

בפתח המהדורה העברית יעל אלמוג

תרבות ולאומיות: השקפות רליטיביסטיות ואוניברסליות¹

החיבור שלפנינו השפיע באופן עמוק על עיצוב של תחומי ידע שונים ועל דיסציפלינות מודרניות הודות לתפיסה החלוצית שהוא מקדם: הצגת ההבדלים בין עמים שונים כלגיטימיים ומחויבי המציאות. מחברו, יוהאן גוטפריד הרדר (Herder, 1744–1803), התכתב עם הפילוסופים המובילים בני תקופתו ומתח ביקורת נוקבת על היבטים אחדים של פילוסופיית הנאורות. מול ההשקפה הלינארית של הפילוסופים שהחשיבו את הנאורות כפסגת המחשבה האנושית, טען הרדר שפילוסופיית הנאורות, ככל פילוסופיה, תקפה לעת ולמקום שבהם נוסחה. תוך כדי ניסוח ביקורת זו, מנסח הרדר גם עקרונות מפתח עבור חקר ההיסטוריה. לדעתו, יש לבחון תרבויות וזמנים עתיקים בשאיפה להבין את הלכי הרוח של אנשיהם: להיכנס

1 אני מודה לעפרי אילני, ישי לנדא ושרון נמרוד לרון על הערותיהם המועילות להקדמה זו.

לנעליהם של בני אדם הזרים לנו באופיים. כך פתח החיבור אפיקים לחשיבה על ההיסטוריה, שלימים הובילו לרפלקסיה על כליה של ההיסטוריוגרפיה ועל הקשר בין נקודת מבטם של ההיסטוריונים לבין נסיבות חייהם.² הרדר אף מפתח מושגי יסוד של דיסציפלינה חדשה – האנתרופולוגיה.³ הוא מתאר מפגשים בין-אישיים של אנשי המערב עם עמים רחוקים כמפגשים מְפָּרִים וחיוניים. הרדר מבקש להראות, שהגישור על שוני תרבותי מעשיר את האינדיווידואל, שכן המפגשים הללו מאפשרים לו לערוך רפלקסיה על הערכים התרבותיים שלו עצמו ולערער על תפיסתם כמובנים מאליהם. זאת ועוד, חקר עמים ותרבויות שנשכחו מלב עשוי להעשיר את הציוויליזציה האנושית כקולקטיב, משום שבעזרתו תתקבל תמונה מדויקת יותר של המין האנושי, ראשיתו והתפתחותו.

תרומתו של החיבור לדיונים ערים בפילוסופיה, בהיסטוריה ובאנתרופולוגיה לאורך השנים נובעת במידה רבה מהגישה של הרדר כלפי עמים לא אירופאיים. עמדה זו נידונה בספרות המחקרית שעסקה, בייחוד בשנים האחרונות, בהשפעה של הרדר על המחשבה הפוליטית המודרנית. במסגרת הדיונים הללו, ניטש ויכוח אם יש להגדיר את הרדר כ"רלטיביסט" או כ"פלורליסט" בהתאם למשמעויות השונות הנקשרות לתארים אלו בפילוסופיה העכשווית. הרלטיביזם לכאורה של הרדר מתקשר במחקר לדרישתו שלא לשפוט

2 על השפעתו של הרדר על החשיבה ההיסטוריוגרפית בהקשר הכולל של המסורת הגרמנית של חקר הדיסציפלינה ראו: Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 98-160

3 ראו: John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002)

תרבויות לפי ערכים הזרים להן. זיהויו כפלורליסט מתקשר לטיעון שונה במקצת לפיו הרדר סבור שמנהגים תרבותיים הם שווי ערך באותה מידה, מכיוון שאין ערכים הנכונים לכל בני האדם באופן אבסולוטי.⁴ האם שתי ההגדרות הללו, או אחת מהן, מייצגות נאמנה את הגותו של הרדר? כפי שנראה, הגותו של הרדר כוללת רכיבים הקוראים תיגר על שתי ההגדרות כאחת.

ההגדרה של הרדר כרלטיביסט נכרכת במחקר עם הזיהוי שלו כהוגה לאומני. מחקרו של זאב שטרנהל מייצג תפיסה זו. שטרנהל מתאר את הרדר כדמות מפתח של מגמה שהוא מכנה "אנטי-נאורות". הוא מדגיש שהרלטיביזם התרבותי של הרדר קשור בתפיסה שלכל עם יש מאפיינים טיפוסיים – השקפה המעוגנת בחלוקת המין האנושי לגזעים. זאת ועוד, הרדר מתאר את הקהילה הלאומית כאורגניזם החולש באופן מוחלט על הפרטים החברים בו. אינדיווידואלים משתייכים באופן אינהרנטי לגזע וללאום. לטענת שטרנהל, תפיסה זו הובילה לפיצולו של המין האנושי לתרבויות שונות.⁵ מחקרו של שטרנהל קושר על כן בין רעיונותיו של הרדר לבין התפשטות הלאומנות האירופאית – תופעה שתוצאותיה ההרסניות התפרצו במאה ה-20.

4 ראו: Sonia Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Vicky Spencer, *Herder's Political Thought: A Study of Language, Culture, and Community* (Toronto: University of Toronto Press, 2012); Vicky Spencer, "Review of Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism by Sonia Sikka". *Mind* 121, no. 481 (2012): 229–32

5 ראו: זאב שטרנהל, *אנטי נאורות מהמאה ה-18 עד המלחמה הקרה* (חולון: עם עובד, 2016), 31–32.

הסקירה שלהלן על חיבורו המרכזי של הרדר קוראת תיגר על הטענות הזו. נראה, שהרדר הוא מבקר תקיף של פטריסטיים עיוורת, כפי שעולה שוב ושוב בחיבור שלפנינו. הוא כותב בתקופה שבה שאפו מעצמות אירופאיות כגון בריטניה וצרפת לקדם את המורשת התרבותית שלהן במחוזות רחוקים במערב אימפריאליזם תרבותי המשקף את ההתפשטות הטריטוריאלית שלהן מעבר לים. הרדר תקף את האימפריאליזם ואת תוצאותיו העקובות מדם כפי שהן מתגלמות בעבדות. כמו כן, הוא מתח ביקורת על התפיסה שניתן לכפות על עמים שונים את הנצרות.⁶ לעומת מאמצים אלה, הוא הציג תפיסה לפיה מחזיק כל עם במורשת תרבותית ייחודית המשקפת רוח לאומית מובחנת. הרוח הלאומית מתעצבת לאורך חייו של העם, החל מראשיתו. באמצעות טיעונים אלו תוקף הרדר את התפיסה לפיה לאומים מסוימים עליונים על אחרים ומפריך את הסברה שאפשר להנחיל ערכים תרבותיים לעם אחר. גם זו פילוסופיה של ההיסטוריה לעיצוב האנושות מדגים את רעיונותיו של הרדר באופן נרחב תוך עיון בתרבויות רבות, אירופאיות ולא אירופאיות. שטרנהל צודק, על כן, שתפיסת הלאום של הרדר מעוגנת בתפיסה אתנית, אולם קשה לבטל את הביקורת התקיפה שמביע הרדר כלפי אלימות של תרבויות שליטות כנגד תרבויות אחרות. זאת ועוד: הרדר מעודד חשיבה ביקורתית על לאומנות עיוורת. הוא פונה לקוראיו שוב ושוב כאל אנשים חושבים שמסוגלים לפקוח את עיניהם ולהציע ביקורת על התפיסות של החברה שאליה הם משתייכים. קשה על

6 על תפיסתו של הרדר כמבקר של האימפריאליזם האירופאי, ובפרט, של השלכותיו התרבותיות ראו: Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 210–258

כן לראות בו הוגה שמבטל את יכולתו של הפרט להפריד עצמו מסביבתו הלאומית.

