

גרטרוד הימלפרב

משפט ההיסטוריה

הספרייה להגות דמוקרטית

מיכאל אורן – שישה ימים של מלחמה (עם הוצאת דביר)

ג'ון אלס – נגד הדקונסטרוקציה

פול ברמן – כוח והאידיאליסטים: מנהיגי מרד הסטודנטים בשלטון

אדריאן הייסטינגס – בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום

סמואל הנטינגטון – התנגשות הציביליזציות

מיכאל וולצר – לאומיות ואוניברסליזם

איב שארל זרקא – פרט נאצי בהגותו של קרל שמיט

צ'רלס טיילור – מועקת המודרניות

יובל לוין – הפולמוס הגדול

תומס סואל – יסודות הכלכלה: מדריך לאזרח

תומס סואל – עימות בין השקפות

אלן פינקלקראוט – בשם האחר: הרהורים על האנטישמיות שבפחה

מרטין לותר קינג הבן ואחרים – איציות ודמוקרטיה

הנרי קיסינג'ר – דיפלומטיה

הנרי קיסינג'ר – משבר: ניהול מדיניות החוץ במלחמת יום כיפור וביצאה

מווייטנאם

אריווין קריסטול – מחשבות על השמרנות החדשה

נתן שרנסקי – בזכות הזהות

נתן שרנסקי – יתרון הדמוקרטיה

הספרייה להגות דמוקרטית

גרטרוד הימלפרב

משפט ההיסטוריה

מבחר מאמרים

עורך עשהאל אבלמן

תרגום צור ארליך

הוצאת שלם, ירושלים התשע"ח

The Verdict of History
Gertrude Himmelfarb

הספר רואה אור בשיתוף קרן תקווה

עורכת לשון: דנה רייך
הפקה: מרינה פיליפודי
מפתח: יעל ולדמן
סדר ועימוד: PageUp

© 2017

כל הזכויות של המהדורה העברית
שמורות למרכז האקדמי שלם, רחוב העסקן 3, ירושלים

עיצוב עטיפה: אריקה הליבני

Cover Image: Statue of Clio, the Muse of History (Photo by Library of
Congress, Getty Images)

הפצה:

הוצאת שלם, רחוב העסקן 3, ירושלים
טל' 560-5555 (02) פקס 560-5578 (02)

www.shalempress.co.il

shalemorder@shalem.ac.il

מסת"ב 3-85-7052-965-978 ISBN

דאנאקוד 496-1050

Printed in Israel

תוכן העניינים

ז	מבוא מאת עשהאל אבלמן
	חלק ראשון: היסטוריה, היסטוריוגרפיה והשקפת עולם
3	ההיסטוריה החדשה החדשה: פוסט־מודרניזם
	ההיסטוריה החדשה הישנה: "היסטוריה שמשאירה את
22	הפוליטיקה בחוץ"
46	האם ההיסטוריה אומרת דברי טעם?
64	קץ ההיסטוריה?
	קדמונים מול מודרניים: פילוסופיה מדינית
73	ומדע המדינה
	חלק שני: היסטוריה, פוליטיקה ותרבות
93	"שאלת היהודים"
122	ממרקס להגל
144	החירות: "עיקרון אחד פשוט מאוד?"
175	צומת הדמים בין דת ללאומיות
189	אביר התרבות
193	היהודי כוויקטוריאני

חלק שלישי: על כתפי ענקים

- 211 אדם סמית: גם כלכלן מדיני, גם פילוסוף מוסרי
- 227 אדמנד ברק: מצדקה של היהדות?
- 236 בנימין דיזראלי: הדמיון הטורי
- 264 וינסטון צ'רצ'יל: "בפשטות, אדם גדול"
- 285 מקורות המאמרים
- 287 הערות
- 332 מפתח השמות והעניינים

מבוא

ב-1942 הגישה גרטרוד הימלפרב, אז צעירה בת עשרים, בקשה להתקבל ללימודים במחלקה להיסטוריה באוניברסיטת שיקגו, שנחשבה למוסד פורץ דרך בתחומי מדעי הרוח והחברה. היא רואיינה על ידי פרופסור לואיס גוטשלק, ראש המחלקה והיסטוריון בעל שם, והוא התרשם עמוקות מן האישה המבריקה שניצבה לפניו, אך טרח להזהירה שמעטים הסיכויים כי תמצא תעסוקה לאחר שתשלים את הדוקטורט. תוך שהוא משתמש בדימוי הלקוח מתחום הבייסבול, הסביר גוטשלק להימלפרב כי לחובתה נרשמו כבר "שלוש פסילות", שלא באשמתה: היא אינה גבר; היא יהודייה; וספק אם המכללות של המערב התיכון, שבהן נקלטו רוב בוגרי אוניברסיטת שיקגו, תהיינה מעוניינות בניו־יורקית.¹

הימלפרב, ילידת ברוקלין ובתם של הורים ממוצא יהודי־רוסי, לא הניחה למכשולים כאלה לרפות את ידיה. את הדוקטורט מאוניברסיטת שיקגו, שבה התעקשה ללמוד, השלימה ב־1950, בהדרכתו של גוטשלק. ב־1965, לאחר חמש־עשרה שנים שבהן עסקה במחקר עצמאי, הצטרפה הימלפרב לסגל אוניברסיטת העיר ניו יורק, על מנת ללמד היסטוריה בבית הספר ללימודים מתקדמים. לאורך השנים צברה הישגים ואותות הוקרה רבים: היא חברה באקדמיה הבריטית,

בחברה ההיסטורית המלכותית, באגודה הפילוסופית האמריקנית ובאקדמיה האמריקנית לאמנויות ולמדעים. בשנת 1991 היא נשאה את 'הרצאת ג'פרסון' בחסות הקרן הלאומית למדעי הרוח, כבוד הנופל בחלקו של איש רוח אמריקני אחד בשנה, וב־2004 קיבלה את המדליה הלאומית למדעי הרוח, אות ההוקרה הגבוה ביותר הניתן בארצות הברית בתחום זה.

הימלפרב קנתה את עיקר תהילתה כהיסטוריונית של התרבות ושל החברה באנגליה הוויקטוריאנית. ב־1952 פרסמה ביוגרפיה של ההיסטוריון האנגלי הלורד אקטון, שהתבססה על הדיסרטציה שלה, ומאז הוציאה תחת ידה שורה של חיבורים העוסקים בתחום התמחותה, ובהם דרווין והמהפכה הדרוויניסטית (1959); נפשות ויקטוריאניות: מחקר על אינטלקטואלים במשבר ואידיאולוגיות בשלב מעבר (1968); על חירות וליברליזם: המקרה של ג'ון סטיוארט מיל (1974); רעיון העוני: אנגליה בתקופת המהפכה התעשייתית המוקדמת (1984); נישואים ומוסר בקרב הוויקטוריאנים (1986) ועוני וחמלה: הדמיון המוסרי של הוויקטוריאנים המאוחרים (1991).² הזווית היהודית זוכה להבלטה בספריה האחרונים, ובהם האודיסיאה היהודית של ג'ורג' אליוט (2009) ועם הספר: פילושמיות באנגליה, מקרומוול ועד צ'רצ'יל (2011).³ במחקרים אלו ובמאמרים הרבים שפרסמה, הימלפרב מפגינה לא רק למדנות מן המעלה הראשונה, אלא גם יכולת מרשימה להציג תמונות היסטוריות מורכבות בחדות, בבהירות ובאורה שובה לב.

אבל הימלפרב אינה תוחמת עצמה בד' האמות של המחקר האקדמי. לאורך השנים היא התבלטה גם כאינטלקטואלית ציבורית שמרנית וכמבקרת מושחות של אידיאולוגיות פרוגרסיביות ורדיקליות. לפולמוס עם אידיאולוגיות אלו ועם נציגיהן מוקדשים חיבורים כגון על ההתבוננות בתהום: הרהורים שלא־בזמנם על תרבות וחברה (1994); אומה אחת, שתי תרבויות: בחינה נוקבת של החברה האמריקנית בתום המהפכה התרבותית שלנו (1999); והדמיון המוסרי: מאדמנד ברק ועד ליונל טרילינג (2006).⁴ השקפת

העולם שהימלפרב מציגה בכתביה טבועה, במידה רבה, ב"דייאן־איי" המשפחתי שלה: בעלה המנוח, ארווינג קריסטול, היה "הסנדק" של הניאוי־שמרנות באמריקה – זרם אינטלקטואלי רבי־השפעה שבין דובריו הבולטים אפשר למנות גם את אחיה, הפובליציסט מילטון הימלפרב, ואת בנה, ויליאם קריסטול, עורך כתב העת ויקלי סטנדרט.

קובץ זה מאגד מבחר מן המסות שפרסמה הימלפרב לאורך השנים. הטקסטים, המתורגמים כאן לראשונה לעברית, נבחרו בעצה אחת עם המחברת, שבזמן כתיבת הדברים האלה גילה המופלג אינו מונע ממנה להיות פעילה. הם מתמצתים במידה רבה את השקפת עולמה ומבטאים את ערכי היסוד העומדים לנגד עיניה כהיסטוריונית, כאזרחית של האומה האמריקנית, ולא פחות מכך – כבת גאה לעם היהודי.

