

גלות וביקורת:

על השימוש והשיבוש של אדוארד סעיד ליצירותיו
של אריך אוארפך¹

הפילולוגיה עצמה, התחום של מחקר ספרותי המקפיד יותר מכול על מרחק מאידיאולוגיה ודן בפרטים השמורים ליודעי ח"ן בלבד, מהווה למעשה – וצריך לחזור על כך שוב ושוב בקול רם – פעילות פוליטית אמיתית.

María Rosa Menocal, *Shards of Love: Exile and the origins of Lyric*, 1994

אדוארד סעיד (1935-2003), אשר שנים רבות שימש פרופסור לאנגלית ולספרות השוואתית באוניברסיטת קולומביה, היה "מבקר ספרות שבחן יצירות ספרותיות לאור של פוליטיקה חברתית ותרבותית"². לדוגמה, במאמרו "היסטוריה, ספרות וגיאוגרפיה"

Reflections on Exile and Other Essays (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000), p. 453; *Literature and Society*, ed., E. Said (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1980); *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1983); "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition" of *Mimesis*, in Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2003); *Representation of the Intellectual* (London: Vintage, 1994); *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 85-118; *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979); *Nationalism, Colonialism, and Literature* (Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1990).

ראו <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/516540/Edward-Said>

משנת 1995 ניתח סעיד את הקשר ההדוק שבין היסטוריה לספרות, ובין גלות להיסטוריה, נושא אשר הרבה להעסיק אותו מאז הימים בהם היה "סטודנט לתואר שני בהרווארד בשלהי שנות החמישים [של המאה העשרים]".³ גם ב"הקדמה: ביקורת וגלות" לספר המסות המפורסם שלו משנת 2000, *הרהורים על גלות ומאמרים אחרים* (Reflections on Exile and Other Essays), הדגיש סעיד את עניינו המתמיד ונמשך ביחסים ההדוקים שבין היסטוריה לספרות, וטען ש"כדי להעריך יצירה ספרותית יש לראות בה בראש ובראשונה יצירה אישית של יחיד הנתון בנסיבות [היסטוריות ייחודיות]".⁴ ה"קושי מבחינת המפרש הוא כיצד ליישב נסיבות היסטוריות אלה עם היצירה", או "איך לפרש את היצירה וגם את ההקשר ההיסטורי הממשי שלה".⁴

אין פלא שברבים מכתביו יוצא סעיד כנגד מבקרי ספרות בני ימינו, כגון ההיסטוריון ומבקר הספרות היידן וייט (White), החותרים לדבריו במחקריהם "להתעלם מהניסיון" ההיסטורי, וכך הופכים "טקסט" לדבר "המבודד כמעט באורח מטפיזי מהניסיון" ההיסטורי, ובדרך זו "מצמצמים, ופעמים רבות אף מתעלמים, מתחומי החיים הלא-מאורגנים ומהניסיון ההיסטורי".⁵ בניסוח מפורש יותר, "וייט איננו אומר דבר על הכוח, התשוקה, הדחף לכתוב היסטוריה ולעטות היסטוריה על טקסט". "אחרי הכול", הצהיר סעיד, "טקסטים הם גם דברים ממשיים, ולא רק תוצר מעודן של תיאוריה", כגון סמיוולוגיה או דקונסטרוקציה.⁶

3 Edward Said, "History, Literature, and Geography," 1995, in Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000), p. 453

4 Said, "Introduction: Criticism and Exile," in *Reflections on Exile and Other Essays*, p. xv.

5 שם, עמ' xviii.

6 שם, xix. ההדגשה במקור. לדיון של סעיד במשמעותם וחשיבותם של טקסטים ראו גם Said, "Preface," in *Literature and Society*, ed., Said (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1980), pp. 1-14; Said, "The World, the Text, and the Critic," in *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1983), pp. 31-53

למרבח האירוניה, כך אני טוען, גם סעיד עצמו "איננו אומר דבר על הכוח, התשוקה, הדחף לכתוב היסטוריה ולעטות היסטוריה על טקסט" כפי שניתן לראות בכירור בגישתו לכתביו של הפילולוג ומבקר הספרות היהודי-הגרמני אריך אַוֶּרְבַּךְ (Auerbach, 1892-1957).⁷ כשהוא דן בכתבי אוארבך סעיד איננו מייחס כל חשיבות להקשר ולמרחב ההיסטורי, האידיאולוגי והפילולוגי, שבו כתב הפילולוג המפורסם את יצירותיו, וזאת למרות שסעיד עצמו מודה שאוארבך התייחס תמיד ל"סביבה החברתית" שבה כתב כל סופר אשר בו דן בעבודותיו. מכאן ברור ש"תפיסתו של אוארבך" אכן "קשורה לקיום הבורזמני של העולמות – העולם הספרותי, החברתי והאישי".⁸

יש שפע של ראיות לגישתו של סעיד. ב"הקדמה: ביקורת חילונית" לספרו *העולם, הטקסט והמבקר* (*The World, the Text, and the Critic*) משנת 1983 מזכיר סעיד בדיונו על מימיזיס⁹ רק את העובדה שאוארבך היה "פליט יהודי מאירופה הנאצית".¹⁰ בדומה לזה, ב"הרהורים על גלות" משנת 1984, חיבור שמיטיב לשקף את דעותיו של סעיד על הגלות, הוא מציין רק בדרך אגב בלבד שאוארבך "עבר

7 ראו מאמר חשוב על חייו ויצירותיו של אריך אוארבך: Arthur Krystal, "The Book of Books: Erich Auerbach and the Making of *Mimesis*," *The New Yorker*, Dec 9, 2013, pp. 83-88.
http://www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2013/12/09/131209crat_atlarge_krystal

8 Said, "Opponents, Audience, Constituencies, and Community", 1982, in Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, p. 140

9 אוארבך, *מימיזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב*, תרגם ב' קרוא, ירושלים: מוסד ביאליק, 1958. דיון נרחב ב*מימיזיס* ניתן למצוא בספרם של אביהו זכאי ודוד ויינשטיין, *גלות ופרשנות: עיצובה של ההיסטוריה האינטלקטואלית המודרנית בעידן של נאציזם וברכריזם*, תל אביב: רסלינג, 2014.

10 Said, "Introduction: Secular Criticism", in Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1983), p. 6

את שנות המלחמה בגלות טורקיה",¹¹ ואינו מוסיף עוד דבר וחצי דבר על ההשפעות האפשריות של תלאות גלות מייסרות שכאלה. גישה זאת באה לידי ביטוי ביתר שאת במבוא שכתב סעיד להוצאת יובל החמישים של *מימיס* בשנת 2003, שבו הזכיר בחטף בלבד את השכלתו של אוארבך בגרמניה ואת גלותו מגרמניה הנאצית. הוא לא עשה שום ניסיון להאיר את עיני הקורא על קשר מהותי אפשרי בין *מימיס* ובין הנסיבות ההיסטוריות הייחודיות אשר הביאו לכתיבתו, ולא על המגמות האידיאולוגיות והפילולוגיות שרווחו בגרמניה, כגון הנאציזם, הפשיזם והפילולוגיה הארית, שהיה בהן בכדי לתרום להתפתחות יצירת מופת זו של אוארבך. ברור אפוא שהיעדרו של הקשר היסטורי ואידיאולוגי חשוב שכזה יכול להביא לידי עיוותים חמורים בהבנת תוכנו ובצורתן של יצירות אוארבך. בכישלוננו לראות את הקשר המהותי שבין *מימיס* לזמן ולמקום שבהם נכתב מוסיף וטוען עוד סעיד טענה מוזרה ביותר, שספר זה "במובנים רבים אינו אלא עדות שלווה לאחדותה ולאצילותה של הספרות האירופית על שלל רבגוניותה והדינמיות שלה".¹² כפי שנראה להלן, אין דבר רחוק יותר מן האמת.

