

# הבעיה היהודית של ג'ורג' שטיינר

אסף שגיב

**ב**הרצאה שנשא בפני הקונגרס היהודי העולמי בשנת 1966, הצביע גרשם שלום על התהליך של "התרחקות היהודים מעצמם" שהתחולל בגרמניה במהלך שתי המאות האחרונות כתוצאה מן האמנציפציה והיציאה מן הגטו. לדברי שלום, להיטותם של היהודים להיטמע בסביבתם הנכרית עוררה דווקא תסיסה אנטישמית בין שכניהם הגרמנים. למרות מאמצייהם המרובים לטשטש את מוצאם ולהתכחש לזהותם היהודית, לא עלה בידי המתבוללים להסיר מעליהם את תווית הזרות. בעיני רבים, כתב שלום, הפך היהודי להתגלמות הניכור, אדם החי בתלישות כפולה, מנותק ממורשתו הדתית מחד גיסא ומן החברה האירופית הנוצרית מאידך גיסא:

היהודים בגרמניה לא נהנו ממה שמעניק להם כיום, בעיני חלק חשוב של החברה, בתנאים שונים מאד, משמעות חיובית דווקא והתחשבות: כוונתי להערכתם כנציגים קלסיים של תופעת ניכורו של האדם בתוך החברה. היו מונים את היהודי על ניכורו מקרקע צמיחתו, מן ההיסטוריה ומן המסורת שלו, ויותר ממנה – על ניכורו בתוך החברה הבורגנית המתגבשת. העובדה

---

שלא היה "בבית" ממש, ככל שתבע לעצמו את הזכות הזאת... הייתה בגדר האשמה נגדו בהיסטוריה של היחסים הללו...<sup>1</sup>

המהפך התדמיתי ששלום מזכיר התרחש רק לאחר חורבנה של יהדות גרמניה: בעקבות מפלת הנאציזם והפשיזם, ונוכח הפשעים שעוללו נגד המין האנושי, פיתחו חוגים אינטלקטואליים במרכז ובמערב אירופה הערכה מחודשת לתופעת ה"ניכור" של היהודי הגלותי. הזרות והתלישות, שזכו קודם לכן לתגובות של בוז ורתיעה, הצטיירו עתה כאנטיזה מוסרית לרומנטיקה השוביניסטית של "דם ואדמה"; את חיי הגלות, שלא הוכתמו באלימות ובנרקסיזם של הלאומנות האירופית, אפפה הילה טרגית. דימוי המסורתי של היהודי כנווד נצחי, בן בלי בית, היה לאידיאל, שהוגי דעות דוגמת חנה ארנדט, אדמונד ז'בס, ז'אן פרנסואה ליוטאר וזיגמונט באומן העלו על נס;<sup>2</sup> בעיני אנשי הרוח האלה נשאו היהודים את ה"אחרות" המקוללת שלהם כתעודת כבוד.

בין חסידיה של השקפה זו מתבלטת היום במיוחד דמותו של ג'ורג' שטיינר, פרופסור לספרות השוואתית באוקספורד ובקיימברידג', ואחד המלומדים המקוריים בנוף התרבותי של זמננו. שטיינר, ראוי להקדים ולומר, אינו רק חוקר ספרות והוגה דעות; הוא אישיות ציבורית בעלת מוניטין חובקי עולם. מאז פרסם את ספרו הראשון, *טולסטוי ודוסטויבסקי*, בשנת 1966, יצא שמו לתהילה כאיש אשכולות מבריק, שעבודתו מתחבטת בשאלות הנוקבות ביותר: למעלה מעשרים הספרים שכתב עוסקים, מזוויות שונות, במסתורין של היצירות האנושיות, בכוחה של הלשון ובגבולותיה, בזיקה בין אמנות לתיאולוגיה ובצלם המוסרי של הציביליזציה המודרנית. בעיני הציבור המשכיל הגדול, הצורך טקסטים וירטואוזיים אלה, שטיינר הוא מעין מנדרין תרבותי, כוהן גדול של הטעם הטוב והרוח האנינה, המציע לקהל סיוור מרחיב דעת באולמות התצוגה של הציביליזציה האירופית. ואמנם, שטיינר תרם תרומה חשובה ביותר להרחבת גבולותיו האינטלקטואליים של העולם הדובר אנגלית בכך שפתח בפני תלמידיו צוהר למכמניה של המודרניות המרכז אירופית – זו של וינה, ברלין, בודפשט ופרנקפורט – ולהישגי היצירה וההגות בשפה הגרמנית. בראיין שיט, פרופסור לספרות השוואתית באוניברסיטת סאותהמפטון, זוקף לזכות שטיינר את היותו "הראשון שסיפר לאלה בבריטניה שהיו מוכנים להקשיב על מרטין היידגר, ולטר בנימין ופול צלאן –

הפילוסופים והמשוררים הגרמנים הגדולים. היום המחקרים על הדמויות האלה הם תעשייה שלמה, אבל בשנות השישים היה קולו קול בודד.<sup>3</sup> ליסה ג'ארדין, חוקרת תקופת הרנסנס מאוניברסיטת לונדון, מתארת את שטיינר כ"מורד שלימד אותנו לשאוף להיות אירופים; הוא סייע במעבר של התרבות הבריטית מפרובינציאליות מוחלטת לקוסמופוליטיות".<sup>4</sup> על חוויה דומה של התעוררות רוחנית מספר הסופר והמבקר האירי ג'ון בנוויל: "דלת נפתחה למה שהיה שם כל העת, בגבנו, דהיינו, מורשתנו האירופית. הוא אמר לנו לא לחשוש בגלל צרות אופקים ולא להיות כבולים בידי מוחות קטנים, אלא לשאת את מבטנו אל מעבר לגבול".<sup>5</sup>

למידה רבה של השפעה זכה שטיינר גם בארצות-הברית: בשנת 1966 נעתר לבקשתו של השבועון רב-היוקרה, הניו יורקר, למלא את החלל שהותיר מאחוריו המבקר המהולל אדמונד וילסון ולכתוב טור קבוע בענייני תרבות וספרות. במסגרת הזאת פרסם שטיינר למעלה ממאה וחמישים מאמרים, שבהם היטיב להעניק לקוראיו האמריקנים טעימה מן הרוח האירופית. פעילות מסוג זה, אשר במסגרתה הגדיר מחדש את מעמדו של המבקר, זיכתה אותו, בין היתר, בחברות כבוד באקדמיה האמריקנית למדעים ואמנויות, בפרס טרומן קאפוטה למפעל חיים ובמינוי למשרה היוקרתית של קתדרת נורטון לשירה באוניברסיטת הרווארד לשנת 2000–2001, תואר שנשא לפניו ט"ס אליוט, רוברט פרוסט וחורחה לואיס בורחס. הישגים אלה הקנו לשטיינר יוקרה שאינטלקטואלים מעטים נהנים ממנה היום: "מתווך התרבות המשפיע ביותר הכותב היום בשפה האנגלית", כינה אותו כתב העת וורלד ליטרצ'ר טודיי, ואילו האל־איי ויקלי הכתיר אותו בתואר "ראש הממשלה של התרבות".<sup>6</sup>

פועלו התרבותי של שטיינר משקף את אמונתו העזה באידיאל הקוסמופוליטי, בצורך לטפח תודעה אנושית משותפת, שאינה מכירה במחיצות של לשון, מוצא וטריטוריה. בשורה זו מוצאת את ביטוייה הבולט ביותר ביחסו של שטיינר אל זהותו היהודית. בדיון שהוא מקדיש לנושא זה, העומד במרכזן של אחדות מן המסות הנוקבות ביותר שכתב, מציג שטיינר עמדה נחרצת בזכות הומניזם אוניברסלי רדיקלי, שלאורו הוא מפרש את ההיסטוריה של היהודים וגורלם. ברוח זו הוא דוחה בשאט נפש גילויים של בדלנות לאומית מצד בני עם הספר; הציונות ומדינת ישראל, במיוחד, מצטיירות בעיניו כ"התקרנפות" של האיכויות היהודיות הייחודיות. ייעודם האמיתי של היהודים מתמש, לטענת שטיינר, בגלות: תכליתם הנשגבה טמונה דווקא בהיותם

---

"אורחים" בין האומות, זרים החיים כפליטים חסרי מנוחה ונחלה. בכל מקום שבו הם מצויים – מלבד במולדתם – היהודים הם חיל החלוץ של התעוררות תרבותית ומוסרית, נביאיה ומבשריה של אנושיות נעלה ועמוקה יותר. את דעותיו על היהודים והיהדות מביע שטיינר בלהט מוסרי עז. אולם, כפי שנראה, הן מסגירות מידה רבה של זרות כלפי המסורת והתרבות היהודית עצמה. נקודת המבט שממנה שטיינר מתבונן ביהדות נשענת על מקורות השראה אחרים – ובעיקר על רעיונות שגובשו בחממות של התיאולוגיה הנוצרית והפילוסופיה הגרמנית – שיחסם אל היהודים והיהדות ביקורתי ושוללני מעיקרו. עובדה זו מקנה לעמדותיו של שטיינר כלפי בני־עמו ומורשתם צביון מנוכר, המתגלה במלוא חריפותו כאשר הוא מטיל ספק לא רק בצדקתו של המפעל הציוני, אלא גם בערך המוסרי של המשך הישרדותו של העם היהודי. על פי שטיינר, קיומם של היהודים תובע מן האנושות מחיר נפשי ומוסרי כבד, אולי כבד מנשוא; יש לשקול אפוא בכובד ראש את אופציית הטמיעה וההתבוללות המוחלטת, שתפטור את העולם מן הנטל הזה. אלה הגיגים קשים לעיכול, שספק אם הוגה דעות לא־יהודי היה מעז לבטא היום בגלוי. ברם, כאשר הם מתקשטים ברטוריקה המוסרנית המרשימה של אינטלקטואל בשיעור קומתו של ג'ורג' שטיינר, יש להם תהודה ומשקל שמהם קשה להתעלם.

