

ניטשה מכל הכיוונים

ניצן ליבוביץ'

סטיבן א' אשהיים / מורשת ניטשה בגרמניה, 1890–1990, תרגמה חנה אשהיים, הוצאת עם עובד, תל-אביב 2008, 373 עמ'

מורשת ניטשה בגרמניה הוא תרגום לספר שיצא לאור באנגלית כבר בשנת 1992 (בהוצאה לאור של אוניברסיטת קליפורניה), והתקבע מאז בראש רשימות הקריאה של המומחים לניטשה, להיסטוריה גרמנית מודרנית ולהיסטוריה אינטלקטואלית ושל תלמידים במדעי המדינה. הספר מתחקה אחר מעמד ההגות הניטשיאנית בגלגוליה השונים, עוד מתקופת חייו של ניטשה עצמו ועד עליית הנאציזם. בהווה, בתקופה שבה אקדמאים מביטים בהשתאות בהתנפצותם של נחשולי ניטשיאניות בספרות ובקולנוע, בתאוריה הביקורתית ובפילוסופיה הפוליטית, חשיבותו של מחקר כזה בולטת שבעתיים. תחום ה"רצפציה" (האופן שבו מתקבלים רעיונות), שהוא בדרך-כלל תחום אוטורי-משהו בהיסטוריה של הרעיונות, מקבל כאן משנה חשיבות. ספרו של אשהיים מבהיר כבר בפתיחה, כי מקור העניין החוזר ונשנה בניטשה נטוע ב"חוסר הנחת הגובר" מן הפוליטיקה, מאז ימיה של גרמניה הקיסרית בסוף המאה התשע-עשרה ועליית "הלך הרוח הפוסט-ליבראלי של התקופה" (עמ' 21). בניגוד לאידאולוגיות הגדולות של התקופה, המחשבה הניטשיאנית הפכה סמל לזמן, חותם אירוני של "רוח-הזמן", כיוון ש"לא פעלה כישות עצמאית או כאידיאולוגיה מובהקת, אלא כרגישות מסתננת, כמערכת ייצוגים סלקטיביים שאפשר היה להטמיעם במערכות אחרות" (עמ' 23). בניגוד למחקרים קודמים שזיהו את ניטשה עם פוליטיקה מזן מסוים, "דחף ריאקציונרי" או "פרוגרסיבי", ספרו של אשהיים מסרב לתחום את התופעה הניטשיאנית בצד אחד של המפה הפוליטית המתפוררת של מרכז אירופה, ומסביר כי כוחו של התיאור הוא דווקא באי-הכניעה לקטגוריות מובהקות: "אני טוען", הוא כותב בסיום ההקדמה, שנטיות [ניטשיאניות] אלה, שהיו כה מרכזיות בתודעת המאה העשרים, מעולם לא היו הרסניות או ריאקציונריות גרידא ואף לא משחררות (אמנציפטריות) ופרוגרסיביות. אין לנתק באופן ברור בין הסכנות לבין האפשרויות החיוביות הטמונות בנטיות הללו. (עמ' 24)

את העקביות של הסיפור מספקת הזווית האי-רציונלית שמאפיינת, אליבא דאשהיים, את כל צדדי הרצפציה.

הכרונולוגיה של אשהיים רוקדת ולס אסתטי עם תהליך ההתקבלות, ונעה, על בסיס נושאי (תמטי) וכרונולוגי מקביל, שני צעדים קדימה וצעד אחד לאחור. על "המאבק על ניטשה" בסוף המאה התשע-עשרה צופה אשהיים מן הפרספקטיבה המאוחרת של אוסוולד שפנגלר (Spengler), למשל: "קסמו של

ד"ר ניצן ליבוביץ', חוקר תולדותיה של תנועת ה-Lebensphilosophie (פילוסופיית החיים) הגרמנית ושל "אסכולת ירושלים" היהודית-הגרמנית, היה עורך-אורח של קובץ המאמרים "תאולוגיה פוליטית – היסטוריה, תאוריה וביקורת הכוח" שהתפרסם בזמנים 103, קיץ 2008.

אי"ל: nlebovic@fastmail.fm

ניטשה טמון במידה רבה בלשונו הפיוטית, ביופיה ועוצמתה", וכן באפקט ה"טרנספורמטורי, כי מנגינת חזונו לא נסתיימה עם מותו" (עמ' 29), וחוזר אל תיאור "החוייה האקסטטית", כפי שמתארים אותה קוראי ניטשה בתקופת ה-fin de siècle. היכולת של הפואטיקה הניטשיאנית להשפיע על חוגים רחבים של אמנים, אדריכלים, הוגים, סופרים פוליטיקאים ומעמד המשכילים (gebildet) כולו, חרגה מכל היקף מוכר אחר של תפישה רעיונית. "ניטשה", מאבחן אשהיים, "סיפק את הכלים האפיסטמולוגיים הבסיסיים למהפכה המודרניסטית והיה גורם רב השראה ללהט הנבואי האליטיסטי שבו" (עמ' 51).

הספר **מורשת ניטשה בגרמניה** לא רק כתוב באופן רהוט, אלא גם מפתח נושאים שהיסטוריות פוליטיות, חברתיות ואפילו תרבותיות, נוטות להתעלם מהם: הפרק שמוקדש ל"ניטשיאניות המשתלחת של האוונגרד" מוסר תיאור ממצה של ההתקבלות הניטשיאנית על-ידי המורדים ברציונליות: הכרה ב"פסיכולוגיית המעמקים" החשוכה של ניטשה ובעוצמת כוח ההרס, כהרמוניטיקה של חשיפה ומרד בנורמות. בין הזרמים השונים שאימצו את הרעיון הניטשיאני בדבר מעשה ההרס, מונה אשהיים את הפסיכואנאליזה, הפוטוריזם והאסתטיציזם הפאשיסטי, האקספרסיוניזם והריקוד המודרניסטי של איזידורה דנקן (Duncan) ורודלף לבאן (Laban). דנקן, בזכות הרקע האנגלו-סקסי שממנו באה, הפכה לכוהנת הגדולה של הבלט המודרני, אבל חשוב לא פחות ממנה היה החיבור שחיבר לבאן בין תנועת הגוף, הניטשיאניות הדיוניסיות, הכוח הארוטי האימננטי של הגוף, והתרגום של כל אלה לתזה פוליטית של "חגיגה מתמדת, שבה 'כולם מתלכדים בחשיבה, ברגש ובעשייה'" (עמ' 57). חוג אסקונה (Ascona) הניטשיאני, חלקים גדולים מן התנועה האקספרסיוניסטית, תאוריות חדשות של הבעה ושל תנועה – כל אלה הבהירו, כפי שהסביר זאת המשורר הפרו-פשיסטי גוטפריד בן (Benn), כי "המצאיות איננה מחוץ לנו אלא בתוכנו [...] הרעיונות הנעלים של האנושות לא נולדו מכוח העובדות, לא מכורח המציאות, אלא באורח בלתי אמצעי מרוח היצירה העצמית, העתידינית של האדם" (עמ' 61). בעולם פוסט-תאיסטי וניהיליסטי, טען בן, ניטשה

הרס את הפילוסופיה, את התיאולוגיה, את הפילולוגיה ואת הביולוגיה, את הסיבתיות, את הפוליטיקה, את הארוס, את האמת, את ההווייה ואת הזהות. ניטשה הוכיח את הטעות שבהנחה כי לבני האדם תוכן מהותי או מטפיזי מובנה.

אכן, אין בנמצא אדם – קיימים רק תסמינים. (שם)

מסיבה זו בדיוק נעוצה בעיית ההיסטוריה של הניטשיאניות בעובדה שאימצו אותה בעת ובעונה אחת תנועות אשר פנו לכיוונים סותרים. תנועת "הפילוסופיה של החיים" (Lebensphilosophie) היא דוגמא בולטת לכך. "הפילוסופיה של החיים" העמידה אל מול ה"מכניזם" המודרניסטי והציווי הקטגורי של קאנט שורה של דימויי תנועה וזרימה, עוצמה במקום קדמה, חיותיות ומיניות במקום הומניזם ושליטה עצמית. אשהיים הולך כאן בעקבות מורו, ג'ורג' מוסה (Mosse), מגדולי ההיסטוריונים של הלאומיות בדור הקודם, כשהוא מגדיר את התנועה כ"אי-רציונלית", אבל גם כבעלת פוטנציאל משיכה לא-מבוטל לדור של צעירים שמרדו במוסכמות של הבורגנות המנוונת ובדמות האב הפרוסי מטיל-המורא.

