם יחד מהווים בסיס להבנת מיסודו העמוק של שיח ההיגיינה בתנועה הציונית המתגבשת, ובפרט בקרב אוכלוסיית המומחים שהיגרה לפלשתינה במחצית הראשונה של המאה העשרים.

הפרק השלישי מתרחש בזירה המקומית. הוא מניח בפני הקורא את התשתית המוסדית שהתבססה בשנותיו הראשונות של השלטון הבריטי בפלשתינה, ומתאר את הקמתם של ארגוני בריאות שאפשרו לתרגם את שיח ההיגיינה לכדי פרקטיקות של התנהגות וניהול אוכלוסייה. אל מול ועד הבריאות, ויצ"ו וקופת חולים כללית על שורשיהן האירופיים, צמחה תנועת "נשות הדסה" האמריקנית כגורם מוביל בעיצוב מדיניות הבריאות. היה זה ארגון "הדסה",

קבלה של פרקטיקות היגייניות מסוימות דרה בכפיפה אחת עם דחייה של פרקטיקות אחרות.

הפרק השישי מתמקד בסוכנת המרכזית להנחלת תרבות ההיגיינה – אחות בריאות הציבור. הפרק מתאר את הכשרתה של האחות כמתווכת בין תפישתם התרבותית של מומחים לבין ההמונים, אם בתפקידיה השונים במוסדות הבריאות ואם בביקורי בית. הפרק מדגים כיצד בסופו של דבר הופנה פרויקט הנחלת התרבות בעיקר פנימה, אל הסוכנת-האחות עצמה, שהדגימה בגופה ובאורח חייה היגיינה מהי.

שני הפרקים האחרונים עוברים מן הסוכנת אל אתרי הנחלת התרבות ההיגיינית: בית הספר והתחנה לאם ולילד. הירש מראה כי על אף שאיפותיה המאחדות של ההיגיינה, שיעורי ההיגיינה בכיתות והבדיקות שנערכו בידי הרופא והאחות בבית הספר, הבדילו בין תלמידים מרקע אתני שונה בתוך בית הספר עצמו, וכן בין קבוצות שונות בחברה כולה. היגיינה ואפליה של יהודים מזרחים נכרכו במיוחד זו בזו. הספר חותם בתיאור של התחנה לאם ולילד כאתר של פיקוח, מידוע (Scientification) ומדיקליזציה (Medicalization) של האמהות. גם כאן באים לידי ביטוי תהליכים של הפרדה אתנית; במקביל לחלוקה שנוצרה בין מערב למזרח, צמח גם ניגוד זהויות בין דמות "האם המפריזה" לבין "האם המזניחה".

חלקו האחרון של הספר מציג ממד חשוב – הוא מאפשר מבט אל הניסיונות להתנגד לרעיון ההיגיינה ולרפרטואר ההתנהגויות שהכתיבו קובעי המדיניות וסוכנות התרבות. חלק זה מציג מקורות שהיו "נגד המסר המפורש שלהם" (עמ' 395) ובכך חושף מאבקים שהתקיימו בין הסמכות המדעית לבין הסמכות הקהילתית בענייני אמהות, גידול ילדים וניהול החיים. על אף ניסיון זה לנתח את החיים כפי שנחו תחת מאמצי התרבות, רובו המוחלט של הספר עוסק בהיגיינה מהפרספקטיבה של מומחים וקובעי מדיניות, וזוהי חולשתו המרכזית. הירש אמנם דנה במפורש בקושי שבחילוץ נקודות מבטם של האחיות, תלמידי בית הספר

והאמהות, ומשתמשת במקורות שונים על מנת להצליח ולאחר אותם (כדוגמת ספרי זיכרונות וראיונות שנערכו עם בני התקופה). עם זאת, מעט מאוד מתגלה, בסופו של דבר, על הקשר שבין התוכניות לעיצוב ולשינוי ההתנהגות לבין התנהלותה של החברה היהודית בפועל; ניתוח התרבות ההיגיינית בפלשתנה מותיר, אם כן, עמימות סביב משמעות המושג "הנחלה" של תרבות.