בכתיבתו של סעיד על אוארבך לא נעשה שום ניסיון "ליישב" בין הנסיבות ההיסטוריות ל"יצירה" עצמה, ואף לא "כיצד לקרוא את היצירה וגם לבחון את הסיטואציה ההיסטורית שלה".¹³ דבר הזה עומד בניגוד מוחלט לנושא העיקרי של סעיד בפרק ההקדמה שלו "ביקורת וגלות", פרק שבו הוא מגנה הן את וייט והן את הפילוסוף ריצ'רד רורטי (Rorty) כבעלי "שכל" שאיננו "מוטרד כלל מהניסיון ההיסטורי המידי והבלתי אמצעי של מלחמה ומזרמיה הסוערים,

Said, "Reflections on Exile", 1984, in Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, p. 185

Said, "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition of *Mimesis*", in 12 Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2003), p. xvi; Said, "Erich Auerbach, Critic of the Earthly World", *Boundary 2* 31:2 (2004), p. 550

Said, "Introduction: Criticism and Exile", p. xv 13

מטיהור אתני, הגירה כפויה, עקירה ואומללות".¹⁴ אבל בדיוק אותו הפגם ניכר גם בדרך עיסוקו של סעיד עצמו ביחס לאוארבך. בקצרה, מה שכתב סעיד על בזארוב (Bazarov), האב־טיפוס של האינטלקטואל המודרני הניהיליסטי ברומן *אבות וכנים* מאת איוון טורגנייב משנת 1862, כוחו יפה גם לדרך הצגת סעיד את אוארבך: "בזארוב נעדר כל קשר נראטיבי ... [הוא] רק מופיע לזמן קצר ולאחר מכן נעלם."¹⁵

בדברים שלהלן אין מטרתי רק לזרוע אור על היעדרו החשוד של הקשר היסטורי ואידיאולוגי בטיפולו של סעיד ביצירות אוארבך, אלא גם להציע תשובות אפשריות לשאלה למה נהג כך. נושא הגלות היה חשוב מאוד בכתביו של סעיד והוא חוזר ומופיע ברבים ממחקריו, בגלל עקירתו וגלותו מפלשתין, כדבריו. אפשר אפוא לתהות מדוע סעיד, שהיה רגיש כל כך לסבל ולמצב הקיומי של הגלות, לא היה קשוב באותה מידה גם למצוקתו של אוארבך ולדרכים שבהן הושפעו יצירותיו מגלותו, בייחוד "פיגורה" משנת 1938¹⁶ *תמיזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב* (*Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*) משנת 1946. למרבה האירוניה, כמו שאראה, בכתבתו של סעיד אמנם יש כמה "הרהורים על הגלות [של אוארבך]", אבל כשמדובר באוארבך אין אצל סעיד כל דיון של ממש על "העולם, הטקסט והמבקר", אם נשתמש שוב בהשאלה משם ספר אחר של סעיד.

המקור העיקרי לבדיקתי את הדרך שבה אוארבך מיוצג – ובעצם מיוצג שלא כהלכה – אצל סעיד, או למעשה לשימוש ולשיבוש של אוארבך בידי אדוארד סעיד, הוא ספרו *הרהורים על גלות ומאמרים אחרים*, שבו 46 מאמרים שבחר סעיד עצמו כחלק מן הסדרה "התכנסות יחדיו: מצאי ההווה" (*Convergence: Inventory of the Present*), שערך למען הוצאת אוניברסיטת הרווארד בשנת 2000,

14 שם, עמ' xxi.

15 Said, *Representation of the Intellectual* (London: Vintage, 1994), p. 41
 16 Auerbach, "Figura" (1938), in *Scenes from the Drama of European Literature* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1973), pp. 11-76

שלוש שנים לפני מותו. סעיד לא רק ערך את ספר מאמריו הזה אלא גם בחר את שמו, ולכן לא נרחיק ביותר מן האמת אם נראה בקובץ המאמרים הזה ייצוג נאות והולם של חיי הרוח שלו בתור מבקר ספרות, ואפשר אף להניח שכך אכן היה סעיד רוצה שהדורות הבאים יזכרו, יעריכו וישפטו את מחקרי הספרות שלו. נעזרתי גם בכתבים אחרים של סעיד, כגון הקדמתו למימזיס משנת 2003¹⁷ וכן *העולם, הטקסט והמבקר (The World, the Text, and the Critic)* מ-1983¹⁸, *ייצוגים של האינטלקטואל (Representation of the Intellectual)* מ-1994¹⁹ ועוד.

מטרתו העליונה של סעיד ברבים ממחקריו היא לתאר את חוויית הגירוש והעקירה. "החידוש של זמננו הוא שבני אדם רבים כל כך חוו עקירה וגירוש שעשו אותם גולים וחסרי מולדת,"²⁰ כתב. הוא העמיד את עצמו בשורה אחת עם אנשי רוח גולים רבים אחרים כגון ג'וזף קונרד (Conrad, 1857-1924), שכתבתו "מבטאת את עקירתו הקיומית של בעליה,"²¹ או עם יצירותיהם של ג'יימס ג'ויס (Joyce, 1882-1941), ולדימיר נבוקוב (Nabokov, 1899-1997) ואחרים, שדרך השימוש שלהם בלשון "עוררה בקוראיהם את התודעה שהלשון עוסקת בניסיון היסטורי ולא רק בשפה עצמה בלבד. אם אתה מרגיש שאינך יכול לקבל כמובן מאליו את המותרות שבישיבה ממושכת במקום אחד, בסביבה מוכרת, בשפת אם, ואתה חייב איכשהו לפצות

17 Said, "Introduction to the Fiftieth-Anniversary Edition," pp. ix-xxxii. המבוא הזה פורסם אחר כך ב: Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 85-118
 18 Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)
 19 Said, *Representation of the Intellectual* (London: Vintage, 1994). סעיד, *ייצוגים של האינטלקטואל*, תרגמה טל חבר-חיבובסקי, רסלינג, תל-אביב 2010.
 20 Said, "Introduction: Criticism and Exile," p. xv
 21 שם, עמ' xxi.

את עצמך על הדברים האלה, מה שתכתוב נושא בהכרח מטען מיוחד של דאגה, דקדנות, ואולי אפילו הפרזה.²² ב"הקדמה: ביקורת וגלות" הצהיר סעיד שהוא נעזר ב"מצב הגלות" שלו עצמו "כדי לעסוק בביקורת [ספרות]".²³ לאמיתו של דבר לא הסתיר סעיד מעולם – ואפילו הדגיש כמיטב יכולתו – את ההשפעה המכרעת שנודעה ל"חויית" העקירה שלו מפלשתיין, ו"איך חדר הדבר" לתוך חלק "גדול כל כך"²⁴ מפועלו הספרותי: "לא יהיה זה הוגן מצדי שלא להודות שבדיעבד דומה כאילו חויית פלשתיין הטתה את תשומת לבי הביקורתית אל צורות קיום חסרות מקום קבע, נטולות ארץ, גלותיות ביסודן, שנגזר עליהן להישאר מרוחקות מן המוצקות המתגלמת בשיבה למולדת." כך סיפקה פלשתיין לדוגמא "זיקות לחזונו הגלותי הקיצוני של קונרד, או לחריגות ולבדידות של פוקו ומלוויל."²⁵

סעיד הודה שמאחר והוא חי ב"עידן של פוליטיקה" הוא עסק ב"פוליטיקה של הידיעה",²⁶ כמות שעולה מרבים מכתביו. הסיבה לכך היא ש"קשרי הגומלין שבין הפוליטיקה והאסתטיקה" הם "יצירתיים מאוד".²⁷ אפשר היה אפוא לצפות שמאחר שגם סעיד וגם אוארבך חלקו את ניסיון הגלות יהיה סעיד רגיש ביותר לסבלו של אוארבך, ולא זו בלבד אלא שאף יבחן את יצירתו של אוארבך לאור "הפוליטיקה של הידיעה" והן לאור "קשרי הגומלין שבין הפוליטיקה והאסתטיקה".