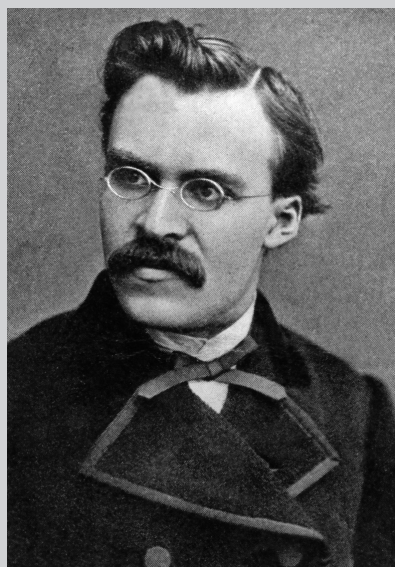
שהייתה, עד לפירוקה באפריל 1935, הזרם הפופולרי ביותר בקרב הכנסיות הגרמניות. בין הזרמים השונים מעניין ביותר הוא הפרק ה"יהודי" של ניטשיאנים רדיקליים מסוגים שונים. **בגנאולוגיה של המוסר** ניטשה תקף אמנם את "עם הכוהנים", שאותו האשים באחריות לעליית המוסר היהודי-הנוצרי וב"זיוף רדיקלי של כל טבע, כל טבעיות, כל מציאות של העולם הפנימי והחיצוני", אך עם זאת "קוראים יהודים מצאו בניטשה גם את המתנגד הלא-יהודי הנחרץ ביותר ל'הונאה' האנטישמית והגזענית, ואת המעריץ הנלהב ביותר ליכולותיהם של יהודי אירופה בני זמנו" (עמ' 84). בין ה"משוחדים", מזכיר אשהיים, רבים ממנהיגי הציונות התרבותית, כמו הרב נחמיה נובל, אינטלקטואלים ליברליים כגון איזק היינמן והיינריך ברל, וכן הפוסט-ליברלים כגון פרנץ רוזנצוייג, רוברט ולטש והנס קון. ההשפעה של ניטשה על הגותו של בובר היא מן הידועות (ראו למשל חיבוריהם של פול מנדס-פלור ויעקב גולומב), אבל ידועה פחות היא החדירה של ניטשה לחייהם של אבות הפוליטיקה הציונית, כמו חיים וייצמן. כמעט בכל המקרים הללו התקיים הדיון בניטשה על רקע גל שני של רצפציה ביקורתית של הגותו.

מרטין בובר, למשל, כבר קרא את ניטשה דרך השיח של "פילוסופיית החיים" הניטשיאנית, והדיון בניטשה כמי ש"הקים לנגד עינינו את מצבת האדם הגבורתי, היוצר את עצמו וחוצה את גבולות עצמו [...] כנגד אלוהי בראשית הוא העמיד יריב גדול: את אל ההתהוות" (עמ' 92). הציונות, על בסיס "קריאה בובריאנית מוקדמת זו, היתה בחזקת החייאה וכינון מחדש של יחס יהודי תקין וטבעי אל הקוסמוס, פרוייקט ניטשיאני של חידוש הטבעיות" (עמ' 93). מחקרים בני זמנו על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ויעקב קלצקין, א"ד גורדון וקבוצת "ברית שלום", מציגים תהליך זה כמרכזי להגותם ולעיצוב תודעתם. במילים אחרות, ההיסטוריה של הרצפציה הניטשיאנית חיונית לקורא העברית: מדובר בתהליך פורץ גבולות

של מחשבה אנטי-נורמטיבית, שהפכה למזוהה כמעט עם כל סוג של מרד וביקורת על המוסכמות; יתרה מזאת, מדובר בכוח מעצב שבנה בעת ובעונה אחת כמה מן התנועות הלאומיות, הגרמניות והיהודיות.

בהתפתחות הרעיון הניטשיאני אפשר לראות גם אנלוגיה מבנית להתפתחות של תנועות פוליטיות רדיקליות בכלל. בהקשר הגרמני בולטת, כמובן, הדוגמה של התפתחות המפלגה הנאצית. אם התנועה עברה מרטוריקה אנטי-פרלמנטרית ואנטי-פוליטית אל לב ההמסד הפוליטי והשתלטות עליו, כך בהתאמה, חלק מהרצפציה הניטשיאנית תורגם לעשייה ממסדית. אלפרד בוימלר (Baumler), מי שמזוהה עם ה"נאציפיקציה" של ניטשה, ארנסט יונגר (Jünger), ה"מהפכן השמרני" שזיהה את הלוחם עם הפועל-ההרואי, וורנר בסט (Best), שניסה בשנת 1930 להפוך את המרד הניטשיאני לנורמה

סיסמאות כמו "הרצון לעוצמה" שחררו מעצורים ופירקו איסורים חברתיים לטובת "חזרה למצב טרום-תודעתי, טרום-הגיוני, היולי וחסר תנועה. מצב על-אנושי מעין דיוניסי זה היה אפשרי רק בצורת חיים אורגנית, חייתית" (עמ' 64). על רקע עניין גובר בתנועה זו בישראל (ראו למשל מחקריהם של היסטוריונים צעירים כמו בעז נוימן, יותם חותם, עופר נור ושל החתום על רשימה זו), ההיסטוריוזציה של תנועת "הפילוסופיה של החיים" הגרמנית, מאז ניטשה, מצביעה על הקשר ההדוק בין אסתטיקה ופוליטיקה, תאוריה ופעולה. ניטשה, כפי שמראה אשהיים, "צייד את אנשי פילוסופיית-החיים בכלים שנדרשו לביקורת המאה התשע-עשרה" ואפשר את החיבור בין אסתטיקה-חיים קיצונית לפוליטיקה רדיקלית, על בסיס קדם-שפתי, קדם-לוגי, קדם-היסטורי. למרות שאשהיים לא מפריד בין הרצפציה האסתטית והרצפציה הפוליטית, חוגים שיישמו את פילוסופיית-החיים הניטשיאנית כדרך חיים של ממש, השתנו בהדרגה עם היישום של התאוריות. אנשי "חוג סטפן גאורגה" ("Stefan George circle") הבוהמי, למשל, חגגו פולחנים דיוניסיים בהשראת ניטשה, הצהירו על



פרידריך ניטשה (אימג'בנק ישראל/ Gettyimages)

מיניות משוחררת ונשאו פגיונות חבויים בגלימות הרומיות שהתהלכו לבושים בהן ברחובות מינכן. אם בתחילת המאה העשרים עדיין קשה היה לראות כיצד נטיות אקסצנטריות כאלה עשויות להביע דבר-מה בעל משמעות פוליטית, הרי שבהמשך הזמן אפשר היה למצוא – ולא במקרה – רבות מדמויות אלה בחוגים רדיקליים. את חשיבות התופעה אפשר להבין דווקא בשל הפנייה לצורות רדיקליות שונות: אנשי "חוג סטפן גאורגה" הופיעו בארגונים שונים, אבל תמיד בקיצוניים שבהם – אם בשורות המפלגה הנאצית, ואם בקרב המורדים של ה-20 ביולי 1944 (פון שטאופנברג [von Stauffenberg], שעליו נעשה הסרט בכיכובו של טום קרוז, הוא אחד המוכרים שבהם). אחדים מהם היו לאנשי שמאל מובהקים ואחרים לסמלי השמרנות

החדשה. אשהיים, בעקבות מוסה, מעדיף כאן את הקריאה ההיסטורית, זו המחברת את "האסתטיקה הפונדמנטליסטית" עם המבט הנאו-רומנטי והדגש על החיים כ"חוויה" (Erlebnis) ניטשיאנית, כניגוד מובלע ל"ניסיון" (Erfahrung) הקנטיאני. במקומות שונים מדגיש אשהיים את העמדה האליטיסטית של חוגים אלה, שתיארו לעצמם עולם של אנשי-על (Übermensch) וראו בהיסטוריה, בעקבות ניטשה, תזה זמנית אחת בין תזות שונות, שאפשר להפנותה בעד השימושים השונים בחשיבה האנושית ונגדם.

ההתפוצצות של ה"דינמיט" הניטשיאני הולידה תרגומים שונים ומשונים להגותו, למשל זרם סוציאליסטי-ניטשיאני שהרחיק, בעשור הראשון של המאה העשרים, עד רוסיה, זרם פמיניסטי-ניטשיאני שניסה לעצב מחדש את "אתיקת המין", וזרם דתי-פולחני שניסה לתרגם את הניטשיאניות לכנסייה

שיפוטית לעתיד, כל אלה הם אישים מרכזיים ברצפציה של ניטשה בשנות השלושים ופעילים מרכזיים בתנועה הנאצית. אשהיים לא בוחר ביניהם ולא עוקב אחר מידת השפעתם, אלא מגביל את תיאורו לעצם ציון הקשר. לטעמי, יותר מכל זרם אחר, דווקא ה"לגליזציה" המשונה הזו של ניטשה יוצרת ניטשיאניות ייחודית של התקופה הנאצית, זרם ניטשיאני שאי אפשר למצוא כמותו בשום גרסה אחרת של הניטשיאניות, לא הרוסית ולא האיטלקית, לא הצרפתית וודאי לא האנגלו-סקסית. לפי בסט "המלחמה איננה חטא נגד הטבע [...] המלחמה איננה בבחינת סתירת החיים אלא היסוד החיוני ביותר שלהם. ככל הכול, לחיים אין תכלית" (עמ' 132). השילוב בין הניסוח המשפטי והתזה האנטי-היסטורית והאנטי-תועלתנית, יצר מהלך היסטורי ניטשיאני, שמימש באופן מילולי לגלמרי את שיח ה"דינמיטי". בסט, בעקבות ניטשה, הבין את מהלך ההיסטוריה כתזה שנכפתה על תרבות המערב על-ידי ממסד שמרני, ליברלי ברובו, שהמרד נגדו נאלץ לפנות לביטול הערכים האוניברסליים כדי להשתחרר מן האיסורים שכפה עליו. את דמותו של בסט אפשר למצוא בימים אלה מרחפת מעל דמויות המשפטנים ברומן **נוטות החסד** של ג'ונתן ליטל (Little): אותם משפטנים, שמוכנים לעשות הכול כדי להצדיק את מעשי הרצח וההשמדה ולעתים אף לאחוז בעצמם ברובה ולסיים את ההצרנה המשפטית שבנו בפעולה קונקרטי. כך חדר המרד הניטשיאני עד לעומק העשייה הפוליטית של תומכי הפשיזם, גם ללב הממסד המשפטי. בריאתה של אנושות חדשה נשענה כאן על עיגון מוסדי, אבל מהפכני, של "ביטול ההפרדה בין לוחמים ללא לוחמים" (עמ' 165). האינדיבידואליזם הניטשיאני נמחק, או לפחות עבר לרקע ושועבד למטרות התכליתיות מאוד של המלחמה הטוטלית, נדרס תחת שלשלאות הטנקים הדוהרים ואקסטזת ההרג וההרס.

