



טבור

כתב עת שנתי לענייני היסטוריה,
חברה, תרבות והגות של מרכז אירופה.
גיליון מס' 8

טבור

כתב עת שנתי לענייני היסטוריה, חברה, תרבות והגות של מרכז אירופה

גיליון מספר 8

גרמניה לא לבד

נציונל-סוציאליזם נורווגי, אנטי-יהודיות פולנית, יהודיות הונגרית



המרכז להיסטוריה גרמנית ע"ש ריכרד קבנר
האוניברסיטה העברית בירושלים
תשע"ח (2017)

תוכן עניינים

1	דבר העורכים	
*	מאמרים:	
2	טריה אמברלנד	נציונל-סוציאליזם רדיקלי בנורווגיה
3	אמיר אשל	זיכרון, אשמה ועתידיות ביצירותיו של גינטר גראס
4	יצחק לאור	חנה ארנדט קוראת את ברטולט ברכט
5	מורן גיטלמן	הגזעת האשה בגרמניה הנאצית
*	ביקורות ספרים:	
6	משה סלוחובסקי	הסינדרלה של מרכז אירופה
7	גיל רובין	יהודים, פולנים ושאלת 'פלשתינה'
*	תרגומים:	
8	קורט טוכלסקי	מה מותר לסאטירה? (מגרמנית: גדי גולדברג)
9	יוזף רות	זֶמֶר הקבצן (מגרמנית: גדי גולדברג)
10	יוזף רות	שיבתו הביתה של אימרה זיסקה (מגרמנית: עמית קרביץ)
11	היינריך היינה	שבעה שירים (מגרמנית: עמית קרביץ)
12	גוטהולד אפרים לסינג	תשובת משורר שיכור (מגרמנית: עמית קרביץ)

דבר העורכים

"טבור" הוא כתב עת, שמתמקד בהיסטוריה, בתרבות ובחברה של מרכז אירופה. לעתים קרובות מדי, אולי בצדק, זוהה המרכז הזה, "טבור העולם", עם גרמניה. ואכן, גם בגיליון הנוכחי ניצבת גרמניה במרכז. היא הגרעין. ואולם, כמה מאמרים בו שופכים אור על שכנותיה של גרמניה וממחישים, כדברי משה סלוחובסקי, שכתב ביקורת על ספרה של ההיסטוריונית מרי גלוק, ש"הטבור של אירופה לא דיבר רק גרמנית".

במאמר הפותח את הגיליון, "לא היטלר ולא קוויזלינג: 'ראגנארוק', נציונל-סוציאליזם רדיקלי בנורווגיה", טוען טריה אמברלנד שיש להתייחס אל הנציונל-סוציאליזם לא רק בלשון יחיד, אלא גם בלשון רבים. מלבד הנציונל-סוציאליזם הגרמני, הוא מספק הצצה לחוג אינטלקטואלים צעירים, שניסו לנסח נציונל-סוציאליזם נורווגי ייחודי. הם כתבו מאמרים ורשימות בכתב עת בשם "ראגנארוק", ובאמצעותו הם שאפו לשלב בין תורת גזע, מיתוסים נורדים ופאן גרמאניות. אמברלנד בוחן את האידיאולוגיה הנציונל-סוציאליסטית של אנשי "ראגנארוק" ומדגיש את ההבדלים ואת המתחים בין חוג זה למפלגה הפשיסטית בנורווגיה ולמפלגה הנאצית בגרמניה.

בנוסף למאמרו של אמברלנד, בגיליון זה מופיעות שתי ביקורות ספרים, שגם בהן הגיבורות אינן גרמניות. משה סלוחובסקי כותב כאמור על ספרה של גלוק, "בדפושט היהודית הבלתי-נראית", שעדיין לא תורגם לעברית. בודפשט, כך מדגיש סלוחובסקי, נדחקה לקרן זווית לעומת ערים קוסמופוליטיות ומרכזים תרבותיים אחרים באירופה של מפנה המאות. לדבריו, ספרה של גלוק לא רק מחזיר לה את כבודה האבוד, אלא גם מראה עד כמה עמוקה היתה השפעת התרבות היהודית על העיר - כיצד "רשת שלמה של קשרים סמויים, אסוציאציות, פנטזיות וקודים תרבותיים יצרו מרקם, שבו תרבות יהודית... הפכה לתרבות המזוהה עם העיר בודפשט כולה; וכיצד "כל מרכיב חריג, חדש, או מעניין - לטוב או לרע - בתרבות של העיר זוהה כ'יהודי'".

אם בודפשט היהודית היא כוכבת הביקורת הראשונה, מדיניות ממשלת פולין כלפי היהודים היא הכוכבת של הביקורת השנייה, שכתב גיל רובין על ספרו של טימותי סניידר, "ארץ שחורה" (גם הוא, כמו ספרה של גלוק, עוד לא תורגם לעברית). רובין מתעכב על התייחסותו של סניידר למדיניות ממשלת פולין כלפי היהודים בשנות ה-30 ועל היחסים בין ממשלת פולין לתנועה הרוויזיוניסטית. סניידר, כך טוען רובין, בניסיונו להדגיש את ההבדלים בין המדיניות האנטי-יהודית של גרמניה למדיניות האנטי-יהודית של פולין, מציג את ממשלת פולין כאולטרה-ציונית, כמי ששמה לה למטרה להקים מדינה יהודית בפלשתינה. רובין מערער על עמדותיו של סניידר וטוען שהיסודות העובדתיים לטענותיו "רעועים", וכי הנחות היסוד שלו בנוגע להיסטוריה היהודית-פולנית "בעייתיות".

המאמרים האחרים בגיליון שבים אל גרמניה כמו מתכת אל מגנט: אל הנאציזם הגרמני ואל הספרות הגרמנית. מורן גיטלמן דנה במושג הסוציולוגי "הגזעה" ומראה כיצד האאוגניקה והמשפט שיתפו פעולה בגרמניה הנאצית. גיטלמן מתארת את התפתחותו של מערך פסאודו-מדעי-ערכי, שמבוסס על תיאוריות אאוגניות, וכיצד מערך זה שימש מצע בשביל הנאצים ל"הבניה של דמות נשית אידאלית, שתכונותיה וערכיה נקבעות בידי המפלגה ומראה החיצוני קשור ישירות לבריאותה הגופנית והנפשית". גיטלמן מונה שורה של חוקים, בהם "החוק לצמצום אבטלה" וחוקי נירנברג, שבהם הסתמכה מערכת המשפט הנאצית על האאוגניקה ועל "היגיינה גזעית", ובאמצעותם היא שאפה לעצב מחדש את דמות האשה בגרמניה.

אמיר אשל משווה בין היצירות המוקדמות של גינטר גראס ליצירותיו המאוחרות. לדבריו, ביצירות המוקדמות, במיוחד ב"תוף הפח" וב"שנות כלב", שפתו של הסופר הגרמני היתה חדשנית. היא התעלתה מעל לקלישאות, שאפיינו את ההתמודדות של גרמניה עם עברה הנאצי, והציעה אוצר מלים חדש, שעיצב "ביעילות רבה... את השיח הציבורי, הביקורתי והדמוקרטי במערב גרמניה של שנות ה-60". לעומת זאת, טוען אשל, גראס המאוחר לא הצליח לשחזר את הישגיו: "אם בעבר היה גראס מודל לחיקוי בכל הקשור למעורבותו הלא שגרתית... בסוגיות מוסריות, עתה הוא הפך למופת של מוסרנות", זאת בשעה שהאשמה הפכה "לגורל נצחי – נטל שעובר בירושה, שאותו הגרמנים נושאים על גבם בכל זמן, ללא קשר לגיל ולמעורבות האישית בפשעים של המשטר". יצחק לאור כותב על המסה של חנה ארנדט על ברטולט ברכט, "המסה היפה ביותר שנכתבה אי-פעם" על המחזאי הגרמני כמשורר. לאור רואה בחיבור של ארנדט "אוטוביוגרפיה מובלעת". הוא מתאר כיצד היא קוראת את ברכט "כאזרחית, כגרמנייה-לשעבר, כיהודייה, כמנודה, כאמריקאית" ומדגיש שהיא מתעניינת ב"טעויותיו ההיסטוריות, הפוליטיות, המוסריות" של המשורר, בעונש שהוא מקבל בגלל חטאיו. לדברי לאור, "ארנדט מתפתה לתאר את גורלו של ברכט במונחים של טרגדיה. הוא בז למשוררים שהציבו את עצמם מחוץ לממשות. הוא רצה להיות בלב החיים. הוא רצה להיות משורר שמשפיע. ובכן, במזרח ברלין השפיע, אבל המחיר היה שתיקה... בניגוד לאינטלקטואלים, כותבת ארנדט, משוררים נענשים, בדרך ששום אדם אחר אינו נענש. אקדמאים ואינטלקטואלים יכולים לשקר ולא להיענש. כאשר משורר משקר, הוא נענש במות השירה שלו".

בנוסף, לראשונה, "טבור" מפרסם כמה שירים ורשימות עיתונאיות, שתורגמו מגרמנית לעברית. עמית קרביץ תירגם כמה שירים של היינריך היינה, שיר של גוטהולד אפרים לסינג ורשימה עיתונאית של הסופר יוזף רות בשם "שיבתו הביתה של אימרה זיסקה". גדי גולדברג תירגם רשימה אחרת של רות, "זֶמֶר הקבצן" וכן את חיבורו של קורט טוכלוסקי, "מה מותר לסאטירה?", שהיה רלוונטי בזמנו ורלוונטי לא פחות גם במאה ה-21.

עופר אשכנזי ועדי ערמון

טריה אמברלנד

לא היטלר ולא קוויזלינג: "ראגנארוק", נציונל-סוציאליזם רדיקלי בנוורוגיה

סיפורו של כתב העת, שבאמצעותו שאפו אנשיו לגבש אידיאולוגיה עצמאית, ששורשיה נעוצים באדמת נורווגיה ומחוברים לערכים, שטבועים בגזע הנורדי הקדום

ב-1933 הוקמה "נאשוונל סמלינג" (Nasjonal Samling) (מפלגת האיחוד הלאומי), המפלגה הפשיסטית של נורווגיה, בהנהגת וידקון קוויזלינג (Vidkun Quisling) (1887-1945). בשנות הכיבוש הנאצי של נורווגיה, מאפריל 1940 עד מאי 1945, כוננו הגרמנים שלטון אזרחי במדינה בהנהגת נציג הרייך (Reichskommissar), יוזף טרבובן (Josef Terboven) (1898-1945), והיטלר החליט ש"נאשוונל סמלינג" תהיה המפלגה הפוליטית היחידה במדינה. היתה זו החלטה חסרת תקדים מכיוון שלא היו תנועות פשיסטיות במדינות כבושות אחרות, שנהנו מפריבילגיה שכזו. וכך, "נאשוונל סמלינג", שהיתה מפלגה חסרת חשיבות מבחינה פוליטית עד 1940, הפכה לשחקנית מרכזית בימי הכיבוש הנאצי.

עם זאת, תהיה זו טעות להסיק מכך שכל הפשיסטים בנוורוגיה היו אופורטוניסטים רודפי כוח, חסרי כל מחויבות אידיאולוגית אמיתית, שחיקו ללא שמץ של ביקורת את הנציונל-סוציאליזם הגרמני רק כדי לרצות את אדוניהם. למעשה, כבר מתחילת שנות ה-30 התאפיין הפשיזם הנורווגי בעימותים אידיאולוגיים חריפים ובניסיונות לגבש נציונל-סוציאליזם נורווגי עצמאי וייחודי, ששורשיו נעוצים באדמת האומה ומחוברים לערכים, הטבועים בגזע הנורדי הקדום. כתב העת "ראגנארוק" (Ragnarok) וחוג הכותבים והקוראים סביבו עמדו בחוד החנית של מאמצים אלה.

"צלב אולף", הסמל המרכזי של מפלגת "נאשוונל סמלינג", היה צלב זהוב על רקע אדום, שנקרא על שמו של המלך-לוחם, אולף הקדוש, שאיחד את נורווגיה והוביל את תהליך התנצרותה במאה העשירית. לפני כמה שנים חיטטתי בצריף ליד בקתה ישנה ביער מדרום-מזרח לאוסלו, בשעה שמצאתי דגל ישן ואכול-עש, חלופה לדגל המפלגה הפשיסטית של נורווגיה. היה זה דגל יחיד מסוגו, שעוצב ככל הנראה ב-1934, במהלך הוויכוחים הסוערים על עמדת המפלגה כלפי הדת. "צלב אולף" הנוצרי הוחלף באלפבית רוני קדום - בסימן הנורדי "הגלז", הרונה של אחדות החיים והמוות, שבהקשר זה מסמלת את הלידה מחדש של השבט הנורדי בקהילת הגזע הגרמאנית. הבקתה היתה שייכת להנס סולגארד יאקובסון, העורך של "ראגנארוק".

במהלך המלחמה ולפניה, הסימן "הגלז" נחשב לסמל, המזוהה עם נציונל-סוציאליסטים פאן-גרמאניים ונאו-פגאניים בנוורוגיה, שהתנגדו לקוויזלינג ולפשיזם שלו, שהיה נוצרי ולאומני יותר. הרונה קישטה את עמוד השער של כתב העת, שמראשיתו ב-1935 ועד לגיליונו האחרון ב-1945, היה הביטאון הקיצוני ביותר של הנציונל-סוציאליזם במדינה. לפני הכיבוש ב-1940, כתב העת שמר על עצמאות פוליטית והקפיד למתוח ביקורת על אנשי "נאשוונל סמלינג", שנתפשו כחקינים של הנציונל-סוציאליזם, כמי שלא מתגייסים בלב

טבור, גיליון מספר 8, 2017. טריה אמברלנד, "ראגנארוק", נציונל-סוציאליזם רדיקלי בנורווגיה

שלם למענו. מעת לעת, "ראגנארוק" תקף בחריפות גם את השליטים של גרמניה החדשה, בשעה שנתפשו כמי שמפירים את עקרונות הנציונל-סוציאליזם. בזמן הכיבוש הגרמני של נורווגיה, בשנים 1940 עד 1945, "ראגנארוק" אמנם היה כפוף לצנזורה, אולם כתב העת נקט קו מערכתי קיצוני ולא מתפשר, שלעתים קרובות הביא לעימותים גלויים בין יאקובסון ותומכיו ל"נאשונל סמלינג" ולרשויות הגרמניות.



* דגל חלופי לדגל המפלגה הפשיסטית של נורווגיה.

קו זה ננקט מכיוון שאנשי "ראגנארוק" ראו עצמם כנציגים של נציונל-סוציאליזם אמיתי והאמינו שהם רשאים לבקר את כל מי שסטה מהפרשנות הטהורה והצרה שלהם. ולכן, ניתן להבין בקלות מדוע עימות בין הצדדים היה בלתי נמנע. האוטופיזם שלהם נידון להתנגש חזיתית במציאות הפוליטית בנורווגיה הכבושה. עם זאת, העימות הזה אינו קשור רק להבדלים בין תפישת הנציונל-סוציאליזם כאוטופיזם פוליטי לנציונל סוציאליזם שבשלטון, המשמש עלה תאנה לאימפריאליזם הגרמני. הוא מורכב הרבה יותר, וכדי לרדת לעומקו, יש לבחון מקרוב את האידיאולוגיה של אנשי "ראגנארוק" ואת הפרשנות שלהם לנציונל-סוציאליזם. האידיאולוגיה וההיסטוריה שלהם שופכות אור על תנועות נאציות ועל מגמות לאומניות ופולקיסטיות באירופה בין שתי מלחמות העולם.

מי הם אנשי "ראגנארוק"?

כתב העת "ראגנארוק" הוקם בעקבות מתחים פנימיים במפלגתו של קוויזלינג, "נאשונל סמלינג", שהתגלו מיד עם הקמתה ב-1933. זרם שמרני ונוצרי, שבו היו חברים כמה ממקורביו של קוויזלינג, נאבק בקבוצה של נציונל-סוציאליסטים צעירים ורדיקלים. העימות בין שני הצדדים התמקדה בשאלה איזו מפלגה "נאשונל סמלינג" צריכה להיות: תנועה אוטוריטרית-נוצרית-לאומנית, שנלחמת בבולשביזם ובניוון הרוחני והתרבותי של המודרניות, או אוונגרד של מהפכה נציונל-סוציאליסטית, שבה חוקי הגזע קובעים את הקווים המנחים לארגון מחדש של החברה.¹

רוב חברי הקבוצה הרדיקלית היו קודם לכן פעילים במפלגה קטנה בשם "מפלגת הפועלים הנורווגית הלאומית-סוציאליסטית", שהוקמה ב-1932 וחברה ב-1933 ל"נאשונל סמלינג".² הצטרפו אליהם פעילים מבוגרים ואמידים יותר, שהשקפת עולמם הפוליטית עוצבה בתקופה שבה היו סטודנטים בגרמניה בסוף שנות ה-20. אחד הפעילים הללו היה יאקובסון (1901-1980), כלכלן במקצועו, שהיה המנהיג הבלתי מעורער של הקבוצה. המאבק על השליטה במפלגה הסתיים בתבוסה של הזרם הרדיקלי, וכתוצאה מכך עזבו יאקובסון וכמה מתומכיו את המפלגה, בשעה שכמה פעילים אחרים החליטו להישאר במפלגה ולהמשיך במאבקם מבפנים. זמן קצר לאחר מכן הקים יעקובסון את הירחון "ראגנארוק", ששימש ביטאון בשביל האופוזיציה הרדיקלית במפלגה ומחוצה לה.

תוך זמן קצר הצליח "ראגנארוק", שנקרא על שם קרב אחרית הימים במיתולוגיה הנורדית, לגייס כאלף מנויים, ולפי הערכות, מספר הקוראים שנחשפו אליו היה גדול פי שלושה. נתונים אלה מעידים על כך שחלקם של הנציונל-סוציאליסטים באוכלוסייה היה משמעותי למדי, לפחות במונחים נורווגיים. ב-1937, הצטרפו לאנשי "ראגנארוק" פעילים רבים נוספים, שהתאכזבו ממפלגת "נאשונל סמלינג" ועזבו אותה בעקבות עימות בין קוויזלינג ליוהאן ב. יורט (1895-1969), מי שהיה ראש הזרוע הסמי-צבאית של המפלגה, "הירד".

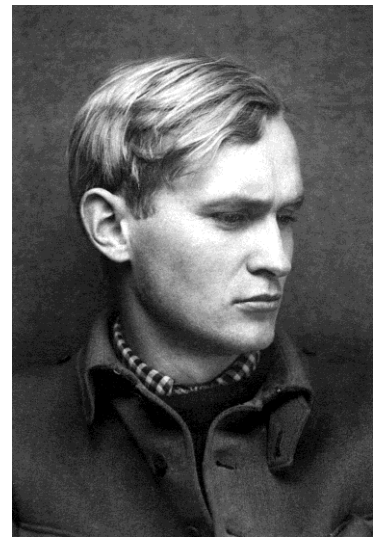
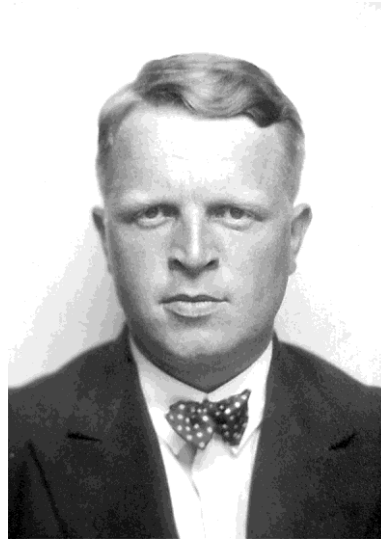
למרות התמיכה הרחבה הזו, החוג המצומצם של כתב העת מנה לא יותר מ-20 בני אדם. מלבד יאקובסון, ושני פעילים לשעבר ב"נאשונל סמלינג", המשפטן אלברט ויסנר (1902-1986) ואיש העסקים אוטו אנגלשון (1902-1982), שאר חברי הקבוצה היו צעירים יותר ואמידים פחות. הם היו כישרוניים, אנשי שוליים חברתיים, בהם הצייר סטיין בארת-הירדאהל (1909-1972), פעיל לשעבר ב"מפלגת הפועלים הנורווגית הלאומית-סוציאליסטית"; הסופר פר אימרשלונד (1909-1943), פעיל לשעבר באס-אה בברלין, שבהמשך

¹ Dag Olav Bruknaap, "Ideene splitter partiet", in: *Fra idé til dom: Noen trekk fra utviklingen av Nasjonal Samling*, ed. Rolf Danielsen and Stein Ugelvik Larsen (Bergen: Universitetsforlaget, 1976), pp. 9-47.

² Terje Emberland, *Religion og rase: Nyhedenskap og nazisme i Norge 1933-1945* (Oslo: Humanist, 2003), pp. 111-146. Terje Emberland and Bernt Roughthvedt, *Det ariske idoll: Forfatteren, eventyreren og nazisten Per Imerslund* (Oslo: Aschehoug, 2004), pp. 192-203.

טבור, גיליון מספר 8, 2017. טריה אמברלנד, "ראגנארוק", נציונל-סוציאליזם רדיקלי בנורווגיה

התנדב למען פרנקו במלחמת האזרחים בספרד; והמלחין הנודע, גייר טבייט (1908-1981), שהיה נאו-פגאני ואנטי-נוצרי נלהב.



* מימין: פר אימרשלונד, הנס סולגארד יאקובסון, ארלינג וינסנס.

"ראגנארוק" ושאלת הגזע

אנשי "ראגנארוק" היו נציונל-סוציאליסטים רדיקלים בכל הקשור לרצונם להביא לשינוי מקיף ומהותי - תרבותי, פוליטי, חברתי ודתי - של פני החברה. הם האמינו שכדי להגשים את חזונם יש לחזור לשורשים, כלומר לגזע, ששימש מפתח פרשני להבנת ההיסטוריה והחברה, ולמאבק בין הגזעים. לטענתם, כדי ליצור עולם אידיאלי בעתיד, יש לעצב מחדש את התרבות, הדת והמסגרת הסוציו-פוליטית של החברה ולהתאימן לאיכויות הספציפיות של כל גזע.

הגזע היה בשבילם עקרון מכונן, שהתגלם, בדרגות שונות של שלמות, בשייכות של האדם לעם מסוים. לפי תפישה זו, כל הגזעים מתפתחים ללא הרף: הם יכולים להיות טהורים וישרים יותר, והם יכולים להתנוון. המטרה היא להשיב לעם הנורווגי את תודעת הגזע הגרמאני באמצעות הפוליטיקה והתרבות ולשחרר כך את הכוחות הרדומים של נשמתו הגזעית. בסופו של דבר, פעולות אלו יביאו לשינוי החברה מן היסוד. ואולם, מושג הגזע שלהם לא נשען רק על הגדרות ביולוגיות, אלא על קיומן של מעלות רוחניות, שקשורות לגזעים שונים, כפי שיאקובסון כתב: "גזע שייך לגישה, השקפת עולם ונשמה לא פחות מאשר פיזיולוגיה".³ ומכיוון שטוהר הגזע מוגדר לא רק באמצעות קריטריונים ביולוגיים נוקשים, אלא גם באמצעות מושגים תרבותיים ו"רוחניים" מטושטשים, הרעיון הזה הוא כמובן גמיש למדי, והתברר שהוא גמיש דיו כדי לשנות את צורתו בהתאם לנסיבות הפוליטיות המשתנות.

³ Hans Solgaard Jacobsen, *Ragnarok*, no. 6-7 (September 1935), p. 169.

חוק סכנת המוות

המושג הנזיל הזה של גזע היה קיים בזרמים רבים של האידיאולוגיה הנציונל-סוציאליסטית בגרמניה ובקרב תנועות במדינות אחרות באירופה, שזיהו את עצמן עם עקרונות היסוד של הנציונל-סוציאליזם. האידיאולוגיה של אנשי "ראגנארוק" היתה יוצאת דופן בכל הקשור לאופן שבו הם שילבו בין הדגשת הגזע הגרמאני להתגאות נלהבת בזהות הנורווגית. השילוב הזה התאפשר באמצעות אימוץ מושגים דתיים-אבולוציוניים של הסופר הנורווגי ארלינג וינסנס (1893-1935). בספריו, *Til en ukjent gud* ("לאל לא ידוע") מ-1919 ו-*Den neste stat* ("המדינה הבאה") מ-1925 הופך וינסנס את תורת האבולוציה של דרווין למיתוס דתי מכונן. בסגנון כתיבה, שמזכיר את האפוריזמים הפילוסופיים של ניטשה, הוא הכריז על בשורה חדשה לאדם הנורדי. היא מבוססת על רעיון נצחי ושליט, שאותו הוא כינה "חוק סכנת המוות", שלפיו, כשהסביבה כופה על בני האדם סכנת חיים, הם מוכרחים לזנוח את אורחות חייהם ולהיעזר בכישורונות המולדים שלהם. אם בני האדם חשופים באופן מתמיד לתנאי חיים דלים ומסוכנים, הם יכולים לרומם את עצמם לגבהים חדשים. "היהלום נוצר בלחץ. ללא לחץ אין יהלום. וללא סכנה, אין אבולוציה, אין ממלכת החיות, אין אדם", הוא כתב.⁴

לפי וינסנס, "חוק סכנת המוות" יצר את הגזעים האנושיים השונים. בעידן הפרה-היסטורי, הקדמונים נאלצו להחליט מה לעשות כשהקרחונים נסוגו. חלק מהם פנו דרומה בחיפוש אחר סביבה נעימה ומספקת יותר. חלק נשארו במקום. אלה הפכו לגזעים האפריקאיים והאסיאתיים. לעומתם, הבחירה של האבות הקדמונים של העמים הנורדיים היתה שונה. "בואו נלך לצפון", הם אמרו. "בוא נלמד להילחם נגד דרקונים, אויבי האלוהים והחיים. בואו נתחמש, נתחזק ונכבוש מחדש את ממלכת אלוהים בארץ".⁵ בזכות החלטה זו, כך טען וינסנס, הם נחשפו לסכנה הגדולה ביותר והפכו לגבוהים יותר, לחזקים יותר, ולמבריקים יותר מכל גזע אחר.

"חוק סכנת המוות" לא רק מסביר את ההבדלים בין גזעים שונים, אלא הוא גם תקף לגבי השונות בתוך כל גזע וגזע. כך, טען וינסנס, קיימת היררכיה בתוך הגזע הגרמאני, שלפיה הנורווגים, שלא במפתיע, נמצאים בפסגת האבולוציה הגזעית, זאת מכיוון ש"מי שחי תחת האיום הגדול ביותר, מחנך את עצמו ואת הגזע שלו לקראת שליטה בעתיד".⁶ מכיוון שתנאי החיים בנורווגיה קשים ותובעניים ביותר, נאלצו הנורווגים לפתח ולזקק את האיכויות הגזעיות שלהם יותר מכל קבוצה גרמאנית אחרת ושמרו על חוכמת הגזע במיתוסים שלהם ובדמם. לעומת זאת, עמים אחרים, כמו הגרמנים והדנים, התנוונו עם השנים. הנוף שסביבם היה מונוטוני, והם חיו באזורים פוריים, שקל לעבדם. לכן, הם הפכו לבירוקרטים, חומרניים וצרי

⁴ Winsnes, *Den neste stat*, pp. 33.

⁵ Winsnes, *Ibid.*, pp. 33.

⁶ *Ibid.*, 48.

אופקים.

השקפת העולם, שלפיה תהליך מתמשך של סלקציה והסתגלות העניק לנורווגים את סגולותיהם המיוחדות, מבוססת על ההנחה שיש קשר ישיר בין גזע, עמים ונוף. הנחת יסוד זו היתה מרכיב מרכזי באידיאולוגיה של התנועה הפולקיסטית בגרמניה במעבר בין המאה ה-19 למאה ה-20, באמונה שיש קשר מסתורי בין תכונות אופי של עמים לסביבה, שאותה הם מאכלסים. במקרה זה, התרבות הפופולרית של התנועה הפולקיסטית, ששורשיה סביבתיים, הוצגה כהפך הגמור ל"ציוויליזציה המלאכותית", המטריאליסטית והממוכנת של המודרניות.⁷



* עטיפת ספרו של וינסנס, "המדינה הבאה".

⁷ George Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (Schocken Books, 1981), p. 18ff.

טבור, גיליון מספר 8, 2017. טריה אמברלנד, "ראגנארוק", נציונל-סוציאליזם רדיקלי בנורווגיה

אנשי "ראגנארוק" אימצו בהתלהבות את פילוסופיית האבולוציה הפולקיסטית של וינסנס. היא אפשרה להם להצדיק את קיומו של מגוון לאומי רחב במשפחה הנציונל-סוציאליסטית. אף על פי שכל חברי הגזע הגרמאני חולקים את אותן תכונות בסיסיות, המאפיינים התרבותיים והגזעיים השונים של כל שבט או עם קובעים את התצורה הפוליטית הספציפית של כל מדינה ומדינה. הנאציזם הגרמני לגווניו נתפש כתוצר של אדמת גרמניה ותכונות הגזע המיוחדות של העם הגרמני. ומשום כך, גם הנציונל-סוציאליזם הנורווגי צריך להיות מושרש באדמה הנורווגית ולשקף את האיכויות הגזעיות של הנורווגים.

השקפה זו אפילו יכולה לשמש בסיס לביקורת על כמה מאפיינים של הנציונל-סוציאליזם הגרמני, שלא עמדו בקריטריונים של אנשי "ראגנארוק". כך, למשל, הם טענו שהנאציזם הגרמני היה יותר מדי מיליטריסטי וקונפורמיסטי, ולכן הוא אינו יכול להתאים לרוח הוויקינגית העצמאית של הנורווגים. למעשה, סטיין בארת-היירדאהל טען כבר ב-1934 שרוח זו היא הליבה האמיתית של הנציונל-סוציאליזם ומכיוון שהוא "בראש ובראשונה נורדי, והפילוסופיה שלו היא נורדית עתיקה, הנציונל-סוציאליזם הוא יותר נורווגי מאשר גרמני".⁸

פרשנות זו לנציונל-סוציאליזם מופיעה גם בביקורת של יאקובסון על הפשיזם האיטלקי. בעיניו, הפשיזם היה ביטוי של אוניברסליות לבנטינית, "הרוח של יהודה ושל רומא", כהגדרתו. בכל הקשור למדיניות חוץ, אוניברסליות זו התגלמה במדיניות האימפריאליסטית האיטלקית באפריקה ובניסיון להפיץ את האידיאולוגיה הפשיסטית במדינות אחרות באירופה. בניגוד גמור ליהירות האימפריאלית הזו, הנציונל-סוציאליזם האמיתי, כך טען יאקובסון, מתאפיין בהתמקדותו "במגוון האנושי ובצד המהותי של הקיום, בזכות הקדושה לחיים בריאים, טבעיים ואורגניים ובהבדלים בין העמים".⁹

דת

יאקובסון ותומכיו נעזרו בתפישת הגזע הקיצונית שלהם ובאימוץ הפילוסופיה של וינסנס גם כדי לתקוף את הנצרות. בעיניהם, הדת הנוצרית היא מקור להשפעות גזעיות זרות על החברה הנורווגית. היא החלישה באלף השנים האחרונות את רוח הגזע הנורווגית והפכה את הנורווגים לעבדים של מעצמות זרות. ולכן, חזרה לדת הנורדית, גם אם בגרסה מודרנית שלה, היא הכרחית להתעוררות הגזע. ולא היה זה עניין שולי – לשאלת הדת היה תפקיד חשוב בתעמולה שלהם. למעשה, מאמרים על סוגיות הקשורות לדת תפשו מקום מרכזי בכתב העת, ונראה שהנאו-פגאניות האנטי-נוצרית של "ראגנארוק" היתה למרכיב האידיאולוגי החשוב ביותר, שהפריד בין הכותבים בו לזרמים "מתונים" יותר בפשיזם הנורווגי. לעתים קרובות, כשבזמן המלחמה נאסרה ביקורת פומבית על השלטון, אנשי "ראגנארוק" עקפו את הצנזורה ומתחו ביקורת על

⁸ *Nasjonalistlisten*, no. 5 (May 1934).

⁹ Hans S. Jacobsen, "Nasjonalisme og fascism", *Ragnarok*, no. 6–7 (September 1935), p. 141.

טבור, גיליון מספר 8, 2017. טריה אמברלנד, "ראגנארוק", נציגול-סוציאליזם רדיקלי בנוורוגיה

"נאשונל סמלינג" ומשטר הכיבוש הגרמני במסווה של התקפות על הדת.

אין זה אומר שאנשי "ראגנארוק" לא התייחסו ברצינות לנאו-פגאניות שלהם. במובנים רבים, השקפותיהם הדתיות סייעו לעצב את זהותם, ובשביל חלק ניכר מהם, המאבקים למען דת נורדית מודרנית ונגד הנצרות היו בראש סדר העדיפויות. ובדומה לסוגיות חשובות אחרות הושפע יחסם לדת מתפישת הגזע הקיצונית שלהם. הגזע לא רק הגדיר בשבילם את העטיפה החיצונית של הדת – הטקסים, המיתוסים והמנהגים – אלא גם את מהותה, בשעה שהוא נתפש כמרכיב המכונן של כל דת, כמייצג של האמת במובנה העמוק ביותר.

בדומה ללא מעט אנשי דת פולקיסטים בגרמניה, האמונה הדתית של אנשי "ראגנארוק" היתה סוג של "פנתיאזם נטורליסטי", שבו המונח "אלוהים" היה מופשט למדי, שם נרדף ל"חוק גזע אלוהי" ואימננטי, ששולט בטבע, בהיסטוריה ובבני האדם, זאת בדומה ל"חוק סכנת המוות" של וינסנס. לפי השקפה זו, הגאולה תלויה במעשי האדם. ניתן להגיע אליה באמצעות מימוש הפוטנציאל הגזעי שלו, שמאפשר לו לחיות בהתאם ל"חוק האלוהי". הדחייה הזו של האמונה הנוצרית בחיים שלאחר המוות, במושג החטא ובנסים משקפת, אגב, גם את הביקורת שנמתחה על הנצרות מצד אויבי הנציגול-סוציאליזם משמאל.



* מימין: כרזת גיוס לאס.אס. בנוורוגיה. משמאל: שער כתב העת "ראגנארוק".

אף על פי שסמלים ומיתוסים של הדת הנורדית העתיקה הופיעו תכופות בכתביהם של אנשי "ראגנארוק",

אין זה אומר שהם רצו לסגוד מחדש לאלים נורדים כמו אודין ותור. במקום זאת, הם הציעו פרשנות מטאפורית לדת הנורדית, שלפיה מיתוסים ודימויים נתפשו כהתגלמות של אמיתות ביולוגיות וגזעיות, ותבונת חיים עמוקה מסתתרת מאחורי הקישוטים החיצוניים של הדת העתיקה של הוויקינגים. כיצד שרדה תבונה זו בשנים החשוכות של שלטון הנצרות בעולם הגרמאני? כיצד היא הועברה מדור לדור? התשובות לשאלות הללו עמומות, אולם נראה שהם האמינו שהסיבות להישרדות התבונה ולהנחלתה קשורות בדם, לא במובן הביולוגי, אלא כמטאפורה לתת-מודע קולקטיבי, שמשותף לכל מי ששייך לגזע הגרמאני.

מכאן התקבעה גם אמונה, שלפיה יש בני אדם, שניחנו ביכולת נדירה להתחבר ללא-מודע הקולקטיבי של הגזע באמצעות "הקשבה לקולו של הדם". פר אימרשלונד, אחד מאנשי "ראגנארוק", שנודע בזכות כתיבתו, אומץ לבו ויופי "ארי" למופת, נחשב לאחד מיחידיו סגולה אלה. בקרב כמה נציונל-סוציאליסטים הוא נתפש כנביא כריזמטי, שדעותיו והאינסטינקטים שלו לא נלמדו מהקשבה לאחרים או מקריאת ספרים, אלא מאינטרוספקציה מיסטית.¹⁰ וכשאמרשלונד מת ב-1943, לאחר שנפצע בקרבות בפינלנד, התעצמה הכת סביבו עוד יותר, וסיפור חייו כקדוש מעונה הפך למיתוס נורדי.

כריזמה כמו זו של אימרשלונד היתה כמובן נחלתם של מעטים. עם זאת, בעיני אנשי "ראגנארוק", ניתן היה למצוא הצדקות רציונליות יותר לדת הנורדית, שאינן מסתמכות על מיסטיקה. הם האמינו שעיקרי הנצרות מופרכים ומיושנים, וכי לעומתם האמיתות הפנימיות של הדת הנורדית אינן סותרות את המדע המודרני: התבונה שבדת זו, שבאה לידי ביטוי במיתוס ובשירה, מיוצגת כיום בשפה האובייקטיבית והקונקרטית של המדע. ולכן, הם תפשו את דתם הנאו-פגאנית כרציונלית, כדת שצופה אל פני העתיד ועונה על הצרכים של האדם המודרני.

פאן-גרמאניות

התמקדות בשייכות הגזעית משפיעה, כמובן, על תפישת מדינת הלאום. אנשי "ראגנארוק", למשל, שהאמינו בקרבה רוחנית וביולוגית בין כל העמים הגרמאניים, תמכו באיחוד פוליטי פאן-גרמאני. בשונה מהלאומנים של "נאשונל סמלינג", הם חשבו שמדינת הלאום הנורווגית היא תולדה של נסיבות היסטוריות מסוימות ולא תולדה של הטבע - כל המדינות הן תוצר מלאכותי, מעשה ידי אדם, וכולן תלויות בהיסטוריה. לעומת זאת, הגזע הוא קבוע ואינו משתנה.

ואולם, אף על פי שמדינת הלאום של הנורווגים היא פועל יוצא של נסיבות היסטוריות, אין זה אומר שהעם הנורווגי הוא תוצר שרירותי של נסיבות אלו. תחושת הקרבה בין הנורווגים לא נבעה מהזדהות משותפת עם מדינת הלאום, אלא מרגש שבטי טבוע, שמושרש במאפייני גזע משותפים, שנוצרו ועוצבו

¹⁰ Barth-Heyerdahl, Imlerslund's obituary, *SS-Hefte*, 1944.

בתנאי סביבה קשים. ומכאן שהקרבה הזו התקיימה זמן רב לפני הקמת נורווגיה, המדינה.

אנשי "ראגנארוק" לא זיהו את האיחוד הפאן-גרמני העתידי עם הרייך הגרמני. גרמניה נחשבה אמנם למנהיגת האומות הגרמאניות, אולם אין זה אומר שהיא רשאית לכפות אחדות על אומות קטנות יותר באמצעות התפשטות אימפריאליסטית או משטרי כיבוש אלימים. משמעות האידאליזם האנטי-אוניברסליים של הנציונל-סוציאליזם היא שיש לכבד את החופש והריבונות של כל אחד מהשבטים הגרמאניים, או כפי שיאקובסון טען: ההתעוררות הגזעית צריכה להתרחש "בתוך המסגרת של כל עם ועם".¹¹

לאחר הכיבוש הגרמני של נורווגיה, אנשי "ראגנארוק" התנגדו בחריפות למה שנתפש בעיניהם כשימוש אימפריאליסטי באידאליזם פאן-גרמאניים. "תמיד רצינו שיתוף פעולה פורה ואיחוד פאן-גרמאני", כתב יאקובסון. "אבל אם המשמעות היא שלמדינות גרמאניות קטנות יותר יהיה תפקיד שולי רק משום שיש בהן פחות תושבים, אז אנחנו מתקדמים בכיוון הלא נכון. שלטון הרוב הזה לא עולה בקנה אחד עם העקרונות הנורדיים ולא משרת אף אחד מהצדדים, לא את המדינות הקטנות ולא את המדינות הגדולות. הגזע הוא הקובע, ובהתאם לתפישה זו אין מניעה שעם קטן ישלוט על עם גדול ממנו".¹²

אנשי "ראגנארוק" ו"תנועת האמונה הגרמנית" (Deutsche Glaubensbewegung)

כמה תנועות לאומניות ופולקסיסטיות בגרמניה קידמו, לפחות ברמה הרטורית, חלק ניכר מהשקפות העולם של אנשי "ראגנארוק". זהו אחד המאפיינים הייחודיים של הקבוצה הנורווגית – כבר עם הקמתה יצרו חברה קשרים עם ארגונים ובעלי תפקידים בכירים בגרמניה הנאצית, שם הנציונל-סוציאליזם הנאו-פגאני שלהם זכה (או לפחות נתפש כזוכה) לתהודה.

בשנים 1935 ו-1936 התגלעה מחלוקת בין הנהגת "נאשוניל סמלינג" לאנשי "ראגנארוק", ובמרכז ניצב היחס השונה של שתי הקבוצות כלפי הנצרות. ולכן, היה זה רק טבעי שאחד הניסיונות הראשונים של אנשי "ראגנארוק" ליצור קשר עם קבוצות בגרמניה היה עם "תנועת האמונה הגרמנית" (Deutsche Glaubensbewegung) ועם מנהיגה, יעקב וילהלם האואר (1881-1962), שהטיף גם הוא להחליף את הנצרות בדת שמבוססת על גזע ועל פגאניות מחודשת.

ב-1935 ביקר גייר טבייט את האואר בטיבינגן, והפגישה ביניהם הובילה לידידות ארוכת שנים בין השניים. המלחין הנורווגי הוצג גם בפני בכירים אחרים בתנועה, כמו המזכ"ל פאול זאפ (1904-1999) וחוקר הגזע והסופר האנס פ.ק. גינטר (1891-1968). שיתוף הפעולה הזה הביא לחברותו של יאקובסון במערכת כתב העת "דויטשר גלאובה" (Deutscher Glaube, "אמונה גרמנית") ב-1936 ולניסיונות להקים סניף של תנועת

¹¹ Jacobsen, "Nasjonalisme og fascisme", *Ragnarok*, no. 6-7, (September 1940), p. 141.