אך לא כך קרה למעשה. ההפך מכך, סעיד נטה להתעלם מההקשר ההיסטורי והאידיאולוגי שהביא לידי עקירתם מארצם של אינטלקטואלים כגון אוארבך או תיאודור אדורנו (Adorno, 1903-), הקשר שהשפיע השפעה עמוקה ומכרעת על היצירות שכתבו

22 שם, עמ' xv.

23 שם, עמ' xxxv.

24 שם, מע' xxxii.

25 שם, עמ' xxxiv.

26 שם, עמ' xxviii.

27 שם, עמ' xxxiv.

בגלות.²⁸ בדרך זו כפר סעיד באמונתו שלו עצמו ש"חקר הספרות איננו מופשט אלא נטוע ללא עוררין ובלי כל ספק בתרבות, אשר מצבה ההיסטורי משפיע על חלק גדול ממה שאנו אומרים ועושים, גם אם אינו קובע אותם לחלוטין." סעיד חוזר ומשתמש בביטוי "ניסיון היסטורי".²⁹ הסיבה לכך היא ש"מילים אינן טכניות ואינן אזוטריות אלא מציעות פתח מילוט מן הפורמאלי והטכני אל מה שחיים, אל השנוי במחלוקת, אל המיידית.³⁰ לפיכך, ובניסוח מפורש יותר, "הניסיון, ובייחוד חוויית עקירה, גלות, הגירה ואימפריה, מביאים בחקר הספרות "לנוכחות מחודשת של מציאות מסולקת ונשכחת, אשר במאתיים השנים האחרונות שלטה בהיסטוריה האנושית במגוון עצום של דרכים." ואת "הניסיון ההיסטורי הכללי והייחודי הזה" בדיוק סעיד מבקש "להחיות, להבין, למקם"³¹ בעזרת "הביקורת והלמדנות" שלו – אך לא כשמדובר באוארבך.

סעיד נטה להתעלם מן הסיבות האידיאולוגיות וההיסטוריות לגלות של אוארבך מפני שניסה להעמידו בתפקיד "האינטלקטואל כאיש גולה ושולי, בתור חובב, ובתור מחברה של שפה שמנסה לומר את האמת לכוח". ברם מטרת אוארבך לא היתה רק "לומר את האמת לכוח";³² הייתה לו מטרה מעשית יותר: להציל את המסורת ההומניסטית המערבית היהודית-הנוצרית מסכנת הברבריות הנאצית. ההיסטוריון שאול פרידלנדר קבע שהנאצים ביקשו למחות "כל זכר ליהודיות", כל סימן ל'רוח היהדות', כל שריד לנוכחות יהודית

28 סעיד אכן כתב ש"אדורנו, בנימין, [ארנסט] בלוך, הורקהיימר והברמאס גדלו לאור חוויית הפשיזם בגרמניה" ולכן "בנו חומות מגן תיאורטיות ופורמאליות אדירות נגדו בכתביהם". אבל הוא לא פירט בעניין החשוב הזה. ראו Said, "Introduction: Criticism and Exile", p. xviii. למרבה התמיהה סעיד לא כלל את יצירותיו של אוארבך שנכתבו בגלות במסגרת המאבק ההומניסטי הכולל נגד הנאציזם.

Said, "Introduction: Criticism and Exile," pp. xxviii, xxxi 29

30 שם, עמ' xxxi.

31 שם, עמ' xxxii.

32 Said, *Representation of the Intellectual*, p. xiv. ההדגשות שלי.

(אמיתית או מדומיינת) בפוליטיקה, בחברה, בתרבות ובהיסטוריה.³³ לדוגמה, בכינוס המונים ב"היכל הספורט" בברלין, שאורגן בשיטות המפלגה הנאצית בידי "הנוצרים הגרמנים" (Deutsche Christen) – האגף הנאצי של הכנסייה האוונגליסטית – בנובמבר 1933, נפלה ההחלטה הבאה: "אנו מצפים מן הכנסיות הלאומיות שלנו להתנער מכל מה שאיננו גרמני, בייחוד מן הברית הישנה ומן המוסר והתגמול היהודיים שבה."³⁴ בדומה לזה הצהירה הכנסייה הלותרנית האוונגליסטית באפריל 1939 בהצהרת גוךספּרג: "האם צמחה הנצרות מתוך היהדות, ולפיכך היא המשכה והשלמתה, או שמא היא עומדת בניגוד ליהדות? על השאלה הזאת אנו משיבים: הדת הנוצרית היא בגדר סתירה דתית מוחלטת של היהדות."³⁵ לאחר מכן, בחודש מאי, הוקם "המכון לחקירתה ולביטולה של השפעת היהודים על חיי הכנסייה בגרמניה" (Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben).³⁶ בטקס הפתיחה של המכון דיבר מנהלו המדעי, ולטר גרונדמן (Grundmann), על "סילוק היהדות מתוך חיי הדת בתור משימה של הכנסייה והתיאולוגיה הגרמנית",³⁷ והוא המשיך וטען ש"חיסול השפעת היהודים על חיי גרמניה היא השאלה הדחופה והיסודית ביותר במצב הנוכחי של הדת בגרמניה."³⁸

33 שאול פרידלנדר, *שנות ההשמדה, 1939-1945, גרמניה הנאצית והיהודים*, תרגם י' מילוא, הוצאת עם עובד ויד-ושם, תל-אביב 2009, עמ' 14.

34 Cardinal Michael von Faulhaber, *Judaism, Christianity and Germany* (New York: Macmillan, 1934), p. 35

35 Peter M. Head, "The Nazi Quest for an Arian Jesus", *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 2 (2004), p. 76

36 Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton: Princeton University Press, 2010), pp. 67-105

37 Head, "The Nazi Quest", pp. 76-77

38 Heschel, "Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life", *Church History*, 63 (December 1994), p. 591

בהקשר היסטורי ואידיאולוגי רחב זה, אני טוען, נועדו שני המחברים שכתב אוארבך בגולה, "פיגורה" *מימיזיס*, להחזיר את הברית הישנה למקומה הראוי וההולם במרכז התרבות והציוויליזציה של המערב, לנוכח חתירתן של ההיסטוריוגרפיה הנאצית והפילולוגיה הארית להדיר את התנ"ך היהודי מההיסטוריה הנוצרית של אירופה בכלל ומהתרבות והחיים הגרמניים בפרט.³⁹ זאת הסיבה