הנאצים הפכו את ניטשה, כפי שמראה אשהיים בפרק האחרון של ספרו, ל"מי שראה את הנולד [...] גאון אשר החל לחשוב בדרכים כוללניות וחדשות, אשר הזה מראש את משבר העתיד לבוא ואף התווה את הדרך להיחלץ ממנו" (עמ' 206). כך אוחדה דמות הדיאגנוסטיקן עם דמות "רופא הרוח", והרמנויטיקת החשיפה הניטשיאנית קיבלה מעמד של מרשם דמוגרפי-צבאי מובהק. במקום המרד בנורמות הפכה הביקורת הניטשיאנית למסמל של פוליטיקה ביולוגית גזענית. בספרו של קורט קסלר (Kassler) **ניטשה והמשפט (Nietzsche and the Law)**, למשל, זוהה ניטשה עם הקשר המובהק בין החוק לכורח הפוליטי-הכוחני של ה"עם" (Volk). קסלר דחה על הסף כל פילוסופיה אוניברסלית, להוציא זו של המאבק על ההישרדות בין הגזעים השונים, ומושגי ריבוי, דמוגרפיה והשתלטות אורגנית גברו על הלאו המקראי "לא תרצח", שאותו פירש קסלר כ"תמים ביחס לרצינות הלאו של החיים [ש]הוטח כלפי הדקדנטיות וה'לא תולידו'" (עמ' 211).

במילים אחרות, ההיסטוריה של ההתקבלות הופכת כאן לצדו האפל של תהליך הפוליטיזציה ההדרגתית, שהובילה את כתבי ניטשה מחוג מהפכני אחד למשנהו, עד לאקורד הסיום המרתק, שחיבר באופן בלתי-צפוי בין אויבים אידאולוגיים: עם עליית הנאציזם ואחריו אפשר לאתר את הגות ניטשה

במרכז המחשבה הנאצית והסוציאליסטית, האנרכיסטית והבורגנית-המהפכנית, הפוליטית המעשית והאנטי-פוליטית האינדיבידואליסטית, הדקונסטרוקטיביסטית והביור-פוליטית. מה, אם בכלל, אומר לנו חיבור כזה בין קטבים שונים, על הגותו של ניטשה? האם יש כאן "חוסר עקביות" שמבטל את הצורך בהיסטוריוזציה, או שמא מבנה מורכב של רעיון חריג? ספרו של אשהיים טוען בעוצמה בלתי-רגילה כי האפשרות השנייה היא הרלבנטית.

אם לסכם בהערה שולית מן ההיבט הביקורתי, למען ההיסטוריה העתידה לבוא: הספר **מורשת ניטשה בגרמניה** מפתח בעקביות את הטיעון הדואלי, על רקע הניגוד המובהק למסורת ה"בילדונג" הגרמני. מולה הוא מציב את התפישה האי-רציונלית של הניטשיאניות, ועובר אתה בין הממדים השונים של הרצפציה האסתטית והפוליטית. המחיר של העקביות ההיסטורית במקרה הזה הוא התעלמות מסוימת מכוחה של רצפציה ביקורתית, אבל רציונלית לא-פחות. הפילוסופיה הצרפתית של מישל פוקו (Foucault) וז'יל דלו (Deleuze), ז'אק דרידה (Derrida) וז'ן-לוק ננסי (Nancy) העדיפה ניטשה שחומק מן הניגוד בין רציונלי ואי-רציונלי, ובמקום זאת עוקף את שני מסלולי ההתקדמות-הנסיגה שמתאר סטיבן אשהיים. בעיני פילוסופים אלה, ולגבי חלק מן הרצפציה של ניטשה בדור האחרון, הוא מסמן חלופה ביקורתית לשמאל ולימין גם יחד. אם ההיסטוריה של אשהיים מתארת ניטשה שעובר "התאמה" לשני המסלולים, על רקע המרד האנטי-בורגני, אנטי-פרוסי, אנטי-ליברלי, כדאי אף לדון בניטשה שעומד מחוץ לשני המסלולים ואף מתייצב נגדם. במקרה זה מתפתח ניטשה שהוא לא-דמוקרטי, לא כיוון שהוא אנטי-דמוקרטי, אלא כיוון שהוא לא מוכן להיכנע גם לקטגוריות ההפרדה הדמוקרטיות, של שמאל וימין, שלטון הרוב ושלטון המיעוט, של חקיקה פרלמנטרית תחת לחץ של שדולה מסוג זה או אחר או בהשפעת בעלי ההון. ניטשה של הדור האחרון, במילים אחרות, עבר לתחום "הדמוקרטיה העתידה לבוא", כפי שדרידה מכנה זאת בכתביו המאוחרים. אפילו בסרט שמרני כמו **היום שאחרי מחר** – סרט שכותרתו לקוחה במישרין מ**מעבר לטוב ולרוע** של ניטשה, השימוש שנעשה בניטשה מרמז על מבנה פוליטי עוקף-דמוקרטיה. דור החוקרים הבא, דור תלמידיו של אשהיים, יצטרך להביא בחשבון מסלול פוליטי-אסתטי שונה מזה שהוביל דור ההיסטוריונים שנאבק בזיכרון הנאציזם. במקום הריסותיה של אירופה מנוונת, ניטשה של העשור הבא כבר מתנסח כניטשה של חקיקה ביו-אתית, של תורות קטסטרופה מסוגים שונים וכאתגר מהותי ביותר לדמוקרטיה – העתידה לבוא, באשר היא.

התרגום המצוין של חנה אשהיים ראוי לשבחים, בשמרו על רהיטות הכתיבה המקורית ועל הדיוק וההקפדה בשימוש במונחים, דבר לא מבוטל במקומותינו. ראויה לשבח גם עבודת העריכה המצוינת של אלי שאלתיאל. הגרסה העברית הותירה מונחים גרמניים בסוגריים והקפידה על השוואת תרגומים. יש לקוות, שתצמח עתה יוזמה לתרגום מחודש של ניטשה עצמו, שזקוק בדחיפות לנוסח עברי מתוקן ועכשווי. לסיכום: זהו ספר חובה לכל שוחרי התרבות האירופית המודרנית, בין שהיא מנוונת ובין שלא.

מפולחן השטן ועד לאלה-האם בעידן החדש

אייזיק לובלסקי

ג'פרי ב' ראסל וברוקס אלכסנדר / **היסטוריה של הכישוף: קוסמים, מכשפות ופגאנים**, תרגמו אילת אטינגר ואהד זהבי, הוצאת רסלינג, תל-אביב 2008, 304 עמ'

"כמעט בכל חברה בעולם מתבצעים קסמים" – כך נפתח הפרק הראשון בספר **היסטוריה של הכישוף** מאת ג'פרי ב' ראסל וברוקס אלכסנדר (עמ' 25). קביעה זו מאפיינת את אחת התזות המרכזיות של הספר, ולפיה קיימת זהות מהותית בין מעשי קסמים וכישוף שנערכים בתרבויות שונות וביבשות שונות. לב הזהות הזו הוא הדמיון הבסיסי בטכניקה שבה מתבצעים מעשי כישוף ברחבי העולם, טכניקה שמטרתה יצירת תגובה רצויה, בהתאם לנסיבות ולצרכים משתנים. בהתאם לתפישה זאת, טענתם של ראסל (פרופסור לתאולוגיה נוצרית מאוניברסיטת קליפורניה) ושל אלכסנדר (חוקר תולדות הכישוף) היא, כי "אנתרופולוגים גילו שקהילות קטנות ובעלות מבנה חברתי מגובש במרכז אפריקה ובמרכז אמריקה נוטות במיוחד להאמין בקסמים, מפני שהן חשות מכותרות ומאוימות" (עמ' 32). מטרתם של טיעונים השוואתיים מקיפי-עולם מעין אלה, המופיעים למכביר בחלקו הראשון של הספר, היא לסייע לקוראים המודרניים להבין את הנושא המרכזי – ההיסטוריה שהובילה לצייד המכשפות באירופה במאות השש-עשרה והשבע-עשרה. לטענת המחברים, אפשר להשוות בין הקהילתיות האירופית בימי-הביניים המאוחרים וראשית העת החדשה לבין חיי הקהילה הכפרית באפריקה ובדרום-אמריקה של ימינו. השוואה זו אמורה לסייע לנו להבין טוב יותר כיצד פעלה בעבר התודעה הקהילתית האירופית, אשר שפעה אמונה בכוחות קסם, הניחה את קיומם של מכשפים ומכשפות, ובו בזמן אפשרה את רדיפתם הפרועה.