¹² Jacobsen, *ibid.*

האמונה בנורווגיה. הקשר עם האואר ואנשיו נשמר בשנים שבין המלחמות.¹³ טבייט הצטרף לצוות העורכים של "ראגנארוק", שם היה לתומך נלהב בהאואר ותנועתו. ב-1936 הוא הזמין את הפרופסור הגרמני להרצות בנורווגיה, בין השאר כדי להשיק תא נורווגי של תנועת האמונה הגרמנית במהלך הביקור. ואולם, בשנים 1935 ו-1936 השתנה האקלים הפוליטי בגרמניה. היטלר והכנסיות הגיעו להבנות זמניות, ולמשטר הנאצי כבר לא היה צורך להשתמש בקבוצות נאו-פגאניות כאיום מוסווה על הדומיננטיות הנוצרית. הפעילות הציבורית של תנועת האמונה הגרמנית נאסרה ב-1936, ועל האואר נאסר לעזוב את המדינה – בעיקר כדי למנוע עוינות כלפי המשטר מצד העיתונות הזרה בגלל ביקורתו על הנצרות. זמן קצר לאחר מכן עזב האואר את תנועתו, ולאחר שהשתלטו עליה כמה פעילים נאצים נאמנים, היא התפרקה בהדרגה ונבלעה במפלגה הנאצית.

אנשי "ראגנארוק" התאכזבו מאוד מההאחדה הדתית, ה"גלייכשלטונג" (Gleichshaltung), שמנעה מגוון תרבותי ודיכאה כל התנגדות דתית למשטר. קודם לכן, רווחה בקרבם תחושה של אופטימיות משיחית: בהשראת המקרה הגרמני, הם האמינו שההתעוררות הגזעית של העם הנורווגי ממשמשת ובאה. וכשתבוא, כך סברו, היא תביא באופן בלתי נמנע לרפורמציה דתית, שבה ישתחררו רבים מעול הנצרות ויחזרו למקורות הדתיים של השבטים הנורדיים. ואולם, עתה, בשעה שהכוחות המהפכניים של הנציונל-סוציאליזם הגרמני אוכפים את ה"גלייכשלטונג", פחתו הסיכויים לרפורמציה נאו-פגאנית קרובה. הם תלו את כל תקוותם באליטה נאו-פגאנית מלוכדת, שמאמינה בתורת הגזע ותשמור על הגחלת.

אנשי "ראגנארוק" והאס.אס

יאקובסון הביע את חששו בנוגע לכך בשיחה עם הימלר בכנס השנתי של החברה הנורדית (Nordische Gesellschaft), שהתקיים ב-1937.¹⁴ הרייכספיהרר אס.אס, שבעצמו היה אנטי-נוצרי נלהב, היה ודאי קשוב מאוד כלפיו מכיוון שבעקבות הפגישה חלה תפנית בקשרי "ראגנארוק" וגרמניה. כשהתחוויר לנורווגים שהאואר ותומכיו הנאו-פגאניים לא יכולים עוד לשמש בעלי ברית יעילים, הם הפנו את מאמצייהם לכיוונו של הימלר וארגונו, במיוחד לאחר הכיבוש הגרמני של נורווגיה, שם האס.אס הצליח לצבור השפעה עצומה. היה זה בעיקר הודות להקמת מנהל אזרחי גרמני הכפוף לטרבובן. כדי לנהל את עבודתו ביעילות, נציג הרייך היה זקוק להבטיח לעצמו סמכויות שלטוניות, שאינן תלויות בוורמאכט, ולכן שיתף פעולה עם האס.אס. שיתוף הפעולה הזה העניק להימלר עוצמה רבה, והוא היה יכול לבוא אל טרבובן בדרישות רבות, בהן הקמת משרד למפקד האס.אס והמשטרה (HSSPF) בנורווגיה, הכפוף ישירות אליו, וכן התערבות במדיניות הקשורה לתעמולה, לגזע, לתרבות ולהנחלת תרבות (volkstums-politische Fragen). באופן זה,

¹³ Jacobsen to Hauer, June 6 1936, Bundesarchiv, Koblenz, Hauer N1131, p. 65, 49.

¹⁴ Jacobsen to Hauer, December 12 1937, Bundesarchiv, Koblenz, Hauer N1131, p. 65, 45.

טבור, גיליון מספר 8, 2017. טריה אמברלנד, "ראגנארוק", נציגול-סוציאליזם רדיקלי בנורווגיה

הצליח הימלר לאייש את הביורוקרטיה בנורווגיה הכבושה באנשיו, שתפשו עמדות מפתח בנציבות הרייך ובתפקידים של "יועצים מומחים" ל"נאשונל סמלינג". תוך זמן קצר החל גיוס של נורווגים לזרוע הצבאית של האס.אס, וכך נסללה הדרך להפוך את נורווגיה למדינת אס.אס.¹⁵

ואולם, חשוב לציין שהקשרים בין אנשי "ראגנארוק" להימלר ולאס.אס קדמו להתפתחויות הללו. בקיץ של 1940 נסע יאקובסון לגרמניה מטעם "ראגנארוק" ובשם של כמה נורווגים אחרים, שהיו מוכרים כפרו-גרמנים וכמתנגדיו של קוויזלינג והיו מודאגים מדיווחים, שלפיהם היטלר החליט להקים בנורווגיה ממשלה בראשות קוויזלינג. בברלין נפגש יאקובסון עם הרייכספיהרר אס.אס, שלא רחש חיבה יתרה לקוויזלינג, בין היתר בגלל מידע מכפיש על המנהיג הנורווגי הפשיסט, שאותו קיבל מאז אמצע שנות ה-30 מאנשי "ראגנארוק". למרות זאת, הוא נאלץ ליידע את יאקובסון שהחלטתו של היטלר בעניין קוויזלינג סופית. ואולם, בהמשך אותה שנה שלח הימלר מכתב ליאקובסון, שבו הבטיח לו שאנשי "ראגנארוק" יקבלו בקרוב הזדמנות להיאבק על עמדותיהם במסגרת האס.אס, זאת משום שהוחלט להקים בנורווגיה מקבילה מקומית לפיקוד המרכזי של האס.אס (Allgemeine-SS) – "נורגס אס.אס" (Norges SS), האס.אס של נורווגיה, שתקרא בהמשך "גרמאנסקה אס.אס נורגה" (GSSN, Germanske SS Norge), "האס.אס הגרמאני נורווגיה".¹⁶

לפי יאקובסון, גילם האס.אס "סוציאליזם אריסטוקרטי", אליטה נעלה של אידיאליסטים מסורים במדינות הגרמאניות. לדבריו, הארגון "נאבק למען שוויון מלא ונגד השפלה או דיכוי של העם הנורווגי, שותפו לגזע".¹⁷ ולכן, כך הוא חשב, האס.אס בכלל ושלוחתו בנורווגיה בפרט יכולים להביא תועלת במאבק נגד קוויזלינג וטרבובן. אין זה פלא, אם כן, שאנשי "ראגנארוק" התלהבו מהצעתו של הימלר. יאקובסון מונה לעורך של "גרמאנרן" (Germaneren), ביטאון של האס.אס בנורווגיה, ופר אימרשלונד היה אחד מהכותבים הבולטים בו.

אין ספק שהיה זה נאיבי מצדם לחשוב שאפשר להשתמש באס.אס כדי לקדם את מטרותיהם. ואולם, אם מתייחסים לעניין מנקודת מבטם של יאקובסון ואנשי "ראגנארוק", קל יותר להבין את עמדותיהם. הם באמת האמינו שנציגול-סוציאליסט אמיתי יהיה מחויב לסולידריות של הגזע, ועל כן יכבד את האוטונומיה ואת הייחודיות של כל אחד מהעמים הגרמאנים. מבחינתם, התנהגות פסולה של משטר הכיבוש הגרמני או שימוש לרעה בכוח מצדו נובעים מבורות בכל הנוגע לעקרונות האמתיים של הנציגול-סוציאליזם או מהתעלמות מהם.

ואכן, ההרמוניה בין הצדדים לא החזיקה מעמד זמן רב. שינוי בעמדת האס.אס בא לידי ביטוי במאי 1943,

¹⁵ See: Kott and Emberland, *Himmlers Norge*, 2012.

¹⁶ Himmler to Jacobsen, Berlin, January 1 1941, transcript, Riksarkivet, Oslo, L-sak Jacobsen.

¹⁷ Note from Jacobsen on the GSSN, undated, Riksarkivet, Oslo, L-sak Jacobsen, box 2.

טבור, גיליון מספר 8, 2017. טריה אמברלנד, "ראגנארוק", נציונל-סוציאליזם רדיקלי בנורווגיה

בדו"ח שנכתב בידי איש האס.דה פריץ פולברג, ובו הוא מזהיר את החברה המדעית של האס.אס (SS Ahnerebe) שלא להזמין את אנשי "ראגנארוק" לכנס בעיר הנובר. לדבריו, אין אמנם סיבה לפקפק באידיאליזם הפאן-גרמאני שלהם, אולם באחרונה אידיאליזם זה מזהה את הנורווגים, ואותם בלבד, כעם הגרמאני האמיתי. ולכן, למעשה מדובר בגרסה של "לאומנות נורדית".¹⁸ פולברג טעה אך ורק בכך שחשב שזוהי התפתחות אידיאולוגית חדשה. הפרשנות השוביניסטית לפאן-גרמאניות ולנורדיות, ששאבה השראה מוינסנס, היתה קיימת כבר מהרגע הראשון, אולם היא הפכה למובהקת יותר כשאנשי "ראגנארוק" הבינו שהאס.אס משרת בסופו של דבר את המטרות האימפריאליסטיות הגרמניות.

מלחמת החורף הפינית

אם נחזור מעט לאחור, המשבר הראשון בין אנשי "ראגנארוק" לגרמניה הנאצית הגיע לשיא בחתימה על הסכם ריבנטרופ-מולוטוב באוגוסט, 1939, ובמלחמת החורף, שפרצה זמן קצר לאחר מכן, בשעה שכוחות הצבא האדום פלשו לשטחה של פינלנד. אנשי "ראגנארוק" הביעו תמיכה בלתי-מסויגת במאבקם של הפינים. פר אימרשלונד התנדב להילחם למענם ורבים אחרים הלכו בעקבותיו.

המלחמה וההסכם עם סטלין הביאו לביקורת חריפה על מדיניות החוץ של היטלר. ב-1940 מונה אוטו אנגלשון (1902-1982) לעורך "ראגנארוק". במאמר המערכת הראשון שכתב, הוא התייחס להסכם ריבנטרופ-מולוטוב ושאל אם "הרעיון הנורדי" הוא רק תחביב, שהגרמנים יכולים לוותר עליו ברגע שהאינטרסים שלהם בסכנה. הוא הביע צער שגם גרמניה החדשה של היטלר נגועה במחלת האימפריאליזם האוניברסלי: "אנחנו מעדיפים את הדמוקרטיה הנורווגית הפגומה ביותר על פני חיים כמדינת חסות", כתב. "נורווגיה אינה, ולעולם לא תהיה, 'תחום עניין' של מדינה אחרת. האדונים בקרמלין, בברלין ובלונדון צריכים לקחת זאת לתשומת לבם".¹⁹ אנשי "ראגנארוק" נתפשו כתומכים נאמנים של הנאציזם הגרמני, ומתקפה חריפה שכזו עוררה דאגה רבה במשרד החוץ בברלין.²⁰ עם זאת, אנשי "ראגנארוק" לא ויתרו על הפאן-גרמאניות שלהם, והעובדה שגרמניה נתפשה עתה כמי שזנחה את האידיאליזם שלה חייבה אותם לשנות אסטרטגיה ולעמוד בחוד החנית האידיאולוגית. מעכשיו, כך הם חשבו, על המדינות הצפון-גרמאניות הקטנות יותר לקחת את המושכות ולהוביל את התהליך של אחדות הגזע.

מלחמת החורף היתה חשובה במיוחד לחיבור בין אנשי "ראגנארוק" לפשיסטים אחרים בפרופריה האירופית. חברים רבים בתנועות הפשיסטיות-פרופריאליות הללו התנדבו למען הפינים במלחמה. בשבילם,

¹⁸ Hans Schwalm, 'Vermerk, SS-Hauptsturmführer Schwalm, Ahnenerbe i Oslo. Betr.: Tagung in Hannover am 13, 14. und 15. Mai 1943. Bezug: Unterredung mit SS-O'Stuf. Dr. Volberg am 6.4.1943. NS 21/805, Bundesarchiv, Berlin, copy, Riksarkivet, Oslo, PA Ingebriktsen.

¹⁹ *Ragnarok*, no. 1 (January 1940).

²⁰ Report to Auswärtiges Amt January 11940, AA, Pol.Arch, Berlin doc. no. P VI 428, 'Gez. II. Presse u. Propagandawesen Allgemein 1939-40.

היתה זו המלחמה האידיאולוגית הגדולה, המקבילה הצפון-אירופית למלחמת האזרחים בספרד. אנשי "ראגנארוק" התערבו בהתלהבות למען פינלנד, וכמה מהם אפילו התנדבו להילחם, וכך עשה, למשל, גם גוסטב סלמינס, מנהיג הארגון הפשיסטי הלטיבי, "פרקונקרוסט". הפעילים הפשיסטים הללו היו שותפים להתפכחות מהיטלר ומההסכם, שנתפש בעיניהם כבוגדני, עם סטלין. לכן, כך אפשר להניח, הם חתרו לשיתוף פעולה בינלאומי בין הארגונים, שיגן עליהם מפני גרמניה ההיטלראית ואיטליה של מוסוליני.

התנגדות

בשנה הראשונה לכיבוש הגרמני של נורווגיה, אנשי "ראגנארוק" היו מעורבים בלא מעט מזימות ותככים, שנועדו להחליש את כוחו של קוויזלינג. אחרי 25 בספטמבר, 1940, בשעה שנציג הרייך טרבובן אסר כל פעילות מפלגתית למעט זו של "נאשונל סמלינג", הקרב נראה אבוד. הם היו צריכים להחליט מה תהיה האסטרטגיה שלהם, ושני העורכים, יאקובסון ואנגלשון פנו לכיוונים הפוכים. יאקובסון חבר ל"נאשונל סמלינג" ומונה לנציב אזורי במחוז אוסטפולד. לעומתו, אנגלשון בחר להיות מתנגד פעיל לשלטון הכיבוש והפך בהמשך לראש שירותי המודיעין באגף מרכזי של תנועת ההתנגדות הנורווגית. הפעילים הצעירים יותר בחרו בדרך האמצע, בשעה שהם נשארו מחוץ ל"נאשונל סמלינג", אולם ניסו להשפיע על התרבות והפוליטיקה באמצעות פעילויות, שיזמו מפלגת השלטון והרשויות הגרמניות.

חוסר שביעות רצונם התפוגג במידה רבה כשגרמניה תקפה את בריה"מ בקיץ של 1941. עתה, כך הם חשבו, מתכוון היטלר לכבד את עקרונות הנציונל-סוציאליזם. גיוסם של מתנדבים גרמאנים לשורות הוואפן-אס.אס התפרש כסימן של הפחת חיים חדשים באידיאלים הפאן-גרמאניים. כפי שצוין קודם לכן, היחסים ההרמוניים הללו בין אנשי "ראגנארוק" לאס.אס לא נמשכו זמן רב. תוך זמן קצר התברר שגיוס הנורווגים לזרוע הצבאית של האס.אס שירת גם מטרות אימפריאליסטיות גרמניות. כל זאת בשעה שהמרירות שהם חשו כלפי שלטונם המגושם של טרבובן וממשלת הבובות של קוויזלינג רק הלכה וגדלה מיום ליום.

בשלהי הקיץ של 1943 הם כבר לא היו יכולים לסבול את המצב הקיים ופנו להתנגדות פעילה. מי שיזם חלק ניכר מהפעילות היה פר אימרשלונד, שהאמין שאפשר לכרות ברית בין אנשי וואפן אס.אס נורווגים, שהתפכחו, לתנועת ההתנגדות. התכנית היתה שחברי הברית יקימו תאים קטנים, שבזמן המתאים יפתחו במלחמת גרילה נגד הכובשים ומשטרו המושחת של קוויזלינג. תכנית אחרת היתה לחטוף את קוויזלינג ולהוציאו להורג בגלל פשעיו נגד הרצון הלאומי של נורווגיה. אימרשלונד החל לגייס בני אדם למזימה הזו, אולם בגלל מותו הפתאומי תכניותיו מעולם לא יצאו אל הפועל.²¹

הקנוניה הזו, כך נראה, היתה בדיעבד מעשה טירוף. ואולם, היא עלתה בקנה אחד עם דרך החשיבה של אנשי "ראגנארוק". לפי הפילוסופיה של וינסנס, ההנהגה של מדינת הגזע העתידי צריכה להיות מורכבת

²¹ Emberland and Roughtvedt, *Det ariske idol*, pp. 429-455.

מאנשים, שנחשפו בעצמם ל"חוק סכנת המוות", והודות לכך הפכו לאצולת גזע חדשה. לא היה להם ספק שאצולת הצעירים מהזרוע הצבאית של האס.אס ומתנועת ההתנגדות צריכה לאחד כוחות, לגרש את הגרמנים מחוץ למדינה ולהוביל את המאבק נגד פלישה רוסית צפויה.

סיכום

סיפורם של אנשי "ראגנארוק" הוא סיפור על הניסיון להקים נציונל-סוציאליזם נורווגי ועצמאי. היה זה ניסיון לגשר ולשלב בין תורת גזע ופאן-גרמאניות להערצה לכל מה שנתפש כייחודי לנורווגים. זהו גם סיפור על מיזם, שנקלע פעם אחר פעם לעימותים בין האנשים שמאחוריו לגרמניה הנאצית. המרכיב האידיאולוגי המקורי, שהתגלם בפילוסופיה של וינסנס, היה שם מלכתחילה. ואולם, הוא הובלט בהדרגה ככל שהפער בין המציאות הפוליטית במשטר הכיבוש הגרמני לאוטופיה הנציונל-סוציאליסטית-מקסימליסטית של אנשי "ראגנארוק" הלך והעמיק.

ואולם, אף על פי שעימותים אלה הובילו כמה מהם להתנגדות פעילה למשטר הכיבוש, אנשי "ראגנארוק" לא נסוגו מהשקפת עולמם. לשיטתם, הנציונל-סוציאליזם הנורווגי לא היה תלוי בגרמניה של היטלר. המעבר מהשתתפות פעילה בוואפן אס.אס ושיתוף פעולה עם משטרו של קוויזלינג ורשויות הכיבוש הגרמני להתנגדות פעילה היה בעיקרו שינוי אסטרטגי. ואולם, המטרה לא השתנתה – לכוון סדר חברתי חדש, שמבוסס על תורת הגזע, גם בנוורוגיה וגם בכל העולם הגרמאני.

הסיפור של "אנשי ראגנארוק" גם מראה לנו שבנציונל-סוציאליזם, בתורת הגזע הנורדית וברעיון של פאן-גרמאניות היה מגוון של פרשנויות והבדלים אידיאולוגיים, שגרמו לחיכוכים בין האס.אס לארגונים, שנתפשו כנאמנים מובהקים שלו במדינות הכבושות. בנוסף, הסיפור הזה אינו ייחודי. יש קווי דמיון רבים בין האידיאולוגיה של אנשי "ראגנארוק" לאידיאולוגיה של תנועות נציונל-סוציאליסטיות ופשיסטיות אחרות ב"פריפריה האירופית". שם נוכל למצוא פעילים, שהשתמשו ברעיונות פולקסיטיים, דתיים ודרוויניסטיים והתאימו את מושג הנציונל-סוציאליזם לתרבות ולהיסטוריה הייחודיות שלהם. בעקבות זאת, רבות מהקבוצות הללו נקלעו מדי פעם לעימותים עם גרמניה הנאצית. לכן, הגיע הזמן להתחיל לדבר על נציונל-סוציאליזם בלשון רבים ולא רק נציונל-סוציאליזם אחד ויחיד.

אמיר אשל

"אין דבר טהור": זיכרון, אשמה ועתידיות ביצירותיו של גינטר גראס**השוואה בין החדשנות של הסופר ב"טרילוגיית דנציג" למסרנות שלו לאחר נפילת החומה****"תוף הפח": "היה היה" כהווה מיידי**

כיצד השתנתה השפה הגרמנית לאחר מלחמת העולם השנייה והשוואה? כיצד נוצר אוצר מלים חדש לאחר 1945, כזה שנוגע בעבר הגרמני על כל היבטיו וחותר להעניק לו ביטוי אמנותי? כיצד הציגו סופרים גרמנים, שחוו את המלחמה, דרכים חדשות להנכיח את מה שהתרחש במהלך התקופה הנאצית ואחריה - כאלו שמאפשרות לקוראיהם להבחין בצל שמטיל העבר על ההווה, אך גם לדמיין עתיד אחר, שמאופיין בעימות עם פשעי העידן הנאצי? כיצד מציעה הפרוזה הגרמנית שלאחר מלחמת העולם השנייה אפשרות של חשבון נפש לצד "עתידיות": הזדמנות ליצירה-עצמית ועיצוב עקרונות יסוד של שיח תרבותי-פוליטי המבוסס על ביקורתיות ופתיחות מחשבתית? כדי לתת מענה לשאלות אלו, נדון כאן בסופר הגרמני גינטר גראס (1927-2015) וב"טרילוגיית דנציג" (1959-1963) פרי עטו, אחת היצירות הספרותיות המשפיעות ביותר בעידן הפוסט-מלחמתי, וכן במלים הפותחות את החלק הראשון בטרילוגיה, "תוף הפח", מ-1959: "אמת: אני דייר של בית-מרפא לחולי-נפש".¹

מלים אלו יוצאות מפיו של אוסקר מאצאראט, דמות המספר, בן 30, והגיבור הראשי של הרומן, שבהמשך ישרטט לקוראים מבט פנורמי של ההיסטוריה הגרמנית, מהמאה ה-19 ועד למערב גרמניה של קונרד אדנאואר. כפי שמצוין במשפט הראשון, אוסקר מספר את סיפורו בזמן שהוא מעמיד בסימן שאלה את כל דימויו, אבחנותיו וקביעותיו: כיצד אפשר לסמוך על הנרטיב ההיסטורי או על מספר, שמתגורר במוסד לחולי-נפש.² כך נכנס אוסקר לבמה כנציג רב עוצמה של משמעות הספק: שפתו העשירה, מעברו המתמיד מגוף ראשון לגוף שלישי, והערבוב בין האירוני לסנטימנטלי קובעים את נקודת המבט של הרומן על העבר ועל המציאות שמסביב. אי אפשר לקבל את הדברים כפשוטם.

הפתיחה של הרומן ממסגרת את הנרטיב, שאליו נתוודע בהמשך. בו-זמנית, היא מציעה שכל הסיפורים הנוגעים בעבר הם תוצרים של הדמיון שלנו, וככאלה עליהם להיות כפופים לחשיבה ביקורתית. בתחילת הרומן אומר אוסקר: "יכול אתה להתחיל סיפור באמצע ולפסוע בעוז קדימה ואחורה אגב הטלת אנדרלמוסיה. אתה יכול לנהוג גינוני מודרניות, למחוק את כל הזמנים, המרחקים ואחר-כך לבשר בעצמך או על ידי אחרים, שפתרת סוף-

¹ גינטר גראס, *תוף הפח* (תל-אביב: הוצאת זמורה-ביתן, מודן, 1975), 11.

² על אוסקר כמספר לא אמין, ראו:

Peter Demetz, *After the Fires: Recent Writing in the Germanies, Austria, and Switzerland* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986), 369–73.

סוף ובשעה האחרונה את בעיית החלל-הזמן³. וכפי שטוען פטריק אוניל, בשביל הקוראים, חוסר האמינות בנרטיב של אוסקר הוא הזמנה לשקול "באיזו מידה נרטיב כלשהו יכול להיות מהימן"⁴. מה שנתפש בעיני הקוראים כ"מציאות היסטורית", שאין לערער עליה, מוצג דרך השפה הפיקרסקית של אוסקר, כערבוב בין היומיומי והפנטסטי, ההגיוני והאבסורד⁵. אוסקר מאצאראט אינו עוד דמות בגלריה העשירה של מספרים לא אמינים בספרות המודרנית. בדמותו של אוסקר יוצר גראס דיבור חדש של חוסר אמון וספקנות בנוגע לנרטיבים הקיימים ובכך גם בנוגע לנורמות החברתיות והאידיאולוגיות השולטות – בעולמות הנפש והחומר, שמכתרים את אוסקר בימי התבגרותו בגרמניה הנאצית ושרדו את המלחמה, לפחות בחלקם⁶. מערב גרמניה של שנות ה-50 התמקדה בעיקר בבנייה מחדש ובחבירה למערב במלחמה הקרה. מלבד נקיטת כמה צעדים משמעותיים בדרך להכרה באחריותה לפשעים הנאציים – במיוחד הסכם השילומים עם ישראל מ-1952 – התאפיין השיח התרבותי והפוליטי שלה בשתיקה בכל הנוגע לפשעים בעברה הנאצי⁷. רוברט ג. מולר, בספרו "סיפורי מלחמה", הראה שב-15 השנים הראשונות לאחר המלחמה, החברה הגרמנית - בניגוד לתפישה הרווחת, שלפיה התאפיינו שנות ה-50 בהדחקה כמעט מוחלטת של הנאציזם – לא רק שכחה או הדחיקה את התקופה הזו, אלא זכרה אותן באופן סלקטיבי דרך הפריזמה של הסבל הגרמני⁸. בתקופה, שהתאפיינה בזיכרון סלקטיבי של הנציזם-סוציאליזם כקטסטרופה גרמנית, גראס ב"תוף הפח" היה אחד הסופרים הצעירים הראשונים, שתיארו מחדש את הנאציזם במונחים שונים ממחלה, שבה נדבקו הגרמנים. גראס היה גם בין המעטים, שלא פנו אל קלישאות כמו "פשעים שלא יתוארו", שבוצעו "בשם העם הגרמני"⁹. באמצעות שפתו הבוטה של אוסקר, התיפוף המרדני שלו וקולו, שיכול לנפץ זכויות, הרומן של גראס מפרק את הרטוריקה המיתית-סימבולית הרווחת של "העבר האפל" (finstere Vergangenheit) ואת הדיבור המעורפל

³ גראס, שם, 13.

⁴ Patrick O'Neill, "The Exploratory Fictions of Günter Grass," in *The Cambridge Companion to Günter Grass*, ed. Stuart Taberner (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009), 42.

⁵ על אוסקר כדמות פיקרסקית, ראו:

John Reddick's classical reading in *The "Danzig Trilogy" of Günter Grass: A Study of The Tin Drum, Cat and Mouse and Dog Years* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), 58–63.

⁶ על הריאליזם והפואטיקה הלקונית של הספרות הגרמנית לאחר המלחמה, ראו:

Ralf Schnell, *Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945* (Stuttgart: Metzler, 1993), 88.

⁷ נורברט פריי, בספרו על גרמניה של אדנאואר, מיטיב לתאר את השתיקה במערב גרמניה בשנים הראשונות לאחר המלחמה, ראו: Norbert Frei, *Adenauer's Germany and the Nazi Past: The Politics of Amnesty and Integration* (New York: Columbia University Press, 2002).

⁸ Robert G. Moeller, *War Stories: The Search for a Usable Past in the Federal Republic of Germany* (Berkeley: University of California Press, 2001).

⁹ ראו:

Frank Trommler, "Der zögernde Nachwuchs: Entwicklungsprobleme der Nachkriegsliteratur in Ost und West," in *Tendenzen der deutschen Literatur*, ed. Thomas Koebner, 2nd ed. (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1984), 10. Jeffrey Herf, *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanies* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 282–83; Frei, *Adenauer's Germany and the Nazi Past*, 307 and 311; and Wulf Kansteiner, *In Pursuit of German Memory: History, Television, and Politics after Auschwitz* (Athens: Ohio University Press, 2006), 7.

בדבר אשמה, שאפיינו את מערב גרמניה של אדנאואר בשנות ה-50.¹⁰ התנודות במבנה ובתוכן הנרטיב, שאותו בונה גראס ביד אומן, מציעות בהדרגה דרך חדשה לראות את היחסים בין העבר להווה. העבר, כך מציע גראס ביצירתו המוקדמת, הוא כלל וכלל לא מחוז טמפורלי, שאותו הותרנו מאחור. הוא מציג נרטיב, שמתנודד בין התייחסות לנאציזם בלשון עבר לבין ההווה המיידית או אפילו העתיד האפשרי, ובכך מציב ביצירתו את העבר כחלק אינטגרלי של העכשווי. כשאוסקר מספר על "נובמבר שלוש ושמונה" (ליל הבדולח), הוא נע ישירות בין "אז" ל"כיום", כלומר לגרמניה של אדנאואר, שבה רבים מציגים את עצמם כחברים ב"חוגי מרי" או כמי שנסוגים מהחיים הציבוריים למעין "גלות נפשית" חתרנית.¹¹ כאשר אוסקר מציין שמלאכתו כמתופף "היתה הרסנית", בשעה ששיבש את הרטוריקה הלאומנית בעצרות מפלגתיות, הוא מדבר ישירות אל קוראיו בני זמנו בהווה הפוסט-מלחמתי: "... ואני מבקש גם מכם, שאינכם תושבי בתי מרפא", דוחק בהם לבחון את עמדתם ביחס לעבר, את השקפותיהם הסוציו-פוליטיות ביחס למדינתם.¹²

אוסקר מציין מפורשות ובבוטות את האסיפות הנאציות ונזכר בהרס, שהותיר אחריו ליל הבדולח, ובמלחמת ההשמדה של היהודים, שבאה בעקבותיה. בה בשעה, הוא מציג מעבר בין לשון עבר להווה, לפעמים באותה פסקה, ויוצר המשכיות זמנית בין תשעה בנובמבר, 1938, להווה העכשווי של גרמניה בשנות ה-50, ובכך הוא מחלץ את העבר הנאצי ומניח אותו כשקף על ההווה. גראס מכריח את הקוראים לראות שני זמנים בו-זמנית, וכך תיאור העבר הנאצי משמש גם לביקורת שלו על תקופתו. הפרובוקציה הזו ניכרת גם בתשומת הלב העקבית, שמעניק הרומן ליצירה האמנותית כשלעצמה, כלומר לשאלה מהי המשמעות של תקשורת כלשהי עם האמנות. התיפוף של אוסקר, למשל, אינו רק אמצעי תקשורת. הוא סמל לעוצמתה של האמנות לנוכח שיח פוליטי בלתי-אנושי בעבר (בעידן הנאצי) ותרבות פוליטית, שמבוססת על הדחקה והשכחה בהווה (מערב גרמניה של אדנאואר).

בעצרת למען סיפוח דנציג לרייך הנאצי המתעצם מתופף אוסקר בשובבות נגד מקצבי "הבומבום ובומבומבום" הצבאיים והשוביניסטיים של מכונת האידוקטרינציה הנאצית. לעומתה, אוסקר מתופף לפי מקצבי ג'אז, המצטרפים לצלילי מנגינת "הדנובה הכחולה", שמסמלת את השלום היחסי, שהתקיים בין תרבויות וקבוצות

¹⁰ על התפתחות תחושת האשמה בשנים שלאחר המלחמה ועל מקומה של האשמה בתרבות ובספרות הגרמנית, ראו: Schnell, *Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945*, 68.

שנל מציין את פרסום חיבורו של קארל יאספרס, "שאלת האשמה", שיצא לאור ב-1946, כרגע מכונן בהיסטוריה של שיח האשמה בתרבות של מערב גרמניה לאחר המלחמה. לרטוריקה של "העבר האפל", ראו:

Ludwig Fischer, "Literarische Kultur im sozialen Gefüge," in *Hanser Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, vol. 10, *Literatur in der Bundesrepublik Deutschland Bis 1967*, 142.

¹¹ גראס, שם, 108.

¹² שם, 109.

אתניות רבות במונרכיה ההבסבורגית.¹³ בנוסף, בשעה שאוסקר משבש את הקצב של הרטוריקה הלאומנית בהפגנות הנאציות בדנציג, גראס משבש בספרו גם תפישות לאומניות מושרשות של מוצא אתני גרמני "טהור": אוסקר הוא בנה של אגנס קוליאצ'אק, אשה ממוצא קאשובי ופולני, ואלפרד מאצאראט הגרמני. ואולם, מכיוון שאגנס ניהלה רומן ממושך עם בן-דודה, יאן ברונסקי הפולני, אוסקר והקוראים לעולם לא יידעו בוודאות מיהו האב הביולוגי. גיבור אחר, שממלא תפקיד של דמות-אב, הוא מוכר הצעצועים היהודי, זיגמונד מארקוס, שמספק לאוסקר את תופי הפח שלו, וכך מאפשר לילד להתחבר לעולם המבוגרים שמסביבו.

כך, באמצעות תיאור מפורט של הרקע האתני, שקדם לבואו לעולם של גיבורו, גראס מחייב את הקוראים לבחון את אחד הרעיונות המרכזיים של המלחמה: טוהר האתנוס, או הגזע. ובין אם גראס התכוון לעצב את דמותו של אוסקר כדי לחתור תחת דעות קדומות ובין אם לא, ההיסטוריה המשפחתית הסבוכה של גיבורו, כמערך מטאפורי, היא "בריאת עולם": בזכותה האמונה בטוהר המוצא האתני נתפשת כמיושנת. היא מערערת על מיתוסים גזעניים, ששרדו את נפילת המדינה הנאצית.

ההישג הבולט ביותר של גראס ב"תוף הפח" בא לידי ביטוי בפרק המסכם של החלק הראשון, "אמונה, תקווה, אהבה" (עמ' 172-180). בתחילת הפרק הוא שואל את הפתיחה "היה היה", המוכרת מסיפורי האגדות, ומספר בהמשך על ליל הבדולח, הלילה שבו יהודים רבים הותקפו, חנויות של יהודים הושחתו ובית הכנסת של דנציג נשרף.¹⁴ מתואר שם מפגש אלים בין מארקוס לאנשי אס.א.ה, שעולמם הנפשי מגולם בדמותו של אחד מחברי הארגון, הנגן מיין, פרא שהורג את ארבעת החתולים שלו מכיוון שהדיפו ריח רע. הפרק מגיע לשיא בהתאבדותו של היהודי מארקוס בזמן הפרעות, רגע לפני "ש[ה]נאצים" רצו לדבר עמו במשרדו" ובעצם לדקור אותו למוות.¹⁵ ההישג של גראס כאן הוא כפול. ראשית, הוא מתאר באופן משכנע את גורלו של קורבן יהודי לגזענות הנאצית – דמות, שגראס מתייחס אליה באמפטיה, ובאמצעותה הוא ממחיש את הכאב הנפשי והפיזי של כל הקורבנות. שנית, האמצעים הספרותיים בפרק לא מאפשרים לצמצם את האירועים המבעיתיים של ליל הבדולח להיסטוריה מרוחקת, שכבר נידונה בהרחבה בעבר. מה שאירע מסופר באמצעות הביטוי "היה היה", המרמז שבדומה לאגדות עם אחרות, גם כאן יש מוסר השכל. ואולם, אוסקר, הממלא בנאמנות את תפקידו כמי שקורא תיגר על הנורמות והמוסכמות, לא אומר לנו באופן מפורש מהו הלקח של המעשה. במקום זאת, יש לו מסר, שלפיו מה שנראה כשייך לעבר הוא למעשה פן של ההווה הפוסט-מלחמתי.

¹³ גראס, שם, 105.

¹⁴ על מקומם של מיתוסים, סיפורים ואגדות ביצירתו של גראס, ראו: Peter Arnds, "Günter Grass and Magical Realism," in Stuart Taberner, *The Cambridge Companion to Günter Grass* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009), 52–66.

¹⁵ גראס, שם, 177.

הלילה הגורלי של תשעה בנובמבר, 1938, מתואר לרוב בלשון עבר, אולם בשעה שהפרק מגיע לשיאו הדרמטי נע התיאור בין הזמנים, בין העבר להווה. אחרי שהוא מתאר את מותו של מרקוס, אוסקר מחבר בין ליל הבדולח לרצח העם שביצעו הנאצים ולכל מה ש"בא". ובשני העמודים האחרונים של הפרק, הנרטיב נע ונד קדימה ואחורה בזמן בין העבר, ההווה והעתיד:

הוא בא! הוא בא! מי זה בא? הילד הנוצרי, הגואל? או שמא בא איש-הגאז האלוהי ותחת בית שחיו שעון-הגאז שאינו פוסק מלעשות תיק-תיק? והוא אמר: אני המשיח הגואל את העולם הזה, לולא אני לא הייתם יכולים לבשל... וחילק אגוזים ושקדי-פרך, ומיד פוצחו. ובעת אחת זרמו מן הברזים: רוח וגאזים, עד שקל היה לבעלי האמונה להכיר בתוך האוויר הדחוס והכחלחל בכל אנשי-הגאז שלפני בתי המסחר ניקולאוסים קדושים וישואים קטנים בכל הגדלים והמחירים.¹⁶

השואה, שמיוצגת כאן בדימויים של "איש-הגאז" ו"האוויר הכחלחל", לא מתרחשת בתקופה מוקדמת, שתחומה בזמן. "איש-הגאז האלוהי" לא שייך לעבר. להפך, הוא עדיין "בא", שעונו "אינו פוסק מלעשות תיק-תיק". אוסקר מדבר מנקודת המבט של ההווה, כלומר, זו של גרמניה בימי אדנאואר, ואומר: "איני יודע, למשל, מי מסתתר היום תחת זקני הסבים-של-חג-המולד, איני יודע מי נמצא בשק של ניקולאוס-סבא. איני יודע איך סוגרים ומשנקים את ברזי-הגאז, שכן שוב זורמים ימי הבשורה, או עדיין הם זורמים, איני יודע".¹⁷

הזגזג המבלבל בין עולמות זמניים וההפניה האירונית בכותרת תת-הפרק למידות הנוצריות של אמונה, תקווה ואהבה (מתוך האיגרת הראשונה אל הקורинתיים, פרק י"ג, פסוק 14) הופכים את מה שעלה בגורלו של מארקוס לקריאת תיגר פומבית, ל"אבן נגף וצור מכשול" (איגרת פטרוס הראשונה, פרק ב', פסוק 8), מבחן לכל מי שעשויים לבחון את המשמעות של אמונה, תקווה ואהבה בעולם, שחוה את אירועי תשעה בנובמבר, 1938. כשאוסקר שואל את עצמו "מי מסתתר היום", הוא פונה לקוראיו בני זמנו, החיים בגרמניה של אדנאואר, ודוחק בהם לשאול את אותה שאלה ולבחון מהי אותה מערב גרמניה, שבה הם חיים, שבה ייתכן שרבים, שהסתתרו "תחת זקני הסבים-של-חג-המולד" בשנות ה-30 וה-40, מסתתרים כיום בתחפושות דומות.

שני המשפטים האחרונים של הפרק מדגישים ביתר שאת שאלה זו: "היה היה סוחר-צעצועים, מארקוס שמו, והוא הוציא עמו מן העולם הזה את כל הצעצועים. היה היה נגן, מיין שמו, ואם לא מת, הריהו חי עד היום ושוב מפליא בנגינת החצוצרה".¹⁸

מי שחי, כמו אוסקר, במערב גרמניה שלאחר המלחמה, עשוי לראות בליל הבדולח תקופה מרוחקת ומיתית. ואולם, אפילו אם מיין וכל אלה, שאותם הוא מסמל, אינם בין החיים, רבים באס.א.ה ובארגונים ובמוסדות אחרים של המכונה הנאצית בריאים ושלמים. קוראי "תוף הפח" ידעו שאנשים כמו מיין ממשיכים את חייהם

¹⁶ גראס, שם, 178.

¹⁷ שם, 179.

¹⁸ 180.

בגרמניה של אדנאואר, מנגנים בכלי הנגינה שלהם ללא הפרעה. וכשאוסקר אומר שמארקוס "הוציא עמו מן העולם הזה את כל הצעצועים", הוא שואל את קוראיו כיצד יכול להיראות עולם ללא "צעצועים" כמו התוף הרועש והביקורת שלי.

כך, מהנרטיב של גראס משתמע שליל הבדולח ורצח העם, שביצעו הנאצים, מהדהדים בהווה של גרמניה לאחר המלחמה דרך התעלמות מהפשעים ונכונות לשלב נאצים לשעבר באליטה הפוליטית של מערב גרמניה.¹⁹ באמצעות יצירת הקשר הזה בין העבר הקרוב להווה, הרומן, כמו התיפוף של אוסקר, מאתגר את הקוראים ומכריח אותם להיכנס לקצב אחר של מחשבה.

בנוסף, הקשר הזה בין העבר להווה הוא הזדמנות טובה לדון במושג "פרוספקציה". המבנה של העלילה שובר את מה שחנה ארנדט, בפרשנות שלה לקפקא, תיארה כזרימה חד-כיוונית של הזמן. העבר, טוענת ארנדט, הוא לא רק נטל, שיש לשאת על הגב, משא מעיק של עובדות בלתי ניתנות לשינוי.²⁰ העבר גם מראה לנו את מקומן של המחשבה והפעולה האנושית בעיצוב עולמנו ומצביע על כך שיש ביכולתנו לעשות מעשה בהווה ובעתיד. לדבריה, סיפורי העבר הם לא רק ניסיון לשמר את שאירע, אלא גם הזדמנות להכיר ביכולת האנושית לקחת חלק בעיצוב המציאות ההיסטורית (human agency). סיפור אירועי העבר בספרו של גראס נושא עמו תובנה דומה דרך הסיפור והדימוי הספרותי. החזרה לאירועי "ליל הבדולח" והמעבר בין הזמנים ברומן של גראס הם לא רק מעשה של היזכרות, אלא גם הזמנה לקוראים להתוודע ליכולתם לעשות מעשה ולצאת לדרך חדשה, שפורצת את המעגל, שעליו רומז נרטיב "תוף הפח": דפוס של פוליטיקה אתנית, גזענית ואלימה, שהביא למלחמת העולם השנייה ולשואה. אפשר, כמובן, לדון בעבר הגרמני תוך הדגשת הצורך ברטרופקציה: חיפוש העובדות, הבאת הפושעים לדין, זיכרון הקורבנות וכו'. פרוספקציה, לעומת זאת, מצביעה על יכולתנו לפנות לעבר מתוך כוונה לחשוב מחדש על ההווה והעתיד. במקרה של גראס ו"תוף הפח", פרוספקציה מצביעה על יכולת הספר כיצירת אמנות לראות בעבר מקום, שבו אנו זוכרים את שקרה, אבל גם חווים את כוחנו העקרוני לפעול, לעשות מעשה בעולם, בין אם כפושעים או בין אם כמי שחושפים אותם ופועלים נגדם כדי ליצור מציאות פוליטית בעתיד, שבה אין לאידאולוגיה כמו הנאציזם מקום.

