

# ב י ק ו ר ת ס פ ר י ם

## ציור החיים הקדם-מודרניים

יונתן גלזר-איתן

יוהאן האוזינחה / סתיו ימי-הביניים, תרגמה מהולנדית קרלה פרלשטיין, ערך עריכה מדעית והוסיף הקדמה דרור ק' לוי, הוצאת כרמל בשיתוף עם המפעל לתרגום ספרות מופת, ירושלים 2008, עמ' 524

כאשר היה העולם צעיר בחמש מאות שנה לבשו כל אירועי החיים צורה מוגדרת ומובהקת הרבה יותר מאשר כיום. בין יגון לשמחה, בין אסון לאושר, הבדיל אז מרחק גדול יותר מאשר בימינו; כל חוויה התאפיינה עדיין באותה מידה של ישירות ונחרצות השמורה כיום לשמחה ולסבל בנפשם של ילדים.

כך, בניסיון לשוות לקוראיו צורה מוחשית, אסתטית כמעט, של מה שהיה; במילים אלו, כמו שואף ללכוד את הרגע במשיחות מכחולו, פותח יוהאן האוזינחה, ההיסטוריון וחוקר התרבות ההולנדי (1872-1945), את ספרו המפורסם ביותר, **סתיו ימי-הביניים**. ספר זה, שמציע תמונה רחבת-היקף של התרבות בארצות השפלה ובצפון צרפת במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה, יצא לאור בהולנד בשנת 1919, מיד עם תום המלחמה הגדולה. מחברו הוא אדם שנולד בעולם של אתמול, חווה את חוויותיו המעצבות על רקע מפנה המאה ושתי מלחמות העולם ומת על סף אירופה החדשה. והנה כעת, כאשר העולם זקן בעוד מאה שנים כמעט, הספר מוגש בתרגום חדש לקוראי העברית. האם צבעי משיחות המכחול של האוזינחה לא דהו בינתיים?

דומה שאין כמעט צורך להציג את **סתיו ימי-הביניים** לחובבי ההיסטוריה. הספר קנה לעצמו מזמן מקום של כבוד בקנון של יצירות המופת של ההיסטוריוגרפיה המודרנית, ודורות על גבי דורות של תלמידי היסטוריה ממשיכים לקרוא בו בשיעורים המוקדשים לימי-הביניים המאוחרים או לתולדות המחשבה ההיסטורית. שפתו הפיוטית של הספר, נגישותו לקורא המשכיל שאינו בהכרח המומחה לדבר, ובה בעת העובדה שהספר נוגע בנושאים שהעסיקו רבות את ההיסטוריה התרבותית בהמשך המאה העשרים – כל אלו תרמו להתקבלותו ולהשתמרותו של החיבור כקלסיקה מודרנית. לכך יש להוסיף גם את האופן הדרמטי שבו סיים המחבר את חייו, כגולה במולדתו, זמן מועט לפני שחרורה של ארצו על-ידי צבאות הברית מידי הכובש הנאצי.

עד עתה היה בידי הקורא בעברית רק נוסח חלקי של החיבור, שתורגם ממהדורתו האנגלית המקוצרת בידי אהרן אמיר (מוסד ביאליק, 1977). המהדורה החדשה באה לתקן זאת

יונתן גלזר-איתן לומד לתואר שני בחוג להיסטוריה כללית באוניברסיטת תל-אביב.

א"ת: yeglazer@gmail.com

והיא תורגמה מהמקור ההולנדי המלא בידי קרלה פרלשטיין. לא רק השינוי מן הגרסה החסרה ומלשונה ה"אמירית" של המהדורה הקודמת הוא החידוש, אלא גם הוספת האפראט המדעי המקורי, נספחים שונים והקדמה מעמיקה ומלומדת מאת דרור ק' לוי, ששימש גם כעורך המדעי של הספר. המהדורה החדשה מכילה אף תמונות בצבע של יצירות אמנות מהתקופה, ביניהן יצירותיהם של ז'ן פוקה (Fouquet), פיטר ברויגל האב (Breughel), האחים ון-לימבורג (van Limburg), מתוך **ספר השעות העשיר עד מאוד של הדוכס דה ברי** (*Très Riches Heures du Duc de Berry*) ובראש ובראשונה, אלו של האחים ון אייק (van Eyck). ההשקעה הרבה של ההוצאה בהפקת מהדורה מדעית המקפידה שלא לוותר על היסוד החזונית של הספר, המהותי כל-כך לטיעוניו, ניכרת בכל דף מדפיו והתוצאה ראויה לכל שבח. אף שזו המהדורה השנייה של **סתיו ימי-הביניים** בעברית, ספר חדש לחלוטין מוגש כאן.

הספר שואף להציג תמונה רחבה, טוטלית בהיקפה, של התרבות המערב-אירופית במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. היקף הנושאים שבהם דן הספר הוא עצום: הוא מקדיש מקום לאבירות, אהבה חזונית, אידאליזציה של הטבע, היחס למוות, הסוגים השונים של הרגשות הדתיים באותה תקופה, צורות ההבעה האמנותיות שלה – והרשימה עוד ארוכה. כל אחד מהנושאים האלה היה יכול להחזיק בקלות ספר באורך מלא. הפרוזה הציורית והחידתית-לעתיים של האוזינחה, שפע המקורות השונים המשמשים אותו, והיעדרו של קו מנחה ברור לסיפור ההיסטורי, הן מבחינה תמטית והן מבחינה כרונולוגית – יוצרים מכלול דחוס, עשיר ומתעתע. קשה לתפוש ספר שאפשר למצוא בו, במרווח של עמודים ספורים, דיונים במטיף הדומיניקני ויסנטה פרר (Ferrer), משחק שחמט בין שני שליטים, שהופך עילה לריב, ומנהיג אבלות בקרב תרבויות "פרימיטיביות".

עם זאת, הטענה שעמה מזוהה **סתיו ימי-הביניים** היא אחת: "קו ההפרדה בין ימי-הביניים לרנסנס נמתח כקו חד ובוטה מדי", גורס האוזינחה,

התאווה הגדולה לשוות יופי לחיים, אמנות החיים המעודנת, העיבוד הסגוני של החיים כחיקוי האידיאל – כל אלה קדמו בהרבה לקוואטרוצ'נטו (Quattrocento), המאה ה-15, באיטליה [...] אותם מוטיבים של הלבשת החיים במחלצות היופי שבהם התמחו הפלורנטינים אינם אלא המשכן של הצורות הימי-ביניים הקודמות (עמ' 90).

התזה המפורסמת של יעקב בורקהרדט, מחבר **תרבות הרנסאנס באיטליה** (מוסד ביאליק, 1966) מהדהדת בדברים אלו, ו**סתיו ימי-הביניים** אכן נכתב מתוך התמודדות עמה:

החתימה לכבוד והכמיהה לתהילה, שלעתיים הן מביעות רגש כבוד נעלה ולעתיים הן נובעות מגאווה לשמה, מתוארות על ידי בורקהרדט כתכונותיו המובהקות של איש הרנסנס [...] נראה לי שזוהי אחת הנקודות שבה סימן בורקהרדט מרחק גדול מדי בין ימי-הביניים לרנסנס, בין מערב אירופה לבין איטליה, שכן אותה אהבת תהילה וחתימה לכבוד שאנו מוצאים ברנסנס הן ביסודן שאפתנות אבירית מן העבר, שמקורה בצרפת; הן אינן אלא הגאווה המעמדית שהתרחבה, השתחררה ממגבלות הרוח

אלא אשליה וחלום, שלל תוכניות ריקות-מתוכן" (עמ' 142). וכך האבירות, מהמוסדות החברתיים המשמעותיים של החברה האירופית הימי-ביניימית, נותרת כשריד אנכרוניסטי. אנכרוניסטי, אולם לא חסר משמעות: משום שהמחבר אינו מתעניין ממש בהיסטוריה החברתית של האבירות, אלא במורפולוגיה של הצורה התרבותית המסוימת הזאת. שיאו של הדיון הוא במה שנגלה כאשר אותה "שכבת ציפוי ישנה, שהחלה כבר להתקלף", מתמוססת לחלוטין: "האריסטוקרטיה העייפה שמה כך ללעג ולקלס את האידיאלים שלה עצמה. לאחר שעיצבה וקיישה וצבעה ברוב פאר ובכל אמצעי הדמיון, האמנות והעושר העומדים לרשותה את חלום החיים היפים, היא נמלכת בדעתה, רואה שהחיים בעצמם אינם כה יפים, וצוחקת" (עמ' 152).



הכיליון הופך להיות מושא המחקר, ועל הופעתו המחבר מתבונן: בשקיעתה של האבירות למעין "משחק יפה וכוזב", כזה שהמשחקים בו מודעים במובן מסוים להיותו אשליה, הוא רואה עדות לאסתטיזציה של החיים בסתיו ימי הביניים, לניסיון התאטרלי - שלא תמיד צולח, כמו במקרה דלעיל - של בני התקופה להפוך את החיים לטקס ובכך להעמיד מערכת סמלים שתיתן משמעות בעולם שבו הצורות התרבותיות המוכרות להם מאבדות מאחיותן במציאות. אולי נקודה זו אפשר לראות את שלבי הבוסר של עניינו של האוזינחה במשחק, שאותו ראה כיסוד עקרוני לתרבות האדם. עניין זה יבשיל בספרו **האדם המשחק: על מקור התרבות במשחק** (מוסד ביאליק, 1984; נכתב בשנת 1938).

רעיונות אלו, החורגים במובנים רבים מהדיון ההיסטורי אל עבר מחוזות מופשטים יותר, והעניין המיוחד בדעיכה ובדקדנס, מתבהרים במידת-מה לאחר עיון בביוגרפיה האינטלקטואלית המרתקת של המחבר, שאותה לוי משרטט בהקדמה לספר. החל מלימודי הפילולוגיה והבלשנות ההשוואתית והכשרתו של האוזינחה כסנסקריטולוג, דרך הזרמים האינטלקטואליים שעיצבו את חייהם של בני דור מפנה המאה בהולנד - ובאופן מיוחד השפעת "תנועת שנות השמונים", שניזונה מהסימבוליזם הצרפתי, ועד לספרות ה"שקיעה", כפי שלוי מכנה כמה חיבורים מפורסמים שיצאו לאור באותה התקופה, וביניהם בולט ספרו של אוסוולד שפנגלר (Spengler) **שקיעת המערב** - העולם התרבותי שבו צמח האוזינחה שופך אור רב על השאלות שמעסיקות את המחבר ועל סוג התשובות שהוא מנסה להציע להן. מעניינת במיוחד ההשוואה שעורך לוי בין **סתיו ימי הביניים** לבין אותה ספרות "שקיעה". אותם חיבורים, ביניהם **אבל ומלנכוליה** של זיגמונד פרויד ו**מוצאו של**

הפיאודלית ועתה מפרה אותה ההגות הקלאסית מן העת העתיקה (עמ' 122).

הדפוסים התרבותיים, שנחשבו כמייצגיה המובהקים של רוח הרנסנס וכשורשי המודרנה, נתפשים בעיני האוזינחה כהמשכם של דפוסים עתיקי-יומין, כצורות שהן ימי-ביניימיות במובהק. התרבות של המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה בצפון צרפת, בבורגונדיה, בפלנדריה, מתגלה כך לנגד עינינו באור שונה: לא כהתחדשות ותחייה, לא כניצנה של התרבות המודרנית, אלא דווקא כעלי השלכת של סתיו ימי הביניים.

על קצה המזלג, זוהי התזה העיקרית והידועה של הספר **סתיו ימי הביניים**. עם זאת, יש בהצגה זאת של הספר עוול מסוים. ייתכן, כי דרכו של ספר קלסי להצטמצם עם הזמן לרעיון מזהה, בבחינת מעט המחזיק את המרובה, ועם

המעט הזה הוא הופך למוכר לכול, בין שקראו אותו ובין שלא. אולם במקרה של **סתיו ימי הביניים** יש טעמים טובים לבחון את הספר באופן שאינו מחפש את תמציתו, אלא את המגוון שבו, וזאת משום שהוא גדוש עד להתפקע ברעיונות שחורגים הרבה מעבר לקריאת תיגר על מוסכמה היסטוריוגרפית לגבי תיקוף. אחת הדוגמאות המרכזיות לכך היא העיסוק מרובה-הפנים בשקיעה תרבותית ובמודרניות, עיסוק שבמונחים מסוימים מציג גם את התשתית האינטלקטואלית של המחבר. העיסוק בשקיעה תרבותית הוא בפירוש אחת המוטיבציות האינטלקטואליות לכתובת החיבור. כך, למשל, האוזינחה מתייחס לנושא במבוא למהדורה האנגלית הראשונה (משנת 1924, מובא כאן מתוך התרגום הישן לספר, עמ' 1):

ההיסטוריה שקועה תמיד בבעיות של ראשית הרבה יותר מאשר בבעיות של ירידה ונפילה [...] תמיד אנו מבקשים את בשורת מה שהבאה אחריה עתידה להביא עמה [...] אך בהיסטוריה, כמו בטבע, כפות-המאזניים של לידה ומוות מעינות שווה-בשווה. כליונם של דפוסים ציביליזאציה שהגיעו לבשלות יתירה הוא חיזיון מעורר-מחשבה לא פחות מצמיחתם של דפוסים חדשים. לפעמים תקופה שעד כה חיפשנו בה בעיקר את הולדתן של חדשות מתגלה פתאום כתקופה של עימעום וכליה.

האבירות בתקופה האמורה היא הדוגמה המובהקת לכליליון שכזה על-פי האוזינחה. לטענת המחבר, אם בעבר - ואמנם יש לומר, כי לא ברור בדיוק מהו אותו "עבר" שהמחבר מורה עליו - לאבירות היה תפקיד חברתי של ממש, במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה היא הופכת לחסרת תכלית של ממש ונותרת רק כאידאל, מצטמצמת "לצורת חיים נשגבת". אותו אידאל מנותק לחלוטין מהחיים הממשיים: הוא "אינו

**מחזה התוהו הגרמני** של ולטר בנימין, עסקו בדעיכה תרבותית, אבל ובמלנכוליה, ומהווים עדות, כך לדברי לוי, להתמודדות האינטלקטואלית עם משבר הזהות האירופית בתחילת המאה העשרים. **סתיו ימי הביניים** משיק בנקודות מסוימות לספרות השקיעה. הוא בפירוש עוסק במלנכוליה ואפשר לראות בו, כמו גם בעבודתו של האוזינחה בכלל, התמודדות עם המודרנה – הן עם מקורותיה והן עם ההווה שלה. אולם הספר שואף להתרחק מהפסימיזם התרבותי נוסח שפנגלר: הוא אינו קינה היסטוריוסופית על מות התרבות. עמדתו של האוזינחה כלפי המודרניות, טוען לוי, היא "אמביוולנטית במובהק" – הוא אינו רואה בה עדות ניצחת להתקדמותו המתמשכת של האדם ולא מבכה את העבר האבוד והחידלון הקרב, אלא גורס, כי יש "לפענח את המסר של הרנסנס אלינו [...] אך אם ברצוננו לשמר את התרבות, עלינו להמשיך ליצור אותה" (עמ' 50-51). נדמה כי במילים אלו משתקפים, הן היסודות ההומניסטיים בדמותו של האוזינחה והן אלו של מבקר התרבות המודרני המפוכח. עוד על היבטים אלו בעבודתו אפשר לקרוא גם בספרו **יומן אמריקה, רשימות בחטף** (רסלינג, 2007, נכתב בשנת 1926).

מעבר לטענות הרבות בספר לגבי רוח ימי הביניים בשקיעתה, ישנו דיון חשוב לא פחות לגבי ההומניזם העולה ו"האדיקות החדשה" (*Devotio Moderna*), אותה דבקות דתית פנימית שמתעוררת במערב אירופה בעת ההיא, ונציגה הבולט בספר הוא תומס א קמפיס, מחבר **חיקוי ישוע** (*De Imitatione Christi*; נמרוך, 2002). האוזינחה קורא לאלו צורות תרבותיות "חדשות" במפורש, אולם טוען כי יש להבינן ככאלה הצומחות בצדן של הצורות הישנות ו"לא כשני עולמות נפרדים". בנקודות אחרות המחבר טוען, כי הבנתן של תופעות מסוימות כמודרניות בטעות יסודה. הדוגמא הבולטת לכך היא דיונו בהתרחשות האמנותית בארצות השפלה במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. הדעה הרווחת בתקופתו של האוזינחה (ושנים רבות לאחר מכן) לגבי אמנים כגון האחים ון אייק, רוג'ר ון דר ויידן (*van der Weyden*), או קלאוס סלוטר (*Sluter*), הייתה, כי תחושת המציאות היומיומית-ההיסטורית שמתקבלת בהתבוננות ביצירותיהם, ה"ראליזם" המאפיין את יצירתם, אלו הן עדויות לכך שהיצירות הן תוצר של תפישת העולם החדשה, הרנסנסית. ואכן, במבט ראשון, יצירת מופת כגון "נישואי הזוג ארנולפיני" של יאן ון אייק, שהייתה אחת ממקורות ההשראה של האוזינחה לכתובת הספר, מספקת עדות יוצאת דופן לייצוג מציאות ריאליסטית כמו גם לתחושת ההווה ההיסטורית של יוצרה – מעל המראה המפורסמת מאחורי בני הזוג מופיעה הכתובת בלטינית "יאן ון אייק היה כאן, 1434". ואולם האוזינחה רואה את הדברים אחרת לחלוטין. לדידו, "את הנטורליזם של האחים ון אייק [...] יש לראות למעשה כהתגלמותה הבשלה והמובהקת ביותר של רוח ימי הביניים" (עמ' 354).