אפשר להתווכח על מידת הדיוק המדעי של טענה זו, השזורה בנימה של שיח תקין מבחינה פוליטית, שיח שהוא אופייני לפרסומים אקדמיים רבים בארצות דוברות האנגלית בעידן הרב-תרבותיות. האומנם אפשר להשוות בין מכשף אפריקני הפונה לעזרה לרוחות אבותיו לבין קנים אירופאים מתקופת הרנסנס? האם באמת כישוף או מגיה הם מושגים בעלי משמעות אובייקטיבית בכל מקום בעולם? מסופקני. לדעתי, עיקר תרומתו של הספר הוא בדיון בתולדות הכישוף האירופי. לפיכך, הסקירה שלהלן תתמקד בתולדות הקסם והכישוף בתרבות המערבית.

הספר **היסטוריה של הכישוף** מונה ארבע אסכולות מחקר מרכזיות המתארות את מקורות הכישוף האירופי. הראשונה גורסת כי הכישוף הוא המצאה של הכנסייה הנוצרית, שבאמצעותה דוכאו קבוצות אוכלוסייה מסוימות אשר לא

ד"ר אייזיק לובלסקי חוקר את תולדות האזוטריה המערבית ואת תולדות המפגש בין מזרח למערב בעת החדשה, ומלמד בתוכנית למדעי הדתות ובחוג ללימודי מזרח אסיה באוניברסיטת תל-אביב.

17"ל: lubelsky@post.tau.ac.il

פעלו על-פי רצון הכנסייה. האסכולה השנייה מספקת הסבר פולקלוריסטי, ולפיו הכישוף האירופי הוא המשך ישיר של פולחנים רומיים, ובעיקר פולחן הפריז. האסכולה השלישית מתמקדת בהקשרים חברתיים, ולפיה כישוף הוא תוצר של התפשטות אמונות טפלות כלליות, ללא קשר לתוכנית מאורגנת של הכנסייה. האסכולה הרביעית תופשת את הכישוף כמיוזג בין מושגים מגוונים, תוך הדגשת חשיבות ההיסטוריה של הנצרות, ובייחוד ההיסטוריה של תנועות המינות הנוצריות, כחיונית להבנת התופעה. הרוח השורה על הספר מזוהה עם האסכולה הרביעית, ואכן עיקר הדיון האקדמי בו מתמקד בטענה, כי היחס לכישוף באירופה מימי-הביניים המאוחרים ואילך היה תולדה ישירה של הניסיון הכנסייתי להיאבק בתנועות המינות שנפוצו בעיקר בדרום אירופה מן המחצית השנייה של המאה השתים-עשרה.

הסבר דומיננטי זה אינו מביא בחשבון השפעות מרכזיות נוספות שפעלו על עולם הכישוף האירופי. בנוסף, תופעות מהותיות שאינן קשורות כלל לכנסייה, וראויות לניתוח מעמיק יותר, כמו פולקלור והעניין בתורות הנסתר (occultism), זוכות כאן לאזכור שולי בלבד (ראו להלן). אפשר להניח כי הסיבה לכך היא קוצר היריעה והקושי של חיבור יחיד לספק תמונה כוללת של תופעה כה מורכבת.

המסמך הכנסייתי המשפטי החשוב ביותר מימי-הביניים המוקדמים שעניינו כישוף פורסם כנראה בשנת 900 לספירה בקירוב. ה"קנון אפיסקופי" (Canon Episcopii, "חוק הבישוף") מתאר תופעה אופיינית לנשים מושחתות, שהשטן הדיחן מדרך הישר. לנשים אלה, טוען המסמך, השטן גורם מצב של בלבול נפשי כה קיצוני, לרבות אשליות וחזיונות תעתועים, עד שהן מדמיינות כי הן רוכבות בלילות עם האלה דיאנה וחולפות על פני מרחקים עצומים. "אשליות כגון אלה", טוען ה"קנון אפיסקופי", "ניטעות בנפשתיהם של חסרי האמונה, אך לא בידי אלוהים, כי אם בידי השטן. שכן השטן יכול ללבוש דמות של מלאך אור", המאפשרת לו להוביל בכחש את הנשים האומללות (עמ' 65-66).

חשיבותו של מסמך זה ברורה. מצד אחד הוא הגדיר את הכישוף כאשליה ותו לא, ואת המאמינים בכישוף כאנשים בורים וקטני אמונה, ובכך סייע אולי לעיכוב רדיפת המכשפות עד לתקופה מאוחרת. מצד שני, עצם אזכור הכישוף בתקופה זו מוכיח בבירור, כי האמונה בו רווחה באירופה של ימי-הביניים המוקדמים. סוגיה מעניינת נוספת ב"קנון אפיסקופי" היא אזכור יכולתו של השטן ללבוש את דמותו של מלאך אור. דימוי זה מתקשר כמושב לשמו הלטיני של השטן, הלא הוא לוציפר (נושא האור), כינוי שמקורו בתרגום הלטיני לשמו של הילל בן שחר התנ"כי (ישעיה יד, 12). המסמך ערך אפוא הקבלה חד-משמעית בין עיסוק בכשפים לבין השפעה ישירה של השטן, וכך סייע בקיבוע הדעה המקובלת גם בתקופות מאוחרות יותר, ולפיה מכשפות ומכשפים עובדים את השטן. כמוכן שדעה זו הקלה על הכנסייה הקתולית, שראתה עצמה כנציגת האל עלי אדמות, לסמן ולרדוף קבוצות מסוימות באמתלה של פולחן השטן.

אזכורה של אלת הצייד הרומית דיאנה היה משמעותי אף הוא, ושימש ללא ספק השראה מוקדמת לדימוי של דיאנה

כאלה-האם, אותה ישות אלוהית שנעשתה בעת המודרנית מושא להערצה ולסגידה בתנועות הכישוף העכשוויות, ובייחוד בתנועת הוויקה (Wicca). מעבר לכך אפשר להניח, כי המוטיבים המוזכרים במסמך זה עשויים היו להוות יסוד לאמונה ב"שבת המכשפות", מושג שעתידי לתפוס מקום מרכזי בכל הקשור להאשמה בכישוף. מדובר היה בכינוס של מכשפים ומכשפות, שבמהלכו צורפו חברים חדשים לפולחן הסודי, פולחן שכלל הריגת ילדים רכים ושימוש בגופותיהם לצרכים מגיים, בצד שורה של מנהגים אופייניים למכשפות, וביניהם חילול הצלב וסגידה לאדון הכת באמצעות נשיקה בישבנו. כינוס שבת המכשפות הסתיים בדרך-כלל באורגיה המונית ובהפרה בוטה של כל האיסורים המיניים המקובלים. אין אמנם שום עדות כי אירוע מסוג זה אכן התקיים אי-פעם, אך, כפי שטוענים מחברי הספר, "סברותיהם של אנשים משפיעות על מעשיהם יותר מן המציאות האובייקטיבית" (עמ' 54). האמונה בקיומה של שבת המכשפות הפכה לנפוצה במהלך ציד המכשפות של המאות השש-עשרה והשבע-עשרה, והביאה, לדבריהם של ראסל ואלכסנדר, למותם של כמאה אלף גברים ונשים (רוב החוקרים כיום נוטים לטעון, כי מספר האנשים שהוצאו להורג באשמת כישוף בתקופה של ציד המכשפות באירופה היה כחמישים אלף).

יש לציין, כי הכנסייה לא בחלה בשימוש במוטיבים דומים גם בהקשרים שונים, ובעיקר באישומים במינות, כמו למשל במשפטים הידועים שנוהלו נגד ראשי מסדר הטמפלרים בראשית המאה הארבע-עשרה. עם זאת דומה, כי סוג זה של אישומים היה נפוץ במיוחד בהקשר לנשים מכשפות, שנחשדו שהן שואפות להפוך את הסדר הטוב על-פיו ולסגוד לשטן, אותו אויב האל שהכריז מלחמה על הסדר האלוהי-הפטריארכלי. כלומר, משמעותו של שבר בסדר החברתי והמיני היא סיוע ישיר להשגת יעדו האמיתי של השטן, הלא הוא הניצחון בקרב על השליטה בנשמות בני-האדם. אין צורך להכביר מילים על המשמעויות המיזוגיניות הגלומות בהאשמת נשים בפולחן השטן, כמאפיין מובהק של חברה פטריארכלית. כמו כן ברור, כי לאורך ההיסטוריה האנושית היה מקובל לתפוש נשים כבעלות כישורי כישוף מולדים מוצלחים יותר מאלה של גברים, וכמי שניחנות בקרבה יתרה לעולם-שמעבר. תפישה זו מתבטאת בשלל אזכורים ודימויים, ודי להזכיר את סיפורו של המלך שאול הוולף אל בעלת האוב (שמואל א, כח, 3-25), או לחלופין את הדימוי המגדרי המקובל למגדת עתידות, למדיום, או למכשפה סטראוטיפית בתעשיית הקולנוע והטלוויזיה. ייתכן שזו בדיוק הסיבה לכך, שבמהלך ציד המכשפות הגדול היה מספרן של הנשים שהואשמו בכישוף ברוב המקומות גדול פי שניים ממספר הגברים (על-פי מחקרים עכשוויים, היוו נשים 75-80 אחוזים מכלל הנידונים למוות באשמת כישוף).