## ב

**ב**קו שניתן למתוח בין התנגדותו המוסרית העקבית של שטיינר לציונות ובין שלילת היהדות שלו אין, ראוי להדגיש, ולו שמץ של "שנאה עצמית יהודית". אדרבה: שטיינר מתגאה במוצאו, בהשתייכותו לעם שמילא תפקיד חשוב כל כך בהתפתחותה של התרבות האנושית, מזמן כתיבת המקרא ועד היום. הוא מעלה על נס את ייעודם הרוחני הנעלה של היהודים, המבחין בינם ובין עמים אחרים. בטענה זו כשלעצמה אין, כמובן, כל חידוש; האמונה בשליחותו הסגולית של העם הנבחר היא, ככלות הכול, נדבך מרכזי בתודעה ההיסטורית של היהדות. תפישתו של שטיינר מתייחדת, עם זאת, באוניברסליות המודגשת שלה. תפארתם של היהודים היא, לדבריו, תרומתם

---

המוסרית והתרבותית לאנושות בכללותה – תרומה שהתאפשרה, לדעתו, הודות לתנאים הייחודיים של הקיום בגלות, שעיצבו את הגניוס היהודי במשך מאות שנים. מנקודת מבט זו נובעת העמדה הקוסמופוליטית המובהקת של שטיינר, השוללת מניה וביה את השאיפות הלאומיות של היהודים, ומייעדת להם גורל של חיי נדודים נצחיים, מפוזרים בין האומות ומעורבים בהן. בקוסמופוליטיות הזאת משתקפת, במידה רבה, הביוגרפיה האישית של שטיינר. כבן להורים וינאיים, שעקרו בשנת 1924 לפרזי ולאחר מכן, בשנת 1940, לארצות-הברית, חש תמיד כמהגר נצחי, אורח בכל מקום ובן-בית בשום מקום. תודעת הפליט שהתגבשה בו בעקבות חוויות אלה היא הגלעין של זהותו היהודית: שטיינר לא רק חי בגלות, הוא חי את הגלות. עבורו היא מהווה מצב נפשי, רוחני, תרבותי, שאי-אפשר – ואסור לנסות – להתנתק ממנו. ואמנם, באנומליה של צורת קיום עקורה וקרועה זו, שנתפשה בעיני יהודים רבים בכל הדורות כעונש נורא משמים, הוא רואה דווקא מעלה גדולה: "במקום להתרעם על מעמד-האורח שלו בארצות הגויים, או ליתר דיוק במחנות הצבא של הגולה", הוא כותב, "על היהודי לקבלו בברכה".<sup>7</sup> שטיינר הופך על פיה את האמונה היהודית המסורתית, התופשת את הגלות כשלילת חירותו של עם ישראל להגשים את ייעודו ההיסטורי. לדעתו, דווקא בניתוק ובתלישות של היהודי הגלותי מקופלת שליחותו האמיתית עלי אדמות:

התואר הנהדר 'קוסמופוליטי', על הבטחת האי-זרות הגלומה בו, היה למילת גנאי רצחנית בפיהם של היטלר וסטאלין. אבל האם לא סיפר רש"י עצמו, החריף שבכל הקוראים בגמרא, על הצורך הנצחי שהיה לאברהם לנטוש את אוהלו ולצאת לדרך? האם לא לימדנו רש"י, שכאשר היהודי שואל איזוהי הדרך, עליו לאטום את אוזנו לתשובה הנכונה, שהרי ייעודו הוא להיות נע ונד, כלומר תועה וטועה?<sup>8</sup>

למעמדם של היהודים כ"אורחים" בין הגויים יש השתמעויות מוסריות כבדות משקל. נדודיו של היהודי בעולם הנכרי מאפשרים לו למלא תפקיד ייחודי של "ממריץ מוסרי ומדיר שינה בקרב בני האדם", תפקיד ששטיינר רואה בו "כבוד שאין למעלה ממנו".<sup>9</sup> עצם נוכחותם של היהודים בין העמים האחרים מגלמת את התביעה הבלתי מתפשרת של המוסריות האוניברסלית, את הקריאה המופנית לאדם באשר הוא אדם לוותר על דחפיו האנוכיים ועל החומות החוצצות בינו ובין זולתו. חזון נעלה זה הוא תרומתה הגדולה של

---

היהדות לאנושות, בשורה נשגבה שהתגלתה, לטענת שטיינר, בשלושה מומנטים היסטוריים: במעמד הר סיני, האירוע המכונן של המונותאיזם העברי, שהוריש לעולם את האמונה בקיומו של אל יחיד, כל-יכול וחסר דמות, נוכחות שאין להימלט ממבטה הבוחן כליות ולב; בדרשה שנשא ישו על ההר, שבה קרא לבני האדם "לתת את הלחי השנייה", לסלוח לשונאיהם, לרודפיהם, ולחלק את כל קניינם עם הזולת; ולבסוף, בסוציאליזם האוטופי של היהודי מרקס, המטיף לסדר חברתי צודק, שוויוני, שאין בו סחורה ורכוש, שבו "אהבה תינתן עבור אהבה, אמון תמורת אמון". יצירה זו של מצפון שאין ממנו מפלט, של דרישה בלתי מתפשרת להתעלות מוסרית, לאהבה ללא תנאי ולזולתנות חסרת פניות, היא המורשת הגדולה של העם היהודי, שבאמצעותה שינה לנצח את דמותו המוסרית של האדם.<sup>10</sup>

בצדה של שליחות מוסרית תובענית זו מנפיקים חיי הגלות גם דיבידנד תרבותי יוצא דופן: השנאה האנטישמית, ההתבדלות מאונס ומרצון, תחושת האי-שייכות – כל אלה שימשו, לדעת שטיינר, זרזים להתעוררות הדחף היצירתי באופי היהודי. לזכותה של האחרות, שאינה יודעת "ביתיות", הוא זוקף את גאונותם של אישים כמו קרל מרקס, זיגמונד פרויד ואלברט איינשטיין. מאחר שלא הורשו להכות שורש בניכר, פיתחו היהודים כושר הפשטה ושליטה בשפות הבינלאומיות של המוסיקה, המתמטיקה והמדעים המדויקים. מכיוון שהיו זרים לפרטיקולריזמים השבטיים והלאומיים של תרבויות הגויים, השקיעו את עצמם בחקירה של האוניברסלי שבאנושי. "אמנם כן, נודד אנוכי, לופְטֶמַנֶשׁ, משוחרר מכל היסודות", כותב שטיינר. "אך את הרדיפות ואת האירוניה, המתח וההתחכמות שהן מעוררות ברגישות היהודית, הפכתי לדחף יצירה, וכה חזק הוא עד שבכוחו עוצב מחדש חלק גדול מן הפוליטיקה, האמנות והמבנים האינטלקטואליים של דורנו".<sup>11</sup>

ההתעסקות בדמיון או בזיקה שבין הווייתו התלושה של היהודי הגלותי לניכורו של היוצר והאמן המודרני, כבר הפכה להיות, כך נראה, קלישאה אינטלקטואלית, אשר באמצעותה מנמקים ומסבירים לעתים קרובות את התרומה הסגולית של היהודים לציביליזציה המערבית במהלך המאות האחרונות. שטיינר, על כל פנים, מוכן להפליג רחוק בנקודה זו. כאיש ספרות, הוא מגלה עניין מיוחד בפרקטיקות טקסטואליות של כתיבה, קריאה ופרשנות, שבהן התגלתה הגאונות היצירתית של היהודים. ה"טקסט", לטענתו, הוא המולדת האמיתית של עם הספר. יותר מכל אומה אחרת, מדגיש שטיינר,

העם היהודי "קרא, קרא שוב ללא הפסקה, שינן בלבו או בעל פה, ופירש בלי הרף את הטקסטים שבהם בא ייעודו לידי ביטוי".<sup>12</sup> ההשתקעות הממושכת והמוחלטת בעיסוקים אלה הפכה את היהודי לאיש הספר המובהק, למי שעבורו "הטקסט הוא בית; כל פרשנות היא שיבה".<sup>13</sup> היהודים, קובע שטיינר בהתפעלות, הם ה"ספרנים" או "שומרי הספר" של הציביליזציה: "המסתורין והפרקטיקות של ידיעת הספר ממלאים תפקיד יסודי ביהדות. שום מסורת או תרבות אחרת לא יצרה הילה דומה סביב שימור והעתקה של טקסטים".<sup>14</sup> מחויבות עמוקה זו למולדת שהיא הטקסטואלית עומדת, אליבא דשטיינר, בסתירה עמוקה לדחפים ההרסניים שמעוררת הלאומנות של המולדת הארצית, שבה הוא רואה את הפורענות העיקרית של העולם המודרני. "הלאומיות, ועימה השבטיות, רוח הרפאים הקדומה שלה, הן הסיט של תקופתנו. אף על פי שהן ריקות מתוכן, מביאים בני האדם בשמן הרס מטורף איש על רעהו", הוא מתרעם.<sup>15</sup> "איש הספר", הומניסט מושבע, נמנע מללכת שולל אחר מקסם השווא הלאומני ואינו נתפס לפרטיקולריזמים עדתיים ושבטיים. הוא חי בספירה אחרת, גבוה מעל ההמולה האלימה של ההמון. אכן, בעיני שטיינר, ההתמסרות לחיי הרוח אינה יכולה שלא להיות כרוכה, מעצם טבעה, באימוצה של נקודת מבט מוסרית ביקורתית, היוצאת נגד גילויי כוחנות מכל סוג וחותרת תחת המרות הדכאנית של המדינה הלאומית:

האיש או האישה שהטקסט הוא ביתם הם, מעצם הגדרתם, מתנגדים מטעמי מצפון: לקסם הוולגרי של הדגל וההמנון, לתרדמת התבונה שביגנה נאמר "ל טוב או לרע – זו ארצי", לפתוס ולהטפה החלקקה של הכזבים הקולקטיביים שעל גביהם האומה – תהא זו טכנוקרטיה מרקנטילית של צריכה המונית או אוליגרכיה טוטליטרית – מכוננת את כוחה ואת תוקפנותה. לבה של האמת הוא תמיד חוץ-טריטוריאלי; ההתמוססות שלה נחבאת מאחורי גדרות התיל ומגדלי השמירה של הדוגמה הלאומית.<sup>16</sup>

הסתירה ששטיינר רואה בין "החיים בטקסט" ובין החיים הפוליטיים מתגלה במלוא חריפותה בשבר שהתחולל בקיום היהודי במהלך המאה העשרים, בשל פריקת העול התרבותית והמוסרית של הציונות. התיישבותם של יהודים במולדת הגשמית פלשתינה הייתה בעצם הפניית עורף למכורה הטקסטואלית, והמרת האוצרות הרוחניים של הגלות בנכסי דלא נידי של כברת האדמה המזרח תיכונית: "כאשר החליפה את מולדתה שבטקסט בזו

---

של רמת הגולן או עזה..." הוא כותב, "הפכה היהדות להיות חסרת בית בפני עצמה".<sup>17</sup>

שטיינר טורח לעמעם מדי פעם את התנגדותו העמוקה לציונות בקורטוב של אמביוולנטיות מלאכותית. "ישראל היא בגדר נס הכרחי" הוא כותב במקום אחד. "תקומתה, עמידתה העקשנית נגד הסיכויים הצבאיים והגיאופוליטיים, הישגיה האזרחיים, כל אלה מנוגדים לכל ציפייה סבירה".<sup>18</sup> יחד עם זאת, בצד ביטויים אלה של הערכה פושרת, שטיינר אינו טורח להסתיר את הסלידה העזה שהמדינה היהודית מעוררת בו, את הרתיעה שהוא חש לנוכח עצם הרעיון העומד ביסודה. מציאות, שבה היהודים הופכים להיות אדוניה של כברת אדמה מוקפת גדרות ושומרים מזוינים, נוגדת את רגישותיו ואמונותיו המוסריות העמוקות ביותר. שטיינר מתאר מצב עניינים זה כחילול הקודש ממש: בהתפתותם של הישראלים לקסם הלאומי הוולגרי אין זכר להוד הטרגי שאפיין את התנהלותם של אבותיהם; הניסיון לברוא מחדש את העם הנבחר בצלם לאומים אחרים הוא נקודת שפל בהיסטוריה הנשגבה של מסע הייסורים היהודי:

במובן מסוים, כך אני מרגיש, תהיה זו שערורייה... אם אלפי שנות התגלות והתגייסות לעמוד בסבל, אם ייסוריהם של אברהם ויצחק, מהר המוריה ועד אושוויץ, אם כל אלה יתמצו בסופו של דבר בהקמתה של מדינת לאום חמושה מכף רגל ועד ראש, ארץ ככל הארצות, עם בורסה ופשע מאורגן. ה"נורמליות" לא תהיה ליהודים אלא דרך אחרת להיעלם.<sup>19</sup>

התנגדותו התקיפה של שטיינר לציונות נובעת אפוא לא רק מן השלילה שהוא שולל את תופעת הלאומיות בכללותה, אלא גם, ובעיקר, מאמונתו שדרכו של המפעל הציוני עומדת בסתירה מקוממת לייעודם האוניברסלי של היהודים. מימושו של ייעוד זה תובע ויתור על השאיפות הבנליות לביטחון ולשייכות, שהציונות חרטה על דגלה. גדולתם של היהודים, קובע שטיינר, קשורה לבלי התר באנומליה של הגלות, כואבת ומייסרת ככל שתהיה: הזרות והניכור המאפיינים את מצבם הם המעניקים ליהודים את הכישורים הנחוצים כדי לשרת את האנושות כאנשי מוסר וגאונים יוצרים. אם יפנו היהודים עורף לשליחות אוניברסלית זו, מזהיר שטיינר, הם ימעלו בתפקידם ההיסטורי וירוקנו מתוכן את הנימוק היחיד שיכול להעניק משמעות לתלאות ולעינויים הבלתי פוסקים שהיו מנת חלקם מקדמת דנה.

**ש**טיינר אינו הוגה הדעות היהודי הראשון המדבר בשבחי הגלות. קדמה לו שורה של אינטלקטואלים ויוצרים חשובים, שראו בחיים בגולה תנאי הכרחי להגשמת הבשורה המוסרית והתרבותית של היהדות. אנשי רוח דוגמת הרמן כהן ופרנץ רוזנצווייג סברו, שעל העם היהודי לדבוק בייעודו הרוחני הנאצל, בלי להכפיף את עצמו לחוקיות ההיסטורית הרגילה ולהשפעה המשחיתה של הפוליטיקה. "אנו לבדנו בטחנו בדם ונטשנו את הארץ... שאמנם מזינה האדמה אך גם כובלת...", כתב רוזנצווייג, "המכורה, זו שאומה מאומות העולם תוקעת בה את משכנה ואת מחרשתה, עד שכמעט היא שוכחת ש'היות עם' משמעה עוד משהו נוסף לשיבה על אדמתה – לעם-עולם לא ניתנה מעולם מורשה במובן זה; אינו זוכה להיוושן בארץ. הוא שומר תמיד על אי-תלות של אביר נוסע, ושעה שהוא משוטט במרחקים... הוא נאמן לארצו יותר משהוא נאמן לה בזמנים שהוא יושב עליה".<sup>20</sup>

לכאורה, קיים דמיון ממשי בין עמדותיו של שטיינר להשקפות אלו של כהן ושל רוזנצווייג. אולם מבט דקדקני יותר מגלה הבדל עמוק, עקרוני, בין הסיבות שהניעו את שני האחרונים לדחות את הלאומיות היהודית לטובת קידוש החיים בגלות ובין הקוסמופוליטיות הנחרצת של שטיינר. למרות שתפישותיהם של כהן ורוזנצווייג הושפעו במידה רבה מן הפילוסופיה הגרמנית, שאפו הוגים אלה לבטא – כל אחד על פי דרכו – את מה שנתפש בעיניהם כרוח היהדות; דת החבונה ממקורות היהדות של כהן וכוכב הגאולה של רוזנצווייג הם חיבורים תיאולוגיים, הממקמים את עצמם ביחס ישיר לתודעה הדתית ולמסורת היהודית. לטיעונו של שטיינר, לעומת זאת, יש זיקה קלושה בלבד למקורות היהודיים ואין בהם ניסיון רציני להבין את החוויה היהודית מבפנים. למעשה, הם מושתתים באורח כמעט בלעדי על טיעונים פילוסופיים ותיאולוגיים שבינם ובין היהדות עצמה קיים קשר רופף מאוד. בכך, לכאורה, אין כל פגם: הזהות העצמית היהודית התפתחה במידה רבה תוך כדי דיאלוג אינטנסיבי עם סביבתה, ומוטבעים בה רישומיהן של אמונות ודעות שמקורן אינו יהודי. שורש הבעיה המתעוררת לנוכח עמדותיו של שטיינר הוא העובדה, שלא זו בלבד שההשראה הפילוסופית והתיאולוגית שעליה הוא סומך אחדים

---

מטיעונו המרכזיים אינה יהודית – במובנים מסוימים, היא אנטי־יהודית במובהק. ואמנם, השפעתה על מחשבתו נותנת את אותותיה, בין היתר, בנקודת המבט המנוכרת והביקורתית שמאפיינת לעתים את יחסו של שטיינר ליהדות.