היבטים נוספים עשויים להיבחן לאור מחקרה המקיף והשיטתי של הירש. ראשית, יש לתהות על האופן שבו "היגרה" ההיגיינה בנושא לשיח וכפרקטיקה מאירופה לפלשתנה. כיצד התרחשה אותה נדידה, והאם היה זה תהליך הומוגני? מה מתוך ארגז הכלים ההיגייני הגיע יחד עם האוכלוסייה היהודית ומה נותר מאחור? באילו כלים נעשה שימוש ואילו כלים נזנחו? אילו מן הרעיונות והפרקטיקות אומצו לראשונה בפלשתנה דווקא, ובאילו מידה הם עברו בעצמם תהליך של התמערבות? הירש מוכיחה שההיגיינה הייתה מרכזית בגיבוש זהויות יהודיות בפלשתנה המנדטורית. מדוע הייתה ההיגיינה כה חשובה ושימושית דווקא בפלשתנה, אף יותר מאשר במקומות שבהם צמח השיח? כנדבך להישגיו המרשימים של ספר היגייני ועב-כרס זה, בוקעות מבין דפיו שאלות חדשות בנוגע להגירה של רעיונות, גיבוש זהויות מקומיות וארגון חברה מתיישבת, וכן בעניין הקשר שבין כל אלו לתהליכים של הדרה אתנית ומגדרית. כך, באלגנטיות רבה, מגלה הספר את ממדי הטינופת שהצטברה בין מדפי הארכיון.

בעשור האחרון התברג מחקרה של הירש בלב הקנון של חקר תרבות בישראל, זאת עוד טרם פרסום ספרה. **'באנו הנה להביא את המערב'** הוא ספר חשוב לכל מי שמתעניין בהיסטוריה של המקום הזה, ולכל מי שעוסקת בשאלות של בריאות, תרבות וזהות. ספרה של הירש מרים תרומה משמעותית לקורפוס הידע המתפתח של תרבות והיסטוריה במרחב של פלסטין/ישראל, ופרסומו מסמן אפשרות לערעור ההנחות בדבר תפקידה של ההיסטוריה בחיים הציבוריים.

מערכת **זמנים** מקבלת מאמרים בשפה העברית הדנים בנושאים היסטוריים מובהקים והפונים אל הקהל המשכיל ולא רק אל המומחים בתחום מסוים. כל מאמר המוגש ל**זמנים** נקרא על-ידי קוראים חיצוניים שקובעים את מידת התאמתו לכתב העת.

אורכם של המאמרים עד 7,000 מילים, ללא הערות שוליים. בסוף המאמר תוצע רשימה קצרה של ספרות מחקר מתאימה.

את המאמרים יש להגיש מודפסים ברווח כפול (רצוי בתוכנת Word) ולשלוח כצורפה בדוא"ל אל כתובת המערכת. רצוי לצרף הצעות לאירורים, לרבות הכיתוב לכל אזור, וכן תקציר של המאמר באורך של מאה מילים לכל היותר.

כתובת המערכת: זמנים, בית-הספר להיסטוריה, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 6997801, טלפון: 03-6406367, דוא"ל: zmanim@post.tau.ac.il

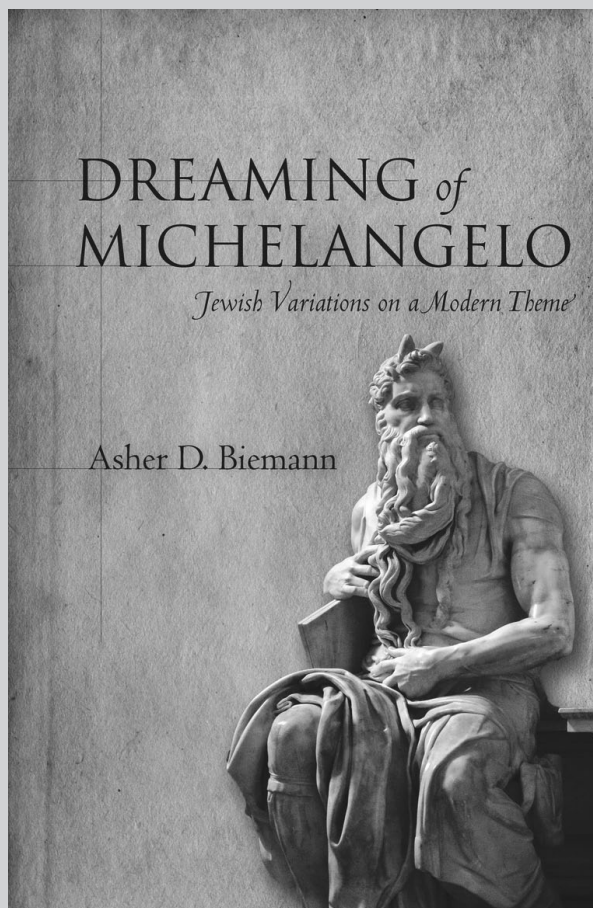
להזמנת מנוי: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, רחוב ביתר 2, ת"ד 10477, ירושלים 9110401, טלפון: 02-5650444/5, פקס: 02-6712388, דוא"ל: shazar@shazar.org.il