בפרקים הקודמים לדיון בצייד המכשפות הגדול דן הספר **היסטוריה של הכישוף** ברדיפת תנועות המינות בדרום אירופה במאות השתיים-עשרה והשלוש-עשרה. כאמור, אחת הטענות המרכזיות של מחברי הספר היא, כי רדיפת המינים זהה במובנים רבים לרדיפת המכשפות המאוחרת ממנה, וכי האישומים שהעלתה הכנסייה כלפי המינים נשארו בבסיסם

זהים גם בתקופת ציד המכשפות. במילים אחרות, גם המינים וגם ה"מכשפות" שימשו את הכנסייה כשעיר לעזאזל, או כ"אחר", שהגדיר למאמינים ישרי הדרך את גבולות המותר והאסור.

מקורותיה של המינות האירופית בדוקטרינה דואליסטית שורשיה בפרס ובדת זרתוסטרא, ובמרכזה הכרה בקיום שני כוחות אלוהיים בעלי עוצמה דומה – האל הטוב והאל הרע (המקביל לשטן הנוצרי), אשר אחראי לבריאת עולם החומר. אמונה זו התגלגלה מפרס למצרים ההלניסטית וזכתה שם לביטוייה הבולט ביותר אצל כת המניכאים. ממצרים נדדה האמונה הדואליסטית לבלקן, שם הפכה בסיס לאמונה של כת הבוגומילים (Bogomili) הבולגרים, אשר שלחו בראשית המאה השתיים-עשרה מיסיונרים לרחבי אירופה. אותם מיסיונרים זכו להצלחה ניכרת בלאנגדוק (Languedoc) שבדרום-מזרח צרפת, שם הובערה הדלקה הגדולה של המינות הקתארית (Cathari, "טהורים" ביוונית), שבבסיסה האמונה כי השטן הוא בורא העולם, וכי ישוע, שליחו של האל הטוב, היה ישות רוחנית נטולת חומר. לטענת הקתארים סיפור הצליבה חסר ביסוס ומשמש את הכנסייה, שנוצרה בידי השטן, להוליך שולל את המאמינים התמימים. הקתארים קראו להתנזרות מינית, כיוון שתפשו את ההתעברות ככליאת הרוח בתוך הבשר, ובחלקם אף היו צמחונים מנימוקים דומים. לאחר תקופה ארוכה שבה פעלו הקתארים באין מפריע, ובמהלכה נפוצו תנועות מינות נוספות ברחבי אירופה, יצאה הכנסייה במאה השלוש-עשרה למתקפת-נגד, ששיאה בהקמת אינקוויזיציות ולבסוף מסע צלב נגד האלבגינזים (Albigenses, כך כונו הקתארים, על-שם העיר אלבי [Albi] בדרום צרפת שממנה יצאה מינות זו). מחברי **היסטוריה של הכישוף** סבורים, כי האמונה הקתארית אחרת במידת-מה להתפתחות המאוחרת יותר של פולחן השטן. בעוד הקתארים האמינו כי יש להילחם בשטן על-ידי חיזוק הרכיבים הרוחניים והחלשת הרכיבים החומריים, הפכה אמונתם בשטן כבורא העולם דווקא בסיס לסגידה לשטן, כיישות היכולה להעניק עושר ועוצמה בעולם החומר. הקתארים הואשמו על-ידי הכנסייה בקניבליזם, בקיום אורגיות וברצח ילדים, האשמות שמוזכרות מאוד את אלה שלימים יוטחו במכשפות. זרעי הדימוי המיזוגיני של המכשפה שנבטו ב"קנון אפיסקופלי" צמחו והבשילו בחיבור מאוחר ומשפיע בהרבה, הלא הוא **פטיש המכשפות** (*Malleus Maleficarum*) הנודע משנת 1486, שזכה לפופולריות ניכרת והודפס ב-14 מהדורות עד לשנת 1520. חיבור זה נכתב בידי האינקוויזיטורים הגרמנים היינריך קרמר אינסטיטוריס (Institoris) ויעקב שפרנגר (Sprenger), והפך למורה נבוכים של צייד המכשפות במאות הבאות. הנחת היסוד של **פטיש המכשפות** הייתה, כי הכישוף אכן קיים ומציאותי, אך גם כי רוב העוסקים בכישוף הם נשים, וכלשון הספר: "מהי אישה אם לא אויבת הידידות, עונש שאין מנוס ממנו, רע הכרחי, פיתוי טבעי [...] נשים הן פותות יותר; וכיוון שמטרתו העיקרית של השטן היא להשחית את האמונה, הוא מבכר לתקוף אותן" (עמ' 162). על-פי **פטיש המכשפות**, ארבעת היסודות לכישוף הם: התכחשות לאמונה הקתולית, הקדשת הגוף והנשמה לשירות הרוע, הקרבת ילדים שטרם הוטבלו, וכמובן גם אורגיות וקיום יחסי מין עם השטן. החיבור

חלקו האחרון של הספר סוקר את ההתעוררות המחודשת של העניין המערבי בכישוף ומשרטט דיוקנאות לכמה מתנועות המכשפים המרכזיות הפועלות כיום. מקום נכבד שמור לאנתרופולוגית והאגיפטולוגית מרגרט מארי (Murray), שעסקה בין השאר במקורות הכישוף האנגלי. למרות ששיטות עבודתה שנויות במחלוקת, בשל הסתמכותה על מקורות מפקפקים, הרי מארי הייתה אחראית במישרין להחדרת מושגים מרכזיים, כגון "שבת המכשפות", לדיון האקדמי של תקופתה. הדבר ניכר בעיקר בספרה משנת 1921, **פולחן המכשפות במערב אירופה**, שבו טענה מארי כי הכישוף של ימי-הביניים היה המשך ישיר של הכישוף הפגאני, ולמעשה היה מעין דת עתיקה של סגידה לפריון ולשפע שבטבע. נדבך מרכזי

נוסף בבניין התאוריות המודרניות על אודות הכישוף הונח בידי הסופר הנודע רוברט גרייבס (Graves), שפרסם בשנת 1944 את ספרו **האלה הלבנה**, ובו תיאר פולחן אוניברסלי של דת-האלה, שלדבריו דוכא בידי התרבות הפטריארכלית שהחלה לצמוח לפני כארבעת אלפים שנה. גרייבס אחראי לרעיון מרכזי נוסף, ולפיו האלים שואבים את עוצמתם ממידת האמונה של חסידיהם. המסקנה המתבקשת היא, שברגע שמספר רב של אנשים ישובו לסגוד לאלה העתיקה, תשוב זו למשול בעולם.

במאה העשרים היה אחד האחראים לתחיית הכישוף ג'רלד גרדנר (Gardner), אשר בספריו **כישוף כיום** (1954) ו**משמעות הכישוף** (1959) הניח את היסודות לדת נאו-פגאנית בשם וויקה, המתיימרת להיות ממשיכה של מסורת כישוף אירופית עתיקה. תלמידתו של גרדנר, דורין ואליינטה (Valiente), פנתה לדרך עצמאית בשנת 1957, והייתה מאז ועד מותה לדוברת המרכזית של הכישוף המודרני. יומרתם של ואליינטה וגרדנר להחיות מסורת קדומה שנויה במחלוקת, שכן נראה כי תורתם נשענת במידה רבה על סינתזה של תאוריות מודרניות על מהותו של הכישוף העתיק.

הספר **היסטוריה של הכישוף** דן לקראת סופו בתפקידה המכריע של תרבות האינטרנט בהפצת העניין והידע בתחומי הכישוף, בשל "כוחה של הרשת לקשר בין יחידים פזורים ולגבש אותם לכלל ישות שעולה על סך כל חלקיה" (עמ' 239). כמו כן המחברים מצביעים על תפקידה של תעשיית הקולנוע והטלוויזיה, התורמת את חלקה בהגדלת הפופולריות של התחום, עם שורה ארוכה של סרטים וסדרות המחדירים בקהל הצופים את העניין במגיה, בכישוף ובעל-טבעי בכלל.

מה שחסר, לדעתי, בספר כללי זה הוא דיון בהשפעות ובמקורות נוספים לעיסוק האירופי בכישוף. בין אלה אפשר למנות את הפולקלור הקדם-נוצרי המגוון, השופע סיפורי פיות, טרולים, שדונים ויצורים קסומים אחרים, שאת עקבותיהם אפשר לאתר ממערב היבשת ועד למזרחה. פולקלור עשיר זה



פירט כיצד יש לחקור מכשפות ולחרוץ את דינן, והמלצתו החד-משמעית הייתה הוצאה להורג של אלו שנמצאו אשמות בכישוף. הפופולריות של **פטיש המכשפות** צמחה עם התגברות ההיסטריה הציבורית והכנסייתית ברחבי אירופה ביחס לסכנות שבכישוף, כאשר אלפי מכשפים, ובעיקר מכשפות, נשפטו ונמצאו אשמים. ההוכחות לאשמת כישוף היו מגוונות וכללו, לבד מהודאות או הלשנות, גם שורה של מבחנים גופניים, ביניהם חיפוש ואיתור של "פטמת המכשפות", מעין פטמה שלישית שדרכה היו דמונים בני-לוויה אמורים לינוק את חלבה ולשדה של המכשפה.