שטיינר מצדו, יש להדגיש, מודה בזרות העמוקה שהוא חש כלפי היבטים מרכזיים של עולם התרבות היהודי. האינטלקטואל בעל הכישורים הלשוניים המזהירים לא טרח ללמוד עברית או ארמית – השפות שבהן נכתבו הטקסטים המרכזיים של היהדות; היכרותו עם המקורות הללו היא, ככל הנראה, שטחית למדי. יחסו של שטיינר לדת ישראל, כפי שניתן להתרשם מכתביו, צונן ומסויג. אכן, הוא מודה בפה מלא: מנקודת המבט של מי שמבסס את יהדותו על מחויבות כלשהי לאמונת האבות, יהיה הוא, שטיינר, יהודי "רק מבחינה חיצונית, בשם בלבד".<sup>21</sup>

אין לתמוה אפוא על הזדהותו העמוקה של שטיינר עם המשכילים היהודים המתבוללים במרכז אירופה של סוף המאה התשע־עשרה ותחילת המאה העשרים. דווקא באפיזודה תרבותית זו, שסימנה שבר ביחסם של יהודים רבים לדת אבותיהם, מוצא שטיינר את "תור הזהב" האבוד של המודרניות היהודית. הוא מתרפק בנוסטלגיה על התפקיד שמילאו הוגים ויוצרים יהודים בולטים בחזית המחשבה, המדע והאמנות של התקופה. רשימת האישים הללו היא אכן ארוכה להדהים: זיגמונד פרויד, אלברט איינשטיין, לדוויג ויטגנשטיין, פרנץ קפקא, ארנולד שנברג, אדמונד הוסרל, קרל קראוס, תיאודור אדורנו, גוסטב מאהלר, גיאורג קנטור, הרמן ברוך, ולטר בנימין, ארנסט בלוך ורבים אחרים. רק לעתים רחוקות ידעה הציביליזציה פרץ מרוכז כזה של יצירתיות, מקוריות וחדשנות חסרת רסן, שנדמה כי נבע במישרין מן הגניוס היהודי שהשתחרר מן המסגרות החונקות של הגטו. אכן, קל להתרשם ששטיינר רואה בפירות אלה של האמנציפציה האירופית, ולא בנכסי התרבות שהעמידה לפניהן מורשת בת אלפי שנים, את גולת הכותרת של המפעל היהודי בהיסטוריה.

במובנים רבים שטיינר עצמו הוא נצר לשושלת אינטלקטואלית מפוארת זו של גאונים מתבוללים. בדומה לרבים מהם, הוא מתנער מן העול המעיק של החוויה היהודית המסורתית ומאמץ נקודת מבט שיש לה זיקה עמוקה לעולם המחשבה והיצירה הגרמני. זיקה זו מתבלטת במיוחד דווקא באופן שבו שטיינר מתמודד עם הבעיה היהודית, התמודדות הנושאת את חותמה המובהק של הפילוסופיה הטבונית. כך, למשל, מתאר שטיינר את היהודי

כמי ש"בחר" בגורל של זרות, בחיים של ניתוק ותלישות – תמונה המושפעת בגלוי מן ההשקפות שמציג הפילוסוף הגרמני גיאורג וילהלם פרידריך הגל במאמרו על "רוח הנצרות וגורלה" (1798). בחיבור זה – שאותו מגדיר ירמיהו יובל, מהמחלקה לפילוסופיה באוניברסיטה העברית, "הטקסט האנטי-יהודי החריף ביותר שיצא מתחת ידי הגל"<sup>22</sup> – מעמיד הוגה דעות זה את רוח היוונות, שאותה הוא מעלה על נס, מול היהדות, שאותה הוא מצייר באור שלילי: בשעה שהיוונים הצליחו לבטא בתרבותם אחדות בין האדם לטבע, טיפחו היהודים דווקא את הקרע בין האנושות לעולם. הדמות הארכיטיפית המגלמת פיצול זה היא אברהם, אבי האומה היהודית. אברהם, כותב הגל, בחר להתנתק ממקום מושבו, מאהוביו, מקשריו לאנשים ולטבע, כדי לחזק בעצמו את רוח "ההסתפקות העצמית המוחלטת מתוך נידוד חמור לכל דבר".<sup>23</sup> כתוצאה מבחירה מודעת זו הפך אברהם להיות אדם חסר שורשים, "זר בארץ, זר לאדמה זר לבני האדם".<sup>24</sup> הגל רואה בניתוק זה של אברהם מן ההווה את הדרך שבחר בה גם העם שיצא מחלציו, עם שגורלו ייעד אותו לחיות חיים של ניתוק מרצון.

שטיינר מוקסם מפרשנות הגליאנית זו של היהדות ומצטט אותה בהרחבה ומתוך הסכמה. אולם הנימה הביקורתית של הגל מתחלפת אצלו בחיוב נלהב: "מה שהיה בעיני הגל פתולוגיה כבירה, שלב מעוכב, טרגי, בהתפתחות התודעה האנושית לקראת השיבה הביתה המשוחררת מן הניכור, הוא, בעיני אחרים, הסוד הגלוי של הגאונות היהודית והישרדותה".<sup>25</sup> כמו הגל לפניו, שטיינר מתעלם מן העובדה, שהציווי האלוהי המורה לאברהם לעזוב את ארץ מולדתו ואת משפחתו אינו משלח אותו לחיי נדודים נצחיים, כי אם למקום מסוים, לארץ יעודה. ההבטחה האלוהית לאברהם, שלפיה "את כל הארץ אשר אתה ראה לך אתננה ולזרעך עד עולם",<sup>26</sup> נתפשת בעיניו כ"מיסטיקה תיאולוגית-מקראית", הנוגדת את שליחותו האמיתית של היהודי – להיות נע ונד בעולם, להיות "אורח" נצחי.<sup>27</sup>

דימוי זה של היהודי כ"אורח", כמי ששוהה לעולם במעונם של אחרים, נבט גם הוא בקרקע הפורייה של הפילוסופיה הגרמנית. בנקודה זו שורה על שטיינר רוחו של מרטין היידגר, הוגה הדעות שלו ייחד מונוגרפיה מבריקה.<sup>28</sup> בספרו העיקרי, הישוע והזמן (1927), תיאר היידגר את הקיום האנושי כ"מושלכות" לתוך העולם. האדם נזרק, פשוטו כמשמעו, אל הממשות; העובדות הבסיסיות התוחמות את קיומו – הלידה והמוות – אינן נתונים הנקבעים בדרך של בחירה חופשית. במציאות הזאת, הארעית כל כך, צריך

האדם לראות את מקומו בהווה כמי ש"גר בבית, שבו הוא במקרה הנדיר, הטוב ביותר, האפוטרופוס – אבל לעולם לא הארכיטקט או הבעלים".<sup>29</sup> שטיינר מאמץ "מתוך תחושת שכנוע עמוקה", כלשונו, את הדימוי ההיידגריאני, על השתמעויותיו המוסריות והפוליטיות, ומעתיק אותו אל הדיון בשאלה היהודית.<sup>30</sup> "כולנו אורחים בעולם החיים", הוא כותב. "אין אדם היודע את משמעות בריאתו, חוץ מבמובן הביולוגי, הפרימיטיבי ביותר. אין איש יודע את התכלית, אם ישנה תכלית כל עיקר, את המשמעות האפשרית שנודעת ל'השלכתו' כביכול אל מסתרי הקיום".<sup>31</sup> נסיבות קיומו של היהודי בגלות הופכות אותו, לפי שטיינר, למי שיכול לגלם יחס מיוחד בין האדם לעולם, יחס מוסרי של אחריות, שאינו נשען על תביעה לאדנות או לבעלות: "ייתכן שהיהודי בתפוצות שרד כדי להיות אורח – אורח לא־רצוי עד אימה גם כיום, אורח שדלתות רבות כל כך נעולות בפניו. ואולי ייעודו הוא להתפרץ פנימה, כדי לומר לבני האדם בעולם כולו שעליהם ללמוד לחיות אלה עם אלה כ'אורחים לחיים'".<sup>32</sup>

להשפעתם של הגל והיידגר נודע משקל רב בעיצוב הדימוי העצמי היהודי של שטיינר. אולם להשקפותיו בעניין זה יש גם שורשים עתיקים יותר, הנוצצים לא בפילוסופיה המודרנית, כי אם בתיאולוגיה הנוצרית. אכן, במובנים רבים, היכרותו של שטיינר עם טקסטים של הדת וההגות הנוצרית עמוקה בהרבה מקרבתו למקורות היהודיים; הוא מצטט מהם לעתים תכופות ובהרחבה ומנהל עימם דיאלוג אינטלקטואלי ערני. שטיינר עצמו מצביע בגילוי לב על מגמת ה"התנצרות" של מחשבתו, ומדגיש את החשיבות שנודעה ל"סמנטיקה האוגוסטינית, התומיסטית והפסקלית" על טיעונים שהוא מעלה בחיבורים בעלי צביון תיאולוגי, דוגמת נוכחות אמיחית (שם הספר, אגב, מתייחס לאמונה הקתולית שלפיה "לחם הקודש" ו"יין הקודש" המוגשים למאמין במהלך טקס המיסה הנוצרי הם, אכן, בשרו ודמו של ישו הנוצרי), או דקדוקי הבריאה.<sup>33</sup>

המחשבה הנוצרית הטביעה חותם ברור על תפישתו של שטיינר לגבי מקומם של היהודים בעולם. על פי עדותו שלו, הרהוריו על הנושא התגבשו במידה רבה בהשראת ידידו, התיאולוג הסקוטי דונלד מק־קינן, ששטיינר אומר עליו שהוא חב לו "חלק גדול מן הדברים העומדים במרכז עבודתי".<sup>34</sup> בעולם המושגים של שטיינר ניתן לאתר גם את רישומם של דימויים נוצריים מסוימים, כפי שהראה ההיסטוריון של הדת, חיים מקובי, כשהצביע על הדמיון בין הדמות האידיאלית של היהודי הגלותי ששטיינר משרטט ובין הארכיטיפ