החלק השלישי והאחרון של "תוף הפח" מדגיש את ההיבט הפרוספקטיבי של היצירה. הוא מראה את ההמשכיות של הנאציזם במערב גרמניה אחרי המלחמה באמצעות מטאפורה אחרת, שחושפת את הצורך בשפה חדשה כדי

¹⁹ על התרבות הפוליטית השמרנית בגרמניה בעשור הראשון לאחר המלחמה, ראו: Heinrich August Winkler, *Germany: The Long Road West 1933–1990* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 154–71, and Jeffrey Herf, *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanies* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 267–333.

²⁰ Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 2006), 10.

לגשת אל ההיסטוריה העכשווית של גרמניה. כאן מוצגת גרמניה של שנות ה-50 באמצעות מועדון ג'אז בשם "מרתף הבצל", שלקוחותיו משתייכים לאליטה החדשה של מערב גרמניה: אנשי עסקים, רופאים, עורכי דין, אמנים ועיתונאים – "כל המתקראים היום אנשי רוח".²¹

הם היו להוטים לפתוח בשיחות חדשות, אולם נחלו כישלון חרוץ. הם "ניסו לקשור שיחה, אך לא הצליחו, למרות מיטב הכוונות דיברו סחור-סחור לבעיות האמתיות, ברצון היו מוכנים פעם להתפרק, התכוונו לדבר פעם גלויות, בלי כחל ושרק, ישר מן הלב, מלוא-פה, לשכוח פעם את הראש, לחשוף את האמת לאמיתה, את האדם כמו שהוא – אבל לא יכלו".²² כל המבקרים במועדון עדיין לא היו מסוגלים לדבר על הבעיות האמתיות שלהם. למרות מאמציהם, כפי שמציין אוסקר, הם לא מצליחים לגעת בעניין המהותי ביותר – "העבר הזה".²³ הם היו יכולים "להתפרק", לבכות ולהביע את רגשותיהם רק בשעה שקילפו וחתכו בצלים, ללא מודעות לכך שמקור הבכי שלהם הוא העבר הנאצי שלהם.²⁴

המטאפורה של מרתף הבצל (שעליה רומז גראס בשעה שהוא כותב את האוטוביוגרפיה שלו, "קילוף הבצל") מגלמת את מה שהפסיכואנליטיקאים הגרמנים, אלכסנדר ומרגרטה מיטשרליך, מתארים בספרם "Die Unfähigkeit zu trauern" ("אי-היכולת להתאבל"): בשעה שהשיח הרשמי במערב גרמניה הצהיר על הרוע של הנאציזם, לא היתה באמת הכרה אמתית, אישית וחברתית, באשמה ובקבלת האחריות המתלווה אליה.²⁵ הבכי המטאפורי במרתף הבצל חושף את הריקנות של הרטוריקה הפומבית במערב גרמניה בכל הנוגע לעבר ומראה עד כמה היא לא יעילה ומיושנת.

מבחינה זו, מרתף הבצל מאפשר לבחון את הצורך בהחלפת סוג זה של התמודדות עם העבר, שלפיה בוכים, אבל לא מדברים באופן קונקרטי על מה שאירע, על התפקיד המרכזי שמילאו רבים ממבצעי הפשעים הנאציים במערב גרמניה אחרי המלחמה ועל החובה שיש לגרמנים כלפי הקורבנות והניצולים. אם ניעזר במושג של פרויד, הרומן מעודד את הקוראים לבחון איזו "מלאכת אבל" הולמת יותר. המטאפורה, וכך גם היצירה, מאפשרות לקוראים מיד לאחר המלחמה לדמיין את עצמם מבקרים במרתף הבצל, והן משתמשות בתחבולות (הבצלים או הסיפורים) כדי לעורר בקרב הקוראים מחשבות יצירתיות, רגשות וזיכרונות.²⁶ ובדיוק מכיוון ש"תוף הפח" לא מפרט את

²¹ גראס, שם, 468.

²² שם.

²³ שם.

²⁴ על "מרתף הבצל" של גראס כמטאפורה לגרמניה של אדנאואר, ראו:

Steve Crawshaw, *Easier Fatherland: Germany and the Twenty-First Century* (New York: Continuum, 2004), 31–32.

²⁵ Alexander Mitscherlich and Margarete Mitscherlich, *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior* (New York: Grove Press, 1975).

²⁶ Judith Ryan highlights *The Tin Drum's* ability to mobilize "the reader's critical faculties" in *The Uncompleted Past*, 67.

על "תוף הפח" כפולמוס פוליטי-תרבותי, ראו:

תוכן הדברים, שלא נאמרו במרתף הבצל, הרומן דוחק בקוראים למלא את החסר ולהכיר בשפה המיושנת ובהרגלים המיושנים, שמאפיינים את היחס של גרמניה לאחר המלחמה לזיכרון של הנציונל-סוציאליזם.

"שנות כלב": "אבל גם הסבון אינו מכבס נקי"

מיד לאחר פרסום "תוף הפח" נקט גראס צעדים נוספים כדי לתאר מחדש את הנאציזם. ב"מכתבי אהבה", החלק השני של ספרו, "שנות כלב" מ-1963, כותב הגיבור הארי ליבנאו לדודניתו טולה פוקריפקה אחרי המלחמה ונזכר בהתבגרותו בעיר דנציג בימי הרייך השלישי. הוא מזכיר לטולה את הרפתקאותיהם בימי צעירותם ואת כשרונה לחשוף את מה שהמבוגרים ניסו להסתיר מהם. במכתב המרכזי בהתכתבות הזו, נזכר הארי כיצד הדחף של טולה לגלות את האמת הביא לכך שתגלה גם את טבעו האמיתי של תל לבן, שמצאה בפאתי דנציג:

היה היתה נערה ושמה טולה, מצח ילדים נקי היה לה. אבל אין דבר נקי בעולם. גם השלג אינו נקי. אין בתולה נקיה. אפילו החזיר אינו נקי. גם השטן אינו נקי לגמרי. אין שום צליל עולה נקי. כל כינור יודע זאת. כל כוכב מצלצל זאת. גם תפוח-האדמה אינו נקי. יש לו עיניים שצריך לעקור אותן. אבל המלח? המלח נקי הוא! לא, גם המלח אינו נקי. רק על השקיות כתוב: המלח הוא נקי. גם הוא רובץ בשכבות. מה רובץ עמו? הלא רוחצים אותו. דבר אינו נרחץ נקי. אבל היסודות: נקיים? הם סטריליים אך לא נקיים. הרעיון, האם הוא שומר על נקיונו? אפילו בתחילתו אינו נקי. יש הנוצרי אינו נקי. מארקס אנגלס לא נקיים. אין האפר נקי. ואין לחם-קודש נקי. ואין שום מחשבה שומרת על נקיונה. ואין האמנות פורחת נקי. וגם לשמש כתמים. ולכל הגאונות וסת. על הכאב צף הצחוק. ועמוק בשאגה טמונה השתיקה. בזוויות נשענות מחוגות הרושמות מעגלים. – אבל המעגל, הוא נקי! אין מעגל הנסגר נקי. שאם נקי המעגל, נקי גם השלג, הבתולה, החזירים, ישו הנוצרי, מארקס ואנגלס, האפר הקל, כל הכאבים, הצחוק, משמאל השאגה, מימין השתיקה, המחשבות ללא רבב, לחם-הקודש אינו שותת דם עוד והגאונות ללא וסת, הזוויות הן זוויות נקיות, המחוגות רושמות מעגלים באדיקות: נקיים ואנושיים, חזיריים, מלוחים, שטניים, נוצריים ומארקסיסטיים, צוחקים, שואגים, מעלים גרה, שותקים, קדושים, עגולים נקיים זוויתיים. והעצמות, תלים לבנים שנערמו רבדים-רבדים זה עתה, הלכו וגבהו ללא עורבים: גדלות הפיראמיות. אבל העורבים, שאינם נקיים, קרקרו כבר אתמול בקולות...: אין דבר טהור, שום מעגל, שום עצמות. והתלים, שנערמו כדי להגביה את הטהור, יותכו יבושלו, ירתחו כדי שסבון, נקי וזול. אבל גם הסבון אינו מכבס נקי.²⁷

כך, בליריות המקוננת הזו, המלים של הארי מתארות את ערימת שרידי בני אדם, שנכלאו בשטוטהוף, מחנה הריכוז הידוע לשמצה ליד דנציג. "שבר הציוויליזציה" בלשונו של דן דינר, הרצח התעשייתי של בני אדם, פורץ כאן אל ההווה.²⁸ מילותיו גם נוגעות באותה שתיקה שלטת, שמסביב לעולם של המחנות: "איש לא דיבר על תל-העצמות. אבל הכל ראו הריחו טעמו אותו".²⁹ ואולם, המטאפורות שלו חורגות הרבה מעבר לייצוג היסטורי: הן חושפות את הריקנות של תעודות היושר, שחילקו לאחר המלחמה בעלות הברית לגרמנים כעדות לחפותם (המסמכים כונו Persilscheine על שם אבקת הכביסה הפופולרית "פרסיל").³⁰

Manfred Durzak, "Die zweite Phase des westdeutschen Nachkriegsromans," in *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart* 2nd edition, Wilfried Barner ed. (Munich: C. H. Beck, 2006), 368-434, here 379-80.

²⁷ גינטר גראס, שנות כלב (תל-אביב: הוצאת מסדה, 1979), 236.

²⁸ Dan Diner and Seyla Benhabib, *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1988).

²⁹ גראס, שם, 244.

³⁰ על השימוש הספרותי של גראס בתעודות היושר הללו, ראו:

גם הפנייה לעבר באמצעות קשירה בין לובן תל-העצמות ל"טהור" כביכול של ההווה מבטלת את ההפרדה בין העבר הנאצי, התחום בזמן, לגרמניה "הנורמלית" לאחר המלחמה. "אין דבר טהור" הופך את מה שטולה ראתה אז ושם להיבט של עכשיו. "העורבים... קרקרו... כבר אתמול... והתלים... יותכו יבושלו, ירתחו". בעולם שבו "אין דבר טהור" מוזמנים הקוראים לראות את האירועים בשטוהוף כחלק מרכזי במציאות שלהם, בתפישותיהם ובאמונותיהם, כולל דבריו האירוניים של גראס: "ואין האמנות פורחת נקי".

אונטולוגיה עמומה ושילית מהדהדת בין השורות הללו: מה שישנו לעולם לא יהיה שלם או טהור. כבר לא ניתן לראות את העילאיות של הטבע ("שלג" או "מלח"), הדת ("ישו הנוצרי"), אוטופיות חברתיות ("מארקס אנגלס") וצורות אחרות של מטפיזיקה ("הרעיון") כטהורות. ואם כל אלה מוכתמים, על מה נוכל להסתמך? העוצמה בפרוזה של גראס נובעת לא רק מהדימויים, אלא גם מההיעדרות המכוונת של מערכות חדשות של ערכים ואמונות, שיכולות לכוון את הקוראים. מציאת מערכות שכאלו היא משימה שמוטלת על הקוראים, ואין לדעת מה יהיו תוצאותיה.

אוסקר מאצאראט, הארי ליבנאו וטולה פוקריפקה מייצגים דור, שבצעירותו גדל בשנות שלטון הנציונל-סוציאליזם ובבגרותו יקדיש את זמנו להתמודדות עם התבגרות בנסיבות הללו. הם מייצגים דור, שבו אפשר לכלול אישים כמו האפיפיור לשעבר, יוזף רצינגר (בנדיקטוס ה-16), הפילוסוף יורגן האברמס והפוליטיקאי הנס-דיטריך גנשר. באמצעות אוסקר, הארי וטולה הפך גראס לאחד היוצרים המרכזיים, שסייעו לנסח תחושת אחריות משמעותית על פשעי המשטר הנאצי בשיח האינטלקטואלי במערב גרמניה בשנות ה-50 ובתחילת שנות ה-60, שיח שעד אז התייחס לנאציזם בצורה מופשטת בלבד, כ"קטסטרופה".³¹

גראס יצר מתח לא פתור בין "היה" ל"הינ" או "אינו" ("היה היתה נערה... ו"אין דבר טהור") והביא להווה אירועים, מושגים ומקומות היסטוריים כמו ליל הבדולח ומחנות הריכוז. כך, הוא השפיע רבות על השינויים בשיח של העבר הנאצי במערב גרמניה. ההתמודדות הגרמנית עם העבר (Vergangenheitsbewältigung) שמה דגש ב-15 השנים הראשונות לאחר המלחמה על bewältigung, שמשמעותה התמודדות, התנהלות, שליטה, התגברות, ואילו גראס תיאר את הנאציזם כאל ניסיון קולקטיבי שעדיין לא צלח, שההתמודדות עמו היא משימה

Ian Buruma, "War and Remembrance: Shrouded by the Günter Grass Controversy is an Extraordinary New Memoir," *The New Yorker*, September 18, 2006.

³¹ Jan Werner Müller, *Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 37-45.

לעשורים הבאים.³² בספרים "כתוף הפח" ו"שנות כלב", גראס הציע אוצר מלים חדש ובאמצעותו הצליח לעצב ביעילות רבה יותר מכל סופר אחר את השיח הציבורי, הביקורתי והדמוקרטי במערב גרמניה של שנות ה-60.³³

אשמה שעוברת בירושה: גראס, "המאה שלי" ו"בהילוך של סרט"

ההישגים הספרותיים המשמעותיים של גראס בסוף שנות ה-50 ותחילת שנות ה-60 לא הצליחו לחזור את עצמם בכתביו המאוחרים. כדי להבין טענה זו כדאי לחזור לדיון של ריצ'רד רורטי על לשון פיגורטיבית, שבו הוא הציע לנו להתבונן בשפה ובתרבות כפי שדארווין לימד אותנו להתבונן בהיסטוריה של שונית אלמוגים.³⁴ כפי שהשונית עשויה מאלמוגים מתים וחיים, וכפי שאלמוגים גוססים מוחלפים בחדשים, כך מטאפורות ישנות מתות ובמקומן באות מטאפורות חדשות. התרבות, כך סבור רורטי - שהושפע מיחסה של הפילוסופיה של המדע, מריסה, לחדשנות מדעית כאל "תיאור מחדש מטאפורי" – מתפתחת באמצעות מוטציות רבות של תיאורים, העונים על השאלות: מאיפה באנו וכיצד ניראה בעתיד. במקרה שכזה, ספרות היא הזירה, ש"בה מטאפורות ישנות גוועות ללא הרף והופכות למילוליות, ואז הן משמשות מצע ורקע למטאפורות חדשות".³⁵

החל משנות ה-60, בשעה שגראס פנה שוב ושוב ל"אשוויץ" כאל מושג מפתח בשיח הפוליטי של מערב גרמניה, ציפה לשפתו של הסופר, שנחשבה עד אז לחדשנית, גורל דומה לגורל של שונית האלמוגים במשל של רורטי. כלומר, המטאפורות שלו איבדו את ממד העתידיות, כלומר, חדלו להשתתף בעיצוב הממד הפרוספקטיבי של השיח המערב גרמני בנוגע לעבר, ובמקום זאת תפסו את מקומן בתוך מערכת מוגדרת של פונקציות וקואורדינטות בנוף הפוליטי של זמנו.

כפי שיאן ורנר מילר כבר ציין בספרו "ארץ אחרת", גראס פיתח את רעיון ה"פרגנגקונפט" (Vergangenkunft): הצלבה בין העבר (Vergangenheit) לעתיד (Zukunft), שמראה שהאשמה הגרמנית לעולם לא פוחדת, ולכן העבר שולט בעתיד וההווה. בהתאם לכך, אם לא זוכרים את אושוויץ באופן שמקובל עליו, העתיד של גרמניה נדון בעיני גראס להיות בצלה של חזרה אפשרית לגזענות לאומנית.³⁶ ב-1990 הרצה גראס על הפואטיקה של יצירתו בפרנקפורט. בהרצאתו הוא אמר: "לא ניתן לעקוף את אושוויץ. אסור לנו לנסות לבצע פעולה אלימה שכזו, גם

³² על ההיסטוריה של מושג "ההתמודדות הגרמנית עם העבר", ראו:

Charles S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), and Peter Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland* (Munich: Beck, 2001).

³³ על התקבלות "תוף הפח", ראו:

Michael Jürgs, *Bürger Grass: Biographie eines deutschen Dichters* (Munich: C. Bertelsmann 2002), 147–50; Ralf Schnell, *Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945*, 303–4; and Siegfried Mews, *Günter Grass and His Critics* (Rochester, NY: Camden House, 2008), 9–16.

³⁴ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989), 16; Donald Davidson, "What Metaphors Mean," in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press, 1984), 262.

³⁵ ריצ'רד רורטי, *קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות* (תל-אביב: הוצאת רסלינג, 2006), 64.

³⁶ Jan-Werner Müller, *Another Country: German Intellectuals, Unification, and National Identity* (New Haven: Yale University Press, 2000), 81.

אם נרצה בכך, מכיוון שאושוויץ שייך לנו. הוא צלקת תמידית בהיסטוריה שלנו. אם נסתכל על הצד החיובי (als Gewinn!) שלו, הוא איפשר לנו להגיע לתובנה הבאה: עכשיו, סוף סוף, אנחנו מכירים את עצמנו.³⁷

אושוויץ הוא כבר לא אתגר שמעמיד העבר הגרמני בפני ההווה. במקום זאת, האירוע ההיסטורי הופך לפריזמה, שדרכה יש להסביר כל היבט של הגרמניות בעידן שלאחר מלחמת העולם השנייה. אושוויץ הופך למושג, שבו גראס משתמש בכל פעם שהוא יוצא להסביר מה נכון מוסרית, בכל פעם שהוא מטיף על כל נושא שבעולם, בין אם בנוגע ליצירתו ובין אם, כפי שנהג לעשות בשנותיו המאוחרות, בנוגע לשאלות על פוליטיקה ואתיקה. אם בעבר היה גראס מודל לחיקוי בכל הקשור למעורבותו הלא שגריתית והחדשנית בסוגיות מוסריות, עתה הוא הפך למופת של מוסרנות. בחיבוריו ובהרצאותיו הפכה האשמה הגרמנית לגורל נצחי – נטל שעובר בירושה, שאותו הגרמנים נושאים על גבם בכל זמן, ללא קשר לגיל ולמעורבות האישית בפשעים של המשטר הנאצי.³⁸

חלק ניכר מיצירתו הספרותית של גראס לאחר נפילת החומה, במיוחד "המאה שלי" (1999) ו"בהילוך של סרטן" (2002), מראה כיצד כתבים מאוחרים אלה מתארים את הגרמנים כתלויים באופן מהותי באושוויץ. "בהילוך של סרטן" חוזר לתקופה הנאצית מנקודת המבט של גרמניה לאחר האיחוד ושב אל אחת מגיבורות "טרילוגיית דנציג", טולה פוקריפקה. בדומה למיליוני גרמנים, שנמלטו או גורשו ממזרח אירופה בתום מלחמת העולם השנייה, עוזבת טולה את דנציג, שבה נולדה, ויוצאת לדרך חדשה בלב גרמניה. מסעה מתחיל על סיפונה של אניית הנוסעים הגרמנית "וילהלם גוסטלוף" – שנקראה על שמו של מנהיג המפלגה הנאצית בשווייץ, שנורה למוות ב-1936 בידי הסטודנט היהודי, דוד פרנקפורטר, ובסוף שנות ה-30 שימשה אניית תענוגות בשביל "כוח באמצעות שמחה" (Kraft durch Freude), ארגון העובדים הלאומי בימי המשטר הנאצי. ב-1945 הבחינה צוללת סובייטית באנייה, שהיתה מרוחקת 30 קילומטרים מהחוף, והטביעה אותה. היה זה ב-30 בינואר, תאריך שמציין גם את עליית היטלר לשלטון וגם את יום הולדתו של גוסטלוף. באנייה היו באותו זמן אלפי בני אדם, חיילים פצועים ואזרחים. לפי הערכות, יותר מ-9,000 בני אדם טבעו למוות, וכאלף ניצלו, בהם טולה פוקריפקה. ושם, באותו לילה איום, נולד בנה היחיד של טולה, פאול.

בספר "בהילוך של סרטן", פאול מקבל אחריות לגולל את סיפורה של אמו. תיאוריו הם חלק בלתי נפרד מהמציאות בגרמניה לאחר נפילת החומה. הם משקפים את הקשיים, שעומדים בפני מי שרוצה לספר על סבלם של מיליוני גרמנים ומודע גם שניתן לנצל לרעה את הסבל הגרמני כדי לקדם שיח גרמני של קורבנות. פאול דואג במיוחד לבנו, קונרד (קוני), שמאמץ גישה חדשה ומסוכנת כלפי העבר הגרמני. קוני מקים אתר אינטרנט לאומני,

³⁷ Günter Grass, *Schreiben nach Auschwitz: Frankfurter Poetik-Vorlesung* (Frankfurt: Luchterhand, 1990), 42.

³⁸ Müller, *Another Country*, 80-81.

ובקבוצות צ'ט הוא כותב באובססיביות על הטבעת אניית "וילהלם גוסטלוף". ובכך, הוא מסמל את ראשיתה של התעלמות מהאשמה הגרמנית. ברגע השיא בספר יורה קוני בוולפגנג הפילושמי, שבקבוצות הצ'ט מגדיר את עצמו כיהודי בשם דוד. מאוחר יותר, בחקירה המשטרית מנמק קוני את מעשהו: "יריתי מכיוון שאני גרמני". המשפט "יריתי מכיוון שאני גרמני" מפנה ישירות למשפט "יריתי מכיוון שאני יהודי", המיוחס בספר לדברים שאמר דוד פרנקפורטר לאחר שירה בוילהלם גוסטלוף. הווידי של קוני גם מפנה לדבריו של גראס על ההתמודדות עם אושוויץ: "עכשיו, סוף סוף, אנחנו מכירים את עצמנו". דבריו של קונרד צובעים את הגרמניות באשמה נצחית. "בהילוך של סרטן" מתאר את האסון שאירע לאזרחים גרמנים, אולם נראה שהוא גם מזהיר את הקוראים מהישנות של הקטסטרופה ההיסטורית בגלל נטייתם של הגרמנים - כך מניח גראס - לגלוש לעבר לאומנות קנאית. אביו של קונרד, פאול (דמות שמזכירה את גראס במובנים רבים), מסכם את רשמיו במשפט מבושר רעות: זה [העבר הגרמני] לא נגמר. זה לעולם לא ייגמר.

זיכרון ומחבואים: גראס ו"קילוף הבצל"

יצירתו המאוחרת של גראס מחווירה לעומת כתביו המוקדמים. שתיקתו בכל הנוגע לשירותו בוואפן אס.אס, שאותה הוא מפר ב"קילוף הבצל"; שירו מ-2012, "מה שחייב להיאמר", שבו מתח ביקורת חריפה על מדיניותה של ישראל, וכן הפולמוס, שהתעורר בעקבותיו, מטילים צל על הישגיו המשמעותיים בעבר. "אין דבר טהור" יכול להתפרש עתה כניסיון משתמע של גראס להלבין את עצמו בטענה שהמשמעות של להיות אנושי היא גם להיות אשם.

עם זאת, יצירותיו של גראס ממלאות תפקיד חשוב בתהליך, שבו סופרים, היסטוריונים, סוציולוגים ופסיכולוגים באו חשבון עם "העבר הגרמני" והפכו את "אושוויץ" למושג כה משמעותי לאחר מלחמת העולם השנייה, שמקפל בחובו לא רק אשמה ובושה, אלא גם נקודת התייחסות סמלית למחשבה על מהות הגרמניות בעתיד. כפי שרומזת האוטוביוגרפיה של גראס, השאלה המרכזית קשורה לעתיד תרבות הזיכרון של גרמניה: מה המשמעות של הזיכרון יותר משבעה עשורים לאחר סיום המלחמה.

"קילוף הבצל" מציע נקודת מבט חדשה על חייו של גראס ועל הקשיים של דור שלם לזכור ולשכוח, זאת בשעה שבני אותו דור נלכדו בין הדרישות של תרבות הזיכרון הקולקטיבי למורכבותו של הזיכרון האישי. "ההיזכרות", כותב גראס, "אוהבת לשחק מחבואים. לחמוק בגנבה".³⁹ היא סותרת את "הזיכרון". בשעה שהזיכרון הוא

³⁹ גינטר גראס, קילוף הבצל, מאורע ספרותי: גינטר גראס מספר על עצמו (תל-אביב: הוצאת כנרת, זמורה-ביתן, 2011), 8.

"דקדקני" בכל הקשור להתעקשותו על האמת, דומה ההיזכרות לבצל, "המבקש להתקלף".⁴⁰ היא מורכבת משכבות רבות, שאותן ניתן לקלף מתוך ידיעה שלעולם לא נגיע לגרעין כלשהו, לדיוק חד-משמעי. במבט לאחור, גראס מודע היטב להפכפכותו של הזיכרון הפרטי, בשעה שהוא מציין ש"אי הידיעה" של פשעי המשטר, שאותו שירת מרצון, "לא היתה יכולה לטשטש את התובנה כי היה לי חלק במערכה, שתיכננה, ארגנה והוציאה אל הפועל את השמדתם של מיליוני בני אדם".⁴¹ "בקילוף הבצל" הוא בוטה וכן כפי שאוסקר החדשני היה בעבר: "את מה שקיבלתי בגאווה האווילית של שנות נעורי, ביקשתי להסתיר אחרי המלחמה מתוך בושה שצמחה לאחר מעשה".⁴² כך, גראס לא רק מייצג את מי שהוא היה בעבר, אלא גם – הן בכתיבה על נעוריו הן בפרסום של הוידוי המאוחר שלו – יוצר מחדש את עצמו כדמות, שסוף סוף מסוגלת להתמודד עם מה שהיא הסתירה במשך עשורים.

האוטוביוגרפיה של גראס מאפשרת לנו לבחון כיצד השיח הגרמני על הנאציזם עשוי להיראות כיום בעקבות אי-יכולתו, שעליה הוא התוודה, להודות בהשתייכות הצבאית שלו. גראס הוא כעת הסופר, ששירת בוואפן אס.אס הידוע לשמצה, בשעה שבמשך עשורים הוא טען ששירת כסייען אש (Flakhelfer) (נוער גרמני, שגויס לעזור לכוחות נ"מ נגד ההפצצות של בעלות הברית). השתיקה על שירותו הצבאי "דיכאה אותי", כך הודה בראיון לפרנקפורטר אלגמיינה צייטונג. "שתיקתי כל השנים היא אחת הסיבות שבגללן כתבתי את הספר הזה. זה היה חייב לצאת החוצה. סוף סוף".⁴³ ועכשיו, כש"זה" בחוץ, גראס מציע לנו את האפשרות לבחון מחדש את חמשת העשורים הראשונים של התרבות הגרמנית לאחר המלחמה, ובעיקר להעריך את השפה של תרבות הזיכרון הקולקטיבי.

גראס וחברי "קבוצת 47" תרמו רבות לתרבות הדמוקרטית של מערב גרמניה לאחר מלחמת העולם השנייה, בעיקר בזכות תיאור חדש ויצירתי של הנאציזם. ואולם, במידה מסוימת, הם גם המשיכו להחזיק באוצר המלים הנאצי, שליווה אותם בצעירותם, ולשמר (במודע או שלא במודע) רעיונות, ששורשיהם באידיאולוגיה הגזענית של גרמניה הנאצית. עם זאת, עלינו להעריך את התפקיד שמילאו גראס ועמיתיו בהתאם לכברת הדרך שעשו ביצירתם ובשפתם מנקודת המוצא הזו ולא בהתאם לציפיות של המבקרים מהם. במלים אחרות, אני סבור שיש

⁴⁰ שם.

⁴¹ שם, 99.

⁴² שם.

⁴³ Günter Grass, "Warum ich nach sechzig Jahren mein Schweigen breche," interview with Frank Schirrmacher and Hubert Spiegel, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, August 11, 2006.

לשפוט אותם בהתאם ליכולתם להרחיב את גבולות השפה והדמיון הגרמניים, לכתוב משהו שהיה שונה בצורה מובהקת מסופרים שקדמו להם, ובמידת האפשר, גם בהשוואה להשקפותיהם הקודמות.⁴⁴

גראס מילא תפקיד מכריע בתהליך שבו הפך המרחב הציבורי בגרמניה אחרי מלחמת העולם לחי, תוסס ופתוח. הוא המשיך למלא את התפקיד הזה גם כשהספרות שלו הפסיקה להיות חדשנית ואיבדה את חוש הכיוון שלה. גם כאשר התערער מעמדו הציבורי כמצפון האומה, ספריו, מאמריו, נאומיו, הראיונות שהעניק, והתגובות שכל אלה עוררו, הוכיחו את החשיבות של המעורבות הספרותית בהיסטוריה הגרמנית, את המשמעות של התיאור הספרותי החדש של העבר הנאצי ואת החוב העצום של התרבות הגרמנית העכשווית לסופר הלא-מושלם הזה.

* אמיר אשל הוא פרופסור ללימודים גרמניים וספרות השוואתית, מחזיק הקתדרה על שם אדוארד קלארק קרוסט באוניברסיטת סטנפורד, קליפורניה.

⁴⁴ להשקפה שונה, השוו ל:

Klaus Briegleb: *Mißachtung und Tabu. Eine Streitschrift über die Frage: "Wie antisemitisch war die Gruppe 47?"* (Berlin: Philo Verlagsgesellschaft, 2002).

יצחק לאור

”אלה שחוק אפולו חל עליהם”: חנה ארנדט קוראת את ברטולט ברכט

אינטלקטואלים אינם נענשים על שקרים באבדן כישרון – משוררים נענשים; הם מאבדים את הכוח לשיר. על המסה היפה ביותר, שנכתבה על המחזאי והמשורר

לעדית זרטל

נאום משורר גווע אל הצעירים / ברטולט ברכט

אתם האנשים הצעירים של הזמנים הבאים ושל
בקרים מעל ערים שלא
נבנו עוד, שיבנו, גם
אתם שלא נולדתם עוד, שמעו
עכשו את קולי, הקול שלי, אני המת
ולא בתפארה

אלא
כמו אכר שלא עבד את אדמתו וכמו
נגר, ברח העצלן
בלי לגמר את הגג

ככה אני
את זמני החמצתי, את ימי פזרתי ועכשו
עלי לבקש מכם
לומר את כל מה שלא נאמר
לעשות את כל מה שלא נעשה ולשכח
אותי, בבקשה מכם, מהר, כך
שהדגמא הרעה שלי לא תתעה אתכם

אח, למה ישבתי דוקא
אל שלחנם של עקרים לסעודה
שלא הם הכינו?

אח, למה ערבתי
את מיטב מלותי בפטפוט בטל? הרי בחוץ
הלכו הנבערים
צמאי דעת

אח, למה
אין שירי מתמר מעל למקומות, שם
מתפרנסות הערים, שם בונים אגדות, למה
אין הוא מתמר מעל נסיעתם המהירה של
קטרי הרכבות, ונשאר בחוץ, בשמים?

משום שהדבור שלי
הוא כאפר לפה וכגמגום שפירים
לאנשים מעשיים, יצרניים.

אף מלה
אין לי בשבילכם, אתם צאצאי הזמנים הבאים
אף רמיזה באצבע לא בטוחה
אין לי בשבילכם, כי איך יכיר את הדרך, זה
אשר לא הלך בה!

ככה, מה שנשאר לי, אני שאת חיי

בְּזִבְזִתִּי, הוּא רַק לְקָרָא לָכֶם
 לֹא לְכַבֵּד שׁוּם פְּקָדָה, הַיּוֹצֵאת
 מִלְעוֹתֵינוּ הָרְקוּבִים וְשׁוּם
 עֵצָה לֹא לְקַבֵּל מֵאֵלָה
 שְׂכָל כֶּךָ הַכְּזִיבוּ, אֶלָּא
 לְהַכְרִיעַ בְּעֵצְמְכֶם, מִה
 טוֹב וְעוֹזֵר
 לָכֶם לְעֵבֶד אֶת הָאֱדָמָה, זֶה שֶׁהִנַּחְנוּ לְאֶבֶד
 וְאֶת הָעָרִים שֶׁזֶּהֱמָנוּ
 תִּבְנוּ כְּדִי לְגוֹר בָּן.¹

א. אוטוביוגרפיה מובלעת

כאשר כתב גרשם שלום לחנה ארנדט מכתב בעניין *אייכמן בירושלים*, הוא תלה בהתרועעותיה עם השמאל הגרמני בשנות ויימאר את העדר "אהבת ישראל" שמצא בספר: "דבר זה איני מוצא שמך ממנו אצלך, חנה היקרה, בדומה לאינטלקטואלים רבים שמוצאם מן השמאל הגרמני".² תשובתה לטענה זו היתה חלק ממכתב ארוך יותר:

אינני נמנית עם אותם "אינטלקטואלים רבים שמוצאם מן השמאל הגרמני". לא יכולת לדעת זאת מפני שלא הכרנו זה את זה בצעירותנו. זוהי עובדה שבשום פנים אינני גאה בה, ובמידת מה אני גם חשה אי נוחות לציינה, בייחוד מאז עידן מקארתי בארץ הזאת. את חשיבותו של מארקס הבנתי רק מאוחר משום שבצעירותי לא התעניינתי לא בהיסטוריה ולא בפוליטיקה. אם אפשר כלל לומר ש"מוצאי ממקום כלשהו" כי אז מהפילוסופיה הגרמנית.³

הפיסקה הקטנה הזאת מחזיקה הרבה. נניח ל"אשמה" שתולָה בה שלום, בלי שהכיר אותה בימים שעליהם הוא כותב, בלי שידע עליה משהו, זולת דימוי או רושם או רכילות. ארנדט מאופקת למדי בתשובתה. גינטר אנדרס (שטרן), בעלה הראשון, מימי ויימאר, והייריך בליכר, בעלה השני, פליט מוויימאר, נמנו על השמאל הזה, ואפשר לנחש: שלום לא האמין באמת בעצמאות הגמורה של ידידתו. ובכל זאת, במקט שכתבה לו בעניין אי ההשתייכות לשמאל בשנות ויימאר, ניתָלה, כי בקצה האמת הזאת נמצאת המסה היפה ביותר שנכתבה אי פעם, לטעמי, על ברטולט ברכט.⁴

בשנים שברכט כבר זכה לתהילה גרמנית, ופרסים ספרותיים ליוו את דרכו ממינכן, שם כבר הוצגו שלושה מחזות שלו – "בעל", "תופים בלילה" ו"ג'ונגל הערים" – לברלין, שאליה עקר ב-1924, ובה כתב את "אדם הוא אדם", שהועלה ב-1926 בדארמשטאדט ובדיסלדורף, ואחר כך, ב-1928, את "אופרה בגרוש", בהצלחה מרעישה – בשנים ההן למדה ארנדט וכתבה את הדוקטורט שלה על מושג האהבה בכתביו של אוגוסטינוס, ועניינה בשירה התמצה ברומנטיקה הגרמנית. כאשר נישאה, אחרי

¹ Bertolt Brecht, "Adresse des sterbenden Dichters an die Jugend", in: *Gesamelte Gedichte* (Suhrkamp, 1976), p. 940.

* התרגום פרי עטי; כך גם קטעי השירה האחרים, אלא אם צוין אחרת.

² חנה ארנדט גרשם שלום, *חליפת מכתבים*. מגרמנית: גדי גולדברג (תל-אביב: בבל, 2014), עמ' 353.

³ שם, עמ' 360.

⁴ חנה ארנדט, *על ברטולט ברכט*. תרגום: נועה קול. עריכה: יצחק לאור (תל-אביב: רסלינג, 2016).

חיים-יחד בלי נישואים (לא עניין פעוט באותן שנים), לבן זוגה, שטרן, שלמד גם הוא הרבה היידגר, עקרו השניים לפרנקפורט, ושבּו לברלין ב-1930, אחרי שחיבורו על הפילוסופיה של המוזיקה נדחה בידי תיאודור אדורנו. כיוון שלא הצליח לקבל משרת הוראה, ניסה שטרן את מזלו בתחום העיתונאות. הוא הראה לברכט תמלילים לתכנית רדיו שהכין בשם "ברכט הפילוסוף". ברכט התלהב וסידר לו עבודה כמבקר תרבות בעיתון החשוב "ברלינר בורסן-קורייר", ושטרן הפך, בשמו ובשם העט "גינטר אנדרס", לעיתונאי חרוץ.

ארנדט, ממש באותה תקופה, יחד איתו, עסקה הרבה ב"אלגיות דואינר" של רילקה – לא באמת "ספל התה" של ברכט – והמשיכה לכתוב ולקרוא על אוגוסטינוס, די רחוק "מהשמאל של ויימאר". באותה תקופה, שנות חייה האחרונות בגרמניה, החלה להתעניין בהיסטוריה היהודית. אי ההיכרות של שלום עם עברה הציוני באותה תקופה מעניינת עוד יותר, דווקא בהקשר של המפגשים, אליהם לא הזדמנה ארנדט בברלין, ערב הקטסטרופה הנאצית. הנה כך מתארת הביוגרפית שלה, אליזבת נג-ברוהל, את נישואיה באותה תקופה:

דומה, כשהגיע שטרן הביתה מדיוניו עם ברטולט ברכט וחבריו הקומוניסטים, שבהם נידונו לעתים קרובות מיני אתיאזם וניהיליזם עכשוויים, נהג לדווח לה על הוויכוחים הללו וציפה לשמוע את דעתה, אך היא מעולם לא עשתה כן. הפך של חייה שבא לידי ביטוי בשירה אף הוא לא היה מוכר לו, אף על פי שהם חלקו אהבה לשירה והיא העריכה את מאמציו – ואפילו שיננה בעל פה את שיריו ודיקלמה אותם – הוא כלל לא ידע שבין מחברותיה היתה אחת שהיתה מלאה בשירה ובשרבוטי שירה.⁵

חשוב מהתיאור המציצני הזה – חלק בלתי נפרד מביוגרפיות כאלו, אפילו אם הן נכתבות על אודות מי שבזה לממד הזה של חשיפת החיים הפרטיים – הוא האופן העצמאי שארנדט חייתה את חייה בברלין ערב עלות הנאצים לשלטון. אחרי הדוקטורט כתבה את החיבור על אשת החברה היהודית, רחל פרנהאגן (1771-1833). הטרגדיה של פרנהאגן היתה ברצונה להשיל מעצמה את יהודיותה. היא התחתנה עם לא-יהודי (קרל אוגוסט פרנהאגן פון אנזה), וניסתה כל חייה הבוגרים להיטמע ולהתבולל בסביבה הלא-יהודית, בין השאר באמצעות הסלון האינטלקטואלי שקיימה בביתה. בסוף ימיה השלימה עם זהותה היהודית וחזרה אליה, ללמד שההתבוללות, על פי ארנדט לפחות, מעולם לא היתה פתרון לשאלה היהודית.

ובמקביל לעבודה על החיבור הזה, התקרבה ארנדט לקורט בלומנפלד, מנהיג הציונות בגרמניה. היא התמסרה לעבודה ולפעילות הציונית בכל מאודה. זו היתה הפעילות הפוליטית הראשונה שלה. רק

⁵ אליזבת נג-ברוהל, חנה ארנדט - בשל האהבה לעולם. מאנגלית: אילנה דגני (תל-אביב: רסלינג, 2010), עמ' 156.

בפריז, אחרי ההגירה מגרמניה, החלה למתוח ביקורת על הציונות, לא רק מנקודת הראות ה"אוניברסלית", אלא גם מנקודת ראות יהודית.

ואולם, אנחנו עוסקים בהחמצת המפגש ברכט-ארנדט, או מוטב: במפגש העקיף. כאשר תפסו הנאצים את השלטון הניחו את ידם גם על פנקס הטלפונים של ברכט, ודרך הפנקס הזה, כל כמה שהעניין נשמע כמו סרט הוליוודי, הגיעו גם אל שטרן, בעלה של ארנדט, שנאלץ לברוח לפריז. ברכט עצמו נמלט לדנמרק ב-1933, שם עשה את שנות גלותו הראשונות. ארנדט העמידה את דירתה בברלין לרשות נרדפים, בעיקר קומוניסטים, ואחר כך נמלטה בעצמה לפריז. זו משמעות תשובתה מארה"ב לשלום: "אינני נמנית עם אותם 'אינטלקטואלים רבים שמוצאם מן השמאל הגרמני'... זוהי עובדה שבשום פנים אינני גאה בה, ובמידת מה אני גם חשה אי נוחות לציינה, בייחוד מאז עידן מקארתי בארץ הזאת".