היבט חוזר במשפטי המכשפות היה היטפלות לנשים לא-נשואות וחסרות הגנה. היבט זה הופיע במהלך המאות

השש-עשרה והשבע-עשרה בכל רחבי אירופה. לדוגמה, בשנת 1587 הואשמה ואלפורה האוסמנין (Hausmanin), מיילדת זקנה ולא-נשואה מהעיר הגרמנית דילינגן (Dillingen), בהריגת מספר תינוקות שיילדה, בהתחברות לדמונים, בקיום יחסי מין עם השטן ובחילול הצלב. גזר-דינה היה חמור – כריתת חלקים מגופה, הריגתה ושריפת גוויתה. משפטים ופסקי-דין דומים חזרו ונשנו ברחבי אירופה, אך לא רק שם. גם במושבות האנגליות בצפון-אמריקה התפתחה פניקה מפני מכשפות בשנות הארבעים של המאה השבע-עשרה, שהגיעה לשיאה במשפטים הידועים שהתקיימו בסיילם (Salem) בשנת 1692 והסתיימו בהוצאתם להורג של תשעה-עשר גברים ונשים באשמת כישוף. מספר המשפטים באמריקה היה קטן, אך סגנון האישומים וטיב ההוכחות שהועלו נגד הנאשמים באמריקה היו דומים לאלה שנהגו באנגליה, לרבות איתור פטמת מכשפה בגופן של חלק מהנאשמות.

ההיסטריה הציבורית סביב הכישוף הלכה ודעכה לקראת שנת 1700, אם בשל ההבנה של מערכות המשפט כי הדברים יצאו מכלל שליטה, אם בשל התגברות רוח הנאורות והרציונליזם שעתידה לאפיין את המאה השמונה-עשרה. הטענה של מחברי **ההיסטוריה של הכישוף** היא, כי תופעת הכישוף בכללה נעלמה כמעט לגמרי עד פרוס המאה העשרים. קביעה זו מדויקת לגבי הצניחה במספרם של משפטי מכשפות. עם זאת, כפי שמציינים מחברי הספר, העיסוק בכישוף ובצדדים שונים של תורות הנסתרות הוסיף להעסיק אנשים רבים גם במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, אם מתוך עניין אינטלקטואלי או רומנטי, אם כפרקטיקה של ממש. בהקשר זה ראוי לציין את המקום הנכבד שמילאו עולם הכישוף ותורות הנסתרות בספרות הרומנטית של המאה התשע-עשרה. קשבו למשל על רומנים מצליחים כ**כרנקשטיין** (1818) של מרי שלי, סיפורי האימה של אדגר אלן פו, קובצי הפולקלור של האחים גרים, הרומנים הגותיים של אדוארד בולוור-ליטון (Bulwer-Lytton), **זרקולה** (1897) מאת בראם סטוקר (Stoker) ועוד רבים וטובים אחרים.

רכיבי הזהות הלאומית של יהודים באמריקה הלטינית

עמליה רן

Jeffrey Lesser and Raanan Rein (eds.) / *Rethinking Jewish-Latin Americans*, New Mexico University Press, Albuquerque, 294 pp.

סוגיית האתניות היא אחד מעמודי התווך של לימודי אמריקה הלטינית במאות התשע-עשרה והעשרים, והיא אבן שואבת לדיונים על היחסים בין לבנים ושחורים במדינות כברזיל, ונצואלה והאיים הקריביים, היחסים בין לבנים לקהילות ילידים במקסיקו, מדינות מרכז אמריקה והרי האנדים, והיחסים בין רוב למיעוט במדינות כארגנטינה או אורוגוואי, שבהן רוב האוכלוסייה הוא ממוצא אירופי קתולי. רק לעתים רחוקות דן השיח האקדמי בסוגיית האתניות ביבשת בחקר לטינו-אמריקנים ממוצא אחר – כמו המזרח התיכון, אסיה או מזרח-אירופה – או בחקר אותן קבוצות אשר אינן מזדהות כקתוליות ומהוות יחד כעשרה מיליון איש מכלל האוכלוסייה ביבשת הדרומית. יהודים באמריקה הלטינית מייצגים אחת מן הקבוצות הללו, והעניין בה בשנים האחרונות הולך וגובר, אף שהנטייה הכללית היא לחקור אותה כקבוצה אתנית הומוגנית אחת, תוך התעלמות מרכיבי הזהויות הלאומיות הפרטניות, או תוך הזנחת סיפורה כחלק מהקולקטיב הלטינו-אמריקני. כך, מוצגים לעתים קרובות היהודים באמריקה הלטינית כקבוצה אקסקלוסיבית ו"שונה".

ספרם של ג'פרי רן ורענן ריין מציע לבדוק הנחה זו באמצעות הדגשת מרכזיותה של מדינת הלאום, על מנת להתמקד בנושא האתניות באמריקה הלטינית, רגע לפני שעידן ה"על-לאומיות" כובש את הזירה האקדמית או ממוסס לחלוטין את תפקידה של הלאומיות כמעצבת זהות. בניגוד למחקרים קודמים, אשר דנו בביקורת הכפויה או בדיכויטומיות, שאפיינו את סיפורם של היהודים מראשיתו ועד ימינו, לסר וריין מציעים לבחון את הנושא כקשת זהויות, שגובלת מצדה האחד בדמותו האידאולוגית של **היהודי הלטינו-אמריקני**, ומצדה האחר בדמותו של **הלטינו-אמריקני היהודי** על כל גווניה. מבחינה זו יש לציין, כי נושא הגלות, שאפיינ את ההיסטוריה של העם היהודי והעסיק את דמיונו עוד בעת העתיקה, מהווה עדיין עניין מרכזי במחקר. מספר רב של מחקרים היסטוריוגרפיים עסק בהצגת הדילמה של יהודי הגולה בין שתי אפשרויות: התבוללות בתרבות הסובבת אותם תוך מחיקת מסורות קודמות, או הפרדה בינם לבין העולם הסובב אותם כדי לשמר את טהרת האמונה והמסורת היהודית. לסר וריין נוקטים בגישה ביקורתית חדשה לדיון בסוגיה.

מקוריותו של קובץ המאמרים בספרם נעוצה בטענה, כי אין ליהודים כל בלעדיות על תחושת הגלותיות ביבשת

ד"ר עמליה רן מלמדת במחלקה לשפות וספרויות מודרניות באוניברסיטה של גברסקה בלינקולן ומתמחה בתרבותם של היהודים באמריקה הלטינית ובספרות לטינו-אמריקנית בת זמננו.

aran2@unlnotes.unl.edu :7"AIT

שימש בסיס לאמונות ולמיתוסים שונים, שעיקרם הנחת קיומן של טריטוריות קסומות לצד העולם האנושי וקבלת התפישה לגבי אפשרות טרנספורמציה ויחסי גומלין בין עולמנו לבין אותן טריטוריות.

בצד השפעה זו, קיימת בעולם הקסם האירופי נוכחות דומיננטית של מסורות המסתורין העתיקות של אגן הים התיכון. בין אלה בולטת המסורת ההרמטית-המצרית, המתוארת ב"קורפוס ההרמטי" שאוגד במצרים בסביבות המאה השנייה לספירה. בימי הרנסנס האמינו המלומדים, כי חיבורים אלה נכתבו בידי כוהן בעל טבע אלוהי-למחצה בשם הרמס טריסמיגיסטוס (Hermes Trismegistus), שפעל לכאורה בתקופה הפרעונית. הקובץ מתמקד בדרכים שבהן יכול האדם לקדם עצמו לעבר האל, מתוך הפנמת התובנה ההרמטית המרכזית, ולפיה היקום בכל רמותיו מורכב מאותם החומרים. כלומר, מה שנמצא למעלה, בעולמות האלוהיים, זהה למה שנמצא למטה, בעולמות הארציים. לפיכך, פעולה מגיית בעולמנו תשפיע גם על עולמות אחרים ולהפך. תורה זו קנתה לה חסידים רבים באירופה לאחר ש"הקורפוס ההרמטי" תורגם מיוונית ללטינית בשנת 1463 בידי מרסיליו פיצי'ינו (Ficino), מלומד שתרם להפצת המחשבה ההרמטית גם באמצעות חיבוריו שלו, וביניהם **ספר החיים** (De Vita, 1489), שנחשב לחיבור המגי המקיף ביותר מתקופת הרנסנס. פיצי'ינו היה אחד הראשונים בשורה ארוכה של "מגים" אירופאים במאות השש-עשרה והשבע-עשרה. עם ממשכיו נמנו ג'ורדנו ברונו (Bruno), פרצליוס (Paracelsus), ג'ון די (Dee), תומאזו קמפנלה (Campanella) ורבים אחרים. רעיונותיהם היו אופנתיים בקרב השכבות האינטלקטואליות של אירופה בתקופת הרנסנס והשפעתם ניכרת גם בימינו בהקשר של תנועות העידן החדש (New Age).