המהלך העומד מאחורי הטענה כי הראליזם של מה שנודע בשם "הרנסנס הצפוני" הוא למעשה גילום של התרבות הקדם-מודרנית הוא מורכב, אולם בקיצור אפשר לומר, כי האוזינחה מתייחס ליצירה האמנותית כפועל יוצא של רוח

התקופה, המבקשת "להלביש כל מחשבה בדימויים מפורטים ככל האפשר ולערוך אותם לפי שיטה סדורה" (עמ' 175) ולתת "צורה מוחשית לכל דבר שאפשר להעלותו על הדעת, עד לפרט האחרון שבאחרונים" (עמ' 337). הראליזם במובנו הימי-בינימי הזה, שעל-פי המחבר אפשר למצוא אותו במחשבה המורכבת ביותר וגם בחיי המעשה היומיומיים, הוא צורת מחשבה פרימיטיבית: "כגישה לחיים הוא עודנו נחלתו של האדם הפרימיטיבי, המייחס מהות וממשות לכל הדברים המופשטים" (עמ' 295). אין בדברים אלה בהכרח עמדה של שיפוט ערכי של המחבר על בני התקופה, אלא יותר ניסיון מודרני לאפיין את המחשבה ה"לא-מודרנית" (ניסיון שיטתי יותר, באותן שנים בקירוב, אפשר למצוא למשל בעבודותיו של לוסיאן לוי-ברול [*Lévy-Bruhl*]).

צורת מחשבה זו – ההמחשה של המופשט, בניית מערכת סדורה מן העולם ויצירת קשרים סיבתיים בה באופן שרירותי וחד-ממדי – היא עוד אחד מאותם "דפוסי ציוויליזציה שהגיעו לבשלות יתירה", והיא זו העומדת גם בבסיס תזת השקיעה ההיסטורית-לשונית-פילוסופית של האוזינחה, שאת קווי המתאר שלה אפשר לראות בפרק "קריסת הסימבוליזם אל המיסטיקה":

ההרגל לראות את כל הדברים בהקשריהם ההדדיים, רבי המשמעות, וביחסם אל הנצחי הביא גם לטשטוש הגבולות ביניהם וגם לשימור עולם החשיבה בצבעים עזים, זוהרים. אך ברגע שחדל הסימבוליזם לתפקד, או נעשה מכני לחלוטין, הופך המבנה האדיר של זיקות המתקיימות ברצון האל לבית עלמין ותו לא (עמ' 290).

בהמשך ישיר לדיון מחדש במודרניות על-ידי המשגה היסטוריוסופית של הלא-מודרני, חושף קול המספר פעם אחר פעם את העובדה, כי נקודת מבטו נטועה באירופה של ימיו ומשם הוא מתבונן באותו עולם מוזר וצבעוני של אידאלים אביריים, מטיפים כריזמטיים ומשחקי חצר מסוגננים. האוזינחה מתמקד שוב ושוב בשוני ובהבדלים בין העבר לבין זמנו; ובעצם מבטו זה, ורצונו לתת צורה בעלת משמעות לעבר, הוא מצייר בניגוד חריף – אולי חריף מדי – את החיים הקדם-מודרניים לעומת אלה המודרניים:

כשם שהניגוד בין קיץ לחורף היה עז יותר מבימינו כך היה גם ההבדל בין אור לחושך, בין דממה לרעש. בעיר המודרנית קשה למצוא את החושך בטהרתו, את הדממה בטהרתה [...] הניגודים האלו שנראו בכול, הצורות הצבעוניות שכפו את עצמן על התודעה, יצרו ריגושים ולהט מלאי תשוקה, שמצאו להם ביטוי באותה אווירה הפכפכה של התפרקות גסה ואכזריות קשה מזה, וחמלה עמוקה מזה, שבה התנהלו חיי היום יום בערים של ימי הביניים (עמ' 56).

תמונת שלהי ימי הביניים המשתקפת כאן היא תמונת-מראה של המודרנה האירופית; ותמונת-מראה מעניינות את האוזינחה במיוחד – ככלות הכול, באחד מגלגוליו הראשונים של הספר הוא נועד להיקרא "במראה של יאן ון אייק".

יהיה זה מוגזם לצפות מספר בן קרוב למאה שנה לעמוד עדיין בחזית המחקר ההיסטורי; כמעט כל טענה היסטורית שמוצגת ב**סתיו ימי הביניים** עברה רביזיה כזו או אחרת מאז פרסומו. יתרה מכך, הקריאה בספר, גם אם היא מהנה

גדוש אמנם בהערות והארות מעוררות מחשבה, שאפשר בהחלט למצוא בהן זרעים שיבשילו מאוחר יותר למחקר התרבות המודרני, אולם נדמה כי עדיין המרחק הוא גדול. הערותיו של האוזינחה, מבריקות ככל שיהיו, נותרות רוב הזמן בגדר אנקדוטות שמתחברות בקישור ישיר – ואולי ישיר מדי – לתזה הגדולה על "רוח ימי-הביניים".

הפסקה הבאה (עמ' 137) משמשת דוגמה מייצגת לכך: במנהגו של האביר להתעטף בבגדה או בצעיפה של הגבירה אהובת-לבבו, הנושאים עמהם את ניחוח שיערה וגופה, מתגלה היסוד הארוטי שבתחרויות האבירים באופן הישיר ביותר. בסערת הקרב מעניקות הנשים לאביריהן שי אחר שי; בסיום הטורניר הן יושבות ללא כיסוי ראש ואף ללא שרולים.

ההצבעה על הענקת פריטי הלבוש בעת משחק המלחמה כחלק ממשחק האהבה, ובתוך כך על היחסים בין מיניות לאלימות, מרתקת. עם זאת, לא ברור מהו בדיוק הביסוס לטענת המחבר. יתרה מכך, הטענה מופיעה בחלל הריק, כדוגמה יחידה אך חובקת-כול לסערת הרגשות שאפיינה את תרבות התקופה. מהערת השוליים נוכל ללמוד, שמקור האנקדוטה הוא מהרומן פרספורסט (*Le roman de Perceforest*), רומנסה כתובה בפרוזה צרפתית המתוארכת לאמצע המאה הארבע-עשרה ומחברה לא ידוע. האם מיצירה אפית, המגוללת כמה מחזורים היסטוריים-מיתיים של אבירות וגבורה, שבהם, בין היתר, אלכסנדר הגדול משמש דמות מופת למלך הצעיר פרספורסט, נוכל להסיק באופן ישיר על ה"תשוקה החיה, הבערת" של בורגונדים במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה, כפי שאומר לנו האוזינחה? על אודות סף הגירוי הלא-מודרני, השונה כל-כך מזה שלנו? וגם אם הטענה מורכבת יותר, והמחבר מנסה לשרטט את הדמיון הספרותי של התקופה, אזי מעניין היה לבחון את היצירה, המורכבת מעיבוד של מיתוסים קודמים, ביחס ליצירות אחרות בתקופה, להצביע על מקומה בתוך מערכת תרבותית ולשאול כיצד בני התקופה השתמשו בה. אולם בדיוניו של האוזינחה אין שום התייחסות ליחס בין טקסט לקונטקסט. האנקדוטה המוצגת נזנחת מיד לטובת קפיצה לדוגמה הבאה ("כמו ביקור חטוף בגן, נוגע בפרח פה ושם – וממשיך הלאה"), כפי שהוא עצמו תיאר את עבודתו ומחשבתו), לליקוט עוד ועוד סיבים צבעוניים וטווייתם יחד לדימוי כולל וססגוני, משל היה אחד מאותם שטיחי-קיר שיוצרו בארצות השפלה בתקופה הנדונה.

גם אם אפשר למצוא בסתיו ימי-הביניים ניסיון להתמודד עם אתגר הייצוג ההיסטורי מזווית אסתטית, מדובר, בסופו של דבר, בספר שנכתב בתקופה שבה הצהרה על הרצון "להבין את הרוח הימי-ביניימית כמכלול מלוכד ושלם" (עמ' 307) הייתה אולי מקובלת יותר כמטרת מחקר היסטורי. אולם אין בדברים אלו לומר כי אבד עליו הכלל: סתיו ימי-הביניים כונן מרחב לחוקרי תרבות, ומרחב זה ראוי שישאלו שאלות על מושגיו וגבולותיו, ולפעמים – שיעררו עליהם. בלי לקרוא מחדש את הספר (ולוי מציג בהקדמה קריאה רדיקלית במיוחד) אי-אפשר יהיה לשאול שאלות שכאלו.

הודות לפרוזה של האוזינחה, ואולי בדיוק בשל כך, היא חוויה הרחוקה שנות אור מקריאה בספר היסטוריה עדכני. כיצד, למשל, נוכל להתייחס היום למשפט ציורי אך תמוה כגון "האדם הימי-ביניימי דומה למי שלקח זמן רב מדי תרופות חזקות מדי, והוא מגיב רק לגירויים העזים ביותר" (עמ' 294)? או למשפט "רגש הכבוד הפורמלי הוא כה חזק, עד כי עבירה על כללי הנימוס המקובלים כמוה כפצע, כעלבון צורב – כמקובל עדיין בעמים מזרחיים רבים – שכן היא מנפצת את אשליית החיים הנעלים והטהורים" (עמ' 100), המערב הכללות גסות, תפישות אוריינטליסטיות והשערות פסיכולוגיות מפוקפקות לגבי תמונת העולם של בני התקופה?

אך אף-על-פי-כן, גם אם ספרו של האוזינחה נקרא יותר כמסמך היסטורי מאשר כמחקר היסטורי, העניין שיש בו רב ולא רק לחובבי עתיקות: מעצם מעמדו של האוזינחה כאחד מחלוצי ההיסטוריה התרבותית, יש טעם לבחון את גישתו ומטרותיו, לשאול ממנו רעיונות ושאלות שעדיין לא זכו לפיתוח מספק ולהציב סימני שאלה במקומות שבהם מעט מדי הוטל בספק.

שאלה מרכזית בעניין זה היא, מיהם או מהם מושאייה של ההיסטוריה התרבותית על-פי המחבר. בנקודה זו אפשר לומר, כי אף שגיבוריו של סתיו ימי-הביניים הם כרוניקאים דוגמת שסטלן (Chastellain) ופרואסר (Froissart), משוררים דוגמת פרנסואה ויון (Villon) ואסטאש דשאן (Deschamps), תאולוגים דוגמת ז'ן ז'רסון (Gerson), ויצירות דוגמת רומן הוורד או מחול המוות, האוזינחה אינו מתעניין במשוררי התקופה או בספרותה, לא בכתבי התאולוגים והמיסטיקנים שלה ולא בתולדות אמנותה. תחום העניין של המחבר אחר, חמקמק יותר:

מי שחוקרים כיום את תולדות ימי-הביניים ומעדיפים לדלות מידע ממסמכים רשמיים בגלל חוסר אמינותם של הכרוניקנים דאז, עלולים לשגות שגיאה חמורה, שכן מסמכים אלה משמרים מטבעם רק מעט מן ההבדלים בצליליהם ובגוניהם של החיים בזמננו ובימים ההם. הם מעלימים מעינינו את הפאתוס העז של ימי-הביניים (עמ' 62).

ועוד הוא מוסיף:

בדרך כלל אין האדם בן זמננו יכול לשוות בנפשו עד כמה חסרת-גבולות הייתה נפש האדם בימי-הביניים ועד כמה היה סף הגירוי שלה נמוך. כאשר שואבים מידע אך ורק ממסמכים רשמיים [...] חסר יסוד חשוב אחד: צבעה הבוהק של אותה יצירות עזה שפיעמה גם בלבם של בני העם הפשוט וגם בלב השליטים (עמ' 68).

צלילים, צבעים, פנטסיות, תחושות וסף גירוי – ואלהים נוסף את הסמל והאלגוריה – אלו הן הדמויות ההיסטוריות האמתיות של הספר והן המתוות את מהלך דיונו. במובן מסוים, הבחנתו של לוי בהקדמה, כי גישתו של האוזינחה אינה זו של חוקר תולדות האמנות אלא יותר זו של האנתרופולוג, וכי במוקד מחקרו "אופניה של תרבות" (עמ' 33), קולעת לתיאור גישתו המחקרית של האוזינחה. אולם בה בעת, יש בזיהוי של האוזינחה כאחד מ"מניחי היסודות לחקר התרבות" המודרני גם יסוד שעשוי להוליך שולל. הספר

## המודרניות היהודית מתחילה ברנסנס

רוני ויינשטיין

David B. Ruderman / **Early Modern Jewry: A New Cultural History**, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2010, 326 pp.

ספרו האחרון של דוד רודרמן הוא ספר מרתק מכמה וכמה סיבות: בראש ובראשונה, מפני שהוא מעלה במלוא הריפות את השאלה בדבר שורשי המודרניות בתרבות היהודית. המחבר איננו מקבל את הטענות השגוריות במחקר במדעי היהדות גם בשנים האחרונות, ולפיהם המודרניות היהודית מתחילה בעיקר עם תקופת ההשכלה – כלומר, התפישה הגורסת, שתהליך המודרניזציה בהקשר היהודי קשור בחילון ובהיחלשות האוטונומיה היהודית במקביל להתחזקות המדינה הריכוזית החל מראשית המאה השמונה-עשרה. רודרמן מעלה טיעון נגדי ולפיו שינוי העומק בתחומים המרכזיים של החיים היהודיים ראשיתו כבר בעת החדשה המוקדמת, במהלך המאות השש-עשרה והשבע-עשרה.

המחקר הענף שנערך בעשרות השנים האחרונות על ההיסטוריה של העת החדשה המוקדמת אין בו אחדות-דעים בעניין בסיסי ביותר, והוא מידת הרצף בין המורשת הימי-ביניימית לרנסנס ולמאות השש-עשרה והשבע-עשרה: האם מדובר בתהליכים שממשיכים בעיקרם את המסורת האירופית-הנוצרית בתחומים הדתי, הפוליטי והחברתי, או שמא מדובר במשבר המחולל תמורות עומק משמעותיות. אולם, גם מי שמדגישים את ההמשכיות בין שתי התקופות, חייבים להביא בחשבון את ההצטברות של תופעות חדשות לגמרי, שהעניקו פשר ותוכן חדש להוויות היסוד. די להזכיר את התחזקותן של המדינות הריכוזיות באירופה ויצירת מנגנונים מוסדיים, משטריים ואידאולוגיים של שליטה ופיקוח על האוכלוסייה; ההתפשטות לעולם החדש ויצירת מעצמות קולוניאליות; שיתוף פעולה גובר בין המדינה למסגרת הכנסייתית; אינטנסיביות גוברת של החיים הדתיים באירופה ונוכחות ברורה יותר של הכנסיות בחיי המאמינים; הפיצול הדתי בין קתולים לפרוטסטנטים שהיה לעובדה קבועה, ומכאן הזיקה הבעייתית בין זהות דתית לזהות פוליטית; מהפכת הדפוס והפצת ידע מסוגים שונים, ומכאן גם שאלת משבר הידע ופרדיגמות חדשות של ידע; "המהפכה המדעית" כדוגמה לעוצמה של העיסוק בידע מסוג חדש, שהייתה כרוכה לא רק בגילויים חדשים, בהרחבה חסרת-תקדים של היקף הידע ובשימוש בכלי עבודה מנטליים וחומריים חדשים (טלסקופ, מיקרוסקופ), אלא בעיקר בערעור על מסורות הידע המקובלות באירופה זה כאלף שנים; המשברים הכלכליים שעוררו תסיסה

ד"ר רוני ויינשטיין הוא עמית במרכז על-שם מינרבה באוניברסיטת תל-אביב. ספריו **נישואין נוסח איטליה** (2007) ו**תפארת בחורים: מדרך החתנים הראשון** (2010) יצאו לאור בהוצאת יד יצחק בן-צבי; הספר **שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית** עומד לצאת לאור בהוצאת הספרים של אוניברסיטת תל-אביב.

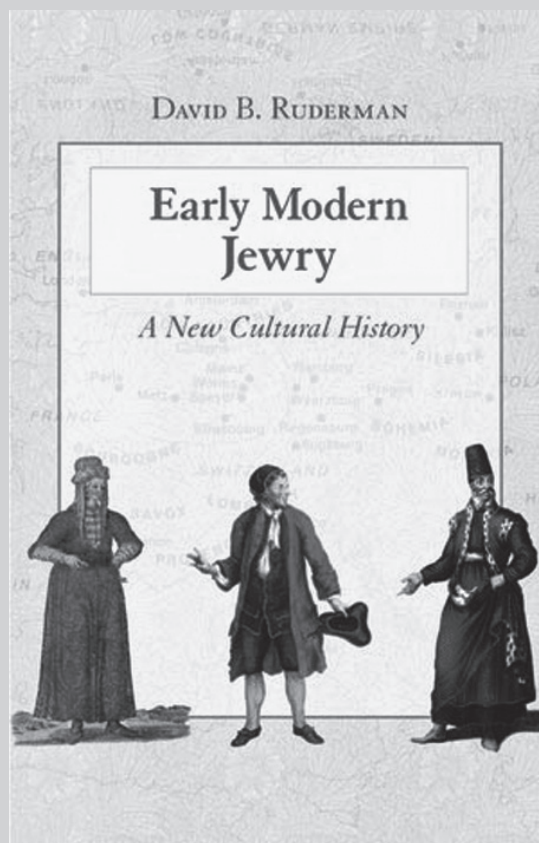
אי"ת: roni.weinstein@gmail.com

ומרידות באזורים שונים באירופה, ובצד משברים פוליטיים שהובילו למלחמות דמים קשות ולפגיעה באוכלוסייה הלא-לוחמת, כמו מלחמת שלושים השנה. רכיבים מרכזיים של המציאות האירופית בת-זמננו התעצבו במהלך העת החדשה המוקדמת.