כאשר כתבה את המכתב, חלף כבר ציד המכשפות של מקארתי. מובן שאת חייה ערער לא מעט המסע האנטי-קומוניסטי הזה – לה לא אירע כל רע – בניגוד לצרותיו של בן זוגה, בליכר. הוא היה קומוניסט בעברו, ומהקומוניזם נפרד בשנות ה-30 המאוחרות. חלק גדול מכתביה של ארנדט, במסה שלה על ברכט, כלומר, הביקורת שלה בעניין התכחשותו לממשות של בריה"מ – כאשר אפשר היה כבר לדעת את האמת, באותן שנים, כאשר צריך היה לדעת, את האמת הזאת – חלק גדול מהביקורת הזאת, אפשר לקרוא גם כְּמָה שלמדה ארנדט מבן זוגה בליכר, מתוך הערצה עצומה אליו. בליכר היה עוד אחד מאלפי הגרמנים שהקריירה שלהם נהרסה עם הגלות. פילוסוף ומשורר, שכמעט איננו יודעים על כתיבתו, אלא דרך עיניה של ארנדט, או מן הכתיבה על ארנדט. הוא חי את חייו לצידה בניו יורק עד מותו ב-1970, בן השיח הגדול שלה. כאשר ארנדט כותבת על ברכט כעל בן "דור האבוד", כלומר, דור מלחמת העולם הראשונה, אין שום ספק שגם דמותו של בליכר, יליד 1899, עומדת לפניו, גם אופן התנהגותו כקומוניסט לשעבר. וכאשר היא מעריצה את הוויתור של ברכט על הקינה האישית נוכח הקטסטרופות של מלחמת העולם הראשונה, היא רואה לנגד עיניה את האנשים שהכירה בחברת בעלה:

ברכט, יליד 1898, השתייך לדור שהמינגווי כינה "הדור האבוד". בחפירות ובשדות הקטל של מלחמת העולם הראשונה, הפכו מנערים לגברים. העולם התגלה להם, בפעם הראשונה, במלחמה. כאשר הגיע השלום, דרש מהם העולם לשכוח את הזוועה ואת הרעות שנוצרה בתוך הזוועה, לחזור שוב לשגרה, לחבוש מחדש את ספסלי הלימודים, לטפח קריירות, בקצרה – להתנהג כאילו דבר לא קרה. הטובים ביותר סירבו לחשוף את מה שהיו ללא ספק חייהם, וגמרו אומר להתאבד.⁶

⁶ חנה ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 35-36.

שירתו הגדולה של ברכט, לטעמה, החלה מהמקום שבו לא כתב על מלחמת העולם הראשונה, אלא התייחס לחורבן שהביאה כאל התחלה תמימה ואכזרית.⁷

"הדור האבוד" לא היה רק גרמני, אלא אירופי, זה הדור שיצא מחפירות מלחמת העולם הראשונה, או בגר בצלה, ולשורותיו הצטרפו ילידי העשורים הבאים, כולל ארנדט עצמה (ילידת 1906):

אלה שנולדו כעשור אחריהם, לעולם של מהפכה, אינפלציה ואבטלה, ולמדו על שברירותם של כל אותם דברים, שעוד נותרו על כנם לאחר יותר מארבע שנים של רצח באירופה; ואז, עשור נוסף מאוחר יותר, "הדור האבוד" השלישי, שלכאורה ניתנה לו הזכות לבחור בהתנסותו הראשונה בעולם בין החלופות של מחנה ריכוז ברייך השלישי, מלחמת האזרחים בספרד או משפטי מוסקבה. שלוש הקבוצות האלה היו קרובות דיין בגיל כדי להתמזג במלחמת העולם השנייה לקבוצה אחת – כחיילים או כפליטים, כחברים בתנועות התנגדות, או כאסירים במחנות ריכוז והשמדה, כאזרחים תחת מטחי הפצצות וכניצולים של ערים.⁸

ויותר מכך חשובה לנו, כרגע, המעלה שהיא מונה בהקשר הזה בברכט, ובלי ספק חוזה אותה בעצמה ומול בן זוגה, הפילוסוף והמשורר הקומוניסט שהתפכח בפריז:

מי שחש כי הוא חלק מ"דור אבוד", האמין עדיין בעמידותו של העולם והתלונן רק על גורלו האישי... כל שצריך לעשות הוא להתבונן בספרות של אותה תקופה... הם היו עסוקים מדי בעצמם מכדי שיהיה להם, ולו גם שמץ של מושג מה קורה במציאות. מאוהבים בעצמם ובנעוריהם ובילדותם, נזכרו בכול, ושכחו את מה שהיה מהותי.⁹

ברכט, מהבחינה הזאת, היה שונה. גם בליכר. הם לא קוננו על מה שהפסידו במלחמת העולם הראשונה. הם למדו את העולם מחדש, או בראו אותו מחדש. ברכט עשה זאת בשירתו. בשיר אחר, מוקדם יותר, אמר ברכט בצורה מפורשת ויפה מאוד כיצד צריך להתייחס לזיכרונות הנעורים הללו:

"את כל נעוריו, לא רק את חלומותיו, / שֶׁכַּח הֵגַג מִזְמַן, אֶף לֹא אֶת הַשְּׁמִים מֵעָלָיו."¹⁰

שנות הגלות הראשונות מילאו תפקיד מפתח בחייה האינטלקטואליים של ארנדט. פריצת הדרך ההגותית שלה, בחיבוריה הפוליטיים הראשונים, אירעה עכשיו, לצד עבודתה בארגוני פליטים יהודיים. תחילה, החיבור הלא גמור על האנטישמיות, שנכתב כבר בסוף שנות ה-30;¹¹ ואחר כך החיבור "אנו הפליטים" מ-1943.¹² מעכשיו, בכתיבתה הפוליטית על השאלה היהודית, השתמשה ארנדט בדיכטומיה של "מנוחים" ו"מגיעים".¹³ הפליטות, אליה התוודעה למן עליית הנאצים לשלטון, גילתה לה את הוויית האדם שאינו אזרח, האדם שאין לו אזרחות בשום מדינה, ולכן אין לו סיכוי לזכות ב"זכויות אדם", ואת קוצר היד של מגילת זכויות האדם, בעולם של מדינות לאום

⁷ מתוך הכלל הזה היא מוציאה שיר אנטי-מלחמתי משובח אחד ("אגדה על החייל המת"), שכתב אחרי שירותו כחובש בסוף המלחמה. ראו את תרגומו ב"גלות המשוררים", מבחר משירתו של ברכט. מגרמנית: בנימין הרשב (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1978), עמ' 62.

⁸ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 36.

⁹ שם, עמ' 38.

¹⁰ Bertolt Brecht, "Ballade von den Abenteuern", *Gesammelte Gedichte*, Band 1, Suhrkamp, p. 217.

¹¹ חנה ארנדט, "אנטישמיות", מתוך: כתבים יהודיים. ערכה: עדית זרטל. תירגמה: איה ברור (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012), עמ' 76-156.

¹² שם, עמ' 159-170.

¹³ מנודה (pariah) ומגיע (parvenu) הפכו להיות מונחי יסוד בדיוניה של ארנדט על היהודים. המינוח העברי הוא של עדית זרטל, העורכת המדעית של כתבי ארנדט בהוצאת הקיבוץ המאוחד ומתרגמת יסודות הטוטליטריות.

ושל פליטים חסרי אזרחות.¹⁴ במקום הזה, שהממשי שלו הוא פליטות, בוחרת ארנדט לאמץ את ברכט כמשורר גדול. מאוחר יותר במסה שלה היא מגיעה לשירה המוקדמת שלו, ואף על פי כן, הדרך של ברכט אל הממשי עוברת, מבחינתה, כאן, בסיטואציה הפוליטית החדשה של בעלה הראשון, של בעלה השני, של ולטר בנימין, של ברכט, של עוד אלפי גרמנים, יהודים וקומוניסטים. וכאמור, דווקא נוכח עליית הנאצים לשלטון, בולט בעיני ארנדט עיוורונו הפוליטי של ברכט. מצד אחד, הוא אינו מצליח לזהות את מקורות האסון; הקומוניזם שלו, היא סבורה, מוליך אותו שולל. מצד שני, יש לו יכולת אינטימית לדבר על המצב הפוליטי הזה, ומן האופן שברכט כותב על פליטים, אל פליטים, ארנדט מבקשת להצית אותנו. כאן ניצתה היא בפעם הראשונה למקרא שירתו. היא מספרת על שיר שנכתב בסוונדבורג, מקום גלותו של ברכט, בדנמרק, "אגדה על התהוות הספר טאו-טה צ'ינג בדרכו של לאו-טסו לגלות" (כפי שהוא נקרא בתרגום לעברית של בנימין הרשב, ואלמלא היה שיר ארוך, בן 13 חלקים, הייתי מביאו במלואו). כך כותבת ארנדט על השיר:

זהו שיר דידקטי, כמו רבים אחרים בין שיריו של ברכט – משוררים ומורים חיים בעולם השירה שלו כמעט ביחד – אבל התורה מבוססת על החוכמה שבאי-האלימות:

קְשֵׁה־מִים הָרָכִים יָנוּעוּ
עִם הַזֶּמֶן יִכְרִיעוּ אֶבֶן עֲצוּמָה.
הַתֵּבִינִי: קֶשֶׁה לָרֶךְ נִכְנָע.¹⁵

כפי שאכן קרה. שיר זה עדיין לא התפרסם בתחילת המלחמה, כאשר החליטה ממשלת צרפת לכלוא את הפליטים מגרמניה במחנות ריכוז, אבל באביב 1939, הביאו ולטר בנימין לפריז, כשחזר מביקור אצל ברכט בדנמרק, ומהר, כמו שמועת ברכה, נדד מפה לאוזן – מקור לנחמה וסבלנות ויכולת עמידה – במקום בו היתה נחוצה תבונה כזו יותר מכל.¹⁶

התיאור הסובייקטיבי היפה הזה מסביר את אהבתה של ארנדט לשירה ואת הטעם שמוצאים בני אדם בשירה, לא רק כנחמה, אלא כמין התווייה של מסלול מילולי בין החברתי המבולבל וחסר הפשר לאינטימי ההופך עם השיר להיות מוכר. וכך מתארת את המפגש עם השיר הזה הביורגרפית של ארנדט:

כשהחלה הממשלה הצרפתית לצוות על פליטים להתייצב במחנות, לא היה כמעט דבר שיביא להם נחמה, פרט לשירה. ולטר בנימין ביקר אצל חברו ברטולט ברכט בדנמרק באביב הקודם, ושב עם שיר שלא פורסם. חנה ארנדט שיננה אותו בעל פה, ובלכר נטל איתו עותק לוויילמאלאר [מחנה המעצר לפליטים הגרמנים בצרפת], שם נהג בו כבקמקע מקודש בעל כוחות מאגיים.¹⁷

כאן, באנקדוטה הזאת, נפגשים הקווים שהיו עד כה מקבילים. ארנדט אינה מכירה את ברכט. היא מכירה את בנימין. בנימין מביא לבן זוגה ולה עותק של השיר. השיר מעניק לשניים דימוי של עצמם, פשר לבלבול הגדול שהם שרויים בו, אולי אפילו תקווה.

¹⁴ ראו: יצחק לאור, "אף מלה על ציונות: ארנדט והמחשבה הלאומית", בתוך: עדית זרטל ומשה צוקרמן (עורכים), *חנה ארנדט – חצי מאה של מחלוקת* (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2004), עמ' 23-25.

¹⁵ ברטולט ברכט, *גלות המשוררים*. מגרמנית: בנימין הרשב (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1977), עמ' 145.

¹⁶ ארנדט, *על ברטולט ברכט*, עמ' 85-86.

¹⁷ יאנג-ברוהל, שם, עמ' 207.

ראוי בהקשר זה להשוות בין שתי הפסקאות המצוטטות לעיל. ארנדט מחקה מתיאורה את הפרטי-מדי, כדי להישאר נאמנה למשהו אחר, כללי יותר. היא הבליעה את היסוד האוטוביוגרפי המובהק, מחקה את "האני-המייד", הנוכח באופן טיפוסי בתיאור של הביוגרפית. כך גם מחמיאה ארנדט לברכט: הוא ממעט לגלות פרטים אוטוביוגרפיים על עצמו, כדי לכתוב על משהו רחב יותר מעצמו. נמשיך במעשה שלה: היא מתאמצת להפוך את האירוע הסובייקטיבי של קריאת השיר בפריז לחלק ממה שיש לה לומר על שירה. זו תהיה, מכאן ואילך, דרכה לדבר על שירה, להודות למשורר, על הדימוי שבלעדי עבודתו, לא היה נולד ומשמש את הקורא, וחיינו, בלעדיו, ימשיכו להיות נטולי דימוי, ההופך גם למושג, מקבל לשון, הופך להיות נכס סמלי משותף.

המסה של ארנדט על ברכט, "על ברטולט ברכט", מקורה בסמינר מ-1961, באוניברסיטת נורת'ווסטרן, ליד שיקגו, שהעבירה לפני נסיעתה לירושלים, כדי לסקר את משפט אייכמן. כאשר פרסמה חלק ממנה בניו יורק, כתבה לעורך, ויליאם שון: "במקור, כתבתי את המאמר מתוך כעס על אחד מחברי – שחשב, כי הוא יכול להשליך את ברכט מבעד לחלון בגלל 'חטאיו', אבל היה נדיב דיו להרשות לי לדבר בפני הסטודנטים שלו".¹⁸ החיבור השלם הראשון ראה אור בספרה של ארנדט מ-1968, *Men in Dark Times* (אנשים בזמנים אפלים). שם הספר רומז, כמובן, לשיר של ברכט על "הזמנים האפלים". האנשים האחרים, לבד מברכט, שזכו למסות זיכרון היו לסינג, רוזה לוכסמבורג, האפיפיור יוחנן ה-23, קרל יספרס, איזק דינסן, הרמן בלוך, ולטר בנימין, ורנלד ג'רל.

הדברים שכתבתי עד כאן – על הממד האוטוביוגרפי המודחק בכתיבה, כלומר על היסוד הסובייקטיבי המשמש נקודת פתיחה חווייתית – חוזרים גם במסות אחרות בספר. אין כמו המסה על לוכסמבורג, המנהיגה הקומוניסטית הגדולה של השמאל הגרמני, שנרצחה מיד עם הולדתה של רפובליקת ויימאר, כדי להדגים את ההזדהות המרוחקת, המשלימה פערים בין ההיסטוריה שלא נחוותה אי אז אצל המחברת, לבין כתיבתה המאוחרת על ההיסטוריה של זמנה.

ב. המשורר המנודה

החבר, שארנדט הזכירה במכתבה לעורך בניו יורק, היה אריך הלר. יליד 1911, גם הוא מהגר, לימד הלר ספרות גרמנית בנורת'ווסטרן, לא אהב את ברכט משום שהיה סטליניסט וביקש למחוק אותו מהקאנון הספרותי. המסה של ארנדט על ברכט היא תשובה מיידית לקריאת התיגר שלו, אבל זוהי גם קריאת תיגר על קהילה ספרותית שלמה, בצל הקומוניזם, המלחמה הקרה, אחרי דיכוי המהומות במזרח-גרמניה, דיכוי המרד ההונגרי ו"הנאום הסודי" של חרושצ'וב בוועידה ה-20 של המפלגה

¹⁸ שם, עמ' 458. גרסה חלקית ומוקדמת של המסה התפרסמה ב-1948, עוד בחייו של ברכט, בכתב העת "קניון רווי".

הקומוניסטית בבריה"מ.¹⁹ תשובתה לבשה עם השנים מבנה של מסה, שנשענה על כמה טענות. זכותה, כאזרחית קוראת שירה – לא חוקרת ספרות ולא היסטוריונית של הספרות – לבקר את המשורר על חטאיו, ואפילו לחון אותו, בשל שירתו (שאותה יש לה היכולת האזרחית להעריך כשירה גדולה). סיכום ה"זכות" שלה לעסוק בברכט מנוסח כך:

הואיל וקול המשוררים נוגע לכולנו, ומכיוון שאנו מביאים אותם בחשבון בחיינו הפרטיים והציבוריים וסומכים עליהם, ייאלצו המומחים לקבל את זה שמישהו מאתנו משתתף בדיון; והמשוררים, בין אם הם כותבים על נושאים פוליטיים, ובין אם לאו, ייאלצו אף הם להסכים עם היותם נתונים לשיפוטם של אחרים, כאזרחים הנשפטים בידי אזרחים. זה כמובן נכון בעיקר כאשר עמדות וזיקות פוליטיות מילאו תפקיד מרכזי כל כך בחייו וביצירתו של הכותב, כמו במקרה של ברכט.²⁰

המסלול האחר הוא הניסיון ה"לא מקצועי" לנסות ולהשיג שירה, שירה בכלל, ושירתו של ברכט, בפרט. אלא שארנדט היא פילוסופית, ודבריה, כל כמה שהם נשמעים מאוהבים ונרגשים – סדורים היטב (ולמה שיהיה פער בין כתיבה פילוסופית להתרגשות ואהבה?). כך היא כותבת בספרה המצב האנושי מ-1958:

מבין האמנויות, השירה, שהחומר שלה הוא השפה, היא אולי האנושית ביותר והארצית פחות מכל, זו שבה מוצר הקצה נשאר קרוב יותר מכל למחשבה שהולידה אותו. עמידותו של שיר מופקת באמצעות דחיסה, כך שכביכול שפה, המדוברת במירב הדחיסות והריכוז, היא כשלעצמה פואטית. ההיזכרות, אם המוזות, נהפכת במישרים כאן לזיכרון, והאמצעי שבו מחולל המשורר את התמורה הזו הוא הקצב שבאמצעות מתקבע השיר בזיכרון כמעט מאליו. קרבה זו לזיכרון החי, היא שמאפשרת לשיר להישאר, להחזיק בעמידותו, מחוץ לעמוד הכתוב או המודפס; ואף ש'איכותו' של השיר אולי כפופה למגוון של אמות מידה, ה'קליטות' שלו היא שתקבע באופן בלתי נמנע את העמידות שלו, כלומר את הסיכוי שלו להתקבע לתמיד בזיכרון של האנושות. מכל דברי המחשבה, השירה היא הקרובה ביותר למחשבה, ושיר הוא פחות דבר מכל יצירת אמנות אחרת; עם זאת, אפילו שיר, ואין זה משנה לכמה זמן התקיים כמלה מדוברת שחיה בזיכרון המשורר ובזיכרון של אלה שהאזינו לו, בסופו של דבר 'ייעשה', כלומר ייכתב ויהפוך לדבר מוחשי בין דברים אחרים, מפני שההיזכרות ומתת הזיכרון שמהם נובעת כל תשוקה להתגבר על הכיליון, זקוקים לדברים מוחשיים שיזכירו להם, אחרת הם יכלו בעצמם.²¹

ברור כי מה שיש לה לומר על שירה הוא הרבה יותר מקול של "אזרח", גם אם פורמלית היא צודקת – ופורמליות חשובה מאוד בהקשר הדיון הפילוסופי, כי משמעותה של הפורמליות היא המקום שממנו טוענים טענות, ואכן היא כותבת כ"אזרחית", משמע מבררת את מעמדה כפילוסופית:

הומרוס לא היה רק דוגמה מזהירה לתפקידו הפוליטי של המשורר, ועל כן 'מחנכם' של כל ההלנים; עצם העובדה שמפעל כה עצום כמו מלחמת טרויה יכול להישכח אלמלא קם משורר שהנציח אותו כמה מאות שנים לאחר מכן, הוא דוגמה מצוינת למה שעלול לקרות לגדולה האנושית, אם אין לה אלא משוררים להסתמך עליהם כדי שתוכל להתמיד בזמן.²²

¹⁹ בשנים שארנדט כותבת, ברכט לא היה מוכר ממש כמשורר בתרבות האנגלו-סקסית. על התקבלות יצירתו, ראו: Karen Leeder, "After Brecht: The Reception of Brecht's Poetry in English," in *Empedocles' Shoe: Essays on Brecht's Poetry*, eds. Tom Kuhn and Karen Leeder (London: Methuen, 2002), pp. 231-256.

²⁰ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 22.

²¹ חנה ארנדט, המצב האנושי (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2013), עמ' 202-203.

²² שם, עמ' 231.

כאן אנחנו יכולים לשוב לרגע אל הסיפור שלה על אודות השיר שהביא ולטר בנימין מסוונדבורג לפריז, שיר שהפך להיות מקור של נחמה. בני הקהילה של חסרי האזרחות זכו למשורר משלהם, המצב האנושי שלהם זכה לביטוי: "כמו שמועת ברכה, נדד מפה לאוזן – מקור לנחמה וסבלנות ויכולת עמידה – במקום שבו היתה נחוצה תבונה כזו יותר מכל".²³ ובכן, מה שיש לה לומר על ברכת נשען גם על הנחות מוקדמות, שנגזרו מקריאה רבת שנים בשירה. בעיקר חולשת על הדיון תפישת השירה שלה, כחלק מה"אזרחות", כלומר מן הפוליטיקה בשירה. ובכל זאת, אני מבקש להתעכב על ה"אירוע", שבו בוחרת ארנדט להתחיל את תיאור שירתו הגדולה של ברכט, אף על פי שאחר כך תתאר שירים מוקדמים יותר ומאוחרים יותר.

התשוקה אל השירה, המבטאת שייכות לקולקטיב תרבותי, היכולת לחלוק באינטימיות של השיר דווקא משום שהוא מסמן גבול בין מה שאינו שייך לכולם למה ששייך, כמובן מאליו, לכולם (הפוליטי) – התשוקה הזאת ניצבת ברקע הדיון על ברכט. מה שחשוב לארנדט בכתיבה על השירה, אם לחדד את הגעגוע להומרוס, היא הקירבה של היחסים בין החברתי לאינטימי. כך היא כותבת **בהמצב האנושי**:

הפריחה המרשימה של שירה ומוזיקה מאז המאה ה-18, שנמשכה כמעט עד השליש האחרון של המאה ה-19, ולצידה עליית הרומן – הצורה היחידה של אמנות שהייתה כולה חברתית והתרחשה בד בבד עם השקיעה המפתיעה לא פחות של כל צורות האמנות הפומביות יותר, ובמיוחד הארכיטקטורה – הן עדות מספקת ליחסים הקרובים בין החברתי לאינטימי.²⁴

היא פוטר את עצמה ממה שעושים היסטוריונים של שירה ולא דנה בנוכחות של ברכט ברצף השירה הגרמנית או בתוך המודרניזם האירופי, למשל. ואולם, במפגש בין החברתי לאינטימי, היא קוראת דווקא את ברכט כאזרחית, כגרמנייה-לשעבר, כיהודייה, כמנודה, כאמריקאית, כמי שלא היתה קומוניסטית גם כאשר "אפשר היה" ואולי "צריך היה" להיות קומוניסט. הצורך שלה לכתוב על ברכט נבע לא רק מסכנת השכחתו כקומוניסט, אלא משום שבתוך ההיסטוריה של השירה הגרמנית באמת לא ידעו המלומדים הגרמנים היכן להציב אותו. כך הסביר פיליפ תומפסון את הקושי הזה של הגרמניסטים:

שירתו נשמטת מחוץ לזרם המרכזי של השירה הגרמנית המודרנית, כמו שמייצגים אותה, נניח, רילקה והופמנסטאהל, או (קרוב יותר לדורו) טראקל ובן. יש להשקפה המקובלת על הספרות הגרמנית של המאה ה-20, המזהה את המשוררים המרכזיים, קושי 'למקם' את ברכט. לא שההשקפה המקובלת שגויה. את התפתחות השירה הגרמנית מאז המאה ה-18 הגדירה בצורה מכרעת השפעתו של גתה והרומנטיקאים. בשרטוט הזה, חורגת השירה של ברכט מהנורמה.²⁵

²³ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 86.

²⁴ ארנדט, המצב האנושי, עמ' 68.

²⁵ Philip Thompson, "Brecht's Poetry", in: *The Cambridge Companion to Brecht*, eds. Peter Thompson and Glendyr Sacks (Cambridge University Press, 1994), pp. 201-202.

אולי כך אפשר להסביר את ההיכרות המאוחרת-יחסית של ארנדט עם ברכט, ואולי כך אפשר לראות ביתר ברור את ההיודעות שלה מעמדת סובייקט חדשה, פליטה. עמדת הסובייקט החדשה שלה – פליטה יהודייה – מגלה לה את ברכט כמנודה, זה התואר המכובד שהיא מעניקה לשורה של אישים ואנשים, בדימויה על העם היהודי. גם בקריאה הזאת בולט האימוץ המאוחר של המשורר, כלומר, גם מה שמצאה אצלו והיה כל כך "גרמני" מתגלה לה באיחור (שהרי את השירים שהיא מצטטת בהרחבה כתב ופירסם ברכט בשנים שלא התעסקה בשירתו, ואפילו זכה בתהילה הודות להם). עכשיו היא רואה אותם באור חדש, אחרי התפנית של פריז. כך היא כותבת על שירתו באור החדש הזה:

אנו רשאים לזקוף את הסולידריות עם המושפלים והעשוקים לעובדה שחלק גדול כל כך מהיצירה הלירית של ברכט נכתבה בצורת בלדות... שכן הבלדה במקורה אינה רק הבסיס לשיר העם, אלא גם לבתים הבלתי נגמרים של מזמורי המשרתים, על נערויותיהם הסוררות, מאהביהן הבוגדנים ורוצחות הילדים התמימות, ההולכות להטביע את עצמן או גומרות את חייהן על הגיליוטינה. מאז ומתמיד היה לבלדה קשר בלתי אמצעי עם אוצרות השירה העממית הפרה-ספרותית, שהשתמרו רק במסורת שבעל-פה. זו הצורה שבה מנסה שכבת העם לחמוק מהשכחה ומהאי-נראות, וכאילו להבטיח לעצמה בכוחה-שלה פיסה מהנצח.²⁶

כך היה בתרבות העממית, ומשם עבר הממד הזה לתרבות ה"גבוהה":

במיוחד בגרמנית, מונח שיר העם בבסיס השירה כולה, גם אם בשירה הגדולה באמת עבר כבר שינויים כה רבים, עד שבקושי ניתן לזהותו. כך נשמע קולם של מזמורי המשרתים מבעד לרבים מן היפים שבשירה הגרמנית, החל משורותיו של מוריֶקה... ועד הופמנסטאל. הבלדה, לפני שהתמזגה בשירת המוריטאט (בלדות הרצח) של וֶדְקִינד, כבר היתה מרכיב חשוב כל כך בשירה הגדולה עד שאבדה לה העממיות המקורית שלה. אף משורר לפני ברכט, או אחריו, לא עשה רבות כל כך על מנת להשיב לה את עממיותה ולהעלותה, עם הגסות הלא מקושטת שלה, לדרגת שירה גדולה.²⁷

וכך קוראת ארנדט בהתרגשות את ספרו המוקדם של ברכט, *המחזור הביתי*, *Hauspostille*.²⁸ הספר ראה אור ב-1927 והצטיין בא-מוראליות הגמורה של גיבורי הבלדות שלו. ככלל, שירתו עד 1927 הביאה לברכט תהילה גדולה בקרב קוראים גרמנים. משום כך, חשוב לנו לראות את האימוץ של ארנדט את ברכט, כמנסח פואטיקה, כמחייה מסורת, כמי שהניח מאחוריו את חורבות מלחמת העולם הראשונה וכתב על היות בעולם, באופן שארנדט מנסחת, בעקבותיו:

דמויותיו של ברכט מהעת ההיא היו נערות סוררות שטבעו... עד שאצות, צמחים וחיות מכלות את גופן בשלווה של טבע חף ממגע אנוש; החברים בג'ונגל... ההרפתקנים שלו הרוצחים... כולם נאמנים לחיים, ונכונים לסבול וליהנות מכל מה שיש לשמים ולארץ להציע להם, מן הראשית וגם מן הקץ.²⁹

²⁶ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 73.

²⁷ שם, עמ' 73-74.

²⁸ חלק בולט מהספר הזה תורגם באנתולוגיה של בנימין הרשב, *גלות המשוררים*, ובעקבות המתרגם קראנו לספר הזה המחזור הביתי.

²⁹ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 55-56.

כאן היא מאירה-מחדש גם את מחזהו המוקדם של ברכט, "בעל", מתקופת מינכן שלו. בדרך כלל נקרא המחזה, בעיקר אצל המרקסיסטים, כביקורת על התרבות האקספרסיוניסטית בת זמנו, שאותה לא חיבב בלשון המעטה. ארנדט מאירה באמצעותו את השירה של ברכט מאותה תקופה (חלק מהשירים *בהמחזור הביתי* הם שירים שהביא עמו ברכט ממינכן ואפילו משנות נעוריו בעיר הולדתו, אאוגסבורג). "בעל", היא כותבת:

אינו ראוי להיות אֵל של סדר חברתי רגיל, ואת הממלכה שעליה הוא מושל מאכלסים אנשים שהחברה הגדירה כפסולת שלה, מנודים, החיים מחוץ לכל סדר שהאנושות כוננה, ובשל כך הם מקיימים קשר הדוק יותר עם השמש השולחת את קרניה בשוויון נפש מלכותי על כולנו. לפסולת החברה השתייכו מאז ומתמיד גם שודדי הים, אשר בבדלה הגדולה של ברכט רוכבים אל הגיהנום בצחוק ובשירה, ומעליהם שמים תכולים... כאן מתבלט יסוד מהותי אחר של הליריקה המוקדמת הזו, גאוות השאול היקרה לכל הרפתקני ומנודיו של ברכט, גאוות האדם החופשי לגמרי, שייכנע רק לאימי הטבע, ולעולם לא לדאגות היומיום של חיים מהוגנים, שלא לדבר על דאגות גבוהות יותר של נפש מהוגנת. השקפת העולם שברכט נולד איתה.³⁰

זהו "ברכט הצעיר", שוויתר על חוויות החורבן בשירתו המוקדמת, שנשקפו מיצירת בני דורו.

בעולם הזה, שניקה לכאורה את השולחן מכל מה שנקשר לתרבות ולציביליזציה, חש ברכט בבית... אפשר לומר שהניסיון והנטייה הועידו אותו מתחילה להיות אנרכיסט, אבל אי-אפשר לטעון כי נמנה עם אלה שחורבן ומוות כשלעצמם הילכו עליהם קסם, כמו למשל גוטפריד בן בגרמניה, או לואי פרדינן סלין בצרפת.³¹

ואולם, מהשולחן הנקי הזה צומחת כבר "פילוסופיית חיים" מורכבת יותר:

בהתכחשותו הנלהבת לדת ובשירי ההלל לבעל, אלוהי האדמה, הכרת התודה כמעט מתפוצצת. דבר, אמר, אינו גדול מן החיים, ושום דבר נוסף אינו ניתן לנו – הכרת תודה כזו בקושי פוגשים, הן בנהייה האופנתית אחרי ניהיליזם והן בתגובת הנגד.³²

על פי ארנדט מוליך אצל ברכט קו מיוחד מן ההפקרות אל הפוליטיזציה ואל הקומוניזם. היא נזקקת למעין פסיכולוגיה של המשורר, כדי לאפיין את המיוחד לו בתוך השיח שאותו היא מאתרת בביוגרפיה הדורית. גם כאן מצטרף ברכט לשיח קיים, כמובן, אבל ייחודיותו מתגלה באופן שבו הוא "אומר את האמת", כי זהו תפקידו. מכל מקום, החמלה היתה אחת מתשוקותיו של ברכט ואף על פי שניסה להסתירה, היא זו המוליכה אותו אל השירה הפוליטית ואל המפלגה הקומוניסטית:

תחילה היה הקיום חסר הדאגות, וממנו צמחה התביעה... לנקודת כובד מהימנה, שממנה אפשר יהיה לנווט את דרכנו בעולם, ולצדו של כוח הכבידה הזה התקיימה החמלה, אי היכולת, היצרית באופייה, לסבול את מראה המצוקה אצל אדם זר, ולאכול כאשר האחר גווע. מכאן שההחלטה להתקרב למפלגה הקומוניסטית – בנסיבות של אז – אינה רק מתקבלת על הדעת, אלא כמעט מובנת-מאליה... בתוך כך מילאה תפקיד חשוב העובדה שהמפלגה... עמד לרשותה קאנון של כתבים, שאפשר היה ללמוד אותם... והם התאימו כמקורות לציטוט כמעט כמו המקרא.³³

³⁰ שם, עמ' 59-60.

³¹ שם.

³² שם, עמ' 63.

³³ שם, עמ' 74-75.

ארנדט ממעטת לדבר על ההשפעה העצומה שהיתה ל"מקורות קלאסיים" על שירתו של ברכט. היא מצמצמת את הקלאסיקה למה שברכט קרא "הקלאסיקונים", כלומר מרקס, אנגלס ולנין. היא ממעטת מאוד בחשיבות "התשוקה הסינית" שלו, כלומר להשפעה הגדולה של התיאטרון הסיני והשירה הסינית על יצירתו כבר בראשית דרכו, ואינה מתעכבת על ההשפעה העזה שהיתה ללשון המקראית על שירתו (מרטין אסלין מקדיש ללשונו המורכבת של ברכט ולהשפעה של המקרא הלותראני פרק חשוב בספרו).³⁴ היא אינה "חוקרת ספרות", אבל חריפות הבחנתה בולטת כאן: ברכט השתוקק לטקסטים קלאסיים. כמו כל משורר, גם הוא נזקק לקלאסיקה קודמת. בניגוד לבני דורו הגרמנים ולקודמיו, ברכט לא סבל את המסורת על פי גתה (כמה מפורסמת הפארודיה שלו על שיר מפורסם עוד יותר של גתה).³⁵

זה היה סוד קסמם השירי של ה"קלאסיקונים" שלו, כלומר מרקס, אנגלס, לנין, בדומה לבלדות הגרמניות, ולשירי הרצח העממיים (מוריטאט). משוררים אינם יכולים לוותר על מקורותיהם הקלאסיים, שום שירה אינה מתחילה מן הראשית. בהקשר הזה מזכירה ארנדט את החוב הגדול של ברכט לפרנסואה ויון (1431-1463), הגנב והשווד, שסיים את חייו, ככל הנראה, על הגרדום. גם השיר "על ב. ב. המסכן" נכתב כעיבוד לשיר של ויון.

ברכט לא מת כפליט ולא כגולה. הוא סיים את חייו במזרח-ברלין, מוקף כבוד, בגרמניה שאליה חזר, במזרחה. על כך מסרבת ארנדט לסלוח לו. כאן היא שוכחת, או מתעלמת, מהביוגרפיה של "הדור האבוד": לא רק קומוניסטים שבו למזרח-ברלין מגלותם במוסקווה או במערב. היא מתעלמת גם מן האופן שבו נראה להם המשטר הקומוניסטי החדש, כמשטר של קרבנות הנאצים (למן ולטר אולברייכט, שעונה במרתפי הגסטאפו אחרי 1933, עד המנהיג האחרון, אריך הונקר, שפעל במחתרת הקומוניסטית בגרמניה הנאצית, נעצר ב-1937 ובילה את שמונה השנים הבאות במחנות ובבתי סוהר). היא לא מחשיבה את מה שנראה לגולים רבים כמין המשך למשטר הנאצי בתוך משטרו המערב-גרמני של קונרד אדנאואר, לא רק מבחינת המנגנונים המשפטיים והתעשייתיים, אלא אפילו במקצת מהמנגנונים הפוליטיים שהדמוקרטיה המערב-גרמנית נשענה עליהם.³⁶ ואף על פי כן, כיוון שאיני מתכוון להתפלמס עמה, לבטח לא ביחס לטבעו של המשטר המזרח-גרמני, עלינו לקבל את הצעתה וללכת בעקבות מה שהיא מתארת כחייו הנפתלים, עד העונש שספג על חיי השקר שלו: חנק היצירה.

³⁴ Martin Esslin, *Brecht: A Choice of Evils* (Eyre & Spottishwoode, 1959), pp. 91-105.

³⁵ ברכט, "פיוט על ההבל", מתוך: גלות המשוררים, עמ' 37-33, וראו גם את תרגום השיר המפורסם של גתה "שיר לילה של נודד", שם בעמ' 232.

³⁶ Reinhard Strecker, *Dr. Hans Globke - Aktenauszüge, Dokumente* (Rütten & Loening, Hamburg, 1961). האנס גלובקה, אחד האנשים החזקים במפלגה הנוצרית-דמוקרטית, היה משפטן נאצי, שהשתתף בניסוח חוקי נירנברג. ספר זה הוא החיבור הראשון על אודותיו במערב גרמניה.

ג. התופת של ההגמוניה

על חייו המוקדמים של ברכט, ארנדט כמעט שלא כותבת. היא גם לא עוסקת בפריצת הדרך המשמעותית, כשהוצגו מחזות שלו, כולל "בעל", בתיאטרון של מינכן, ולא במעבר שלו ושל חבורתו הדרומית, לברלין. ארנדט מתמקדת בהגירתו מגרמניה ובהפיכת הטרגדיה שלו ושל דורו לשירה גדולה. היא מסתפקת במינימום: בפברואר 1933, לאחר שריפת הרייכסטאג, נמלט מגרמניה, ובסוף אותה שנה השתקע בדנמרק למשך שמונה שנים. ב-1941, עוד לפני המתקפה הגרמנית על בריה"מ, נמלט עם משפחתו, דרך פינלנד, מוסקווה, וולדיווסטוק לקליפורניה. בהוליווד עבד כתסריטאי. שנותיו שם הניבו, מבחינתה, גם את העלאת "חיי גיליאן" על במה בניו יורק, בכיכובו של השחקן הידוע צ'ארלס לוטון (שהשתתף בתרגום). אחר כך נקרא ברכט להעיד לפני ועדת מקארתי. ב-1948, אחרי כישלון "חיי גיליאן", עזב את ארה"ב, לשווייץ, שם עבד על הפקה ראשונה של "אמא קוראז" וילדיה" ושל "אנטיגונה". ארנדט טוענת, ללא כל תיעוד, כי במשך שנתיים ניסה ברכט להשיג מרשויות צבא הכיבוש של בעלות הברית אישור כדי להתאזרח במערב-גרמניה. ורק כאשר הציעה לו מזרח-גרמניה לנהל תיאטרון משלו, נעתר להצעה. ארנדט גם מספרת שהשיג לעצמו דרכון צ'כוסלובקי (עוד לפני שהקומוניסטים השתלטו על צ'כוסלובקיה), אותו היה עליו להמיר עד מהרה בדרכון אוסטרי. היא אומרת כי הוא פתח חשבון בנק שווייצרי וחתימתו על חוזה עם מו"ל מערב-גרמני, זורקמפ (Suhrkamp). את חייו במשטר הדיכוי הסטאליניסטי במזרח-ברלין, הקדיש בעיקר לניהול תיאטרון. היא סבורה שההווה, כחלק ממשטר הדיכוי הסטאליניסטי, חנקה את יצירתו:

הפעילות היצירתית שלו הגיעה אל סופה; מיום ליום הלכה ודעכה, אחרי שסוף סוף יכול היה להרגיש בבית. כאן לבטח קלט, אחרי כל השנים, כי שום ציטוט מה"קלאסיקונים" לא יוכל להסביר או להצדיק את מה שהתרחש לנגד עיניו בחיי היום יום. הוא קשר קשרים – אולי רק נקלע אליהם – שבהם שתיקה לבדה היתה פשע, כלומר לא לשבח מדי פעם את המשטר.³⁷

עניינה של ארנדט הוא באופן שבו נענש משורר גדול על חטאיו, או על טעויותיו ההיסטוריות, הפוליטיות, המוסריות. מבחינתה, כבר בסוונדבורג, דנמרק, בשנות הגלות הראשונות, במקום שכתב את השיר היפה על המהגרים, "אגדה על התהוות הספר טאו-טה צ'נג בדרכו של לאו-טסה לגלות", ניכרים הסימנים למה שיקרה לו אחרי המלחמה במזרח-ברלין: אי היכולת לומר את האמת תחונק את שירתו. לטעמה, הוא כתב בסוונדבורג שירים גרועים משום שצייר לעצמו את מה שהתרחש בגרמניה הנאצית כמלחמת מעמדות. האמת היתה, היא אומרת, שבגרמניה, חייהם של הגרמנים, מכל המעמדות, הלכו והשתפרו בימי השלטון הנאצי. חייהם של היהודים נכחדו בהדרגה, לא של הפרולטריון.

³⁷ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 87.

אין עדות טובה יותר לעיוורונו מיומניו של ברכט עצמו, שבהם הוא מפרט את "ניתוחיו" הפוליטיים, ומאשר בעצם את מה שארנדט קראה בתוך שיריו בכעס רב. הנה קטע מהיומנים שלו (אותם לא הכירה כשכתבה את החיבור שלה), מן הימים שאחרי הפלישה הגרמנית לפולין:

למעשה הברית הרוסו-גרמנית מבהירה את העניינים. יש לנו כאן מלחמה בין מדינות אימפריאליסטיות. יש לנו כאן גרמניה כצד התוקפני ומחרחר המלחמה. יש לנו קפיטליזם תוקפני נגד קפיטליזם מתגונן. כוחות המרכז צריכים את המלחמה כדי לכבוש, כוחות המערב צריכים אותה כדי להגן על כיבושיהם. יש מעשים ברבריים כדי לשמר מצב ברברי. ברית-המועצות תוכל להיכנס למלחמה רק מהצד המערבי. זה יהיה מהלך הקשור יותר באינטרסים לאומיים, בדומה להתמוטטות המפלגות הסוציאל-דמוקרטיות במלחמת העולם. זה יראה יותר כמו מדיניות של כוח, התערבות בסכסוך בין קפיטליסטים במקום התרחקות ממנו (7.9.39).³⁸

כדוגמה לשיר גרוע שאינו יכול לתפוש את מה שקורה בגרמניה הנאצית מבעד לרעלת הדוגמות, היא מביאה את השיר "קבורת התועמלן בארון אבן". וכך היא כותבת:

התועמלן של ברכט נידון לגורל זה משום שהטיפ: "לאכול לשובע/ להישאר יבש בבית/ ולהזין את הילדים"; התוכן בשיר של ברכט אינו תואם את הכותרת; למעשה הוא טוען כי זהו גורלו של כל מי שמביע התנגדות בתוך "מנגנון הייצור", כלומר במנגנון הקפיטליסטי. וזה היה שקר מובהק. למעשה שקר כפול, שכן לא רק שלא נהגו במדינות קפיטליסטיות להרוג מתנגדים ולשלוח את גופותיהם הביתה בארונות חתומים בעופרת, אלא אף גרמניה עצמה, תחת המשטר הנאצי, בשום אופן לא היתה מדינה קפיטליסטית... ובאשר לברכט, הוא הרי נמלט ממדינה שבה כל אחד יכול היה לאכול לשובע, להישאר יבש בביתו ולהזין את ילדיו. זו היתה האמת, ובמשך זמן ממושך סירב ברכט להודות באמת זו, והתוצאה הייתה שורה של שירים גרועים באופן יוצא דופן.³⁹

ההגירה ב-1933 והחזרה לתחומי המשטר הקומוניסטי ב-1949, הם שני הקווים התואמים את "חרב הפיפות" שארנדט מוצאת אצל ברכט. בשנותיו המזרח-גרמניות שכח את מה שכתב שנים רבות קודם לכן:

ייתכן כי חשב ששירי האודה לסטלין אינם חשובים. וכי לא נכתבו מתוך פחד? וכי לא תמיד האמין, כי כל דבר כמעט מוצדק נוכח אלימות? זו היתה חכמתו של מר קוינר, אשר בכל זאת היה, ב-1930, קצת יותר בררן בבחירת האמצעים ממחברו ברכט עשרים שנה מאוחר יותר... האם שכח ברכט את חכמתו של מר קוינר לעשות את מה שחייבים לעשות, אך בלי לומר "כן"?⁴⁰

אצטט מהסיפור, שאליו מתייחסת ארנדט. הוא חשוב, כי גלומה בו העמדה הברכטיאנית המוקדמת:

[...] יום אחד, בימים שהתערער שלטון החוק, בא סוכן אל דירתו של מר אָגה שלמד לומר לא, והראה תעודה, שהוצאה בשם האנשים ששלטו בעיר, ובתעודה היה כתוב שכל דירה שיציג בה את כף רגלו תהיה שלו; וגם כל מאכל שידרוש יהיה שלו; וגם כל איש שיראה יהיה חייב לשרתו. התיישב הסוכן על כיסא, דרש אוכל, התרחץ, שכב במיטה, ולפני שנרדם שאל בפנים מסובים אל הקיר: 'האם תשרת אותי?' מר אָגה כיסה אותו בשמיכה, גירש את הזבובים, השגיח על שנתו וכביוס הזה, כך ציית לו שבע שנים. ואולם, בכל מה שעשה למענו היה דבר אחד שנשמר היטב מלעשותו: הוא לא אמר מלה אחת. והנה נקפו שבע שנים והסוכן שמן מרוב אכילה ושינה ומתן פקודות, ומת.