גורם השראה נוסף שהשפיע על עולם הכישוף והמגיה האירופי נמצא במסדרים סודיים כמו **אחוות רוזנקרויץ** (Rose Croix, Rosicrucians) ו**הבונים החופשיים**, ובפעילותם של מרפאים וקוסמים במאה השמונה-עשרה דוגמת פרנץ אנטון מסמר (Mesmer), או אלסנדרו קליוסטרו (Cagliostro), שעיצבו את הדימוי המודרני של המְרַפֵּא (healer). מְסַמֵר הואשם בשרלטנות, אך תורתו עשתה לה כנפיים ברחבי אירופה, בעוד שקליוסטרו זכה למוניטין מפורקק מעט, כאדם האחרון שהוצא להורג בהוראת האינקוויזיציה הרומית. בסקירה הלינארית של תולדות הכישוף שמציע הספר, חבל שנפקד מקומם של אלה וכן של דיון ממוקד בתנועות אוטוריות מערביות נוספות.

אף-על-פי-כן, יש לברך על הופעת הספר **היסטוריה של הכישוף** על מדפי הספרים בעברית. יש לקוות, כי מדובר בסנונית ראשונה המבשרת על פרסומים נוספים בעברית של מחקרים אקדמיים חשובים (וחדשים יותר, שכן המחקר שלפנינו פורסם במהדורה ראשונה כבר בשנת 1980) בתחומי הקסם והכישוף. ראוי לשבח את ההפקה המוקפדת, התרגום המצויין והעיצוב המרשים של עטיפת הספר, לצד הבחירה המכובדת בכריכה קשה. עם זאת, יש להצטער על הוויתור על מפתח (אינדקס) הנחוץ בכל ספר מדעי; וחבל אף שהכותרת של המהדורה העברית שונה במקצת מן הכותרת המקורית והמדויקת יותר באנגלית, שהיא "היסטוריה חדשה של הכישוף: קוסמים, מינים ופגאנים".

אמריקה הדרומית. קבוצות אתניות נוספות בעלות עבר של הגירה מבטאות רחשי לב דומים. לפיכך, שינוי גישת המחקר – מדיכטומית (כלומר, כביטוי של זהות "כפולה" וכמקור למשבר פנימי) לכוללת (כקבלת כל מאפייני הזהות ללא קביעת הייררכיה בין הרכיבים האתניים והלאומיים השונים) – מאפשרת ללמוד על היחס בין הזהות האתנית לזהות הלאומית לא רק בקרב יהודים באמריקה הלטינית, אלא גם בקרב קבוצות מיעוטים אחרות באזור.

הספר (שמעיד כבר בכותרתו – **חשיבה מחדש על לטינו-אמריקנים יהודים** – על הטיעון העיקרי בו), עומד על המתח הקיים בעצם הניתוח של קהילות מיעוטים אתניות, ומתמקד בצורך באיזון בהצגתן כגולותיות וכלאומיות גם יחד. נוסף על כך, הספר דן בפער בין השיח הרשמי והפוליטי במדינות השונות באמריקה הלטינית לבין המציאות בכל אחת מהן מבחינה חברתית ומעשית. חדשנותו של קובץ מאמרים זה נובעת ממספר עמדות מחקר שטרם נבדקו עד תום: ראשית, שני העורכים קובעים, כי אתניות על-לאומית איננה דומיננטית יותר מרכיבי הזהות הלאומית השונים. ג'פרי לסר למשל, במאמרו "כיצד הפכו היהודים ליפנים וסיפורים נוספים על לאום ואתניות", מבקש לבדוק את השתייכותם הלאומית של בני מיעוטים שונים בברזיל לפי חתך גזעי. לטענתו, במדינה זו יש למעמד החברתי, ולא לשיקולי גזע או דת, משקל מכריע בקביעת השייכות. בחלוף הזמן, רוב הברזילאים ה"אתניים" (יהודים, יפנים, או בני המזרח התיכון) היו לחלק ממעמד עמום של "לבנים" בפועל. עם זאת לסר מדגיש, שהמבנה הפוליטי, החברתי והכלכלי בברזיל מצביע על קורלציה בין המשתנים של גזע, הכנסה וחינוך. אי לכך, שחורים בברזיל עדיין נמצאים בתחתית הסולם החברתי. למרות השיח הנורמטיבי ביחס לגזע, מעטים הם האנשים אשר מקבלים זאת הלכה למעשה. בברזיל, כמו במקומות אחרים, אתניות איננה "טבעית" אלא מוקנית, ותלויה יותר במיקום החברתי מאשר בתכונה אינהרנטית זו או אחרת. ההתמקדות בברזילאים יהודים (או יהודים ברזילאים) מעלה, כי עניין ה"שונות" הוא בעייתי באותה מידה כמו עניין ה"זהות" כאשר משווים קבוצות אתניות שונות; עם זאת, הוא רכיב הכרחי בחקר האתניות באמריקה הלטינית. במאמר אחר שדן ביהודי ברזיל, "הזירה העסקית: 'יהודיות', כסף וזנות בדמיון הברזילאי", טוענת ארין גרף-זיווין (Graff Zivin), שנרטיב ה"יהודיות" ("Jewishness") ביצירות הספרותיות בברזיל הוא נרטיב של שוני, הגירה וגלות. דמות היהודי, המוצגת כתבנית רטורית, מתקשרת לשורת טיעונים שמהווים מִטבע עובר לסוחר (של זהויות, ערכים, ועניין ה"זרות") בנבכי המרחבים התרבותיים, הפיננסיים והמיניים בברזיל. לאור זאת, עניין היהדות משמש אבן בוחן לדיון בסובייקטיביות המקורית הלאומית בברזיל – מצרך רטורי אשר אינו מצביע בהכרח על מציאות אורגנית קונקרטית.

אחת הטענות המרכזיות בחקר האתניות של קבוצות מיעוטים באמריקה הלטינית בכלל, ושל היהודים באותו מרחב בפרט, היא כי רכיבים על-לאומיים הם דומיננטיים יותר מאשר מאפייני השייכות הלאומית. אך גם ביחס לקביעה זו, כך מציינים אחדים מן החוקרים שעבודותיהם מקובצות כאן, יש לנקוט משנה זהירות. ניתוח של הזיכרון הקולקטיבי

מספק הוכחה נוספת, כי בתהליך הנצחת העבר הנרטיבי העל-לאומי אינו גובר על הנרטיב הלאומי, אלא חובר אליו באופן טבעי. עדנה אייזנברג (Aizenberg) מציעה לבחון, במאמרה על האנדרטה לזכר השואה היהודית, כיצד הנצחת השואה באורוגוואי מהווה חלק מדיון רחב יותר על טראומת העבר הלאומי, בייחוד לאחר הדיקטטורה האחרונה בשנות השבעים והשמונים של המאה החולפת. לפי אייזנברג, העניין ה"יהודי" הוא חלק בלתי-נפרד מן הדיון בשאלת ה"לאום". במקומו של נרטיב אוטופי ביחס למוצא של העם באורוגוואי ועתידו, מציעה אייזנברג לשוב אל הכיבוש, האלימות, העבדות, הדיקטטורה ורצח העם, אשר מהווים אף הם חלק מהנרטיב הלאומי, כדי לבחון את נושא השכחה וההנצחה. לפיכך, יד הזיכרון לשואה בעיר הבירה מונטבידאו רושמת את הטראומה היהודית כלקח אוניברסלי המתקשר בזיכרון הקולקטיבי הלאומי ללקחים מקומיים אחרים, ומשמשת אפוא גם כמצבה לטרגדיות לאומיות אחרות, כמו זו של התרבות הילידית באורוגוואי.

נטשה זרסקי (Zaretsky) נוקטת בגישה דומה במאמרה על מקהלות השרות בידיש בבואנוס איירס, ומנתחת את הטראומה שחווי יהודי ארגנטינה לאחר פיצוץ בניין ה-AMIA (בניין ארגוני הקהילה היהודית בארגנטינה), בפיגוע הטרור ב-18 ביולי 1994. לטענתה, סימון היהודי כ"אחר" עם הפיגוע לא היה עניין קהילתי, אלא לאומי. הקריאות לגישור והצורך להגיע לצדק חברתי כלשהו לאחר פיצוץ הבניין הם חלק מניסיון לבנות מחדש חברה כוללת ופולורליסטית בבואנוס איירס, שבה היהודים הם חלק אינטגרלי.