אותה תקופה חשובה לא-פחות להבנת ההיסטוריה היהודית – זו טענתו המרכזית של רודרמן בספר. המיעוט היהודי לא היה אמנם רק גורם סביל, אולם הוא הושפע מהתמורות העמוקות שהתרחשו סביבו. השינויים הללו הובילו להרחבת הקשרים והחליפין התרבותיים בין הקהילות היהודיות במקומות מושבן ברחבי התפוצה האירופית בצפון-אירופה, באגן הים-התיכון וברחבי האימפריה העות'מאנית, באיטליה וכן במרכז אירופה ובמזרחה. המאפיינים המקומיים והמסורות ארוכות-השנים בתחום ההלכתי והמנהגים הדתיים יצרו קיבוצים בעלי זהות יהודית ייחודית ("ספרדים", "אשכנזים", "איטלקים", "ליוונטינים", "רומאניוטים"), אשר הוסיפו לשמור על זהותם בנחישות. אולם, בעולם שבו הקשר בין התפוצות השונות הפך רצוף והדוק יותר, מן הראוי לבחון גם את ההיבטים העל-מקומיים. בעניין זה מעיד רודרמן, כי הוא נסמך על ההיסטוריוגרפיה מן השנים האחרונות שמדגישה קשרים, מפגשים ומגע בין מסורות מקומיות, בצד חליפין תרבותיים ו"היסטוריה מחוברת" (connected history), כפרספקטיבה להבנת המודרניות בהיסטוריה העולמית, ולא רק בהקשר האירופי. כמו ההיסטוריון סאנג'יי סובראמאניי (Subrahmanyam) הוא מבקש להדגיש את היחס הדיאלקטי בין המקומי לכלל-יבשתי, או אפילו לגלובלי, ולבחון את המתח ביניהם, אולם גם לבדוק את מקרה-הבחון המקומי והמסוים מפרספקטיבה של "היסטוריה מחוברת" (עמ' 12).

חמישה תהליכים מעצבים את התמורות שהתרחשו בעולם היהודי במהלך העת החדשה המוקדמת, ואלה נפרשים במפורט בחמשת הפרקים המרכזיים בספר: (1) הגירות נרחבות של אוכלוסיות יהודיות, אשר נשאו מסורות תרבותיות-דתיות פוליטיות ושפות שונות, וכתוצאה מהן מפגשים חדשים בין תפוצות יהודיות. בעניין זה נסמך רודרמן על מאמר של משה אידל, שדן בהשפעות העמוקות שהיו להגירות של אינטלקטואלים יהודים על היצירה הקבלית במאה השש-עשרה. אולם רודרמן מתייחס לא רק להגירות של העילית, אלא של קבוצות רחבות מאוד – כמו היהודים שגורשו מספרד ופורטוגל לקראת סוף המאה החמש-עשרה ובגלים מאוחרים יותר של הגירת "קונברסוס" או אנוסים לכל רחבי עולם, וכן בגלי נדודים של המוני יהודים עניים ומרוששים ממזרח-אירופה למערבה. באיטליה, שהייתה ארץ הגירה מובהקת מאז שלהי המאה השש-עשרה, נוצרו קהילות שבהן חיו יהודים איטלקים, ספרדים, אשכנזים וליוונטינים זה בצד זה, לא תמיד בשלום, והקימו בתי-כנסת נפרדים; (2) התגבשותן והתעצמותן של המסגרות הקהילתיות תוך יצירת מנגנוני שלטון קהילתיים מסועפים ומערכת חקיקה פנימית רחבה. קבצים של "תקנות קהילה" החלו להיכתב החל מהמחצית השנייה של המאה השש-עשרה. החקיקה הקהילתית הרחיבה בהתמדה, לטענת רודרמן, את סמכויותיהם של המנהיגים ה"חילוניים" של הקהילה ודחקה

כתגובת-נגד אפשר להצביע על מסעי רדיפה מאורגנים ראשוניים נגד "כופרים", שלא היו שונים מאוד מרדיפת הרטים (מינים) על-ידי האינקוויזיציה. לפנינו אפוא הסימנים הראשוניים של יצירת אורתודוקסיה דתית יהודית; (5) צמיחתן של קבוצות, שגבולות הזהות הדתית שלהן היו מטושטשים ויצרו "תחום אפור" בין המסורת הדתית היהודית למסורות אחרות, בעיקר זו הנוצרית. החשובות שבהן היו ה"קונברסוס" או ה"אנוסים", היינו אותה קבוצה גדולה של יהודים איבריים שהמירו את דתם לקתוליות בגלל לחץ אלים וישיר, או מתוך שכנוע או מתוך אדישות דתית. לאחר שני דורות או יותר של חיים קתוליים החליטו רבים מהם לנטוש את ספרד ופורטוגל וייסדו במערב אירופה קהילות חשובות בוונציה, ליבורנו, אמסטרדם, המבורג ולונדון. המעבר בין שתי המסורות לא



היה בהכרח ניתוק מלא מהעבר, כיוון שגם מי שבחרו בחיים יהודיים בגלוי נשאו עמם את המסורות הדתיות שהפנימו בעת שחיו בקרב החברה הנוצרית. האופן שבו פירשו את מסורת ההלכה, את קיום המצוות, את התארגנות הקהילה או את האתוס הכלכלי של הסוחרים, נשען על תפישות-יסוד במורשת הקתולית האיברית. לא מעטים מהם נעו בין העולמות והחליפו את נאמנותם הדתית פעמים אחדות; אחרים חזרו מדי פעם לספרד ופורטוגל כדי לפגוש את משפחותיהם ולנהל עסקים. ה"קונברסוס" היו מנאמניו הראשוניים של שבתאי צבי, וחלקם אף דבק בו לאחר התאסלמותו. האידאולוגיה רבת-הפנים והסתירות של המשיח השבתאי, אשר סתרה את המסורת המשיחית היהודית "הקלסית", דיברה אל לבם דווקא בגלל אופייה המהפך והעמום. רשת הקשרים הבינלאומיים, ששירתה את הסוחרים היהודים הספרדים והאנוסים, פעלה להפצת המסרים השבתאיים בשיאה של תנועה זו ובאופן נסתר גם לאחר המרת הדת של שבתאי צבי. היא השתלבה היטב בדפוסי הפעולה וההגות של תנועות דתיות רדיקליות באירופה, הן במעגל הנוצרי והן במעגל האסלאמי באימפריה העות'מאנית. הייתה זו דתיות המבוססת על אוטונומיה אישית וחוויה אישית במפגש עם המרחב הקדוש, יותר מאשר על המורשת הקיבוצית. חמשת המאפיינים האלה ראויים לבחינה מעמיקה דווקא משום שלא היו מנותקים זה מזה אלא פעלו כחזית אחת אשר העצימה את השפעתם. כך למשל, הדפסת ספרים עבריים האיצה את התפשטות המסרים המשיחיים של התנועה השבתאית.

את סמכויותיהם של רבנים בניהול ענייני הציבור ולעתים גם בתחום המערכת המשפטית היהודית האוטונומית ההלכתית. הרבנות היתה לקבוצה מקצועית יותר, בעלת מאפיינים של גילדה, ובה בעת הייתה לתלויה יותר בהנהגה הקהילתית ובמשפחות האוליגרכיות או בעלות הממון. אובדן הסמכות הרבנית בלט יותר במערב-אירופה ופחות באיטליה או באימפריה העות'מאנית, אולם מעבר להבדלים המקומיים אפשר להצביע על מגמה כללית של ירידה בסמכות הרבנות (עמ' 58-59). התחזקות המסורות הקהילתיות הובילה גם ליצירת מסגרות פוליטיות על-קהילתיות, כמו "ועד ארבע ארצות" בפולין ובליטא, מסגרות בעלות עוצמה שלא הייתה דוגמתה בימי הביניים. בתהליכים אלה טמונים הזרעים למשבר עמוק ברבנות במאה השבע-עשרה, שנדון להלן; (3) התרחבות הידע בעולם האירופי בעת החדשה המוקדמת ניכר גם

במעגל היהודי. אחד הגורמים החשובים לכך היה, כמובן, מהפכת הדפוס, שהביאה להדפסת הספרות הקנונית והמקודשת - התנ"ך, המשנה והתלמוד, ספרות המדרשים, ספר הזהר, חיבורי יסוד בקבלת צפת - והעמדתה בידי קהל קוראים ומשתמשים רחב יותר, שנוקק פחות לתיווך של בעלי-הידע והמשכילים. הספרים בדפוס הקלו על התפשטות של ספרות חינוכית שפנתה אל קהלים חדשים כגון לא-משכילים, נשים וצעירים. כמו כן נוצרה ספרות בשפות יהודיות מקומיות דוגמת יידיש או לאדינו ונכתבו חיבורים אשר חשפו את הציבור היהודי להישגים החדשים של המדעים. תופעה רבת-חשיבות הייתה המגע המתרחב בין עולם הידע היהודי לעולם הידע הנוצרי באמצעות העיסוק הגובר בספרות העברית של הבראיסטים, שחלקם רכשו מיומנות ניכרת בקריאה בעברית ונגישות לספרות הקנונית היהודית. לשינוי בדפוסים של יצירת הידע והנחלתו הייתה השפעה ניכרת על תחומי יסוד בחיים היהודיים - כך, לדוגמה, הציבור **שולחן ערוך**, שהפך לספר-יסוד בספרות ההלכה היהודית וצומת למסורות ההלכה של אשכנז וספרד; (4) שלושת הגורמים הקודמים החמירו, כל אחד מכיוונו, את המאפיין המרכזי הנוסף - המשבר ברבנות. עליהם נוספה גם התנועה המשיחית השבתאית במאה השבע-עשרה, שהכריזה בגלוי כמעט על מרד בסמכות הרבנית, וכן תופעות של נבואות וגילויים שמימיים אשר אפשרו לעקוף את דרך הלמדנות המסורתית הדיסקורסיבית והאטית. היו אפילו תופעות של כפירה גלויה בעיקרי המסורת ובבעלי הסמכות המסורתיים.

אולם מכלל הן אפשר להבחין בלאו, כלומר מאילו גורמים מתעלם רודרמן. העיקרי שבהם הוא החדשנות הדתית של התקופה – היא מתוארת בספרו לא כתופעה מובחנת אלא כתוצאה או כנגזרת מגורמים אחרים (ראו למשל עמ' 16). ספר המציג תזה רחבה כל־כך איננו אמור אמנם לדון בכל התחומים, אך היעדרן של התסיסה והחדשנות הדתית מהפרקים השונים בספר מורגש מאוד בניתוח הכולל. רודרמן מתמקד במידה רבה באירועים הגדולים ובאישים הבולטים של התקופה, גישה אשר אסכולת האנאל (Annales) הצרפתית מתחה עליה ביקורת, כיוון שהיא איננה בוחנת את החותם שמשאירים אותם אישים ואירועים על חיי הציבור כולו ומתעלמת מתהליכים אחרים שהשפעתם היא ארוכת־טווח. כך, למשל, את משבר הרבנות מתאר רודרמן כמקביל להתחזקות של ההנהגה ה"חילונית" של הקהילות וכנגזר ממנה. מעבר לבעייתיות שבדיכטומיה "חילונית" ו"דתית" לגבי העת החדשה המוקדמת (האומנם בעת ההיא הרבנים הם דמויות "דתיות" יותר?), כיצד מודדים את עוצמתה או חולשתה של הגילדה הרבנית? עיקר הדיון בתופעה זו, בכמה פרקים בספר, מוקדש לאישים מרכזיים ולפולמוסים האישיים והפוליטיים שהם ניהלו ביניהם. אבל הכרזותיהם ותלונותיהם של רבני התקופה המובילים הן רק עדות אחת לתהליך ההיסטורי. האם התחזקות המסגרת הקהילתית במוסדות פורמליים ומסועפים יותר באה על חשבון הרבנים, או שמא לפנינו יצירת איזון כוחות חדש ו"מודרני" בקרב האליטות במחנה היהודי? בדיקת קשרי הנישואים של רבנים מרכזיים מתקופה זו תלמד עד כמה היו האליטות הרבניות והקהילות ארוגות זו בזו ומשום כך גם חילקו ביניהן את רסן השררה. עניין זה ראוי גם לבחינה בציר הזמן לאור התקדימים מההיסטוריה הקהילתית היהודית בימי־הביניים, מתקופת הגאונים, ויותר מכך בקרב קהילות היהודים בספרד הנוצרית. בקהילות הספרדיות כוחם של רבנים היה מוגבל ביותר נוכח המשפחות העשירות והמקושרות עם חצר המלוכה בקסטיליה או באראגון. כוחה של הרבנות עשוי להימדד לא פחות באמצעות השפעתה על עיצוב התודעה ונורמות ההתנהגות של הציבור היהודי הרחב, באמצעות מסגרות חינוכיות או ספרות הדרשות הענפה ביותר של תקופה זו בדפוס ובכתב־יד. רודרמן איננו עושה שימוש בספרות מרתקת ובעייתית זו.

הוספת הביקורת השבתאית על התנהלות הרבנות באמצע המאה השבע־עשרה ולאחר מכן, וקישורה אל מאפיינים אחרים של המשבר בחברה היהודית, היא אחת מהטענות המרתקות בספר, ובהחלט מזמינה מחקר חדש על המשיחיות השבתאית, דווקא לאחר ההמרה. אולם צריך להבין את הקשר הרחב יותר, ולא להתמקד רק במריבות המתוקשרות והמתועדות בין רבנים לשבתאים נסתרים וגלויים במרוצת המאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה. הביקורת השבתאית מקורה בחזון מרהיב וכולל של רפורמה בדת, בקיום המצוות, במידת המעורבות הרגשית והאינטנסיביות בטקסים ובלמוד המסורת, בחיים הציבוריים ובתפישת האלוהים היהודי. הביקורת החרפה שמתחו לעתים על הרבנים ועל אופן לימוד התורה התקשרה להצעה לחידוש החיים הדתיים. אולם גם כאן, הפולמוסים המוכרים – כמו זה נגד נחמיה חייא חיון – הם רק קצה הקרחון המעיד על תמורות חשובות במעמקי ההווה היהודית.

דברי הביקורת השבתאית חוזרים בחלקם על הטענות שנשמעו כמעט מאה שנה קודם בספרות הקבלה הצפתית – בביקורת החרפה שהועלתה אז על ההתעלמות מההצעה התרבותית־דתית החדשה של הקבלה הלוריאנית (ראו למשל בכתבי חיים ויטל) והקורדובריאנית (ראו בחיבור **ראשית הכמה**).

גם אם חולקים על כמה מהטענות המרכזיות בספר זה, אי־אפשר שלא להתפעל מהכוונה להציג תמונה כוללת ותזה מורכבת על אודות חשיבותה של העת החדשה המוקדמת בעיצוב מאפייני היסוד של המציאות היהודית ובבניית מסד שעתידי לשמש עד ימינו אנו. בקיאותו הרבה של המחבר בהיסטוריה היהודית והלא־יהודית של התקופה, פרי מחקר רב־שנים, ניכרת היטב בכל פרק ופרק. נוסף על כך, הספר קריא מאוד, בהיר ושוטף בסגנון הכתיבה. הוא עשוי לעניין גם קוראים בעלי השכלה כללית ולא רק היסטוריונים מהמעגל המקצועי. יש לקוות כי אחת מהוצאות הספרים בארץ שוקלת את תרגומו לעברית בעתיד הקרוב.

ובנימה של עצב לסיום: לא במקרה נכתב הספר בארצות־הברית ולא בידי היסטוריון ישראלי. התעוזה להציג תמונה רחבה, גם אם היא תעורר ביקורת בלתי־נמנעת על היבטים חסרים או על הכללת־יתר, לא מאפיינת את ההיסטוריוגרפיה המקומית. בהתעקשות של רודרמן, זו המוצהרת בדפי המבוא ובפרק הסיכום, לכתוב היסטוריה על־מקומית, אשר קושרת את הקהילות היהודיות לממדים הגלובליים של העולם החדש והמפגשים הבין־תרבותיים בין אירופה לאסלאם ולדרום־מזרח אסיה, יש אף ביקורת – מוצדקת – על המתרחש בישראל. אני שותף לדעתו בעניין המשבר העמוק הפוקד את מדעי היהדות בישראל בשנים האחרונות.

## על אפיקורסים ופורקי עול מצוות

מיכאל הד

שמואל פיינר / שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2010, 460 עמ'

הסוגיה של שורשי החילון, למותר כמעט לציין, היא שאלה מרכזית לא רק לגבי היסטוריונים מקצועיים אלא גם לגבי הציבור הרחב, בעולם בכלל ובייחוד בחברה הישראלית בימינו, חברה הקרועה בין "חילוניים" ל"דתיים". אם לפני עשורים אחדים בלבד נראה תהליך החילון (סקולריזציה) חד-כיווני ובלתי-ימנע כמעט, כחלק מתהליכי המודרניזציה בחברה המערבית, ובעקבותיה בחברה היהודית ובחברות אחרות לא-אירופיות, הרי בדור האחרון שוב אין זה תהליך מובן מאליו וייתכן שהוא אף מצוי בנסיגה, הן בארץ והן בעולם. "מודרניזציה" (במובנה הטכנולוגי בראש ובראשונה) כבר איננה זהה בהכרח ל"סקולריזציה", כפי שמעידה הדוגמה האיראנית וכפי שאפשר לראות גם בחברות אסלאמיות אחרות, בקהילות נוצריות במערב ובחברה היהודית בארץ. דווקא משום כך שאלת שורשיה של החילון בעת החדשה הופכת למרכזית והיא אינה יורדת מסדר יומם של ההיסטוריונים. האומנם ההתרחקות מהדת הייתה חלק בלתי-נפרד מתהליכים כמו צמיחת הכלכלה הקפיטליסטית, עליית המדע המודרני או התגבשות המדינה הריכוזית? אפילו תנועת הנאורות של המאה השמונה-עשרה שוב אינה נתפשת כתנועה "חילונית" במובהק, ודאי לא באופן בלעדי. ההיסטוריונים בשנים האחרונות מודעים יותר ויותר לקיומה ולחשיבותה של "נאורות דתית" במאה השמונה-עשרה, הן בחברה הנוצרית והן בזו היהודית, כפי שעוד יודגש להלן.

מעבר לכך עומדת שאלת ההגדרה של תופעת ה"חילון". האם אפשר לדבר בכלל על תופעה אחת, על תהליך אחד, רצוף והומוגני? (על סוגיה זו ראו מאמרי: "תהליכי חילון בעת החדשה: פנים רבות לתופעה אחת או תווית אחת לתופעות שונות?", **זמנים** 83, קיץ 2003, עמ' 5-12). האם אין זה אלא מונח אידאולוגי בעיקרו, שאוצר בתוכו תפישה מסוימת מאוד של ההתפתחות ההיסטורית? בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים הביעו היסטוריונים, סוציולוגים ואנתרופולוגים ספקות ביחס למושג "חילון" וליעילותו ככלי ניתוח. האם מדובר ב"השתחררות" של תחומי ידע ופעילות אנושית (כלכלית ופוליטית, מחשבה מדינית ומחשבה מדעית) מהפיקוח של מוסדות הדת ומהנורמות שלה? האם "חילון" פירושו יציאתה של הכנסייה ממעורבות מתמדת בחיים הפוליטיים בין השאר נוכח התחזקותה של המדינה הריכוזית? אם כך, אפשר לומר שהדת נעשתה דווקא טהורה יותר, "אמתית" יותר, ואין זה מקרה שתנועות התחדשות דתית, החל מהרפורמציה הלותרנית ואילך, דגלו לא פעם בדיוק בהפרדה כזו בין הספירה הדתית מכאן לספירה הפוליטית והחברתית

פרופסור מיכאל הד מלמד היסטוריה של העת החדשה המוקדמת בחוג להיסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים.