39 אוארבך לא הסתיר מעולם את התנגדותו הגדולה והנחרצת כהומניסט לערכים ולרעיונות של הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית, למרות שצריך לומר כי הוא לא הרבה להדגיש זאת. לדוגמא, בדיונו *מימיזיס* על ההבדלים בין התפיסה המקראית של ההיסטוריה לבין זו היוונית, המבוססת לדעתו של אוארבך על אגדה ומיתוסים, פונה אוארבך אל הקורא ומבקש: "נחשוב-נא על דברי ימינו: מי שישקול את התנהגותם של יחידים וציבורים בשעת עליית הנאצים בגרמניה ... ירגיש כמה קשה בכלל לתאר עניינים היסטוריים", בניגוד לתעמולה הזולה והשטחית של הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית המבוססות על אגדות ומיתוסים כגון הגזע הארי, דם ואדמה, וכדומה. ראו, *מימיזיס*, עמ' 16. התייחסויות ישירות שכאלה למציאות בגרמניה לפני ולאחר עליית הנאצים הן רבות ומרובות *מימיזיס*. אין תמה כי במבוא לספרו *שפה ספרותית והקהל שלה בשלהי העת העתיקה הלטינית וכימי הביניים* (*Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim [1965]; Princeton: Princeton University Press, 1993 [*Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*]) משנת 1958 מתאר אוארבך את הקשר ההדוק במחשבתו בין פילולוגיה ואידיאולוגיה, או בין פילולוגיה והמשבר של האידיאולוגיה הגרמנית, קשר הזורע אור על גישתו הייחודית בתחום "הפילולוגיה והביטוי הספרותי" וכיצד גישה ייחודית זו הושפעה מאוד מ"המשברים הפנימיים והחיצוניים של אירופה" בזמנו. גישתו הפילולוגית, הוא טוען שם, "מבוססת" על "תפיסת אירופה בתור אחדות אחת", בניגוד לתפיסות הגזעניות, לאומניות ושובניסטיות, בגרמניה של זמנו. זו הסיבה, הוא ממשיך ומציין, שהמקור לעבודתו הוא ייחודי: "בעבודתי ניכרת מודעות ברורה הרבה יותר למשבר באירופה" מאשר אצל פילולוגים גרמנים אחרים בני זמנו (עמ' 6; ההדגשה שלי). ביתר פירוט, כמו שכתב ג'פרי הארטמן, ידיד קרוב של אוארבך וקולגה שלו שנים רבות באוניברסיטת ייל, הגישה הפילולוגית של אוארבך הושפעה רבות "מהתקופה הטראומטית [של חייו] שבה המחקר הגרמני היה שבו כל כולו" בידי הפוליטיקה וההיסטוריוגרפיה הנאצית. בשנים אלה "רק מה שנקרא הקאנון הארי היה מוכר; מקורות יהודיים – מחברים מודרניים כמו היינה וכמו כן כמעט אלפים שנות מחקר יהודי בלימודי המקרא – נזנחו, גונו והושמצו. והתעמולה הרשמית

שגם "פיגורה" וגם *מימזיס* שניהם כאחד פותחים בברית הישנה, ובדרך זו מבקשים להבטיח שאמינותה, כוחה ותקפותה, יתאשרו במלואן בתוכנה, צורתה, מרקמיה ומבניה, של תרבות המערב ההומניסטית. זאת ועוד, "פיגורה"⁴⁰ ואחר כך *מימזיס* מבוססים על הפרשנות הנוצרית הפיגורלית של ההיסטוריה – התפיסה שמאורעות הברית הישנה ואישיה הם "פיגורות" או ייצוגים מוקדמים של מאורעות ואישים בברית החדשה – כדי להראות שהברית הישנה אינה נפרדת מן החדשה, ולכן היא ניצבת בלב התרבות והציוויליזציה המערבית.⁴¹

"פיגורה" ו*מימזיס* לא היו מחקרים ספרותיים ופילולוגיים גרידא אלא בבחינת חיבורים פולמוסיים – האחד הגן על הברית הישנה מפני

גינתה כל השפעה" שלהם על "התרבות ה'נורדית' גרמנית". Geoffrey Hartman, *A Scholar's Tale: Intellectual Journey of a Displaced Child of Europe* (New York: Fordham UP, 2007), pp. 166-7. דברים נכוחים אלה מציינים בגלוי את המטרה והיעוד של שתי עבודותיו הגדולות של אוארבך אשר נכתבו בשעת גלותו באיסטנבול – "פיגורה" ו*מימזיס*.

40 לניתוח של ההקשר האידיאולוגי, ההיסטורי והפילולוגי, של "פיגורה" מאת אוארבך ראו: Avihu Zakai and David Weinstein, "Erich Auerbach and His 'Figura': An Apology for the Old Testament in an Age of Aryan Philology", *Religions* 3 (2012), pp. 320-338, וגם באתר <http://www.mdpi.com/2077-1444/3/2/320>.

41 אוארבך כמובן לא היה בודד בהתקפתו על ההנחות הפולקיות, השוביניסטיות, הגזעניות והאנטישמיות, של הפילולוגיה הארית, אשר הוציאה את התנ"ך היהודי, או הברית הישנה, מתרבות גרמניה במיוחד והציביליזציה המערבית בכלל. לדוגמא, גם הסופר תומאס מאן עשה כן. בהרצאה בספריית הקונגרס בשנת 1942 אמר מאן לנוכחים כי "אנשים נוטים לחשוב כי הספר *יוסף ואחיו* הוא ספר יהודי, אפילו רק ספר בשביל יהודים." והוא אכן הסכים כי "הבחירה של נושא מהברית הישנה לא הייתה בבחינת מקרה. ללא כל ספק היו קשרים פנימיים נסתרים בין ספר זה לבין מגמות מסוימות בזמננו אשר תמיד מצאתי אותן מבחילות במעמקי ליבי: הצמיחה באנטישמיות וולגרית המהווה חלק מהותי מהמיתוס ההמוני של הפאשיזם, אשר דוחה באופן גס את העובדה כי היהדות וההלניזם מהווים את שני עמודי היסוד שעליהם מושתת הציביליזציה המערבית." ראה: Thomas Mann, "The Theme of the Joseph Novels", 1942, in *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress, 1942-1949* (Washington: Library of Congress, 1963), pp. 11-12.

ביטולה בידי הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית, והאחר היה כתב הגנה על התרבות ההומניסטית היהודית-הנוצרית כנגד העריצות והברבריות הנאצית. בדרך זו ביקש אוארבך להקים חומת מגן נגד אויבי המסורת ההומניסטית המערבית. לפיכך אין לראות ב"פיגורה" "מאמר טכני" פשוט בלבד, ומימיזיס אינו יכול להתפרש רק כ"עדות שלווה לאחדותה ולאצילותה של ספרות אירופה", כמו שטען סעיד.⁴²

די בכמה דוגמאות להראות את חוסר ההבנה של סעיד לגבי כתבי אוארבך שנכתבו בגולה. ב"היסטוריה, ספרות וגיאוגרפיה" כתב סעיד שבמימיזיס "לא נעשה שום ניסיון ממשי לחבר את הפרקים זה לזה".⁴³ אבל בניגוד לטענתו, מימיזיס דווקא מבוסס על תזה מאגדת-חובקת-כל עליונה, אשר בחובה כל הפרקים קשורים הדוקות זה לזה בכדי להצביע על המהפך המהותי שהתחולל בהצגת ובייצוג המציאות בספרות המערב. יתר על כן, ראוי לציין שלכותרת הספר (*Mimesis*: בחר אוארבך בכוונה תחילה במונח ההגליאני החשוב "מציאות" (*Wirklichkeit*), המגלם תבונה, אמת, היסטוריה ורציונליות, והשתמש בו כדי לקדם את התזה המרכזית של יצירתו: מציאות לעומת מיתוס, רציונליות כנגד הברייחה מן התבונה.⁴⁴ בדרך זו תקף אוארבך את

Said, "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition", pp. xx, xvi; Said, 42