כתובת המו"ל: בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, דרך האוניברסיטה 1, ת"ד 808, רעננה 4353701, טלפון: 09-7781838, פקס: 09-7780667, דוא"ל: livnatch@openu.ac.il

סיפור אהבה: הוגים יהודים ואמנות הרנסנס

גלילי שחר

Asher D. Biemann / **Dreaming of Michelangelo: Jewish Variations on a Modern Theme**, Stanford: Stanford University Press, 2012, 200 pp.



בספרו **לחלום על מיכלאנג'לו** מספר אשר ד' בימן סיפור אהבה: אהבתם של הוגים יהודים ליצירתו של האמן האיטלקי, איש הרנסנס, מיכלאנג'לו. באהבתם למיכלאנג'לו, הוא מטעים בספרו, התבטאה תשוקתם של היהודים לאיטליה, לרומא, לאמנות, לפסל. אך האין זו אהבה משונה? אהבתם של הוגים יהודים מתמסרת לזמן אחר, לארץ אחרת, לאמן נוצרי וליצירי כפו – הפסלים. מה פשרה של אהבה זו? מה יש בכוחה ללמד על עולמם של יהודים-גרמנים? מה יש בה להורות על ההיסטוריה היהודית בעת החדשה? ומה נגזר ממנה בשאלת האמנות? השאלה האסתטית?

האהבה היהודית למיכלאנג'לו היא תופעה "היסטורית" – היא מתעדת תודעה ומצבי זרות המיוסדים על זיקה (מדומיית) לעבר. בכתבתם על יצירותיו של האמן בן המאה השש-עשרה ניסחו ההוגים היהודים את עמדתם העקרונית ביחס למסורת ההומניסטית. ובניסוח מדויק יותר: האהבה למיכלאנג'לו היא אהבה לדבר-מה שעמד במבחן הזמן – היצירה, הנושאת עמה את סימני ההומניזם האירופי המוקדם. מעריציו של מיכלאנג'לו, "המאהבים" היהודים, בהם היינריך היינה, זיגמונד פרויד, הרמן כהן ופרנץ רוזנצווייג, תפשו את יצירתו כביטוי לאידאל "התרבות" במובן הגרמני של Bildung. מילה זו מורה כידוע על השכלה ותרבות, אך משורש מילה זו נגזרת גם עשיית תמונה (Bild). יצירתו של מיכלאנג'לו הגשימה בעיניהם את ההיבט החזותי, את הממד הפלסט, את המושאיות (היות-אובייקט) של מסורת ההומניזם. יצירה זאת הביאה להגשמה, לנוכחות, של אידאל האדם בתרבות העת החדשה. זו אפוא מעלתה – שהיא מממשת, מגשימה, מעניקה צורה וטובעת בחומר את דיוקן האדם החדש. פסל **משה** ועבודותיו הידועות האחרות של מיכלאנג'לו, כגון ציוריו על תקרת הקפלה הסיסטינית, העניקו לאדם תמונה היסטורית, כלומר הציבו אידאל של עיצוב וייצוג של האנושי במרחב-הזמן. על דרך זו מובנת משיכתם של יהודים לעולמו של מיכלאנג'לו: יצירתו גילמה בעיניהם אידאל וממשות של הומניזם, שבתחומו ציפו גם להגדיר את הווייתם הם.