7/17 :msmheyd@mscc.huji.ac.il

בעולם הזה מכאן. ואם מדובר במידת הידע ועומק התודעה הדתית של כלל המאמינים, או אז העת החדשה היא ללא ספק "דתית" יותר משהייתה החברה של ימי-הביניים עקב תפוצת החינוך והאוריינות (בין השאר הודות לפעולתם של הממסדים הדתיים). כך, גם אם נראה ב"חילון" ביטוי לשקיעתן של מאגיה, "אמונות תפלות" או פרקטיקות עממיות. ולבסוף – מה הקשר בין מגמות אינטלקטואליות ופילוסופיות של ספקנות וכפירה לבין התהליכים הסוציולוגיים של "חילון"?

למרות כל הקושיות הללו, בעשרים השנים האחרונות היסטוריונים, סוציולוגים, אנתרופולוגים ופילוסופים, שבים ומנסים להתמודד עם מושג החילון ולראות בתהליך החילון תופעה קוהרנטית יותר, גם אם על אופייה המדויק ועל סיבותיה חלוקות הדעות. זאת דווקא נוכח המגמות של התחדשות דתית ופונדמנטליזם שעליהן רמזנו בפתחה, מגמות המעמידות את תופעת החילון בפרספקטיבה היסטורית ביקורתית כתופעה שאינה עוד מובנת מאליה, אך דווקא משום כך זקוקה להבהרה. ספרו החדש של שמואל פיינר, **שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18**, הוא ביטוי מובהק לגישה היסטוריוגרפית זו, ותרומה ממדרגה ראשונה לניסיון להבין את שורשי החילון בהקשר של החברה היהודית באירופה.

שמואל פיינר מוכר ודאי לקוראי **זמנים** כאחד מהבולטים בחוקרי תנועת הנאורות (זו שנקראה בעבר "תנועת ההשכלה") בחברה היהודית. ספרו הראשון, **השכלה והיסטוריה**, דן בתפישת ההיסטוריה של תנועה זו במאה התשע-עשרה; ספרו השני, **מהפכת הנאורות**, הוא הספר המקיף והמעודכן ביותר כיום על תנועת הנאורות בחברה היהודית-הגרמנית במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה; ואילו ספרו **משה מנדלסון** מציע לקורא העברי ביוגרפיה קצרה ובהירה של מי שנחשב כ"אבי" תנועת ההשכלה היהודית (אם כי פיינר מסייג את הדימוי המקובל הזה בכמה וכמה מובנים; על ספר זה ראו ביקורת מאת מיכאל מאיר **בזמנים** 100, סתיו 2007, עמ' 153-156). הספר הנוכחי מבקש כאמור להתמודד עם שורשי החילון בחברה היהודית במערב אירופה, אך למרבה ההפתעה אולי, אין הוא מוצא את השורשים הללו רק במהפכת הנאורות. אדרבא, הנאורות בחברה היהודית מסמנת אמנם את צמיחתה של אליטה אינטלקטואלית חדשה, חילונית בעיקרה ומהווה חלופה לאליטה הרבנית, אך כפי שכבר רמז פיינר בספריו הקודמים, הוא רואה במנדלסון ובתנועת הנאורות היהודית גם תגובה על תהליכי חילון, שכבר ניכרו בחברה האשכנזית המערבית עוד קודם, וניסיון להציל את התרבות היהודית (ובמקרה של מנדלסון לפחות, אף את הדת היהודית עצמה) מההשלכות של אותו חילון. המחבר מודע לגישות הספקניות שהועלו בדור הקודם ביחס למושג "חילון" (ראו בייחוד עמ' 31-40), אך הוא מבקש בכל זאת להחזיק בו כמציינן "הכחשת אמונות ודעות, ערעור על סמכות אנשי הדת ומתירנות דתית" (עמ' 14). ודוק, לאורך כל הספר (כמו גם בכותרתו) משלב פיינר את הממד הקוגניטיבי ("הכחשת אמונות ודעות"), המוסדי-החברתי ("ערעור על סמכות אנשי הדת") וההתנהגותי ("מתירנות דתית"). מבחינה זו, ספרו של פיינר הוא אכן מחקר בהיסטוריה תרבותית במובן העכשווי של המונח, יותר מאשר מחקר בהיסטוריה של הרעיונות או בהיסטוריה חברתית גרידא.



ההתחקות אחר תופעות אלו מעלה בעיות מתודולוגיות לא פשוטות, שהרי במקרים רבים לא מדובר באינטלקטואלים שכתבו חיבורים ומסות, אלא באנשים (ונושים) שביטאו את התרחקותם מהמצוות ומהסמכות הרבנית בראש ובראשונה באורח חייהם היומיומי. הרבה מהעדויות נרמזות בלבד ויש צורך באוזן רגישה כדי לקלוט אותן, כפי שהמחבר שב ומדגיש. יתר-על-כן, ברוב המקרים מדובר בעדויות של מתנגדיהם של אותם "פורקי עול" – אנשי הממסד הרבני ורשויות הקהילה – המתריעים נגד התופעות הללו. עד כמה ניתן לסמוך על עדויות כאלה? בעיה זהה, אגב, עומדת גם בפני ההיסטוריון של החברה הנוצרית באותה תקופה.

החלק הראשון של הספר, "חירות וכפירה" עוסק בתקופה שבין השנים 1700-1760 ובכמה קבוצות, לכאורה של אנשים בודדים, של יהודים "נהנתנים" פורקי עול מצוות. אך לפריקת העול הזו הצטרפה גם תודעה חדשה, של "דאיסטים", של שבתאים למיניהם או של "נאו-קראים" (קבוצה שאת גילוייה ומשקלה באותה תקופה אנו חייבים למחקריו של יוסף קפלן). האם התודעה הכופרת קדמה לאורח החיים הליברטיני או שמא רק סיפקה הצדקה בדיעבד לשאיפה לחיי נהנתנות? המחבר אינו מכריע בשאלה זו, ואולי גם אי-אפשר (ולא חשוב כל-כך) להכריע בה. חשובה היא עצם הזיקה בין הפרקטיקה של פריקת עול מצוות ונורמות דתיות לבין תודעה אנטי-נומיסטיית ואנטי-קלריקלית. ההשראה לתודעה אנטי-רבנית כזו הייתה יכולה להיות שבתאית, נאו-קראית או דאיסטית, ואפילו אתאיסטית, תחת ההשפעה של הוגי-הדעות הרדיקליים בחברה הסובבת במחצית הראשונה של המאה. תרומתו המשמעותית של הספר היא בהצבעה על תשתית התנהגותית ואולי אף על מוטיבציות משותפות לתופעות הללו, שנדונו עד כה בנפרד. פיינר מצטרף לתזה הידועה של גרשם שלום, ובעקבותיו גם של יעקב כ"ץ, בדבר תרומתם של שבתאים מאוחרים לתהליכי הערעור של החברה היהודית המסורתית, ומסתמך גם על המחקר החדש בנושאים אלה; כך גם לגבי המחקרים על הנאו-קראים ועל התפוצה הגוברת של רעיונות דאיסטיים רדיקליים באותה תקופה. אחת ממעלותיו החשובות של הספר היא היכרותו המעמיקה של המחבר עם ההיסטוריוגרפיה העדכנית על אודות הנאורות האירופית ושילובה של היסטוריוגרפיה זו בדיון על החברה היהודית. אך פיינר מעגן את כל ההתפתחויות האינטלקטואליות הללו בנטיות למתירנות גוברת והולכת בחברה היהודית.

אכן, זוהי התזה העיקרית של הספר: תהליך החילון מתבטא בהתפשטותה של מתירנות ("הדוניזם"), בהתנהגות חופשית, המלווה מצדה ב"מחשבה חופשית", דאיסטית או אתאיסטית. זו האחרונה אינה בהכרח תוצאה של חשיבה מסודרת או תורה מאורגנת, אלא מהווה יותר אופנה אינטלקטואלית וחברתית. בכך מציע פיינר שתי רבזיות היסטוריוגרפיות משמעותיות. האחת היא מתודולוגית: יש להתבונן לא רק בהלכי המחשבה ובהיסטוריה של הרעיונות כדי להבין את שורשי החילון, אלא באורח החיים ובעמדות (attitudes) של בני החברה, החברה היהודית במקרה זה, ולאזן דווקא בהוגים המפורסמים. האחרת היא רבזיה עניינית וכתובתה: הפניית המבט למציאות החברתית מובילה להקדמה של מגמות החילון בחברה

היהודית עוד לפני התגבשותה של "מהפכת הנאורות", שבה עסק ספרו הקודם. מבחינה זו הוא חוזר במודע לתזה של עזריאל שוחט בספרו **עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה** (ירושלים 1960), ולפיה שורשי השינוי בחברה היהודית בגרמניה מצויים כבר בשלהי המאה השבע-עשרה וראשית המאה השמונה-עשרה. על תזה זו חלק יעקב כ"ץ, שטען כי רק עם התגבשותה של אידאולוגיה מפורשת ושיטתית (קרי, עם צמיחת הנאורות היהודית במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה) אפשר לדבר על ראשית החילון בחברה היהודית. פיינר מסכים עם שוחט, אם כי, כאמור, הוא אינו כורך את החילון בחברה היהודית בתנועת ההשכלה דווקא. הוא מרחיב את התזה של שוחט גם אל מעבר לחברה הגרמנית, לקהילות היהודיות בערים הגדולות האחרות במערב אירופה, כגון אמסטרדם ולונדון (תוך הסתמכות, בין השאר, על מחקריהם של יוסף קפלן, דויד רודרמן וטוד אנדלמן) ואף במרכז אירופה (פראג, למשל) ופה ושם אפילו במזרח (פולין). עיקרו של הספר הוא סקירה מקיפה, מפורטת ומרתקת של התגברות של מגמות החילון הללו, החל מראשית המאה השמונה-עשרה ואילך. אם בתקופה שעד שנת 1760 היה מדובר ביחידים ובקבוצות קטנות שהיו, כאמור, קשורות לא פעם לשבתאים או לקראים, אך גם לספקנים ולנאשמים בדאיזם, הרי לאחר שנת 1760 (התקופה הנדונה בחלק השני של הספר), חלה האצה ניכרת במגמות הללו. פיינר תולה בצדק את ההאצה במגמות מקבילות בחברה הנוצרית. משקל מיוחד הוא מייחס, אולי באופן מרחיק-לכת במקצת, לרעידת האדמה המפורסמת בליסבון בשנת 1755, שהציבה במלוא חריפותה את שאלת התאודיקאה (theodicy, "הצדקת האל" והצורך להסביר את קיומו של הרע), והובילה לפרסום שני חיבורי הידועים של וולטר (Voltaire), **פואמה על שואת ליסבון** (*Poème sur le désastre de Lisbonne*) ו**קנדיד** (*Candide*). כאן, בכל זאת, חוזר המחבר וקושר את תהליכי החילון בחברה היהודית לא רק לתהליכים המקבילים בחברה הנוצרית, אלא גם לתנועת הנאורות ולשלושת הזרמים העיקריים שלה באותה תקופה: הנאורות הדתית, שהאמינה שהדת המסורתית עולה בקנה אחד עם המדע והפילוסופיה החדשה (זרם, שמנדלסון הוא הביטוי היהודי המובהק שלו, ובעולם הנוצרי נמנו עמו רבים מהוגי-הדעות הנאורים באנגליה ובגרמניה); הנאורות הדאיסטית, שהניחה את קיומו של אלוהים אך דחתה את אופיו הפרסונלי ואת קיומה של השגחה פרטית, או אפילו השגחה כללית (ולכך וולטר הוא הדוגמה המובהקת ביותר מבין ההוגים הנוצרים); ולבסוף, המטריאליסטים או האתאיסטים, ששללו מכול וכול את קיומו של האל ושל ממד רוחני כלשהו, וראו את הטבע במונחים חומרניים גרידא (הברון ד'הולבאך [d'Holbach] נתן את הביטוי לתפישה זו בספרו **שיטת הטבע** [*Système de la nature*]). אם מנדלסון ואחדים מתלמידיו הישירים ביטאו את "הנאורות הדתית" בחברה היהודית, הרי בעיני רובה של "כת האפיקורסים", כפי שכונו היהודים שביקשו להשתחרר מעול המצוות, הדאיזם, אותה הכרה כללית בקיומו של אל בלתי-אישי, ש"עזב את הארץ" ושוב אינו משגיח על בני-האדם (אם אי-פעם בכלל עשה זאת), הוא שנתן להם את ההצדקה לפרוק עול תורה ועול

לחיים ארוכים יותר ותוביל גם להתעוררות של תודעה לאומית יהודית חילונית.

התזה המרכזית של פיינר, ולפיה "בכל פינה [במרוצת המאה השמונה-עשרה ובייחוד לקראת סופה] החלו יהודים לבטא, במקביל וללא תיאום ביניהם, ספקות בדת ושאיפות לשחרור מהדת: אם מתוך מודעות למרידתם ואם ללא מודעות כזו; אם לבד ואם בלוויית בני משפחה או קבוצות חברים" (עמ' 394) משכנעת בהחלט. כך גם טענתו, כי יש לתת את הדעת למגמות של מתירנות (מינית, הלכתית, אופנתית, בידורית) בקרב החברה היהודית כבר מראשית המאה ולנתק מגמות אלו מתנועת ההשכלה, שהייתה במידה רבה דווקא ניסיון להתמודד עם הנטיות הללו. אך יש להדגיש, כי

המחבר מכיר בקיומה של זיקת גומלין בין מערכת ההתנהגות למערכת השקפות, מובלעות או מפורשות. גם אם נטיות של מתירנות היו קיימות תמיד בחברות דתיות, ובחברה היהודית בכלל זה, הרי שנטיות אלו הפכו למאיימות לא רק בגלל היקפן המתרחב במאה השמונה-עשרה ובגלל היעלמה של הבושה שהייתה כרוכה בהן בעבר, אלא גם נוכח ההצדקה האידאולוגית שניתנה להן, זו של ספקנות, רציונליזם ותפישה חלופית של האלוהים, או אפילו במקרים קיצוניים שלילת קיומו.

עם זאת, דווקא אותה ההתמקדות בנטיות המתירניות וההדוניסטיות מעלה את השאלה, שאותה השאיר שמואל פיינר פתוחה: כיצד להסביר את ההתגברות הדרמטית של המתירנות, האינדיבידואליזם והשאיפה לחירות של הפרט? אם זהו טבע האדם (כפי שטענו פורקי העול בחברה היהודית) – איך אפשר להסביר את העובדה, שהחברה היהודית הסכינה במשך מאות שנים עם ההגבלות הללו? המחבר מתייחס לשאלות הללו כמעט בדרך אגב, בעיקר בסיכום של הספר. תשובה אחת חוזרת ונשנית, והיא התערערות הסמכות הרבנית, אך תשובה זו רק הודפת את הקושיה שלב אחד אחורה: מהו ההסבר להתערערות הסמכות הזו, בדומה להתערערות מקבילה של סמכותם של אנשי כנסייה בחברה הנוצרית, משלהי המאה השבע-עשרה ואילך? האומנם השבתאות היא שגרמה לכך, כפי שביקשו לטעון גרשם שלום ויעקב כ"ץ (בדומה אולי לציפיות המשיחיות ולהתלהבות הדתית בעולם הנוצרי)? או שמא הייתה זו גם תוצאה של התגברות כוחה של המדינה מול הממסדים הדתיים, יהודיים כנוצריים? תשובה נוספת נרמזת אף היא פעמים אחדות במהלך הספר, ובעיקר בפרקים השישי והשביעי: תהליך התרבות (אקולטורציה) של היהודים, בייחוד בערים במערב אירופה. אך תשובה זו גם היא רק הודפת את הקושיה אחורה. האם מדובר בהנמכת החומות, שהפרידו



מצוות. תפישה דאיסטית זו באה לידי ביטוי באופן שיטתי אצל יצחק דה-פינטו היהודי הפרוטוגלי, ואצל אברהם בן נפתלי ט"ג האשכנזי ממזרח-אירופה שהגיע ללונדון (שאותו "גילה" זה לא כבר דויד רודרמן; ראו: David Ruderman, *Jewish Enlightenment in an English Key*, Princeton 2000); במקרים אחרים מדובר היה ביהודים שהגיעו ממזרח-אירופה לברלין במרוצת שנות השבעים והשמונים של המאה השמונה-עשרה, וביניהם אבא גלוסק החידתי, אפרים קוה (Kuh) המשורר המלנכולי, יששכר בער פלקנסון, המשורר היהודי הראשון בגרמנית ולימים רופא שהמיר את דתו לנצרות פרבוסלבית, וכמובן – המפורסם שבהם, שהיה להוגה-דעות בזכות

עצמו, שלמה מימון (ועליו ראו הפרק השישי בחלק השני של הספר). עם זאת, מדגיש פיינר, רוב "האפיקורסים" היהודים לא היו אינטלקטואלים בעלי משנה תאורטית סדורה, אלא יהודים שמרדו בסמכותם של הרבנים וביקשו לחיות חיים "חופשיים" יותר. כופרים "אפאתיים" ("אדישים") קרא להם דוד לוי, יהודי אנגלי שחיבר בשלהי המאה כתב פולמוס נגד תומס פיין (Paine) וחיבורו הידוע **עידן התבונה** (*Age of Reason*).