"Erich Auerbach, Critic of the Earthly World", *Boundary 2* 31:2 (2004), p. 550

Said, "History, Literature, and Geography", p. 457 43

44 בריחה ממציאות ורציונליות למיתוסים, אגדות וגיבורים, בגרמניה ניתן לראות בבירור בחיבוריו של אלפרד רונברג, האידיאלוג הראשי של המפלגה הנאצית. בספרו המיתוס של המאה העשרים (*Der Mythos des 20. Jahrhunderts; The Myth of the 20th Century*, 1930), הוא טען: "כיום אמונה חדשה צומחת: המיתוס של הדם. האמונה שהיסוד הטוב של האדם מבוסס על דם. האמונה הממחישה בגלוי כי הגזע הנורדי מייצג את המסתורין הזה, אשר הדביר והחליף את הסקרמנטים הישנים." זאת ועוד, לדעתו הנאצים הביאו לעידן חדש של "מיתוס הדם", או גזענות, לתקופה שבה "הפנריס-זאב [Fenris Wolf] ישבור" את שלשלאותיו ו"הל [Hel – אלת השאול] תתור בכל רחבי תבל, והנחש מידגרד [Midgard Snake], המפלצת הדמונית הלופתת את העולם אותה יביס תור אל הרעם] יסעיר את כל האוקיאנוסים של העולם." כל אלה הם דמויות מהמיתולוגיה הנורדית. ראו *Race and Race*

הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית, שהשתתו על גזענות, שוביניזם, אנטישמיות ומיתולוגיות של דם, פולק ואדמה, או על קהילת הדם והגורל של העם הגרמני, שהעלתה על נס את המושג "תרבות" ושללה את התפיסה בדבר ציוויליזציה אירופית הומניסטית מאוחדת ומשותפת.⁴⁵ כמו שכתב גאורג לוקאץ' (Lukács, 1885-1971), "האידיאולוגיה הפשיסטית ודחיית העבר הפסודו־מהפכנית שלה" הייתה למעשה "שלילה של התרבות וההומניזם".⁴⁶ וארנסט קסירר (Cassirer, 1874-1945), שניתח בספרו *מיתוס המדינה* (The Myth of the State), 1964, את "עדיפות המחשבה המיתית על פני המחשבה הרציונלית" במחצית הראשונה של המאה העשרים, טען ש"מיתוס הגזע פעל כמו חומר מאכל רב עוצמה, אשר הצליח למוסס ולפורר את כל הערכים האחרים".⁴⁷

חשוב לציין שאוארבך הושפע מאוד מן הפילוסופיה האידיאליסטית של הגל, שהתגלמה באמירה "מה שרציונלי הוא ממשי, ומה שממשי הוא רציונלי",⁴⁸ כלומר "התבונה היא כוח ממשי (wirklich) בעולם, שפועל ליצור את מוסדות החירות".⁴⁹ בהקשר הזה מטרת אוארבך בכתיבת *מימיס*, כמו שעולה בבירור מכותרת המשנה

History, and Other Essays by Alfred Rosenberg, ed. Robert Pois (New York: Harper & Row, 1970), pp. 81, 96.

45 בספרו האחרון משנת 1946, *The Myth of the State*, ניסה קסירר, הפילוסוף היהודי גרמני שנמלט מגרמניה עם עליית הנאצים לשלטון, להבין את המקורות האינטלקטואליים של גרמניה הנאצית. הוא ראה בגרמניה הנאצית חברה שבה כוחו המסוכן של המיתוס אינו מבוקר ואינו נבלם בידי כוחות חזקים ממנו, וטען שבפוליטיקה של המאה העשרים הייתה שיבה לא־רציונליות של המיתוס, וביחוד לאמונה שיש דבר ששמו גורל. וראה להלן.

Georg Lukács, *Studies in European Realism* (New York: Grosset & Dunlap, 1964), p. 4.

Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale Univ. Press, 1964), pp. 47, 3, 287.

Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, 1821, trans. T.N. Knox (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 14.

49 ראו את הערת העורך מס' 14 ב" Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, pp. 326-7.

של היצירה ("התגלמות המציאות בספרות המערב" – *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*), הייתה מפעל הומניסטי אדיר שנועד לתאר את עליית הייצוג הרציונלי, הממשי (wirklich), ההיסטורי של המציאות בספרות אירופה לנוכח הברבריות והגזענות.⁵⁰

הדבר החשוב ביותר בעיני סעיד היה כמדומה העובדה שאוארבך חי בגלות, כמוהו, ולא דווקא הנסיבות ההיסטוריות שהשפיעו על עבודתו. במבוא למהדורת שנת החמישים של *מימיס* העיר סעיד שבשנת 1935 נאלץ אוארבך "לפרוש ממשרתו במרבורג" בגלל "חוקי הגזע הנאציים", ובשנת 1936 קיבל עבודה ב"אוניברסיטת המדינה של איסטנבול" בהוראת ספרות רומאנית, ושם, בטורקיה, "כתב וסיים" את *מימיס*.⁵¹ סעיד ביקש כנראה למצוא דוגמאות מפורסמות ומובהקות של גולים בכדי להסביר את עקירתו הקיומית שלו עצמו, ולא התעניין ביחס לאוארבך – בדיוק כמות שהאשים את וייט ורורטי – ב"ניסיון ההיסטורי המידי והבלתי אמצעי של מלחמה וזרמיה הסוערים, בטיהור אתני, הגירה כפויה, עקירה ואומללות".⁵² מחדל חמור הזה מעוות את תפיסתיו בתור מבקר ספרות בכלל ובתור מבקר יצירותיו של אוארבך בפרט.

סעיד אמנם לא חקר את ההקשר האידיאולוגי וההיסטורי של *מימיס*, אך למעשה יש ביצירה הזאת ראיות למכביר שמראות כיצד השפיעה ההיסטוריה המייסרת של חייו וזמניו של אוארבך השפעה מכרעת על תוכנו וצורתו של ספר זה. בפרק הראשון כתב אוארבך: יתבונן נא הקורא בהיסטוריה שאנו עצמנו עדים לה; כל מי שבוחן, לדוגמה, את התנהגותם של בני אדם יחידים וקבוצות בימי עליית הנאציזם בגרמניה, או את התנהגותם של עמים ומדינות לפני

50 על השפעתו הגדולה של הגל על אוארבך, במיוחד על מושג המציאות אצל אוארבך, ראו את מאמרי "Constructing and Representing Reality: Hegel and the Making of Erich Auerbach's *Mimesis*", forthcoming in *Digital Philology: A Journal of Medieval Cultures*.

Said, "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition", p. xvi 51

Said, "Introduction: Criticism and Exile," p. xxi 52

המלחמה האחרונה ובמהלכה, יחוש כמה קשה לייצג נושאים היסטוריים בכלל, וכמה אין הם מתאימים לאגדה.⁵³ מובן שהדברים האלה רחוקים מרחק רב מדבריו של סעיד על השלווה השורה על מימינו.

בדומה לזה, כשהוא דן ב"תעמולה בנוסח וולטר"⁵⁴ במימינו, אוארבך מתייחס ל"שיטת תעמולה" ש"עיקרה הדגשה יתרה של חלק קטן אחד משלם מורכב, וכל דבר אחר שיש בו כדי להסביר, להסיק מסקנות ואולי לאזן את הדבר המודגש, נותר באפלה; לכאורה אפוא הדברים דברי אמת, שכן מה שנאמר אין להכחישו; ואף על פי כן הכול שקרי, שכן למען האמת יש צורך בכל האמת וביחסי הגומלין ההולמים בין מרכיביה."⁵⁵ ובדברים שלאחר מכן הוא מיד רומז על התוצאות לכך בימיו: "בייחוד בזמנים של סערות יצרים, שוב ושוב הציבור הולך שולל אחר תחבולות שכאלה, והכול מכירים דוגמאות רבות די הצורך מן הזמן האחרון" בגרמניה הנאצית. לאמיתו של דבר "לא קשה כלל לעמוד על התחבולה; אבל בתקופות מתוחות הבריות או הציבור חסרים את השאיפה לעשות זאת ברצינות." כמו תעמולת הנאצים נגד היהודים, בכל פעם "שצורת חיים מסוימת או קבוצה חברתית מגיעה אל קצה דרכה, או מאבדת בלבד את חנה ואת תמיכתה, כל עוול שמעלילים עליה התועמלנים אנו תופסים בחוש ומבינים שהוא עלילה, ובכל זאת הבריות מקדמים זאת בשמחה סדיסטית," והתוצאה היא "ים של רפש ודם."⁵⁶

עוד ראיה להימנעות החשודה של סעיד לדון בהקשר האידיאולוגי וההיסטורי של יצירת אוארבך אפשר לראות בבחירת האיור לכריכה שיצאה לרגל מהדורת החמישים של מימינו. על הכריכה מוצג הלוח המרכזי של הטריפטיון "פרידה" מאת מקס בקמן (Beckmann, 1884-1950) משנת 1932, המתאר דמויות יווניות אליליות יושבות בסירה. האיור הזה אינו מיטיב לשקף – בלשון המעטה – את צורתו

53 Auerbach, *Mimesis*, pp. 19-20. ההדגשה שלי.

54 שם, עמ' 411.