הנוצרי הידוע של "היהודי הנצחי".<sup>35</sup> הנוסח המקובל של האגדה, המופיעה בכמה מקורות נוצריים החל מן המאה השלוש-עשרה, מספר על מפגש בין ישו, הנושא את הצלב על גבו ברחובות ירושלים בדרך לגולגתא, ובין אחד היהודים שעמדו בקהל הצופה בדרך הייסורים של הנצרות. על פי האגדה דחף היהודי הזה (ששמו, על פי גרסאות אחדות, היה קרתפילוס או אחשוורוש) את ישו הפצוע וגער בו כדי להאיץ בו. על כך נענש מן השמים בחיי נצח של נדודים חסרי מנוחה, שיסתיימו רק עם שובו של הנוצרי. מאז אותו הזמן ניתן לפגוש בו בזמנים ובמקומות שונים, מתנהל באומללות בדרכו שאין לה סוף.<sup>36</sup>

זהו דימוי דרמטי ורבי-עוצמה, שנחקק בזיכרון התרבותי של אירופה הנוצרית מאז ימי הביניים. יש להניח ששטיינר אכן הושפע ממנו במידה זו או אחרת. אולם, נראה שאת עיקר ההשראה שלו בכל הנוגע לשאלת היהודים הוא שואב ממקור אחר – מכתביו של אוגוסטינוס מהיפו, ההוגה הנוצרי רבי-ההשפעה בן המאה החמישית, ובעיקר מדוקטרינת "העד הנצחי" שגיבש, דוקטרינה שעיצבה במידה רבה את יחסה של הכנסייה הקתולית ליהודי אירופה בימי הביניים. לפי אוגוסטינוס, הישרדותם של היהודים ופיזורם בגלות מעידים על העונש שנגזר עליהם משום שדחו את ישו הנוצרי. גורלם המר הוא הוכחה לאמת הטמונה בבשורה הנוצרית. מכאן גם ייעודם: כמו דמותו המקראית של חם, נידון גם היהודי לחיות חיי משרת. תפקידו העיקרי הוא לשמור על הטקסטים של הברית הישנה בכל אשר ילך, כדי להוכיח שהנוצרים לא זייפו את הנבואות המקראיות החוזות את הופעתו הצפויה של משיחם. בכפוף לתפקיד זה הציג אוגוסטינוס את היהודים כ"שומרי הספרים", "ספרנים", "בלבלים" – או, במילים אחרות, עם החי סביב הטקסט ולמען הטקסט, עם שביתו הוא הטקסט.<sup>37</sup>

ואמנם, תיאורם של היהודים כעם שחי בבועה טקסטואלית אטומה היכה שורשים עמוקים בתיאולוגיה הכנסייתית. בעקבות הפולמוס המתמשך בין שתי הדתות על פרשנותם של כתבי הקודש, צוירו היהודים בידי בני-הפלוגתא שלהם כמי שנצמד בעקשנות לקריאה פשטנית ושטחית של הברית הישנה, בלי להבחין במשמעות האלגורית, הרוחנית, שמצאו בה הנוצרים. למרות שנאמנותם העיוורת לכתובים ככתבם וכלשונם מנעה מהם לקבל את האמת של הבשורה הנוצרית, הוקצה להם בכל זאת מקום בעולמה של הכנסייה. דווקא משום שסירבו לנטוש את התורה שבכתב, הם היו ל"עדים נצחיים", הנושאים עימם לכל מקום את ספר הספרים. ברוח זו אסר, למשל, ברנאר מקליירו, אחת הדמויות הרוחניות הבולטות של המאה השתים-עשרה, לפגוע

---

ביהודים פגיעה כלשהי, משום שהם מהווים עבור הנוצרים את "האותיות החיות" של כתבי הקודש.<sup>38</sup>

בטענתו של שטיינר, שלפיה ה"מולדת" האותנטית של עם הספר מצויה בטקסט, ניתן לזהות אפוא משקעים אוגוסטיניים ברורים. מן הצד השני, קשה למצוא בה זכר ליסודות יהודיים כלשהם. על נקודה בעייתית זו עמד יונתן זקס, רבה הראשי של יהדות בריטניה ופרופסור אורח לפילוסופיה באוניברסיטת לונדון ובאוניברסיטה העברית בירושלים. לדברי זקס, אם "מצאו היהודים בגלות את המולדת בטקסט, הרי זה משום שלא היה רק טקסט, אלא הטקסט בה"א הידיעה, התורה, התייעוד הכתוב של הברית האלוהית, הממקמת יהודים בזמן ובחלל (בין הגלות לשיבה לבית) ועושה אותם, למרות פיזורם, לעם בעל חוקה ותרבות משותפת".<sup>39</sup> שטיינר סבור, שבמחויבות העמוקה של עם ישראל לספר התורה מקופלת הקרבה היהודית המיוחדת, האינטימית, לטקסטים בכללותם. אפס, זיקה מעין זו היא בעיקר פרי דמיונו של שטיינר; היהדות לא טיפחה אותה מעולם. אדרבה, בשל הקדושה היתרה של התורה שבכתב, התאפיין יחסם של היהודים לכתובים אחרים בחשדנות יתרה ובחוסר אמון. כך, למשל, מציין זקס, "אסור היה ללמוד את הטקסטים של היוונים. במקרה הטוב היה בהם משום 'ביטול תורה', סטייה מלימוד התורה".<sup>40</sup>

סילופים מעין אלה ממחישים את החסרונות הכרוכים בהסתמכותו של שטיינר על הפריזמות של התיאולוגיה הנוצרית והפילוסופיה הגרמנית כאשר הוא מבקש להתמודד עם שאלות הנוגעות לזהות היהודית ולקיום היהודי. אמת, הוא מעניק נופך פילושמי מתוחכם לכמה מן הטיועונים השוללניים של אוגוסטינוס והגל על היהודים. אולם, בעצם הישענותו על נקודת המבט הביקורתית של המקורות הזרים האלה, ובהתעלמותו ממה שיש למסורת היהודית עצמה לומר בעניין, מציב עצמו שטיינר "מחוץ לגדר" של השיח היהודי – בבחינת צופה ומשקיף מסויג, לכל היותר. ריחוק כזה מוליד תמונה מעוותת של ההיסטוריה והתרבות היהודית, תמונה שיש בה משיכות מכחול דרמטיות, אך חסרים בה עומק ואמפתיה. לחסר הזה, כך מסתבר, יש השלכות מוסריות טורדות מנוחה. הן מתגלות במלוא חומרתן בנקודה שבה התנכרותו של שטיינר לזהותו היהודית מולידה לא רק תפישה מסולפת של היהדות, אלא גם עמדה אנטי-יהודית של ממש.

**ה**עובדה, ששטיינר מגיע בכמה מכתביו עד כדי שלילת היהדות עצמה עשויה להפתיע, בהתחשב בדברים הנלהבים שכתב בזכות תפקידם החשוב של היהודים כמפיצי בשורת המוסריות האוניברסלית בקרב האומות. והנה, בדיוק בשל אותה דאגה חסרת פניות לגורל האנושות בכללותה, ששטיינר רואה בה את תמצית המסר היהודי לעולם, הוא מוצא את עצמו מטיל ספק בהצדקה המוסרית להמשך קיומו של העם היהודי. התמיהה שמהלך מחשבה זה מעורר גוברת לנוכח העובדה ששטיינר מוצא לנכון לדון את היהודים לכף חובה בדיוק בשל דרך החיים הגלותית, שהוא עצמו תובע מהם לקיים.

ההאשמה העיקרית ששטיינר מטיח ביהדות – בדרכו הנפתלת הוא מגדיר זאת "אשם חף מפשע" – היא האחריות הישירה שהוא מטיל עליה להופעתה של האנטישמיות. הטיעון שמעלה שטיינר בנקודה זו היה עלול להיראות מגוחך לולא נוסח בפתוס מוסרי מרשים כל כך. בצד הנכסים הרוחניים הכבירים שהעמידו היהודים לרשות האנושות, כותב שטיינר, יש לזכור גם את המחיר הכבד שהם תבעו ממנה: השנאה המפלצתית שעוררו בשכניהם, האנטישמיות שהגיעה לשיאה במחנות ההשמדה, כשהיא גוררת את האדם לתהומות של רוע. וכך, "היהודים חייבים לראות נכוחה, אם לא לקבל, אם לא להבין, את הפרדוקס המזוויע של אשמתם החפה מפשע, של העובדה שהם היו אלה, בהיסטוריה המערבית, שסיפקו לגויים את האפשרות, ההזדמנות החוזרת ונשנית, להפוך להיות פחות מאנושיים".<sup>41</sup>

את שורשי האנטישמיות מאתר שטיינר בדחיית משיחיותו של ישו בידי היהודים. שטיינר, הרואה בהתנגדות זו למבשר מנצרת עדות לחוסר המנוחה והנחת הטבוע באופיים של היהודים, מדגיש את משמעותה ואת השלכותיה החמורות בעיני האמונה הנוצרית. בעקבות ידיו ורעו, הפילוסוף הקתולי האנטישמי פייר בוטאן, הוא טוען שבסרבנות הגאולה שלהם, בדחיית הישועה המובטחת של הצלב, הפכו היהודים את העולם לבן־ערובה בידיהם; כל עוד היהודי מוסיף לעמוד מחוץ לכנסייה, לא תתממש מלכות החסד והרחמים