הספר **שורשי החילון** מתאר את החילון הגובר והולך בקרב היהודים בערים במערב אירופה ובמרכזה, חילון שהיו לו שתי פנים: ספקנות דתית מכאן, התנהגות מתירנית תוך זלזול גובר במצוות ואורח חיים על-פי האופנה (לרבות לבוש גנדרני, ביקורים בתאטרון, בבתי-קפה ובבתי-מרזח) מכאן. כאמור, רוב העדויות, בייחוד אלו הנוגעות לפן השני, באו מטבע הדברים ממקורות של המתנגדים והמתריעים. אך הצטברותם הגוברת, וכן עדויות של נוצרים שהתבוננו מהצד והודאות של יהודים שמאסו במסגרות המסורתיות ובסמכות הרבנים, מצביעות ללא ספק על תהליך החילון. לקראת שלהי המאה, ובייחוד אחרי המהפכה הצרפתית, נראה שהמתפקים (בעיקר בברלין) עברו למתקפה אנטי-רבנית חריפה ושוב לא היססו לפרסם את השקפותיהם בפומבי. ואילו נאמני הדת המסורתית – שהחלו נקראים כבר אז "אורתודוקסים" – עברו למגננה. יתר-על-כן, הניסיון של מנדלסון ותלמידיו לשלב נאורות ואמונה דתית, לרבות שמירת מצוות, לא החזיק מעמד אף לא דור אחד. סמוך לשנת 1800 היה נראה כי אי-אפשר לגשר על הפער בין שני המחנות, וכי נשקף איום של ממש לזהות היהודית הקולקטיבית. אך, כפי שמציין המחבר לקראת סוף הספר, בני המאה התשע-עשרה הם שהתמודדו עם אתגר הגישור, אם באמצעות תנועת התיקונים בדת, אם באמצעות "חוכמת ישראל" ואם באמצעות ההשכלה במזרח-אירופה, שתזכה שם

## סיפור טוב ויצר המציאות

ארנון גוטפלד

איבון קוזלובסקי-גולן / עד שתצא נשמתך: עונש המוות בארצות הברית – היסטוריה, משפט וקולנוע, הוצאת רסלינג, תל-אביב 2010, 310 עמ'

"עד שתצא נשמתך" אומר שופט הגוזר את עונשו של אדם למוות. במשפט זה, על-פי ספרה של איבון קוזלובסקי-גולן, טמון מכלול של היבטים ויסודות של החוויה האמריקנית: פוליטיקה, חברת מהגרים, אזרחים הלוקחים את החוק לידיהם ויסודות דתיים חזקים, שחותרים יחד נגד התשתית החוקתית האמריקנית. הפרדוקס של החוויה האמריקנית המתואר בספר זה נבדק דרך שתי פריזמות: האחת מחקרית והאחרת תרבותית-חברתית.

בחלק הראשון מתבוננת המחברת בהיסטוריה האמריקנית דרך כמה תבניות, שחברות יחד בנקודת מפגש מיוחדת ולא-שגרתית – על מסך הקולנוע. התבנית הראשונה מתמקדת בנקודות ציון היסטוריות אנקדוטליות, שבמרכזן עומדת התפתחותו של המשפט האמריקני לדורותיו, ונשאלת השאלה כיצד ומדוע הפך המשפט האמריקני לחובק-כול ולבעל השפעה כה מכרעת. התבנית השנייה בודקת את הרקע ההיסטורי הרחב של כל תקופה ואת הלך רוחה הפוליטי, החברתי והתרבותי. כך, למשל, נבדק העידן שבו הייתה נהוגה צנזורה מחמירה של סרטי הקולנוע, צנזורה שזכתה בתמיכה מצד כוחות דתיים וחוקתיים. תחילתו של עידן זה בשנת 1915, כשבית-המשפט העליון פסק בעניין "חברת מיוצ'ואל פילם נגד נציבות התעשייה של אוהיו" (Mutual Film Corporation v. Industrial Commission of Ohio, 236 U.S. 230, 1915). בית-המשפט קבע אז, שסרטים הם עסק מסחרי ולכן אינם חוסים בצלו של התיקון לחוקה בדבר חופש הביטוי. עידן הצנזורה נמשך עד אמצע שנות החמישים, בתקופת מלחמות העולם והמשברים הגדולים, "פחד האדומים" והמקרתיות, שבה שררה בארצות-הברית שנאת זרים, ואווירה זו סייעה לענקי הכלכלה במלחמתם באיגודים המקצועיים ותרמה להשתקת הביקורת על הקפיטליזם האמריקני האלים. החלק השני בודק את התופעה דרך הפריזמה התרבותית-החברתית של הקולנוע, שמלווה את מאה ועשרים השנים האחרונות בתולדותיה של ארצות-הברית. הקולנוע תיעד וסיפר את קורותיה, עד כי במובנים מסוימים היה הוא להיסטוריון, לממלא מקומו של בית-המשפט, לשופט ולתליין.

ספרה של קוזלובסקי-גולן כתוב כתסריט קולנועי. הוא פותח בתיאור ארבעה מקרים יוצאי-דופן, שמאפיינים את הנושאים המרכזיים של הספר. תחילה היא מביאה את סיפורו של ויליאם קמלר (Kemmler), האיש הראשון שהוצא להורג על כיסא חשמלי בשנת 1889. את הכיסא בנה תומס אדיסון

בעבר בין יהודים לגויים, עוד לפני תהליך האמנציפציה? האם, כפי שרומז פיינר בסיכום הספר, היהודים הספרדים-המערבים מכאן ו"יהודי החצר" מכאן הפכו לשני מודלים לתהליך החילון, ואם כך, מהן הנסיבות החברתיות הרחבות יותר שאפשרו התפשטות שכזו של אותם מודלים? האם עצם הצמיחה הכלכלית והשגשוג בעריה של אירופה המערבית והמרכזית במאה השמונה-עשרה, ובכללן של הקהילות היהודיות שבתוכן, הם הרקע להתגברות המתירנות הדתית? אם כך, מדוע אין אנו עדים למגמות דומות של חילון בתקופות קודמות של שגשוג כלכלי? מדוע ההפרדה שהייתה קיימת בעבר בין עיסוקים כלכליים לאורח חיים דתי-מסורתי שוב לא החזיקה מעמד? פיינר עצמו מציין (בעמ' 396), כי הדוגמא של יהודי איטליה בתקופת הרנסנס עשויה להיראות כדוגמא נגדית לקהילות יהודיות שפעלו בנסיבות חברתיות-כלכליות דומות בלי שעברו תהליך של חילון בנוסח המאה השמונה-עשרה. ולבסוף, אם נחזור לגורמים האינטלקטואליים ובראש ובראשונה להתפשטות הספקנות הדתית, הדאיזם והאתאיזם, הרי נמצא את עצמנו דוחקים את השאלה גם לפתחם של ההיסטוריונים ה"כלליים" (שכותב שורות אלו נמנה עמם).

ואכן, חלק מהשאלות הללו מעסיקות את ההיסטוריון העוסק בחברה הנוצרית לא פחות מאשר את ההיסטוריון של החברה היהודית בעת החדשה. יתר-על-כן, במובנים מסוימים מלאכתו של ההיסטוריון של עם ישראל קלה יותר, לפחות בכל הנוגע לאבחון התופעה, כי – כפי שמראה ספרו של פיינר כה יפה – יש בידו קריטריון ברור ופשוט למדי ל"חילון": ההתרחקות משמירת מצוות ומלימוד התורה והתלמוד. להיסטוריון של חברה נוצרית אין קריטריונים חד-משמעיים כאלה. אולי משום כך קל יותר להיסטוריון שדן בחברה היהודית לקבל את "תזת החילון" הקלסית, שאותה הזכרנו בראשית הסקירה. זו כמובן גם הסיבה לכך, שסוגיית החילון חריפה במיוחד בחברה הישראלית בימינו, בדומה, אולי, למצב בחברות האסלאמיות. אך אין בכל התהיות הללו כדי לגרוע מהישגו הרב של שמואל פיינר בחשיפת תהליכי החילון בחברה היהודית של המאה השמונה-עשרה ובתיעוד המרתק של התופעה עצמה. במובן זה ספרו יהיה ספר-מפתח בכל דיון מעתה ואילך בסוגיית החילון בתולדות ישראל בזמן החדש, ולא פחות מכך, הוא יהווה תוספת רבת-חשיבות לדיון בשאלות הנוגעות לשורשי החילון בחברה המערבית בכללותה. בכך שהוא מעגן את דיונו באופן כה שיטתי, ותוך הסתמכות על ספרות המחקר העדכנית ביותר, בתהליכים המקבילים בחברה הנוצרית, פיינר לא רק מעמיד את תולדותיה של החברה היהודית בהקשר הנכון, אלא אף הופך את תולדותיה – למרות כמה הבדלים בולטים שצוינו לעיל, ואולי דווקא בגללם – לחלק בלתי-נפרד מהסיפור הרחב יותר של תהליכי החילון במערב, סיפר אשר בלעדיו איננו יכולים להבין את החברה שבה אנו חיים כיום.

\*\*\*

ספרו של שמואל פיינר ראה באחרונה אור גם במהדורה אנגלית: Shmuel Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, University of Pennsylvania Press, 2010.

פרופסור (אמריטוס) ארנון גוטפלד לימד היסטוריה אמריקנית בחוג להיסטוריה כללית באוניברסיטת תל-אביב.

XIT7: gutfeld@post.tau.ac.il

באמצעי התקשורת ובקולנוע ומידת נוכחותם והשפעתם על יישום עונש מוות ועל הפרקטיקות הנלוות אליו: למשל, בדיקות DNA או קצוות חסרות לזיהוי פלילי; היתרונות והחסרונות שבשיטת המושבעים; "הפרקליט המנמנם" או ייצוג משפטי לא-הולם; הוצאה להורג של קטינים, של בעלי פיגור שכלי או לוקים בנפשם; מעשי לינץ' ממניעים של גזענות; יחסי סוהרים ואסירים ועוד. מעשי זוועה "ספונטניים" מתוארים בצד שיקולים קרים של המדינה לגבי העלות והתועלת הכלכלית שבהחזקת אסיר לעומת "הבאתו על אלונקה" לחדר המתים.

בפרק "מיתת אישה" נדון היחס ההפוך בין מספר הנשים (הזעום באופן יחסי) שהוצאו להורג בפועל לבין מספרן כגיבורות קולנועיות. המחברת מציעה לכך, בין היתר, הסברים היסטוריים-רומנטיים, כמו לגבי

ההוצאה להורג של אן בולין (Boleyn) ומרי סטיוארט (Stuart). כמו כן, היא דנה בסוגיות מורכבות דוגמת המעורבות של ארגוני נשים הנאבקים על שוויון נשים כאזרחיות, דרישה שמבטלת את האפשרות לבקש רחמים על נשים בגלל היותן נשים.

טיעון חשוב בספר נוגע לתפקידו של הסרט הקולנועי בארצות-הברית. אם עד כה היה נהוג לראות בקולנוע בעיקר אמצעי ביטוי המשקף את התרבות האמריקנית, הרי קולובסקי-גולן מדגישה את תפקידו לא רק כמראה וכבואה אלא כשותף מלא בחוויה האמריקנית ובכינון הווייתה. למסקנה זו מגיעה המחברת באמצעות הפרספקטיבה של מאה שנים על יצירות קולנועיות, והיא מצביעה על מכנה משותף תרבותי, חברתי והיסטורי ליוצרי הסרטים, ומוצאת זיקה והתאמה בין הפרוטוקול של בתי-המשפט לבין הספרות העיתונאית הפופולרית שנכתבה מראש בכוונה להפוך לסיפור קולנועי, כמו הספר **בדם קר** של טרומן קפוטה וספריו של הנידון למוות קריל צ'סמן (Chessman), שהפכו לסרט בעודו בחיים. יתר-על-כן, המחברת בודקת את ההשפעה של התקשורת על בית-המשפט והמושבעים, ולהפך – את הקשר בין המדיום הקולנועי לאי-נקיטת עמדה שיפוטית כלפי מושאי המחקר. כל אלה יחד מייצרים סיפור, שמהווה חלק חשוב ביסודות של התודעה האמריקנית במאה העשרים.

לדעת המחברת, בתובנה זו יש מן הסכנה לבאות. בעידן שבו שולט הנרטיב הפוסט-מודרניסטי הדוחק את רגליו של הנרטיב ההיסטורי, הקולנוע עלול לקום כגולם על יוצרו ולבנות חלופה חזותית שקרית להיסטוריה. כיוון שהוא מגיע לכל



(Edison), הממציא המהולל, שהתנגד לעונש המוות, אולם, בשל תחרות מסחרית עם ג'ורג' וסטינגהאוס (Westinghouse) הוא המציא ובנה את כלי ההריגה החדש, כדי להוכיח את הסיכונים הכרוכים בשימוש בזרם החילופין (alternating current) שבו תמך יריבו. מציצנות וסקרנות, שעוררה עלייתן של נשים לגרדום, באו לידי ביטוי מובהק בהוצאה להורג של מאטה הארי (Mata Hari), המרגלת המפורסמת, בידי כיתת יורים – ובתוכם גם מאהביה לשעבר. אפיזודה הקשורה במובהק לגזע וגזענות התרחשה בטבח השחורים ברוווד (Rosewood) שבפלורידה בשנת 1922. ולבסוף משפט צבאי, שהיה כרוך בו המתח בין בושה לחובה, בסיפור הוצאתו להורג של הטוראי אדי סלויק (Slovik) באשמת עריקה במהלך מלחמת העולם השנייה.

הפרק הראשון של הספר פותח בתולדות עונש המוות בקולנוע, ומציין שלוש סיבות שבגללן היה

עשוי היוצר הקולנועי לעסוק בנושא: ראשית, אפשר לספר סיפור טוב בלי לצאת מדל"ת אמותיו של בית-המשפט; שנית, הדרמה המשפטית, שמתחוללת בתוך מרחב תחום, שמאפייניו העיקריים לא השתנו כמעט במרוצת ההיסטוריה, מזמנת לקולנוען הזדמנות לחלץ ממנה משל היסטורי, שמוסר ההשכל שלו רלבנטי לתקופתו; שלישית, הממד הראליסטי של דרמה בבית-משפט מאפשר להעלות על סדר היום סוגיות משפטיות וערכיות חשובות, ולכן הוא מושך קולנוענים המבקשים להשפיע על השיח הציבורי. תוך כדי הניתוח של המניעים מציגה הכותבת שורה של יוצרים קולנועיים נחשבים מראשית המאה ודנה במעורבותם בנושאים חברתיים והשפעתם על השיח הציבורי בנושאים הללו. מתוכם בחרה המחברת להתעמק ביצירותיהם של שני במאים שהושפעו מאוד מסיפורו הטרגי של ליאו פרנק, היהודי שנרצח במעשה לינץ' בידי המון מוסת בג'ורג'יה: האל ריד (Reid), במאי ומפיק לבן בעל אוריינטציה חברתית עמוקה והבמאי השחור הראשון אוסקר מישו (Micheaux).

בפרקים הבאים מתארת קולובסקי-גולן אנקדוטות היסטוריות המקנות לספר עומק מחקרי מחד גיסא ונופך ראליסטי מאידך גיסא. היא מאפשרת לקורא להתחבר אל מציאות העבר באמצעות הנכחתו של האירוע ההיסטורי דרך הקולנוע. בספר יש שפע של דוגמאות מסרטים (כ-200 בקירוב) ומסדרות טלוויזיה, וכך יכול הקורא למצוא את ההיבט הקולע לטעמו בלי לאבד את התובנה ההיסטורית הטמונה בכל עליה. יתר-על-כן, סוגיות מרכזיות הקשורות בעונש המוות רוכזו בתוך פרק המשלב בין מקרים אמיתיים, השתקפותם

## דפוס זיכרון נשיים

אביבה זרקא

טלילה קוש זוהר / אתיקה של זיכרון: קולה של מנמוזינה וסיפורת הדור השני לשואה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, סדרת מגדרים, תל-אביב 2009, 208 עמ'

ספרה של טלילה קוש זוהר דן באופן החתרני שבו מעוצב זיכרון השואה של דמויות הנשים המתוארות בסיפורת, שנכתבה על-ידי נשים ולפעמים גם על-ידי גברים בדור השני אחרי השואה. קוש זוהר, חוקרת ספרות ותרבות, מצטרפת בספר זה לגל עדכני ואופנתי בחקר השואה וזיכרונה, הבורח סוגיות של נשים ומגדר בתקופת השואה ולאחריה. הסיפורת של "הדור השני", לטענתה, מחוללת הצפה של זיכרון השואה הנשי בחברה הישראלית, ולתופעה זו יש השפעה גם על יכולתנו לגבש חמלה כלפי ה"אחר", שהוא – לפי קוש זוהר – הצד הפלסטיני בסכסוך הישראלי-הערבי. בטיעון זה נעוצה תרומתו החשובה של הספר.

עיון קפדני מלמד, שהמחקר בסוגיות של מגדר ונשים בשואה החל את דרכו בארצות-הברית ואירופה בשלהי שנות השבעים של המאה העשרים. הרקע להופעתו מצוי בתהליכים שונים, כמו למשל, שינוי ביחסים בין מרכז לשוליים בתרבות המערבית, שהוביל בין היתר לבחינה של טקסטים שחברו בידי נשים ושיקפו את עולמן, וכן לפריחה בלימודי נשים בעולם האקדמי. בה בעת גבר העניין ההיסטוריוגרפי בקבוצות מיעוט, כהומוסקסואלים ושחורים, ואסכולות שעסקו "בהיסטוריה מלמטה" נתנו את אותותיהן במחקרים. תהליכים אלה הוליכו חוקרות כמריון קפלן (Kaplan) מאוניברסיטת ניו-יורק לבחון את חיי היומיום של האישה בגטאות ובמחנות, לנסות לענות על השאלה האם אז היה סבלה שונה משל הגבר, וכן להבין את דפוס הזיכרון של הניצולות עם חלוף השנים. קשה להתעלם גם מהשפעת הזרם הקרוי "פמיניזם תרבותי" (Cultural Feminism), שצמח אף הוא בארצות-הברית בשנות השבעים, ולפיו הנתב היעיל ביותר לשינוי מעמדה של האישה בחברה הוא המחקר על ההיסטוריה של נשים ועל תרומתן לתרבות האנושית. לדידה של ג'ואן רינגלהיים (Ringelheim), למשל, המנהלת כיום את "מדור החינוך" במוזאון השואה בוושינגטון, היה זרם זה בגדר רקע אידאולוגי לראיונות שערכה עם ניצולות שואה בשנות השמונים, ובהם חשפה את דרכי ההתמודדות עם אלימות מינית במחנות.