המאמרים המכונסים בחלקו הראשון של הספר לקוחים ברובם מתוך המהדורה החדשה של הקובץ ההיסטוריה החדשה והישנה, שראה אור ב־2004.⁵ הם עוסקים בדיסציפלינה האקדמית היקרה כל כך ללבה של הימלפרב – המחקר ההיסטורי – ובמאבק על דמותה ועל עתידה. הימלפרב יוצאת במאמרים האלה להגנתה של התפיסה ההיסטוריוגרפית המסורתית, המייחסת חשיבות ראשונה במעלה להתרחשויות פוליטיות הרות גורל ולמפעלותיהם של אישים "גדולים". מול התפיסה הזאת, על תמונת העולם המקופלת בה, התייצבו במאה הקודמת הגישות החלופיות של "ההיסטוריה החדשה", שהעתיקו את הדגשים של עבודת החוקר להיבטים אחרים של החיים האנושיים – תוך שהן משנות באופן דרמטי את אופייה של הדיסציפלינה ואת שיטותיה.

הימלפרב מסכמת את ההבדלים בין שני סוגי ה"היסטוריות"

באופן הבא:

ההיסטוריה החדשה אינה עשויה מקשה אחת, כפי שאפשר להבין בטעות מהכינוי שלה. היא כוללת מגוון נושאים ושיטות, שחלקם אינם עולים בקנה אחד. ובכל זאת יש תכונות המאחדות אותה, ויותר מכך –

מבדלות אותה מההיסטוריה הישנה. ההיסטוריה החדשה נוטה להיות אנליטית יותר מנרטיבית, תמטית יותר מכרונולוגית. היא נסמכת יותר על טבלאות סטטיסטיות, ראיונות בעל פה, מודלים סוציולוגיים ותיאוריות פסיכואנליטיות, ופחות על חוקות, חזוים, פרוטוקולים פרלמנטריים, כתבים פוליטיים ומצעים מפלגתיים. ההיסטוריה הישנה מתעניינת בדרך כלל במשטרים ובמנהלות, בחקיקה ובפוליטיקה, בדיפלומטיה ובמדיניות חוץ, במלחמות ובמהפכות, ואילו ההיסטוריה החדשה מתמקדת במעמדות ובקבוצות אתניות, בבעיות חברתיות ובמוסדות, בערים ובקהילות, בעבודה ובמשחק, במשפחה ובמין, בלידה ובמוות, בילדות ובזקנה, בפשע ובשיגעון. הישנה מתארת מלכים, נשיאים, פוליטיקאים, מנהיגים והוגים מדיניים, ואילו החדשה שמה פעמיה אל "ההמונים האלמונים". הישנה היא "היסטוריה מלמעלה", "היסטוריה אליטיסטית", כפי שאומרים היום; החדשה היא "היסטוריה מלמטה", "היסטוריה פופוליסטית" (עמ' 23-24).

זרעי התהליך שהביאו לעליית "ההיסטוריה החדשה" נטמנו כבר במאה התשע־עשרה. מבריה היו מלומדים כיעקב בורקהרדט, אבי "ההיסטוריה התרבותית", וקרל למפרכט, שהציע מתודה "גנטית" המתמקדת בהיבט הסיבתי, לא הנרטיבי, של תהליכים היסטוריים.⁶ בשלהי שנות השבעים של אותה מאה פרסם ההיסטוריון האנגלי ג'ון ריצ'רד גרין את החיבור המונומנטלי בן ארבעת הכרכים היסטוריה של העם האנגלי, ובו ביקש להציג חלופה לספרים הרבים שתיארו שוב ושוב את תולדות מלכי אנגליה.⁷ גרין סבר, למשל, כי מנקודת מבטם של רוב האנגלים, העוני ששרר בימי המלכה אליזבת, או המתודיזם, התחדשות הרוח הנוצרית במאה השמונה־עשרה, חשובים מתבוסת הארמדה הספרדית ומן היעקובינים, וראויים לתשומת לב רבה יותר מצד ההיסטוריון.

המונח "היסטוריה חדשה" עצמו נטבע בידי ההיסטוריון האמריקני ג'ימס הארווי רובינסון בספר בשם זה שפרסם בשנת 1912.⁸ רובינסון, שראה בהיסטוריה מדע החברה ולא ענף של הספרות, סבר כי עליה להעתיק את עניינה מן הדיון בשושלות ובמלחמות לעיסוק בשאלות תרבותיות, כלכליות וחברתיות הנוגעות גם ל"אדם הפשוט". גישה

דומה אפיינה גם את ההיסטוריון הפרוגרסיבי צ'רלס אוסטין בירד, שניסה להציג אירועים מכריעים בתולדותיה של ארצות הברית, כדוגמת כינונה של החוקה האמריקנית ומלחמת האזרחים, כקונפליקטים בין אינטרסים כלכליים שונים.⁹ השאיפה להרחיב את יריעת העיסוק ההיסטוריוגרפי מעבר לדיון הפוליטי, שהנחתה את רובינסון ובירד, זכתה לביטוי פופולרי ברביהמכר של הסופר האנגלי הידוע ה.ג'. ולס דברי ימי עולם, שראה אור בשנת 1920.¹⁰ ספר זה, שנמכר בשני מיליוני עותקים, היה מסמך אנטי־ויקטוריאני מובהק, וההיסטוריה שהוצגה בו הייתה, על פי מחברה, "דמוקרטית". ולס רצה לתאר את "ההרפתקה המשותפת לכל המין האנושי" – הרפתקה שבה משתתפות כל שכבות האוכלוסייה בכל האומות. שאיפתו הגדולה הייתה לכתוב היסטוריה אנושית אשר תביא בחשבון את מכלול הכוחות הביולוגיים, הדמוגרפיים, הגיאוגרפיים והכלכליים הפעילים בעולם. באוטוביוגרפיה שלו כתב כי לו היה מולטי־מיליונר היה מעודד הופעת סוג חדש של היסטוריונים, הקרויים בפיו "אקולוגים של האנושות".¹¹

אסכולת האַנְאָל (כלומר "ספרי השנים"), שנוסדה בצרפת בשנת 1929, הפכה את "ההיסטוריה החדשה" לבון־טון. כתב העת של האסכולה, האנאלים של ההיסטוריה הכלכלית והחברתית, בהובלתם של ההיסטוריונים מרק בלוך ולוסיאן פבר, שם לו למטרה לשמש במה לדיון משותף להיסטוריה ולמדעי החברה, תוך קריאת תיגר על הגישה ההיסטוריוגרפית השמרנית של מלומדי הסורבון. פבר, ובעקבותיו הדור השני של מלומדי האסכולה, שהתרכזו ב'בית הספר היישומי ללימודים גבוהים' (Ecole Pratique des Hautes Etudes), חרתו על דגלם את "ההיסטוריה הטוטלית", המבקשת לחקור את העבר מכל הזוויות האפשריות – האנתרופולוגית, הסוציולוגית, הדמוגרפית, הגיאוגרפית, הפסיכולוגית והבלשנית. מפעלם זכה, לזמן מה, להצלחה כבירה: תחת שרביטו של העורך הראשי המהולל פרנאן ברודל, מנהיג האסכולה אחרי מלחמת העולם השנייה, היה האנאלים לכתב העת ההיסטורי החשוב ביותר בצרפת, ואולי בעולם כולו.¹²

בעוד שחוקרי האנאל ערגו ל"היסטוריה טוטלית", מקיפה וחובקת כל, רבים מן "ההיסטוריונים החדשים" כיום מעדיפים לצמצם את עיסוקם לזווית מסוימת או לנושא מסוים – לא אחת, על חשבון התמונה הגדולה. "היסטוריה מרקסיסטית" מתמקדת באינטרסים כלכליים ובמאבקים מעמדיים; "היסטוריה חברתית" בוחנת תהליכים לא-אישיים וחיי יומיום של אנשים מן השורה ומתעלמת כמעט לחלוטין מפוליטיקה ומפועלם של יחידים בולטים; "היסטוריה פמיניסטית", "היסטוריה אתנית" ו"היסטוריה של האדם השחור" עוסקות בקבוצות שההיסטוריוגרפיה המערבית המסורתית הזניחה; "היסטוריה אנליטית" מפרקת את הרצף ההיסטורי לאירועים מבודדים ומנותקים זה מזה; "היסטוריה פסיכואנליטית" נטועה עמוק בעולם המושגים התיאורטי שכונן פרויד – והרשימה, כך נדמה, רק הולכת ומתארכת.