נוסף על כך יש להבחין שלצד הרלטיביזם של הרדר קיימות בחיבור גם תפיסות אוניברסליות התקפות לדעתו לכלל המין האנושי. תפיסתו של הרדר את האושר האנושי – כפי שהיא מובעת בחיבור שלפנינו – מדגימה את המתח שבהגותו בין מחשבה רלטיביסטית למחשבה אוניברסלית.⁷ הרדר טוען שאין כל משמעות לניסיון העיקש להכריע בדבר דרגת האושר של עם כזה או אחר (נציין כי הניסיון לדרג עמים על פי מידת האושר שלהם מתקיים גם כיום באמצעות מדד האושר העולמי). יש לתפוס אושר לאומי כתלוי בהתפתחותו של כל עם, ובצרכיו ומשאלותיו הבלעדיים. אושר מתפתח בהתאם לנורמות חברתיות מסוימות ועל פיהן הוא מתעצב לאורך קורותיו של העם. עיונו של הרדר באושר האנושי חובק גם תפיסה אוניברסלית של רוח האדם. אם עוקבים אחרי תהליכי ההתפתחות של כל עם ועם, ניתן לזהות, הוא טוען, צורה זהה; הטבע האנושי מדגים נטייה גורפת לצעוד קדימה לקראת השגת המידה הטובה, שהיא תקפה באופן אוניברסלי:

אם הטבע האנושי, מבחינת הטוב [שהוא], אינו אלוהות עצמאית, הרי שעליו ללמוד הכול, להתעצב באמצעות תהליכים, להוסיף ולצעוד קדימה במאבק הדרגתי. מובן אפוא שהוא מתעצב אך ורק, או בעיקר, בהיבטים הטומנים בחובם אפשרויות למידה טובה, למאבק, להתקדמות (הרדר, עמ' 71).

7 על כך ראו: Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference*, 44–83
Enlightened Relativism.

תפיסתו את האושר האנושי כמשתנה בין עם לעם מדגימה את הביקורת שמותח על בני זמנו. על רקע ההתפארות בהישגי הנאורות, הוא מציע שדווקא עמים המדגימים את פראיותו של האדם תורמים תרומה בולטת לתרבות האנושית – בין שעמים אלו הם נחלת העבר ובין שהם מתקיימים עדיין. חשיבותה של תקופתו טמונה אפוא לדעתו לא בהתפשטות של ערכי המערב באזורים נידחים של העולם, אלא בעניין שמגלים נציגי התקופה בתרבויות נשכחות או מודרות. הרדר מזכיר כמה מהמפגשים הבין-תרבותיים שהתאפשרו בזכות מסעות של אישים לאזורים רחוקים.

הציטוט דלעיל מעיד על כך שהרדר אינו מבטל מן היסוד את כל הישגי הנאורות. הוא אינו מציב עצמו מחוץ לאוניברסליזם העומד בבסיס כמה מהתפיסות של הנאורות. הוא מבקש לבקר את הנאורות ולשפרה – לא לנטוש אותה ואת הישגיה. הרדר מציג בחיבור תפיסה מורכבת של רעיון הקדמה. הוא ער לכך שהמצאות וחידושים הובילו להישגים תרבותיים מאוחרים במשך ההיסטוריה. אולם, בה בעת, הוא יוצא כנגד תפיסה לינארית של התקדמות המין האנושי. תפיסת ההיסטוריה בכללותה מדגימה לדידו חוסר חוקיות. אי אפשר לחזות מתי ובאיזו דרך יצוצו המצאות וחידושים וגם תנועות ורעיונות לאומיים שייטיבו עם אוכלוסיות נרחבות. כפי שנראה, הרדר גורס שההשגחה העליונה מעצבת את ההיסטוריה. אף שההבנה הכוללת של ההיסטוריה היא ביד האל, הרדר מציין לטובה שינויים המדגימים שיפורים תרבותיים של המין האנושי ככלל, דוגמת המאבק בעוני, פיתוח המדעים והמצאת הדפוס. לכן יש מקום לטענה, שגם המטרה הכוללת של החיבור מציגה את הרדר כמי שמבקש לתרום לרעיונות הנאורות ולא לבטלם. הרדר מציג כאן

היסטוריה עולמית רפלקסיבית של הציוויליזציה. פילוסופים נוספים ימשיכו את הפרויקט הזה ובהם גם גו"פ הגל (Hegel, 1770–1831), חרף ההבדלים הניכרים ביניהם. התפיסה שהמין האנושי עשוי מקשה אחת מונחת ביסודו של מפעל זה.

הרדר מבקש להראות לקוראיו האירופאיים שאמונתם בדבר עליונותם על עמי המזרח טמונה בניסיון לחפש בעמים אחרים את התרבויות שלהם עצמם. גם זו פילוסופיה של ההיסטוריה לעיצוב האנושות מתריע שוב ושוב על הנטייה של בני המערב לראות בתרבויות קדומות, ככלל, נחותות מתרבויות מודרניות. הרדר טוען שהביקורת כלפי עמים ותקופות השונים מאלו של הפרשנים המודרניים לוקה בניסיון להשליך ערכים מסוימים על קהילות שאין להן דבר עימם. כך למשל נוהגים בני זמנו של הרדר המתבוננים בעמי המזרח וטוענים שהמבנים החברתיים שהיו נוהגים בהם – למשל הפטריארכיה הנוקשה המקנה מנהיגות לאב השבט – היו מושתתים על אכזריות. הרדר מסביר שעלינו להבין מבנים חברתיים וערכים הנגזרים מהם בהקשר תרבותי והיסטורי. כך למשל, כאשר הוא עוסק בתקופת הילדות של האנושות, הרדר מתאר את יושבי האוהלים שבמזרח שדגלו בכבוד אב; הערכים הנהוגים בקרבם נגזרו מנסיבות החיים שלהם, ולא מאיזו אכזריות אינהרנטית. הרדר מקבל אפוא חלק מהביקורת של אישים מרכזיים בעידן הנאורות, ובהם וולטר (Voltaire, 1694–1778) ומונטסקייה (Montesquieu, 1689–1775) שהזכירו עמים זרים ו"פרימיטיביים" לכאורה כדי למתוח ביקורת על התרבות האירופאית בת זמנם.

"היכנס-נא אל העידן, אל חבל הארץ, אל ההיסטוריה כולה, תִּרְגֹּשׁ כאילו אתה שם", כותב הרדר בהקשר זה. בקרב היסטוריונים גרמניים

נתפס הציטוט הזה כאבן דרך של המתודה ההיסטוריוגרפית.⁸ הוא נתן פתח לתפיסה – הנפוצה אך השגויה – שהרדר היה מי שניסח את המונח הגרמני "איינפֿוהלונג" (Einfühlung) המסמן אמפתיה עמוקה, בין-אנושית. אולם בציטוט שלעיל הרדר משתמש בשורש זה כפועל במשמעות ציווי. בבואנו לקרוא טקסטים של עמים ותקופות הזרים לנו, סבור הרדר, עלינו לשאוף להבין את הנסיבות שבהן נכתבו. בתוך כך עלינו להימנע מתפיסה שיפוטית של נורמות תרבותיות זרות. במידת האפשר, עלינו לשים את עצמנו בנעליים של המחברים שאת כתביהם אנחנו קוראים ולהבין את המוסכמות החברתיות ואת הרגישויות שעיימן התכתבו.

חקירה קשובה של שפות זרות, על רקע התרבויות בהן התפתחו, חיונית למאמץ הזה. האירופאים סבורים שהשפות שהם דוברים הן פסגת היכולת של בני האדם לתקשר זה עם זה. הדברים אמורים לא רק בתקשורת מילולית למטרת הבנה הדדית, אלא יותר מכך, בהשקפה שיצירות תרבותיות, ובייחוד ספרות ושירה, הגיעו לשיאן עם הנאורות האירופאית. השקפה זו, שהרדר יוצא נגדה, נאחזת במושג ה"בילדונג" (Bildung). במחשבתם של הוגים מרכזיים בני התקופה, בהם משה מנדלסון וידידו גוטהולד אפרים לסינג, מקיף מושג זה את הרעיון שהתפתחות תרבותית – בין של עם ובין של אינדיבידואל – היא לינארית. כמו צמח המתפתח לפי טבעו,

8 לסקירה ביקורתית של הקבלה הזו של הרדר, בייחוד אצל היסטוריונים גרמנים, ראו: Gross, Sabine, and Marcus Bullock. "Historiography, Theology, and the Erkenntnis: Empathy in Herder and Benjamin". In *J.G. Herder: From Cognition to Cultural Science*, edited by Beate Allert, 159–82 (Heidelberg: Synchron, 2016)

שמממש את הפוטנציאל הטמון כבר בזרע, עם או אדם המתפתחים כהלכה מדגימים השתבחות תרבותית עם השנים. מכאן עולה: ככל שמתפתחת השפה הלאומית היא מקיימת מופעים לשוניים רבים יותר. תהליך זה מעשיר את יצירתה התרבותית ומשביח אותה.