55 שם, עמ' 402-403. ההדגשה שלי.

56 שם, עמ' 404. ההדגשה שלי.

ותוכנו של *מימיזיס*, שפותח דווקא בספר בראשית ומותח ביקורת על התרבות היוונית הקלאסית בפרק הראשון "צלוקתו של אודיסאוס". הצייר מקס בקמן נמלט מגרמניה הנאצית ב-1937, וכך הוא מסביר את משמעות הלוח המרכזי של הטריפטיכון:

המלך והמלכה, איש ואישה, נלקחים אל חוף אחר בידי שייט שאינם מכירים, איש עוטה מסכה, דמות מסתורית שלוקחת אותנו לארץ מסתורית ... המלך והמלכה השתחררו מייסורי החיים – הם התגברו עליהם. המלכה נושאת את האוצר הגדול ביותר – החירות – כמו ילד בחיקה. החירות היא הדבר היחיד שיש לו חשיבות, הוא הפרידה, הוא ההתחלה החדשה.⁵⁷

בקמן עוסק אפוא בגלות, נושא היקר אמנם ללבו של סעיד אך הוא בוודאי לא הנושא המרכזי של *מימיזיס*, שהוא בבירור ייצוג המציאות. ובניסוח מפורש יותר, במילותיו של אוארבך, הנושא המרכזי של *מימיזיס* איננו מלכים ומלכות אלא דווקא "עלייתן של קבוצות אדם מקיפות יותר ונמוכות יותר מבחינה חברתית למעמד שבו הן הופכות נושא לייצוג קיומי-בעייתי".⁵⁸ לפיכך, בניגוד גמור לאיור הכריכה שבחר סעיד, בחירתו של אוארבך היא דווקא ב"ישו מאמיאן בתור איור העטיפה", או דמותו של ישו מהקתדרלה של אמיאן, אשר נבנתה בשנים 1220-1288, והוא "עמד על כך שידיו של ישו יופיעו בציור השער".⁵⁹

סעיד ידע בבירור שבניגוד לדעה הרווחת והמקובלת, לפיה המרחב הספרותי של *מימיזיס* משתרע מהומרוס ועד וירג'יניה וולף, מיקם אוארבך את תולדות הספרות האירופית דווקא "מספר בראשית ועד

57 ראו <http://www.artchive.com/artchive/b/beckmann/departure.jpg.html>

58 Auerbach, *Mimesis*, p. 491

59 ויליאם קאלין במכתב אישי אל המחבר, 2 באוגוסט 2013. קאלין היה עוזר המחקר של אוארבך באוניברסיטת ייל בשנות החמישים: "מהדורת *מימיזיס* בכריכה רכה עמדה לצאת לאור בזמן שהייתי עוזר המחקר של אוארבך. אני זוכר שהוא דיבר בטלפון עם המוציא לאור. הוא רצה שתמונת ישו מאמיאן תופיע על הכריכה, ועמד על כך שידיו של ישו יופיעו בתמונה. וכך היה." תמונה זו גם מופיעה במהדורה הראשונה של *מימיזיס* בעברית.

וירג'יניה וולף".⁶⁰ מכאן מתבררת בבירור מטרתו העיקרית בחיבור זה: לא מיתוסים, אגדות וגיבורים של יוון הקלאסית ניצבו בראשית ייצוג המציאות בתרבות המערב אלא דווקא הברית הישנה על תפיסת ההיסטוריה העולמית שלה, או "מושג ההתהוות (Historically Becoming) ההיסטורי"⁶¹ שלה. לפי מושג הגליאני חשוב זה, התהוות בזמן והשתלשלות חיי האדם הם עתירי משמעות ונתפסים באמצעות התבונה, ויש לראות בהם התקדמות אבולוציונית לעבר יעד או מטרה מסוימים. מאחר ואורבך נאבק נגד הנחות היסוד של הפילולוגיה הארית וההיסטוריוגרפיה הנאצית, אשר העריצו את תרבות יוון על שלל האגדות, הגיבורים והמיתוסים שלה, הוא הדגיש ב*מימיזיס*, כשם שעשה זאת אף ב"פיגורה", את חשיבות הברית הישנה בעיצוב החזון ותפיסת ההיסטוריה של אירופה, את תפיסת המציאות והאמת, כמו שניתן לראות בבירור בפרק הראשון של *מימיזיס* – "צלחתו של אודיסאוס". "המציאות של הברית הישנה", טען אורבך בתוקף, הביאה לידי יצירת "היסטוריה אוניברסלית" המבוססת על אופן המחשבה ההיסטורי היהודי, אשר במשך "אלפי שנים" עברה "התפתחות חיה ומתמדת בחיי האדם באירופה".⁶²

באורח מוזר התעלם סעיד גם מהתאריך שבו החל אורבך בכתיבת *מימיזיס*. השנה 1942 הייתה שנה מכרעת מבחינת הישרדותה של התרבות ההומניסטית האירופית לנוכח ניצחונותיו המרשימים והמאיימים של הוורמאכט, אשר נדמה שהוא בלתי מנוצח, ברוסיה ובצפון אפריקה. אין תמה שבאותה שנה החלו גם גולים יהודים אחרים דוברי גרמנית לכתוב את כתבי ההגנה ההומניסטיים המקיפים שלהם על התרבות ההומניסטית של המערב: *הדיאלקטיקה של הנאורות* (The Dialectic of Enlightenment) מאת מַקס הורקהיימֶר (Horkheimer) ותאודור ו' אדורנו, *משבר הרנסאנס האיטלקי המוקדם* (The Crisis of the Early Italian Renaissance) מאת הנס בארון (Baron), *המיתוס של המדינה* (The Myth of the State) מאת ארנסט

Auerbach, *Mimesis*, p. 563 60

61 שם, עמ' 23.

62 שם, עמ' 15-16.

קסירר, ותומס מאן החל להרהר בשנה זו על כתיבת *דוקטור פאוסטוס*, שבו הגיבור – כאן מלחין, סמל לגרמניה – עושה עסקה עם השטן תמורת כוח ועוצמה. כל אחד מאנשי הרוח הללו נאבק בדרכו הוא להקים חומת מגן נגד הנאציזם.⁶³ שנת 1942 הייתה אפוא קו פרשת מים, או רגע של מהפך אפיסטמולוגי חשוב ומכריע, בתולדות המערב.