חלק מסוגות המשנה האלה של "ההיסטוריה החדשה" עוסקות בשאלות הראויות, ללא ספק, לחקירה מעמיקה – והימלפרב לא הייתה יוצאת נגדן לולא נכנעו להפקרות התיאורטית והמתודולוגית הכללית, שהשרתה מה שהיא מכנה בשם "ההיסטוריה החדשה החדשה". גישה זו, שהימלפרב מבחינה בינה ובין "ההיסטוריה החדשה הישנה" של רובינסון ובירד, צברה פופולריות רבה בעשורים האחרונים של המאה העשרים, ושאבה את השראתה מן הפוסט-מודרניזם, על שלל הזרמים האינטלקטואלים המזוהים עמו – הפוסט-סטרוקטורליזם, הדקונסטרוקציה, הפוסט-קולוניאליזם וכיוצא באלה. השפעתו של הפוסט-מודרניזם התפשטה לדיסציפלינות אקדמיות שונות, ובכולן, כותבת הימלפרב, הוא נתן את סימניו: "ספקנות קיצונית, יחסיות וסובייקטיביות המכחיש לא רק אמיתה זו או אחרת אלא את עצם רעיון האמת, אפילו כאידיאל רצוי אך בלתי מושג" (עמ' 4). כשם שבספרות חתר הפוסט-מודרניזם תחת האמונה ביציבותו הסמנטית של הטקסט, בסמכותו של המחבר ובקיום קאנון של יצירות "גדולות", וכשם שבפילוסופיה הוא ערער על קביעותה של השפה, על ההתאמה בין המסמן למסומן ועל האפשרות לשקף באופן אובייקטיבי את

המציאות, כך התבטאה גם תרומתו להיסטוריוגרפיה בקקוע היסודות שעליהם נשען תחום המחקר הזה מימים ימימה:

לדידו של הפוסט־מודרניסט, אין שום אמת שאפשר לגזור מן העבר, מפני שהעבר הוא רק "הבניה חברתית" שההיסטוריון ממציא. אירועי העבר הם "טקסטים", כמו ששירים הם טקסטים, וסמכותו של ההיסטוריון על העבר דומה לסמכותו של מבקר הספרות על השיר. בהיסטוריה אין יותר "אמת", "אובייקטיביות" ו"עובדתיות" (מילים אלו מופיעות כיום דרך קבע בין מרכאות) מכפי שיש בשירה. זאת ועוד, הרעיון בדבר "דיסציפלינה" של היסטוריה אינו רק הזוי; הוא גם רודני. בעקבות פוקו, שחשף את בית הסוהר ואת בית החולים הפסיכיאטרי כמקומות שנועדו "למשמע" את החברה, הפוסט־מודרניסט מבקש "לפור את המסתורין" ו"להסיר את המיתוס" מדיסציפלינת ההיסטוריה, לחשוף את המתודולוגיה כמצג שווא של אובייקטיביות שכוונתו להגן על זכויות היתר של הגמוניה אידיאולוגית או של שררה.

סדר היום הרדיקלי שהשתלט על ענפים שונים של מדעי הרוח והחברה בעידן הפוסט־מודרני מכתוב עיסוק כמעט אקסקלוסיבי במגננוני הדיכוי, הפיקוח והמשמוע של הסדר השליט (הגברי, האירופי, הרציונלי, הניאו־ליברלי) ובהדרה של "האחר" (האישה, הלא־אירופי, האי־רציונלי, המעמדות הנמוכים). ההתקפה על מושגי האמת, האובייקטיביות והעובדתיות והיומרה להשתחרר מ"עריצות" הדיסציפלינה מאיימות להתיר כל רסן מתודולוגי שאפיין את ההיסטוריוגרפיה המסורתית: הימלפרב מזהירה מפני נטייתם של היסטוריונים "חדשים חדשים" לזנוח את העבודה הארכיונית ואת הפרקטיקה הביבליוגרפית לטובת הפרחת הגיגים והעלאת קביעות בלתי מבוססות, הנסמכות יותר על הדמיון מאשר על מחויבות לראיות. קדחת ה"פירוק" הפוסט־מודרנית אינה פוסחת על מושג הנרטיב עצמו: המאמץ להציע תיאור עקבי של השתלשלות האירועים בעבר – הסטנדרט שחייב כל היסטוריון עד העשורים האחרונים – מוקע בידי מבקרים מסוימים בתור ניסיון דכאני להשליט תבנית "לוגוצנטרית" על מה שהוא, במהותו, בליל חסר צורה של התרחשויות מבודדות.

היידן וייט, אחד הנציגים המובהקים של המגמה הזאת, מסביר כי משכילי ההווה צריכים להשלים עם היסטוריה כאוטית חסרת רציפות, משום שהעדר רציפות, הפרעה וכאוס הם, ככלות הכול, התיאור הנאמן ביותר של המצב האנושי.¹³

שוחרי הפוסט־מודרניזם לצורותיו נוטים לראות בו את "המילה האחרונה" בדרכי החשיבה האנושית. השיח התיאורטי עמוס הז'רגון שסיגלו לעצמם רבים מהם משרת דימוי עצמי אליטיסטי ונוטע בהם את התחושה כי עלה בידם להיחלץ מן הפיתוי של "הסדר המדומיין" המתקיים בראשיהן של בריות רגילות. ואולם, הריגוש האינטלקטואלי הראשוני שמעוררות הגישות הפוסט־מודרניות אינו יכול להסתיר לאורך זמן את חולשותיהן. הסגנון המעורפל והעמום (לעתים ככוונת מכוון), התשתית המתודולוגית המחוכמת והמתחכמת שלא לצורך ובחירת הנושאים האזוטריים נוטים להשרות שעמום (אם לא גיחוך) על הציבור המשכיל הרחב, החש גם כי קיים פער בלתי נסבל בין השכל הישר והאינטואיציה ובין המבנים התיאורטיים הבארוקיים שמכוננים הוגי דעות הנוטים לחשיבה מופשטת יתר על המידה. ואולם, תרופת הנגד האפקטיבית ביותר לפיתוי הפוסט־מודרני היא ההבנה כי הפירוק, היחסיות והספקנות הקיצונית אינם כלים טובים לנהל בהם את החיים האישיים והקיבוציים. המשורר ויליאם בטלר ייטס כבר הזהיר מפני מצב שבו "הכל מְט לְנֶפֶל; קוֹרֵס עֲמוּדֵי־הַתְּנֹךְ" והתריע מפני ההשלכות ההרסניות של הניהיליזם המוסרי: "מֵהַטּוֹבִים נִטְלָה כָּל אֲמוּנָה, וְהָרָעִים מְלֹאוּ דְרִיכוֹת יוֹקֶדֶת".¹⁴

לנוכח השפעתו ההרסנית של הפוסט־מודרניזם, הימלפרב מסנגרת במרץ על "ההיסטוריה הישנה". ההיסטוריוגרפיה, היא מדיגשה, אינה מתיימרת למדעיות נוסח מדעי הטבע, אך כדי לפצות על חולשה זו היא נתמכת – או צריכה להיתמך – במתודולוגיה קפדנית. אמנם נכון הדבר שהשיח ההיסטורי מתפתח לא פעם בהבלחות של אינטואיציה המציעות פרדיגמות חדשות להתבוננות במציאות, אך גם פריצות הדרך הללו אינן אפשריות בלעדי העדות המוצקה והמחקר המעמיק. ההיסטוריונים מחויבים למהימנות: אסור

להם לשקר, אסור להם להפריז, אסור להם להטעות והם נדרשים להציג את מסקנותיהם בצורה שלמה וקוהרנטית. את כל אלו הם מוכרחים לעשות מתוך הבנה כי כל תיאור שיימסר הוא בהכרח בלתי מושלם, זמני וחלקי. קביעתו המפורסמת של ההיסטוריון הגרמני ליאופולד ראנקה כי מטרתו היא לדעת את העבר "כפי שהיה" מצטיירת היום כיהירה – אולם שומה על ההיסטוריונים לעשות כל שביכולתם כדי להתקרב ליעד הבלתי אפשרי הזה, בהניחם כי המילה הכתובה אכן יכולה ליצור קשר ממשי בין ההווה ובין העבר שחלף לבלי שוב.

בעיני הימלפרב, היסטוריוגרפיה היא עניין רציני, שאין להפקירו לשרלטנות אינטלקטואלית. לכתובת היסטוריה יש השלכות על חייהם של בני אדם, על דרך חשיבתם, על החיים ועל העתיד. הפצת פירות הידע ההיסטורי מעצבת את התודעה ומשפיעה, לשלילה ולחיוב, על המציאות. תכליתו של חקר העבר אינה מתמצה בהשגת ידע לשמו; הוא מציב ראי בפני ההווה. על הפרק עומדים ההכרה בחשיבותו של ההיגיון, היכולת להבחין בין טוב לרע וכושרו של האדם להבין את מורשתו, ומתוך כך לדעת את עצמו ולהכריע בין האפשרויות הניצבות לפניו. לזניחתה של "ההיסטוריה הישנה" תהיינה אפוא השלכות תרבותיות, מוסריות ופוליטיות כבדות משקל:

מאחורינו כמה עשורים של היסטוריה חדשה, והתבוננות בהם תבהיר לנו מה אנחנו עלולים לאבד אם נעזוב את ההיסטוריה הישנה. נאבד לא רק את הנושא המאחד ששיווה להיסטוריה לכידות, ולא רק את המאורעות, האישים והמוסדות הבולטים המהווים את הזיכרון ההיסטורי שלנו ואת מורשתנו, לא רק את הנרטיב שעשה את ההיסטוריה זכירה וקריאה – בקיצור, לא רק את פשר העבר – אלא גם את תפיסת האדם כיצור רציונלי ופוליטי. ואבדן זה קשה אפילו מן הראשונים, שכן טמון בו שינוי רדיקלי בהגדרת טבע האדם (עמ' 37).

מאז נכתבו הדברים האלה, בשנות השמונים של המאה הקודמת, איבד המותג "פוסט־מודרניזם" מערכו בשוק הרעיונות. ועם זאת, רוח הספקנות הקיצונית והפירוק הרדיקלי המזוהה עמו מוסיפה להותיר

את חותמה על מדעי הרוח והחברה ולהלך קסם על דורות חדשים של חוקרים. על רקע זה, טיעוניה של הימלפרב נגד "ההיסטוריה החדשה" לצורותיה וההגנה הנמרצת שלה על הדיסציפלינה הישנה ועל האידיאלים של הרצינות האינטלקטואלית והאחריות המוסרית רלבנטיים היום לא פחות מכפי שהיו בעת שהועלו על הכתב. אפשר לראות בכך סימן למצבה המדאיג של האקדמיה – אך גם ראייה לחדות המחשבה של הכותבת.