³⁸ ברטולט ברכט, "יומנים: תחילת המלחמה", מטעם. מגרמנית: דניאל רוזנברג. גיליון מס' 27, 2011, עמ' 61.

³⁹ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 83-84.

⁴⁰ שם, עמ' 26.

אז עטף אותו מר אגה בשמיכה המרופטת, גרר אותו אל מחוץ לבית, רחץ את המיטה, סייד את הקירות, נשם לרווחה וענה: 'לא'.⁴¹

ארנדט סבורה שקוֹינר, בן דמותו של ברכט בסדרות הסיפורים הללו, זה שבציטוט למעלה מספר לשומעיו את המעשה במר אגה, טבע בתוך משטר הרשע הסטליניסטי. המאמץ שלה הוא לקרוא את השקר החונק את המשורר. היא חוזרת אמנם על טענה שגם עורכי המסה שלה על ברכט, בגרסתה הגרמנית, זו שלתרגומה אני מפנה מדי פעם, בהערותיהם, מתקשים לאשש: שברכט כתב שירי אודה לסטלין. ובכן, הוא לא כתב. אפילו לא אוֹדָה אחת, לא בשנות ה-30, לא בזמן מלחמת העולם השנייה, ולא בעת ישיבתו במזרח-ברלין. על כך עמד ג'ון וילט, מי שתירגם את שירי ברכט, השתתף בתרגום מחזותיו וערך את התרגומים במהדורה הבריטית.⁴² בוויכוח שלו עם ארנדט, מציין וילט ועוד, ולדעתי, בצדק, כי ארנדט התעלמה מכמה הקשרים דוריים. נניח לוויכוחים שלו איתה על מראי מקום. וילט, בנוסף להכחשת העובדה שעליה היא נשענת, טוען:

אין חולק על כך שברכט תמך במשך שנים בסטלין, אף על פי שיש רק שלושה מקרים (רק אחד מהם לא פורסם בחייו), שבהם עשה כן בדפוס ותחת שמו. מכל מקום, לדעתי, גברת ארנדט קצרת רואי מדי לגבי טבעו של 'שבח' כזה. המונח 'שימושי' היה באמת מחווה מצד אדם ביקורתי מאוד כמו ברכט, אבל לא היה זה בלתי-ראוי, וצריך להשוותו, לא עם המונחים שגברת ארנדט היתה רוצה שברכט ישתמש בהם ביחס לסטלין, אלא עם המונחים שמשוררים אחרים כמו קורט גֶ'וֹרֶט [קומוניסט מזרח-גרמני. י.ל.], פול אֶלוֹאֶר, פאבלו נֶרוּדָה וניקולאס גִ'לִין (כפתיחה) השתמשו בהם. כל זה, יחד עם פולחן סטלין הסובייטי, מאותם ימים, הם קנה המידה לחנופה אל סטלין, חשבתי לעצמי, ולא הטווח האידיוסינקרטי של מחמאות רוטנות מצד ברכט.⁴³

להט הניסיון של וילט להתפלמס, במשך שנים, עם ארנדט, יכול ללמד משהו על הזמנים המשתנים. המכתב שלו במוסף הספרותי של הטיימס (TLS), התפרסם בשנות השיא של "השמאל החדש" וההפגנות נגד מלחמת וייטנאם. כתבי ברכט התפרסמו כבר באנגלית, בהדרגה, כאמור, גם בהנהגתו שלו, ובאמת מה שכותב וילט על ברכט והתבטאויותיו בנוגע לסטלין נשמע סביר וחשוב. ארנדט עצמה לא היתה אנטי-קומוניסטית, והיא אפילו פרסמה ב-1953 חיבור אמיץ וחשוב בשיאה של המלחמה הקרה, תחת הכותרת "הקומוניסטים לשעבר", שבו תקפה בחריפות את האנטי-קומוניזם האמריקאי. עמדתה ביחס לברכט שיקפה, בלי שום ספק, את מה שדרשה מגרמנים אחרי מלחמת העולם השנייה: לא להזדהות עם הקומוניזם משום שההבדל בין סטלין להיטלר קטן משהיה מקובל לחשוב מיד לאחר מלחמת העולם השנייה. את זה אפשר להבין גם מהמסה שכתבה על ברכט.

⁴¹ ברטולט ברכט, *סיפורי מר קוֹינר*. מגרמנית: אילנה המרמן (תל-אביב: הוצאת עם עובד, 2005), עמ' 13-14.

⁴² ראוי אולי לצטט את מי ש"רדף" במשך שנים את המסה הזו של ארנדט (בגרסתה האנגלית), ג'ון וילט. הנה מקום אחד, שבו סיכם את טעויותיה: "1. היא לא זיהתה אף אודה, שלא לדבר על אודות, לסטלין; 2. היא לא מצאה בכתביו שום דברי שבח לפשעיו של סטלין". ראו:

John Willett, "Brecht, Stalin and Hannah Arendt", *Brecht in Context* (Methuen, London, 1998), p. 215.
⁴³ Willett, *Ibid.*, p. 217.

ארנדט מתייחסת כמה פעמים לספרו ה"אלגור" של ברכט מה-טי, שהתפרסם רק אחרי מותו. זהו ספר מימרות "סיני", מעין מאזן מהפכני משלו במזרח-ברלין השמרנית. מה-טי הוא בן דמותו של ברכט. ארנדט מקדישה כמה הערות לחיבור הזה, שהופיע רק בגרמנית. מי שהרחיב את הכתיבה על הספר הזה היה פרדריק ג'יימסון. לענייננו, הוא כותב בפתח ספרו: "במקום לגנות את פולחן האישיות, שלא יכול היה לגרום לו אלא בחילה, הציע ברכט להעלות על נס את ה'שימושיות' של סטלין (משהו שלא רק טרוצקי ומאו טסה טונג, אלא אפילו רוזוולט היו שמחים לעשותו)".⁴⁴ ג'יימסון מתעקש לאתר בעמדה של ברכט את עמדתו של מר קוינר (ספר מוקדם בקריירה של ברכט), זה קוינר שהלך לאיבוד במזרח גרמניה, לטענתה של ארנדט.

ואפשר אולי להוסיף עוד הערה לזמן הזה: המזרח-גרמנים שנאו את הקומוניזם ואהבו את ברכט. הוא לא נתפש אצלם כחלק מהדיקטטורה. ובכל זאת, במקום להתמקח על המקומות שבהם נחפה ארנדט, ברוח שנות ה-50 בארה"ב, לזהות מחזאי החי מבחירה במזרח-ברלין עם מי שלא יכול היה אלא לכתוב דברי שבח לסטלין, די אם נסתפק במה שכתבה על חטאיו, כמו שהיא תפשה אותם:

אפשר להשאיר מחוץ לדיון את פנייתו של ברכט אל הקומוניזם בשנות ה-20. גם בראשית שנות ה-30 לא היתה זו עדיין יותר מטעות. מכל מקום, זה נכון לגבי כל אלה שלא ידעו הרבה על הפעילות האמיתית של המפלגה ובקושי יכלו לשער עד כמה סטלין כבר הפך את מנגנון המפלגה לכלי של משטר טוטליטרי... בזמן משפטי מוסקבה, בעוד חבריו יושבים על ספסל הנאשמים, נותר נאמן למפלגה ללא סייג, לכל הפחות כלפי חוץ... או שהעמיד פנים כאילו לא ידע דבר על מעורבות הרוסים במלחמת האזרחים בספרד, שאותה ניצל סטלין כדי לטבוח את מתנגדיו בתוך המפלגה ומחוצה לה. גם כשנחתמה ברית סטלין-היטלר לא התבטא ולא גדע את קשריו עם המפלגה.⁴⁵

אלה הם שרידים מהממד ה"אוטוביוגרפי" בכתבתה של ארנדט. בליכר שלה התנתק בשנים ההן, שנות ה-30, מהמפלגה הקומוניסטית, כך גם גולים אחרים, חברי המפלגה הקומוניסטית ואוהדיה, שלא עמדו בהסכם ריבנטרופ-מולוטוב. כך או כך, לשתיקה של ברכט, בשנים ההן, היא יכולה לסלוח. נראה כאילו בשנות ה-30 החטא עדיין לא כבד. ברכט בגלות, מנותק מארצו ומהקהילה האינטלקטואלית שלו. אילו היה החטא כבד באמת, היה נענש כבר אז, כלומר שירתו היתה נחנקת לגמרי, כך אפשר להבין מדרך הדיון שלה. עונש ההשתתקות בא כאשר השתקע במזרח-ברלין. "שם נאלץ לחזות מדי יום ביומו במשמעות האמיתית של עם שנקלע לדיקטטורה קומוניסטית, מוטבעת בחותמו של סטלין". ובהמשך: "המחיר היחיד שנאלץ לשלם היה ההכרח לראות סביבו דברים שעד

⁴⁴Fredric Jameson, *Brecht and Method* (Verso, London, New York, 1998), p. 1.

ג'יימסון מקדיש חלק ניכר מספרו לחוויה הסינית של ברכט, מאז ימי ברלין ה"עליזים" שלו בשנות ויימאר ועד סוף חייו.

⁴⁵ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 30-31.

עתה נהג רק לציירם בעיני רוחו כדי לעבד אותם בצורה כזו או אחרת. התוצאה היתה שאפילו לא מחזה חדש ואפילו לא שיר גדול נכתבו עוד".⁴⁶

הבה נסכם: בן 35 היה ברכט כאשר החלו נדודיו כ"מנודה", ועכשיו, בן 51, הגיע למזרח-ברלין וזכה סוף סוף בפעם הראשונה מאז החלה הקריירה שלו כמחזאי, בלהקה משלו, ה"ברלינר אנסמבל". מחזותיו, ששכבו בלא מציגים, מאז שנות ה-30, זכו סוף סוף בברכט הבמאי ובעל שיטת משחק חדשה. מאז העלה את "אמא קוראז", הוא החל לכתוב "מודלים" לתיאטרון, שכללו הרחבה גדולה של המושג "הוראות בימוי". המודלים הללו היו אמורים, באופן די "סמכותני", לפקח על בימוי המחזות, מעבר לשליטה של ברכט עצמו בהפקה המקורית. הם נמכרו עם זכויות תרגום או זכויות הפקה כחלק מעסקת חבילה עם הרוכשים, ואפילו המוזיקה המקורית חייבה את רוכשי הזכויות.⁴⁷ לבד מדיון במידת ההשפעה של המודלים הללו על המשחק הברכטיאני ועל "אפקט הניכור" של התפאורה והמוזיקה, המודלים הללו הם מסמכים מרתקים להבנת ההדרכה של השחקנים, והרחבה אסתטית נפלאה של המחזות.

מחזות חדשים כמעט לא כתב. הוא עיבד מהקלאסיקה האירופית ("דון ז'ואן" מאת מולייר, למשל) והגרמנית: החל מ"אנטיגונה" בתרגום הישן והיפה של הדרלין, עם כמה מפנים פוליטיים, מעשי ידיו של ברכט, דרך העיבוד ל"האומן" (מאת יאקוב לנץ), עד ל"ז'אן ד'ארק" מאת הסופרת (היהודייה, הקומוניסטית), שפעלה במזרח-גרמניה, אנה זגרס.

היה משהו "הגרמני" בכתיבת המודלים שלו, בניהול התיאטרון, בתמיכה במשטר, בהצדקות שהעניק לניצני הדיכוי. הוא באמת האמין בבנייה החדשה שהיה שותף לה, קיבל על עצמו אחריות ל"תרבות הגרמנית" בתוך ההריסות וכתב הרבה בשיריו וביומניו על ההריסות הללו. וכל כמה שאפשר לחשוך בנסיגתו אל הקלאסיקה, כדי לא להתמודד עם ההווה הסטליניסטי, וכל כמה שאפשר לראות איך היה מעין שר-תרבות בתחומי פעילותו, הנה קטע מיומניו ממזרח-ברלין, שיכול להעיד עד כמה החלה להעסיק אותו הקלאסיקה הגרמנית:

יש לגרמנים מעט יצירות לרפרטואר, כלומר יצירות היכולות להיות מבוצעות כמעט בכל עת בהיותן כאלו המטפלות בנושאים כה אוניברסאליים שניתנת לתיאטרון הזדמנות להציג את האמנויות בצורה הכללית ביותר. למעשה יש רק "פאוסט". חוץ מזה נוטים לדבוק באופרה ובשייקספיר. מבין היצירות שלי רק "אופרה בגרוש" ו"מעגל הגיר" נושאות את האופי הזה (9.11.49).⁴⁸

⁴⁶ שם, עמ' 30.

⁴⁷ ההסדר הזה לכאורה עוד קיים, אלא כשמתה בתו של ברכט, ברברה ברכט-שאל, ב-2015, נראה כי הגיע לקצו. בתו של ברכט הורידה בשנה האחרונה לחייה, באמצעות בית משפט, את הפקתו הסטגונית של פרנק קסטורף, "בעל". היא טענה שהמחזה חרג הרבה מעבר למה שהוסכם בחוזה, ובית המשפט קיבל את עמדתה. מכיוון שזכויות המשפחה על המחזות יפקעו ב-2026 שאלתי את בתה, הבמאית יוהאנה שאל, נכדתם של ברכט והלנה וייגל, מה בדעתה לעשות בעתיד, ונראה היה מתשובתה כי ההקפדה של האם – כלומר, אפילו על הנאמנות הטקסטואלית – תתרופף עוד יותר, אפילו בתחומי הבמה הגרמנית.

⁴⁸ ברטולט ברכט, "יומנים: תחילת המלחמה", *מטעם: ספר ברכט*. מגרמנית: דניאל רוזנברג, גיליון מס' 27, 2011, עמ' 88.

אין זה כתב הגנה על ברכט מפני ההאשמות של ארנדט ושל אחרים, אלא ניסיון להעניק עוד כמה זוויות והקשרים לדיבור של ארנדט על החטא – הפעילות במדינת השטאזי – ועונשו.

ד. המחילה

ברכט המשורר נענש על חטא הסטליניזם שלו. הוא הפסיק לכתוב. כתב רע. השירה בגדה בו משום שבגד בייעודו, כדברי ארנדט: "הפעילות היצרנית שלו הגיעה אל סופה; מיום ליום הלכה ודעכה, אחרי שסוף סוף יכול היה להרגיש בבית. כאן לבטח קלט, אחרי כל השנים, כי שום ציטוט מה'קלאסיקונים' לא יוכל להסביר או להצדיק את מה שהתרחש לנגד עיניו בחיי היום יום. הוא קשר קשרים... שבהם שתיקה לבדה היתה פשע".⁴⁹ ארנדט מתפתה לתאר את גורלו של ברכט במונחים של טרגדיה. הוא בז למשוררים שהציבו את עצמם מחוץ לממשות. הוא רצה להיות בלב החיים. הוא רצה להיות משורר שמשפיע. ובכן, במזרח ברלין השפיע אבל המחיר היה שתיקה: הוא כתב מעט ולא כתב מחזות חדשים.

בסופו של דבר סולחת ארנדט לברכט על חטאיו. היא מודה שגם לעזרא פאונד וחטאיו, החמורים הרבה יותר מבחינתה – שידורים אנטישמיים באנגלית, בזמן מלחמת העולם השנייה, מתחנות השידור הפאשיסטיות של איטליה – סלחו בארה"ב, מולדתו. ההליך אצל פאונד היה פשוט. הממשל האמריקאי נמנע מהאשמתו בבגידה, אבל לצורך כך נקבע כי יש ספק ביחס לבגרותו הנפשית והוא אושפז. בכך לא נגמרה המחילה. ועדה של משוררים הכריעה בעניין באופן ציבורי: ב-1948 קיבל את הפרס לשירה "היפה ביותר". כך מפרשת ארנדט, הפילוסופית, את האירוע:

ועדת המשוררים לא עסקה בהשקפותיו הפוליטיות ולא בשיגעון; רק המשורר עניין אותה; התנהגותו של האזרח לא עניינה את השופטים בפרס. ומאחר שהם עצמם היו משוררים, סביר כי חשבו כמו גתה: 'משוררים אינם חוטאים בחומרה'; אין צורך לקחת את חטאיהם ברצינות, אי-אפשר לשפוט אותם כפי ששופטים אחרים.⁵⁰

את העניין הזה מפתחת ארנדט בכמה מן הפסקאות היפות ביותר במסה שלה:

שורותיו של גתה מתכוונות לחטאים אחרים, לא פוליטיים, שעליהם גם ברכט מדבר בהזדמנויות שונות, כאשר, למשל, הוא מסביר לנשותיו: 'הִנֵּה לְפָנֶיךָ אֶחָד, שְׂאִי אֶפְשָׁר עָלֶיךָ לְבָנוֹת', והוא, כמובן, ידע כי אין דבר שנשים מעריכות יותר בגברים, מאשר האפשרות לסמוך עליהם, זו בדיוק התכונה שממנה יש למשוררים הכי מעט להציע. הם אינם יכולים להרשות לעצמם את המעלה הזאת של "הגרביטציה", שהרי כוח הכבידה הוא בדיוק מה שהם מנסים לאתגר במעופם. הם אינם יכולים לקשור את עצמם, ואסור לצפות מהם לכל כך הרבה אחריות בענייני היום-יום כפי שמצפים מאנשים אחרים.⁵¹

הביוגרפית של ארנדט מקפידה לצטט את האופן, שבו פוטר ארנדט את ברכט מ"אשמת" אי הנאמנות לנשותיו. היא מצטטת דווקא את המסה הזאת, את הפסקה שהבאתי כאן, כאשר היא

⁴⁹ ארנדט, על ברטולט ברכט, עמ' 88.

⁵⁰ שם, עמ' 23.

⁵¹ שם.

מדברת על יחסיו של בליכר עם נשים אחרות. כל כמה שהדברים הבאים נושאים אופי מציצני, אני מבקש לצטט אותם, משום שלארנדט יש בעצם מה להגיד על התחום הצר שבין הרכילות על המשורר לחיטוט הרכילאי בשירתו. "בליכר תמיד הבהיר לאשתו שהוא היה נאמן לה בדרכו שלו. לחנה ארנדט לא היה קל לקבל את הדרך הזאת... אך בדומה לרוב חברי השבט, היתה חנה ארנדט ברלינאית וימרית בכל הנוגע להליכות החברה שלה. היא לא הגדירה את הנאמנות בהגדרה צרת אופק, בקשרי נישואין. היא העניקה וציפתה לקבל – וקיבלה – נאמנות משולבת בשוויון הנפש הברלינאי, *Gleichgültigkeit*. היא עצמה תיארה אותה במסה על הברלינאי ברטולט ברכט". לא היה ראוי להתעכב על הרכילות הזאת, אלמלא נמלאה ארנדט חדווה נוכח עליצותו, קלות דעת והא-מוראלית של המשורר.

כך או כך, ארנדט מותחת קו ברור בין מה שעשה פאונד בחייו הפומביים למה שעשה ברכט במעשיו הפומביים, כאשר שב למזרח-ברלין. כיוון שהיא אינה מפרידה בין המשורר לשירתו, אלא בין האזרח למשורר ושירתו, היא גם מצליחה להבהיר את קלות הדעת שלה ביחס, למשל, לפוריטניות האמריקאית: "אין דבר מגוחך יותר מהניסיון להטיף מוסר למשוררים, או לתת להם הוראות... למזלנו ולמזלם של המשוררים, העניין גם מיותר לגמרי, שכן במקרה זה אנו יכולים בשקט להעז ולהשעות את אמות המידה היומיומיות שלנו בשאלות מוסריות, שהן כל דבר, ובכל זאת יציבות אין הן... אמת המידה היחידה, שעל פיה אפשר לשפוט את התנהגותו האישית של המשורר היא שירתו".⁵²

אנסה להסביר: את המוני התחומים האינטימיים (שכול, אהבה, מין, גוף, צחוק, שמיים, פריחה, קור, מחלה וכו') דורסת יום יום הלשון הממוסדת או העולם הקלישאי, שכופה עלינו תעשיית המלים: פרסומות, עיתונות, מערכת חינוך, טלוויזיה, קולנוע זול ועוד. רק המשורר מסוגל להעניק חציצה בין הלשון הזאת, כמו שהיא מופעלת עלינו, לבין עולמנו האינטימי, הלא-לשוני, האילם, במקרה הטוב. בני אדם קוראים שירה "לעצמם", אחרי שהתנסחה כמחשבה של משורר, ורק אחר כך היא הופכת גם למחשבתם-שלהם, בדרך נס כמעט, הודות למי שארנדט, בעקבות גתה מכנה "אלה שחוק אפולו חל עליהם". השיר מנסח לקוראים משהו שלא היה להם בהיר, ברור או אפילו ידוע להם עד לקריאה, אולי רק הרגשה בלי מלים, משהו גולמי שהשיר העניק לו צורה, דיבור שאינו קלישאה.

רק המשורר, בניגוד למעצבי התודעה המילוליים האחרים, ניגש אל המקום הזה, אל הלא-מילולי, ומעניק לו מלים. זכות הכניסה של המשורר לחיים האינטימיים של הקוראים מושגת באמצעות

⁵² שם, עמ' 26.

החריגה מהנורמות. רק הוא עובר מהחברתי אל האינטימי, כאילו לא היו דלת וחלון ווילון בבית שבו השיר נקרא. האם חוזרת כאן ארנדט לעולם השירה הרומנטית שהעסיק אותה מנעוריה? ייתכן. לכן: "המשוררים... עוד משחר הימים עוררו כעס רב, ואפלטון, שכמעט מכל עמוד ביצירתו נשמע עדיין קול המשורר... לא היה כלל הראשון לבקרם".⁵³ ואולם, דווקא משום כך יש לארנדט תביעות חמורות מהמשורר כאזרח, שעמדותיו תהיינה מוסריות.

מתוך המונחים של גתה על המשוררים והשירה, היא מציעה מחילה. ברכט היה כועס על המחילה הזאת, היא אומרת, שהרי לא רצה להישפט כמשורר, אלא כאחד האדם. ואולם, בניגוד לאינטלקטואלים, כותבת ארנדט, משוררים נענשים, בדרך ששום אדם אחר אינו נענש. אקדמאים ואינטלקטואלים יכולים לשקר ולא להיענש. כאשר משורר משקר, הוא נענש במות השירה שלו:

משימתו של המשורר היא לטבוע את המלים שאנו חיים לאורן... אינטלקטואלים או אנשי רוח אינם נענשים על חטאיהם באבדן כישרון. שום אל לא רכן על עריסתם; שום אל לא יבוא לנקום. דברים רבים מותרים לשור, אבל לא ליופיטר, או מוטב, משוררים זוכים לברכת אפולו.⁵⁴

* תרגומו של יצחק לאור ל"אדם הוא אדם" מאת ברכט ראה אור ב-2016 בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

⁵³ שם, עמ' 22.

⁵⁴ שם, עמ' 94.

מורן גיטלמן

הגזעת האשה בגרמניה הנאצית

אאוגניקה ומשפט, 1933-1945

תיאוריות אאוגניות, פילוסופיות ביולוגיות-חברתיות, שהופיעו במאה ה-19 ועסקו בגנטיקה ותורשה, שייכו לאשה שורה של תפקידים, ערכים ונורמות התנהגות. בשביל הנאצים, מערך פסאודו-מדעי-ערכי זה שימש מצע להבניה של דמות נשית אידאלית, שתכונותיה וערכיה נקבעות בידי המפלגה ומראה החיצוני קשור ישירות לבריאותה הגופנית והנפשית. ואולם, בהתניות מדעיות-אאוגניות אלו לא היה די. גם מערכת המשפט הנאצית תרמה את חלקה למימוש של המודל הנשי הנאצי, ובאמצעות חקיקת חוקים חדשים, בהם "החוק לצמצום אבטלה", "החוק למניעת צאצאים חולים במחלה תורשתית" ו"חוקי נירנברג", שאפו הנאצים לשנות לא רק את אופני חשיבתה והתנהגותה של האישה הגרמניה, אלא גם את הופעתה החיצונית. כך, התיאוריות האאוגניות-גזעניות קיבלו ביטוי משפטי, שמטרתו לעצב מחדש את דמותה של האשה בגרמניה בכוח סמכותה של המדינה.

מקורות האאוגניקה

חוקר הטבע האנגלי, פרנסיס גאלטון (Galton), טבע את המונח "אאוגניקה" (Eugenics) במחצית השנייה של המאה ה-19. המלה מורכבת מצירוף המלים היווניות Eus – "טוב" או "אמיתית" – ו-Gen – "שורש" או "מקור", שמשמעותו "לידה טובה".¹ במאה זו, שהתאפיינה בדבקות בשיטות מדעיות שונות, זכתה התנועה האאוגנית לאהדה רבה בעולם. היו אלו שנים, שבהן המדע נתפש כאמצעי לפתרון כל הבעיות - לא רק רפואיות, אלא גם חברתיות ומדיניות - ולבניית עולם אידיאלי.²

מהיום שנוסדה היו לאאוגניקה שתי יומרות, שלא היו תלויות אחת בשנייה: הראשונה - להיות דיסציפלינה מדעית, שעוסקת בתיאור התכונות התורשתיות, הגופניות והנפשיות של האדם ובחקר הדרכים לשפר את המבנה הגנטי של הדורות הבאים. היומרה השנייה היתה להפיץ רעיונות חברתיים ופוליטיים ולשכנע את רשויות השלטון ליישם את העקרונות המדעיים כביכול של האאוגניקה כדי להשביח את המין האנושי.³

¹ Mark B. Adams (ed.), *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil and Russia*, New York: Oxford University Press, 1990, p. 3.

² דן ומינה גראור, *אאוגניקה: השבחת האיכות התורשתית של האדם*, תל אביב: הוצאת משרד הביטחון, תשנ"ב, ע' 26.

³ שם, ע' 19.

בספרו, *התבונה התורשתית (Hereditary Genius)* מ-1869 ביקש גאלטון להראות כי יכולותיו הטבעיות של האדם הן ירושה, המועברת אליו ממשפחתו, וכמו שבמקרה של סוסים וכלבים מקפידים בני האדם על זיווג מתאים, יהיה זה הגיוני שכך יהיה גם בקרב בני-אדם: באמצעות נישואים מתאימים יהיה אפשר להבחין בשיפור תורשתי בתוך כמה דורות.

גאלטון טען גם שהשפעתה של עזרה סוציאלית היא מועטה ולא יעילה, ובגלל עלותה הגבוהה היא חותרת בטווח הארוך תחת עתיד האנושות. בידי כל דור מונחת האחריות לדאוג לדור שבא אחריו, ומסיבה זו חובה על בני האדם לחקור את התורשה לעומק, לשמר בכל דרך את "המתנות הטבעיות" הללו ולטפח אותן.⁴

הוא הציע להקדים את גיל הנישואים בקרב השכבות החזקות ולעכבו בקרב השכבות החלשות (זאת בשעה שהוא בא בטענות על התנהלותה של המדינה, שבעיניו תמכה דווקא בעניים ובחלשים ולא עודדה ילודה בקרב החזקים והאמידים). לטענתו, אין סיבה ש"הראויים" יביאו לעולם פחות ילדים מאלה שאינם ראויים לכך, וכי המצב הנוכחי מפריע ל"מאבק החיים" (Fight for life). לכן, יש לעודד את התרבותם של הכשירים והחזקים במקום לספק תמיכה לחלשים, הנובעת מאינסטינקטים מוטעים של חמלה.⁵ כמה שנים לאחר מכן, ב-1883, פירסם גאלטון ספר נוסף ושם נעזר לראשונה במונח "אאוגניקה" והסביר שבאמצעותה אפשר ללמוד מי ראוי להשבחה ומי לא.⁶

המקרה הגרמני

התנועה האאוגנית היתה פופולרית מאוד בקרב הקהילה המדעית של גרמניה. בשונה מבריטניה, גרמניה הפכה למדינת לאום בשלב מאוחר (1871), ורבים במדינה סברו כי האאוגניקה תסייע ביצירת זהות אחידה בקרב הגרמנים.⁷ רבים גם חששו מפגיעה ב"מאבק הטבעי של הקיום" בגלל קצבאות הסעד, שחולקו בגרמניה בסוף המאה ה-19, ובגלל שיעור הילודה הגבוה בקרב שכבות חלשות בחברה הגרמנית, ולכן הם העדיפו להפנות משאבים לשכבות, שנתפשו בעיניהם כ"חזקות".⁸ החשש מפני שיעור הילודה הגבוה בקרב האוכלוסייה "החלשה" הביא לשימוש במונח "היגיינה גזעית" (Rassenhygiene), שאותו טבע הרופא והביולוג אלפרד פלץ (Ploetz, 1860-1940), מחלוצי האאוגניקה

⁴ Francis Galton, *Hereditary Genius*, London: Macmillan & Co., 1869, p. 1. Michael Burleigh and Wolfgang Ippermann, *The Racial State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 29.

⁵ Francis Galton, *Hereditary Genius*, pp. 352-357.

⁶ Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty*, London: J.M Dent & Co., 1907, 2nd edition [1883], pp.199-200.

⁷ נדב דניאל, *דפואה ונאציזם*, תל אביב: הוצאת משרד הביטחון, 2006, ע' 16.

⁸ Jeremy Noakes, "Nazism and Eugenics: The Background to the Nazi Sterilization Law of 14 July 1933", in: *Ideas into Politics: Aspects of European History 1880-1950*, R.J Bullen, H. Pogge von Strandmann and A.B Polonsky (eds.), London: Croom Helm, 1984, p.79.

בגרמניה, והתייחס לא רק לניסיונות לשפר את האיכות התורשתית של האוכלוסייה (בדומה למונח "אאווגניקה" האנגלי), אלא גם למציאת דרכים להגדלתה.⁹

המשיכה הגרמנית ל"היגיינה גזעית" התחזקה לקראת מלחמת העולם הראשונה מכיוון שתכונותיה הביולוגיות והבריאות הפיזית של האומה נתפשו כתנאי הכרחי להישרדות קולקטיבית וכתחום שהמדינה צריכה לקבל אחריות עליו. כך, למשל, הפנמת המונח הביאה לקיצוץ בתקציבים של בתי חולים ובתי מחסה בעקבות תוצאותיה ההרסניות של המלחמה. עלויות אלו נתפשו בין היתר כבזבז של משאבים מתוך הנחה, שהטיפול, שמרכזים אלה מעניקים, מוקדשים לחולים ולחלשים ובאים על חשבון הטיפול בבריאים ובחזקים ועל חשבון טיפוחם.¹⁰

שינוי תפיסתי זה בא לידי ביטוי בספר פרי עטם של עורך הדין קארל בינדינג (Binding) והפסיכיאטר אלפרד הוכה (Hoche) מ-1920, שבו נטען כי הזכות לחיים אינה אוטומטית וכי יש להצדיקה ולהרוויח אותה. ולכן, לא רק שמותר להרוג חולים, שלא ניתן לרפא, אלא גם ניתן להצדיק הריגת בני אדם, שמאושפזים במוסדות פסיכיאטריים, ולראות בה פעולה נסבלת ואפילו אנושית.¹¹

בנוסף, ב-1905 הוקמה "החברה להיגיינה גזעית" (Gesellschaft für Rassenhygiene) במטרה להשיב את החברה הגרמנית לחיים בריאים ופוריים באמצעות רבייה סלקטיבית ועיקור.¹² בארגון זה השתתפו בני אדם מהפקידות הבכירה, ומבחינה פוליטית-חברתית, הוא היה מגוון והיו חברים בו ליברלים, סוציאליסטים ושמרנים. למרות המחלוקות האידיאולוגיות הרבות, שהתגלעו בין חברי הארגון, לא היה ויכוח ביניהם על ההנחות הבסיסיות, שלפיהן בריאות האומה היא משאב ציבורי, וכי האמצעי לשמור עליה הוא עידוד ילודה בקרב בני אדם "בריאים".¹³ הארגון קידם את לימוד ה"היגיינה הגזעית" כמקצוע חובה בפקולטות לרפואה ברחבי גרמניה, וכמה שנים לאחר מכן, בימי המשטר הנאצי, כל סטודנט לרפואה היה חייב ללמוד תחום זה כדי להפוך לרופא מן המניין.¹⁴

ארגון נוסף היה "מכון קייזר וילהלם לאנתרופולוגיה, תורשה אנושית ואאווגניקה" (Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik), שהוקם ב-1927 ונחשב לאחד

⁹ Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, London: Macdonald, 1971, p. 150. Michael Burleigh and Wolfgang Ippermann, *The Racial State: Germany 1933-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 32; Adams (ed.), *The Wellborn Science*, p. 8.

¹⁰ Diane B. Paul, *Controlling human Heredity: 1865 to the present*, New Jersey: Humanities Press, 1995, p. 85.

¹¹ Karl Binding und Alfred Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens: Ihr Maß und ihre Form*, Leipzig: Verlag von Felix Meinerin, 1920, pp. 57- 58.

¹² Gretchen Engle Schafft, *From Racism to Genocide: Anthropology in the third Reich*, Urbana: University of Illinois Press, 2004, p. 42.

¹³ Eloy Axel Carlson, *The Unfit: A History of a Bad Idea*, New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 2001, p. 321.

¹⁴ Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 79-81.

ממכוני המחקר למדע החשובים בגרמניה ומחוצה לה.¹⁵ הוא עסק בכמה שדות מחקר במקביל: אאוגניקה, אנתרופולוגיה וגנטיקה והתמקד ב"היגיינה גזעית", שנתפשה כמדע חדש ושימושי, כטראנס-דיסציפלינה, שנמצאת על קו התפר שבין ביולוגיה, גנטיקה, רפואה, פסיכיאטריה, אנתרופולוגיה, כלכלה וסוציולוגיה.¹⁶

המכון נוסד בתקופה הקצרה של יציבות יחסית ברפובליקת ויימאר, אולם כעבור שנתיים, ב-1929, שקעה גרמניה למשבר כלכלי קשה. תקופה משברית זו היתה קרקע פורייה למכון, שרצה שהמדינה תעבור ממדיניות של רווחה למדיניות ביולוגית (Bio policy), שמבוססת על התיאוריות של האאוגניקה.¹⁷ המכון שאף לבסס את עצמו בנקודת הממשק שבין מדע למדינה ולהשפיע משם על החברה. אפשר לומר ששאיפותיו נוסחו שנים לאחר מכן בשעה שמישל פוקו כתב על ביו-פוליטיקה כטכנולוגיה חדשה של כוח, שמתפקדת כמעין "מכשיר", שבאמצעותו מצליח המשטר להשיג שליטה מוחלטת, "מסה גלובלית", על האוכלוסייה.¹⁸

העניין הגובר באאוגניקה והיגיינה גזעית נבע גם מהחשש שהירידה בשיעור הילודה בגרמניה תביא להכחדת העם הגרמני, וכן מהחשש שמדיניות הרווחה תביא לכך ש"גוף האומה הבריא" ייפגע בגלל התמיכה של המדינה בחלשים, בחולים ובמוכשרים פחות. בגלל החששות הללו, תומכי האאוגניקה וההיגיינה הגזעית הדגישו את חשיבות השמירה על התא המשפחתי וחינוך הילדים בקרב שכבות מבוססות בחברה. הם גם קראו להשתמש באאוגניקה כדי למנוע את התרבותם של מי שנתפש בעיניהם כפחות ערך ושל חולים במחלות תורשתיות.¹⁹

האשה באאוגניקה

תפישות על נשים וגופן מילאו לאורך ההיסטוריה תפקיד מכריע במערכת יחסי הכוחות בין גברים לנשים ושימשו כלי במאבק פוליטי מתמשך. האאוגניקה תרמה גם היא לקיבוע דימוי נחות של האשה, בשעה שהעניקה לו במאה ה-19 ביסוס מדעי כביכול.²⁰ בתקופה זו אנשי המדע פקפקו בבסיס האלוהי של הסדר החברתי וביקשו להחליף אמונה בידע אמפירי. ואולם, בעיני רבים מהם, התפקיד

¹⁵ Susanne Heim, Carola Sachse, and Mark Walker, *The Kaiser Wilhelm Society under National Socialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 1.

¹⁶ Hans Walter Schmuhl, *The Kaiser Wilhelm Institute for Anthropology, Human Heredity, and Eugenics, 1927-1945: Crossing Boundaries*, Volume 259, Dordrecht: Springer, 2008, p. 7.

¹⁷ Ibid, p. 41.

¹⁸ Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, New York: St. Martin's Press, 1997, p. 242.

¹⁹ קריאה זו לא הוגבלה לימין הפוליטי בלבד, שכן גם השמאל היה פתוח לקבלת רעיונות "ביולוגיים". ראו: Detlev J.K. Peukert, *The Weimar Republic - The Crisis of Classical Modernity*, London: Allen Lane, 1991, p. 102.

²⁰ Michelle Mouton, *From Nurturing the Nation to Purifying the Volk- Weimar and Nazi Family Policy 1918-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 34.

העיקרי של האשה היה ללדת.²¹ דוגמאות לכך ניתן לראות במחקריהם של אאוגניקאים גרמנים כמו הגניקולוג ותיאורטיקן הגזע הרוסי-גרמני קארל היינריך שטראץ (1858-1924). לפי שטראץ, בניגוד לגברים, נשים לא ניחנות באינדיבידואליזם, ולכן הן מייצגות בצורה טהורה את תורת הגזע.²² הוא טען שאפשר למצוא את הנשים הטובות והיפות ביותר בקרב המעמדות הגבוהים - בני האצולה, הבורגנות המשכילה והאצולה הכפרית. לדבריו, הסיבה לכך נעוצה בעובדה שמעמדות אלה לא התערבבו עם מעמדות אחרים, אלא שימרו את האיכויות הגזעיות שלהם ושיפרו אותן במהלך הדורות.²³ הוא גם טען שהיופי הנשי מתפתח בגיל ההתבגרות, ולכן חשוב ביותר שהאימהות יפקחו על בנותיהן.²⁴

בעיניו, האשה האידאלית צריכה להיות חסודה ואסור לה לעורר עניין מיני בגבר. היתה זו תפישה, שרווחה במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, שלפיה אשה חסודה מסתירה את תשוקתה ושולטת בה. אשה, שבעיניה מיניות ומין היו רע הכרחי, נתפשה אז בעיני שטראץ ורבים אחרים בחברה כמכובדת יותר מאשה, שהעזה לגלות עניין במין. הגבר, הבעל, לא היה מחויב להחזיק בעמדות שכאלו: עדיף, שיתייחס למין ולמיניות כמו אשתו, ועליו גם להתייחס אליה בתרבותיות, אולם אם הוא חפץ בכך הוא רשאי לממש תשוקות ופנטזיות מיניות עם זונות ועם בנות המעמד הנמוך.²⁵

בשונה משטראץ, חוקר הגזע האנס פ"ק גינטר (1891-1968) שם דגש על מראה חיצוני ומשפחה, במיוחד של הגזע הנורדי, שזוהה עם בני אדם בעלי גוף רזה וגבוה, עור בהיר, שיער בלונדיני ועיניים כחולות.²⁶ הוא התמקד גם בשיעור הילודה הנמוך בקרב האוכלוסייה, שנתפשה בעיניו כ"בעלת ערך", ובקריאה לעבור לחיי איכרות, שאותם הוא ראה כדרך החיים הבריאה והנכונה למשפחה ולחברה.²⁷ חוקר אחר, פריץ לנץ (1887-1976) התמקד בתפקידים מגדריים. הוא טען שגברים נועדו לשלוט בטבע, לנצח במלחמה, ולזכות בליבן של נשים, בעוד שהנשים נועדו למשוך גברים, להרות ולגדל ילדים.²⁸ נשים, שלא קיבלו את ייעודן, ובמקום להיות רעיות ואימהות ביקשו לצאת ללימודים או לעבודה, נתפשו בעיניו כסובלות מניוון רוחני. מכיוון שהוא שאף להשאיר את הנשים בבית, במקום שבעיניו היה טבעי בשבילן, התנגד לנץ לזכותן של נשים להצביע, לעבוד, לעסוק בספורט, ללמוד

²¹ Rose Weitz, "Believing is seeing: Biology as Ideology" in: Rose Weitz (Ed.), *The Politics of Women's Bodies*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 12-13.