לכן יש לראות במימיזיס מאת אוארבך ניסיון אחד מרבים שעשו אינטלקטואלים גולים להציל את התרבות ההומניסטית של אירופה מידי הברבריות הנאצית. אך חשוב לציין כי מצבו של אוארבך היה כמובן מסוכן ומפחיד יותר מכל האחרים. אילו הצליח רומל להתגבר על הצבא הבריטי בצפון אפריקה, הייתה נפתחת בפניו הדרך להשמיד לא רק את יהודי ארץ ישראל אלא גם את המקלט באיסטנבול בו ישב אוארבך. ואלמלא לא נבלם הצבא הגרמני בסטלינגרד, הייתה הדרך לטורקיה פתוחה לפניו מצפון. בשנת 1942 אם כן איים הנאציזם, שממנו חמק אוארבך בגרמניה, לשוב ולהשיגו באיסטנבול.

ממכתב שכתב בקיץ 1946 ניתן להיווכח עד כמה היה אוארבך מודע לסכנות הצבאיות המפחידות והקיומיות האלה. בדרכו המאופקת והמסויגת הוא תיאר כמה מן הדאגות, הפחדים והחששות, העמוקים שהטרידו אותו ארבע שנים קודם לכן: "הדברים עלו יפה כנגד כל הסיכויים. הסדר החדש [צבא גרמניה הנאצית] לא הגיע אל

63 יש לציין שבשנת 1942 גם התאבד בברזיל סטפן צווייג, הסופר, המחזאי, העיתונאי והביוגרף היהודי האוסטרי. הוא הרגיש בשנה זו ש"העולם הדובר את שפתי שקע ואבד לי, ומולדתי הרוחנית, אירופה, השמידה את עצמה". והוא סיים את דבריו במילים, "אני מצדיע לכל חברי! הלוואי שעוד יזכו לראות את השחר אחרי הלילה הארוך הזה! אני, מאחר שאני קצר רוח מדי, הולך לפניהם." זוהי מובאה ממכתב ההתאבדות של סטפן צווייג מיום 22 בפברואר 1942. ראו Matti Friedman, "70 years later, a handwritten note recalls the end of a literary life", <http://www.haaretz.com/jewish-world/israeli-library-uploads-suicide-letter-> באתר Leo Carey, "The Escape Artist: of-jewish-writer-stefan-zweig-1.414312 The Death and Life of Stefan Zweig", *New Yorker* (August 27, 2012), p. 70; Oliver Matuschek, *Three Lives: A Biography of Stefan Zweig* (London: Pushkin Press, 2011).

המְצָרִים האלה; וזה אומר הכול, בעצם. חיינו לנו בדירתנו ולא סבלנו אלא חוסר נוחות מזערי ופחד: **עד סוף 1942] נראה המצב רע מאוד, אבל מאז ואילך החלו העננים להתפזר אט אט.**⁶⁴ במאי 1942, אז נשקפה סכנה לגורלו האישי ולעתיד אירופה כולה, היו לאוארבך אכן סיבות רבות די הצורך להתחיל בכתיבת האפולוגיה הגדולה שלו על ההומניזם המערבי.

דוגמה אחרת שמראה כיצד היעדר ההקשר האידיאולוגי וההיסטורי יכול להביא לעיוות מצד סעיד של מחשבתו וכוונתו של אוארבך אפשר לראות בדבריו של הנזיר הסקסוני הוגו מסן ויקטור (1096-1141 בקירוב), על המצב הקיומי של ניתוק מהעולם:

יתרון גדול הוא אפוא לשכל המיומן ללמוד להשתנות, אט אט, תחילה בכל האמור בדברים סמויים וחולפים, כדי שאחר כך יהיה בכוחו להניחם מאחוריו מכול וכול. האיש שמולדתו חביבה עליו עודנו טירון רך נפש; מי שכל ארץ דומה בעיניו כמולדת חזק יותר. אבל מושלם הוא האיש שהעולם כולו ארץ נוכריה הוא לו. רך הנפש קבע את אהבתו במקום אחד בעולם; החזק הרחיב את אהבתו לכל המקומות. המושלם ביטל כליל את אהבתו שלו.⁶⁵

לפי גרסת סעיד הביא אוארבך את המובאה הזאת "בתור מופת לכל מי שמבקש להתעלות מגבולות לאומיים ופרובינציאליים".⁶⁶ סעיד מנסה כאן לייחס לאוארבך מעין מסע צלב נגד עוולות הלאומיות, אבל אין דבר רחוק יותר מן האמת. אוארבך לא השתמש בציטוט זה

Auerbach, "Letter to Dr. Martin Hellweg, 22 June 1946", in "Scholarship in the 64 Times of Extremes: Letters of Erich Auerbach (1933-46), on the Fiftieth Anniversary of his Death", Martin Vialon and Robert Stein (eds.), *PMLA* 122 (January 2007), p. 757. ההדגשות שלי.

Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*" (1952), trans. Maire and Edward 65 Said, *Centennial Review* 13 (Winter 1969), p. 17; Said, "Reflections on Exile", p. 185; Amir R. Mufti, "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture", *Critical Inquiry*, 25 (Autumn 1998), p. 97 Said, "Reflections on Exile", p. 185. Said expressed the same views in 66 "Introduction: Secular Criticism," pp. 6-9

בחלל ריק, ולא כאמצעי להציג את מצבו הקיומי של הגולה לנוכח הלאומיות, כמו שרצה סעיד להאמין. מובאה ארוכה זו הופיעה במאמר שפרסם אוארבך בשנת 1952 עם תום מלחמת העולם השנייה וזוועותיה. חשוב לציין עוד כי מיד לאחר מובאה זו דחק אוארבך בקוראיו "לחזור, אמנם בנסיבות שונות, אל הידיעה שכבר הייתה מוכרת בתרבות ימי הביניים הקדם-לאומית: הידיעה שהרוח (Geist) איננה לאומית."⁶⁷ המילה Geist במיטבה פירושה תרבות וציוויליזציה, המסורת ההומניסטית שלנו, וכך פירשו אותה הגל ואוארבך כאחד. היו אלה אם כן זוועות הברברזים הנאצי, לא הלאומיות כשהיא לעצמה, שאותם ביקש אוארבך לנתק מהרוח. גם בנקודה זו נודעת חשיבות רבה להגל כדי להבין את אוארבך.

הגל פיתח חזון התקדמות מפואר של הרוח בהיסטוריה. "הרוח בכללותה היא הבסיס להיסטוריה", כתב, "ובה היא נפרשת ומתפרשת בצורות השונות שאנו קוראים להן אומות."⁶⁸ בצל הנאציזם מחה אוארבך בלהט על הפקעת הרוח. הוא לא התנגד ללאומיות בתור שכזאת, כמו שטען סעיד, אלא נתן את הדעת על השלכותיה הנוראות של תנועה היסטורית מסוימת – הנאציזם – על החיים והתרבות של הציוויליזציה ההומניסטית של אירופה. אוארבך טען אפוא שאסור לשום מדינה או אומה לנכס לעצמה באורח בלעדי את הרוח, או את התבונה המתגלמת בה, כמות שעשה הרייך השלישי.