חלקו השני של הקובץ מוקדש למאמרים הבוחנים רעיונות מרכזיים בהיסטוריה המערבית המודרנית, בדרך כלל תוך העמדת גישות או אידיאות מסוימות זו מול זו. כהיסטוריונית מנוסה ואחראית, הימלפרב מודעת לסכנת פישוט היתר האורבת לפתחו של מלומד הנכבש בקסמן של דיכוטומיות אידיאולוגיות גורפות. היא מתנהלת אפוא בזהירות, אך אינה מוותרת על שימוש בהכללות, שבלעדיהן ההיסטוריה של הרעיונות מאבדת מעוקצה.

דוגמה למהלך אינטלקטואלי מסוג זה אפשר למצוא בספר הדרכים למודרניות, אחד מחיבוריה המרכזיים של הימלפרב, הבוחן את ההבדלים בין הנאורות הבריטית והאמריקנית ובין זו הצרפתית.¹⁵ די במבט שטחי כדי להיווכח שה"נאוריות" השונות לא התקיימו בעולמות נפרדים. וולטר חיבר את מכתבים אנגליים והיה מעין אנגלופיל; מונטסקיה חי באנגליה בין 1729 ל-1731; ורוסו כתב את חלק הארי של הווידויים בארץ זו, שאליה נמלט מפני רודפיו. כמה וכמה מאנשי הנאורות הבריטית, ובהם דיוויד יום, אדם סמית, אדוארד גיבון, תומס פיין ולורנס סטרן, ביקרו בצרפת ובאו במגע עם נציגי הנאורות הבולטים בה. הדיאלוג ביניהם התבסס על מכנה משותף וסנטימנטים דומים: איבתה של הנאורות הצרפתית כלפי הקתוליות והמלוכנות לא הייתה זרה לרוחם של הבריטים, ואילו החירות הדתית והפוליטית בבריטניה עוררה הערכה רבה בקרב המשכילים הצרפתים. הנאורות התפתחה אפוא במקביל משני צדי התעלה; ועם זאת, בסופו

של חשבון, הדמיון ההיסטורי מקשר אותה עם צרפת הרבה יותר מאשר עם בריטניה.

הימלפרב מציינת שתי סיבות מרכזיות להטיה זו. הראשונה היא המקום המרכזי שניתן למהפכה הצרפתית, הנחשבת לפרי הבשל של הנאורות, בהיסטוריה המודרנית. הסיבה השנייה היא המודעות העצמית הגבוהה של נציגי הנאורות הצרפתים והסגנון הפומפוזי והדרמטי שאפיינן כמה מן הבולטים שבהם. בשעה שהצרפתים התרברבו כי הם חיים ב"עידן האורות", בבריטניה של המאה השמונה-עשרה כלל לא היה שם לתופעה. המילה "נאורות" (Enlightenment) הופיעה כערך באנציקלופדיה באנגליה רק בראשית המאה העשרים.

ואולם, זיהויה הגורף של הנאורות עם צרפת שגוי מיסודו. הנאורות מעולם לא הייתה מקהלה הרמונית או מפלגה בעלת מצע אחיד ושיטתי. התמקדות מופרזת בתרומה הצרפתית לתופעה לא רק מציינת תמונה היסטורית חריצדדית, היא גם מונעת את הפקתו של לקח חשוב להווה ולעתיד.

הימלפרב מבקשת לתקן את הרושם המוטעה, ובתוך כך להצביע על הבדלים מהותיים בין סוגי הנאורות השונים. הבדל חשוב אחד נוגע לתפיסת מעמדה של התבונה ותפקידה בתיקון החברתי. חסידי הנאורות הצרפתים הציבו את התבונה על המדרגה הגבוהה ביותר וביקשו לעצב בדמותה את החברה; הרציונליזם היה לידם חזות הכל. הבריטים, לעומתם, השכילו להבין כי לא די בצווי השכל הצוננים כדי לקיים סדר מוסרי ומדיני ראוי. הם תרו אחר המידה הטובה החברתית, ומחשבותיהם נסבו על החמלה, הסימפטיה והערבות ההדדית. התבונה לא הייתה לדידם התכלית העליונה, אלא כלי לתיקון חברתי ולהבטחת החירות.

גם ביחס אל הדת מתגלה הבדל מהותי בין הוגי הנאורות הבריטים ובין אלה הצרפתים. זרמים מרכזיים בנאורות הצרפתית תיעבו את הדת ומוסדותיה, בעוד שהוגי הדעות הבריטים לא נטו לראות בה יריב שיש להילחם בו עד חורמה. אביר המדעים האנגלי איזיק ניוטון היה חדור דתיות עזה, והאמין כי האל הוא נוכחות חיה ופעילה בעולם (אף שדבק

בגרסה לא קונבנציונלית של הנצרות וכפר בשילוש הקדוש). הלורד שפטסברי השלישי היה אמנם דאיסט רבי-השפעה, אך הוא גם הפציר בכריות לקבל על עצמן "דת בעלת מזג טוב" שתקנה להם מוסריות הגונה. אפילו דייוויד יום, שתויג כאתאיסט בעקבות הספק שהטיל בקיומם של נסים, רחש הערכה להתלהבות הדתית וראה בה את ידידתה של החירות האזרחית.

בפועל, ריבוי הכתות הדתיות בכריטניה של המאה השמונה-עשרה תרם תרומה לא מבוטלת לצביונה הליברלי. כמה מן הכתות האלה אף סיגלו לעצמן השקפה פרוגרסיבית רדיקלית. כפי שמציין ההיסטוריון רוי פורטר, בהעדר אפיפיור, אינקוויזיציה, ישועים, כמרים שתלטניים או תיאולוגיה דוגמטית, לא נתפסה הדת בעולם דובר האנגלית בתור סכנה האורבת לקדמה המוסרית או הפוליטית.¹⁶ ברי אפוא מדוע תיאורה של הנאורות בידי היסטוריון אחר, פיטר גיי, כ"פגאניות מודרנית"¹⁷ פשוט אינו רלבנטי לגלגולה הבריטי, שלא היה עוין לאמונה הנוצרית.

על רקע ההבדלים האלה, ברי מדוע דרכיהן של הנאורות הצרפתית והנאורות הבריטית התפצלו באורח דרמטי כל כך. הרציונליזם חסר הפשרות של הצרפתים הוליד מהפכה עקובה מדם והזין חלומות רדיקליים אלימים במאות הבאות, ואילו הרפובליקניזם הבריטי, שדבק במידה הטובה ובשכל הישר ולא התנכר לאמונה הדתית, ריסן את הנטייה המהפכנית להקצנה, והוביל את האימפריה בנתיב של צמיחה ושל רפורמה זהירה ומבוקרת לאורך המאה התשע-עשרה.

אף שהקובץ הנוכחי אינו מכיל פרקים מתוך הדרכים המודרניות, האבחנות שהימלפרב מציעה באותו ספר משמשות רקע מאיר עיניים למאמר "שאלת היהודים", הפותח את החלק השני. המאמר מציג את היחס הדו-ערכי, ולפרקים האנטישמי, שגילו כמה מדובריה הבולטים ביותר של המודרניות הצרפתית והגרמנית כלפי האמנציפציה של היהודים במאה התשע-עשרה, לעומת העמדה הסובלנית יותר שנקטו מדינאים ואנשי רוח בריטים בסוגיה. בעוד שביבשת אירופה ראו את היהודים בתור "אומה בתוך אומה" ותבעו מהם להתכחש לזהותם, באנגליה הייתה השאלה היהודית "יותר פרוזאית, פוליטית, ויותר מכל

ממותנת. היא הייתה שקולה לשאלת האזרחות; הא ותו לא. איך יכולים יהודים – או, לצורך העניין, קתולים או אנשי זרמים פורשים – להיות אזרחים מלאים במדינה שהכנסייה היא ממוסדותיה? (עמ' 106). ואמנם, משניתנה ליהודים אזרחות מלאה באנגליה, באמצע המאה התשע־עשרה, הם זכו לה "לא כיחידים שצריכים להוכיח את אנגליותם בהתכחשות לזהותם היהודית, אלא כאנגלים שהם גם יהודים – ביניהם שומרי־מצוות רבים. [...] יתרה מכך, הם קיבלו אזרחות דווקא במדינה שלא התחלְּנה ולא השילה מעליה את זהותה הנוצרית, אלא הוסיפה להיות מדינה־שישלה־כנסייה ושעם זאת מכבדת את הרבגוניות הדתית של אזרחיה" (עמ' 112).

הפילוסופים הגרמנים רבי־השפעה גיאורג וילהלם פרידריך הגל וקרל מרקס, שיחסם לעם ישראל ולאמונתו נידון ב"שאלת היהודים", ניצבים במרכזו של המאמר הבא. במסה הנושאת את הכותרת "ממרקס להגל" מעמידה הימלפרב את הוגה הדעות האידיאליסט מול זה המטריאליסט, כדי לנסח כתב אישום נגד התשתית הרעיונית של המרקסיזם: הניתוח הפסבדו־מדעי המחייב את קריסת החברה הבורגנית, הדטרמיניזם החוזה את כינונה של חברה אוטופית כתחנתה הסופית של ההיסטוריה, התפיסה המכניסטית של האדם כ"חיה עובדת", ושליטת האידיאות ה"בורגניות" של החירות ושל הרוחניות האנושית. "השילוב המרקסיסטי בין מטריאליזם לדטרמיניזם הוא אנטי־הומניסטי באופן ממאיר", טוענת הימלפרב,

הוא מתכחש לקיומה של תודעה, של נפש, שאינה תלויה בתנאים חומריים וביחסים מעמדיים. הוא מתכחש לרצון החופשי המסוגל לעצב את מהלך ההיסטוריה. הוא מתכחש ליחידיות של האדם שאינה מצטמצמת להשתייכות מעמדית. הוא מתכחש לרעיון ולמציאות של חופש, חופש שהוא יותר מהחופש ה'בורגני' לקנות ולמכור. הוא מתכחש לקיומה של מוסריות המתעלה מן האינטרסים המעמדיים. והוא מתכחש לרוחניותו של האדם – בין במובן הדתי האורתודוקסי, בין במובן הפילוסופי אליבא דהגל, בין במובן ההומניסטי מבית מדרשו של פויארבך (עמ' 142).