²² Karl Heinrich Stratz, *Rassenschönheit des Weibes*, Stuttgart: Enke, 1902, pp. 31-32.

²³ Ibid, p. 49.

²⁴ Stratz, *Die Schönheit des Weiblichen Körpers*, Stuttgart: Enke, 1898, p. 282.

²⁵ Stratz, *Rassenschönheit des Weibes*, p. 48.

²⁶ Hans F.K Günther, *Adel und Rasse*, München: J.F. Lehmann, 1926, p. 36.

²⁷ Hans F.K. Gunther, *Der Nordische Gedenke unter den deutschen*, München: J.F. Lehmann, 1925, p. 42.

²⁸ Erwin Bauer, Eugen Fischer and Fritz Lenz, *Human Heredity*, translated by: Eden and Cedar Paul, London: George Allen & Unwin Ltd., 1931, pp. 579-598.

באוניברסיטה או להיות בעלות גישה לאמצעי מניעה או הפלות. הוא אפילו הציע שרק נשים בריאות יהיו אימהות, כשם שרק גברים בריאים משרתים בצבא. לשיטתו, בין גברים ונשים יש הבדלים פיזיולוגיים, אנטומיים ופסיכולוגיים בסיסיים, שקובעים את הייעוד המגדרי. למעשה, כך טען, ההבדלים הללו הם כה משמעותיים עד שיש להתייחס לגבר ולאשה כשני יצורים שונים לחלוטין, שחיים בסימביוזה.²⁹

מחקרים אלה ואחרים מלמדים לא רק על הרצון לשמר תפקידים מגדריים בחברה, אלא גם על קיומה של "הגזעה" מעמדית בגרמניה ועל חשיבותה לאאווגניקה. המלה "הגזעה" (Racialization) אינה שייכת לדיון בגזע במובנו הקלאסי. היא לקוחה ממדעי החברה ומשמעותה – תהליך, שבו מייחסים לבני-אדם או קבוצה, כמו למשל, נשים, זהות גזעית על סמך הבדלים ביולוגיים, חברתיים, מגדריים ותרבותיים.³⁰ המחקרים הללו גם מסמלים את השינויים, שהתחוללו בחברה הגרמנית בסוף המאה ה-19 והביאו לכך שמעמד הביניים ביקש להדק את אחיזתו בנשים ולשמר את "המהוגנות", שלכאורה אפיינה אותו. הם פורסמו על רקע התפתחותה של התנועה לזכויות האשה באירופה וליציאתם מן הצללים, בזהירות רבה, של הומואים ולסביות, בעודם מנסים למצוא את מקומם בחברה. כל אלה ערערו את הגבולות המוכרים והבטוחים של החברה הבורגנית.³¹

גרמניה הנאצית והמעבר מתיאוריה למעשה

סופה של מלחמת העולם הראשונה גרר שינויים פוליטיים, כלכליים וחברתיים מרחיקי לכת והציב בפני פוליטיקאים ואזרחים דילמות קשות. בקרב רבים מהם, נוצרה תחושה שיש צורך לייצב את מוסד המשפחה, מתוך חשש שהתפרקותו תביא לקריסה חברתית ומוסרית. בהקשר זה חששו האאווגניקאים משיעור הילודה הצונח, שנקשר עם יציאתן של נשים לעבודה. הנשים הואשמו לא

²⁹ Renate Rissom, *Fritz Lenz und die Rassenhygiene*, heft 47, Husum: Mathieson Verlag, 1983, pp. 57-60.

³⁰ לדיון במושג הגזעה, ראו:

Karim Murji and John Solomons (eds.), *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

³¹ בהקשר זה ראוי להזכיר כמה מחקרים הנוגעים לתפישת הגוף בחברה הגרמנית: קלאוס טוולייט טען, למשל, שהמקור לתופעת הפשיזם בכלל ולנאציזם בפרט היה "בערעור תפישת הגוף העצמית בעקבות המלחמה". בעז נוימן מחזק את דבריו של טוולייט, בשעה שטען שהאירועים הטראומטיים של מלחמת העולם הראשונה והקמתה של רפובליקת ויימאר הובילו לשאיפה הנאצית ליצור גוף ארי מושלם ונצחי. לעומתם, ג'ורג' מוסה הדגיש במחקריו את השפעתן של הלאומיות והאידאולוגיה הבורגנית, שהתבססו על רעיון המהוגנות. מוסה טען כי במאה ה-19 נוצר אידאל גוף חדש, שתאם את ערכי הבורגנות. "פרקטיקות ממשמעות" הפכו את הגוף לדבר שיש להצניעו, לשלוט בתשוקותיו ולרסן את מיניותו. לפי מוסה, השבר, שנוצר בעקבות מלחמת העולם הראשונה, הביא לגילוי מחודש של הגוף "הטהור", כניגוד מוחלט לגוף הפגוע והמטונן, שניזוק במלחמה. ראו:

George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985, p. 9, 106.

Klaus Theweleit, *Male Fantasies, Vol. 1: Women, Floods, Bodies, History*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 229.

בעז נוימן, *להיות ברפובליקת ויימאר*, תל אביב: הוצאת עם עובד, 2007, ע' 74-72. בעז נוימן, *ראיית העולם הנאצית: מרחב, גוף, שפה*, תל אביב: הוצאת ספריית מעריב ואוניברסיטת חיפה, 2002, ע' 153.

רק בפגיעה בכלכלה – שכן הן תופסות את מקומות העבודה של הגברים – אלא גם בפגיעה בסדר החברתי, זאת כל עוד הן נוטשות את מה שהוגדר כתפקידן המסורתי.³² ההזדמנות להפוך תיאוריה למעשים הגיעה עם עליית הנאצים לשלטון ב-1933, שהציעו לפתור את המשבר הכלכלי והחברתי, שפקד את גרמניה בימי רפובליקת ויימאר, באמצעות שימוש באמצעים ביולוגיים קיצוניים.³³ מאותו רגע, טיפוח הגזע לא העסיק אנשי רפואה בלבד, אלא את המשטר כולו, שהפך את ה"היגיינה הגזעית" למרכיב מרכזי במדיניותו במטרה ליצור גוף גרמני-ארי טהור וחזק.³⁴ לשם כך, על המשטר היה לפקח על תחומים הקשורים לגוף, להתערב בהם ואפילו "לבחון את המיניות לא כפעילות מהנה, אלא כייעוד" כפי שטען לימים פוקו.³⁵

הפיקוח והשליטה על הגוף נעשו בשני מישורים במקביל – הראשון כיוון את ההיגיינה הגזעית לשלב המקדים לחיים, במטרה למנוע מהורים חולים ללדת צאצאים, שינציחו בגופם את מחלתם או פגמיהם של הוריהם; השני נגע לטיפוח וחזקת הגוף באמצעות פעילות ספורטיבית, במיוחד בקרב נשים.³⁶ התנהלות זו תואמת טענה נוספת של פוקו, שלפיה הגזענות המודרנית של המדינה, שהתפתחה מהמחצית השנייה של המאה ה-19, היתה בעיקרה פוליטיקה, שעניינה אכלוס, משפחה ונישואים. מסיבה זו התערבה המדינה בעניינים הנוגעים לגוף, להתנהגות ולבריאות והצדיקה זאת בצורך המיתי של "הגנה על הדם".³⁷

בגרמניה הנאצית, אחד המניעים החברתיים, שעמדו מאחורי מדיניות הגזע, היה רבייה "לא שווה" בין בעלי ערך ו"חסרי ערך" (minderwertig). בשעה ש"חסרי הערך" התרבו ללא הבחנה, שיעור הילודה בקרב "בעלי הערך" היה נמוך. מדיניות זו התבססה על הרצון לשלוט על תהליך הרבייה, שנתפש כתחום נשי, ועל הבחנה בין נשים "בעלות ערך" לנשים "חסרות ערך".³⁸ ולכן, כבר בשנים שקדמו לעליית הנאציזם הקדישו כמה מדענים תשומת לב מיוחדת לנשים. כך למשל, היה זה הרופא

³² Claudia Koonz, *Mothers in the Fatherland: Women, the family, and Nazi politics*, New York: St. Martin Press, 1987, pp. 99-102. Frevert, *Women in German History: From bourgeois emancipation to sexual liberation*, Oxford: Berg, 1989, p. 186.

³³ Götz Ally, *Cleansing the Fatherland*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 1-2.

³⁴ Stefan Kühl, *Die Internationale der Rassisten: Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert*, New York: Campus Verlag, 1997, p. 122. Adams (ed.), *The wellborn Science*, p. 40.

³⁵ מישל פוקו, *תולדות המיניות: הרצון לדעת כך א', תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996*, ע' 110. ראו גם: Gabriele Czarnowski, *Das kontrollierte Paar: Ehe- und Sexualpolitik im Nationalsozialismus*, Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1991, p. 24.

³⁶ נוימן, *ראיית העולם הנאצית*, ע' 193-194. ראו גם: נוימן, *להיות ברפובליקת ויימאר*, ע' 165-180.

³⁷ פוקו, *תולדות המיניות: הרצון לדעת כך א', ע' 101*.

³⁸ Gisela Bock, "Racism and Sexism in Nazi Germany: Motherhood, Compulsory sterilization and the State" in: Atina Grossmann, and Marion Kaplan (Eds.), *When Biology became Destiny: Women in Weimar and in Nazi Germany*, New York: Monthly review Press, 1984, p. 275.

יוזף גראסל, שטען שכדי לעסוק ברצינות בהיגיינה גזעית יש למקד את המחקר בנשים;³⁹ או הנורולוג אוטו קנקלייט, שטען שניוונם של בני האדם תלוי בנשים המנוונות, שמביאות אותם לעולם, ולכן, כך טען, מסיבות של היגיינה גזעית יש להקפיד על עיקורן.⁴⁰

עליית הנאצים לשלטון אפשרה חקיקת חוקים, שקטלגו קבוצות שונות באוכלוסייה ל"בעלי ערך" ו"חסרי ערך" ופגעו קשות בנשים. "החוק לצמצום אבטלה" (Gesetz zur Verhinderung der Arbeitslosigkeit) מ-1933 היה דוגמה מובהקת לכך. לכאורה, החוק נועד למנוע את תופעת "המפרנסים הכפולים" (Doppelterverdiener), מונח שמתאר זוגות נשואים עובדים. אולם, למעשה הוא ביקש להשיב את הנשים בחזרה אל "מקומן הטבעי", זאת מתוך ההנחה שהאשה תעזוב את עבודתה ותחזור להיות עקרת בית בעקבות החקיקה.⁴¹ לחוק נוספה "הלוואת נישואים" (Ehe Darlehen), שניתנה לגבר. קבלתה הותנתה לא רק בהתפטרות האשה מעבודתה, אלא גם בהגדרת הזוג כ"רצוי" מבחינת גזעית, שכן משלב זה ואילך, מדיניות הרווחה הלכה יד ביד עם מדיניות הגזע.⁴² בנוסף, האפליה המינית והגזענות כלפי נשים באו לידי ביטוי גם בקצבאות הילדים מ-1936. הקצבאות חולקו לאב ולא לאם, ואם חד-הורית שביקשה עזרה כלכלית נדרשה לעבור בדיקות אאוגניות מחמירות.⁴³

ב"חוקי נירנברג" מ-1935 נפרשו העקרונות המשפטיים של מדיניות הגזע הנאצית. הם נחקקו מתוך הרצון של המשטר "להגן" על הדם הגרמני מפני הגזע היהודי, שגרם לדברי הנאצים להשחתת וזיהום.⁴⁴ המשפטן הנאצי, קרל שמיט, העניק הצדקה משפטית לחקיקה הגזעית בגרמניה. לדבריו, חוקי נירנברג הם הבסיס, שעליו אמורה להיבנות מערכת המשפט הגרמנית, וכי בעזרתם ניתן לקבוע מהו מוסר ציבורי וצדק ציבורי, מהי אזרחות טובה ומהן מידות טובות.⁴⁵ הוא טען שתורת המשפט הנאצית היתה מתגוננת ולא תוקפנית, זאת מכיוון שהיא נגעה לעם הגרמני בלבד ולא התיימרה לקבוע מיהו אנגלי או צרפתי. ואולם, הוא עמד על כך שהשאלות מיהו גרמני, מהי מהות גרמנית

³⁹ Josef Graßl, "Weiteres zur Frage der Mutterschaft", in: *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie* 6, 1909, p. 366.

⁴⁰ Otto Kankleit, *Die Unfruchtbarmachung aus rassenhygienischen und sozialen Gründen*, münchen: J.F. Lehmann Verlag, 1929, p. 95.

⁴¹ Burleigh and Wippermann, *The Racial State*, p. 47.

⁴² Noakes and Pridham (eds.), *Nazism 1919-1945*, p. 455. Czarnowski, *Das kontrollierte Paar*, pp. 102-103; Burleigh and Wippermann, *The Racial State*, p. 48; Lisa Pine, *Hitler's "National Community"- Society and Culture in Nazi Germany*, London: Hodder Arnold, 2007, p. 69.

⁴³ Bock, "Racism and Sexism", *ibid.*, pp. 284-285.

⁴⁴ איב שארל זרקא, פרט נאצי בהגותו של קרל שמיט, ירושלים: מרכז שלם, 2009, ע' 4.

⁴⁵ שם, ע' 18-19.

ומה נחוץ לשם ההגנה על הדם הגרמני, הן עניינו של העם הגרמני, ומשום שעל גרמניה למנוע את זיהומו של הגזע, היא מחויבת לנקוט צעדים חוקתיים, שיגנו על אזרחיה.⁴⁶

דברים אלה בזכות חוקי נירנברג הם נקודת מוצא להפיכת המדינה לסוכנת של הגזע, הכפופה לאידאולוגיה הנאצית. חוקי נירנברג כללו את "החוק להגנת הדם והכבוד הגרמני" (Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre), שאסר על נישואים או קיום יחסי-מין בין ארים ליהודים (בשלב מאוחר יותר שונו המונחים ל"ארים" ו"לא-ארים").⁴⁷ החוק, שכלל איסור על העסקת משרתת גרמנייה מתחת לגיל 45 בבית יהודי, נועד למנוע הריונות וילדים לא רצויים מבחינה גזעית.⁴⁸

החוק גם הבחין בין גברים לנשים: גברים, שהואשמו בהפרה של "החוק להגנת הדם" הואשמו ב"התקפה על הדם הגרמני" אם היו יהודים או ב"בגידה בדם הגרמני" אם היו ארים. נשים, לעומת זאת, בין אם היו אריות ובין אם היו יהודיות, לא נענשו על הפרות חוק כאלו מתוך הנחה שבכל הנוגע ליחסי מין הן פסיביות לחלוטין, ובעוד שמיניותו של הגבר נתפשה כמוחצנת וישירה, נתפשה המיניות הנשית כמופנמת ורגשית.⁴⁹ גם העונש על הפשע של "זיהום גזעי" (Rassenschande) במסגרת חוקי נירנברג החמיר יותר עם גברים מאשר עם נשים. גברים, שנמצאו אשמים, נידונו לעונשי מאסר. לעומת זאת, הצעדים שננקטו נגד נשים נעו בין השפלה פומבית או אזהרה חמורה מצד הרשויות מפני המשכיות של מערכת היחסים.⁵⁰

המשבר הכלכלי של 1929 הביא להפניית אצבע מאשימה כלפי נשים, שנתפשו כמי שגוזלות עבודה מגברים, וחיזק את ההשקפה, שלפיה עלות מערכת הרווחה גבוהה מדי. הליכים רפואיים-אאוגניים כמו עיקור זכו לתמיכה הולכת וגוברת, ועד 1932 כבר הוכנה במדינת המחוז פרוסיה חקיקה, שעוסקת בעיקור וזכתה אפילו לתמיכתם של אאוגניקאים קתולים, יהודים וסוציאליסטים.⁵¹ ואולם, השינוי המהותי בכל הנוגע לעיקור התחולל עם עליית הנאצים לשלטון, שסימנה גם שינוי יסודי

⁴⁶ שם, 27-29. ראו גם:

Carl Schmitt, "Verfassung der Freiheit", *Deutsche Juristen Zeitung*, 1935, pp. 1133-1135.

⁴⁷ Noakes and Pridham (eds.), *Nazism 1919-1945 part 2: State, Economy and Society 1933-1939*, p. 455.

⁴⁸ Proctor, *Racial Hygiene*, pp. 131-132.

⁴⁹ Proctor, *Racial Hygiene*, p. 133.

⁵⁰ Matthew Stibbe, *Women in the Third Reich*, London: Arnold, 2003, p. 67. Atina Grossmann, "The New Woman and the Rationalization of Sexuality in Weimar Germany", in: Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Press, 1983, pp. 159-160; Eric Johnson, *The Nazi Terror- the Gestapo, Jew and ordinary Germans*, London: John Murray, 2000, p. 116; Dorothee Klinksieck, *Die Frau im NS-Staat*, Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt, pp. 74-75.

⁵¹ Weindling, *Health, race and German politics*, p. 9. Atina Grossmann, *Reforming Sex: The German Movement for Birth Control and Abortion Reform 1920-1950*, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 143-145; Hans Walter Schmuhl, *The Kaiser Wilhelm Institute for Anthropology, Human Heredity, and Eugenics, 1927-1945: Crossing Boundaries*, vol. 259, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 106-111.

בדרכה של האאוגניקה בגרמניה. חודש לאחר שנחקק "החוק לצמצום אבטלה" חוקקו הנאצים את "החוק למניעת צאצאים חולים במחלה תורשתית" (Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses), שהשפעתו היתה מרחיקת לכת.⁵²

החוק, שהתיר עיקור בכפייה, שם דגש על מרכיבים גזעיים, וכדי לאוכפו הוקם מנגנון ביורוקרטי שעסק בבריאות ציבורית, המבוססת על תורת הגזע. בקטגוריית המעוקרים נכללו יהודים, סלאבים וצוענים, וכן קבוצות, שנתפשו כבעייתיות: פושעים, "רפי-שכל", והומואים.⁵³ החוק נכנס לתוקפו באחד בינואר, 1934, וההשלמה המהירה של הליך החקיקה הצביעה על החשיבות העליונה, שייחסה המדינה לנושא.⁵⁴ משלב זה ואילך הצדיקה הביולוגיה את עיקורן של קבוצות רבות באוכלוסייה, והעיקור הפך להליך ממוסד.

כך גם העביר המשטר הנאצי את הנישואים ואת מוסד המשפחה מהשדה הפרטי – זוג שמעוניין להינשא – לציבורי, כאינטרס עליון של המדינה, ששמה לה למטרה להגדיל את מספר הילדים "בעלי הערך";⁵⁵ ומדיניות העיקור הפכה למדיניות גזענית, שחלה גם על בני העם הגרמני במטרה "להחיות". הדרך לעשות זאת היתה באמצעות אפליה שיטתית של בני העם הגרמני, שנתפשו כנחותים.⁵⁶ ההיסטוריונית גיזלה בוק טענה כי בחוק זה התגלמה עליונותה של המדינה על פני החיים, הנישואים והמשפחה.⁵⁷ ולכך היתה משמעות מיוחדת לנשים, זאת בשעה שהחוק נכנס לעניינים הקשורים להריון, ללידה ולגידול הילדים, אפשר התערבות גופנית פולשנית והפריד בין מיניות לרבייה.⁵⁸

החוק אפשר עיקור של בני אדם אם נמצא שהם סובלים מאחד התחלואים הבאים: רפיון שכלי מולד, סכיזופרניה, מאניה-דפרסיה, אפילפסיה תורשתית, מחלת הנטינגטון, עיוורון תורשתי, חירשות תורשתית, עיוותים גופניים קשים ואלכוהוליזם.⁵⁹ ברשימה זו היו הפרעות מנטליות-קוגניטיביות (חמשת התחלואים הראשונים), מוגבלויות פיזיות (שלושת התחלואים הבאים),

⁵² Annette Kuhn und Valentine Rothe, *Frauen im deutschen Faschismus, Band 1: Frauenpolitik im NS-Staat. Eine Quellesammlung mit fachwissenschaftlichen und fachdidaktischen Kommentaren*, Düsseldorf: pädagogischer Verlag Schwann, 1982, p. 134.

⁵³ Weindling, *Health, race and German politics*, p. 9. Grossmann, *Reforming Sex*, pp. 143-145.

⁵⁴ Dorothee Klinksiek, *Die Frau im NS-Staat*, p. 74.

⁵⁵ Klinksiek, *Die Frau im NS-Staat*, p. 72. Czarnowski, *Das kontrollierte Paar*, p. 24.

⁵⁶ Pine, *Hitler's 'National Community'*, p. 125. Claudia Schoppmann, *Nationalsozialistische Sexualpolitik und weibliche Homosexualität*, Pfaffenweiler: Centaurus Verlagsgesellschaft, 1991, p. 18.

⁵⁷ Gisela Bock, *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986, p. 87.

⁵⁸ Gisela Bock, "Anti-Natalism, maternity and paternity in National Socialist racism" in: Gisela Bock and Pat Thane (Eds.), *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States 1880's-1950*, London and New York: Routledge, 1991, p. 237.

⁵⁹ Schmuhl, *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasia: Von der Verhütung zur Vernichtung 'lebensunwerten Lebens' 1890-1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, pp. 154-160.

והתמכרות (אלכוהוליזם), המעידה על נחיתות מוסרית ונפשית. כולן, למעט אלכוהוליזם, נחשבו לפגמים גנטיים, שמועברים בתורשה מההורים.

בהמשך נוספו לחוק כמה תיקונים, וחוקים חדשים נחקקו: תיקון מ-1935, למשל, התיר הפלה מסיבות אאוגניות עד לחודש השישי להריון (כולל).⁶⁰ ב-1933 נחקק גם "החוק נגד פושעים מועדים" (Gesetz gegen gefährliche Gewohnheitsverbrecher), שהיה קיצוני יותר מחוק העיקור, והתיר סירוס של גברים באמצעות פגיעה בלתי הפיכה בבלוטות המין, האחראיות על יצירת תאי זרע ועל הפרשת ההורמון הזכרי טסטוסטרון. ב-1936 הותר כחלק מחוק העיקור גם סירוס נשים באמצעות שימוש בקרני ליזר, שגרמו לפגיעה בלתי הפיכה בשחלות, האחראיות על הבשלת תאי הביצית ועל יצירתם והפרשתם של הורמוני המין הנקביים.⁶¹

האאוגניקה הפכה ללב ליבה של מדיניות האוכלוסין הנאצית. הסיבה לכך נעוצה בתפישה, שלפיה נשים הן "אימהות הגזע" או לחלופין ועל דרך השלילה, האחראיות ל"התנוונות גזעית". חלקה הגדול של הגזענות האאוגנית, בין אם היה מדעי או פסאודו-מדעי, עסק בתחומים שנתפשו כשייכים באופן טבעי לנשים: גוף, מיניות, רבייה וחינוך. תחומים אלה הוגדרו כחלק מ"הספירה הפרטית" של האשה, אולם המשטר הנאצי פרץ אותה תדיר, ומסיבה זו הגדירה בוק את האאוגניקה כ"היגיינת רבייה" וכרכה אימהות ועיקור כפוי יחדיו.⁶²

חוק העיקור כלל גם אפליה על רקע מגדרי. כך, לדוגמה, נשים, שניהלו בעברן יותר ממערכת יחסים אחת, קוטלגו בחוק כמי שלוקות ב"רפיון מוסרי", לעומת הגברים, שהחליפו בנות זוג ולא נכללו בקטגוריה הזו.⁶³ האאוגניקה והעיקור הכפוי כפועל יוצא שלה השתמשו בקריטריונים חברתיים ותרבותיים וכן בתיאורים רגשיים, פיזיים, מוסריים ואינטלקטואליים כדי להגדיר מה "נחות", "זר" או "חולה".⁶⁴ כך, האפליה היתה רלוונטית גם מבחינה מעמדית: רוב קורבנות העיקור השתייכו למעמדות הנמוכים בחברה, אולם גם נשים בנות המעמד הבינוני-גבוה נפלו קורבן לחוק זה אם סטו מהציפיות והנורמות של מעמדן החברתי בכל הקשור להתנהגות המינית שלהן.⁶⁵

⁶⁰ Stibbe, *Women in the Third Reich*, pp. 71-72.

⁶¹ Bock, "Racism and Sexism in Nazi Germany", p. 277.

⁶² Ibid, p. 272.

⁶³ Burleigh and Wippermann, *The Racial State*, pp. 137-138.

⁶⁴ Bock, "Anti-Natalism", p. 236.

⁶⁵ Frevert, *Women in German History*, p. 235.

פוקו טען שכדי ליצור גופים אנושיים כנועים וצייתנים יש צורך בכפייה קבועה ללא הפרעה, המכוונת לתהליכים הגופניים עצמם ולא רק לתוצאה הסופית שלהם.⁶⁶ ענישה גופנית התקיימה בחברה המסורתית, אולם רק המעבר לחברה מודרנית אפשר כפייה שכזו הודות לאפשרויות המעקב. בעידן המודרני הוקמו מנגנונים שאפשרו שליטה טובה יותר בבני אדם ברמה השלטונית, הפסיכולוגית והחברתית וסיפקו גישה נוחה יותר לחייהם, לפעילותם היומיומית ולגופם. כוח זה לא ביקש רק להעניש, אלא גם התיימר לעצב את האנושות ולשלוט בה לחלוטין.⁶⁷ חוקי נירנברג וההיגיינה הגזעית בגרמניה היו דוגמאות מובהקות לשליטה שכזו.

נשים בתעמולה

השיח האאוגני וההיגיינה הגזעית הפכו, עם עליית היטלר לשלטון לעמודי התווך של מדיניות האוכלוסין הנאצית, וכדי שהעם הגרמני יבין את חשיבות האאוגניקה וההיגיינה הגזעית היה צורך "לתרגם" אותן לשפה פשוטה – באמצעות תעמולה.

היטלר טען כי "תפקידה של התעמולה אינו לספק הסחת דעת מעניינת בשביל צעירים אדישים, אלא לשכנע, ובלשכנע אני מתכוון לשכנע את ההמונים".⁶⁸ בשביל המשטר הנאצי התעמולה היתה דרך לסחוף את ההמונים, לשכנע אותם בצדקת הדרך ולייצר השקפות עולם והרגלים חדשים הרצויים לו. בכל הנוגע לנשים, התעמולה נועדה להבהיר להן מהו תפקידן, כיצד עליהן להיראות, כיצד עליהן להתנהג, מהי חשיבותן לעתידה של גרמניה ועד כמה תועיל להן מדיניותו של המשטר.⁶⁹

התעמולה הנאצית הציגה בפני האוכלוסייה הגרמנית שתי דמויות נשיות: "האשה הכפרית" ו"הנערה הנציונל-סוציאליסטית". הצגתן בו-זמנית נועדה לפנות לשתי קבוצות שונות ופוטנציאליות בקרב האוכלוסייה הנשית: מצד אחד, נשים בוגרות, עקרות בית, המשתייכות למעמד הביניים המסורתי-שמרני ומחפשות אישור וחיזוק לתפקידן בבית, ומהצד השני, בנותיהן הצעירות והמרדניות יותר, שנטו לדחות את סגנון החיים השמרני של אימהותיהן וביקשו לקחת חלק פעיל בחברה.⁷⁰

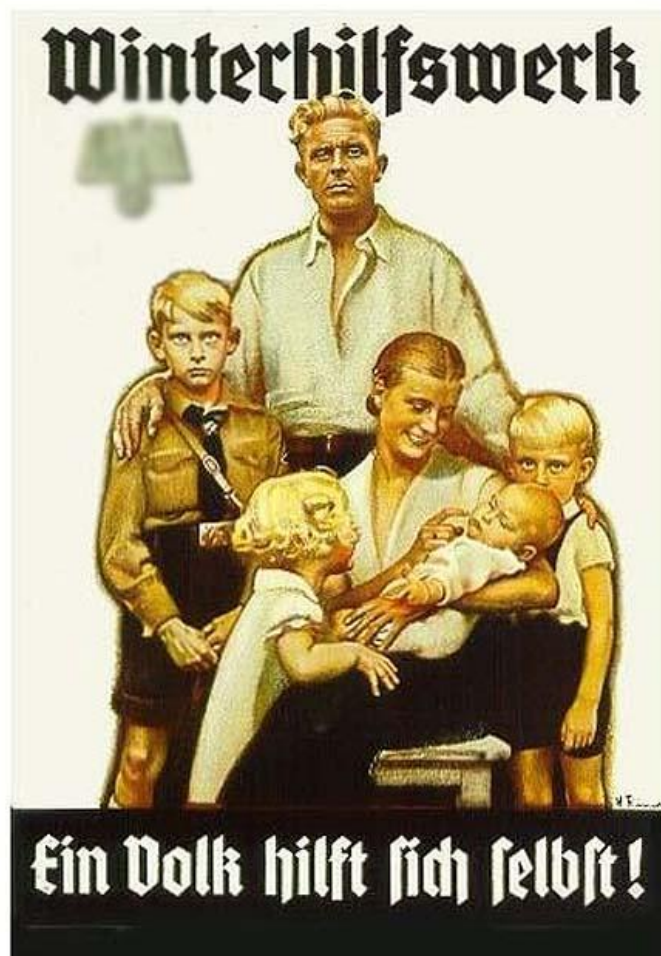
⁶⁶ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage, 1979, p. 26.

⁶⁷ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Brighton: Harvester Press, 1980, Colin Gordon (ed.), pp. 40-41.

⁶⁸ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1971, Translated by: Ralph Manheim, p. 185.

⁶⁹ Stephenson, "Propaganda Autarky", p. 118. Stibbe, *Women in the Third Reich*, p. 40.

⁷⁰ Rupp, *Mobilizing Women for War*, pp. 11-12.



*כרזה מטעם הארגון הנאצי לסיוע החורף (Winterhilfswerk), המציגה את המשפחה הנאצית האידיאלית.

למטה כתוב: "העם עוזר לעצמו" (Ein Volk hilft sich selbst)

הדמות הראשונה, האישה הכפרית, תפקדה כחוליה המקשרת בין הדם הגרמני לאדמה, שכן בדומה לאזור הכפר הגרמני, היא נתפסה כ"מעין החיים" של העם הגרמני. חוזקה הפיזי והמוסרי, המראה, שלא הוכתם במוצרי קוסמטיקה, הליכותיה הצנועות, נכונותה לשאת עבודה קשה וללדת מספר רב של ילדים, לבושה הכפרי-מסורתי - כל אלה נועדו לעורר אסוציאציות בדבר עבר גרמני מיתי. נשים אלו תוארו כבעלות תכונות נורדיות וכ"אליטת הדם הגרמני". אשת האיכר, בתלבושתה העממית-מסורתית, סימלה טוהר גזעי ותרבותי והוצגה בתעמולה כדוגמה למראה גרמני-ארי.

הדמות השנייה, האשה במדים (של אחד מארגוני הנוער או הנשים), היתה חלופה אורבנית לאשה הכפרית. המדים העידו על המשיכה הנאצית לסדר ולמיליטריזם, אולם גם סימלו אחדות גרמנית לא פחות מן המלבושים המסורתיים והציעו לבנות גרמניה דרך נוספת להשתייכות ל"קהיליית העם" העתידית. לבישת המדים סימלה כלפי חוץ כי מדובר בצעירות - מילדות ונערות ועד נשים בוגרות - העונות על הקריטריונים הנאציים, שנשענו על הקריטריונים שהינחו את האאוגניקה: טהורות

מבחינה גזעית, בריאות מבחינה פיזית ונפשית, ומחונכות, כמובן, ברוח האידאולוגיה הנאצית.⁷¹ לשתי הדמויות הללו, המנוגדות לכאורה, היה מכנה משותף: שתיהן קודם כל אימהות, בין אם בהווה או בעתיד לבוא. זו היתה נקודת החיבור ביניהן אף על פי שדמותה של האשה הכפרית היתה מושרשת בעבר הגרמני, והאשה במדים, המודרנית יותר, הביטה לכאורה אל עבר העתיד.

פיקוח ואכיפה

הגשמת החזון האאוגני הצריכה פיקוח מוגבר של המדינה על האוכלוסייה. לשם כך, הוקם מנגנון רחב-היקף לסינון, בקרה ואכיפה של החוקים החדשים. אות הפתיחה הרשמי ניתן בשלושה ביולי, 1934, באמצעות ה"חוק להאחדת מערכת הבריאות הציבורית" (Gesetz zur Vereinheitlichung des Gesundheitswesens).⁷² לפי חוק זה, משרד הבריאות של הרייך יעסוק לא רק בתחומים הקשורים לבריאות כללית, אלא בעיקר במחקר של בריאות גנטית וגנאלוגיה.

עם אישור "חוקי נירנברג" עברו גם המרכזים לייעוץ נישואים שינוי. תחום אחריותם הורחב, וכל מי שביקשו להינשא היו חייבים לעבור דרכם. הם סופחו למשרד הבריאות של הרייך, גוף שהיה אחראי לענייני הבריאות של האוכלוסייה הגרמנית מאז איחודה של גרמניה, והפכו לחלק אינטגרלי מבריאות הציבור הגרמנית. האינטגרציה בין היגיינה גזעית, מדיניות אוכלוסין וטיפול רפואי היתה ניסיון של המשטר להשיג שליטה מוחלטת על גופו של כל אזרח ואזרחית.⁷³

ואכן, החוקים החדשים העניקו לפקידי מערכת הבריאות כוח רב. "בריאות", במשמעותה החדשה, לא שאפה עוד לחיים נטולי מחלות, אלא כללה צעדים קונקרטיים, שנועדו להיטיב את מצב הבריאות והפוריות של האליטה הגזעית במטרה להבטיח את ההתקדמות אל עבר האידאל הנאצי.⁷⁴ כך נוצרה מדיניות כפייה על הגוף, שהוכיחה כיצד ניתן לשלוט בחייהם ובגופם של אחרים כדי שיפעלו בהתאם לאידאולוגיה של המשטר. כך הוקמו מנגנונים הפועלים ל"משמוע" הגוף, החודרים לתוכו, ושולטים בו. "משמעת הגוף" הזו יצרה את מה שפוקו תיאר כ"גופים כנועים".⁷⁵

⁷¹ Ibid, pp. 119-122.

⁷² Bock, *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus*, p. 187.

⁷³ Czarnowski, *Das kontrollierte Paar*, pp. 153-169.

ראו גם:

Gabriele Czarnowski, "The Value of Marriage for the Volksgemeinschaft: Policies towards Women and Marriage under National Socialism", in: Richard Bessel (ed.), *Fascist Italy and Nazi Germany: Comparisons and Contrasts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 98-100; Michelle Mouton, *From Nurturing the Nation to Purifying the Volk: Weimar and Nazi Family Policy 1918-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 49.

⁷⁴ Paul Weindling, *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 518.

⁷⁵ Foucault, *Discipline and Punish*, p. 138.

חוק העיקור תוכנן להיות בניהול ופיקוח נרחב של בתי משפט לבריאות גנטית ובתי-דין לערעורים, שאותם ניהלו צוותים, שכללו שלושה גברים: שופט מחוזי ושני רופאים, בהם מומחה לגנטיקה פתולוגית.⁷⁶ לבית המשפט היתה סמכות לזמן עדויות או מסמכים נוספים או לקבל החלטה אך ורק על סמך ההפניה המקורית לעיקור. אדם שהחליט לערער על החלטת בית המשפט היה יכול לעשות זאת תוך חודש בלבד. אם הערעור נדחה, העיקור היה צריך להתבצע תוך שבועיים, ואם היה צורך בכך, הותר שימוש בכוח כדי לבצע את ההליך.⁷⁷ בעקבות חוקי נירנברג התערבו בתי המשפט גם בקביעת הכשירות לנישואים, ורופאים נדרשו לתעד כל מקרה של מחלה גנטית הידועה להם (למעט בקרב נשים בנות 45 ומעלה, שאי-הפוריות שלהן הפכה אותן לחסרות חשיבות בשביל הרייך הגרמני).⁷⁸ החוקים הפרו בגסות את החיסיון בין רופא ומטופל, ולמעשה רוקנו אותו מכל תוכן, בשעה שהרופאים הונחו לא לשתף את המטופלים במידע עליהם, שהועבר לבית המשפט.⁷⁹

הליך העיקור היה בעל אופי שונה בשביל הגברים והנשים, גם מבחינה פיזית וגם מבחינה נפשית. עיקור גברי כלל ניתוק צינור הזרע, הליך פשוט יחסית, שבוצע בהרדמה מקומית וארך כעשר דקות. הליך העיקור הנשי היה מסובך ופולשני וכלל את חיתוך חלל הבטן וקשירת חצוצרות הרחם, פעולה שהצריכה אשפוז בבית חולים לתקופה של שבוע-שבועיים, ובמקרים מסוימים אפילו יותר מכך.⁸⁰ ההחלטה על עיקור כפוי והמוני של נשים היתה התערבות אלימה לא רק בגוף הנשי, אלא גם בחיי הנשים, תרתי משמע. כ-90% מתוך כ-5,000 מקרי מוות כתוצאה מעיקור היו של נשים, אף על פי שהן היו רק מחצית מכלל המעוקרים.⁸¹

גם גברים וגם נשים התנגדו לתיוגם כבני אדם פחותי-ערך, אולם הנשים, במיוחד נשים צעירות, התלוננו יותר מגברים על השלכות ההליך ועל העובדה שיהיו בסיומו חשוכות ילדים. בתגובה להחלטה לעקר אותן, ניסו חלק מהנשים להיכנס להריון לפני ההליך. גילויי התנגדות אלה כונו "הריונות מחאה", ובעקבותיהם שונה כאמור חוק העיקור ב-1935 כדי שיתאפשר לסיים הריונות מסיבות אאוגניות עד סוף החודש השישי להריון. לאחר שעברו הפלה כפויה, אולצו הנשים לעבור עיקור.⁸²

⁷⁶ Robert J. Lifton, *The Nazi Doctors*, New York: Basic Books Inc., p. 25.

⁷⁷ מייקל ברליי, *הרייך השלישי - היסטוריה חדשה*, אור יהודה: כנרת, זמורה, ביתן, ע' 354-357, 2007.

⁷⁸ Proctor, *Racial Hygiene*, pp. 102-103.

⁷⁹ Lifton, *The Nazi Doctors*, p. 25.

⁸⁰ Proctor, *Racial Hygiene*, p. 109.

⁸¹ Gisela Bock, "Equality and Difference in National Socialist Racism", in: Gisela Bock and Susan James (Eds.), *Beyond equality and difference*, London: Routledge, 1992, p. 96.

⁸² Bock, "Anti-Natalism", p. 238.

בית המשפט לא ייחס חשיבות לעניין שהביעה אשה בגברים וכפה עיקור בלי לברר אם קיימה בעבר יחסי מין או אם רצתה להביא ילדים בעתיד.⁸³ עדות לכך ניתן לראות במקרה של אמה פ., שמצוטט במחקרה של בוק. אמה פ. היתה רווקה בת 29 ללא ילדים, שטופלה בבית חולים פסיכיאטרי לאחר התמוטטות עצבים, ובמהלך האשפוז אובחנה כסכיזופרנית. לאחר שחרורה הודיעה לה הרשויות כי בעקבות האבחנה הרפואית שלה עליה לעבור עיקור. כמחאה על ההחלטה היא פנתה לבית הדין לערעורים וכתבה:

אני עובדת באופן קבוע בבית החרושת לסיגרים מהרגע שעזבתי את הקליניקה. אני מרוויחה משכורת גבוהה והמעסיק שלי מרוצה מעבודתי... החלמתי וכעת אני נורמלית ככל אדם אחר... כל בני האדם שונים זה מזה... אינני מבינה מדוע עלי לעבור עיקור. לא עשיתי שום דבר רע מבחינה מוסרית או מינית. התמוטטות עצבים עלולה לקרות לכל אדם, והיא כמו כל מחלה אחרת... אינני פעילה מינית ואינני מתכוונת להינשא.⁸⁴

למרות טיעוניה דחה בית-הדין את ערעורה, והיא נאלצה לעבור עיקור. אבחונים פסיכיאטרים גם המחישו את ההבדלים ביחס הרשויות למגדר: התנהגותה של האשה נבדקה ביחס לסטייה מהנורמות, שנתפשו כנשיות, בהן התדירות שבה החליפה בני זוג, בחינה אם יש לה ילדים לא חוקיים מחוץ לנישואים - ואם כן, בכמה ילדים מדובר - והתנהלותה בעבודות הבית ובגידול ילדים.⁸⁵ נשים שלא עמדו באבחונים הללו הוגדרו כסובלות מ"רפיון מוסרי", מושג רחב למדי שהיה שמור לנשים בלבד.⁸⁶ גברים, לעומת זאת, נבחנו על פי סטייה מנורמות, שנתפשו כגבריות - עבודתם והתנהלותם בעבודה. היו אלה קריטריונים שונים לגמרי, ואם התברר שהם החליפו כמה בנות זוג או שיש להם ילד לא-חוקי לא היה לכך משקל בקבלת החלטה על עיקור.⁸⁷

⁸³ Bock, "Equality and Difference", Ibid., p. 97.

⁸⁴ Bock, *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus*, pp. 211-212.

⁸⁵ Bock, "Equality and Difference", Ibid., p. 98, 238.

⁸⁶ Burleigh and Wippermann, *The Racial State*, p. 138.

⁸⁷ Bock, "Equality and Difference", Ibid., p. 97.