בתוך שהוא מערער על התפיסה שלעיל, הרדר סותר את הסברה שהלשונות האירופאיות נעלות בהשוואה ללשונות אחרות, קדומות יותר. בכל האמור ביעילות של השפה כאמצעי תקשורת, ההפך הוא הנכון: הלשונות האירופאיות מדגימות לדידו ניוון של הנטייה הבסיסית והבריאה של האדם לבטא את עצמו. טיעון נרחב בנושא זה מצוי בחיבורו המשפיע של הרדר משנת 1772, **החיבור על מוצא השפה**, שתורגם לאחרונה לעברית.⁹ חיבור זה נכתב עבור תחרות הפרס של האקדמיה הגרמנית למדעים שעודדה תשובות לשאלת מוצאה של השפה האנושית. תשובתו של הרדר נפתחת בעמדה אופוזיציונית לעצם השאלה. לדעת הרדר, בני האדם חולקים עם בעלי חיים אחרים את הצורך הבסיסי לבטא בדחיפות את רגשותיהם (תחושת הכאב וביטוייה באמצעות זעקות או בכי היא דוגמה מרכזית לכך). כלומר, השפה האנושית אינה שונה בבסיסה כלל משפת החיות, אך בני האדם מתרחקים ממוצאם החייתי בתוך החיים בחיק התרבות. על האירופאים "התרבותיים" בני זמנו מוטלות סנקציות חברתיות שגורמות להם לדכא את ביטויי הרגשות. כך מובילות הלשונות האירופאיות לשימוש כושל בשפה האנושית: לא רק שהשפה אינה תורמת לביטוי הרגשות, היא אף מסתירה אותם

9 יוהאן גוטפריד הרדר, **החיבור על מוצא השפה**. מגרמנית: יעל אלמוג, רסלינג, 2019.

ומכזבת. הרדר ניצב אפוא בתווך בין שתי מגמות. הוא מבקר של הנאורות המאוחרת, ובה בעת הוא מקדם תפיסות הדוגלות בביטוי ישיר של רגשות האדם ושל טבעו הבסיסי, הבלתי מרוסן. נציין על כן כי הרעיונות הללו של הרדר מהדהדים את הקולות הראשונים של מהפכה רעיונית שתשפיע לא רק על הפילוסופיה אלא אף על האמנות, הספרות והמוזיקה. הקריאה לחזור ליסודות הפראיים של האדם מבשרת את ניצני הרומנטיקה. התנועה הרומנטית שואפת לביטוי רגשי ויצרי של האדם מתוך התפיסה שהתבונה של האדם אינה נעלה על תכונותיו האחרות. החתירה נגד מושג התרבות (בילדונג) המרכזי כל כך במחשבת הנאורות מדגימה את פריצת הדרך המחשבתית של הרדר. לדעתו, המוסכמות החברתיות הנוקשות של החברה האירופאית בת זמנו הובילו להשחתת טבעו של האדם ולא לפריחת האנושיות. גם אלמנטים הצומחים מתפיסה זו משקפים את ראשית הרומנטיקה: הערצה לעמים בראשיתיים ולמצב יסוד פראי של האדם, חתירה לביטוי רגשי, ועניין מחודש באפוסים לאומיים. כל אלו מופיעים כבר במחשבתו של הרדר ובייחוד הם באים לידי ביטוי בהעדפותיו האסתטיות ובתפיסתו שהתיאולוגיה וכתבי הקודש נועדו לפנות לבני האדם לפי צורכיהם – ולא לדכא את טבעם הבסיסי.

מן הרעיונות שלעיל עולה מתח הנשזר בעיוניו של הרדר בעמים קדומים ובלתי מערביים לאורך הגותו. מצד אחד, הרדר מביע התנגדות להעדפה של עמים מסוימים על פני אחרים, היות שערכים והתנהגויות אנושיים תלויים לדידו בהקשר היסטורי ותרבותי (תפיסה רלטיביסטית או פלורליסטית). מצד אחר, כפי שניכר בחיבור שלפנינו, הרדר מהלל במידה רבה עמים שמדגימים לדעתו

ביטוי אותנטי ובריא של תכונות היסוד של כל בני האדם (תפיסה אוניברסלית). כך כותב הרדר כי "רוח האדם קיבלה את הצורות הראשונות של חוכמה ומידה טובה בפשטות, בעוצמה ובאצילות, שאם נאמר זאת בצורה ישירה – אין להן אח ורע בעולם האירופאי הקר והפילוסופי שלנו" (הרדר, עמ' 48). השימוש בשפה לשם ביטוי ישיר של מצוקות האדם ורגשותיו מבטא פשטות בראשיתית שאבדה. התרבויות האירופאיות מבקשות להיצמד להיגיון הקר של פילוסופיית הנאורות – זוהי עת המקדשת את התבונה כמעלה אנושית. בתוך כך היא מרחיקה את האדם מן האינסטינקטים הבסיסיים ביותר שלו. כפי שמדגים הציטוט שלעיל, הביקורת הזו על התרבות האירופאית בת זמנו של הרדר מבכרת באופן אבסולוטי מנהגים והלכות מסוימים מאחרים.

בנוגע לשימוש בשפה בספרות וביצירה מנסח הרדר טיעונים התומכים בתפיסה שהישיג התרבות הם תלויי זמן ומקום. בחיבורים אחרים, כולל זה שלפנינו, הרדר טוען שהרוח הייחודית של אומה מיוצגת באופן מיטבי ביצירות המהוות את הקנון התרבותי שלה. הרדר עצמו אסף יצירות שכאלו (שאת חלקן תרגם) בקובץ שכותרתו **שירי עם**. כאוסף, הן מהוות נכס צאן ברזל של התרבות האנושית בכללותה. ביצירות הללו כלל הרדר תרגום לשיר השירים המקראי, יצירה שאותה החשיב לביטוי מדויק של תשוקות האדם ויצריו. שבחיו של הרדר לשיר השירים מעידים על החזון התיאולוגי שלו. לדעתו, אין להפריד בין חוויה רוחנית ובין היצרים האנושיים. כלומר, בניגוד לסברה שכתבי הקודש הם דבר האל, סבור הרדר ש"התורה דיברה בלשון בני האדם". היות ששיר השירים עוסק במיניות (הרדר מתנגד

לקריאה אלגורית של השיר), הוא בעיניו טקסט רוחני לעילא. זאת כיוון שהשיר מתרכז בהיבטים החושניים של הקיום האנושי, כגון יצרי האדם ודחפיו, היבטים, שכאמור, הם בעיני הרדר יסודות הקיום האנושי. בקובץ שירי עם כלולה גם "שירת אוסיאן" – קובץ שירים שהוצג כיצירה סקוטית קדומה שהתגלתה, לכאורה, בתקופתו של הרדר. למעשה הוכח שזו טענה כוזבת לאחר שהתברר ש"מגלה" השירים הוא שחיבר אותם תוך שהתבסס על שירי עם מסורתיים: עובדה המרמזת לכך שאותנטיות ושורשים לאומיים הם פרי הדמיון. הרדר תפס את שירי אוסיאן כאפוס תרבותי הלוכד את המסורת הלאומית של העם שעבורו הוא נכתב. יצירות כמו שיר השירים ושירי אוסיאן מצטיינות לדעתו בפנייה לרגישויות הדקות המאפיינות את המאזינים, לדוגמה, תגובתם לצלילים כאלו או אחרים.