את המחיר הנורא שנאלצה האנושות לשלם בעבור אשליות הרסניות אלו מכיר כל אדם שנחשף לזוועות הטוטליטריות הקומוניסטיות של המאה העשרים. בעיני הימלפרב, קריסתו של הגוש הסובייטי הייתה ניצחוננו הגדול של הגל על מרקס. "הדלק ל'תנועה הממשית' של ההיסטוריה, מתברר, איננו חומר; הוא רוח", היא מסכמת; "הוא הרצון בחופש" (עמ' 143).

המאמר "החירות: 'עיקרון אחד פשוט מאוד?'" מפנה את הזרקור להגנה דעות מרכזי אחר של המאה התשע-עשרה, ג'ון סטיוארט מיל, ומנתח את ההשפעה שנודעה לספרו הקלאסי על החירות על דורות מאוחרים יותר. הימלפרב מזהה היבטים בעייתיים מאוד, אפילו טרגיים, במורשת האינטלקטואלית של הפילוסוף האנגלי הליברלי. לדבריה, "על החירות היה רדיקלי מאוד בזמנו, אך מבחינה מסוימת כיום הוא רדיקלי אפילו יותר, כי דומה שהוא נותן תוקף לרעיונות עכשוויים על החירות, הרחוקים כברת דרך רבה מכוונתו המקורית של מיל" (עמ' 152). מיל לא היה ספקן קיצוני או רלטיביסט מוסרי, אך להשקפותיו היה משקל מכריע בהתפתחותם של הלכי רוח אלו מאה שנים מאוחר יותר. כך, למשל, טענתו כי חופש ביטוי מוחלט נחוץ לביטוי של האמת הכשירה את הקרקע להשקפה הגורסת כי בשוק החופשי של הרעיונות כל הדעות שוות ובסופו של דבר – לערעור הפוסט-מודרני על מעמדה של האמת בתור כזאת. הרעיון כי יש להגן על האוטונומיה של האינדיבידואל באמצעות שלילת סמכותה של החברה להתערב באורח חייו הניב אף הוא תוצאות הפוכות מאלה שאליהן כיוון מיל: דעיכתה של "העריצות החברתית", הנשענת על מוסכמות, הובילה לעלייתה של עריצות משפטית, המשתמשת בחקיקה כדי לנהל יותר ויותר תחומים של החיים האנושיים.

הימלפרב מצביעה על פרדוקס מזדקר לעין בליברליזם הפרוגרסיבי של זמננו: הוא הותיר את היחיד לנפשו בכל הנוגע לענייני מוסר ותרבות, אך דוחק במדינה להתערב בהיבטים רבים אחרים של חי אזרחיה, החל בכריאתם הגופנית, דרך התנהלותם הכלכלית וכלה בסוגיות חברתיות כגון אינטגרציה גזעית, שוויון מיני והינוך רב-

תרבותי. הפטרונות הזאת, הימלפרב קובעת, נובעת במישרין מן האמונה הליברלית המוטעית שההגנה היחידה מפני משטר אבסולוטי היא עיקרון אבסולוטי של חירות:

כאשר תולים חירויות מסוימות בעיקרון מוחלט של חירות, כאשר מבטלים את כל העקרונות האחרים ששימשו לאורך הדורות להגנה על חירויות, כלומר את ההיסטוריה ואת המנהג ואת החוק ואת האינטרס ואת הדעה ואת הדת – בא העיקרון המוחלט ודוחה את כל אותן חירויות יחד עם העקרונות שהן מיוסדות עליהם. הדוקטרינה של החירות המוחלטת אינה נותנת לחירות ביטחון מוחלט, ושלא ברצונה היא אף עלולה להוביל להפך מכך: לשלול מזכויות מסוימות, ביניהן הזכויות הבסיסיות ביותר, את הביטחון שמקנה להן גישה מסורתית וצנועה יותר. וכאשר העיקרון המוחלט מתגלה כבלתי מתאים למציאות החיים החברתיים, הוא ננטש באופן מוחלט, ובמקומו באה לא צורה מתונה יותר של חירות אלא צורה בלתי מתונה כלל של פיקוח ממשלתי. הרי לנו שורש הפיצול בין האינדיבידואליזם לפטרונות – הפיצול הבולט כל כך בליברליזם בן־זמננו (עמ' 172).

הימלפרב מבקשת להזכיר שקיימת מסורת אחרת, זו של הליברליזם ה"ישן", אשר הוקירה את האידיאלים של החירות ושל האינדיבידואליות אך גם ראתה לנגד עיניה את טובת הכלל, כיבדה את הדת וטיפחה את המידות הטובות הפרטיות והציבוריות. זהו הליברליזם של טוקוויל, של האבות המייסדים של האומה האמריקנית – ושל מיל עצמו, בכתבים שקדמו לעל החירות, שבהם שלל הפילוסוף האנגלי את הסברה כי ניתן לצמצם את הדיון בשאלות חברתיות מורכבות ל"עיקרון אחד פשוט מאוד". השמרנים המעלים טיעונים ברוח זו כיום מתוארים על ידי יריביהם האידיאולוגיים כאובי הליברליזם, אף שבפועל הם מייצגים את צורתו הקלאסית, השקולה והמפוכחת יותר. נטייתם של אינטלקטואלים פרוגרסיביים להתכחש למציאות או לראותה מבעד לפריזמה צרה מאוד מעסיקה את הימלפרב גם במאמר "צומת הדמים בין דת ללאומיות". היא תוהה על הדיסוננס הקוגניטיבי – אותה "אי־הלימות בין מציאות לאידיאולוגיה"

(עמ' 175) – המתגלה ביחס המבטל שחוקרים מסוימים מגלים כלפי כוחות בעלי השפעה אדירה, רק משום שאינם מתיישבים עם עקרונות הרציונליזם, האוניברסליזם, המטריאליזם והחילוניות של הנאורות. הלאומיות, לדוגמה, אמורה הייתה כבר לחלוף מן העולם, על פי תחזיותיהם המלומדות של מרקסיסטים וליברלים קוסמופוליטיים, הרואים בה צורה של שבטיות שאבד עליה כלח. חלקם שוללים לא רק את עתידה של הזהות הלאומית אלא גם את עברה, ופוטרים אותה כבדיה או כ"מסורת מומצאת", כניסוחו של ההיסטוריון אריק הובסבאום¹⁸ (בניגוד לרושם רווח, המונה האפנתית והמוכר יותר "קהילות מדומיינות", שטבע בנדיקט אנדרסון, דווקא אינו רומז לזיוף כלשהו).¹⁹ ולזול דומה מופנה גם כלפי הדת, בעיקר בגילוייה המאורגנים והממוסדים, המצטיירת לחסידי הקדמה כשריד של עידנים נבערים יותר. "הרי כבר לפני יותר ממאתיים שנה הבטיחו לנו הוגי הנאורות שאת הכומר האחרון יחנקו בני האדם במעיו העקורים של המלך האחרון", כותבת הימלפרב (עמ' 179).

דא עקא, לא זו בלבד שהלאומיות והדת מסרבות לגווע – במקומות מסוימים הן רק הולכות ומתחזקות. ואם לא די בכך, נדמה שהן מזינות זו את זו. לעתים קרובות זהו שילוב נפיץ, והימלפרב מזכירה בהקשר זה את המאבק הפלסטיני נגד ישראל, את העימותים האלימים בין הינדים ובין מוסלמים בהודו ואת "הטיהורים האתניים" ביוגוסלביה לשעבר. אירועי ההווה, כמו ניסיון העבר, מעידים עד כמה מושרשות הדת והלאומיות בעומק החוויה האנושית ועד כמה אלימות הן עלולות להיות אם מנסים לעקור אותן מלב האדם בשמה של שכלתנות עקרה.

ברי אפוא כי מבשרי קצן של הזהויות הלאומיות ושל הדתות ראו מהרהורי לבם; התנגדותם האידיאולוגית לתופעות האלה עיוורה את עיניהם לעוצמתן. למרבה האירוניה, אבדן היכולת לחשוב ולדבר באופן ריאליסטי על הנושא משתקף גם בהשקפה הפרוגרסיבית המכירה בזכותם של כל העמים באשר הם למימוש שאיפותיהם הלאומיות. מצדדיה של השקפה זו כה להוטים להתנער מאשמת הקולוניאליזם והגזענות עד שהם מתעלמים, לטענת הימלפרב, מעובדה ברורה עד

כאב: "לא כל הלאומים ראויים לכבוד ולהכרה; לא לכל העמים יש 'זכות' לעצמאות ולהגדרה עצמית. בעולם שלאחר המלחמה הקרה, ממש כמו קודם לכן, אין שוויון מוסרי בין האומות – וגם לא בין האומות־בשאיפה" (עמ' 186).