---

עלי אדמות, שכן התנאי להופעתה הוא אימוץ האמונה הנוצרית בידי המין האנושי כולו.<sup>42</sup> התוצאה של בחירה היסטורית זו הייתה התפרצותה של משטמה אנטישמית קשה, שהתוותה מסלול של שנה מגולגלתא ועד אושוויץ. שטיינר מתעקש לייחס לקרבנות התופעה הזאת, ליהודים, מידה של אשמה לנוכח תוצאותיה. "אנחנו אלה שהראינו למין האנושי כיצד להיות בהמי ואכזרי ביותר", הוא אומר בריאיון שהעניק לעיתונאי האמריקני רון רוזנבאום, במסגרת ספר שכתב האחרון על דמותו של היטלר: "דחינו את ישו, שמת בייסורים על הצלב. ואז הפעיל עלינו המין האנושי מעין נגד-גולגלתא גסה, הלא היא אושוויץ. וכשמישהו מענה ילד, הוא עושה את זה לילד, ועושה את זה גם לעצמו".<sup>43</sup>

שטיינר מוסיף ומפתח את ההיגיון המוסרי הזה בשורה של חיבורים הגותיים. אולם, ביטויה הבוטה ביותר מצוי דווקא ביצירה דמיונית שכתב, העברתו של א"ה לסן קריסטובל, שיצאה לאור בשנת 1981. רומן זה, ששטיינר מספר שחיבר אותו במשך שלושה ימים קודחים ונטולי שינה, עוסק בתופעה המעסיקה את מחשבתו ללא הרף – חידת הופעתו של הנאציזם-סוציאליזם והסינולריות של הרשע המתגלה ב"פתרון הסופי". ברם, הסיפור, שמחברו מגדירו כ"משל על תהומות הכאב שסבלו קרבנות הנאציזם", הופך להיות, לקראת סיומו, כתב אשמה נוקב המופנה דווקא נגד אותם קרבנות עצמם – העם היהודי.

עלילת הספר פשוטה ומציתה את הדמיון: צוות קומנדו ישראלי לוכד במעמקי הג'ונגל הדרום אמריקני את הקשיש בן התשעים אדולף היטלר (הוא "א"ה" המוזכר בכותרת), שהצליח, כך מסתבר, להימלט מן הבונקר בברלין בסוף מלחמת העולם השנייה. בדרכם חזרה לסן קריסטובל, שם הוא אמור לעמוד לדין, לוקים אנשי החוליה בחולי ובתשישות המאיימים להביא עליהם את המוות לפני הגיעם ליעדם. לנוכח הנסיבות הם מחליטים להעמיד את האסיר הידוע לשמצה למשפט שדה. בניגוד לעצת מפקדם, המתרה בהם שלא להאזין לדיבורו המהפנט של הפיהרר, הם מאפשרים לו לשאת נאום סנגוריה. נאום זה, המופיע בפרק האחרון של הרומן, הוא שהפך את העברתו של א"ה לסן קריסטובל ליצירה כה שנויה במחלוקת.<sup>44</sup>

הדברים שנושא היטלר בהגנה על עצמו ועל מעשיו אכן ניחנים בעוצמה היפנוטית. לדיבורו הקודח יש איכות כמעט דמונית, אבל במלל הסוחף שהוא משמיע יש סדר והיגיון פנימי. במהלך הנאום מעלה הצורך הקשיש שלוש

---

נקודות המבהירות, לטענתו, מדוע אין לראות במה שעולל ליהודים סיפור פשוט של תוקפן וקרבת.

ראשית, הוא מתנער מן האחריות להמצאת האידיאולוגיה של גזע האדונים. את ההשראה לרעיון זה שאב דווקא מן היהודים. הוא מאתר בספר הספרים, במקרא הקדוש ליהדות, את הדגם המקורי שעל פיו עיצב את השקפותיו, שהן, לדבריו, רק בבואה חיוורת לאמונת הבחירה של עם ישראל: "הגזע היחיד עלי אדמות שנבחר, שהועלה למדרגה רמה, שנהפך לייחודי בקרב האנושות".<sup>45</sup> זאת ועוד: לא הגרמנים, כי אם היהודים הם שהגו את המכשיר המפלצתי של השמדת עם, של הכחדת גזעים מטעמים אידיאולוגיים. כדי להוכיח אשמה זו, היטלר מצטט מספר יהושע דברים המתארים את החורבן השיטתי שהמיטו בני ישראל הכובשים על הכנענים המנוצחים: "ויחרמו את כל אשר בעיר מאיש ועד אשה מנער ועד זקן ועד שור ושה וחמור לפי חרב".<sup>46</sup> כשהוא מסכם את הנקודה הזאת, חולק היטלר כבוד למוריו הרוחניים:

מכם, הכל. להבדיל גזע מאחרים. לשמור עליו מטומאה. להציב לפניו את הארץ המובטחת. לטהר ארץ זו מיושביה או לשעבדם. האמונות שלכם. היהירות שלכם. בנירנברג, הזרקורים. האדריכל הערמומי הזה שפר. היישר אל תוך הלילה. האם אתם זוכרים אותם? עמוד האש. שיוביל אתכם לכנען. ואבוי לאמורי, ליבוס, לקיני, חצאי האדם שמחוץ לבריתו של האל. ה"על-אדם" שלי? עסק מדרגה שנייה. הזבל הפילוסופי של רוזנברג. לחשו באוזני שגם הוא. השם. הגזענות שלי הייתה רק פרודיה על זו שלכם, חיקוי רעב. מהו הרייך בן אלף השנים בהשוואה לנצחיות של ציון? אולי הייתי משיח השקר שנשלח קודם. שפטו אותי ויהא עליכם לשפוט את עצמכם. אונְּרְמַנְשֶׁן, הנבחרים!<sup>47</sup>

הרמיזה שמשמיע היטלר לגבי מעמדו המשיחי בהיסטוריה היהודית זוכה להבהרה בהמשך הנאום, כאשר הוא מציג את עצמו כאביה-מולידה של מדינת ישראל: "הספר המוזר הזה, מדינת היהודים. קראתי אותו בעיון. היישר מביסמרק. השפה, הרעיונות, הנימה. ספר פיקחי, אני מודה. מעצב את הציונות בדמותה של האומה הגרמנית החדשה. אבל האם הרצל יצר את ישראל, או שמא היה זה אני?"<sup>48</sup> לולא התרחשה השואה, גורס היטלר, לא היו היהודים נוטלים את גורלם בידיהם ומקימים את מדינתם הריבונית, כשהם מרהיבים עוז לנשל בתוך כך את תושבי הארץ הערבים מבתיהם ומשדותיהם: "זה אפשר

---

לכם לשאת בעול הידיעה שאלה שאותם גירשתם נרקבים במחנות פליטים מרחק של לא יותר מעשרה מילין מכם, קבורים חיים בייאוש ובחלומות מטורפים על נקמה".<sup>49</sup> אולי, תוהה הפיהרר הקשיש, אולי הוא עצמו המשיח, שהוטל עליו לדרבן את היהודים לחזור למולדתם? כשהוא פונה לשוביו הוא תובע מהם במפגיע: "האם לא מוטל עליכם לכבד אותי על שעשיתי אתכם לאנשי מלחמה, על שהפכתי את החלום הממושך והחלול על ציון למציאות? האם לא מוטל עליכם להיות לי לנחמה בגילי המופלג?"<sup>50</sup>

אולם גיבור הרומן של שטיינר אינו מסתפק בהודאה בחוב העמוק שהוא חב ליהדות, והחוב שחבה לו, מצדה, מדינת ישראל. רוב נאומו מוקדש להעלאת טיעון אחר, המציג אותו – את רוצח ההמונים – כמי שביקש להגן על עמי העולם מפני התוקפנות הגרועה מכולן – זו של המוסר היהודי. היהודים, מבשריו של הומניזם אוניברסלי, נביאיו של הצדק המוחלט, הטילו על האנושות נטל מוסרי שאי-אפשר לשאת אותו. "הסחיטה הנעלה" הזאת, הדרישה החמורה של השלמות, היא צורת הדיכוי הקשה והאכזרית מכולן – דיכוי של האגו, של היצר, של הטבע האנושי. מחאתו של א"ה מנוסחת במילים חריפות:

אתם מכנים אותי עריץ, משעבד. איזו עריצות, איזה שעבוד היה דכאני יותר, טבע את חותמו עמוק יותר בעורו ובנפשו של האדם, מאשר הפנטזיות החולניות של היהודים? אין אתם רוצחי האלוהים, אלא בוראי האלוהים. וזה גרוע יותר לאין ערוך. היהודי המציא את המצפון והותיר את האדם עבד אכול אשמה.<sup>51</sup>

נאום ההגנה של היטלר חותם את העברתו של א"ה לסן-קריסטובל. הוא נותר ללא מענה. אחד העדים, האינדיאני תיקו, הצופה בדרמה כולה מן הצד, רוצה לצעוק "הוכח!", אבל שאון המסוקים הנוחתים במקום מחריש את קולו. כך מסתיים הרומן, וכך מסתיים גם המחזה המבוסס עליו. העובדה שנאומו של היטלר, כתב ההאשמה החריף שהוא מטיח בפניהם של שוביו, אינו זוכה לתגובה, מעמידה את היצירה כולה באור בעייתי. כתבת האובזרבר. שנכחה בעת העלאת המחזה בלונדון, דיווחה על התשואות שבהן קיבל הקהל את ההצגה, ותהתה אם הן לא היו מיועדות גם למונולוג הצידוק העצמי שהפיהרר נושא.<sup>52</sup> בגילוי לב הודה גם שטיינר בריאיון מאוחר: "אני לא חושב שאפילו אני יודע איך להשיב על מה שאני אומר בנאום האחרון".<sup>53</sup>