הגם שהרדר טוען שלכל תרבות אוצר ספרותי משלה, ושאינן להחשיב יצירות ספרות של תרבות אחת כעליונות על אלו של תרבות אחרת, הוא מעדיף בבירור שירה שנכתבה לשם הצגה אוראלית, ולא לשם העברה בכתב (הוא מזהה גם את השירה העברית העתיקה כשירה כזו). הרדר סבור שיצירה אוראלית פונה לשימושים הבסיסיים של השפה האנושית לצורכי ביטוי ישיר, שימושים שכפי שראינו, קהו לדעתו עם התקדמות הציוויליזציה. הבחירות עבור הקובץ נועדו לאשש את החזון האסתטי של הרדר. הוא סבור שיצירה ספרותית מעולה מעבירה לקוראים, גם בני זמננו, את הרוח הלאומית של העם שעבורו ובחובו נכתבה. ייתכן שכאן טמון המתח בין תיאורים רליגיביסטיים ואוניברסליים, משום שאלו האחרונים מבטאים העדפה אסתטית מקיפה שאינה תלויה בדבר.

ההרמנויטיקה של הרדר

חוקר הספרות הנודע פיטר זונדי (Szondi, 1929-1971) הועיד להרדר מקום מרכזי בסקירה שלו את תולדות ההרמנויטיקה הספרותית.¹⁰ סקירתו של זונדי בוחנת את השורשים הפילוסופיים של הרעיון שעל הפרשנות הספרותית לפענח את המשמעויות הנסתרות של יצירות ספרות – אלו שדורשות עיון נוסף כדי לגלותן. נדבך מרכזי של רעיון זה, כפי שמדגים זונדי, הוא התפיסה שקוראים מסוגלים (ויש שיאמרו: אף צריכים) לחשוף את המשמעויות המקוריות שהעניקו המחברים למילים שלפנינו. אף שמחקרו של זונדי עוסק בדמויות מן המאות ה־18 וה־19, יש לו נגיעה גם לזמננו. הרעיון של יצירות ספרות יש משמעויות חבויות שעל הקוראים לחלצן מתוך היצירות עודנו עיקרון מנחה של הפרשנות הספרותית. הסקירה של זונדי מקשרת עיקרון זה עם התפיסה שהקוראים שואפים לחיבור אמפתי בינם ובין המחברים. במילים אחרות, התפתחות ההרמנויטיקה הספרותית ועליית קרנה התבססו על התפיסה שהפרשנות היא פעולה הניזונה מאהבת אנוש. הפרשנים מבקשים להבין אדם אחר ולהחיות את המשמעויות הנעלמות שהתכוון להקנות למילים.

"הרמנויטיקה" הוא מונח מפתח אף ובעיקר בתולדות הפילוסופיה. היסטוריונים של הפילוסופיה המבקשים להסביר את התפתחות הנחות היסוד של הפרשנות המודרנית דנים בהתפתחות המסורת של ההרמנויטיקה הפילוסופית. הוגים דוגמת וילהלם

Peter Szondi, *Einführung in Die Literarische Hermeneutik* (Frankfurt 10 am Main: Suhrkamp, 1975)

דילת'יי (Dilthey, 1833–1911), הנס-גיאורג גדמר (Gadamer, 1900–2002) ופול ריקר (Ricoeur, 1913–2005) שאלו כיצד מבין האדם טקסטים, כיצד משפיעים חלקים מן הטקסט על הבנת המכלול, וכיצד עמדת הפרשנים מובילה לפרשנות כזו או אחרת של הטקסט. בשנים האחרונות נעשו ניסיונות להציג את הדרך כדמות מפתח של ההרמנויטיקה הפילוסופית.¹¹ כך תיארו את תשומת הלב שמקנה הדרך לפרשנות כפילוסופיה שבוחנת את התודעה האנושית ואת האופנים שבהם היא מתעצבת במהלך התהליך הפרשני ובהשפעתו. גם בהיסטוריה של תורת הספרות וגם בתולדות הפילוסופיה, המקום המרכזי שמעניקות הסקירות הללו להדרך כחלוץ של ההרמנויטיקה המודרנית אינו מובן מאליו. מועמד מקובל יותר הוא פרידריך שליירמאכר (Schleiermacher, 1768–1834), תיאולוג בן המאה ה-19 שניסח כללים פרשניים כלליים לאור העיסוק בכתבי הקודש. שליירמאכר השתמש במונח הרמנויטיקה כדי להציע מתודה פרשנית חדשה. התיאוריה שניסח חותרת להבין טקסטים שונים כתולדת נסיבות החיים של הכותבים. כדי לבסס תפיסה זו, ערך שליירמאכר הקבלה בין הבנתה הלשונית של אמירה טקסטואלית לבין הבנת הטקסט בכללותו. עלינו להניח שיש להבין אמירה כזו או אחרת בהקשר לשוני נרחב יותר, היינו תוך הבנה כוללת של השפה בעת בה מדובר. בהקבלה, את החיבור שלפנינו יש להבין בהקשר

Michael N. Forester, *After Herder: Philosophy of Language in the 11 German Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Kristin Gjerdal, *Herder's Hermeneutics: History, Poetry, Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017)

נרחב יותר, קרי תוך הבנה כוללת של מחשבתו של ההוגה שלפנינו. אפשר להשיג באמצעות החתירה להבנת נסיבות החיים של ההוגה כפי שאלו משתקפות בעת שבה כתב.

לפי התפיסה המיוחדת של הרדר אפשר לראות אותו כאבי הדוקטרינה שניסח שליירמאכר. אף שהרדר אינו מציג משנה סדורה של פרשנות טקסטואלית, אפשר לטעון שהוא הקדים את שליירמאכר בניסוח התפיסה שיצירות הן תולדה של תקופה ותרבות מסוימות. הקוראים המעוניינים לרדת לעומקם של טקסטים צריכים לחקור את הרקע של כתיבתם. אם נעמיד את תורתו של שליירמאכר על האלמנט ההיסטורי המקבל בה מקום מרכזי, אפשר לטעון שהרדר הניח עבור שליירמאכר את קווי היסוד של המתודה הפרשנית המאוחרת שלו. הרדר אינו מנסח תורה פרשנית שיטתית, המציגה עצמה תקפה לכל טקסט שהוא, אך הוא מטרים את העיקרון שאת הטקסט שלפנינו צריך להבין בהקשר התרבותי שעיצב את מחשבתם של המחברים. **גם זו פילוסופיה של ההיסטוריה לעיצוב האנושות הוא טקסט**

מרכזי בפיתוח עיקרון זה. הרדר מציג שושלת של תרבויות אנושיות משפיעות ומדגים מתודה פרשנית הקשובה לנסיבות התרבותיות והתקופתיות של כל אחת מהן. מצויד בתפיסה שתרבויות אנושיות הן ייחודיות מבחינת התכונות והערכים שלהן, הוא מבקש לספר מחדש את ההיסטוריה האנושית. הוא מדגים לפנינו כמה עקרונות של חיבור היסטוריוגרפי (שאותם הוא גם מנסח בצורה מפורשת). יש להימנע מתיאור לינארי, כזה המציג את ההווה כפסגת ההיסטוריה. אין לראות בתרבות אחת נעלה על אחרת משום שהיא מאוחרת יותר – ועל כן למודת המצאות וכישורים שצברו בני האדם בחלוף

השנים. כפי שראינו, זהו רעיון מורכב. סקירתו של הרדר בהחלט מכירה בכך שלזמן שחלף מאז העת העתיקה הייתה השפעה על פרקטיקות תרבותיות. הוא מזהה בתרבויות קדומות תרומות להתפתחות האנושות בתקופות מאוחרות. לדוגמה, פיתוחים טכנולוגיים אפשרו מסעות ועל כן קידמו את המסחר. תרבויות מעבירות זו לזו את ההמצאות שלהן, ועל כן אפשר לראות התפתחות מתקופה לתקופה ומתרבות לתרבות. התפתחות זו אינה מחייבת את ראיית ההווה כפסגה תרבותית. יש להימנע משיפוטיות ערכיים שמי שחורץ אותם מציב את עצמו מחוץ להיסטוריה, ומתעלם מהנסיבות הספציפיות שעיצבו את התקופה והעם הניצבים לפנינו והנבחנו דרך מורשתם התרבותית.