בהקשר הישראלי נודעה כנראה השפעה למלחמת לבנון הראשונה ולפגיעה באתוס הישראלי הגברי בעקבותיה. אולי החולשה והפגיעות הם שאפשרו לחברה הישראלית להבין את הפגיעות שחוו הניצולים והניצולות ולהזדהות עמם. הנשים ששרדו את השואה, במידה רבה יותר מהניצולים הגברים שהיו מחויבים לאתוס הגברי-הציוני, הוסיפו לשמור על גחלת הזיכרון "משם", לא ניסו להדחיקה, ומשנות השמונים

אביבה זרקא כותבת עבודת דוקטורט בחוג לספרות באוניברסיטת בר-אילן על זמן וזיכרון בסיפוריה של אידה פינק.

zaraviva@gmail.com :7"אי

בית, הוא יכול לשכנע ציבור רחב באמתות של ההיסטוריה המומצאת ולעורר פקפוק לגבי אמתותה של ההיסטוריה הרשמית. דוגמאות לכך אפשר למצוא בסרט **ממזרים חסרי כבוד** (*Inglorious Basterds*) של קוונטין טרנטינו (Tarantino) ו**דרך 181** של אייל סיון (שהואשם על-ידי בית-משפט בצרפת בכך שיצר סרט אנטישמי ושקרי).

הנושא המרכזי בספר – עונש המוות, יכול בעתיד להיות רלבנטי גם במדינת ישראל. בספר טוענת המחברת, כי אחת הסיבות שבעטיין משתמש הממשל האמריקני בעונש מוות, כאשר במקביל אליו מתרחשים גם מעשי לינץ' בידי פורעי חוק, נובעת מהצורך "לישר קו" עם הרוב בציבור האזרחים. ארצות-הברית כמדינת מהגרים, שביקשה לשמור על אחידות החברה האזרחית תחת חסות החוקה, השתמשה בעונש כאמצעי לאחד את השורות ולחבר בין הקצוות. גם בישראל, המורכבת מאוסף של מגזרים (דתיים וחילוניים, ערבים וחרדים), עשוי להיווצר מצב שבו יבקש הרוב הישראלי לשמור על בסיס הציונות ועל הגרעין הרעיוני שעליו הוקמה המדינה אולי אפילו באמצעות הפעלת עונש מוות. דווקא מתוך קבוצת האמצע ייתכנו התבטאויות ופעולות קיצוניות – כדי לשמור על המרכז – והן שיהפכו את ישראל בלית בררה לדמוקרטיה מתגוננת, שאין איש יודע מה יעלה בגורלה. **עד שתצא נשמתך** הוא לפיכך מחקר מקורי, קריא וחשוב, שתורם רבות להבנת היבטים שונים של ההיסטוריה האמריקנית והוא איננו בלתי-רלבנטי גם להוויה הישראלית.

### חמסין וציפורים משוגעות מאת

גבריאלה אביגור-רותם ועיין ערד אהבה מאת דויד גרוסמן, והם, יחד עם יצירות נוספות, מהווים את הקורפוס שעליו היא נסמכת. האלמנט החתרני שמוצאת קוש זוהר בסיפורת של "הדור השני" הוא זה שנדחק והוסתר על-ידי הסיפור של המרד והגבורה, שהיה למייצג הרשמי של זיכרון השואה בעשורים הראשונים לקום המדינה. סיפורת זו, לדבריה, איננה נשענת עוד על האידאולוגיה של "שליחת הגולה" והשאיפה הציונית לברוא "יהודי חדש". לעומת זאת, מקור הדחף לכתיבתה מצוי דווקא בצורך לתת ביטוי ל"אי-הייצוגיות" של זיכרון השואה, שהייתה עד כה בגדר חסר נוכח תמיד. הקריאה הפמיניסטית ביצירות הללו מנסה להציג את חוסר התוחלת שבסקמות הזיכרון המאורגנות והממוסדות ולפתח עמדה ביקורתית כלפיהן. כאן נכנסת לתמונה דמותה של מנמוזינה (Mnemosyne), אלת הזיכרון במיתולוגיה היוונית, בתם של גאיה, אלת האדמה, ושל אורנוס, אל השמים. מנמוזינה היא דמות של אישה, שאמורה לחזק ולהבהיר את ההבחנות המגדריות שהספר מבקש להעמיד בין זיכרון השואה הגברי לזה הנשי. מנמוזינה היא



מנמוזינה (Mnemosyne), אלת הזיכרון במיתולוגיה היוונית, ציור מאת דנטה גבריאל רוזטי (Rossetti), שנת 1881

גם הדוברת הסמלית של הזיכרון ביצירות, ולא קולו של אורפאוס היורד אל השאול. היא המספרת את מה שהיא "באמת", ובמקביל את מה שעתיד להיות, ובכך יוצרת רצף בין עבר להווה.

כלי פמיניסטי נוסף שבו נעזרת טלילה קוש זוהר בהיבט המתודולוגי הוא המושג "סמיוטי" שטבעה התאורטיקנית יוליה קריסטבה (Kristeva). קריסטבה מגדירה באמצעות מושג זה את השפה הנשית בכללותה כשפה לימינלית, "אחרת", חידתית ועמומה, להבדיל מהשפה הגברית המוגדרת כשפה סימבולית-לוגוצנטרית. לדעת קוש זוהר, באמצעות השפה הלימינלית הנשית, דמויות הנשים ביצירות שבדקה "מדברות" אפוא על השואה בדרכים לא-מקובלות, אך אולי הדרכים היחידות שבהן אפשר לדבר עליה: גמגום, מלמול, שתיקה וטירוף. הספר מחולק לחמישה פרקים המכונסים בין פרולוג לאפילוג והם כתובים בנימה אישית מרגשת ומובאים בצורת מונולוג סיפורי. האפילוג נסב על גילוי המפתיע של סידור התפילה של סבתה של המחברת, אסתר קוש ילידת סלובקיה

ואילך אף הצליחו למצוא לה אוזן קשבת בציבור בישראל. נאוה סמל, בת לניצולי שואה, כתבה על כך ברשימה "אמא אישה שורדת" בקובץ נשים ומשפחה בשואה, בעריכת אסתר הרצוג (2006), והדבר בא לידי ביטוי בגל של ספרי זיכרונות שכתבו ופרסמו ניצולות שואה בשנות השמונים.

העניין המחקרי בדפוס הזיכרון של הניצולות היה שלב מאוחר יותר במחקר על נשים בשואה. העניין בזיכרון נבע ממקורות אישיים מזה ותרבותיים-חברתיים מזה. התרחבות התביעה לשוויון מגדרי ולמתן ביטוי עצמי לנשים הוליכה למודעות בדבר הצורך של הניצולות לסגור את מעגל הטראומה על-ידי כתיבת זיכרונותיהן – ועל כך עמדה יהודית תידור באומל במחקרה. תרמו לעניין זה אף הפוסט-מודרניזם, שרואה ב"מציאות" המשתקפת מבעד לתודעה ולזיכרון מציאות "אמתית" יחידה, ומגמות בפסיכולוגיה הקוגניטיבית היישומית, שניסו להבחין בין זיכרון של נשים לזיכרון של גברים. בין היתר התברר, שזיכרון האוטוביוגרפי של נשים טוב מזה של הגברים, מאחר שהן חברותיות יותר מגברים ולכן מיטיבות מהם לזכור אירועים שהיו כרוכים ביחסים עם אנשים אחרים.

ולבסוף, אפשר להצביע גם על התהליך של הפרטת זיכרון השואה, המתבטא בהקשר הזה בניסיון לשרטט את האופן שבו משתקפת השואה בזיכרון של קבוצה מגדרית מסוימת מתוך הציבור הרחב של ניצולי השואה.

הספר אתיקה של זיכרון: קולה של מנמוזינה וסיפורת הדור השני לשואה קושר את הופעתה של סיפורת "הדור השני" באמצע שנות השמונים של המאה הקודמת לערעור תבניות הזיכרון הקולקטיבי של השואה למן "משפט אייכמן", ובעיקר, להתמוטטות של "עלילת-העל הציונית". הווה אומר: סיפורת זו היא תולדה אחת של התפרקות הבלעדיות של הסיפור הציוני, על התכחשותו לעבר הגלותי והתגייסותו הטוטלית לבניין הארץ, ושל החדירה של נרטיבים אחרים של קבוצות שנדחקו עד אז אל שולי החברה הישראלית: מזרחים, מהגרים, בני עליית הנוער, פליטי השואה, וגם הקבוצה של נשים ניצולות שואה.

דוגמאות לסיפורת זו המחברת מוצאת בספרים כגון פרוסה של ים מאת עליזה אולמרט, אונה מאת דורית פלג,

שנספתה בשואה, שהגיע בדרך לא־דרך לידי המחברת, והוא מעניק לה בקולה של הסבתא ומבעד לאפלה הסמיכה של הזמן והזיכרון, מסר של חיזוק להמשיך הלאה בעבודת המחקר החשובה. הפרולוג מתעד פגישה ב"ועדה העליונה לקביעת אחוזי נכות", שאליה הולכת אמה ניצולת השואה. עולה ממנו ביקורת קשה כלפי היחס הלא־אנושי ו"הגברי" בעליל, שמפגין ממסד גברי אטום־לב כלפי צערה של האם, שאיבדה בשואה את שני אחיה. מבנה הספר עולה אפוא בקנה אחד עם הממד האתי שקוש זוהר מבקשת להדגיש בסיפורת "הדור השני".

בפרקי הספר נפרשת ההצעה הפרשנית לסיפורת "הדור השני". הפרק הראשון דן בזירה המשפחתית הלא־לאומית שבו מתרחשת הדרמה של הזיכרון ביצירות במסגרת סיפורת זו. בעצם ההחלטה למקד את העלילה במשפחת הניצולים, באתר פרטי שאינו נענה לציווי הציוני ומעניק לגיטימציה לביוגרפיה אישית־משפחתית, שנמחקה עד כה מהשיח הציבורי, ישנה אמירה ברורה לגבי עמדתם של מחברי אותן יצירות. הפרק השני מתמקד במאבק של הזיכרון הנשי נגד ההגמוניה של הזיכרון הגברי והקולקטיבי, כפי שהיא באה לידי ביטוי בייצוג הקורבנות והניצולים כ"גיבורים", גיבורי נפש או גיבורים במעשיהם. דינמיקה זו שימרה, לדעת המחברת, את הבינריות הפטריארכלית המסורתית: גבורה/חולשה, גבר/אישה. המאבק נגדה, כפי שהוא מוצג ביצירות שבדקה קוש זוהר, מתבטא בהצגה של דמויות הגברים הניצולים כדמויות של גברים חלשים ומפוחדים למעשה, שמנסים להתאים עצמם לאתוס הציוני הגברי על־ידי הדחיקת עברם ה"גלותי". לעומת הגברים הניצולים, הנשים הניצולות מצטיירות כסוכנות זיכרון וכמובילות במאבק נגד אסטרטגיות ההדרה הנהוגות בחברה הישראלית כלפי הזיכרון הפרטי של השואה.

ברמה המעשית מתבטאים הדברים בהתעקשות של הניצולות לשמר את שפת האם הפולנית, למשל, ולהקים אתרי זיכרון בבתיהן, לשמור על תצלומים של בני המשפחה, לסרב לקבל פיצויים מגרמניה, או לטעון שגם אישה שדעתה נטרפה עליה יכולה לשמש עדה במשפט אייכמן, כיוון שרק הטירוף יכול להעיד על עוצמת הזוועה.

דמויות הניצולות מצטיירות גם כמובילות מאבק חשוב נגד הכחשת חלקים לא־מתאימים בזיכרון השואה, הקשורים בהן עצמן, בגופן ממש. הכוונה היא למקרים של אונס ופגיעה מינית, ניסויים רפואיים גופניים ועוד. כל הדברים הללו מובילים את קוש זוהר לראות בדמותן כוח מתנגד להשכחתו של זיכרון קשה ולמחיקתו של עבר משמעותי. הפרק השלישי בספר דן בדמות האם ביצירות כגיבורה המרכזית של הנחלת הזיכרון לדור הבא. הפרק הרביעי בוחן את השאלה האם לשפה "הרגילה" יש יכולת לייצג את הזיכרון, ומציע תארים אחרים, "נשיים" באופיים, לייצוג הזיכרון של השואה: גמגום, מלמול, לחישה, שתיקה וחמלה. הפרק החמישי מתמקד ביכולת של הגוף הנשי – גוף חולה, מוטרף, מביא ילד לעולם – לבטא את הזיכרון הזה ולהנחילו לדורות הבאים.

הטיעון העיקרי בספר **אתיקה של זיכרון: קולה של מנמוזינה וסיפורת הדור השני לשואה** הוא, כי השמעתו של זיכרון השואה בקול נשי בסיפורת "הדור השני" היא הצעה

במישור הספרותי להמרת שפת הכוח של הזיכרון הלאומי והסלקטיבי בשפת זיכרון המכונה "זיכרון של חלב אם": "שפה של חיים שבוחרת לכתוב בחמלה, בהקרבה ובזהירות". על כריכת הספר מופיע איור של מה שנראה כמניפות בגוני כחול לבן שזורות זו בזו כרשת של תאי עצב הפועלת תוך כדי ההזכרות. בהתאם לכך, השפה החלופית לייצוג הזיכרון, שעליה מדברת קוש זוהר, היא שפה שהנשי־האימהי הוא המסמן המופשט שלה, והיא קושרת ברגש ובמודעות בין חלקי העבר להווה. זוהי שפה שאוצרת בחובה ממדים אתיים, מבטאת תקווה לקהילה מוסרית מקשיבה ומכילה יותר, ומציעה תיקון מוסרי לשיח הגבורה הגברי בזירת הזיכרון ולכוח ולחוק המדיר שהוא כופה. ברמה הפוליטית, כאמור, מתבטאת עמדה מוסרית זו בסירוב אנושי עיקש מצד רבות מדמויות הניצולות לשתף פעולה עם תהליך המטיל חורבן והרס על קבוצה אחרת, היינו על הפלסטינים. תיקון העוול שנעשה להם, על־פי אותה עמדה, רק הוא יכול להבטיח המשכיות של זיכרון השואה מהעבר אל ההווה והעתיד.

הנה כי כן, לפי דברי הגיבורה בספרה של לוי זורן, **למה לא באת לפני המלחמה**, כינון חברה על־פי חוק נוקשה ובלתי־מתפשר הוא אסון נוסף. ברומן מאת יעקב בוצ'ן, **עיוור־צבעים**, מתריעה ניצולת שואה שדעתה נטרפה ושמילותיה לכן הן נטולות כל עכבות מפני ההשלכות הקשות של המשך בניית הכוח:

כוח כזה כמו שיש לעם ישראל במדינת ישראל בארץ ישראל, כוח כזה הרי גם צריך להתפרק. יש מתח גדול להחזיק כוח כזה. כשאתה יודע שאתה כל כך חזק, אתה רוצה לבדוק [את הכוח] ולנסות אותו. את ואני וכל יהודי צריכים להיזהר (עמ' 51–52).

וברומן של יהודית קציר, **הנה אני מתחילה**, נואמת הגיבורה־הילדה בטקס יום הזיכרון ומדגישה שתי טענות: האחת, שכיבוד השונה, החלש והזר בתוכנו הוא הלך האמתי של זיכרון השואה, והאחרת, שגם ניצול השואה עצמו הוא חריג בנוף מולדתו החדשה, מאחר שלא מימש את החלום הציוני ונקלט בה כמצופה כיהודי חדש.

אולם, מה שחסר, לדעתי, בספרה של קוש זוהר הוא ניתוח של הרקע ההיסטורי והחברתי שהוביל לעיסוק הנרחב בזיכרון השואה הנשי בחברה הישראלית, לרבות התהליכים שזכרו לעיל בתחילת הסקירה הנוכחית. המחברת דנה בסיבות להתהוות סיפורת "הדור השני" בלבד, כגון התמוטטות "עלילת־העל הציונית". חסרה בספר גם התייחסות להבניות החברתיות והתרבותיות המשפיעות כנראה במישור הפסיכולוגי והקוגניטיבי על עיצוב זיכרון השואה הפרטי, הן של הגבר והן של האישה. במילים אחרות, חסרה בו התייחסות לזיכרון השואה הנשי גם כעדות היסטורית ולא רק כייצוג הספרותי של זיכרון זה.

גוף הידע הזה נדרש להבנה של תמונת השינוי שמציגה המחברת ובעיקר להבנת גורמיה. קוש זוהר עומדת על כך בעצמה – אם כי רק אגב אורחא – באחת מהערות השוליים בספר, שבה היא כותבת: "הכתיבה נובעת מקשר ביוגרפי שעליו העידו יוצרים שונים בהזדמנויות שונות", וכתיבה זו היא "דרך טיפולית אישית של היוצרים לעבד ולטפל

## לאומיות פלסטינית

אפרים לביא

מצטפא כבהא / הפלסטינים: עם בפזורתו, יחידה 6 בסדרה המזרח התיכון בימינו, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2010, עמ' 320

כותרת ספרו של מצטפא כבהא מייצגת את הרעיון המרכזי בספר: לספר את תולדותיו של העם הפלסטיני במאה העשרים כחידה חברתית לאומית אחת. המחבר פורש בפני הקורא יריעה רחבה של קורות העם הפלסטיני, שפוצל בעקבות המלחמה בשנת 1948 לקהילות נפרדות במולדתו ובפזורה, ועד היום הוא נתון במאבק לשחרור לאומי ולהגדרה עצמית.