במאמרו "היסטוריה, ספרות וגיאוגרפיה" אמנם הודה סעיד שמימיזיס היא "יצירה יוצאת דופן", אשר "הנושא הנמצא בבסיסה", ייצוג המציאות, מפיח בה חיים. כלומר, דבר זה מציין "במובנים טכניים רטוריים ... את הסגנונות השונים, הגבוה, הנמוך והמעורב, שמאז ימי הקדם הסופרים המערביים תרגמו בעזרתם את המציאות והפכו אותה למשפטים." רדוקציה כזאת של יצירתו העשירה של

67 17. Auerbach, "Philology and Weltliteratur", p. 67. ההדגשה שלי.
 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*; 68
Introduction: Reason in History, trans. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge
 University Press, 1975), p. 209. לדעת סולומון "המילה Geist כוונתה תודעה
 כללית כלשהי, 'נפש' יחידה משותפת לכל בני האדם." ראו R. C. Solomon,
 "Hegel's Concept of 'Geist'", *Review of Metaphysics* 23 (June 1970), p. 642

אוארבך אך רק להיבט הסגנוני בלבד מאלפת מאוד. יתר על כן, "בלב הספר עומד דנטה," טען סעיד. ברם אוארבך לא ראה מעולם בפרק כלשהו בהיסטוריה הארוכה שכתב על ייצוג המציאות את "לב הספר". ואף אין זה נכון ש"שאיפתו של אוארבך במימיס" הייתה "ליצור חזון היסטורי של העולם החילוני, המתגלם בלשון באמצעות פרשנות דרמטית, מתפתחת, של כל ספרות"⁶⁹ עולם חילוני זה, כמות שמבקש סעיד לשכנענו. למימיס יש הקשר אידיאולוגי והיסטורי מיוחד – כמו שכתב אוארבך, "מימיס הוא בכוונה תחילה ספר שאדם מסוים, במצב מסוים, כתב בראשית שנות הארבעים"⁷⁰ – ואם לא מקבלים את נקודת המוצא הספציפית הזו של הספר התוצאה יכולה להביא לאי־הבנות חמורות של תוכנו וצורתו.

למה התעקש סעיד כל כך להתעלם מההקשר ההיסטורי והאידיאולוגי של אוארבך ומהשפעתו על כתיבתו? הייתכן שהגלות מפלשתין השפיעה על הניתוח הספרותי שעשה סעיד לכתביו של אינטלקטואל יהודי? היעלה על הדעת שסעיד חשב שאם יכיר בסבל היהודים בגרמניה הנאצית עלול הדבר לשמש צידוק והצדקה להקמתה של מדינת ישראל, שבעקבות מלחמת העצמאות שלה יצאה משפחתו של סעיד לגלות? אין לכך כל תשובה ודאית. אך בכל זאת מעניין לציין שכשהוא עוסק באוארבך ובאדורונו סעיד מתכחש לאמונתו האיתנה בקשר ההדוק שבין הספרות להיסטוריה, בין הטקסט להקשרו ההיסטורי. סתירה עצמית גלויה וברורה זו מצריכה הסבר והבנה. אפשר להציע שני פתרונות אפשריים לחידה הזאת.

סעיד התנגד בתוקף ללאומיות, כלומר ללאומיות ולא־מפריאליזם של המערב – "לאומיות וזיקתה ההכרחית לגלות"⁷¹, כתב במרירות – ולא קשה לראות שהוא ייחס את הסלידה הזאת גם לאוארבך. אבל אוארבך, אף־על־פי שהיה קורבן של הנאציזם, לא דיבר בגנות הלאומיות. במילים אחרות, הניסיון ההיסטורי של סעיד היה שונה תכלית שינוי מזה של אוארבך: בעיני סעיד "הניסיון ההיסטורי של

Said, "History, Literature, and Geography", pp. 456-457 69

Auerbach, *Mimesis*, p. 574 70

Said, "Reflections on Exile", p. 176 71

האימפריאליזם, למי שהיה קורבן שלו, כרוך בשעבוד ובהדרה. ומאחר ש"הניסיון ההיסטורי של התנגדות ללאומיות ושחרור מושבות נועד להביא לידי חירות וההשתלבות",⁷² טען סעיד, "גלות ולאומיות" אינן יכולות "להיות נידונות מתוך ניטרליות ובלי התייחסות הדדית".⁷³ ברור שהניסיון ההיסטורי של סעיד הוא שגרם לו להיות מעורב בפעילות "המועצה הלאומית הפלשתינית", ולהיות חבר עצמאי בה משנת 1977 עד 1991.

ואולם הניסיון ההיסטורי של אוארבך היה שונה בתכלית. מטרתו לא הייתה להיאבק בלאומיות ובאימפריאליזם אלא דווקא להיחלץ להצלת התרבות ההומניסטית האירופית. לפיכך, בשעה שסעיד עסק בגלות בארה"ב בשכלול השיטות למאבק באימפריאליזם ובלאומנות, יישם אוארבך בגלותו שלו את המושג ההגליאני של "מציאות" (Wirklichkeit), אשר מגולמת בו תבונה, אמת, היסטוריה ורציונליות, והפנה רעיון זה כנגד הנאצים על חוסר הרציונליות שלהם, נהייתם אחר מיתולוגיות והסתלקותם מדרך ההיגיון. סלידתו של סעיד מהלאומיות המערבית, ולכן גם מהלאומיות היהודית, היא אולי תשובה אחת לחידת פרשנותו המוטעית, ומכאן לשיבוש שלו, ביחס ליצירתו של אוארבך.

תשובה אפשרית אחרת היא שסעיד היה עסוק כל כך ב"נראטיבים של הדיכוי" שעושה המערב מכדי לשים לב לנראטיבים אחרים של דיכוי שמתרחשים בתוך המערב עצמו, כגון הטרור והזוועות של גרמניה הנאצית. כמו שכתב ההיסטוריון הבריטי ג'ון פלאם (Plumb) על *אוריינטליזם*, ספרו רב ההשפעה של סעיד: "חבל שכתבתו יומרנית כל כך, שקועה כל כך בעגה מקצועית, מפני שיש הרבה בספר הזה שהוא מעולה ומסעיר מן הבחינה האינטלקטואלית." לכן טענו פלאם ואחרים ש"דוקטור סעיד לא עשה שום מאמץ אמיתי לבחון

72 Said, "Introduction: Criticism and Exile", p. xxviii. את הדיון של סעיד באימפריאליזם אפשר למצוא, בין השאר, בספרו *אוריינטליזם* (תרגמה עתליה זילבר, עם-עובד, תל-אביב 2000), וכן ב- *Nationalism, Colonialism, and Literature* (Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1990)

Said, "Reflections on Exile", p. 177 73

הלכה למעשה את היחסים ההיסטוריים הממשיים בין המערב למזרח, או לברור ולהפריד את מה שנכון בדרך שבה המערב מייצג את המזרח מהשגוי והמעוות.⁷⁴ גם העיתון "ג'רדיאן" שיבח את סעיד וציין ש"אודיינטליזם ראה אור בשעת כושר, והוא מאפשר לאנשי אקדמיה תאבי קידום מארצות לא מערביות (רבים מהם ממשפחות שהפיקו תועלת מן הקולוניאליזם) לנצל את אוירת הפוליטיקלי קורקט' שהספר סייע לטפח, ולשם כך הם מתחברים ל'נראטיבים של דיכוי', והקריירה שלהם עושה חיל בזכות הדיון בייצוגים של ה'אחר' הלא-מערבי, הפצתו ופירושו."⁷⁵

סעיד היה גורם מכריע ביצירתם של "נראטיבים של דיכוי" והוא גם הדוגמא המפוארת לעיסוק בהם. וכך נדמה שבגלל הדיבוק שלו ב"נראטיבים של דיכוי" של המערב הוא התעלם מתוכנם ומצורתם בתוך המערב, כפי שניתן לראות בגלוי בכתיבתו על מלומד גולה אחר.

אביהו זכאי, החוג להיסטוריה, האוניברסיטה העברית.

74 "Richard Bernstein, "Edward W. Said, Polymath, Scholar, Dies at 67", באתר <http://www.nytimes.com/2003/09/26/obituaries/26SAID.html?pagewanted=2>.
ההדגשות שלי.

75 Malise Ruthven, "Edward Said: Controversial literary critic and bold advocate of the Palestinian cause in America, at <http://www.guardian.co.uk/news/2003/sep/26/guardianobituaries.highereducation>