הרדר דוגל בעיקרון חשוב נוסף המבהיר עמדה זו: מעלות תרבותיות, כמוהן כמגרעות יש להבין בהקשר היסטורי שכן הן משקפות אלו את אלו. בכל תרבות, הרדר טוען, יש משחק סכום אפס של מעלות ומגרעות. כך למשל, התרבות היוונית מתאפיינת בקלילות וביופי. אך ליוונים חסרו, בהתאם לכך, רצינות והדרת כבוד שאפיינו, לדעתו, תקופות אחרות. זוהי דוגמה חשובה שכן היא מערערת על ההערצה הגורפת שלה זכו היוונים העתיקים בגרמניה במחצית המאה ה-18 - הערצה שעמדה במרכז הקלסיציזם הגרמני ונציגיו בעולם האמנות ובייחוד אצל ההיסטוריון המרכזי של תולדות האמנות יוהאן יואכים וינקלמן (Winckelmann, 1717-1768).

כעיקרון מנחה שלישי של הסקירה ההיסטורית שלו יש לציין את התפקיד שהרדר מועיד להשגחה העליונה. לתפיסתו, התרבויות והתקופות השונות משמשות מעין פאזל, שתמונתו השלמה אינה

גלויה לבני אדם. הרדר כותב על בני זמנו: "הזדחלנו וגיששנו את דרכנו אל העידן הנוכחי דרך כמעט כל האומות וההיסטוריה של כמעט כל התקופות הקודמות, כמעט מבלי לדעת בעצם, לשם מה גיששנו כך" (הרדר, עמ' 143). אם כל תקופה נבנית על גבי אלו הקודמות לה, אין לראות בהווה התקדמות לינארית; זאת מפני שההיסטוריה האנושית היא התגשמות של תכנית אלוהית, שמעצם הגדרתה, אין האדם מסוגל להבינה. אם פילוסופיית הנאורות קידשה את האדם והציגה אותו כנזר הבריאה, הרדר עומד על כך שבני האדם אינם מושלמים והם לוקים בחסר. "השלם" – התמונה השלמה של הבריאה – אינה גלויה לאדם. על האדם להיות צנוע הן ברמה האישית הן כחבר בלאום מסוים. אחרי הכול, לאינדיוידואליות – בין אם של אדם מסוים ובין אם של עם – יש משמעות רק כאשר מצרפים את פיסות ההיסטוריה השונות זו לזו. זוהי מלאכה שכאמור אין בידי האדם הבודד להביא להשלמתה. על כן אל לו לאדם לטעון שהנוכחות שלו בעולם מייצגת את השלמות האלוהית:

אבל בכל אינדיוידואליות עדיין מתגלה תמיד רק "אחד" בלתי מוגדר כזה, המצביע על השלם! שבו לקשרים קטנים כבר יש משמעות גדולה, ולמרות זאת מאות שלמות אינן אלא הֶבְרֹות, אומות אינן אלא אותיות ואולי סימני פיסוק, שכשלעצמם אין להם כל משמעות, אבל כה רבה חשיבותם להבנה קלה של השלם. הו, אדם יחיד, עם נטיותיך, יכולותיך ותרומתך, מה אתה? ואתה טוען שהשלמות מתמצית בכך על כל היבטיה? (הרדר, עמוד 59).

ארץ קדם, הברית הישנה והשפה העברית

בנאורות המאוחרת ובתחילת הרומנטיקה, נשאו אינטלקטואלים דוברי גרמנית את עיניהם אל המזרח. הוגים כמו וילהלם פון הומבולדט (Humboldt, 1767-1835) ופרידריך שלגל (Schlegel, 1772-1829) שאפו להציע לבני תקופתם תובנות על דתות ותרבויות המזרח מתוך כך שסיפקו להם כללי דקדוק להבנת לשונות של עמים זרים. בתוך העניין הכללי במזרח, בלט העיון המחודש בעברים העתיקים. הוגים גרמנים החלו לפתח את חקר המזרח (אוריינטליזם) כבר במחצית השנייה של המאה ה-18 כחלק מן העניין הגובר באזור הגיאוגרפי שבו נוצרו כתבי הקודש.¹² ההיקסמות המחודשת מהמקרא עמדה בסתירה לתיאורו כטקסט פגום אצל משכילים רבי השפעה כמו וולטר. העניין במקרא הוביל גם לעניין רב בעם העברי שהזדהות עימו שיקפה התעוררות לאומית בקרב דוברי הגרמנית.¹³ באמצעות התכתבות עם חלקים נבחרים מן הברית הישנה, בהם פרקים מספר בראשית ומזמורים מתהילים, התכתבו סופרים ומשוררים עם המקרא בשפתם. קלופשטוק (Klopstock, 1724-1803) – משורר שהיה אהוב על הרדר במיוחד – שיבץ בכתביו אלוזיות רבות לברית הישנה, וגם שכתב את סיפור גן עדן במחזה פרי עטו. העניין הרב במקרא בקרב סופרים ומשוררים בני התקופה היה חלק מן ההתנגדות לנטייה לאמץ

12 Suzanne Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)

13 ראו: עפרי אילני, *החיפוש אחר העם העברי: תנ"ך ונאורות בגרמניה*. ירושלים, מכון ליאו בק, 2016.

את יוון העתיקה ואת רומי כמודלים לחיקוי, שהייתה נפוצה בקרב אנשי אצולה ובחצרותיהם.

הרדר הוא דמות מרכזית בעניין המחדש בעם ובשפה העבריים, ובהתאם לכך, בארץ קדם ששימשה להם קרקע תרבותית. כמו הוגים מרכזיים אחרים בני תקופתו, מצדיק הרדר את העניין בברית הישנה בקשר שלה לברית החדשה; באמצעות עיון מחדש ומעמיק במקרא יזכו הקוראים הנוצרים בהבנה מחודשת של הרעיונות שהיו כר להולדת הנצרות. הצגה זו משמרת את עליונות הברית החדשה כדוקטרינה דתית. המעגל התרבותי שאליו השתייך הרדר שאף לנתק את הזיהוי של המקרא עם היהדות. הרדר ובני תקופתו מאצילים חשיבות עליונה לבשורה של ישו לאנושות, בשורה המגולמת בברית החדשה ומיוצגת בה. החזון התיאולוגי של הרדר מוסיף נדבך חדש לתפיסה שלטת זו. הרדר מאדיר את הברית הישנה כטקסט לאומי. לדעתו, הגדולה של הטקסט טמונה בחיבורו עבור אומה ריבונית בעלת רוח לאומית נבדלת: העברים העתיקים, אך אומה זו עברה מן העולם. הרוח הלאומית של עם נשגב זה אבדה כשהיהודים התפזרו בתפוצות. עם זאת, השיירים שלה עדיין מתנוססים לפנינו בין דפי המקרא. בזכות כתיבי הקודש, אנו מסוגלים להבחין בגדולה של עם זה, גם אם בגלל פגעי הזמן איננו מסוגלים להבין לחלוטין את מאפייניו הייחודיים.

בכתביו השונים מקדם הרדר את העניין בברית הישנה כשהוא מבקש להראות שעיון מחדש בעברית העתיקה יראה שהיא נכס צאן ברזל של האנושות. חשוב לציין שהוא מהלל את העברית המקראית כשפה עשירה המציעה כלים ייחודיים לביטוי פואטי. החיבור על

רוח השירה העברית¹⁴ – מציג בהרחבה את טיעוניו. הרדר מתייחס בייחוד לאי הידיעה כיצד יש לבטא את השפה – פועל יוצא של מחסור חלקי בהגאים בעברית הכתובה. הניסיון לפתור את שאלת ההגייה באמצעות ניקוד מזוהה עם עבודת חכמי המסורה. בני שיחו של הרדר, כולל המשורר הגדול יוהאן וולפגנג פון גתה (Goethe, 1749–1832), זיהו על כן את הניקוד כתוספת מאוחרת שמהווה התערבות בטקסט המקורי ובולמת את נסיון הקוראים לגשת אל הטקסט הקדמוני ולהבין אותו באופן בלתי אמצעי. לעומת זאת, לדידו של הרדר, המחסור בהגאים אינו מעיד על חולשתה של העברית, אלא על הייחוד שלה. לפי הסברה ההיסטורית שהוא מנסח, אי אפשר היה ללכוד את העברית באופן סדיר באמצעות הגאים מאחר שלשפה העברית העתיקה הייתה הגייה רוחנית נעלה. היכולת להגות את השפה אברה במרוצת השנים. לא רק שהעברית אינה נחותה משפות אחרות, אלא היא אף מדגימה כיצד השירה שבה נכתבה, התכתבה עם רגישות אקוסטית של עם ייחודי – רגישות שעברה מן העולם. בעינונו בעברית מפריד הרדר בין העברים הקדומים ובין היהודים בני זמנו. לדידו הייתה העברית בעת העתיקה שפה לאומית היות שהיא שירתה את העברים העתיקים כשהיו אומה עצמאית. לעומת זאת, היהודים בני זמנו, אינם אומה המשויכת לטריטוריה מסוימת. הם מפוזרים בעולם ונפוצים בין העמים השונים (בדומה למשל לצוענים), והם משחיתים הן את העברית העתיקה הן את השפות המקומיות של העמים שבקרבתם הם יושבים.