ואמנם, אין לנתק את ההשקפות שבהן מחזיק ג'ורג' שטיינר מן הדברים שהוא שם בפיו של הפיהרר. הסופר המלומד רחוק, כמובן, מהזדהות כלשהי עם הדמות ההיסטורית העומדת מאחורי הדובר בספרו. אישיותו ואמונותיו של היטלר מעסיקות אותו כהתגלמותו של רשע מפלצתי, חסר תקדים ונטול מקבילות; הנאציזם, עבורו, הוא חידה טורדת מנוחה, ענן שחור הרובץ מעל חייו ועבודתו. אולם קשה שלא להתרשם שנאום הסנגוריה של א"ה, נאום שבו היהדות הופכת להיות מעין אח תאום ארכיטיפי – ספק יריב, ספק שותף לפשע של הנאציזם-סוציאליזם – משמש במה שעליה האינטלקטואל היהודי מתיר לעצמו לבטא בקול רועם רעיונות ותחושות המעסיקים אותו עצמו. ואכן, כל אחד מן הטיעונים שא"ה מעלה בנאומו מופיע גם בחיבורים אחרים שהקדיש שטיינר לבעיה היהודית: על המקורות המקראיים של רעיון גזע האדונים, למשל, הוא מצביע במאמרו על "היהודי הנודד"; רעיון "הסחיטה הנעלה" של המוסר האוניברסלי היהודי מוצג גם בספרים אדאמה (1997) ובטיירתו של כחול זקן (1971);<sup>54</sup> הזיקה בין הציונות ההרצליאנית למדינת הלאום הגרמנית של ביסמרק מזכרת במסה "מעין ניצול" (1965);<sup>55</sup> ועל הטענה בדבר תרומתו יקרת הערך של היטלר להקמת המדינה היהודית חוזר שטיינר באוזניו של רון רוזנבאום, שריאיינ אותו לצורך ספרו היטלר: מסע אל שורשי הרע.<sup>56</sup> הרומן העברתי של א"ה לסן-קריסטובל, ובייחוד חלקו האחרון, משקף את אחת התובנות המרכזיות בדיון של שטיינר בשאלה היהודית – הטענה שקיימת זיקה בלתי ניתנת להפרדה בין הסינגולריות של הרוע המוחלט, הנאצי, ובין הסינגולריות של הקיום היהודי. שני אלה כרוכים זה בזה לבלי התר. אם התאפשרה הופעתו של הנאציזם, בבחינת שיאה השטני של שנאת ישראל, הרי זה כתגובה על הייחוד המוסרי, התיאולוגי, התרבותי של הזהות היהודית. שטיינר אינו נרתע מהתמודדות ישירה עם מה שהוא תופש כהשלכותיו הקודרות של טיעון זה. כפי שהוא מעיד במאמרו, הוא מוצא את עצמו בזמן האחרון מוטרד יותר ויותר מן השאלה שהעלה כבר הפילוסוף סידני הוק, בריאיון שנתן על ערש דווי לסופר נורמן פודהורץ.<sup>57</sup> האם לא היה העולם טוב יותר, תהה הוגה הדעות הגוסס, אילו היו היהודים חדלים מלהיות יהודים, אילו היו מתבוללים כליל או נעלמים מן המפה? "מצאתי את עצמי חושב על הקנאים המטורפים...", אמר הוק לפודהורץ. "מה היה קורה אם כל התושבים היהודים של ארץ ישראל היו נהרגים אז תוך כדי לחימה? רק תחשוב מה היה נחסף מאיתנו, אלפיים שנות רדיפות אנטישמיות... בנסיבות

---

מסוימות אני חושב שמוטב לא להיות מאשר להיות".<sup>58</sup> שטיינר, כך מסתבר, מוצא היגיון בקו המחשבה הזה:

וזאת אפוא שאלתי: הייתכן שהאיסלאם והנצרות היו מתקיימים מתוך אנושיות רבה יותר, מתוך השלמה רבה יותר עם עצמם, אילו "נפתרה" שאלת היהודים באמת ובתמים (זה האַנדלוזונג, ה"פתרון הסופי")? האם אז היה הסך הכולל של השנאה הכפייתית והכאב פוחת, באירופה, במזרח התיכון, ומחר אולי גם בארגנטינה ובדרום אפריקה? השחיקה בליברליות, נישואי תערובת – אולי זו הדרך הנכונה? נראה לי שאי-אפשר להתנער מן השאלה סתם כך.<sup>59</sup>

היוהרה המוסרית העצומה העולה מן השאלות הללו מתגלה כבר בעצם הצגתן. שטיינר מתיר לעצמו לערוך לעם היהודי מאזן חשבונות אוניברסלי, שעל תוצאותיו הוא רומז בלשון זהירה של שאלה: "האם הייתה הישרדותו של היהודי שווה את המחיר האיום? האם לא מוטב היה, במאזן הכללי של הרחמים האנושיים, אילו שקע לאט-לאט ונטמע בים הכללי שסביבו?"<sup>60</sup> שטיינר משאיר שאלות מצמררות אלו ללא מענה, אולם קשה להשתחרר מן הרושם שהן מכוונות למסקנה נתונה מראש, שהוא מהסס לבטא ללא הוספה זהירה של סימני שאלה. וכך, באופן כמעט בלתי נמנע, מוליך אותנו שטיינר, המודרך בידי אידיאל אוניברסלי צרוף והיגיון מוסרי מזוקק, אל פי הפחת; מן הקוסמופוליטיות עמוסת הכוונות הטובות ועד השלילה המתחסדת של קיום העם היהודי בשמה של מוסריות כלל-אנושית. נכונותו של שטיינר להצדיק מעין "פתרון סופי מרוכך" הייתה נתקלת בוודאי בתגובה קשה יותר לולא ביטא אותה אינטלקטואל יהודי בעל שם. אפס, גם כשהיא עוטה מלבושים רטוריים מסוגננים, יש בה כדי להעמיד בספק את תקינות שיקול הדעת המוסרי שהוא מפעיל באופן כה יומרני וגרנדיזי.

למקרא כתביו של שטיינר ברור, שהוא רואה את עצמו כאדם בעל רגישויות מוסריות מן הדרגה הגבוהה ביותר, רגישויות המבחינות בינו ובין ההמון. בניגוד לאדם מן השורה, הנוטה בדרך כלל להעדיף את טובתם של הקרובים אליו ביותר – משפחתו, קהילתו, בני־עמו – מדרך שטיינר על ידי מצפון קוסמופוליטי, הרואה לנגד עיניו את שלומה ורווחתה של האנושות בכללותה. דאגה זו, הגוברת על כל מחויבות לאומית ושבתית, היא שמנחה את שטיינר במסלול המחשבה, המוליך מן החיוב המוסרי של הגלותיות עד השלילה המוסרית של הקיום היהודי. כשם שהוא רואה ביהודים את אלה שעליהם לשמש – ברוחם של משה, ישו ומרקס – נביאיה ומבשריה של אנושיות חדשה, אוניברסלית וזולתנית, כך הוא תופש גם את עצם קיומם הפרטיקולרי כמכשול בפני מימושה של משאת נפש זו.

למוסריות האוניברסלית אשר בשמה מטיף שטיינר היה מאז ומתמיד כוח משיכה בלתי מבוטל בעיני אינטלקטואלים חדורי אידיאליזם. על הנייר מצטייר הרעיון הקוסמופוליטי כחזון נכסף, שהגשמתו תפטור את האנושות ממטען כבד מנשוא של דעות קדומות וצרות אופקים. אולם, כאשר מנסים לתרגם אותו ללשון המציאות, עלולות הכוונות הטובות להוליד גיהינום. אין צורך לנבור עמוק מדי בזיכרון ההיסטורי כדי להיווכח באמת מרה זו: היא מזדקרת לעינינו מן הניסיון הקודר של המאה העשרים, שעליה שטיינר כותב, בצדק, שהיא "התקופה המזוויעה ביותר בכל ההיסטוריה הרשומה".<sup>61</sup>

אכן, קיימת מידה של אירוניה בכך, שאחד ממאמריו של שטיינר על גורלו ומקומו של העם היהודי נחתם בציטוט מפיו של ליאון טרוצקי, מן המנהיגים הבולטים של המהפכה הבולשביקית, בדבר השאיפה להשבחת מעלתו המוסרית של המין האנושי. על פי התחזית מרוממת הנפש של טרוצקי, הלא הוא לב דווידוביץ' ברונשטיין היהודי, "האדם מן הסוג הממוצע יתעלה לגבהיו של אריסטו, לדרגתם של גתה או מרקס. ומעל לרכס הזה יתנשאו פסגות חדשות".<sup>62</sup> כמו שטיינר, האמין גם טרוצקי בלהט באידיאלים קוסמופוליטיים, ובחובתם של יהודים כמוהו להתמסר להם ללא סייג. המשטר הקומוניסטי שהוא סייע בהקמתו ביקש "לגאול" את היהודים מבידודם הרדוף באמצעות

---

הטמעתם המלאה בחברה הסובייטית. התוצאה ידועה: בשמה של דוגמה אוניברסלית נחרצת ניהל השלטון הסובייטי מדיניות שיטתית שחתרה למחוק את הזהות היהודית. דת ישראל הוצאה אל מחוץ לחוק, בתי כנסת נסגרו, הקהילות פורקו, השימוש בשפת היידיש ובעברית נאסר. יהודי ברית-המועצות הושמו תחת משטר של דיכוי תרבותי טוטלי, שמלחמתו בלאומיות ובמסורת דנה מיליוני בני אדם למוות, ומיליונים אחרים לחיים במחשכים.