האם בני דור שני ושלישי למהגרים הם בעלי אותה זיקה למדינת המוצא או אל ארץ מושא החלומות (המקום שאותו הספרות המקצועית מייחסת לציון), כפי שהייתה בדורות הקודמים? האם השתתפותם של יהודים במגוון פעילויות בעלות אופי ציוני משמעותה זיקה לאומית "כפולה", כפי שנטען פעמים רבות, הן כהטחת אשמה מצד החברה הסובבת אותם והן כמקור לקונפליקט אישי מצד היהודים עצמם? לסר וריין מציינים, כי פעילות ציונית בקרב יהודי אמריקה הלטינית אינה מצביעה בהכרח על הזדהות לאומית עם מדינת ישראל. יתר-על-כן, קשר המחויבות בין מדינת ה"לאום" האתנית לקהילות התפוצות חושפת, כי יחסי יהדות הגולה עם ישראל דומים לקשרים אחרים בין תפוצות שונות למדינות-האם. שיקולי ישראל ביחס ליהודי התפוצות אינם מושפעים רק ממצב הקהילות ברגע נתון, או מצורכייהם המיוחדים של הפרטים הנזקקים לסיוע מסוים, כפי שמלמד אותנו העבר, אלא לעתים קרובות אינטרסים פוליטיים או כלכליים גוברים על שיקולים אחרים. לדוגמה, יחסי ישראל-ארגנטינה בשנות הדיקטטורה הצבאית הארגנטינית (1976-1982) היו מוכתבים במידה רבה על-ידי שיקולים אסטרטגיים מדיניים של שני הצדדים, ומושפעים פחות מהזדקקותם המדינית של היהודים הנרדפים למקלט. בנוסף, יש לבחון שנית את הגדרת השייכות האתנית לקהילה מסוימת. מהי הקהילה היהודית באמריקה הלטינית? מיהם חבריה? האם ההסתפחות אליה מגבילה השתייכויות קבוצתיות אחרות? יש לציין, כי כחמישים אחוז מיהודי אמריקה הלטינית

(Cytrynowicz) מציע במאמרו לבחון את השוני בין ההצהרות הרשמיות הקסנופוביות ביחס ליהודים בימי הדיקטטורה של ה־Estado Novo ("מדינה חדשה", 1937-1945) בברזיל, לבין הפריחה בפעילות היהודית המאורגנת שם באותן שנים. הוא מבהיר, שיהודי ברזיל בתקופה ההיא נהנו משגשוג למרות המדיניות הרשמית של שנאת זרים, וכי – בניגוד למתועד עד כה – הם לא היו קורבנות פסיביים, אלא הביעו את התנגדותם לביטויים הפשיסטיים והנאציים באופנים שונים. בשנות ה־Estado Novo אף השתנה אופי הקהילה מקבוצה מהגרת ו"זרה" לקבוצה שהיא חלק מן הקולקטיב הברזילאי.

רוזלי סיטמן (Sitman) מתמקדת אף היא בהבדלים בין הרטוריקה הרשמית לפרקטיקה החברתית בארגנטינה. עבודתה מציגה את עמדתם הפוליטית המובהקת של אנשי רוח והוגים ארגנטינאים, שצדדו בגולים מספרד בעקבות מלחמת האזרחים וביהודי אירופה ערב מלחמת העולם השנייה, ואת אהדתם הביעו בכתב העת *SUR* ("דרום"). עמדה גלויה זו הייתה מנוגדת לדוגמה הרשמית שהוצגה בידי הממשלה, הכנסייה הקתולית וחוגי הימין הלאומניים. באורח זה ביטאו האינטלקטואלים של *SUR* את הזדהותם עם חוגים ליברליים ואנטי־פשיסטיים אחרים, תומכי הכוחות המאוחדים בארגנטינה. בעיניהם הייתה שמירה על ערכי תרבות בסיסיים, כגון חירות הרוח וזכויות אדם, חיוניות בתקופה שבה נקטה ארגנטינה מדיניות חוץ ניטרלית וחוגים פנימיים הביעו אהדה לפרנקו ולפשיזם [וראו גם מאמרה של סיטמן ב**זמנים** 87].

קובץ המאמרים שלפנינו מעיד, כי חקר היהודים באמריקה הלטינית, על מגוון הפעילויות, ההשתייכות הקהילתית (הרשמית והלא־רשמית), ארצות המוצא, המעמד החברתי והמגדר, יכול לשמש דוגמה לאופן שבו יש לדון במשמעות ההתגבשות של קבוצות אתניות בכלל באמריקה הלטינית. תחושת ההשתייכות הקבוצתית נכפית לעתים מבחוץ על־ידי פוליטיקאים, ארגונים וחקרים, על מנת להדגיש התנהגויות, להגדיר הבדלים, להציב גבולות. אך אתניות מוצאת את ביטויה גם כתחושה פנימית, המעצבת זהויות אינדיבידואליות ומשמשת לניווט במצבים שונים בחיי היומיום. מגוון הנושאים והגישות המרוכזים בספרם של לסר וריין דורש מן הקורא לעמוד על טיבם של מושגים כגון: "לאומיות", "שייכות" ו"זיכרון" בעולם הולך ומשתנה, הנושא ונותן בזהויות אישיות וקולקטיביות. חקר היהודים באמריקה הלטינית, על מאפייניהם האתניים הייחודיים, יכול לשמש אבן בוחן לבדיקת נושאים אלה במציאות העכשווית ביבשת זו ומחוץ לה. אתניות, יותר מכל דבר אחר, היא נקודת מפגש או חציית קווים, המאפשרת לנו כחוקרים וקוראים לתהות על משמעותן של השתייכויות קבוצתיות ולאומיות, ומעניקה לנו אפשרות לראות את ה"אחר" מבעד לנקודת מבטו של ה"אני".

אינם רשומים כחברים אף לא באחד מן הגופים המסונפים לקהילה (בתי־כנסת, מועדוני ספורט, תנועות נוער, בתי־ספר). על מנת לחקור את זהותם יש להסתמך על נתונים שונים מאלה שנאספו במחקרים אתניים עד כה, כגון תיעוד זיכרונות וסיפורים בעל־פה. בנוסף, כפי שמציינים כל החוקרים בספר זה, אין מדובר בקהילה הומוגנית וחד־גונית, אלא במקבץ רב של תת־קהילות המחולקות לפי ארצות מוצא, עֵדות, נטייה פוליטית, מגדר או מעמד חברתי.

גוף הטרוגני זה כולל מגוון ביטויים של זהויות אישיות וקולקטיביות ונרטיבים שונים, אשר מדגישים את הנושא היהודי כדוגמה מייצגת (על כל זרותה) למבחן האתניות באמריקה הלטינית. רב־גוניות זו מיוצגת במאמרו של חוסה מויה (Moya) על מהגרים יהודים בארגנטינה שהצטרפו לקבוצות אנרכיסטיות בתחילת המאה העשרים. קביעתו היא, כי במהלך המאה הקודמת, בייחוד בתקופה בין שתי מלחמות העולם, השתייכו רוב יהודי ארגנטינה למעמד הפועלים, ושייכותם האתנית עוצבה לא רק ביחס לנורמות לאומיות אלא גם ביחס לתרבויות של מהגרים אחרים בארגנטינה, שהיו הרוב באותו רגע. בואנוס איירס של תחילת המאה העשרים, שבה שלושה רבעים מהאוכלוסייה הבוגרת היו ממוצא זר, איננה זירה טבעית לדיון ב"אחר". המיעוט היהודי על רקע זה לא עמד בניגוד לנורמה, נהפוך הוא, הוא ייצג את חוויית הרוב כיוון שחוה הגירה דומה לזו של קבוצות מהגרים אחרות. בכך הוא היה לאמתו של דבר חלק מהאתוס הארגנטיני, שהתבסס על הגירה המונית לעיצוב מחדש של הדגל הלאומי.

סנדרה מקגי דויטש (McGee Deutsch) בוחנת פן אחר של ההטרוגניות האתנית בארגנטינה תוך התמקדות בסוגיית המגדר. מאמרה דן בפעילות נשים יהודיות באחד מן הארגונים האנטי־פשיסטיים הגדולים בארגנטינה, Junta de la Victoria ("חונטת הניצחון") בשנות הארבעים של המאה הקודמת. נקודת המוצא שלה היא, כי קבוצות אתניות אינן מונוליתיות וסגורות, אלא מפוצלות לפי מאפייני מגדר, מעמד וארץ מוצא. לפיכך נשים יהודיות שהיו פעילות ב־Junta de la Victoria לא היו יוצאות מן הכלל, אלא היו חלק מתגובה פוליטית וחברתית של נשים ארגנטינאיות על איומים מבית ומחוץ. מקגי דויטש מביאה מספר דוגמאות של נשים יהודיות ארגנטינאיות, הן אשכנזיות והן ממוצא מזרח־תיכוני, שפעלו במגוון ארגונים. סיפורן אינו שונה מזה של נשים לא־יהודיות בארגנטינה, והוא הוכחה נוספת לכך, שקבוצות אתניות אינן חתומות הרמטית, אלא מורכבות מרבדים שונים ומהוות חלק ממרקם החיים הלאומי, הקהילתי והנשי. דונה גאי (Guy) ממחישה נקודה זו במאמרה על פעילותן של נשים יהודיות בבואנוס איירס למען הקהילה, תוך התמקדות בשתי קבוצות פילנתרופיות, שדאגו לקורת־גג ולחינוך ליתומים ולילדים יהודים עניים במחצית הראשונה של המאה העשרים. גם בדוגמה זו מדגישות פעולות הצדקה פן אחר של אקטיביזם יהודי נשי אשר נעדר בדרך־כלל מן התיעוד ההיסטורי.

ביטויי גזענות באמריקה הלטינית ליוו את הקהילות היהודיות מיום היווסדן. עם זאת, ניתוח מעמיק יותר של שלל הביטויים האנטישמיים והגזעניים חושף את הפער הקיים בין הרטוריקה הרשמית לפרקטיקה החברתית. רוני סיטרינוביץ