במבוא לספר, מציג המחבר בפני הקורא שלושה משולשים, שבהם התעצבו תולדות העם הפלסטיני במאה העשרים: (א) הגורמים החיצוניים – בריטניה והמעצמות האחרות, הציונות כיישוב וכמדינה, והעולם הערבי על מדינותיו והאינטרסים שלהן; (ב) הזהות הלאומית – הממד הערבי הכלל-אזורי, הממד הפלסטיני-הארצי, והממד האסלאמי הפוליטי; (ג) המבנה החברתי-הפנימי – עילית מסורתית-משפחתית ותיקה, מעמד ביניים משכיל שנכנס לפוליטיקה החל משנות השלושים, ושכבות עממיות שנציגיהן הצעירים פרצו חמושים למישור הפוליטי בצמתים חשובים.

האירועים וההתפתחויות שפקדו את העם הפלסטיני מאז המרד בשנים 1936-1939 ועד סוף המאה העשרים, מובאים בתמצות ותוך התייחסות להשפעות שהיו לשלושת המשולשים המוזכרים על עיצובם. זהו חיבור שאינו קל לכתובה כלל ועיקר, הן מבחינת היקף הנושא ומורכבותו והן מבחינת מעורבותו של המחבר, המספר את הסיפור הקשה של עמו לקהל ישראלי, ובעברית. זהו אתגר המצריך תבונה ורגישות, כושר הבחנה בין עיקר לטפל, ואפילו מידה של אומץ לב. המחבר עמד בכל אלה ועלה בידו לכתוב את הספר בלשון קולחת המסייעת לקורא לקלוט את התמונה הרחבה והמורכבת. זהו ניסיון מבורך להציג את הסיפור ההיסטורי של הפלסטינים כעם ולשזור בתוכו את סיפורה של כל קהילה מקהילותיו: המיעוט הערבי-הפלסטיני בישראל, תושבי הגדה המערבית ורצועת עזה, הפלסטינים במחנות הפליטים ובפזורה בעולם. הכתיבה הקצרה, שהייתה הכרח במקרה זה, היא בבחינת "מעט המחזיק את המרובה" וראויה על-כן להערכה רבה.

עם זאת, אי-אפשר כמעט לכתוב ספר כזה בלי שיהיו לו חולשות הכרחיות. הקריאה בו מעלה, כי האתגר שקיבל על עצמו המחבר, לתמצת את קורות הזמן ותהפוכות הגורל של העם הפלסטיני במאה העשרים, אינו חף ממגבלות. המרכזיות שבהן היא ההתייחסות המודגשת לגורמים החיצוניים שעיצבו את ההיסטוריה של הפלסטינים, לעומת תשומת-לב מצומצמת שניתנה לתמורות שחלו בחשיבה המדינית הפלסטינית, בעיקר

בטראומת השואה הפרטית שלהם" (עמ' 37). זאת ועוד, גדרות הדיון הספרותי בספרה של קוש זוהר נפרצות ממילא, כיוון שהיא מתרכזת בהשלכות הפוליטיות החשובות של התופעה הספרותית שנחקרה על-ידה: אותה בחירה של הסופרים להציג בין דפי יצירותיהם גישה חדשה, הקוראת להימנע משימוש בכוח כלפי ה"אחר", הצד הפלסטיני בסכסוך הערבי-הישראלי, ומציעה ראייה הומנית שלו.

הזיכרון שבו דנה קוש זוהר הוא אמנם זיכרון של דמויות ספרותיות, אולם אפשר להניח, כי עיצוב הדמויות של הניצולות ביצירות הספרותיות הושפע מהאופן שבו קלטו הסופרים רשמים מזיכרון של ניצולות "אמתיות", שאליהן הם קשורים בקשרים ביוגרפיים. לפיכך הם מייצגים זיכרון – וזו נקודה חשובה נוספת שקוש זוהר מתעלמת ממנה – שהתעצב בשלב מאוחר בהשפעת דימויים נשיים וקונבנציות חברתיות. דימויים אלה הם שהובילו את הניצולה לזכור את שחותה בשואה "כאישה", על כל הממדים ההומניסטיים המאוחרים המשתמעים מכך, שאליהם מתייחסת קוש זוהר בספר.

כך, למשל, רונית לנטיין, שבדקה את הסיפורים שנמסרו בעל-פה על-ידי ניצולות ששרדו את המחנות בטרנסניסטריה, טוענת, כי זהותה של הניצולה כאישה מתבססת על מאגר חוויתיה השונות, וכי מאגר זה מתארגן ונבנה אצלה על-ידי ייצוגים סמליים או נרטיבים הנתפשים כנשיים, כמו למשל, "ילדות מאושרת" מול התפרקות, "המשפחה" והישרדות בלעדיה או עמה, כורח ההינתקות מחפצים אהובים ושלילת ניצני הנשיות המתפתחת. היא קובעת לסיכום, כי "המגדר זכור דרך חוויותיהן השונות של נשים, והזיכרון ממוגדר בקולקטיב דרך הייצוגים הסמליים של נשים" ("שורדות מספרות את טרנסניסטריה", בתוך: אסתר הרצוג [עורכת], **נשים ומשפחה בשואה**, נתניה 2006, עמ' 257-283). בדומה, שרה הורוביץ טוענת במאמר "מגדר וייצוג השואה", כי כפי שגברים ניצולי שואה נטו לא פעם לתאר את אירועי העבר בהתאם לדימויים גבריים, ובהם הייתה האישה חלשה ופגיעה והם היו "מושעיה", כך נהגו גם נשים ניצולות שואה, אשר לא אחת הציגו עצמן בזיכרונותיהן כמי שחמלו אישה על רעותה וסייעו זו לזו במחנות ההשמדה (למשל ברומן *An Estate of Memory*, פרי עטה של אילונה כרמל [Karmel]). ואולם, מחקרים מאוחרים מראים, כי בעניין זה לא היה הבדל של ממש בין גברים לבין נשים במחנות. הורביץ מסכמת עניין זה בקביעה:

ניתוח מגדרי מסייע לסטודנטים לבחון פרשנויות תרבותיות שונות של השואה, ולהביא בחשבון לא רק את ההקשרים שבהם היא התרחשה, אלא גם את ההקשרים שבהם זוכרים אותה.

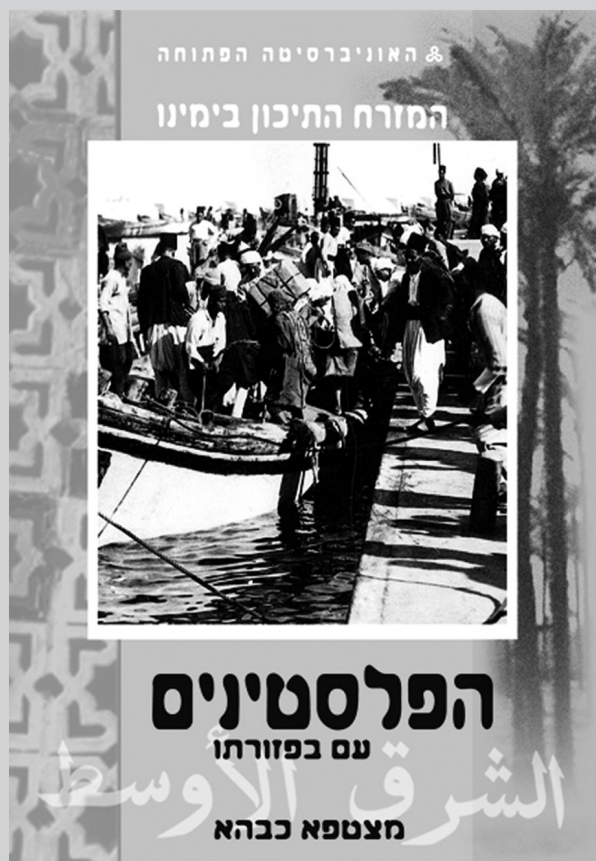
Sara R. Horowitz, "Gender and Holocaust Representation", in: Marianne Hirsch and Irene Kacandes (eds.), *Teaching the Representation of the Holocaust*, New York 2004, pp. 110-123

עם זאת, ספרה של קוש זוהר תורם תרומה חשובה לשאלת הרלבנטיות של זיכרון השואה כיום, ומדגיש כי אפשר לקשור אותו לתקומה אנושית ולא רק לתקומה לאומית, והוא מביא ביטוי חשוב נוסף להפרטת זיכרון השואה בתקופתנו.

ד"ר אפרים לביא הוא מנהל מרכז תמי שטיינמץ למחקרי שלום וחוקר במרכז דיין לחקר המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל-אביב.

lavieph@post.tau.ac.il :ל"א





ופתרון בעיית הפליטים על בסיס החלטת או"ם 194; והצהרת העקרונות שהתקבלה בספטמבר 1993 במסגרת תהליך אוסלו וכללה הכרה בישראל והתחייבות לנטישת המאבק המזוין. מסמכים מכוננים אלה של אש"ף משקפים אירועים היסטוריים וציוני דרך מרכזיים בתולדות העם הפלסטיני במחצית השנייה של המאה העשרים. תוכנם מקפל בחובו את סיפור התמורות בחשיבה הצבאית-המהפכנית והמדינית-הפרגמטית של התנועה הלאומית הפלסטינית, ואת האסטרטגיה שהיא אימצה כדי לקדם את הגשמת המאוויים הלאומיים של העם הפלסטיני. כל ניסיון ללמוד את ההיסטוריה הפלסטינית בלעדיהם יהיה בהכרח חסר. גם אירוע היסטורי מרכזי בתולדות העם הפלסטיני, כמו ההינתקות המנהלית של ירדן מהגדה המערבית בקיץ 1988, אינו בא לידי ביטוי בספר. מגבלה אחרת נוגעת לחוסר האיזון בין התיאור הנרחב המוקדש להתפתחות השאלה הפלסטינית והשתלבותה במשחק הפוליטי האזורי והעולמי באמצעות פירוט מהלכיו הצבאיים והמדיניים של אש"ף, לבין תיאור מצומצם באופן יחסי של קורות הקהילות הפלסטיניות בישראל, בשטחים ובפזורה, ויחסי הגומלין בינן לבין אש"ף. כך, למשל, הדיון בערבים הפלסטיניים בישראל מסייג בשנת 1977, בלי התייחסות לתמורות שחלו במעמד הפוליטי, החברתי והכלכלי, בזהותם הקולקטיבית וביחסי הגומלין שהתפתחו בינם לבין אש"ף לפני תהליך אוסלו ואחריו. הם נותרו בשולי החברה הישראלית

במחצית השנייה של המאה העשרים. המחבר מבליט את התפקיד שמילאו מדינות ערב החל משלהי שנות השישים בפוליטיקה הפלסטינית ובריסון הלהט המהפכני של אש"ף ותיעולו לחשיבה מדינית פרגמטית. בפרקי הספר השונים מתואר כיצד גילו מנהיגי מצרים, ירדן, סוריה ולבנון נחישות שלא להקריב את האינטרסים של המדינות שלהם למען העניין הפלסטיני. כך למשל, מנהיגים אלה לא רצו להניח לארגונים הפלסטיניים לגרור אותם למלחמה כוללת; הם מנעו מהם להשתמש בשטחי מדינותיהם כבסיסים לניהול מאבק מזוין נגד ישראל; בשנת 1974 הם הכירו באש"ף כנציג החוקי והיחיד של העם הפלסטיני (ובכך, למעשה, הטילו עליו אחריות לגורלו); ובשנת 1982 הם לא התייצבו לצד אש"ף ולא מנעו את גירושו מלבנון.

מתיאור דברים זה נעדרת התייחסות להתפתחויות שחלו במחשבה הלאומית הפלסטינית בסכסוך עם ישראל, כפי שהיא מופיעה ובאה לידי ביטוי מרתק בהגותם של הארגונים והפגלים השונים שהרכיבו את אש"ף. התפתחויות אלו נבעו מצמצומו של מרחב האפשרויות של אש"ף לפעולה בתחום המאבק המזוין, ובהמשך – מהתגברות החשש מפני הסדר מדיני שיושג בלעדי אש"ף ויהפוך אותו לגורם מיותר. כתוצאה מכך חלו בהדרגה תמורות באסטרטגיה הלאומית הפלסטינית: משלילה מוחלטת של קיום ישראל ותביעה לשחרור פלסטין כולה בכוח, ועד לאימוץ תוכנית שלבית הכוללת בתחילתה השגת ריבונות על השטחים שנכבשו בשנת 1967; מתפישה שקידשה את עקרון המאבק המזוין כדרך יחידה לשחרור פלסטין, דרך שילוב בין עימות אלים ומאבק מדיני, ועד לנכונות להסדר מדיני עם ישראל על יסוד העיקרון של שתי מדינות לשני העמים. לשינויים אלה ניתן ביטוי נרחב בכינוסים של "המועצה הלאומית הפלסטינית", ובהם התנהלו ויכוחים אידאולוגיים נוקבים, שביטאו את המחלוקות בין ראשי אש"ף והפגלים השונים. כמו כן נוסחו בכינוסי המועצה החלטות אשר שיקפו את עמדת הזרם המרכזי בתנועה הלאומית הפלסטינית ואת השינוי בעמדות אש"ף. כתוצאה ממחלוקות אלה חלה התרחקות של הארגונים הרדיקליים מאש"ף, והדבר אפשר להנהגתו לנהל מדיניות גמישה יותר שהביאה להכרזת העצמאות בשנת 1988, ובהמשך גם לחתימה על הסכם אוסלו. אחד הביטויים לכך, שהמחבר לא נדרש במידה מספקת לתמורות אלו שחלו במחשבה הפוליטית הפלסטינית, היא התייחסותו השולית לתוכנם ולמשמעותם של מסמכים מכוננים של אש"ף, שהתנועה הלאומית הפלסטינית המתחדשת אימצה ופעלה על-פיהם. בראשית דרכה היו אלה "האמנה הלאומית הפלסטינית" בנוסח משנת 1964, שקידשה את שחרור כל פלסטין במאבק מזוין; נוסח מעודכן של האמנה משנת 1968, שהדגיש את הלאומיות הטריטוריאלית הפרטיקולרית; וכן "תוכנית השלבים", שאש"ף אימץ בשנת 1974 ועניינה הקמת ישות לאומית על חלק מאדמת פלסטין ללא הסדר מדיני עם ישראל. בהמשך, היו אלה המסמכים המכוננים שעליהם נשענה הנהגת אש"ף, כאשר הציגה את עמדותיה המדיניות בניסיון ליישב את הסכסוך עם ישראל: החלטות המועצה הלאומית ה-19 של אש"ף בנובמבר 1988, הכוללות הסכמה לעקרון החלוקה של הארץ, כינון מדינה בגבולות 1967, בירה בירושלים

באשר למשולש החברתי-הפנימי, מסקנתו של המחבר היא, כי העילית הוותיקה והמסורתית ירדה מהבמה, וכי עליית הפת"ח סימנה את ניצחונו של מעמד הביניים ואין סימן של ממש לחזרת המשפחות המיוחסות לעמדות הנהגה. עם זאת ראוייה לציון העובדה, כי בשתי תקופות הזמן המכריעות – השלטון הישראלי (בשנים 1967–1993) והשלטון העצמי (החל משנת 1994) – נותר על כנו המבנה החברתי המסורתי בגדה המערבית, שבסיסו הם המשפחה המורחבת, השבט והעדה. למרות שהרצון להביא לסיומו של הכיבוש הישראלי ולהגיע לעצמאות מדינית היה גורם שדחף לשינוי, לא התחוללה תמורה מהותית במבנה החברתי והתרבותי. גם פעילותם של ארגונים לא-ממשלתיים בעשור האחרון של המאה העשרים, בתחום החינוך לדמוקרטיה ופלורליזם ולשמירה על זכויות וחירויות הפרט, לא יצרה שינוי. נטייתה הטבעית של החברה הפלסטינית להתארגן על בסיס המבנה המסורתי שלה, באה לידי ביטוי בעובדה, שהמבנים החברתיים והארגוניים המקוריים שרדו את שנות הכיבוש והאינתיפאדה. כך אירע, שערב הקמת הרשות הלאומית הפלסטינית בקיץ 1994, נותרו מסגרות הזהות והנאמנות המשפחתיות והעדתיות בעלות חשיבות מרכזית בחברה הפלסטינית, והשלטון העצמי שאש"ף הקים אף נשען עליהן.

לסיכום, ספר זה מהווה ניסיון חשוב להציג את האירועים ההיסטוריים של העם הפלסטיני במאה העשרים, ולנתח תהליכים חברתיים, כלכליים ותרבותיים אשר התחוללו בקרבו לפני שנת 1948 ואחריה. המחבר עמד בכבוד במשימה השאפתנית שקיבל על עצמו והגיש לקורא הלא-מקצועי סיפור מסודר, בהיר ומעוטרי בצילומים של קורות הפלסטינים באותה תקופה. חרף המגבלות שתוארו לעיל, יש בספר משום תרומה חשובה לחקר העם הפלסטיני ותנועתו הלאומית. הסטודנט והקורא הישראלי יפיקו תועלת רבה מספר זה להכרת הפלסטינים כעם בעל תודעה לאומית, שעודו נאבק למען השגת זכויותיו הלגיטימיות לעצמאות מדינית ולהגדרה עצמית.

למרות תהליכי החברות שעברו, ובשולי התנועה הלאומית הפלסטינית שבהנהגת אש"ף על אף היותם חלק בלתי-נפרד מן העם הפלסטיני. התעלמות אש"ף מעניינם בתהליך המדיני שקיים עם ישראל מצד אחד, ואירועי אוקטובר 2000 מן הצד האחר, עוררו תהיות בקרבם לגבי עתידם וגורל העם הפלסטיני בכללו. "מסמכי החזון" (בשנים 2006–2007), שנוסחו על-ידי אינטלקטואלים מתוכם, נועדו לשמש בסיס לבירור פנימי בציבור הערבי הפלסטיני בישראל לגבי קביעת עתידו במדינה. היה מקום לעמוד על עובדות אלו, שכן הן מהוות התפתחות משמעותית בקורות העם הפלסטיני.