בחשבון אחרון, התשובה ההולמת לגילויים הקיצוניים של הלאומנות, המתחזקים לא אחת בקנאות דתית, אינה שלילת הלאומיות בשמה של אוניברסליות מלאכותית ורופסת, אלא אישורה בגרסה הבוגרת, המנוסה והמתונה שלה: "לאומיות מערבית בסגנונה, מוכוונת־אזרחים, ומצוידת באיוונים ובבלמים, בממשלה ייצוגית, בחירויות אזרחיות ובשלטון החוק" (עמ' 187). לאומיות כזאת יכולה להפיק תועלת רבה גם מהדת, או מריבוי של דתות סובלניות, שאינן מודרות מן החיים הציבוריים אלא מעורות בהן. אחרי הכל, המתכחש לכוחות המעצבים את הגורל האנושי ומציב להם חלופות אוטופיסטיות חיוורות ימצא עצמו חסר אונים בהתמודדות עם הצורות המאיימות שלהם. טוב יעשה אפוא אם יכבד את הכוחות האלה וירתום אותם בשירותה של תכלית תרבותית ומוסרית מיטיבה. הימלפרב משוכנעת ש"מופע הדמים של הלאומיות במְרָעָה, לאומיות המשחיתה את הדת ואת עצמה כאחד, עשוי ללמד אותנו להוקיר את הלאומיות במיטבה, לאומיות שהדת, וכמוה כל יתר משאביה של התרבות, קִמְתְּנִים ומרוממים" (עמ' 188).

את החלק השני בספר חותמים שני מאמרים העוסקים בתקופה הוויקטוריאנית בבריטניה. המאמר "אביר התרבות" הוא רשימה קצרה על ספרו הידוע של מתיו ארנולד תרבות ואנרכיה. המאמר השני, "היהודי כוויקטוריאני", דן, כפי שמעידה כותרתו, בקרבה בין עולם הערכים של אנגליה הוויקטוריאנית לזה של היהודים. שני המאמרים האלה מספקים לקורא טעימה מתחום מחקרה ההיסטורי העיקרי של הימלפרב, ואף שתרומתה להבנתה של החברה הוויקטוריאנית אינה יכולה לבוא לידי ביטוי הולם יותר במסגרת אסופה זו, אי־אפשר שלא להתייחס אליה בקצרה.

הימלפרב שמה לה למטרה להזים את הדימוי ההיסטורי הירוד שנקשר לתקופה הוויקטוריאנית מאז תחילת המאה הקודמת. אחד ממעצביו של הדימוי הזה, הנגוע ביותר משמץ של גרוטסקה, היה ליטון סטרצ'י, חבר חוג בלומסברי ומחברם של הספרים ויקטוריאנים דגולים והמלכה ויקטוריה.²⁰ בחיבורים ביוגרפיים אלו שורטט לראשונה דיוקנה של התקופה הוויקטוריאנית כעידן של צביעות, של מועקה נפשית, של איבון רגשי, של ניכור ושל קפיאה על השמרים. גברים ויקטוריאנים שעסקו בחינוך, בדת, בפוליטיקה ובצבא צוירו בידי סטרצ'י כקריקטורות פומפוזיות, כמתחסדים המנהלים חיים כפולים ועתירי כזבים; בעוד שהנשים תוארו כבריות שבריריות במחוך ושמלות מלמלה הסובלות מהתמוטטות עצבים, מהיסטריה ומחוסר סיפוק תמידי; והילדים – כקורבנותיו של חינוך קודר וחסר רחמים. סטריאוטיפים אלו התקבעו בדמיון הפופולרי והונצחו באינספור יצירות ספרות, תיאטרון, טלוויזיה וקולנוע; הדרמות הוויקטוריאניות שממחזרות אותן מרתקות עד עצם היום הזה מיליוני צופים בכל רחבי העולם.

ממחקרה של הימלפרב עולה תמונה אחרת, מורכבת יותר וחיובית יותר. החברה הוויקטוריאנית שהיא מתארת ראויה להערכה על שום המידות הטובות שטיפחה בבניה ובכנותיה – אחריות, יציבות, חריצות, חסכנות, מתינות, איפוק, נאמנות, אחריות אישית, משמעת עצמית, ניקיון ואדיקות דתית. בניגוד לדימוי הרווח, המשפחה הוויקטוריאנית לא הייתה מסגרת פטריארכלית צרת אופקים ומחניקה. אדרבה, היא אפשרה לנשים רבות למצוא סיפוק בחייהן. בעיני בניה ובנותיה של התקופה, הנישואים האידיאליים היו ברית של שותפות מלאת הערכה, שמכתיבה מערך מורכב של זכויות בצד חובות ומעודדת יחסי קרבה ומסירות – אפילו אהבת אמת.

הימלפרב מפנה את תשומת לבנו גם להישגים החברתיים של הוויקטוריאנים; ואלה, כך מסתבר, לא היו מבוטלים: מערכות הסעד והחינוך שהעמידה בריטניה בתקופה זו היו המתקדמות ואולי גם היחידות מסוגן בעולם לאורך תקופה ארוכה. היא מעלה על נס, בהקשר

זה, את פועלו של בנימין דיזראלי, ראש ממשלת בריטניה המהולל, שמלבד הישגיו הדיפלומטיים הרים גם תרומה מכרעת לשיפור איכות החיים של אזרחי הממלכה. בהנהגתו עברו בפרלמנט הבריטי תיקונים רבים, חלקם משדדי מערכות, בתחומי הדיור, התברואה, התזונה, אספקת המים ותנאי העבודה במפעלים.

המעמדות הנמוכים של החברה הוויקטוריאנית לא הופקרו אפוא לגורלם על ידי הרשויות. הימלפרב מזימה גם את התפיסה הרווחת לגבי הנורמות התרבותיות והמוסריות של המעמדות האלה. התפיסה הזאת אינה עושה עמם חסד, בלשון המעטה: על הרקע הקבוע של הצינה הלונדונית, הערפיה והריחות המבאישים של התמזה, שהגיעו לשיאם בסירחון הגדול של שנת 1858, אנו רואים בעיני רוחנו המון אדם מרופט, שיכור, גס ואלים. ואולם, הימלפרב מראה כי תנאי הדלות והעבודה המפרכת לא מנעו ממעוטי האמצעים לטפח ערכים מוסריים, אמונה בשיפור עצמי, משפחתיות חמימה, כבוד הדדי, אזרחות טובה וניקיון.

באחד מספריה המאוחרים, הדומורליזציה של החברה: מן המידה הטובה הוויקטוריאנית ועד הערכים המודרניים, הימלפרב מציינת נקודה נוספת לזכותם של הוויקטוריאנים.²¹ היא מדגישה כי החברה הבריטית בתקופה זו הייתה מן הזירות התרבותיות האחרונות במערב שבהן הוסיפו הבריות לדבר בלשון האתית של המידות הטובות (virtues). המהפכה הפרדיגמטית שהמירה עולם מושגים מסורתי זה בשפת הערכים (values) מוצאת את ביטויה הפילוסופי המפורסם ביותר בהגותו של פרידריך ניטשה. הכרותו של ניטשה על מות האלוהים נועדה לסתום את הגולל גם על הסדר המוסרי הנוצרי ועל הסגולות המוחלטות המעוגנות בו; מעתה לא נותרו לאדם אלא "ערכים", והללו, טען הפילוסוף הגרמני, אינם נצחיים וקבועים. ההשקפה הרלטיביסטית, שניטשה נמנה עם מבשריה, תופסת את כל האידיאות המוסריות כלא יותר ממוסכמות תלויות זמן ומקום; הן משקפות הלכי רוח, העדפות תרבותיות, אינטרסים מעשיים – ואפשר לשנותן מן היסוד.

המוסריות הוויקטוריאנית הייתה רחוקה מאוד מן ההשקפה הזאת. מנקודת מבטם של הוויקטוריאנים, אפשר היה להתפלמס על אודות מקורן האלוהי או האנושי של הסגולות המוסריות, להבחין בינן ובין סגולות אינטלקטואליות או למיין אותן לסגולות פרטיות ולסגולות ציבוריות – אך תקפותן האובייקטיבית והאוניברסלית לא הייתה שנויה במחלוקת. המידה הטובה נתפסה כאבן הבניין המוצקה של החיים המוסריים. הימלפרב מצטטת בהקשר הזה דברים שאמרה ראש ממשלת בריטניה, מרגרט תאצ'ר, שספגה בצעירותה את הרוח הוויקטוריאנית ולא היססה לבטאה בריש גלי, למורת רוחם של מבקריה הפרוגרסיביים:

לימדו אותנו לעבוד קשה מאוד. לימדו אותנו להוכיח את עצמנו. לימדו אותנו לגבש זהות עצמית. לימדו אותנו לחיות בהתאם להכנסה שלנו. לימדו אותנו כי הניקיון קרוב לקדושה. לימדו אותנו כבוד עצמי. לימדו אותנו להושיט תמיד יד לשכן. לימדו אותנו להתגאות במדינתנו. כל אלה הן סגולות ויקטוריאניות. אלה גם סגולות נצחיות.²²

ניכר בהימלפרב כי היא מתרפקת על הבהירות המוסרית של ימים עברו. הוויקטוריאנים לא ראו בשיפוט מוסרי עניין של טעם ולא קימצו בו מחשש שיואשמו בצדקנות. הם לא מצאו כל פסול בשימוש במונחים כמו "מרושע" ו"מתועב" כדי לבטא את שאט נפשם מהתנהגויות שכיום היו זוכות לכל היותר לשמות תואר אנמיים כמו "שגוי", "בלתי־רצוי" ו"בלתי־הולם".