14 יוהאן גוטפריד פון הרדר, על-אודות הרוח אשר בשירת העברים. תרגום: יוסף האובן (נבו), ירון גולן, 1994.

ההפרדה בין היהודים והעברים העתיקים מדגימה על כן לא רק את יחסו של הרדר לעברית ולברית הישנה, אלא גם את השקפתו הנרחבת על לאומיות ושפות לאומיות. מבחינת הרדר, עם בריא משתייך לטריטוריה מסוימת, סיווג זה הוא חלק מהותי מן התכנית האלוהית עבור העולם. הפילוסופיה שלו מגיבה לתפיסה שעם מפתח את תרבותו תחת תנאים אקלימיים מסוימים. השקפה זו פיתחה אישים דוגמת וינקלמן שהילל את יוון העתיקה כתרבות נעלה שאוצרותיה התפתחו תחת "רקיע" ייחודי, ובתנאים גיאוגרפיים אידיאליים. הרדר תופס את העולם כמערכת אקלימית שהעמים השונים סדורים בה ומשלימים זה את זה בתרבויות הייחודיות להם. העברים העתיקים הם דוגמה לתרבות ייחודית שאברהם מן העולם כאומה חיה אך מורשתה מעשירה את האנושות בזכות שרידיה המתקיימים בין דפי המקרא.

אפשר לטעון שהתפיסה הלאומית הייחודית של הרדר חוללה מהפכה בתפיסת כתבי הקודש. הרדר מעודד את קוראיו ומבקש מהם לזהות במקרא ביטויים של רוח לאומית עתיקה ונשגבת. קריאה של המקרא במטרה להבחין ברוח העם העברי היא משימה שכל קורא יכול לבצע – בניגוד לפרשנות כתבי הקודש, המניחה כי רק בעלי סמכות, כגון כמרים, או, להבדיל, פילולוגים הם בעלי ידע שאין ברשות רוב הציבור. במילים אחרות, הגישה של הרדר את כתבי הקודש מאפשרת פלורליזציה של הפרשנות. זוהי תרומה רבת משמעות לנצרות הפרוטסטנטית שחרתה על דגלה את הפלורליזציה של פרשנות כתבי הקודש, כשהמאמינים אינם זקוקים לאנשי דת שיתווכו עבורם את דברי האל. על כן נדמה כי המתח בין תפיסותיו הרליטיביסטיות והאוניברסליות של הרדר מפרה ומאפשר מהפכה

רעיונית. כל אדם שייך לאומה כזו או אחרת – זהו עיקרון אוניברסלי. על כן כל אדם מסוגל להבין שרוח לאומית מסוימת מקבלת ביטוי ייחודי בטקסט (כלומר להבין את התפיסה הפלורליסטית או הרלטיביסטית של הרדר). משום כך מפעילה הקריאה בברית הישנה רגישויות והבחנות כלל אנושיות. זוהי תפיסה מהפכנית שפותחת צוהר לכתבי הקודש לפני קוראים רבים שאין להם צורך עוד להסתמך על אנשי דת או מלומדים אחרים.

מסע היסטורי

כאמור, הרדר מקנה חשיבות רבה לאזור הגיאוגרפי בו מתפתח כל העם. הרדר סבור שתנאים אקלימיים משפיעים על ההתפתחות הגופנית ועל כן גם הרוחנית של האדם. דוגמה חשובה לכך היא השפה. הנחת היסוד היא שתנאים אקלימיים משפיעים על התפתחותו הגופנית של האדם ומעצבים את כלי ההגיה, ובהם הגרון והלשון. השפות הלאומיות מתפתחות, אפוא, בהתאם לתנאי המחיה של כל עם ומבטאות את המרכיבים המהותיים ביותר של הרוח הלאומית. כמו בחיבורים חשובים אחרים שלו, הסקירה ההיסטורית של הרדר את התפתחות העמים מתחילה בארץ קדם (Morgenland). הנחת היסוד היא ש"ארץ קדם" היא ערש הציוויליזציה האנושית. למונח זה חשיבות בתקופתו. ארץ קדם – קרי המזרח – מזוהה עם זריחת השמש, ואילו בני ארצו שוכנים בחבל העולם המערבי בו השמש שוקעת. בחיבור שלפנינו טוען הרדר שארץ קדם השפיעה בתרבותה על עיצוב שתי תרבויות חדשות: המצרית והפיניקית. לזכות הראשונה זוקף הרדר את פיתוח כתב ההירוגליפים (כתב החרטומים). גם אם

תרבויות מאוחרות יותר אינן מסוגלות לפענח את הכתב המצרי, אל
להן לבטל את תרומתו לצורות חדשות יותר של כתב. דוגמה זו מציגה
את המתודולוגיה שהרדר חרט על דגלו. עלינו להבין כיצד ענה
הכתב המצרי על צורכי התרבות שבה נוצר. המצאת ההירוגליפים
בעת העתיקה שיקפה את היכולות התפיסיות של המצרים. עד
כמה שהוא מקדם את תפיסת החידושים התרבותיים בהקשר הלאומי
וההיסטורי שבו נוצרו, הרדר אינו דוחה את המעקב אחרי העברת
החידושים מעם לעם ומתקופה לתקופה. הכתב המצרי הוא חידוש
שימש דוגמה לעמים אחרים שגם הם השכילו לבטא את עצמם
באמצעות כתב ייחודי בהתאם לצורכיהם. הפירמידות מדגמות
את ההישגים יוצאי הדופן של המצרים, הישגים שהשתמרו לאורך
ההיסטוריה. זאת ועוד: המצרים העתיקים מדגימים התפתחות של
המחשבה הפוליטית בתוך הסתמכות על כללים תבוניים שיובילו
לסדר חברתי: "התובנות של מצרים שוב לא היו דברי אֹרְקָל
פטריארכליים מפי האלוהות, אלא כבר חוקים, כללים פוליטיים של
ביטחון" (הרדר, עמ' 52). לזכות הפיניקים זוקף הרדר את פיתוח
המסחר. בזכות התפתחות הימאות והמסע, הצליחו הפיניקים להרחיק
למחוזות חדשים ולהציג לעמים מרוחקים לא רק את הסחורה שלהם,
אלא אף את תרבותם. הפיניקים מדגימים, עם כן, מצוינות מבחינת
יכולתם ליצור התקשרות תרבותית עם עמים נבדלים.

את יוון מתאר הרדר כאומה נהנתנית. שעשועים, אהבת גברים
והערצת העלומים מאפיינים אותה. על כן מותירה אומה זו מאחור את
עריצות הפטריארך של עמי קדם ואת כובד הראש המצרי ומשמשת
"מקור ומופת לכל יופי, חן ופשטות" (הרדר, עמ' 63). גם החירות
היוונית היא ערך חשוב שנשתמר כמורשת התרבותית של עם זה.