המחבר מסביר כהלכה את פשרה של אותה אהבה לאמנות ולמושאייה: אין מדובר ברגש נשגב בלבד, בגאות חושים ובתחושות עזות המתעוררות לנוכח מושאים אסתטיים בעלי גדולה ועוצמה. האהבה היא דרך להיות בעולם ואפשרות קיצונית לשוב ולחוש בסדר הדברים, ולעמוד בזיקה אליהם. במובן זה האהבה היא ציווי דיאלוגי (בימן כמו מושפע כאן מתורת האהבה של פרנץ רוזנצווייג): לאהוב פירושו של דבר להיות בשיחה (שיחת רפאים) עם האחר (לא-אני, הלא-זהה), לחיות בתחביר (מחובר לזולת). בה בעת המאהב חש תמיד בחסר, שהרי הוא מבקש את מה שאין ברשותו, מה שנעדר או אבד מחזקתו. ולכן אהבת האמנות היא במידה ידועה "מלנכולית", שכן היא קשורה גם בתחושת אובדן מתמדת.

אך בשביל היהודי-הגרמני, טוען בימן, גילמה יצירתו של מיכלאנג'לו את ניסיון הקיום במובנו האסתטי – חיים בסימן יצירה. משום כך ביטאה האהבה למיכלאנג'לו אופן התבוננות, ניסיון רפלקטיבי, עמדה ביקורתית שעם זאת רוחשת ביסודה כמיהה לקיים שיחה, להיכנס לדו-שיח עם האדם האירופאי. האין בסיפור זה משום רמז על סיפור

גלילי שחר הוא פרופסור לספרות השוואתית ומכהן כראש מכון מינרבה להיסטוריה גרמנית באוניברסיטת תל-אביב.

וא"ל: gshahar2010@gmail.com

היהודי במודרנה – סיפורה של אהבה נכזבת? התשוקה היהודית להתעורר אל העולם כבני־שיח התבטאה כמובן גם בתודעה חזקה של זרות ואחרות, תודעת גלות ונידוי. אהבתו של היהודי לאמנות היא אהבתו של זה שמקרוב בא, אהבתו של מבקר, העומד ממול, העומד מנגד, העומד בחוץ.

והנה, פרשנות זו בדבר התשוקה היהודית לאמנות, המבטאת גם את תחושת העולם החדש, את חוויית העולם כפנומן אסתטי, את ניסיון החיים הדיאלוגי, עומדת בסתירה עם הטענה המוכרת בדבר הכחשת האמנות במסורת היהודית. טענה זו מסתמכת בעצמה על הנחה, כי הדיבר השני האוסר על עשיית צלם ותמונה, וכל הנגזר ממנו – דחיית פולחן הצורות היפות בתורת עבודת זרה – קנה לו שלטון מפורש וללא מְצָרִים בעולם היהודי. ואולם האם טענה זו במקומה? מאז ומעולם הייתה זיקתה של היהדות לאמנות מורכבת דיה על מנת להתיר מרחבים פוריים (מקצתם פרוצים) של פרשנות, להלכה ולמעשה. על כך יעידו הדיונים המורכבים בתלמוד הבבלי בסוגיה של עבודת כוכבים, על כך תעיד גם ספרות שאלות ותשובות, וכמובן תופעות כגון הקבלה, שיש בה משקל רב לתמונה ולדימוי האלוהי. למרות דימויה הפגאני של האמנות וזיקתה העמוקה לנצרות באירופה, היו היהודים מסורים לה ונמשכים לתחומה. בעת החדשה נעשתה זיקה זו דיאלקטית אף יותר. מי שיצאו מתחומה של המסורת לא היו צריכים לכאורה לתת עוד את דעתם על האיסורים, ומי שנותרו עדיין בתחומי השפעתה נדרשו לפרש מחדש (כבכל דור ודור) את זיקתם לשאלת האמנות בכלל ולפיסול בפרט. בהקשר זה אנו מוצאים מקצת מן המקרים המרתקים ביותר של ההגות היהודית בעת החדשה: הניסיון להעתיק ולפרש מחדש את איסור עשיית התמונה (Bilderverbot) הניב פרשנויות חשובות למעשה שבירת הצורות ופירוקי הסמלים בתחומה של אמנות האוונגרד. בכתביהם של ולטר בנימין, פרנץ רוזנצווייג, גרשם שלום ואחרים אנו מוצאים ראיות לדרך זו של מחשבה, לפיה דווקא המודרניזם (ותנועות כגון האקספרסיוניזם, הקוביזם וכמובן דאדא) נותר נאמן לתאולוגיה העברית של ניפוץ הצלמים.