שני המאמרים ה"וויקטוריאניים" הכלולים בקובץ זה משקפים, כל אחד בדרכו, את הערכתה של הימלפרב לעידן ההוא ולהישגיו. ברשימה "אביר התרבות", המוקדשת לתרבות ואנרכיה, היא שבה לחיבורו הידוע של מתיו ארנולד, שהביקורת המודרנית פוטרת כארכאי וכל־איד־לוונטי. היא מוצאת בו לא רק הגנה נרגשת על התרבות ה"גבוהה" ועל ההבחנה בין הנעלה ובין הנחות, החסרה כל כך בנוף האינטלקטואלי ההולך ומידלדל, אלא גם הבנה עמוקה בדבר הצורך לשלב בין שתי צורות חשיבה שונות זו מזו – בין מה שארנולד מכנה

"הבראיזם", המתמקד בהתנהגות המוסרית, ובין "הלניזם", המעלה על נס את ההשתלמות השכלית.

במרכז המאמר השני, "היהודי כוויקטוריאני", ניצבת דמותה של המלומדת והמתקנת החברתית ביאטריס נב, שחיברה מסה על אודות הקהילה היהודית באיסט אנד של לונדון לקראת סוף המאה התשע-עשרה. וב ניסתה להתחקות אחר סוד ההצלחה הכלכלית של המהגרים היהודים, שהושגה על אף המכשולים שנערמו בדרכם, ומצאה את ההסבר לכך ביכולתם לשלב בין תיאבון אינטלקטואלי, יושר מוסרי וחוסן דתי. למרבה האירוניה, וב הסוציאליסטית פיארה את האתיקה היהודית המעודדת את היוזמה האישית בד בבד עם החובות המוסריות, הרוחניות והקהילתיות, מבלי לתת את הדעת על כך שזוהי גם האתיקה של הקפיטליזם, שהחברה הוויקטוריאנית שימשה לה חממה אידיאלית. "כמו 'הערכים הוויקטוריאניים', גם 'הערכים היהודיים' שביאטריס וב תיארה היו ערכים של יומיום", מציינת הימלפרב. "אתיקה של 'אנוכיות נאורה מתמדת' מתייחסת לאנשים כפי שהם וכפי שהיו תמיד. היא רואה בהם בני אדם המסוגלים לנאורות ולדאגה-לעצמם גם יחד: נאורים דווקא מפני שהם דואגים לעצמם, מפני שה'עצמי' שלהם [...] מאמץ באורח טבעי את המשפחה ואת הקהילה, ומחבר יחדיו אינטרסים כלכליים וערכים מוסריים" (עמ' 208).

החלק השלישי בספר כולל כמה מן הרשימות הביוגרפיות של הימלפרב שראו אור באחד מספריה המוכרים ביותר, הדמיון המוסרי. בחרנו להציע כאן לקורא העברי את מסותיה על ארבעה אישים בריטים הנמנים עם עמודי התווך של תרבות החירות המערבית: אדם סמית, אדמנד פֶּרק, בנימין דיזרואלי ווינסטון צ'רצ'יל.

אדם סמית מזוהה בדרך כלל עם תיאוריית "היד הנעלמה" ועם עליית הקפיטליזם. יש שראו ניגוד דרמטי בין ספרו הידוע עושר העמים ובין ספרו המוקדם יותר תורת הרגשות המוסריים, משום שברור כי קיים מתח בלתי נמנע בין פעולתו של השוק החופשי

האינדיבידואליסטי ובין הרגש המוסרי האלטרואיסטי. ואולם, כפי שמציינת הימלפרב, סמית לא ראה כל סתירה בין תורתו הכלכלית ובין השקפתו המוסרית. הוא האמין כי האינטרסים האנוכיים של האדם, הנובעים מטבעו, משלימים את הרצון הטוב ואת האחוה שהוא חש לאחיו. תיאוריית "היד הנעלמה" מבטאת את התובנה ש"לא־פעם, האדם המקדם את האינטרס שלו עצמו מקדם את טובתה של החברה יותר משהיה מקדם אותה לו פעל לשם כך במתכוון". מנגנון ספונטני זה מיטיב גם עם האנשים הנמצאים "בתחתית הסולם" – דלת העם, החלכאים והנדכאים, שאותם אהד סמית הרבה יותר מאשר את אנשי העסקים. בניגוד לחלק מן הכלכלנים המדיניים שבאו אחריו, סמית לא התנגד לתכניות סעד. הוא סבר שעל המדינה להיחלץ לעזרת העניים בעת הצורך ולספק להם השכלה בסיסית באמצעות מערכת חינוך ציבורית.

הימלפרב מתארת את סמית כאופטימיסט מושבע, המאמין שלא זו בלבד שכלכלה פורחת מאפשרת להעלות את רמת החיים של כל שכבות האוכלוסייה, היא גם מממשת את הרצון הטבעי המפעם בכל אדם לשפר את מצבו ומקדמת את החירות ואת הממשל התקין. הימלפרב מציינת גם את ההיבט הדמוקרטי המובהק של תפיסת הטבע האנושי המובלעת בעושר העמים ומצטטת מתוכו קביעה נועזת של סמית בדבר השוויון הבסיסי בין כלל בני האדם:

לאמתו של דבר, ההבדל בין אדם לאדם מצד הכשרונות הטבעיים מועט מכפי שאנו סבורים; ופעמים רבות ההבדל הגדול בנשיות, המבדיל לכאורה בין בני אדם בעלי מקצועות שונים כשהם גדלים ומגיעים לבגרות, יותר משהוא סיבתה של חלוקת העבודה הריהו תוצאתה. ההבדל בין הטיפוסים השונים ביותר זה מזה – למשל, בין פילוסוף לסבל רחוב פשוט – לא הטבע דווקא מולידו, ככל הנראה, כי אם נסיבות החיים, המנהג והחינוך. [...] ההבדל הטבעי בין סבל רחוב לפילוסוף מצד כשרונותיהם ונטיותיהם אינו מגיע לחצי מן ההבדל בין כלב שמירה לכלב ציד, בין כלב ציד לכלב שעשועים, ובין כלב שעשועים לכלב רועים (עמ' 225).

למקרא הדברים האלה אפשר להבין מדוע נחשב מחברם לאחד הנציגים הבולטים של הנאורות בעולם הדובר אנגלית. אדמנד בֶּרַק, חבר ועמית של סמית, מוצג בדרך כלל כמי ששייך לצד השני של המתרס; ישעיה ברלין, למשל, תיאר אותו כריאקציונר. ואמנם, הסנגוריה שלימד על "הדעה הקדומה" ועל "האמונה התפלה" בחיבורו הקלאסי מחשבות על המהפכה בצרפת מחזקת כמדומה את הרושם שהיה מתנגדה המושבע של הנאורות. הימלפרב סבורה אחרת. ברק, היא מסבירה, לא ראה בהרגלים, במסורת ובדת את אויביה של התבונה, אלא את קרובי משפחתה ואת חבל ההצלה של התרבות. הוא החזיק בדעה שתיונה של החברה אינו יכול לצאת אל הפועל אלא באמצעות מנהגים ומוסדות מושרשים, המגלמים את הניסיון המצטבר של הדורות ואת החתירה אל המידה הטובה.

טיעוניו של ברק לא שללו את פרויקט הנאורות מן היסוד, אלא חידדו את ההבדל העמוק בין הגרסה הבריטית של התנועה ובין זו הצרפתית. כאנטיטוזה לרדיקליזם האלים של המהפכנים היעקובינים, ששאפו להחריב את העולם הישן והתכחשו לדחפים האנושיים הבסיסיים ביותר, העמיד ברק דוגמה חיובית מן ההיסטוריה האנגלית: "המהפכה המהוללת" של המאה השבע-עשרה, שביקשה לשמר את החוקים ואת החירויות העתיקות ולהגן עליהם מפני העריצות. מאותו הטעם לימד ברק סנגוריה על המהפכה האמריקנית: הוא טען באוזני הפרלמנט הבריטי כי במאבקן של המושבות לעצמאות מתגלה דווקא זיקתן העמוקה למורשתה הפוליטית של אנגליה, שחרתה את אהבת החירות על דגלה. הימלפרב מוסיפה, בעקבות הערה שהשמיעה אחת מתלמידותיה, כי אפשר לחלץ מטיעוניו של ברק גם צידוק ליהדות, על אופייה הסובלני יחסית, דבקותה במסורת של המצוות וההוקרה שהיא רוחשת למוסריות ולחיי קהילה.

במסות על בנימין דיזראלי ועל וינסטון צ'רצ'יל, שני ראשי ממשלה בריטים מיתולוגיים מן המאות האחרונות, הימלפרב עוברת מן העיסוק האינטלקטואלי ברעיונות ובהשפעתם לדיון בדמויות אנושיות מורכבות, ובמנהיגות מן הסוג שההיסטוריה החדשה, המסיטה

את מבטה הלאה מן האישי והפוליטי, נוטה להמעט בערכה. דיוראלי, לדוגמה, מגלם לטענת הימלפרב "מהות פוליטית מוגדרת, עמדה ורגישות שאמנם אינן תואמות פילוסופיה שיטתית ובכל זאת הוכרו כייחודיות וכחשובות בזמנו, ותהודתן נשמעת גם כיום" (עמ' 237). דיוראלי, שהיה לא רק מדינאי דגול אלא גם סופר מחונן, ביטא בשתי הקריירות המקבילות האלה את מה שהימלפרב מכנה "הדמיון הטורי". הוא האמין כי כוחה של אנגליה נעוץ לא רק במוסדותיה העתיקים אלא גם בעם האנגלי, על כל מעמדותיו, ולא היסס לקדם רפורמות חברתיות מרחיקות לכת. הימלפרב, שאינה מסתירה את אהדתה לדיוראלי, מסנגרת אפילו על האימפריאליזם התקיף שלו, שלא היה נגוע, לדבריה, בגזענות, אלא נבע מ"אכפתיות לזהות כלפי חוזה של אנגליה, יוקרתה והשפעתה, וגמירת-אומר לנקוט מדיניות חוץ נמרצת שתגשים מטרה זו" (עמ' 262).