הניסוח של הרדר למקוריות היוונים הוא פרובוקטיבי, אם נזכור את האדרת עם זה בקרב מלומדים גרמנים בתקופתו. לטענת הרדר, את הקשר בין היוונים לעמים אחרים אפשר לראות משתי זוויות. האחת, היוונים ספגו את הישגי התרבויות שקדמו להם; הם קיבלו "זרעים של תרבות, של שפה, של אומנויות ושל מדעים" (הרדר, עמ' 64). האחרת, היוונים צבעו את כל אלו בצביונם הייחודי ועל כן שינו את ההישגים הללו ועיצבו אותם לפי הרוח הלאומית שלהם. השניות הזו היא ערך חשוב עבור הסקירה ההיסטורית של הרדר בכללותה. האזכור של היוונים הנערצים מקנה לערך הזה משנה תוקף.

השלב הבא בהיסטוריה של הציוויליזציה שטווה הרדר מוקדש לרומי העתיקה. הערכים המאפיינים את רומי, לפי סקירה זו, הם גבריות, כוחניות ותאוות שלטון. הרדר מתאר תקופה ארוכה שבה שלטה רומי על עמים ותרבויות אחרים ועיצבה אותם בדמותה. רומי שינתה את העולם, לדבריו, מקצה לקצה. אומה זו שאפה לשלטון מוחלט – פוליטי ותרבותי. הכוח הרב של שלטון זה שאליו הגיעה רומי בתקופה המדוברת מתבטא בעיצובם של המוסר ושל המידות הטובות לפי הערכים של אומה זו. השפעתה של רומי על העמים שכבשה הייתה רבה, וכך אבדו ההבדלים הלאומיים שאפיינו לפי כן כל עם. על כן, כששקעה האימפריה הרומית, איבדו העמים שהיו משועבדים לה את העוגן הקיומי שלהם.

ההתפתחויות שמתאר הרדר לאחר נפילת רומי הובילו להתהוות העמים האירופאים בתצורתם המוקדמת. באזור הצפוני של העולם התבססו עמים שהצליחו להתגבר על המשבר שהותירה נפילת רומי. עמים אלו האדירו גבורה ושכל ישר. בהשוואה לקלילות שאפיינה, למשל, את היוונים, עמי הצפון מעדיפים את ההיגיון המתבטא

בקידום המדעים, אך העמים האירופאיים הללו חטאו בגאוות שווא. בתקופתו מוצא הרדר את הנטייה לאימפריאליזם תרבותי שהוא מזהה עם עמי אירופה. הבעיה טמונה לא רק בכך שבני זמנו מוצאים עמים אחרים פראיים ופרימיטיביים; גם כאשר הם מחמיאים לעמים אחרים, הם רואים לפנייהם את התכונות והערכים שלהם שאותם הם משליכים על תרבויות אחרות. העמים האירופאיים החזקים שואפים להפיץ את התרבות שלהם ואת שפתם. בתוך כך אפשר לטעון כי נטיות אימפריאליסטיות מאוחרות של העמים האירופאיים משקפות את התנהלות השלטון הרומי בעת העתיקה.

הרדר מתייחס באופן אירוני ליומרות המשיחיות כמעט שמשתקפות באימפריאליזם התרבותי: "כבר עכשיו כל שליטי אירופה מדברים צרפתית, ובקרוב נעשה זאת כולנו! ואז – אושר מבורך! – שוב יתחיל תור הזהב, 'וַיְהִי כָל-הָאָרֶץ שָׁפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֶחָדִים! וַיְהִי עַד־רֵד אֶחָד וְרוּעָה אֶחָד!' (בראשית יא, א). בתוך הציטוט מהבשורה על פי יוחנן (יוחנן י, 16) שבו מקופל גם סיפור מגדל בבל, מתריע הרדר נגד התפיסה שתרבות מסוימת היא פסגת השגיה התרבותיים של האנושות.

ציטוט זה שמדגים את הרטוריקה של הרדר, מלמד אותנו לא רק על תפיסתו החברתית אלא גם על תפיסתו את הדת. הרדר מתנגד לראיית הדת כדוקטרינה שתקפה לכל עת: תורה שעל בני האדם להתאים עצמם אליה תוך דיכוי התשוקות והיצרים. התפיסה שהדת פונה לבני האדם בלשונם היא אפוא חלק מהתפיסה הגורפת שלו שערכים מותאמים לתקופה ולתרבות מסוימות: "הנח לכל התשוקות האנושיות למלא תפקיד על הבימה האנושית, למלא תפקיד בכל עידן באופן ההולם אותו! וכן בכל אזור בעולם, בכל אומה! דת אמורה

לשרת תכליות באמצעות בני אדם ולמען בני אדם" (הרדר, עמ' 88). העיון בתולדות הנצרות הוא על כן חלק מן המסע ההיסטורי שמוביל אותנו מן העמים הבראשיתיים, דרך רומי אל האירופאים בני זמנו. החיבור מציע רגע של עיון יוצא דופן בתלות של הדת ומוסדותיה במציאות הכלכלית של כל תקופה. יש לזכור שהרדר שימש במשרות בכנסייה, ואף הביע כמה מן העקרונות החדשניים של הפילוסופיה שלו במסגרת דרשות לקהילה הדתית. עיונו שלהלן בהתפשטות האמונה הפרוטסטנטית הוא רפלקסיה על מוסד שאליו השתייך – ושתרם לו, כפי שראינו, באמצעות הפלורליזציה של הפרשנות. הבחנותיו של הרדר מערערות את תפיסת האמונה כמתת האל. צמיחתה של אמונה או דת מסוימת נעשית על חשבון ירידה של אחרת מגדולתה. זאת ועוד, תנאים שטיבם ארצי, עוני ומחסור של אוכלוסיות נרחבות, מביאים למהפכות רוחניות. על כן, יכולתה של הדת הנוצרית לקדם את הדאגה לעניים גרמה להתפשטותה בעולם ולהתחזקות שלה כעמוד תווך של הסדר החברתי בקרב אומות שונות. גם את המהפכה הרדיקלית של מרטין לותר מתאר הרדר באופן זה. מהפכות – בדת כמו גם בטכנולוגיה – מתחוללות באופן מקרי משום שהן עונות על צרכים נקודתיים ומתכתבות עם הנסיבות הייחודיות של זמנן.

הרדר על רקע תקופתו

חיבור זה שלפנינו השואל מהי פרשנות ראויה – עומד בפני פרשנים שתרבות המחבר זרה להם. אם נרצה להבין את החיבור של הרדר בהתאם לעקרונות המנוסחים בו עלינו לתת את הדעת לרקע

ההיסטורי שהוביל לכתיבתו. אחרי הכול, גם הרדר הוא תוצר התקופה שלו. במילים אחרות, עלינו לפרש את הרקע לתורת הפרשנות שלו. עלינו לחקור את הנסיבות שאפשרו את המהפכה הרעיונית שאליה הובילה.

התורה הפרשנית של הרדר נעוצה בגישה מפשרת ש"מצילה" את התיאולוגיה בת זמנו ממשבר רעיוני. הרדר הצליח לגשר על שני זרמים בני התקופה הנראים במבט ראשון כמנוגדים לחלוטין ביחסם לדת – ובזה טמונה גדולתה של התורה הפרשנית שלו. מצד אחד, הרדר כותב בעת שבה גואה הספקנות כלפי גישות מסורתיות אל הדת בכלל ואל כתבי הקודש בפרט. גישה ספקנית כלפי המקרא כגון זו שניסח ברוך שפינוזה כבר מאה שנים לפני כן, זכתה לעדנה בעת שבה נבחנה הדת תחת השפעת הנאורות. שפינוזה טען כי הברית הישנה שימשה כלי פוליטי בידי שליטים שונים, משום שהדת מאפשרת לשלוט בהמון תוך הצגת קביעות דתיות כאמת אבסולוטית. זאת ועוד, הוא הציג חלקים מכתבי הקודש כמנוגדים לשכל הבריא – בייחוד מעשי ניסים. נוכח שתי טענות אלו, הציע שפינוזה גישה פרשנית קפדנית שמתחקה אחרי ההיסטוריה של עריכת הטקסט ומסירתו לאורך ההיסטוריה. גישה כזו זכתה להד יוצא דופן בזמנו של הרדר. עמנואל קאנט (Kant, 1724–1804) הזהיר כי שליטים עריצים עושים בדת שימוש כמכשיר לשליטה במאמינים. לנוכח סכנה ממשית זו, קאנט מקדם את ההשקפה לפיה הקוראים מסוגלים לגשת בעצמם לכתבי הקודש ולפרשם, וכך להשתחרר מן התלות במוסדות הדת ובאנשיהם שכופים את דעתם על ציבור המאמינים. זאת ועוד, הנאורות המאוחרת העמיקה את שימת הלב הקפדנית לניסוחה של הברית הישנה, עריכתה ומסירתה

בין הדורות. בסוף המאה ה-18 קמו דיסציפלינות מדעיות שניגשו אל כתבי הקודש בכלים חדשים. נציג מרכזי של מגמה זו היה יוהאן דוד מיכאליס (Michaelis, 1717-1791) שחקר שפות שמיות. חוקר נודע זה ניגש לברית החדשה מזווית חדשנית, פילולוגית, וטען כי תשומת לב לנסיבות ההיסטוריות שבהן נוסח הטקסט תאפשר הבנה – מעין שיקום – של משמעויות שאבדו מן העין.