נשוב לשאלתנו: מה טעם משיכתם של יהודים לאמנותו של מיכלאנג'לו? כאמור, אין זה מפתיע לגמרי כי יהודים שבו ונמשכו לתחומי האמנות בתורת מבקרים, פרשנים, אספנים ויוצרים. הזיקה לאמנות היא ארוטית, וקשורה בפיתוי, בדיאלקטיקה של משיכה ודחייה, בבקשת סיפוק ותמורות. וכידוע, התשוקה אף משתכללת כאשר מושאיה נאסרים עליה. את האהבה היהודית לאמנות צריך אם כך לראות גם על משקל "אהבה אסורה". והרי הייתה זו בה בעת אהבה שהמוקד שלה אינו עוד ירושלים, ציון, עיר הקודש, אלא רומא – העיר הקתולית, בירת הנצרות. סוגיה זו נעשית סבוכה עוד יותר במקרה של פסל **משה**, יצירתו הגדולה של מיכלאנג'לו. בימן אכן דן בספרו בפסל זה במונחים של

"תסביך" בעולם היהודי. יהודים מכל הסוגים (מקצתם גם אורתודוקסים) נפלו בקסמו של פסל **משה** של מיכלאנג'לו, הניצב בבזיליקת סן פייטרו ברומא. הזיקה לפסל זה ביטאה כמובן סקרנות, אך גם חרדה, שפרויד היטיב לבטאה במאמרו המוקדם על הפסל, כאילו חש נרדף על־ידי מבטו של משה בעת ביקורו בבזיליקה ברומא כמו היה אחרון עובדי האלילים; מבקרים יהודים אחרים מעידים על התלהבות אך גם על תחושת דחייה; הם חשים בנוכחותו קרבה אך בה בעת זרות; הם עומדים מול שתיקתו ומנסים לפענח מתוכה דיבור ובקשת מענה; הם מבחינים היטב בחומר הקשה, הקפוא של הפסל; הם חשים בשיש הקר, אך מדמיינים בו תנועה, התעוררות וחיים. פסל הנביא נדמה להם כדימוי (נאו־הלניסטי), ובה בעת כממשות (עברית). הפסל הוא מבע של אידאל ובה בעת מושא קונקרטי – דבר־מה הנוכח בהווה, כאן ועכשיו. האהבה לפסל, היה אפשר לומר, משיבה לו חיים, בוראת בו תנועה. ולכן, מבהיר בימן בחיבורו, הזיקה היהודית לאמנותו של מיכלאנג'לו אינה פסיבית; אדרבא, היא מסמנת ממד יצירתי מובהק.

ואכן, בהערותיו על הרמן כהן וזיקתו לאמנות וליצירתו של מיכלאנג'לו, בימן מדגיש היטב את הרגישות ליסוד היצירתי המתבטא בניסיון האמנות. מה שהיהודים, חסידי מורשת מיכלאנג'לו, ביקשו לחוות, ללמוד, וליטול בו חלק, אינה עבודת פולחן אסתטית בלבד, התבוננות בעלמא, חישה והתרגשות לעומת מושאים יפים, אלא חוויית יצירה ממש. יצירת האמנות היא כמעשה בריאה בזעיר אנפין, האמן הוא יוצר של צורות חדשות, אמנותו נאמדת לכן גם בהיבט זה – בכוחה המהפכני. הפנייה למיכלאנג'לו מבטאת לכן לא רק אהבה גדולה לתוצריה (מושאיה) של האמנות, אלא גם זיקה משמעותית ל"יצר" שחי ומתגלה בה – דחף ההתחדשות, מהפכת הערכים, העיצוב והרפלקסיה־העצמית. פסל **משה** ויצירות אחרות מעשה ידיו של מיכלאנג'לו ביטאו בעיניהם של מעריציו היהודים את דיוקן האדם כאמן – האדם בתורת יוצר היורש במידת־מה את מקומו של האל הבורא. יהודים מודרניים, שביקשו להגדיר את היותם־בעולם מתוך זיקה למסורת ובה בעת מתוך נוכחות, ממשות, זיקה ופעולה היסטורית (התממשות בזמן ובמרחב), מצאו לפיכך ביצירתו של מיכלאנג'לו מציאה רבה. השיח על יצירותיו נעשה פורום של כתיבת התשוקה, ביטוי של אהבה לשמה, ויחד עם זאת ניסיון נוסף של הגדרה עצמית יהודית במרחבי הזמן החדש. זהו סיפור האהבה שאשר בימן מספר את עיקריו: האהבה היהודית לאמנות, חיבתם לעצם מושג היצירה כפי שהתבטא ביצירתו של מיכלאנג'לו, היא גם סיפורה של אהבת העולם (אוניברסליזם), התשוקה להיות וליצור במרחב־הזמן (היסטוריה), מתוך זיקה עמוקה למרכזיותה של שאלת האדם (הומניזם). אך כוחו של ספר זה אינו רק בסיפור טוב שהוא מספר, אלא בדרך שבה הוא עושה זאת: בימן מציע בחיבורו מתודה (דרך עיון) בהיסטוריה של הרעיונות ולפיה