צ'רצ'יל, לדברי הימלפרב, "היה עשוי בתבניתו של דיוראלי, הן במזגו האישי הן בהשקפותיו הפוליטיות: רומנטי, ראוותני ואקסצנטרי; פטרנליסט, לאומני ואימפריאליסט" (עמ' 268). התכונות האלה, שהשניאו את השניים על יריביהם, ניצבו גם בשורש גדולתם. בדומה לדיוראלי, צ'רצ'יל היה כותב מן המעלה הראשונה, דמוקרט טורי הרואה את טובת האומה כולה לנגד עיניו ומדינאי חדור תחושת שליחות היסטורית. הימלפרב כותבת על צ'רצ'יל בהערצה בלתי מסויגת ויוצאת נגד היסטוריונים המנסים לגרוע מערכו. האיש שהתריע מפני כוונותיו האמיתיות של "הר היטלר", שעה שמדינאים אירופים אחרים טיפחו עדיין אשליות של פיוס; האיש שהנהיג את בריטניה בשעתה הקשה והפיח רוח של התלהבות בבני-ארצו המצטופפים במקלטים; האיש שהשכיל לזהות את האיום הסטליניסטי והזהיר מפני "מסך הברזל" היורד על היבשת – האיש הזה, לדידה, היה באמת ובתמים מושיעה של התרבות המערבית.

מכלול כתביה של גרטרוד הימלפרב, פרי חיי למדנות ארוכים ועשירים, הוא במידה רבה כתב הגנה מפורט ומעמיק על אידיאל החירות המערבי. הצורך בכתב הגנה כזה מתחזק והולך ככל שגוברת המתקפה האינטלקטואלית על התרבות שהולידה אידיאל זה, על מוסדותיה, על ערכיה ועל מורשתה ההיסטורית. התוקפים – יהיו אלה אקדמאים, עיתונאים או אקטיביסטים – מציגים את המערב כאסונו של העולם, ומאשימים אותו בשורה ארוכה של פשעים נגד האנושות, מן הקולוניאליזם האימפריאליסטי ועד הקפיטליזם הגלובלי. אף שהם נלחמים תחת נסים שונים – "ניאומרקסיזם", "פוליטיקת זהויות", "תיאוריה ביקורתית", "פמיניזם רדיקלי", "פוסט־קולוניאליזם" ועוד ועוד – התכלית האחת המאחדת אותם היא המאבק בהגמוניה הפוליטית, התרבותית והכלכלית של המערב, על צורותיה המגוונות והמשתנות.

הימלפרב מודעת לתחלואי התרבות המערבית ולזוועות שחוללו אנשים שפעלו בשמה לאורך ההיסטוריה. ובכל זאת, היא מבקשת להסב את תשומת לבנו להישגיה הגדולים, ובראשם – יצירתה של הדמוקרטיה המודרנית, המבקשת להבטיח את חירותם ואת אושרם של אזרחיה ולהגן עליהם. למרות חסרונותיה, זוהי צורת המשטר המוצלחת והראויה ביותר שידע האדם. היא לא צצה בן לילה, כתוצאה ממהפכה פתאומית, אלא התגבשה לאורך דורות רבים, בדרך של שיפור ושכלול הדרגתי. רבים נלחמו ומתו למענה, וגם היום קיומה אינו מובטח: הישרדותה ופריחתה דורשים מאמץ מתמשך ועירנות מתמדת. אחד הלקחים החשובים העולים מתיאוריה של הימלפרב הוא שעלינו לדעת את ההיסטוריה של החירות המערבית אם ברצוננו לשמור עליה; עלינו ללמוד כיצד באה המדינה החופשית לעולם, מהן המסורות שעיצבו את דמותה ואילו מאבקים וויכוחים ליוו אותה ומוסיפים להותיר בה את חותמם. חשוב לא פחות, עלינו להכיר תודה לאישים הגדולים שהפכו הישג זה לאפשרי – אישים שהגותם ומעשיהם יכולים לשמש לנו מופת.

הימלפרב אינה חוששת להצטייר כמי ש"חיה בעבר"; היא שמרנית באופן מופגן ובלתי מתנצל. היא מאמינה בכל לבה כי ביכולתנו להבחין בין טוב לרע, שחובתנו היא לסגל לעצמנו את המידות הטובות ולהיאבק ברשע באשר הוא, שעלינו לשאוף אל הגדולה ולשאוב השראה מן האנשים שנגעו בה, שקיים מדרג ברור של תרבות גבוהה ותרבות נמוכה ואומות מתקדמות ואומות נחשלות, שהמסורת והדת עשויות למלא תפקיד חיובי בחברה המתוקנת ושחקירותינו צריכות לחתור אל האמת, תוך הבחנה ברורה בין מציאות ובין בדיה. הימלפרב מבכרת סדר על פני אנדרלמוסיה, יצירה על פני הרס, עידון על פני גסות וידע על פני בורות. בעיני חלק מן הקוראים היא עשויה להצטייר כשמרנית להכעיס; אחרים ימצאו בה צלילות אינטלקטואלית ובהירות מוסרית שערכן לא יסולא בפז. לכל הפחות, המבחר שלפניכם יאפשר לכם להתרשם בעצמכם.

עשהאל אבלמן

הערות

1. Kelly Jane Torrance, "Victorian Values," *The University of Chicago Magazine* (March-April 2012).
2. Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1952); *Darwin and the Darwinian Revolution* (Garden City, NY: Doubleday, 1959); *Victorian Minds: Essays on Nineteenth-Century Intellectuals* (New York: Knopf, 1968); *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (New York: Knopf, 1974); *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York: Knopf, 1984); *Marriage and Morals among the Victorians, and Other Essays* (New York: Knopf, 1986); *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians* (New York: Knopf, 1991).

- Gertrude Himmelfarb, *The Jewish Odyssey of George Eliot* (New York: Encounter Books, 2009); *The People of the Book: Philosemitism in England, from Cromwell to Churchill* (New York: Encounter Books, 2011)
- Gertrude Himmelfarb, *On Looking into the Abyss: Untimely Thoughts on Culture and Society* (New York: Knopf, 1994); *One Nation, Two Cultures: A Moral Divide* (New York: Knopf, 1999); *The Moral Imagination: From Edmund Burke to Lionel Trilling* (Chicago, IL: Ivan R. Dee, 2006)
- Gertrude Himmelfarb, *The New History and the Old* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), revised edition (Cambridge, MA: Belknap Press, 2004)
6. יעקב בורקהרדט, תרבות הרנסאנס באיטליה, תרגם יעקב שטיינברג (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ו); Karl Lamprecht, *What Is History? Five Lectures on the Modern Science of History*, trans. E.A. Andrews and William Edward Dodd (New York: Macmillan, 1905)
- J.R. Green, *History of the English People*, 4 vols. (London: Macmillan, 1877-1880)
- James Harvey Robinson, *The New History: Essays Illustrating the Modern Historical Outlook* (New York: Macmillan, 1912)
9. ראו, למשל, Charles Austin Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (New York: Macmillan, 1913); *The Economic Origins of Jeffersonian Democracy* (New York: Macmillan, 1915)
10. ה.ג'. ולס, דברי ימי עולם: הקיום העיקריים בתולדות העמים והארצות, שישה כרכים, תרגמו י. בלובשטיין, ה. גולדברג, מ.ז. ולפובסקי (תל אביב: מצפה, תרצ"א)
- H.G. Wells, *Experiment in Autobiography* (New York: Macmillan, 1934), pp. 551-552
12. בהקשר זה ראו, בין היתר, מרק בלוד, אפולוגיה על ההיסטוריה או מקצועו של ההיסטוריון, תרגמה צביה זמירי (ירושלים: מוסד ביאליק, 2002); עוזי אלידע, "פרנאן ברודל והחזון הטוטלייגלובלי", זמנים 21 (אביב 1986), עמ' 71-81; "אסכולת האנאל ותרבות הספר", בתוך רעיה כהן ויוסי מילי (עורכים),

ספרות והיסטוריה (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1999), עמ' 299-323; שלמה זנד, "במה הועילה ובמה הזיקה אסכולת ה'אנאל' להיסטוריה", זמנים 82 (קיץ 2003), עמ' 30-42.

13. צוהר להבנת גישתו של וייט ניתן למצוא במאמרו הידוע: "הטקסט ההיסטורי כמוצר ספרותי", בתוך אלעזר ויגריב (עורך), חשיבה היסטורית, כרך ב (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשמ"ה), עמ' 305-322.

14. ויליאם בטלר ייטס, "יום הדין", בתוך ויליאם בטלר ייטס: מאה שירים תרגם אפרים ברוידא (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002), עמ' 75.

Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (New York: Knopf, 2004).

16. Review by Roy Porter, in *New Society* (July 15, 1982), p. 110.

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I: *The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf, 1966).

Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), pp. 2-3.

19. בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות, תרגם דן דאור (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999).

Lytton Strachey, *Eminent Victorians* (Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1980); *Queen Victoria* (London: Chatto and Windus, 1928).

Gertrude Himmelfarb, *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values* (New York: Knopf, 1995).

22. מצוטטת שם, עמ' 4.