שטיינר, האיסטניס המוסרי, מתעב, כמובן, כל סוג של אלימות. אי־אפשר לחשוד בו שהיה סומך את ידיו על פתרון אגרסיבי כלשהו ל"בעיה היהודית". יחד עם זאת, מסכת הטיעונים שהוא טווה סביב הנקודה הזאת נשענת יתר על המידה על הדימויים וההשקפות שהזינו את שנאת ישראל לדורותיה – החל מדוקטרינת "העד הנצחי" של אוגוסטינוס, דרך הצגתם של היהודים כבריות חסרות שורשים, ועד ללוגיקה המוסרית של תליית האשם בקרבן, האופיינית כל כך לאפולוגטיקה האנטישמית לדורותיה. חלחולן של תפישות אלו למחשבתו של שטיינר נותן את אותותיו בזרות המאפיינת את יחסו למסורת היהודית, וגרוע מזה, במה שנראה כהתחככות מהוססת, אך גלויה, בעמדה אנטי־יהודית של ממש. זהו מדרון מסוכן, שהאינטלקט המרשים של שטיינר מידרדר בו, כמדומה, כמעט ללא מעצור. "מי שחושב מחשבות גדולות בהכרח גם טועה טעויות גדולות", מצטט שטיינר את היידגר.<sup>63</sup> אכן כן, אבל קיימות טעויות שיש להימנע מהן בכל מחיר.

---

אסף שגיב הוא עורך משנה בתכלת.

## הערות

1. גרשם שלום, "יהודים וגרמנים", מתוך דברים בנו (תל אביב: עם עובד, תשל"ו), עמ' 105.
2. Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York: Grove Press, 1978); אדמונד ז'בס, "זה המדבר, דבר אינו מכה בו שורש", ריאיון עם האמנית ברכה אטינגר-ליכטנברג, בתוך מסלולי נדודים: הגירה, מסעות ומעברים באמנות ישראלית עכשווית (ירושלים: מוזיאון ישראל, 1991); Zygmunt Bauman, "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern," in Bryan Cheyette and Laura Marcus, eds., *Modernity, Culture and "the Jew"* (Cambridge: Polity, 1998), pp. 143-156; Jean-Francois Lyotard, *Heidegger and "the Jews,"* trans. Andreas Michael (Minnesota: University of Minnesota, 1990).
3. Maya Jaggi, "George and His Dragons," *Guardian Saturday*, March 17, 2001, p. 6 (להלן "ג'ורג' והדרקונים").
4. יאגי, "ג'ורג' והדרקונים".
5. יאגי, "ג'ורג' והדרקונים".
6. הציטוט מוורלד ל'יוצ'ר פוד" מופיע על גב כריכת הספר George Steiner, *A Reader* (New York: Oxford, 1984). הציטוט מאל"א' ויקלי לקוח מן המאמר George Schialabba, "The Prime Minister of Culture," *L.A. Weekly*, March 20-26, 1998.
7. ג'ורג' שטיינר, "היהודי הנודד", פתחים א (6), תשכ"ט, עמ' 21.
8. ג'ורג' שטיינר, אראטה: מאן של חיים, תרגום יוסי מילוא (תל אביב: עם עובד, תשס"א), עמ' 68.
9. שטיינר, אראטה, עמ' 73.
10. שטיינר, אראטה, עמ' 68-72.
11. שטיינר, "היהודי הנודד", עמ' 21.
12. George Steiner, "Our Homeland, the Text," in *No Passion Spent: Essays 1978-1996* (London: Faber and Faber, 1996), p. 312. (להלן "מולדתנו").
13. שטיינר, "מולדתנו", עמ' 307.
14. שטיינר, "מולדתנו", עמ' 318.
15. שטיינר, "היהודי הנודד", עמ' 20.
16. שטיינר, "מולדתנו", עמ' 322.
17. שטיינר, "מולדתנו", עמ' 324.
18. שטיינר, אראטה, עמ' 65.

- 
19. סטיינר, אראטה, עמ' 65.
20. פרנץ רוזנצווייג, כוכב הנאולה, תרגם יהושע עמיר (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ל), עמ' 324–325.
21. George Steiner, "A Kind of Survivor," in Steiner, *A Reader*, p. 222 (להלן "מעין ניצול").
22. ירמיהו יובל, חידה אפלה: הגל. ניטשה והיהודים (ירושלים: שוקן, תשנ"ו), עמ' 53.
23. G.W.F. Hegel, "The Spirit of Christianity and Its Fate," in G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, trans. T.M. Knox (Chicago: University of Chicago, 1948), p. 186 (להלן "רוח הנצרות").
24. הגל, "רוח הנצרות", עמ' 186.
25. שטיינר, "מולדתנו", עמ' 307.
26. בראשית יג:טו.
27. סטיינר, אראטה, עמ' 65.
28. ג'ורג' שטיינר, מרפין היידגר, תרגמה תלמה מוקדי (ירושלים: שוקן, תשמ"ח).
29. שטיינר, מרפין היידגר, עמ' 121–122.
30. George Steiner, "A Responsion," in Nathan A. Scott, Jr., and Ronald A. Sharp, eds., *Reading George Steiner* (Baltimore: Johns Hopkins, 1994), p. 277 (להלן "מענה").
31. סטיינר, אראטה, עמ' 65–66.
32. סטיינר, אראטה, עמ' 67.
33. שטיינר, "מענה", עמ' 280. ראה George Steiner, *Real Presence* (Cambridge: Cambridge, 1986); George Steiner, *The Grammars of Creation* (New Haven: Yale, 2001).
34. שטיינר, "מענה", עמ' 280; וכן אראטה, עמ' 149–150.
35. רון רוזנבאום, היטלר: מסע אל שורשי הרע, תרגם ברוך קורות (תל אביב: מטר, תשנ"ט), עמ' 314.
36. לדיון מאיר עיניים בגלגוליו של מיתוס "היהודי הנצחי" ראה Marie-France Rouart, "The Myth of the Wandering Jew," in Pierre Brunel, ed., *Companion to Literary Myths, Heroes, and Archetypes*, trans. Wendy Allatson, Judith Hayward, and Trista Selous (London: Routledge, 1996), pp. 826–834.
37. Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Berkeley: University of California, 1999), p. 36 (להלן "האחיות החיות").
38. כהן, "האחיות החיות", עמ' 2.
39. Jonathan Sacks, "A Challenge to Jewish Secularism," *Jewish Spectator* 55:1, Summer 1990, p. 28 (להלן "אתגר לחילוניות").
40. זקס, "אתגר לחילוניות", עמ' 28.
-

- 
- George Steiner, "Through That Glass Darkly," in Steiner, *No Passion Spent*, 41.  
p. 346 (להלן "מבעד לזכוכית").
42. שטיינר, "מבעד לזכוכית", עמ' 338, וכן אראטה, עמ' 151.
43. רוזנבאום, היטלר, עמ' 300.
44. אין להתפלא אפוא על כך שכאשר הומחז ספר זה (בידי כריסטופר המפטון) והועלה על במת תיאטרון 'מרמייד' בלונדון בפברואר 1982 היו התגובות סוערות. המחשה להתלהטות הרוחות סביב האירוע התרבותי היו משמרות המחאה שהפגינו מחוץ לאולם התיאטרון בעת שהוצג בו המחזה. לא רק הטיעונים הפרובוקטיביים, אלא גם המסגרת הדרמטית שבתוכה בחר שטיינר להציגם, משכו תשומת לב רבה ועוררו עליו את זעם הציבור. שטיינר עצמו, על פי עדותו, נבהל מן האופן שבו התקבלה יצירתו. העברתו של א"ה לסן קריסטובל היה, על פי עדותו של העיתונאי רון רוזנבאום, ל"סיפור פרנקנשטיין: יצירה מפחידה הנמלטת מידי יוצרה". ראה רוזנבאום, היטלר, עמ' 288.
45. George Steiner, *The Portage to San Cristobal of A.H.* (Chicago: University of Chicago, 1999), p. 161 (להלן העברתו של א"ה).
46. שטיינר, העברתו של א"ה, עמ' 162. הציטוט לקוח מיהושע ו:כא.
47. שטיינר, העברתו של א"ה, עמ' 163-164.
48. שטיינר, העברתו של א"ה, עמ' 169.
49. שטיינר, העברתו של א"ה, עמ' 169.
50. שטיינר, העברתו של א"ה, עמ' 170.
51. שטיינר, העברתו של א"ה, עמ' 165.
52. Victoria Radin, "Finding the Fuhrer," *The Observer*, February 21, 1982, p. 29.
53. רוזנבאום, היטלר, עמ' 298.
54. שטיינר, אראטה, עמ' 68-72; George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Redefinition of Culture* (New Haven: Yale, 1971).
55. שטיינר, "מעין ניצול".
56. רוזנבאום, היטלר, עמ' 298.
57. שטיינר, "מבעד לזכוכית", עמ' 346, וכן רוזנבאום, היטלר, עמ' 299.
58. Sidney Hook, "On Being a Jew," *Commentary* 88:4 (October 1989), p. 36.
59. שטיינר, אראטה, עמ' 63.
60. שטיינר, אראטה, עמ' 62.
61. שטיינר, אראטה, עמ' 116.
62. שטיינר, אראטה, עמ' 74.
63. שטיינר, אראטה, עמ' 185.
-