הבדל משפטי נוסף בין גברים לנשים ניתן למצוא ביחסו של המשטר כלפי לסביות. מלבד הקבוצות שהודרו על בסיס גזעי, חברתי או תורשתי נכללו גם קבוצות אחרות, שהורחקו על בסיס נטייה מינית. עם זאת, במקרה של לסביות, המשטר הנאצי הניח כי אף על פי שנטייה זו מנוגדת לדחף ללדת, ולכן עלולה לפגוע בגזע, הרי שבניגוד להומואים, האשה עדיין מסוגלת להביא ילדים לעולם. רוב המשפטנים בגרמניה הנאצית לא רצו להרחיב את סעיף 175 לחוק העונשין, שהגדיר הומוסקסואליות כבלתי חוקית, ולכלול בו גם נשים. היו לכך כמה סיבות, בהן ההנחה שנשים נוטות להפגין חיבה מטבען וכן התפקיד השולי שמילאו נשים בחיים הציבוריים. עם זאת, היו משפטנים שטענו עוד בימי רפובליקת ויימאר כי לסביות הן איום מוסרי. משפטנים אלה חששו כי לסביות עלולות לפתות נשים הטרוסקסואליות ולפגוע כך בילודה. קלאודיה שופמן הראתה כי אף על פי שהומוסקסואליות נשית לא הפכה למעשה פלילי על פי חוק, המשטר הנאצי עשה מאמצים רבים כדי להרוס את אורח החיים של הקהילה הלסבית בגרמניה - מקומות מפגש של לסביות נהרסו ועיתונות לסבית, שפרחה בוויימאר, נאסרה. עם זאת, שופמן הגיעה למסקנה שבגרמניה הנאצית לא היתה רדיפה שיטתית של לסביות, במיוחד בהשוואה לרדיפת הומואים. לדבריה, לסביות יהודיות או קומוניסטיות נרדפו בעיקר על רקע גזעי או פוליטי ולא בגלל נטייתן המינית. ראו:

Pine, *Hitler's 'National Community'*, p. 139, 140, 144. Claudia Schoppmann, "National Socialist Policies towards Female Homosexuality", in: Lynn Abrams and Elizabeth Harvey (eds.), *Gender Relations in German History: Power, Agency and Experience from the Sixteenth to the Twentieth Century*, Durham: Duke University Press, 1996, p. 179, 182. Claudia Schoppmann, "The Position of Lesbian Women in the Nazi Period", in: Günther Grau (ed.), *Hidden Holocaust? Gay and Lesbian Persecution in Germany 1933-1945*, London: Cassell, 1995, p. 13. William J. Spurlin, *Lost Intimacies: Rethinking Homosexuality under National Socialism*, New York: Peter Lang, 2009, pp. 45-46. Claudia Schoppmann, *Days of Masquerade: Life Stories of Lesbians during the Third Reich*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 15.

הערכות מוקדמות בנוגע למספר בני האדם, שעוקרו בגלל החוק, נעו בין 300 ל-350 אלף גברים ונשים.⁸⁸ ואולם, בוק הוכיחה במחקרה כי המספר האמיתי קרוב יותר ל-400 אלף בני אדם.⁸⁹ תכנית העיקור הסתיימה ב-1939, עם תחילת המלחמה. ייתכן שבשלב זה כבר עוקרו מרבית בני האדם, שענו על הקריטריונים הרלוונטיים.⁹⁰ ואולם, ככל הנראה ההליך נפסק בגלל המעבר לתכנית "האאותנזיה" (Euthanasie), תכנית "המתת החסד" ההמונית, שהחלה באוקטובר, 1939, שכן רצח היה זול יותר מהחזקת בני אדם בחיים.⁹¹

פערים בין המצוי לרצוי

תכנית "מעייין החיים" (Der Lebensborn) היתה דוגמה למקרים, שבהם היה פער בין המצוי לרצוי בכל הנוגע לאמות המוסר של המשטר הנאצי. התכנית, שיצאה לפועל בשנים 1935 עד 1945, הוקמה על ידי ראש האס.אס היינריך הימלר, ומטרתה היתה לעודד ילודה ולהגדיל את האוכלוסייה, שהוגדרה בידי המשטר כ"רצויה".⁹² התכנית היתה נגזרת נוספת של מדיניות האוכלוסין ונועדה, כמו "חוק העיקור" ו"החוק לצמצום אבטלה", להילחם בשיעור הילודה הצונח ו"באיכות הירודה" של העם הגרמני.⁹³

התכנית הוגדרה בתחילה כתכנית רווחה למען נשות אנשי האס.אס, והארגון ניהל בתי הבראה ובתי ילדות, שבהם קיבלו הנשים עזרה לפני ואחרי הלידה.⁹⁴ ואולם, תוך זמן קצר עברה התכנית שינויים מרחיקי לכת: מכיוון שכל האמצעים היו כשרים ל"השבחת" האוכלוסייה הרצויה ולהגדלתה, גם ילדים לא-חוקיים, שעמדו בקריטריונים, נכללו בתכנית.⁹⁵ בנוסף, התכנית קלטה גם נשים לא נשואות אם טוהר הגזע שלהן הוכח באמצעות אילן יוחסין, שהתחיל ב-1800, טופס הנוגע לבריאותה

⁸⁸ Proctor, *Racial Hygiene*, p. 108.

⁸⁹ Bock, *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus*, p. 238.

⁹⁰ Proctor, *Racial Hygiene*, p. 114.

⁹¹ Götz, Chroust, and Pross, *Cleansing the Fatherland*, p. 23.

למחקרים נוספים בנושא תכנית האאותנזיה, ראו:

Michael Burleigh, *Death and Deliverance: Euthanasia in Germany 1900-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Ernst Klee, *Euthanasia im NS-Staat: die "Vernichtung lebensunwerten Lebens"*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1983; Hans Walter Schmuhl, *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasia: von der Verhütung zur Vernichtung "lebensunwerten Lebens" 1890-1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; Götz, Chroust and Pross, *Cleansing the Fatherland*, pp. 22-98.

⁹² Ibid, p. 237.

⁹³ Clay and Leapman, *Master Race*, p. 59. Hans Peter Bleuel, *Strength through Joy- Sex and Society in Nazi Germany*, London: Pen Books, 1976, pp. 214.

⁹⁴ Frevert, *Women in German History*, p. 237.

⁹⁵ Georg Lilienthal, *Der Lebensborn e.V. Ein Instrument nationalsozialistischer Rassenpolitik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, p. 21.

הגנטית, בדיקות רפואיות מלאות שערכו רופאי האס.אס (כך לפחות עד תחילת המלחמה אז נזקקו להם במקומות אחרים), שאלונים אישיים ותצלומי גוף מלאים.⁹⁶

מכיוון שטוהר הגזע היה הקריטריון היחיד להשתתפות בתכנית קיבלו נשים לא נשואות טיפול, תנאים וזכויות זהים לאלה של הנשים הנשואות. מספר הנשים הלא נשואות, שהשתתפו בתכנית, היה גדול ממספר הנשים הנשואות - ושיעורן בה היה 60%.⁹⁷ התכנית גם אפשרה להן ללדת תוך עקיפת הגדרת ה"רפיון מוסרי" של חוק העיקור. היו גם נשים ממשפחות אמידות ומשכילות, שהשתתפו בתכנית מפני שנכנסו להריון מחוץ למסגרת הנישואים וחששו מתגובת סביבתן הקרובה. התכנית שמרה על אנונימיות של היולדות ואפשרה להן להיחלץ מהמצב הבעייתי, שאליו נקלעו, ולא לפגוע במעמד החברתי שלהן. מלבד האפשרות ללדת באנונימיות, היתה לארגון סוכנות אימוץ, שדאגה למשפחה חדשה בשביל התינוק, וכך הנשים היולדות היו יכולות לשוב לביתן כאילו דבר לא קרה.⁹⁸

כך, התכנית היתה פתוחה לכל הנשים הלא נשואות, ללא קשר למעמד, והיא הצביעה על שינוי משמעותי במדיניות המוסר החברתי של הנאצים לעומת מדיניות קודמת שלהם ושל קודמיהם ברפובליקת ויימאר ובתקופת הרייך השני.⁹⁹ השינוי נבע בעיקר משיקולים פרגמטיים ולא מתוך שינוי תפיסתי, זאת משום שלצד הדאגה להגדלת האוכלוסייה "בעלת הערך", צצה ועלתה בגרמניה הדאגה ממספר האבדות ההולך וגדל בעקבות המלחמה.¹⁰⁰ מותם של חיילים בקרבות הביא למחסור בגברים בחברה הגרמנית, וכתוצאה מכך חלה ירידה במספר הזוגות שנישאו ובמספר ההריונות. מסיבה זו, המשטר לא התנגד להריונות מחוץ לנישואים, בתקווה שהם יסייעו בעצירת הצניחה בילודה.¹⁰¹

בנוסף, התקדמותו של הצבא הגרמני בשנים הראשונות של המלחמה הביא להרחבת התכנית במדינות הכבושות - בנורבגיה, פולין, אוסטריה, בלגיה, הולנד, צרפת, לוקסמבורג ודנמרק. בנורבגיה הוקמו לא פחות מתשעה מרכזים של התכנית משום שהנשים הנורווגיות נתפשו בעיני הימלר כמתאימות במיוחד לרבייה עם גברים גרמנים בזכות מוצאן הגזעי ומאפייניהן הפיזיים. כך,

⁹⁶ Ibid, pp. 90-91.

⁹⁷ Clay and Leapman, *Master Race*, p. 77.

⁹⁸ Klinksiek, *Die Frau im NS-Staat*, pp. 97-98.

⁹⁹ Lilienthal, *Der Lebensborn e. V.*, p. 40.

¹⁰⁰ Stibbe, *Women in the Third Reich*, p. 156.

¹⁰¹ Frevert, *Women in German History*, p. 237.

אידאולוגיית הגזע יוצאה מחוץ לגבולות גרמניה וכללה גם נשים מקומיות במדינות הכבושות וגם ילדים מהמדינות הכבושות, שעברו תהליך של "גרמניזציה" משום שהתאימו לחזון הגזע הנאצי.¹⁰²

סיכום

בראיית העולם הנאצית הונחה על כתפי הנשים, שנתפשו כ"אימהות הגזע", האחריות לנצחיותו של העם הגרמני. הסיבה לכך לא נבעה מהערכה גבוהה למין הנשי, אלא מתוך עמדה, שלפיה בגופן טמון כוח החיים שאותו צריך לשמר ולטפח, או לחלופין לחסל, למען בריאות האומה והדורות הבאים. בהתאם להנחה זו ביקש המשטר ליצור דגם של נשיות גרמנית-ארית טהורה ובריא, שתבידל במראה שלה ובהתנהגותה מגזעים אחרים. כדי להגשים את חזונו, הנאצים לא בחלו באמצעים והסתמכו על האאוגניקה, שמלכתחילה הציבה את האשה במרכז השיח שלה, כבסיס לבניית דמות נשית אידאלית.

בגרמניה התרחש מעבר מאאוגניקה ל"היגיינת גזע", ופריצת הגבולות, שהתאפשרה עם עליית המפלגה הנאצית לשלטון אפשרה לתיאוריות אאוגניות ולתפישת ההיגיינה הגזעית לקדם את מטרותיהן ואפילו להקצין אותן. היה זה תהליך של הגזעה, שהתאפשר בזכות מערכת המשפט הגרמנית, שהיתה אחראית על אכיפתו והוצאתו לפועל. תהליך זה, גם אם לא הגיע לידי מיצוי, הפך את האשה הגרמנייה לאידיאל גזעי. עם זאת, יצירת אידאל שכזה לא היתה המטרה הסופית של הנאצים, שכן למעשה, האשה האידאלית שימשה מעין "כלי", שנועד לספק לרייך את דור העתיד.

* מורן גיטלמן היא דוקטורנטית להיסטוריה גרמנית במחלקה להיסטוריה באוניברסיטת בר-אילן.

¹⁰² Clay and Leapman, *Master Race*, pp. 76-77.

משה סלוחובסקי

ביקורת ספר II הסינדרלה של מרכז אירופה

ספרה של מרי גלוק משיב לבודפשט וליהודיות שלה, שעיצבה תרבות מודרנית ועירונית, את כבודן האבוד

Mary Gluck, *The Invisible Jewish Budapest: Metropolitan Culture at the Fin de Siècle* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2016)

בדפשט היתה הסינדרלה של ערי הבירה והמרכזים התרבותיים של מרכז אירופה בשלהי המאה ה-19. וינה מסמלת את מפנה המאות, ובמחצית השנייה של המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 היתה עיר אימפריאלית, חשובה ועשירה; עירם של ארתור שניצלר וגוסטב מאהלר, גוסטב קלימט ואוסקר קוקושקה, לודוויג ויטגנשטיין ותיאודור הרצל, וכמובן עירו של זיגמונד פרויד. ברלין היא ויימאר ותרבות ויימאר, ואין צורך להכביר מלים על מרכזיותם של המסמנים "ברלין" או "ויימאר" לדמיון ההיסטורי של תרבות המערב. אבל ברלין היא גם ברלין של הרייך השני, עיר שהפכה למרכז תעשייתי, כלכלי, תרבותי ואמנותי מהמדרגה הראשונה ושמרה על מעמדה זה לאחר מלחמת העולם הראשונה ועד 1933. אפילו פראג זוכה להתפאר בריינר מריה רילקה ולאוש יאנאצ'ק ובתיאורים של מודרניות מעוותת, שמשקפת-מאיימת מכתביו של פרנץ קפקא.

גם בדפשט היתה עיר אימפריאלית, לכאורה אחת משתי הבירות של האימפריה האוסטרו-הונגרית, אבל למעשה עיר בירה של מדינה עצמאית כמעט לגמרי, "הונגריה הגדולה" – מדינת לאום אוטונומית כמעט לחלוטין כפי שעוצבה בהסדר ה"פשרה" של 1867, שיצר את אוסטרו-הונגריה. בדפשט, איחוד של שלוש הערים בודה, פשט ואובודה, היתה לאחר ההסדר מוקד תוסס של שינויים חברתיים, כלכליים ותרבותיים, שמזוהים עם המודרניות: כמו וינה וברלין, בדפשט (ואולי אפילו יותר מהן) היתה עיר של הגירה המונית, שבה הלכי רוח ליברליים, אוטוריטריים, אתנו-לאומיים ואנטישמיים נאבקו ביניהם על עיצוב של דעת קהל מודרנית. בדפשט גם לא נפלה מברלין, וינה ופראג בפריחה התרבותית, שאפיינה אותן בשלהי המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20, אבל היעלמותה מאחורי מסך הברזל של שנות המלחמה הקרה, ואולי חשוב מכך – מגבלות השפה, הותירו אותה הרחק מאחורי אחיותיה המרכז-אירופאיות בכל הנוגע למידת תשומת הלב, שהופנתה לשגשוג התרבותי שלה במפנה המאות. ואף על פי שבעיר נולדו או התגוררו בלה בארטוק והרצל, גיאורג לוקאץ' ושנדור פרנצי, בדפשט לא נהנתה מהיסטוריונים כמו קרל שורסקה או פיטר גיי, שימקמו אותה על במת התרבות המרכז-אירופית.

ספרה של מרי גלוק, היסטוריונית באוניברסיטת בראון, הוא נדבך חשוב במיקומה מחדש של בודפשט במקום הראוי לה. המחקר הענף על העולם התרבותי של וינה, פראג וברלין עוסק רבות ביהודים, אבל הוא אינו מעמיד אותם בהכרח במרכז הדיון במהות העשייה התרבותית בערים הללו. לעומת זאת, גלוק טוענת במוצהר שהתרבות העירונית של בודפשט היתה יהודית, והיתה מזוהה עם יהודים ויהדות בשנים, שבהן היא פרוחה.

הטיעון, שלפיו לא התקיימה תרבות מודרנית בבודפשט ללא מאפיינים "יהודיים", היה מקובל על פילוסופים ואנטי-שמים כאחד, על יהודים ועל נוצרים. המרכאות הכפולות מסביב למושג "יהודיים" מעידות, כמובן, על הבעייתיות של הטיעון. גלוק מודעת לבעייתיות זו ובכל זאת מצליחה לתרום תרומה משמעותית לא רק לחקר העיר בודפשט ותרבותה, אלא גם להבנת המרקם התרבותי העירוני המודרני בחלקים אחרים של מרכז ומזרח אירופה.

הקישור בין יהודים למודרניות אינו חדש, כמובן, וכך גם הקישור בין יהודים למרכזי תרבות מטרופוליטניים. גם אין כל חדש בציון העובדה שיהודים השתתפו ביצירה תרבותית בערים רבות במרכז ומרכז-מזרח אירופה, בעיקר במרחבי תרבות חדשים כמו תיאטרון פופולרי, בתי קפה ועיתונות עממית. אבל הטיעון של גלוק מרחיק לכת מעבר לכך: היא טוענת שרשת שלמה של קשרים סמויים, אסוציאציות, פנטזיות וקודים תרבותיים יצרו מרקם, שבו תרבות יהודית (מסוימת) הפכה לתרבות המזוהה עם העיר בודפשט כולה. לדבריה, כל מרכיב חריג, חדש, או מעניין – לטוב או לרע – בתרבות העיר זוהה כ"יהודי". אולי קרל לואגר, ראש העיר האנטישמי של וינה בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 לא היה רחוק מן האמת כשכינה את בודפשט "יודפשט".

23 אחוזים מתושבי בודפשט בסוף המאה ה-19 היו יהודים (רק בוורשה חלקם של היהודים באוכלוסייה המקומית היה גדול יותר). הם היו רוב בקרב העוסקים במקצועות חופשיים בעיר, שהפכה במאה זו מאיחוד של שלוש ערים קטנות למטרופולין.¹ ואולם, חשיבותם של היהודים בתרבות העירונית היתה רבה הרבה יותר משיעורם באוכלוסייה. אנדרה אדי (Endre Ady), המשורר המודרניסטי-ההונגרי-פילוסופי, הסכים למעשה עם האנטישמי לואגר כשכתב ב-1917: "היו אלה היהודים שיצרו בשבילנו [ההונגרים הלא-יהודים] את בודפשט ואת כל מה שנראה ממרחק כאילו

¹ לדיון מפורט בתהליכי האסימילציה של יהודי בודפשט ובהתעוררות האנטישמיות בבודפשט בפרט ובהונגריה בכלל, ראו: גיא מירון, "בין 'מרכז' ל'מזרח' – על הדרך המיוחדת של האמנציפציה היהודית בהונגריה", בתוך: רעיה כהן (עורכת), יהודים אירופים ואירופים יהודים בין שתי מלחמות העולם, מיכאל, טז (תל אביב: המרכז לחקר התפוצות על שם גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת תל אביב, 2004, עמ' סט-קח).

הוא אירופי, אבל למעשה אינו אלא אשליה קיטשית" (ההערכה של אדי לתרומה היהודית מהולה באירופה עצמית, שהיתה, כפי שנראה, אחד המאפיינים של תרבות העיר).

אבל מיהו יהודי? יצרני התרבות היהודים הללו היו במידה רבה "יהודים-לא-יהודים", non-Jewish Jews. הם היו מחולנים (במידה רבה) ויהדותם לא היתה מרכיב מרכזי בזהות העצמית שלהם. חלקם אפילו היו מומרים או צאצאי מומרים. בנוסף, המדינה התנגדה לזיהוי של האזרחים עם דת מסוימת, וחלק ניכר מיהודי בודפשט המחולנים נרתע מזיהוי דתי במרחב הציבורי. ולכן, האתגר שעמד בפני גלוק היה זהה לשאלתו של חוקר אחר של יהדות בודפשט, גזה קומורוצי (Géza Komoróczy), שתהה: "איך אפשר לתאר את מה שאי אפשר לראות, ואיך אפשר לכתוב על מה שאינו יהודי במובהק, אף על פי שהוא... בכל זאת יהודי, אף על פי שמי שבנה, עיצב ויצר אותו לא עשה זאת כיהודי?".²

מבחינה זו, בודפשט קרובה אולי יותר לניו יורק מאשר לברלין או וינה. ואולי היא אפילו מודרנית יותר מאחיותיה המרכז-אירופיות דווקא מסיבה זו. בשונה מבודפשט, אפשר לדמיין את העולם התרבותי של ברלין ושל וינה במחצית הראשונה של המאה ה-20 ללא יהודים. יהיה זה תיאור חלקי של עולם תרבותי דל יותר, בלי ספק, אבל ביצירת המודרניות והמודרניזם בערים הללו השתתפו יהודים ולא יהודים, והתרבות שהם עיצבו יחדיו לא היתה יהודית במובהק. לעומת זאת, התרבות היהודית בניו יורק ובבודפשט - העיתונים, השבועונים והירחונים הפוליטיים והספרותיים (שנכתבו בעיקר בשביל קהל קוראים יהודי), פעילויות הפנאי וסוכני חיברות נוספים - הפכה לחלק בלתי נפרד מהעיר, לעצם המהות המודרנית שלה.

בבודפשט של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 ובניו יורק של שנות ה-40, ה-50 וה-60 של המאה הקודמת התקיים מרחב נזיל של זהויות בין העיר, התרבות שלה ויהודייה, שבו הדהדו צורות שונות של זהות יהודית, זהות יהודית-חילונית ולפעמים אפילו זהות יהודית מוכחשת. אבל בעוד שהיהדות של ניו יורק התגאתה בעצמה, והכריזה על עוצמתה בריש גלי, לא פעם בתיבול של מלים ביידיש, היהדות המודרנית והעירונית של בודפשט, כך טוענת גלוק, היתה "בלתי-נראית" או מוסווית. כך למשל, כבר בעשור הראשון של המאה ה-20 נדחקו הגרמנית (שפתם של רוב יהודי בודפשט בתקופה זו) והיידיש מבמות התיאטרון הפופולרי בעיר. ההופעות התנהלו בהונגרית, והתכנים, המוטיבים

² גלוק נברה בכתבי עת של התקופה, אך היא אינה נעזרת בראיונות, שנערכו בראשית המאה ה-20 עם יהודים הונגרים, שבהם הם דנו במורכבות הזהות היהודית באותה תקופה. ראו למשל: גיא מירון ואנה סלאי (עורכים), יהודים על פרשת דרכים: שיח הזהות היהודית בהונגריה בין משבר להתחדשות: 1908-1926 (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2008).

והמסרים היהודיים היו סמויים מן העין. זהו סיפור על המודחק או אפילו על מה שמסרב להיות מודחק, שכן למרות ניסיונותיה, היהודיות של התרבות בבודפשט לא הצליחה להסתתר.

התרבות המודרנית-יהודית החדשה הזו - תרבות של בתי קפה, עיתונים וכתבי עת ספרותיים, הופעות של בורלסקה וקברט, הומור וסאטירה - התקיימה לצד תרבות "גבוהה", תרבות החצר, שבה מקומם של היהודים היה שולי ביותר. אין פלא, אם כן, שהעלית הנוצרית המסורתית ואנטישמים הנגידו בין התרבות המסורתית לתרבות היהודית, שנתפשה בעיניהם כתרבות של ניוון, פריצות מינית, וחטאים; ואין פלא שיצרני התרבות היהודים לא ששו להפגין את יהודיותם.

בספרה העשיר עוסקת גלוק רק בכמה היבטים של התרבות היהודית הנראית-בלתי-נראית של בודפשט. היא מקדישה פרק לעשירי העיר ובונה היהודים, פרק לרובע של היהודים העניים וכן דיון באופנים, שבהם נכחו גם היהודים העשירים וגם היהודים העניים בדמיון היהודי והלא-יהודי. כך, למשל, כבר ב-1874 רובע טרזווארוש (Terézváros), שבו התגוררו יהודים עניים, זוהה בדעת הקהל, בספרות ובקרב היהודים בעיר עם אקזוטיקה, תענוגות אסורים, ו"מהומה מזרחית, קקופוניה של קונסטנטינופול" (עמ' 22). היהודי העני, שלרוב היה מהגר ממחוזות צפון-מערביים (בוהמיה) וצפון-מזרחיים (גליציה) של הממלכה האוסטרו-הונגרית, נתפש כצאצא ישיר של היהודי האקזוטי מהמזרח.

בעוד שהתיאור המוזכר לעיל, פרי עטו של הסופר היהודי הונגרי יוזף קיש (József Kiss), פורט על הנימים של האקזוטיות והשונות היהודית, סופרים אחרים הבליטו דווקא את המודרניות ואת הזהות הבורגנית של יהודי העיר. אבל היהודי הבורגני הוא לא ככל בורגני אחר. הוא, כפי שחנה ארנדט מציינת ב"יסודות הטוטליטריות" ובמקומות אחרים וגלוק מזכירה בספרה, תמיד "מגיען", parvenu, זר שמקורו הגיע, ואין ביכולתו להימלט מחריגותו. בין שהם שונים ובין שהם דומים, היהודים תמיד נקשרו בדמיון למרחבים (בתי קפה, מועדוני קלפים, מרחבים של בידור זול, שמנוגדים כל כך לאופרה, לפילהרמונית ולמועדונים היוקרתיים), שבהם מתח מיני ופיתויים איימו על המוסר ועל המשפחה ההונגרית ה"אותנטית".

גלוק מציינת את עלילת הדם, שהתרחשה בשנים 1882 ו-1883 בעיירה טיסאסלר (Tiszaeszlár), כרגע מכריע בהבניית הזהות היהודית-ליברלית של בודפשט. בעקבות היעלמותה של נערה נוצרייה בעיירה פרץ גל אנטישמי אלים, שהביא מנגד גם לפרץ של עזרה הדדית וסולידריות יהודית, גם מצדם של יהודים, שניסו להשאיר את יהודיותם מאחור.

שתי הגדרות של זהות נלחמו על עיצוב ההונגריות: מצד אחד, היתה זו הזהות האתנית-נוצרית-מסורתית, שלא אחת הדגישה את החקלאות והאצולה הקרקעית, שייעודה הוא להנהיג את המדינה. מצד שני, התעצבה הגדרה ליברלית, שוויונית ואינדיבידואלית, שסירבה לבסס את הזהות ההונגרית על דם ואתנוס.

כפי שיקרה עשור לאחר מכן בפריז בפרשת דרייפוס, בעיר הגדולה התגלו לא רק עדויות לאנטישמיות עמוקה, אלא גם קולות רבים של ליברליות. המדינה התירה נישואים אזרחיים, הפרידה את הדת מהמדינה, והכירה ביהדות כדת מוכרת; ותושבי בודפשט הזדהו רובם ככולם עם הזהות הליברלית-חילונית הזו. בו בזמן אימצו חלקים גדולים של האוכלוסייה לאומיות הונגרית (ובמקרים מסויימים לאומיות גרמנית) בדלנית יותר ויותר, שלאחר מלחמת העולם הראשונה היתה ידה על העליונה.

רוב היהודים לא התייחסו לעלילת הדם כמעשה פלילי, אלא כתקרית אנטישמית, שהתגובה הראויה לה היא סולידריות יהודית. ואולם, דווקא בגלל תגובה זו נתפשו היהודים, גם בעיני פילושמים-לכאורה, כמי שמוציאים את עצמם מהכלל ההונגרי. הקבלה של היהודים לחברה הליברלית היתה "על תנאי", והיהודים לא עמדו בו; הם המשיכו להיות מודעים לכך שהם תמיד ממשיכים להיות גם הונגרים וגם לא הונגרים, גם בני בית וגם אורחים בעירם שלהם.

ההומור היהודי, Judenwitz, שחצה גבולות מדיניים וטריטוריאליים והפך לפן של יהדות קוסמופוליטית בכל מרכז אירופה, התפתח, לדעת גלוק, בדיוק מתוך הכפילות הזו. אחד הפרקים החשובים בספר מנסה לעמוד על טיבו של ההומור היהודי הזה, שמאפיין, כך נראה, כמעט כל עיר גדולה במאה ה-20, ממוסקווה ועד לוס אנג'לס. מה היה בו, בהומור הזה, שאיפשר לו להפוך להומור לא רק של יהודי בודפשט (או וינה, ניו יורק, או לוס אנג'לס) אלא להומור של החיים בעיר המודרנית? לדעת גלוק, הייחוד של ההומור היהודי-עירוני-מודרני הוא בכך שזהו הומור חתרני, אפילו ניהיליסטי, מבטו של מי שמביט מבחוץ אף על פי שהוא נמצא בפנים.

זהו הומור של זרים שנטמעו, שמאמצים את הקודים התרבותיים והמוסריים של החברה שבה הם חיים בשעה שהם משמרים מידה של אירוניה כלפיהם. ההומור היהודי של בודפשט, טוענת גלוק, הוא נחלתו של מי ששייך ולא שייך תרבותית בו-זמנית, של מי שרוצה למתוח ביקורת, אבל עושה זאת בשעה שהוא שומר על הקוד התרבותי של "Tapintat", טקט, הצורך האובססיבי להתנהג נכון בלי למשוך תשומת לב. טקט היה מושג מפתח בהתנהגות של יהודי בודפשט. הוא גם מושג מפתח, כמובן, לחוויית קיומם של היהודים בכל מרכזי התרבות האחרים של מרכז ומרכז-מזרח אירופה.

הרחבת היריעה של היווצרות המודרניות העירונית ושל הקשר בינה ליהדות במרחב דובר ההונגרית מהווה תרומה חשובה לא רק לחקר ההיסטוריה של יהודי בודפשט והתרבות של העיר. ספרה של גלוק מזכיר לנו שהמודרניות העירונית היהודית חצתה גבולות מדיניים ולשוניים, ואף על פי שהתנהלה בכמה שפות היו לה קווי אופי משותפים טרנס-לאומיים. הוא גם מזכיר לנו שהטבור של אירופה לא דיבר רק גרמנית, אלא גם הונגרית ופולנית. וחשוב מכך – דווקא בבודפשט התגלמו כמה מהמאפיינים של התרומה היהודית לתרבויות מודרניות עירוניות באשר הן – ההומור יהודי, תרבות בתי הקפה, ירחונים ספרותיים, ותרבות מסחרית פופולרית, שראשיתה בתיאטרון עממי והמשכה בתעשיית הסרטים של הוליווד, שחלק לא מבוטל מדור המייסדים שלה הורכב מיהודים הונגרים, שהתחילו את הקריירה שלהם בקברטים של בודפשט.

גיל רובין

ביקורת ספר || יהודים, פולנים ושאלת 'פלשתינה'

בספרו, "ארץ שחורה", טימותי סניידר מציג את ממשלת פולין בשנות ה-30 כציונית ומאמץ נרטיב לאומני, שאפילו ז'בוטינסקי היה מסתייג ממנו

Timothy Snyder, *Black Earth: The Holocaust as History and Warning* (New York: Tim Duggan Books, 2015)

ב-2015 פירסם ההיסטוריון כריסטופר בראונינג מאמר ביקורת על ספרו של טימותי סניידר, "ארץ שחורה" (Black Earth). במאמר, שהתפרסם ב"ניו יורק ריווי אוף בוקס", תהה בראונינג מדוע בספר על השואה מוקדשים חלקים כה רבים לדיון ביחסה של ממשלת פולין כלפי התנועה הציונית.¹ ואכן, בארבעה פרקים בספר וכן בחלק מהפרק המסכם שלו נידונה באריכות הברית קצרת הימים בסוף שנות ה-30 בין הממשלה בפולין לתנועה הרוויזיוניסטית בהנהגת זאב ז'בוטינסקי.

לאחר מותו של יוזף פילסודסקי, מנהיגה של פולין, ב-1935, תמכו רבים בקרב חוגי השלטון במדינה בעידוד הגירה של 90% מהאוכלוסייה היהודית במדינה (שלפי הערכות, מנתה ערב מלחמת העולם השנייה כשלושה מיליון בני אדם). כדי לקדם תכנית זו, טוען סניידר, ממשלת פולין, מימנה, חימשה והכשירה מנהיגים ומיליציות של התנועה הרוויזיוניסטית בתקווה שימרדו בשלטון המנדט הבריטי בארץ ישראל ויביאו באמצעות שימוש באלימות וטרור להקמת מדינה יהודית ולהגירה המונית ממזרח אירופה. סיפורה של הברית בין ממשלת פולין לתנועה הרוויזיוניסטית כה מרכזי בספר עד שארבעה מנהיגים של הימין הציוני - ז'בוטינסקי, אברהם שטרן, יצחק שמיר ומנחם בגין – מוזכרים בספר מספר פעמים רב יותר מאשר יוזף סטאלין, וינסטון צ'רצ'יל ופרנקלין רוזוולט יחדיו. מדוע הברית הזו תופסת מקום חשוב כל כך בספר, שדוחה מחקרים קודמים על השואה ומתיימר להציע לה פרשנות חדשה? כדי להשיב על השאלה הזו יש לדון בציונות הרוויזיוניסטית בהתאם להקשר ההיסטורי הרחב, שאותו מתאר סניידר בספרו - הברית הפולנית-רוויזיוניסטית, כך טוען סניידר, קשורה לברית אחרת, שלא יצאה אל הפועל, בין ממשלת פולין לגרמניה הנאצית. סניידר מתאר כיצד בסוף שנות ה-30 קיווה היטלר לברית עם ממשלת פולין כדי לתקוף ביחד את בריה"מ. לאחר משא ומתן בין הצדדים דחו הפולנים את הצעתו, בעיקר מכיוון שהם סברו ששימור הסטטוס-קוו באירופה עדיף על מלחמה וחששו שאם בריה"מ תיכנע תהפוך פולין

¹ Christopher R. Browning, "A New Vision of the Holocaust", The New York Review of Books, October 8, 2015.

למדינת חסות של גרמניה. ואולם, סניידר טוען שהברית הגרמנית-פולנית לא התממשה מסיבות נוספות – לא רק בגלל השיקולים הפוליטיים של הפולנים, אלא גם בגלל חילוקי דעות אידיאולוגיים בין שתי המדינות. לפי סניידר, כישלון המשא ומתן והפלישה הגרמנית לפולין, שבאה בעקבותיו, "היו תוצאה של מחלוקות עמוקות על השאלה היהודית והשאלה הסובייטית, שאותן הסתירה הדיפלומטיה הפולנית במשך שנים".² בהמשך מתמצת סניידר את עיקרי המחלוקת: "השאיפה הסמויה של מדיניות החוץ הגרמנית בסוף שנות ה-30 היתה להקים אימפריה במזרח אירופה, המבוססת על תורת הגזע; השאיפה הסמויה של מדיניות החוץ הפולנית היתה להקים מדינה יהודית בפלשתינה, בשטחים, שבהם הוענק המנדט לאימפריה הבריטית מטעם חבר הלאומים".³ כדאי להתעכב מעט על טענה רדיקלית זו. סניידר טוען שבסוף שנות ה-30 הקמת מדינה יהודית בפלשתינה היתה אחת המטרות המרכזיות של הממשלה הפולנית, המהות של מדיניות החוץ הפולנית. סניידר טוען זאת כדי להדגיש את ההבדלים בין המדיניות האנטי-יהודית של גרמניה למדיניות האנטי-יהודית של פולין. הנאצים רצו להשמיד את היהודים ולמחוק אותם מעל פני אדמת האימפריה העתידית שלהם, ואילו הפולנים רצו להקים ליהודים מדינה בפלשתינה, "כחלום המרחיק לכת ביותר של ורשה".⁴ הברית הפולנית-רוויזיוניסטית נבחנת לאורך הספר כדי להמחיש את מידת המחויבות של פולין לציונות ואת ההבדלים המהותיים בין המדיניות של פולין כלפי היהודים לזו של גרמניה.

ואולם, בפרקים שבהם דן סניידר בברית הזו מתחוויר עד כמה רעועים היסודות העובדתיים לטענותיו וכן מתגלות כמה הנחות יסוד בעייתיות בנוגע להיסטוריה היהודית-פולנית. סניידר, למשל, לא מסביר מדוע פולין - אם אכן תמכה בהקמת מדינה יהודית - השליכה את יהבה דווקא על התנועה הרוויזיוניסטית, במיוחד בשעה שבשנות ה-30 השפעתה הפוליטית בפלשתינה היתה דלה. בנוסף, סניידר אינו מסביר מדוע פולין תלתה תקוות בפנטזיה של מרד אלים נגד אימפריה בריטית בשיא כוחה (שבשום אופן לא היתה אויבת של פולין) יותר מעשור לפני עידן הדה-קולוניזציה.

בגלל ההיבטים התמוהים הללו הגיעו היסטוריונים אחרים למסקנות שונות בנוגע ל"ברית" הזו והתייחסו אליה כאל תכנית, שנועדה בראש ובראשונה לשרת את הצרכים הפוליטיים של הפולנים מבית ומחוץ ולא כאל תכנית פעולה, שמטרתה לשנות את הסדר הפוליטי במזרח התיכון.

² Timothy Snyder, *Black Earth: The Holocaust as History and Warning* (New York: Tim Duggan Books, 2015), p. 30.

³ Ibid., p. 32.

⁴ Ibid.

דייוויד אנגל טען שתמיכת ממשלת פולין ברוויזיוניסטים היתה אמצעי להסיט את תשומת הלב מההאשמות הבינלאומיות נגד מדיניותה האנטי-יהודית.⁵ ממשלת פולין הביעה תמיכה פומבית ב"תכנית האווקואציה" של ז'בוטינסקי, שקראה להגירה מיידית של 150 אלף יהודים בשנה ממזרח אירופה לארץ ישראל, וכך היא ציירה את מדיניותה כפרו-ציונית ולא כאנטי-יהודית. לורנס ויינבאום ציין בספרו, שבשנות ה-30 ממשלת פולין היתה נתונה ללחץ ציבורי לפעול נגד שיעורם הגבוה של יהודים בקרב מעמד הביניים במדינה. ברית פומבית עם התנועה הרוויזיוניסטית איפשרה לממשלה ליצור רושם שהיא קרובה למציאת פתרון ל"בעיה היהודית". בהתאם לכך ניתן להבין את התמיכה הפולנית בציונות הרוויזיוניסטית כעניין הקשור יותר ליחסי ציבור של הממשלה בפולין ומחוצה לה ופחות לתכנית מהפכנית לסילוק הבריטים מארץ ישראל. ואכן, כפי שהראה ויינבאום, אף על פי שממשלת פולין אימנה ומימנה פעילים רוויזיוניסטים, הממשלה היססה לתמוך בלב שלם בשיתוף הפעולה הזה, בין היתר מכיוון שהיא חששה מהשלכות הברית על טיב היחסים בין פולין לבריטניה.⁶

עם זאת, לממשלת פולין עדיין היה אינטרס להפיץ את דבר הברית ברבים מסיבות שמוזכרות לעיל, וכך, כשסניידר מציג את הברית כמרכיב מהותי בהיסטוריה היהודית-פולנית ובמדיניות החוץ הפולנית ולא כתרגיל ביחסי ציבור, הוא למעשה מאמץ ומשכפל את הרטוריקה התועמלנית של ממשלת פולין ביחס ל"שאלה היהודית" ולא מנתח אותה במבט ביקורתי.

אם הברית בין ממשלת פולין לתנועה הרוויזיוניסטית אכן היתה רופפת יותר מכפי שסניידר מוכן להודות, כך רופפת גם טענתו המרכזית, שלפיה "מהות" מדיניות החוץ הפולנית בשנות ה-30 היתה להקים מדינה יהודית בארץ ישראל. גם כאן נראה שסניידר מאמץ ומשכפל את הנרטיב של ממשלת פולין.

בסוף שנות ה-30 התמקדה ממשלת פולין בעידוד הגירתם של 90% מיהודי המדינה. אין ספק שהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל היתה יכולה להקל על השגת מטרה זו. ואולם, הקמת מדינה יהודית או הסכמה בריטית להגדלת מכסות ההגירה לארץ ישראל לא היו תנאי מוקדם לקידום חקיקה אנטי-יהודית בפולין, שנועדה להביא לכך שיהודים יעזבו את המדינה. וכפי שסניידר מציין בספרו, ממשלת פולין בחנה יעדים אחרים להגירת היהודים, בהם מדגסקר. שאלת הטריטוריה, שאלה יועברו היהודים, היתה אפוא משנית, ומה שהיה חשוב לממשלה הפולנית היה צמצום משמעותי של מספר היהודים במדינה. ומכיוון שבמציאות הפוליטית של שנות ה-30 היהודים לא היו יכולים להגר בהמוניהם מחוץ לאירופה (כפי שהתברר בוועידת אויאן, שהתקיימה ב-1938),

⁵ David Engel, "The Frustrated Alliance: The Revisionist Movement and the Polish Government in Exile, 1939-1945," *Studies in Zionism*, 7 (1986), p. 13.

⁶ Laurence Weinbaum, *A Marriage of Convenience: The New Zionist Organizations and the Polish Government, 1936-1939* (Eastern European Monographs: Boulder, Colorado, 1993), pp. 65, 80-82.

התמיכה הפולנית בציונות נועדה בעיקר לשיפור תדמיתה של הממשלה בענייני פנים וחוץ, זאת אף על פי שהיו כמה פקידים בכירים בממשל הפולני, שהביעו תמיכה ברעיון להקים מדינה יהודית וקיוו שהוא יקרום עור וגידים. הצגת התמיכה הפולנית בהגירת יהודים כמדיניות פרו-ציונית מביאה לכך שסניידר קורא את החקיקה האנטי-יהודית בפולין בסוף שנות ה-30 כצעד הומניטארי. סניידר כותב כי "מפלגת האחדות הלאומית" (OZN), מפלגת השלטון בפולין לאחר מות פילסודסקי, "הודיעה על תמיכתה בהגירתם של 90% מיהודי פולין. מדיניות זו, שנתפשה בעיני מפלגות השמאל והמרכז במדינה כבגידה נתעבת במסורות ועקרונות, נועדה למנוע פוגרומים, שארגנו הלאומנים".⁷ בכך, סניידר מתעלם מרוחב התמיכה הפולנית בהגירה המונית של יהודים. ב-1935, למשל, גם מפלגת השמאל, המפלגה הסוציאליסטית הפולנית (PPS), תמכה בהגירת יהודים כפתרון המועדף ל"בעיה היהודית" במדינה.⁸

טענתו של סניידר, שלפיה התמיכה של ממשלת פולין בהגירת יהודים היתה אמצעי להגן עליהם מפני מפלגת האנטיסמים הלאומנית, צורמת במיוחד. אוסקר יאנובסקי, היסטוריון של יהדות מזרח אירופה, היה נחרץ בשעה שמתח ביקורת על צביעותה של ממשלת פולין, שהציגה את תמיכתה בהגירת יהודים כניסיון להגן עליהם מפני הלאומנים. ממשלת פולין, כך כתב ב-1936, "מתנהגת כמי שרצח גבר ואשה, ואז פונה לעזרת הציבור בחיפוש אחר בית לילדיהם היתומים".⁹ צורמת לא פחות היא ההתייחסות של סניידר למשא ומתן על שאלת היהודים, שהתקיים בין גרמניה לפולין ב-1938. היטלר רצה לשכנע את פולין להצטרף אל גרמניה במתקפה נגד בריה"מ. ולכן, הוא הבטיח לפולנים שטחים, שיכבשו המדינות במלחמה העתידית, וכן פתרון ל"בעיה היהודית" שלה – גירוש המוני של יהודים למדגסקר.¹⁰

בספרו, סניידר דן פעמיים במגעים הללו כדי להדגיש את ההבדלים התהומיים בין גרמניה לפולין בכל הקשור ליחסם ל"בעיה היהודית". בשביל הנאצים, כך טוען סניידר, המלה "מדגסקר" היתה לשון נקייה להשמדה. בשביל הפולנים, "מדגסקר" היתה מקום ספציפי, לצד פלשתינה, שבו ניתן ליישב מיליוני יהודים. ולכן, מנהיגי פולין חשו "אי-נחת" ו"בלבול" בפגישותיהם עם הגרמנים משום "שלא הבינו כיצד תכננו הגרמנים לפלוש לבריה"מ ובזמנית ליישב מחדש את יהודי מזרח אירופה... מבחינה לוגיסטית הדבר נראה להם בלתי אפשרי".¹¹ לדבריו,

⁷ Timothy Snyder, *libid.*, p. 59.