קראו בגיליון הבא של זמנים

גיליון מס' 132 (סתיו 2015)

ריאיון עם ההיסטוריון ב"ז קדר

עידן בריר / תחנות בזיכרון הקולקטיבי היזדי
לאורם של האירועים האחרונים

שגיא שפר / האינטרסים המערביים והקמתה
של מזרח גרמניה

אמנון יובל / מתומך רפורמה אפולוגטי
למהפכן זועם: משפטו של הנרי רדהד יורק

עודד רבינוביץ' / בין העיר לחצר: משפחת פרו
בוורסאי

יוסף גייגר / תעודה היסטורית – תרגום
מלטינית לעברית של שני הספדים לנשים
רומיות: הספד ל"טוריה" והספד לאליה
פוטסטס

קבצים מתוכננים לגיליונות הבאים:

- < באחרית מלחמות
- < נוסעים ומסעות
- < המהפכה הרוסית
- < חמש מאות שנה לרפורמציה

בקרו באתר הבית של זמנים:
www.openu.ac.il/zmanim

רעיון קשור תמיד בטקסט, בחומר, במושאים בעלי נוכחות. "היסטוריה אינטלקטואלית" הפורשת את תולדות הרעיונות נדרשת לפיכך לסכמות חומריות, לשאלות על אודות גופים, חומרי גלם, צורות ותבניות פלסטיות. בו בזמן הרעיון (או "המושג"), דורש בימן, הוא דיאלוגי, כלומר הוא מבטא שיח ושיג, ותלוי בטקסטורות מילוליות של התשוקה (הרעיון הוא בדרך זו או אחרת "ארוטי"; כל אידאה, אנו יודעים מאז אפלטון, טעונה במתח מעין זה). גישה זו להיסטוריה אינטלקטואלית מחייבת פירוק או הרחבה של מבנים מונולוגיים או ביוגרפיים, ואינה מסתפקת עוד בסמלים ובהפשטות. ואכן, בפרקיו השונים של הספר בימן מביא את ההוגים היהודים לכדי שיחה. הוא אינו דן בנפרד ב"השפעת" מיכלאנג'לו על פרויד, או ב"פרשנות" של הרמן כהן ומרטין בובר לציורי הקפלה הסיסטינית, אלא קושר את ההוגים השונים במתווה דיאלוגי. הרעיונות נדונים בספרו במתווה של וו החיבור, בזיקה אל, בסמיכות, בתנועה לקראת זה העומד ממול.

כך, למרות נושא אזוטרי לכאורה, מוגדר ומסויג, יש בכוחו של ספר זה להציע מקרה בוחן ראוי לשמו בתולדות המחשבה היהודית-הגרמנית. ספרו של אשר ד' בימן פורש מתווה רצוי מאוד של מחקר תרבות המחדש מצד תוכנו ומצד צורתו את דרכי העיון המקובלות בתולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, ומעמיד את יצירת האמנות כמושא וכאמצעי של התבוננות. ספרו מוכיח פעם נוספת את המדרש בדבר המסורת הפתוחה של היהדות – השבה ונפתחת בעולם, בכוחה של אהבה.