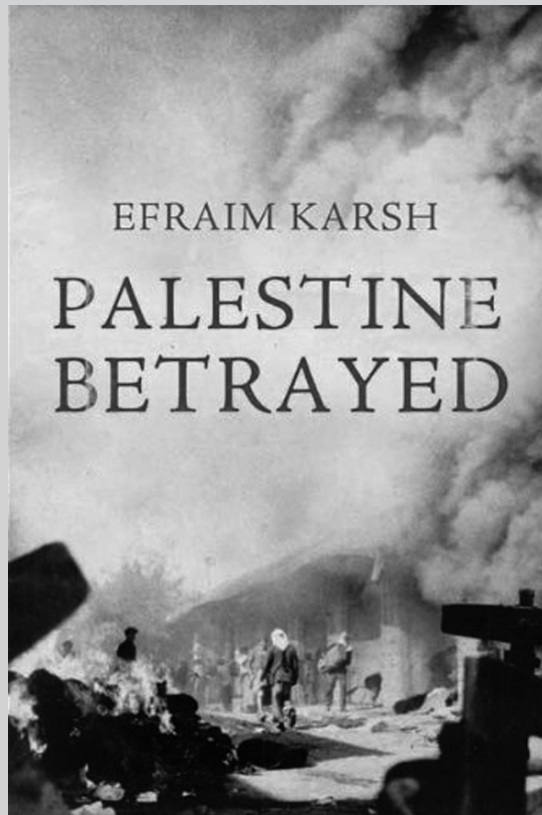
הדבר בולט במיוחד לגבי האוכלוסייה בגדה המערבית וברצועת עזה – הקהילה הפלסטינית הגדולה ביותר – שהשפעתה על תולדות העם הפלסטיני מתוארת בספר באופן חלקי בלבד. אוכלוסייה זו הייתה שחקן מרכזי שהשפיע על אש"ף ועל דרכו: היא קיבלה עליה את מרותו של אש"ף כמנהיג הלאומי לאחר שזה קיבל בשנת 1974 את "תוכנית השלבים"; לאחר השיתוק שאחז באש"ף בעקבות גירושו מלבנון לתוניס (בשנת 1982) והמחלוקות העמוקות בין פלגיו, אוכלוסייה זו היא שמילאה, מלמטה, את החלל שנוצר באמצעות הרחבת ההתארגנות הציבורית, ובכלל זה הקמת ארגוני התנדבות וארגונים אזרחיים סקטוריאליים לחיזוק העמידה האיתנה של האוכלוסייה ולתיקון הדימוי של האחדות הלאומית שנפגע; בשנת 1987 היא שנטלה בידיה את מושכות המאבק הלאומי וחוללה את האינתיפאדה הראשונה, לאחר שהבינה כי אש"ף שרוי בתהליכי שקיעה מתמשכים ולא יוכל לבדו להביא לשחרורה; בשלהי שנות השמונים וראשית שנות התשעים היא החלה בבניין מוסדות למדינה שבדרך; בשנת 1993 היא העניקה לאש"ף את תמיכתה בתהליך אוסלו; בשנת 2000 היא שבה וחוללה את האינתיפאדה השנייה, שהחלה מלמטה וכוונה נגד המשך הכיבוש הישראלי ובמחאה על אוזלת-ידו של השלטון העצמי בניהול ענייני הפנים והחוץ; ובשנת 2006 היא שחוללה מהפך היסטורי כאשר העלתה את החמאס לשלטון.

בסוף הספר המחבר חוזר לשלושת המשולשים שביניהם וסביבם התחוללה ומתחוללת ההיסטוריה של הפלסטינים. מסקנותיו לגביהם ראויות לבחינה. הוא מצביע על כך, שבראשית המאה העשרים ואחת הלכה והתמעטה בהדרגה המרכזיות של משולש הגורמים החיצוניים, שכן המעצמות חדלו לעצב במישרין את גורל הפלסטינים ואלה חדלו להיות כלי משחק בידי המדינות הערביות. מבחינה עובדתית, פני המציאות בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת שונים במקצת: עצם קיומה של הרשות הלאומית הפלסטינית תלוי בסיוע חיצוני – חומרי ומדיני – של מדינות המערב. לא זאת אף זאת: הזירה הפלסטינית שסועה בין רשות לאומית הנתמכת על-ידי המערב ומדינות ערב מתונות, כמו מצרים וירדן, לבין רשות אסלאמית הנתמכת על-ידי איראן ומדינות כמו סוריה, המארחות את מפקדות הארגונים הרדיקליים הפלסטיניים המתנגדים לאש"ף. נוסף לכך, הליגה הערבית, שהציגה בשנת 2002 יוזמת שלום, שאותה אימץ אש"ף ועניינה פתרון של שתי מדינות והתחייבות לסיום הסכסוך וליחסים נורמליים של העולם הערבי עם ישראל, משמשת כיום גורם-על לאישור מהלכיו של אש"ף בתהליך המדיני עם ישראל.

## מי בגד בפלסטינים?

דוד ויטל

Efraim Karsh / **Palestine Betrayed**, Yale University Press, New Haven and London 2010, 342 pp.



ספרו החדש של אפרים קארש איננו על אודות הצדק או אי-הצדק שבסכסוך על פלשתינה (תהא הגדרתו אשר תהא: הסכסוך הערבי-הישראלי, היהודי-המוסלמי וכיוצא באלה) ואף אין הוא דן בהשלכות ארוכות-הטווח של המבנה הפוליטי או החברתי במזרח התיכון. הספר בוחן, באורח יסודי ביותר, את ניהול הסכסוך בידי מי שנבחרו או מינו את עצמם להגדיר, להסביר ולנווט את המדיניות הפלסטינית-הערבית. מדובר במחקר שהוא מלאכת מחשבת: בהיר בטיעוניו, מודע היטב לטיעוני-נגד קיימים ואפשריים ומבוסס על בדיקה מקיפה מאין-כמותה של המקורות וספרות המחקר בכל שלוש השפות הרלבנטיות – אנגלית, ערבית ועברית. כמו כן, אף שהוא נכנס אל שדה מוקשים גדוש במחלוקות, ספרו של קארש חף מדעות קדומות, עמדות פוליטיות מובהקות ואפילו זעם מוסרי. אם יש בו ביטוי לרגש, הרי הוא נימה של חמלה – ומכאן הבחירה בשם הספר.

**פלשתינה הנבגדת** הוא מחקר על הסיבות לכישלונם של הערבים – בתוך פלשתינה ומחוצה לה – במניעת הקמתה של ישות יהודית עצמאית כלשהי בחלקים ממה שהייתה פלשתינה תחת השלטון הבריטי. ההנחה הרווחת בקרב ערבים, מנהיגי המעצמות (לרבות ארצות-הברית) ובמידה לא-מבוטלת גם בקרב היהודים, הייתה, כי הערבים אכן יצליחו למנוע את הקמתה של מדינה יהודית, אם לא מיד הרי לפחות בטווח הבינוני (כמי ששירת בצבא הבריטי באותה העת, אני זוכר היטב תחזיות מודיעין בריטיות בדיוק ברוח זו). המנהיגים הערבים ידעו, כי נוכח המדיניות הבריטית והאמריקנית באותם ימים, יש בידיהם יתרונות פוליטיים מובהקים. ואם אי-אפשר לסמוך על המדיניות, הרי היה ברור לכול, כי מבחינת יחסי הכוחות הצבאיים היו לערבים ככלל, בתוך פלשתינה ומחוצה לה, תילות רבים יותר, מצוידים יותר וממוקמים טוב יותר מבחינה אסטרטגית, מאשר לתילות הלא-חוקיים בתחילה, הלא-סדירים, החובבניים והפזורים של היהודים שניצבו מולם. ביטחונם העצמי של הערבים, ככל שהתקרב מועד יציאתם של הבריטים מן הארץ, לא היה אפוא חסר-יסוד, בייחוד כיוון שהוא אף תאם את האמונה בקרב מדינאים, חיילים ופוליטיקאים של המעצמות שהיו מעורבות באזור, בניצחונם של הערבים. בשום רגע – עד להכרעה שהושגה לקראת סוף שנת 1948 – לא היו בהנהגה הבריטית והאמריקנית מי שהטילו ספק ביכולתם של הערבים להשיג את מטרתם, חרף ההתנגדות האמיצה והנמהרת של היהודים. כדאי לזכור, כי התנגדותו הנחרצת

פרופסור (אמריטוס) דוד ויטל לימד בחוג למדע המדינה באוניברסיטת תל-אביב ופרסם ספרים ומאמרים רבים על יחסים בינלאומיים, היסטוריה יהודית מודרנית ותולדות הציונות.

אי"ל: dvital@post.tau.ac.il

של מזכיר המדינה של ארצות-הברית, ג'ורג' מרשל (Marshall) להקמת מדינה יהודית ולסיוע חומרי ליהודים, יכולה אמנם להיחשב אכזרית, אך היא לא הייתה משוללת היגיון. מרשל הבהיר לכל הנוגעים בדבר מנקודת מבטו של מפקד צבא בכיר ביותר, כי יכולתם של הערבים להכניע את היהודים איננה מוטלת כלל בספק. הוא חשש, כי ארצות-הברית תהיה המדינה שעליה יוטל להציל את היהודים בהמוניהם. משום כך, טען מרשל, מוטב לשכנע את האנשים העקשנים הללו לוותר מראש על שאיפותיהם הפוליטיות.

ההתאמה הזאת של הציפיות מסבירה, ולו באופן חלקי, את ההתנהלות במזרח התיכון ומחוצה לו, הן בטווח הקצר והן בטווח הארוך. אחת התוצאות של הביטחון המוחלט בתבוסתם של היהודים הייתה, כפי שמראה קארש בספרו, מרוץ בין-ערבי על שליטה בחלקים של פלשתינה לאחר שהבריטים ייצאו והיהודים יובסו. תוצאה קודרת יותר של הביטחון הגובר בניצחון באה לידי ביטוי בהתעלמות של אותם מנהיגים ערבים, שהתיימרו לדבר ולפעול בשם האוכלוסייה הערבית בפלשתינה, מן הצורך לדאוג לביטחונה ולגורלה בהווה ובעתיד.

העובדה, כי בסופו של דבר ובניגוד לכל הציפיות הוקמה מדינה יהודית, ומלחמת השמדה, שעליה הכריז המזכיר הכללי של הליגה הערבית, לא התרחשה, חייבה התמודדות חדשה עם המציאות. מצד אחד, כל הנוגעים בדבר הוסיפו להאמין, כי על אף הכול הערבים מחזיקים בידיהם את הקלפים הטובים יותר; מצד אחר היה צריך למצוא מענה לשאלה, מדוע היהודים הם שניצחו, לפחות ניצחון בנקודות אם לא ניצחון מוחץ ומוחלט. שאלה זו תוסיף לרדוף את ההנהגה הערבית מאז ואילך. כך גם,

המילטריסטי בגרמניה כדי להסביר את תבוסתה ב"מלחמה הגדולה" בשנים 1914-1918.

חשוב להדגיש, כי יהיו אשר יהיו רגשותיו ונאמנותו האישית של קארש עצמו, הספר חף לחלוטין מכל ביטוי של שמחה לאיד. הוא בודק כל פרשה חשובה לגופה ומנסה לברר בדיוק מרבי את העובדות. הוא בוחן, למשל, את השאלה מדוע נטשו רוב תושביה הערבים של חיפה את העיר במהירות על אף המאמצים של הפיקוד הבריטי לשכנע אותם להישאר; כך גם לגבי צפת וטבריה, שננטשו על-ידי הערבים במהירות וללא צורך; מדוע וכיצד לא נעשה שימוש בכמויות גדולות של כלי נשק וכספים שנועדו למלחמה נגד הכוחות היהודיים, שסבלו ממחסור בצידוד ולעתים אף במזון; וכן הלאה – לרבות, כמובן, השאלה הגורלית מדוע נמנעו מדינות ערב, למעט ירדן ההאשמית, מלהצטרף למאבק עד לרגע האחרון, אם בכלל.

יש לזכור, כי בצד היהודי נבחנו הגורמים לכל התקדמות או נסיגה של הכוחות היהודיים, בתקופה שבין סוף נובמבר 1947 לאמצע מאי 1948, באופן ממצה ביותר ומנקודות השקפה שונות – בין היתר הודות לכך, שכמעט כל המקורות הארכיוניים כבר פתוחים בפני החוקרים זה שנים רבות. לא כך הוא הדבר בצד הערבי, שבו המכשולים בפני חקירה שיטתית הם רבים וקשים. מכאן חשיבותו הרבה של הספר של קארש וערך מיוחד לדיון שלו בפוליטיקה הפנימית הערבית בעניין הפלסטיני – בעיקר החל מן הרגע הקריטי בשנים המוקדמות של המנדט הבריטי, שבו חאג' אמין אל-חוסייני תפס את עמדת המנהיגות הפלסטינית, וכישלונה מאז של ההנהגה היהודית להגיע להידברות עם כל מי שנחשב לדובר של הצד הפלסטיני. עם זאת, חבל שלא הורחב הדיון בספר על השורשים העמוקים יותר של ההתנהלות הערבית, שורשים הנעוצים בחברה, בתרבות ובדת. הבעיה הפלסטינית היא דוגמא מובהקת לדפוס המעיק על המזרח תיכון עד היום: העובדה, שתפישות חדשות של נאמנות מוחלטת למדינה או ללאום לא הצליחו לגבור על נאמנות שבטית או משפחתית ועל אינטרסים אישיים. ייתכן, שדיון מורחב בהשפעתם של שורשים תרבותיים מהותיים כאלה היה פוגם במבנה הספר הנוכחי ובתועלת שבו, אך דיון שכזה באותם מונחים ובאותה גישה לא-אמוציונלית שבהם נכתב הספר הקיים יהיה בעל ערך רב. אולי ככרך נוסף? לסיכום, החיבור שלפנינו הוא בגדר תרומה חשובה ביותר הן להיסטוריוגרפיה המלומדת והן לדיון הציבורי. והוא אף ביטוי לאומץ-לב – כיוון שהוא מנוגד לזרם ולאופנה המקובלת בחשיבה הפוליטית זה שנים רבות.

אם כי לא במפורש, תוסיף לרדוף אותה השאלה, האם ראוי לבחון לעומק את מה שהתרחש בשנת 1948: מה בדיוק קרה? מי היו המעורבים? ולאן הופנו המרץ והמשאבים?

חולשתן של התשובות שניתנו מפעם לפעם לשאלות אלה היא שמעצבת את קווי המתאר ההיסטוריוגרפיים המרכזיים בספרו של קארש. בעוד האירועים משנת 1917 ועד 1949 מנקודת מבט יהודית-ישראלית כבר נחקרו ונדונו לעומקם, לא נעשה עד כה מחקר דומה לגבי הסיבות והגורמים לתבוסה הערבית – הנִכְפָּה, כפי שהיא נקראת כיום בפי כול. אין פירוש הדבר, שהנושא לא נדון מנקודות מבט אישיות, פואטיות ופוליטיות, ואין פירוש הדבר שלא קיים "נרטיב" המתאר את השתלשלות האירועים מנקודת ראות ערבית. אולם יש הבדל רב בין "נרטיב" במשמעות המקובלת כיום, כלומר סיפּר שנועד לשמש לניחוח ולעידוד או כמצע לגיוס לנקמה ולפעולה צבאית, לבין נרטיב היסטורי במשמעות המסורתית המדויקת, בנוסח תוקידידס (Thucydides) או אדוארד גיבון (Gibbon). נרטיב היסטורי אמתי מסוג זה, שבוחן לעומקם וללא הטיה את הגורמים והסיבות להתנהלות במאבק ולהשתלשלות האירועים, אינו קיים לגבי הצד הערבי בסכסוך ואף לא נעשה עד כה מאמץ של ממש לכתוב כדוגמתו. זוהי אפוא תרומתו הייחודית של הספר הנדון כאן: ההיכרות הטובה של קארש עם המקורות הערביים היא שמאפשרת לו למלא את החסר ולעקוב בפרוטרוט אחרי האופן שבו התנהלו ענייני הציבור על-ידי התומכים במטרה הפלסטינית ועל-ידי הטוענים היריבים לכתר המנהיגות הפלסטינית.

הסיפור הוא, כמובן, עצוב ביותר. רק מעטים מבין גיבוריו יוצאים ממנו וכבודם ללא-רוב. כיוון שהתקוות היו כה גדולות – עצומות בתחילה – הרי הכישלון העוקב היה צורב לאין שיעור. אם בדרכם של הערבים בזמן המלחמה היו פזורים איומים, שחיתות ומעשי הונאה, הרי בעקבות התבוסה הגיע זמנן של השמצות הדדיות והפרחת סיסמאות. רק האמיר עבדאללה, לימים מלך ירדן – הרציונלי, הפרגמטי והנחוש ביותר מכל המנהיגים הערבים בעת ההיא, אך גם מי שנחשב לזר באזור ובן-חסות של הבריטים – יצא מן המלחמה ופרס בידיו; אבל הוא היה עתיד לשלם עליו בחייו. אין תמה אפוא, שהנכפפה הייתה לנושא כה טעון ומעורר מחלוקות כה רבות, עד כי החוקרים העדיפו להתעלם ממנו. אין גם פלא שנערכו השוואות בינה לבין תבוסות לא-צפויות לכאורה אחרות, שניתנו להן הסברים בדיעבד – כגון המיתוס דבר ה"סכין בגב" (Dolchstoss) שהמציאו בחוגי הימין

**כתובת המערכת:** זמנים, בית הספר להיסטוריה, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 69978, טלפון: 03-6406367, פקס: 03-6409469, דוא"ל: zmanim@post.tau.ac.il  
**להזמנת מנוי:** מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, רחוב ביתר 2, ת"ד 4179, ירושלים 91041, טלפון: 02-5650444/5, פקס: 02-6712388, דוא"ל: shazar@shazar.org.il  
**כתובת המו"ל:** בית הוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, דרך האוניברסיטה 1, ת"ד 808, רעננה 43537, טלפון: 09-7781838, פקס: 09-7780667, דוא"ל: estherw@openu.ac.il

מערכת **זמנים** מקבלת מאמרים בשפה העברית העוסקים בנושאים היסטוריים מובהקים והפונים אל הקהל המשכיל ולא רק אל המומחים בתחום מסוים. כל מאמר המוגש **לזמנים** 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 כשהם מודפסים ברווח כפול ובצירוף דיסקט/קובץ במעבד תמלילים מסוג word. רצוי לצרף הצעות לאיורים, לרבות הכיתוב לכל איור, וכן תקציר של המאמר באורך של מאה מילים בקירוב.