⁸ David Engel, *In the Shadow of Auschwitz: The Polish Government-in-Exile and the Jews, 1939-1942* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012), p. 37.

⁹ See: Weinbaum, *Ibid.*, p. 95.

¹⁰ Magnus Brechtken, *Madagaskar für die Juden: Antisemitische Idee und politische Praxis 1885–1945* (Oldenbourg, 1998).

¹¹ Timothy Snyder, *libid.*, p. 75.

"מכיוון שהפולנים היו אובססיביים בנוגע לרעיון של פתרון מדיני [ליהודים], הם לא היו יכולים לראות את הסופה האלימה, שבאה והתקרבה".¹²

סניידר צודק בשעה שהוא טוען שלפולין ולגרמניה היו תפישות שונות בנוגע לפתרון של "הבעיה היהודית", זאת גם אם הצגתו את הדיפלומטים הפולנים כחבורת תמימים, שלא הבינו מהם כוונותיהם של הנאצים, אינה משכנעת. עם זאת, בהדגישו שוב ושוב את חילוקי הדעות האידיאולוגיים בין הגרמנים לפולנים, מתעוררת התחושה שאבחנה היסטורית חשובה לא פחות חומקת מידיו: המדיניות הפולנית והמדיניות הגרמנית כלפי היהודים היו בפועל דומות מאוד זו לזו ערב המלחמה.

סניידר מתייחס בהרחבה ל"גירוש זבונשין", שהתרחש באוקטובר 1938, בשעה שאלפי יהודים פולנים נותרו ללא אזרחות, לאחר שגרמניה, שבה הם חיו, גירשה אותם, ופולין סירבה לקבלם וביטלה את אזרחותם. ביטול האזרחות היה בהתאם לחקיקה אנטי-יהודית בפולין, שממשלתה יזמה זמן קצר לפני הגירוש, ובעקבותיו נאלצו היהודים להישאר חודשים במחנה בסמוך לגבול. ואולם, סניידר לא מגיע למסקנה הנדרשת, שלפיה הן ממשלת גרמניה והן ממשלת פולין החלו לפני פרוץ המלחמה לבטל אזרחות ליהודים ולשלול את זכויותיהם. קווי הדמיון בין פולין לגרמניה לא נידונים בספר, אלא רק ההבדלים ביניהן.

ואולם, כפי שיפעת וייס הראתה במחקרה ההשוואתי על יהודי גרמניה ופולין, בשנות ה-30 נוצר למרבה ההפתעה דמיון רב בין מעמדם החוקי והחברתי של היהודים בשתי המדינות.¹³ ולפי דן דינר: "למרות ההבדלים הבולטים בין שני המשטרים, קידמה פולין האוטוריטרית חקיקה ותקנות... שכמעט אי אפשר להבדיל מהחקיקה 'הארית' בגרמניה".¹⁴ שני המשטרים התאפיינו, כך טוען דינר, "בקרבה ובשונות בו-זמנית".¹⁵

סניידר מדגיש שוב את ההבדלים בין האנטישמיות הפולנית לאנטישמיות הנאצית בשעה שהוא פונה לדון באנטישמיות בפולין בין שתי מלחמות העולם (עמ' 69-70). לאחר 1935 החלה ממשלת פולין להפעיל לחץ כלכלי על היהודים כדי לעודד אותם להגר. היא העלימה עין מחרמות על בתי עסק יהודיים. היא אסרה שחיטה כשרה (אף על פי שהאיסור לא יצא אל הפועל). סטודנטים יהודים באוניברסיטאות הוכו ונדרשו לשבת בספסלים האחוריים, "ספסלי הגטו"; ואנשי ימין ומנהיגי דת הפיצו תעמולה אנטי-יהודית. ואולם, בשעה שסניידר מכיר בכך ש"החזון של פולין ללא רוב יהודיה היה ללא ספק אנטישמי", הוא מוסיף ש"לא היתה זו אנטישמיות, שזיהתה

¹² Timothy Snyder, *libid.*, p. 76.

¹³ יפעת וייס, *אתניות ואזרחות: יהודי גרמניה ויהודי פולין, 1933-1940* (ירושלים: הוצאת מאגנס, 2000), עמ' 12.

¹⁴ Dan Diner, *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism and the Holocaust* (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 87.

¹⁵ *Ibid.* p. 88.

את היהודים כהתגלמות הרוע הטבעי או המטאפיזי עלי אדמות". לעומת זאת, בניגוד לגרמניה, נתפשו היהודים בפולין כלא יותר מ"בני אדם שנוכחותם לא היתה רצויה מבחינות כלכליות ופוליטיות".¹⁶

הבחנה זו אינה תורמת דבר להבנת ההיסטוריה של יהודי פולין בשנות ה-30: מה אפשר ללמוד על ההיסטוריה של יחסי יהודים-פולנים אם נכיר בכך שהיהודים לא נתפשו כהתגלמות הרוע, אלא רק כבני אדם לא רצויים? נראה שסניידר מנסח כך את היחס ליהודים כדי לקדם טענה היסטורית עמוקה יותר, ששזורה לאורך הספר ולפיה אין טעם לפנות אל ההיסטוריה של יחסי יהודים-פולנים בין מלחמות העולם כדי להבין את הסיבות לשואה, זאת מכיוון שלא נמצא שם עובדה כלשהי, שתתרום להבנת מקורותיה האידיאולוגיים.

סניידר, כך נראה, אפילו מרחיק לכת עוד יותר: לא רק שהמדיניות האנטי-יהודית הפולנית אינה רלוונטית להבנת השואה, אלא שלמעשה ייתכן שבעזרתה היהודים היו יכולים להינצל מהשמדה, לא פחות. לפי אחד הטיעונים המרכזיים ב"ארץ שחורה", הישרדותם של היהודים היתה תלויה בהישרדותה של המדינה הריבונית. סניידר טוען שבחינה השוואתית של סיכויי ההישרדות של היהודים בזמן המלחמה מראה שבמקומות, שבהם המדינות איבדו את הריבונות שלהן, יהודים רבים נרצחו, ובמקומות שבהם המדינה הריבונית עמדה על תלה, חלק ניכר מהיהודים שרדו. במקומות שאיבדו את הריבונות שלהם ונכבשו פעמיים, גם על-ידי הנאצים וגם על-ידי הסובייטים, רוב היהודים הושמדו. בכך, הספר מאמץ טענה מרכזית מ"יסודות הטוטליטריות" של חנה ארנדט. לפי סניידר, ארנדט צדקה כשטענה שאזרחות במדינה ריבונית היתה הערובה הטובה ביותר לביטחונם הפיזי של היהודים.¹⁷

בפרק המסכם של הספר טוען סניידר שהציונות הרוויזיוניסטית צדקה בניתוח מצב היהודים בשנות ה-30: "ציונים מכל הזרמים צדקו בהערכה שמסגרת מדינית חיונית לעתיד הקיום הלאומי... הציונים הרוויזיוניסטים מהימין הקיצוני צדקו בשנות ה-30, כשחששו מפני קטסטרופה קרובה ולכן חשבו שיש לשתף פעולה עם פולין".¹⁸ משפט זה מקפל בחובו את כל הבעייתיות בספר ומבהיר מדוע יש בו עיסוק כה מופרז בברית בין ממשלת פולין לציונות הרוויזיוניסטית.

אם המדינה היא המגן הטוב ביותר על היהודים, אם הרוויזיוניסטים צדקו כשקראו בשנות ה-30 לפינוי המוני ומיידי של יהודי פולין למדינה יהודית ואם ממשלת פולין היתה בעלת ברית קרובה של התנועה הרוויזיוניסטית – האם בדיעבד לא ניתן לפרש את החקיקה האנטי-יהודית בפולין ואת תמיכת הממשלה הפולנית בהגירה של יהודים כפעילות הומניטרית, שמטרתה להציל את היהודים? על פניה, פרשנות שכזו נשמעת מופרכת, אולם

¹⁶ Timothy Snyder, *ibid.*, p. 70.

¹⁷ *ibid.*, p. 117.

¹⁸ *ibid.*, p. 334.

מנהיגים ואינטלקטואלים פולנים דגלו בה בגלוי לאחר המלחמה. לודוויק לוביינסקי, מזכירו האישי של יוזף בק, שר החוץ של פולין בשנות ה-30, כתב ב-1964 כי לדעתו "ז'בוטינסקי היה אחד היחידים בקרב מנהיגים ופוליטיקאים יהודים, שהבינו שפולין היתה הידידה הטובה ביותר של היהודים ובעלת הברית הנאמנה ביותר שלהם".¹⁹ ברוח דומה, היסטוריון פולני, שמצוטט בספרו של ויינבאום, הכחיש לאחר המלחמה את הטענה, שלפיה התמיכה הפולנית במדינה יהודית נבעה מאנטישמיות: "בגלל המצוקה שלהם, לפולנים תמיד היתה סימפטיה כלפי עם, שלא זכה לעצמאות".²⁰ וסניידר כותב: "ז'בוטינסקי ומנהיגי פולין הגיעו בקלות להסכמה, שלא מבוססת רק על אינטרסים משותפים", ומכיוון שכל הצדדים היו בעבר נתיני האימפריה הרוסית, הם היו שותפים ל"רעיון של הקמת מדינת לאום על שטחי אימפריות".²¹

למעשה, סניידר מציג את המדיניות האנטי-יהודית של פולין בין שתי מלחמות העולם כמדיניות ציונית, ובכך הוא גם מתעלם מהבחנה היסטורית ומוסרית חשובה בין יהודים-פולנים, שתמכו בציונות, לפולנים לא-יהודים, שתמכו בציונות. פולני לא-יהודי, שתמך בציונות בשנות ה-30, האמין שיהודי פולין לא צריכים להיות חלק מהמדינה, ולכן עליהם להגר למקום אחר, שבו יקימו מדינת לאום משלהם. יהודי-פולני, שתמך בציונות, הכיר בכך שהיהודים לא רצויים בפולין ותמך בהקמת מדינה, שבה הם יהיו שווים. התעלמות מההבדלים הללו מסתירה עובדה היסטורית חשובה: היהודים בפולין הפכו ל"שאלה" או ל"בעיה" רק מכיוון שהחברה הפולנית וההנהגה הפולנית התייחסו אליהם כאל אזרחים לא רצויים.

תובנה זו לא נעלמה מעיניו של מייסד התנועה הרוויזיוניסטית, זאב ז'בוטינסקי, אחד מגיבורי ספרו של סניידר. אף על פי שז'בוטינסקי תמך בהגירה המונית של יהודים ממזרח אירופה לארץ ישראל, הוא גם הקדיש את מרצו למאבק למען ההגנה על זכויות היהודים כקבוצת מיעוט באירופה. ז'בוטינסקי היה אחד המארגנים של ועידת הלסינגפורס, שהתקיימה ב-1906 והגדירה את מטרת הציונים ברוסיה כמאבק למען הזכויות הקולקטיביות של היהודים באימפריה הרוסית לצד התיישבות יהודית בפלשתינה.

בשנות ה-20 תמך ז'בוטינסקי בהתלהבות במנגנון הבינלאומי של חבר הלאומים להגנה על מיעוטים ועודד יהודים לא לוותר על "חלום המיעוטים", השאיפה לחיות כאזרחים בעלי זכויות קבוצתיות במזרח אירופה, זאת גם אם הציפיות מהארגון הבינלאומי לא התממשו.²² ז'בוטינסקי היה שותף ל"אני מאמין" היהודי-לאומי, שרווח ברחבי מזרח אירופה בזמנו, ולפיו הלאום היהודי צריך לפתח מרכזים משגשים גם בפלשתינה וגם במזרח אירופה. גם

¹⁹ See: Weinbaum, Ibid., p. 10.

²⁰ Ibid.

²¹ Timothy Snyder, Ibid., p. 61.

²² Vladimir Jabotinsky, "The Minorities Dream", *Haynt*, 10 (April 28), p. 7. [in Yiddish].

כאשר הוא החל לקדם את תכנית "האוקואציה" בשנות ה-30, הוא דרש שממשלת פולין תכריז שהיא מבטיחה שוויון לאזרחיה היהודים. ב-1936 נאם ז'בוטינסקי בפני קהל יהודי בוורשה. ז'בוטינסקי התגאה בארגון ועידת הלסינגפורס והבטיח שתכנית "האוקואציה" לא תביא לסיום המאבק של היהודים לשוויון זכויות באירופה. המספרים ממלאים כאן תפקיד חשוב: אם תכנית "האוקואציה" היתה מצליחה בהתאם לציפיות, מיליון וחצי יהודים היו מהגרים במשך עשור ממזרח אירופה לפלשתינה. 750 אלף מהם היו אמורים להיות יהודים-פולנים. מיליונים נוספים, כך קיווה ז'בוטינסקי, היו אמורים להגר בעשורים הבאים. ממשלת פולין רצתה ש-2.7 מיליון יהודים יעזבו את שטחה בהקדם האפשרי. אם ממשלת פולין תמכה בציונות, אז הציונות שלה היתה רדיקלית הרבה יותר מזו של ז'בוטינסקי.

תיאור המדיניות האנטי-יהודית של ממשלת פולין כמדיניות ציונית מעורר תמיהה, שכן חלקים מרכזיים ב"ארץ שחורה" מדגישים דווקא את חשיבות האנטישמיות להבנת מלחמת העולם השנייה והשואה. "ארצות דמים", ספרו הקודם של סניידר, ספג ביקורת על כך שהמחבר הפחית בערכה של האנטישמיות להבנת השואה. ב"ארצות דמים", סניידר ניתח את השואה כתוצר של ההקצנה ההדדית והאלימות הגוברת במרחב הגבול שבין גרמניה לבריה"מ בתחילת שנות ה-30. לעומת זאת, "ארץ שחורה" נפתח במבוא, שמוקדש כולו להשקפת העולם האנטישמית של היטלר. במבוא זה טוען סניידר שהיטלר הגיע למסקנה שיש להשמיד את היהודים כבר בסוף שנות ה-20. מכאן שהפרשנות האפולוגטית של סניידר להיסטוריה היהודית-פולנית לא נובעת מעיוורון או מניסיון להסתיר את ההיסטוריה של האנטישמיות באירופה, אלא מקריאת ההיסטוריה הזו מנקודת מבט לאומנית והכפפתה לנרטיבים פולניים ויהודיים לאומניים-קיצוניים, שאפילו ז'בוטינסקי, כך ניתן לשער, היה מסתייג מהם.

לפי סניידר, יהודים ופולנים שייכים לשתי קבוצות אתניות ולאומיות נפרדות לחלוטין (יהודי-פולני הוא אוקסימורון). מכיוון שמדינה היא האמצעי הטוב ביותר לשמירה על ביטחונם של היהודים ושל קבוצות לאומיות אחרות, הפתרון ההומניטרי ביותר ל"שאלה היהודית" בפולין שבין המלחמות היה הקמת מדינה יהודית, שאלה יעברו כל היהודים – פתרון, שאותו קידמה פולין ללא הרף.

תפישה היסטורית-לאומנית זו באה לידי ביטוי גם בספריו הקודמים של סניידר. בספרו פורץ הדרך, "בנייתן מחדש של אומות: פולין, אוקראינה, ליטא, בלארוס, 1999-1569", עוקב סניידר אחר צמיחתן של ארבע אומות במרחב הגיאוגרפי, שבו התקיימה ממלכת פולין-ליטא. במבוא לספר מסביר סניידר מדוע ההיסטוריה של העם

היהודי, קבוצה לאומית שצמחה גם היא בטריטוריה הזו, "דורשת דיון נפרד".²³ סניידר טוען ש"השאיפה ללאומיות טריטוריאלית [במזרח אירופה] במאה ה-20, לפיה יש לשוב למולדת ולהקים מדינת לאום בשטח ההיסטורי של ממלכת פולין-ליטא מעולם לא היתה רלוונטית בשביל היהודים", וכי מחקר של הלאום היהודי "יגרור אותנו מחוץ להתמקדות הטריטוריאלית במזרח אירופה, כלומר אל פלשתינה".²⁴ ואולם, כשסניידר מציג את יהודי מזרח אירופה כקבוצת לאום, שעתידה להקים מדינה בארץ ישראל, הוא אינו מבחין באפשרות היסטורית אחרת ומרכזית לא פחות: מדוע לא לכתוב את ההיסטוריה של היהודים ושל הלאום היהודי, כמושרשת במזרח אירופה, מרחב גיאוגרפי, שרבים, אפילו ז'בוטינסקי, האמינו עד סוף שנות ה-30, שיישאר מרכז הקיום היהודי-לאומי בעתיד הנראה לעין?

* גיל רובין הוא עמית פוסט-דוקטורט מטעם המכון ללימודי ישראל במרכז ללימודי יהדות באוניברסיטת הרווארד.

²³ Timothy Snyder, *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus 1569-1999* (New Haven: Yale University Press. 2003), p. 8-9.

²⁴ Ibid., p. 9.

קורט טוכלסקי

תרגום || "מה מותר לסאטירה?" מאת קורט טוכלסקי

"כאשר מישהו אצלנו מספר בדיחה טובה, חצי גרמניה יושבת על הספה ונעלבת". רשימה שפירסם הסופר בעיתון "ברלינר טאגבלאט" ב-1919. תירגם מגרמנית: גדי גולדברג

גברת פוקראט: "אבל צריך שאדם יוכל ליהנות מהאמנות."
יהאנס: "מהאמנות יכול אדם לקבל הרבה יותר מאשר רק הנאה."
גרהרט האופטמן

כאשר מישהו אצלנו מספר בדיחה טובה, חצי גרמניה יושבת על הספה ונעלבת.

הסאטירה נראית כעניין שלילי לחלוטין. היא אומרת: "לא!". סאטירה הקוראת להנפיק איגרות חוב ממשלתיות למימון המלחמה אינה סאטירה. הסאטירה נושכת, צוחקת, מצפצפת ומתופפת על תוף שכירי החרב הססגוני נגד כל מה שדורך במקום בליאות.

סאטירה היא עניין חיובי בהחלט. בשום תחום לא מסגיר עצמו חסר האופי מהר יותר מאשר כאן, שום דבר אינו מראה מהר יותר מיהו מוקיון חסר מצפון, אחד התוקף היום את זה ומחר את האחר. הסאטיריקן הוא אידאליסט פגוע: הוא רוצה שהעולם יהיה טוב, אבל העולם הוא רע, וכעת הוא יוצא נגד הרוע. הסאטירה של אמן בעל אופי, הלוחם למען הרצון הטוב, אינה ראויה אפוא להתעלמות הבורגנית ולרטינה הזועמת שבהן מבטלים בארצנו את האמנות הזאת.

הטעות העיקרית של הגרמני היא זאת: הוא מבלבל בין מה שמוצג ובין מי שמציג. אם ברצוני להצביע על ההשלכות של אלוהולזים, כלומר להילחם בקלקלה הזאת, לא אוכל לעשות זאת באמצעות פסוקי תנ"ך חסודים, אלא הדרך היעילה ביותר תהיה להציג שיכור חסר תקנה. ארים את המסך הפרוש על הריקבון ומסתיר אותו, ואומר: "ראו!" – בגרמניה מכנים זאת "גסות רוח". אבל אלוהולזים הוא דבר רע, הוא מזיק לעם, ורק אמת אכזרית עשויה להועיל כאן. אותו דבר היה נכון בעבר בנוגע לאומללותם של האורגים, ובנוגע לזנות זה עדיין נכון גם היום.

השפעתה של הזעיר-בורגנות הותירה את הסאטירה הגרמנית בגבולותיה העלובים כל כך. נושאים גדולים כמעט אינם מטופלים כלל. "סימפליציסימוס" היה היחיד – כאשר עוד התנוסס עליו הבולדוג האדום הגדול – שהעז לגעת בכל הפרות הקדושות הגרמניות הללו: בחייל האלים, בבירוקרט המעופש, במורה המכה, ביצאנית, בתעשיין השמן והעצלן ובקצין המאנפף. אפשר בהחלט שתהיה לך דעה על כל הנושאים הללו, וכל אחד רשאי לחשוב שהתקפה כלשהי היא בלתי מוצדקת או מוגזמת, אבל את זכותו של אדם הגון להצליף בבני זמנו אסור להחריב במילים דורסניות.

האם הסאטירה מגזימה? הסאטירה חייבת להגזים, ועל פי מהותה העמוקה ביותר היא בלתי צודקת. היא מנפחת את האמת כדי שתהיה ברורה יותר, ואין היא יכולה לעבוד אלא לפי הפסוק בתנ"ך: "האף תספה צדיק עם רשע?". ואולם, במעמקי נפשם של הגרמנים טבוע הנוהג המייגע לחשוב ולהתנהג לא כאינדיבידואלים, אלא כמעמדות וכאיגודים, ואוי לך אם תעז לפגוע באחד מאלה. מדוע המגזינים הסאטיריים שלנו, הקומדיות והסרטים שלנו כחושים כל כך? מפני שאיש אינו מעז להכעיס את התמנון הענק המעיק על הארץ כולה ורובץ עליה שמן, עצלן, וממית.

אפילו לצאת נגד אויב הארץ הסאטירה הגרמנית אינה מעזה. מובן שאל לנו לחקות בהתלהבות כל קריקטורת מלחמה צרפתית גועלית, אבל איזו עוצמה היתה להן, איזה זעם בסיסי, איזו הצלחה ואיזו השפעה! אמת: הן לא נרתעו משום דבר. לעומתן היו תלויים הלוחות שלנו עם מספרי הצוללות, לא הזיקו לאיש, ואיש לא קרא אותם. אל נהיה קטנוניים כל כך. לכולנו – למורים ולאנשי עסקים ולפרופסורים ולעורכים ולמוזיקאים ולרופאים ולפקידים ולנשים ולשרי ממשלה – לכולנו יש פגמים וצדדים קומיים וחולשות קטנות וגדולות. ובאמת שאיננו צריכים למחות בכל פעם שמישהו מספר עלינו בדיחה טובה באמת סוף סוף ("קצבים", שימרו על רכושכם היקר מכול!").¹ מותר לה להיות מרושעת, אבל היא חייבת להיות כנה. אין אדם הגון ואין מעמד הגון שלא יצאו נשכרים מאיזו מהלומה הגונה. הוא רשאי להשיב באותם האמצעים, הוא רשאי להכות בחזרה – אבל שלא יעלב או ייפגע ויסב את ראשו בזעם. רוח טהורה יותר תנשב בחיים הציבוריים שלנו אם לא כולם יעלבו כל הזמן. אבל כפי שפני הדברים הם כיום, היהירות התמידית רק הולכת ומתנפחת לכדי שגעון גדלות. הסאטיריקן הגרמני נוהג כמי שמהלך בין הטיפות ונזהר זהירות יתרה בענייני מעמדות, מקצועות, דתות ומוסדות. אין ספק שהוא רוקד כך ריקוד מלא חן, אבל בטווח הארוך זה גם מתיש. הסאטירה האמיתית מטהרת את הדם: ומי שדמו טהור, גם גון פניו טהור.

מה מותר לסאטירה? הכול.

* הרשימה פורסמה לראשונה ב-27 בינואר 1919 בעיתון "ברלינר טאגבלאט" (Berliner Tageblatt) בשם העט איגנץ וורובל (Ignaz Wrobel).

* גדי גולדברג הוא מתרגם ועורך תרגומים מגרמנית לעברית. תירגם מכתבי קאנט, הגל, וולפגנג קפן, אריך מריה רמרק ועוד. כמה מתרגומיו מופיעים בבלוג "[העולם כמקור וכתרגום – על ספרות, הגות ותרבות גרמנית בתרגום לעברית](#)".

¹ על פי הציור של הרמן קנאקפוס (Hermann Knackfuss) שכותרתו: עמי אירופה, שימרו על רכושכם היקר מכול.

יוזף רות

תרגום || "זמר הקבצן" מאת יוזף רות

"הקבצן קיבל בוודאי מידע שגוי. מן הסתם אמר לו מישהו שהכלכלה זקוקה לשירה לאומית". רשימה, שפירסם הסופר בעיתון "פורוורטס" ב-1923. תירגם מגרמנית: גדי גולדברג

בקרן רחוב בקורפירסטנדם שמעתי קבצן שר "דויטשלנד איבר אלס", "משמר הריין", ו"נריע לך עטור ניצחון". סערה השתוללה ברחובות הליליים, קור אכזרי עלה מאבני המרצפת, עוברי אורח נסחפו ברוח והשעה היתה מאוחרת. איזה טעם יכול להיות בקיבוץ נדבות בקרן הרחוב הזו, שעוברי האורח המעטים חולפים בה בחטף, ואיזה רווח יכול לצמוח מכך?

נראה היה כאילו הקבצן עומד כאן על המשמר, כולו היה עטוף בדידות כמו עמדת שמירה לילית, ורק צייתנות מן הזן הצבאי היה בכוחה לגרום לו להישאר כאן. כן, אותו קבצן דמה לחייל המשרת שירות קשה, כפוי טובה, לא-היגייני, בלי לדעת מה הסיבה והתכלית למעשיו. וכמו תזמורת צבאית המנגנת שירי לכת פטריטיים עליזים בשעה שהחיילים צועדים אלי גז רעיל ואלי השמדה, כדי להחריש בנגינתה את המחשבות על המוות, כך שר אותו קבצן במלוא גרון שירי גבורה, בעוד קיבתו על סף רעב וריאותיו על סף דלקת קטלנית. מדוע לא שר – אם כבר היה מוכרח לשיר – על מצוקת קיומו? את מי קיווה להביא בשיריו הפטריטיים לידי מעשה של חמלה? האם האמין שרגשותיהם הלאומיים של עוברי האורח חזקים יותר מן הקור, מן החשש מפני הצטננות ומן הכמיהה למיטה החמה? וכי לא ידע כי דווקא הפטריטים שוחרי השירים הלאומיים (כגון התעשיינים הגרמנים ופמלייתם) הם קופצי היד הגדולים ביותר הנמנעים ממתן נדבה? ומה אכפת לו, לקבצן חסר הבית, הרעב, הקופא, מה אכפת לו הריין ועטרת הניצחון? כיצד עלה בידו להסתיר היטב כל כך את מצוקתו האישית מאחורי הביטוי המוזקלי של רגשות לאומיים? קשה להניח שהניגון הנהדר, תנופת המלודיה או הטקסט הסוחף הם שאפשרו לקבצן לשכוח את מצבו האומלל. כבר שמעתי בחיי לא מעט שירים פטריטיים: מפי סטודנטים, מפי אזרחים שבעים, מפי קצינים ומפי אותו מעמד שפטריטיזם אקוסטי הוא זכותו המיוחדת, שיכול לשיר כי בטנו מלאה. ואולם אותו קבצן שר בלי צדק. היה עליו לשיר אולי: "מי שמעולם לא אכל את לחמו בדמעה..." או את שיר הרעב מתוך המחזה "האורגים" או את שיר האורגים מאת היינה, המדבר על אריגת תכריכים לגרמניה... שירים כאלה לא רק שהיו הולמים את מצבו של הקבצן, אלא גם את אותה קרן רחוב ואת הפוליטיקה האירופית הנוכחית.

הקבצן קיבל בוודאי מידע שגוי. מן הסתם אמר לו מישהו שהכלכלה זקוקה לשירה לאומית.

זה נכון אמנם, אבל לא בקרנות הרחוב. כלכלת המוזיקה הפטריוטית פורחת בליבות התעשיינים ובמועדוני הריקודים. שירה פטריוטית בלי שמפניה היא כמו תזמורת צבאית ששום פלוגה לא צועדת אחריה. או שמא שר הקבצן והוא באמת חדור התלהבות? כלום נמלט מאומללותו אל חיק הפטריוטיזם? ושר כדי לא לזעוק? ושש אליי מלחמה כי אסור לו למרוד? אם ככה, הרי הוא סמלי. מיליונים שרים בגרמניה "נריע לך עטור ניצחון", בעוד שהיה עליהם לשיר "מי שמעולם לא אכל את לחמו בדמעה...".

* הרשימה פורסמה בעיתון הסוציאליסטי-גרמני פורוורטס (Vorwärts) בשניים בדצמבר, 1923.

* גדי גולדברג הוא מתרגם ועורך תרגומים מגרמנית לעברית. תרגם מכתבי קאנט, הגל, וולפגנג קפן, אריך מריה רמרק ועוד. כמה מתרגומיו מופיעים בבלוג ["העולם כמקור וכתרגום – על ספרות, הגות ותרבות גרמנית בתרגום לעברית"](#).

יוזף רות

תרגום || "שיבתו הביתה של אימרה זיסקה" מאת יוזף רות

"עולם מטורף וחסר משמעות! נוטריון בלי מסמכים", רשימה שפירסם הסופר בעיתון "פראגר טאגבלאט" ב-1922. תירגם מגרמנית: עמית קרביץ

אימרה זיסקה שב הביתה, אל האלוהים.

זיסקה היה נוטריון בעיר רומנית קטנה. מוצאו מהונגריה. במהלך חייו לא פקפק איש בעובדה שאימרה זיסקה נולד וחי. לא רק שמעמדו החברתי אישש את עצם קיומו, אלא אף העניק לקיום זה גושפנקה של ממש. אימרה זיסקה לא רק שזכה להכרה, אלא להכרה המלווה ביראת כבוד. מכוח משרתו היה ביכולתו לתת תוקף לקיומם של אנשים אחרים, ללידתם, למותם ולצוואתם. הוא השתייך לאותו מנגנון גדול ורב-פנים שבאמצעותו הבריאה מנתבת ומעוותת את ברואיה: הוא השתייך לאדמיניסטרציה; הוא עצמו היה האדמיניסטרציה. לחתימתו היה תוקף מיוחד, מפני ששילמו עבורה. עבודתו היתה סוג של כמורה. ידו הכותבת כמו השתלשלה מזרוע החוק. הנוטריון אימרה זיסקה היה החוק שלבש בשר וגוף.

אימרה זיסקה גורש. ראו: נוטריון גורש. טירוף אחז ודאי בחוקים, שגרם להם להוביל עצמם למחוזות האבסורד, שהניע אותם לגדוע את עצמם. אף אל אינו רודף את כוהניו חסרי האשמה ומגרש סתם כך את משרתי מקדשו. אימרה זיסקה, הנוטריון, הפך להיות חסר מולדת.

עולם מטורף וחסר משמעות! נוטריון בלי מסמכים. לא היתה לו כל מולדת שתוכל להעניק לו אישור וחותמת. הוא נולד באיזור ההוא, שנפל בחלקה של צ'כוסלובקיה לאחר המלחמה. הסלובקים גרסו: הנוטריון אימרה זיסקה הוא הונגרי! וההונגרים גרסו: הנוטריון אימרה זיסקה הוא סלובקי. וכך רבו ביניהן הארצות על לידתו. לא מפני שהן היו גאות בבנם, אלא מפני שהן לא רצו לקבלו. אימרה זיסקה חלק את גורלו של הומרוס, אבל באופן מהופך. באוויר ובין הגבולות היה תלוי האני הממוסמך של אימרה זיסקה, שנע בקוצר רוח עם רגליו המשתוקקות אלי מולדת. מבחינה גופנית היה הנוטריון נוכח, מבחינה אזרחית הוא לא היה קיים. בשום ספר רשמי לא צוין שמו. כך, חסר זכויות וחובות, חסר אישור לקיומו מגורם מוסמך, חי הנוטריון. הוא נשם, אכל ושתה, מכאן שהוא היה. הוא אפילו חשב, משמע שהוא חי, גם במובן פילוסופי. אבל הוא לא קיבל שום דרכון. ומכאן שהוא לא חי.

אימרה זיסקה הלך לחדר מלון בפרסבורג¹ ותלה את עצמו. הוא חצה את הגבול היחיד שככל הנראה אינו מצריך דרכון: הגבול שבין ה"כאן" ל"מֵעֵבֶר". לפני כן כתב את צוואתו, צוואה שיכולה היתה להיחתם על ידי נוטריון פג-תוקף. רצונו האחרון של אדם, שברצונותיו הלפני אחרונים כלל לא ניתן היה להבחין, מפני שהם חסרו את הנחת היסוד של כל רצון: קיומו של זה שרוצה. בצוואה יוצאת דופן זו כתב אימרה זיסקה: "אני הולך אל העולם האחר, שבו פטרוס לא יבקש לראות את ניירותיי".

* הסופר הידוע יוזף רות (1894-1939) היה גם עיתונאי. אחד העיתונים, שבהם הוא כתב בקביעות מ-1917 ועד 1937, היה העיתון הליברל-דמוקרטי "פראגר טאגבלאט" (Prager Tagblatt), שיצא לאור בפראג. הרשימה "שיבתו הביתה של אימרה זיסקה" פורסמה במארס 1922.

* עמית קרביץ הוא מרצה וחוקר בחוג לפילוסופיה באוניברסיטת לודוויג מקסימיליאן במינכן.

¹ Preßburg, עיר הבירה של סלובקיה (כיום ברטיסלאבה).

היינריך היינה

תרגום || שבעה שירים מאת היינריך היינה

"לילה על עיני, / עופרת בדם, / בלב כבוי אשכב / בקבר תהומי". שירים מתוך
 "השיבה הביתה", "אינטרמצו לירי" ועוד. תרגום מגרמנית: עמית קרביץ

חמישה שירים מ"ספר השירים" (Buch der Lieder) של היינה, שמהדורתו הראשונה הופיעה ב-
 1827:

1-2. שירים מתוך המחזור "השיבה הביתה" (Die Heimkehr), שנכתב בשנים 1823-1824.

*

שנים באות, הולכות
 הרבה נקבר, אבד.
 אך בחזי תפעם
 אותה האהבה.

לו רק אראך שנית
 אקד בלב דואב,
 וכך לך אדבר:
 מאדאם, אני אוהב!

*

ידעת: עודני חי,
 כיצד לישן תוכלי?
 הזעם העתיק
 שוב לענני הוא לי.

עתיק זה המזמור,
 האם הוא לך מכר?
 המת כן אל קברו
 אהובתו גרר.

הוי, האמיני לי,
 יצור ענג, משלם:
 אני חי וחזק
 מהמתים כלם!

3. שיר ראשון מתוך המחזור "שירים" (Lieder).

*

בבקר נעור ושואל:
 האם היא תגיע היום?
 בערב שוקע, קובל:
 לא, אף לא היום.

בלילה, מצער סתום
 אין בי שנה, אני ער.
 ביום, חולמני ורדום
 נוידד לי, הולך וחוזר.

4. שיר מתוך "אינטרמצו לירי" (Lyrisches Intermezzo) מהשנים 1822-1823, שנחשב לאחד השירים הידועים ביותר של היינה, והולחן בידי רוברט שומאן.

*

צֶעִיר אֶהֱב עֲלֶמָה
היא לְאַחַר כְּמָהָה
וְהָאֶחָר אֶהֱב
אֶחָרָת, וְנִשְׁאַה.

וְהיא בְּזַעֲמָה
אֶרְסָה אֶת הָרָאשׁוֹן
שֶׁבְּדַרְכָּה נִקְרָה.
וּלְצֶעִיר כֹּה רַע.

כֵּן, זֶה סְפוּר נוֹשֵׁן
אֶף כְּחֹדֶשׁ נוֹתֵר.
וְלִמִּי שֶׁכֶּף קָרָה
לְבוּ פְּשׁוּט נִשְׁבֵּר.

5. שיר מתוך "אינטרמצו לירי" (Lyrisches Intermezzo, 1822-1823).

*

לִילָה עַל עֵינִי,
עוֹפֶרֶת בְּדַמִּי,
בְּלֵב כְּבוֹי אֲשֻׁכָּב
בְּקֶבֶר תְּהוֹמִי.

יִשְׁנָתִי כֹה הֶרְבֵּה,
כְּמָה? אֵינֶנִּי חֵשׁ;
יַעֲוֹרָתִי וְדִבְר־מָה
אֲז עַל קֶבְרִי נִקֵּשׁ.

"אוֹלִי תִקּוּם כְּבֵר, הֵינְרִיךְ?
הִנָּאֵלָה בְּפֶתַח,
וְהַמֵּתִים קָמִים,
וְטוֹב יִהְיֶה לְנִצָּח."

אֲבֵל עוֹדִי עוֹר,
אֵינִי יָכֹל לָקוּם;
מֵרֵב דְּמָעוֹת עֵינִי
הִלְכוּ וְנִמְחָקוּ.

"אֲנִשְׁקֶךָ כִּי, הֵינְרִיךְ,
הַלִּילָה יַעֲבֹר;
וּמִלְאָכִים תִּרְאֶה,
שָׁמַיִם, הוֹד וְאוֹר."

אֵינִי יָכֹל לָקוּם,
עוֹד מִדָּמָם כָּלִי
בְּלֵב, שֶׁם בִּי סוֹבֶבֶת
פְּגִיוֹן עֲשׂוֹי מַלְאִים.

"לֹאֵט אֲנִיחַ, הֵינְרִיךְ,
יָדִי כֶּף עַל לִבֶּךָ;
וְשׁוּב לֹא תִדָּמָם,
יִרְפָּא אֲז כְּאֶבֶד."

אֵינִי יָכֹל לָקוּם,
דָּם מֵרָאשִׁי נָתַז.
יָרִיתִי לְתוֹכוֹ
כְּשֶׁנִּלְקַחְתָּ אִי-אֶז.

"בְּתִלְתְּלִי כִי, הִינְרִיד,
הַפֶּצַע אֲמַלֵּא;
רָאשְׁךָ יִהְיֶה בְּרִיא,
הַדָּם לֹא יַעֲלֶה".

קוֹלָה הִיָּה כֹה טוֹב,
כֹּה רַךְ, כִּיצַד אֶמְחֶה?
רְצִיתִי אֶז לָקוּם,
אֶתְּהָאֶחָד;

וְכַח כֹּה פְּרָאִי
כָּל פֶּצַע בִּי פוֹעֵר
בְּרָאשׁ וּבְחֹזֶה
וּרְאִי! - הִנְנִי עֹר.

6. שיר מתוך "שירים חדשים" (1844).

*

קִרְאֲתִי מִכְתָּבְךָ
לֹא, אֵין בִּי סְעֻרוֹת;
חִדְלָה אֶהְבֶּתְךָ,
אֶךְ הַמְכָּתֵב - אֶרְךָ.

שָׁנִים עֶשֶׂר עֲמוּד!
כְּמַעַט סִפְרוֹן, עֲבָדָה!
מִי שֶׁמְרַבֶּה פְּרוּט
אֵינוֹ רוֹצֶה פְּרֻדָּה.

7. שיר ללא כותרת מתוך מחזור השירים "קיטי" מ-1834.

*

הָאֵשֶׁר שְׁאֵתְמוֹל מָתַק
נִגְוֹז הַיּוֹם, פָּרַח;
אֶף אֶהְבֶּה, לֹא־רַךְ זָמַן
אֶצְלִי לֹא נִשְׁאַרָה.

הַסִּקְרָנוֹת אֵלֵי חִיקִי
מִסְפָּר נָשִׁים מְשֻׁכָּה;
מִי שֶׁהִצִּיצָה אֵל לְבִי
מִיָּד עֲזָבָה, בְּרָחָה.

אֶחָת חוֹרָה לִפְנֵי לְכָתָה,
וְהַשְּׁנִיָּה צָחָקָה;
רַק קִיטִי בְּכִי מֵר בְּכָתָה
בְּטָרֶם הַסִּתְלָקָה.

* עמית קרביץ הוא מרצה וחוקר בחוג לפילוסופיה באוניברסיטת לודוויג מקסימיליאן במינכן.

גוטהולד אפרים לסינג

תרגום || "תשובת משורר שיכור", שיר מאת גוטהולד אפרים לסינג

"אֶפְשָׁר לְשִׁתּוֹת יוֹתֵר מִדִּי, / אֶף אֵי אֶפְשָׁר מִסְפִּיק". תירגם מגרמנית: עמית קרביץ

תשובת משורר שיכור¹

הַמְשׁוֹרֵר שְׁכּוֹר,
כּוֹס וְעוֹד כּוֹס הָרִיק.
חָבֵר לוֹ סָח "עֲצֹר!
גִּמְעֵת כְּבֹר מִסְפִּיק".

עֲנֵה הֵהוּא: "חֲדַל,
כִּי עֲצָתְךָ לָרִיק;
אֶפְשָׁר לְשִׁתּוֹת יוֹתֵר מִדִּי,
אֶף אֵי אֶפְשָׁר מִסְפִּיק".

* עמית קרביץ הוא מרצה וחוקר בחוג לפילוסופיה באוניברסיטת לודוויג מקסימיליאן במינכן.

¹ מתוך:

Gotthold Ephraim Lessing, *Kleinigkeiten* (Stuttgart : Johann Benedict Mezler, 1751).