עם זאת, תקופתו של הרדר הייתה, כאמור, כר פורה גם לגישה מתוגדת. כריאקציה למחשבת הנאורות, ביקשו אישים מרכזיים בני התקופה לחזור לחוויה עזה של העולם שלא דרך התבונה. הרומנטיקה הגרמנית, וקודם לכן תנועת "סער ופרץ", קראו לביטוי ישיר של רגשות האדם ולאינדיווידואליזם גורף. הפנייה הלאה מן ההיגיון התבטאה בתפיסה מחודשת של האמונה. ידידו הקרוב של הרדר, התיאולוג יוהאן גיאורג האמאן (Hamann, 1730-1788), הוא נציג מרכזי של התנועה וקול חשוב בפיתוח התפיסה האמונית שלה. בחיבורו המשפיע **אסתטיקה בקליפת אגוז** (*Aesthetica in Nuce*, 1762) מותח האמאן ביקורת נוקבת על הרעיון שעל הקוראים לגשת אל כתבי הקודש כמושים בהיגיון. זאת ועוד, החיבור מגחיק את מאמציו של מיכאליס לשחזר את הברית הישנה. גישתו של מיכאליס מחטיאה, לדעת האמאן, מאפיין מהותי של כתבי הקודש: יכולתם לעודד את החוויה הרוחנית האינדיווידואלית מתוך המפגש הבלתי אמצעי בין המאמין לבין הטקסט. כאשר המאמין נדרש להתגבר על קשיים בהבנת הטקסט של הברית הישנה – שלעתים גם קוראים מומחים מתקשים בהבנתו – עליו להשלים חסרים טקסטואליים באמצעות הדמיון. אין זאת אלא שהטקסט של

הברית הישנה מייצר עבור הקוראים חוויה דינמית שמעוררת בהם תחושה רוחנית של השראה אלוהית. הקשיים הטקסטואליים אינם, אפוא, בעיה שיש לפתור בכלים מדעיים לצורך הבנה אובייקטיבית של כוונתם, אלא הזמנה להשתתף בחוויה רוחנית אינדיווידואלית. פרשנות כתבי הקודש שהציע האמאן מתכתבת עם תפיסה אסתטית רחבה יותר. האמאן מחזיק בתפיסה מיסטית של יצירות אסתטיות, ובייחוד של השירה, שחופפת בין יכולתו של האדם לחולל בעולם דבר חדש – יצירה אסתטית – לבין יכולת הבריאה של האל.

תורת הפרשנות של הרדר מצליחה לתווך את שתי המגמות התיאולוגיות שפרחו בתקופתו, שנראות מנוגדות לחלוטין. מצד אחד, הגותו מדגימה תשומת לב לניסיון להיעזר במתודולוגיות מדעיות חדשות – הן בפרשנות כתבי הקודש הן בפרשנות באופן כללי. הגותו של הרדר מאפשרת לו לטעון, שהוא לא ניגש ליצירות ואובייקטים תרבותיים אחרים בצורה נאיבית: הוא מעודד חקירה מתמדת של הרקע ההיסטורי והתרבותי של תוצרים תרבותיים. זוהי מתודה שחותרת להבנה אובייקטיבית של ההיסטוריה. הנחת היסוד היא, כמובן, שהבנה כזו היא אפשרית. כמו כן, הרגישות להבדלים תרבותיים שמדגים הרדר בחיבור שלפנינו, כפי שכבר הזכרנו, מאפשרת פלורליזציה של הפרשנות שכן, לפי הגישה שהציע הרדר, כל קורא מסוגל לישם אותה. הפרספקטיבה המדעית היא אפוא נחלת הכלל.

אך מצד אחר, הרדר עצמו הוא איש דת והגותו (כולל הסקירה ההיסטורית של העולם שהוא מציג) מושרשת באמונה דתית. הרדר מקדם את הרעיון של האמאן שהתהליך הפרשני הוא תהליך דינמי

שמאפשר תמורה רוחנית.¹⁵ זאת ועוד, באמצעות המתודולוגיה שלו מאפשר הרדר, כפי שראינו, מפגש בלתי אמצעי בין הקוראים לבין כתבי הקודש – וביניהם לבין אובייקטים תרבותיים אחרים. כמו האמאן, וכמו קולות מרכזיים אחרים של תנועת "סער ופרץ", גם עבור הרדר המפגש בין הקורא לטקסט הוא מפגש רגשי – שמעצים את החוויה האינדיווידואלית של העולם. הבנת האדם כיצור יצרי היא רעיון מהותי של הגותו של הרדר שמשפיע הן על ההרמנויטיקה הן על התפיסה התיאולוגית שלו.

היכולת לפשר בין שני אלמנטים פילוסופיים בני־זמנו – הדגשת ההיגיון האנושי והרגש גם יחד – מדגימה את המהפכה הרעיונית של הרדר. החיבור שלפנינו הוא תיווך בין שני אלו, בין יכולתו של האדם להגיע להבנה אובייקטיבית של ההיסטוריה לבין העצמת הסובייקטיביות שלו, שהיא חלק בלתי נפרד מן התהליך הפרשני.

לתשומת לב

מערכת המהדורה העברית הוסיפה דברי הבהרה והערות המובאים ברצף הטקסט בין סוגריים מרובעים.

15 על השימוש שעושה הרדר ברעיונות של האמאן, שימוש ההופך אותם לחלק מרכזי של פילוסופיית הנאורות, ראו: Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992), 195

רשימת מקורות

אילני עפרי, החיפוש אחר העם העברי: תנ"ך ונאורות בגרמניה.
 ירושלים: מכון ליאו בק, 2016.
 גוטפריד הרדר יוהאן, על-אודות הרוח אשר בשירת העברים,
 תרגום: יוסף האוכן (נבו). תל אביב: י. גולן, 1994.
 גוטפריד הרדר יוהאן, החיבור על מוצא השפה, תרגום: יעל אלמוג.
 תל אביב: רסלינג, 2019.
 שטרנהל זאב, אנטי נאורות מהמאה ה-18 עד המלחמה הקרה.
 חולון: עם עובד, 2016.

Beiser C. Frederick, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism:
 The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–
 1800*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
 Beiser C. Frederick, *The German Historicist Tradition*, Oxford:
 Oxford University Press, 2011.
 Forester N. Michael, *After Herder: Philosophy of Language in the
 German Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Gjeddal Kristen, *Herder's Hermeneutics: History, Poetry, Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Gross Sabine, Bullock Marcus Bullock, "Historiography, Theology, and the Erkenntnis: Empathy in Herder and Benjamin", In *J.G. Herder: From Cognition to Cultural Science*, edited by Allert Beate, Heidelberg: Synchron, 2016.
- Muthu Sankar, *Enlightenment against Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Marchand Suzanne, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Sikka Sonia, *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Spencer Vicky, *Herder's Political Thought: A Study of Language, Culture, and Community*, Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- Spencer Vicky, "Review of Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism by Sonia Sikka", *Mind* 121, no. 481, 2012.
- Szondi Peter, *Einführung in Die Literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- Zammito H. John, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.