

**"אני בא אפוא בתור היסטוריון יהודי":
מרומן היסטורי לשיח מדעי ובחזרה**

יוסף חיים ירושלמי, *משה של פרויד, יהדות סופית ואינסופית*, תרגם מאנגלית: דן דאור, הוצאת שלם, ירושלים התשס"ו, 2006, 200 עמ'.

באחור של כחמש עשרה שנים זיכה אותנו דן דאור בתרגום עברי משובח לספרו המרתק של יוסף חיים ירושלמי, *משה של פרויד, יהדות סופית ואינסופית*. למרות שמדובר בספר עיון, קשה להישאר אדישים כלפיו. הספר אישי מאוד, נרגש ומרגש, בזכות תוכנו העשיר וצורתו יוצאת-הדופן. בארבע הרצאות היסטוריות סדורות ושקולות מכאן, ובמונולוג סוער, בעל אופי "ספרותי" אינטימי, מכאן, מצליח ירושלמי לא רק להרבות דעת, אלא לעורר בקוראיו את אותה נסערות שהיה נתון בה, אל נכון, בעת הכתיבה. הרטוריקה שלו – מעשה סופר – משלבת את הידע ברגש, סוחפת את הקוראים, אינה מרפה מהם עד למילות הסיום המפתיעות, ומצליחה להעמידם במקום בו הוא עצמו עומד, כביכול. ומקום זה מורכב ומסוכסך: ממנו נובעת עוצמתו של הספר, אך גם בעיותיו. ירושלמי עומד בספרו אל מול פרויד וספרו על משה, כשהוא מוקסם, רדוף ומאויים גם יחד. הוא אוהב, זועם ומתגונן כאדם, כיהודי וכהיסטוריון.⁷² פרויד האיש וגם ספרו אינם מונחים לפניו כאובייקט לחקירה היסטורית עניינית, מרוחקת ומנוכרת. מתוך

⁷² מתבקש מאוד לדון בעמדתו של ירושלמי כלפי פרויד כעמדה אל מול ה"מאויים" הפרוידיאני (das Unheimliche, uncanny), כפי שז'אק דרידה (2006) עושה, כאשר הוא מתאר את עמידתו של ירושלמי אל מול "רוח הרפאים" של פרויד.

כתיבתו עולה מאבק של ממש עם האיש, שכמוהו בדיוק מציג את עצמו כבן האומה היהודית שאת עברה הוא משחזר (או בודה?) ובכך מנסה לעצב את זהותה ואת זהותו שלו. יחד עם פרויד הוא כלוא ומתייסר בדילמה שבה הוא נתון כהיסטוריון יהודי: דילמת הזהות וההיסטוריוגרפיה המכתיבות ומעצבות זו את זו; באמצעות פרויד הוא תוהה על חלקה של זהותו היהודית בהיסטוריה היהודית שהוא כותב והדרך שבה היא מעוצבת על ידי אותה כתיבה היסטורית עצמה. מושא מחקרו של ירושלמי הוא לפיכך כפול-פנים: פרויד וזהותו היהודית מחד גיסא, וההיסטוריוגרפיה מאידך גיסא. אלה שני הצירים השלובים המניעים את פרקי הספר. אך הואיל והשאלה נוגעת בעניינים הכואבים ביותר של זהותו המקצועית שלו עצמו (ואולי לא רק המקצועית), בוחר ירושלמי גם בדרך הצגה כפולת-פנים: זו של ההרצאה ההיסטוריונית האובייקטיבית, שבה פרויד הוא המושא הנחקר, וזו של הכתיבה הספרותית, בגוף ראשון, שבה הוא עצמו אני, ופרויד אתה, ושניהם חלק מאנחנו, שאת עניינו יש להבהיר יחד. את החקירה השלובה הזאת ירושלמי מבקש לעשות על ידי עיסוק ב"ספר ההיסטוריה" שפרויד כתב, *משה האיש והדת המונותאיסטית*. ככל חוקרי פרויד, וכפרויד עצמו,⁷³ הוא משוכנע שלא ניתן להפריד את הפסיכואנליזה מחיי יוצרה ובטוח שלימוד היסטורי, אחראי, של חיי פרויד היהודי חיוני להבנתה של זו. אלא שלדעתו, חקירה ביוגרפית-פסיכואנליטית, כפי שזו נערכה עד כה, לא הנהירה את הספר בצורה משכנעת, וכהיסטוריון הוא עומד על כך "שבלי להביא בחשבון התכוונות מודעת [של המחבר ר.ג.] ובלתי להקפיד על אמצעי פיקוח אלמנטריים שנותנות בדינו המתודות הביקורתיות

⁷³ ר' את "סוף דבר" שפרויד הוסיף בשנת 1935 ל"דיוקן העצמי", שחיבר עשר שנים לפני כן: "... סיפור חיי וההיסטוריה של הפסיכואנליזה. הם כרוכים זה בזה ללא הפרד. 'דיוקן עצמי' זה מראה איך הפכה הפסיכואנליזה להיות כל תוכן חיי, ומניח בצדק כי אין דבר שאירע לי באופן אישי הראוי להתעניינות פרט ליחסי עם מדע זה" (1950: 31, תרגום שלי).

ההיסטוריות והפילולוגיות המסורתיות, התוצאות תהיינה לעתים קרובות מדי גחמניות גרידא" (2006: כא). יש להעמיד את המחקר על "עובדות היסטוריות מוצקות" (עמ' 80). בניגוד לפרשנות פסיכואנליטית או ספרותית, הוא מציע – כהיסטוריון – "אינטרפרטציה פסיכולוגית של משמעות הספר" שאותו הוא חוקר (עמ' 81). את ההצדקה לכך הוא מוצא בדבריו של פיליפ אריס, שמדבריו הוא מביא, כמוטו, בראש הפרק הרביעי:

אפשר לנסות לכתוב היסטוריה של התנהגות, כלומר היסטוריה פסיכולוגית, בלי להיות בעצמך לא פסיכולוג ולא פסיכואנליטיקאי, מתוך שמירה על מרחק מן התיאוריות, מאוצר המילים ואפילו מהשיטות של הפסיכולוגיה המודרנית, ועם זאת לעורר את עניינם של הפסיכולוגים עצמם בתחומם שלהם. אם האדם נולד היסטוריון הרי שהוא נעשה פסיכולוג בדרכו שלו (עמ' 65; התרגום שונה מעט).

ספרו של ירושלמי נכתב אפוא במתכוון על ידי היסטוריון-פסיכולוג, המבקש לכתוב היסטוריה פסיכולוגית של פרויד המבוססת על עובדות ניתנות לאישוש אובייקטיבי, וזאת כדי לפרש כהלכה ספר מטריד, מטריד מאוד, של זה האחרון. על אף מה שנאמר משמו של אריס, ירושלמי אינו יכול שלא לשאול תובנות מן הפסיכואנליזה – בה לכאורה איננו רוצה להשתמש – בנקודה מכרעת בטיעונו. בסופו של דבר, ספק גדול אם עולה בידי ירושלמי להוכיח "התכוונות מודעת" של פרויד, ולהראות כי הספר "נשאר, בלב לבו, ספר יהודי במתכוון" (עמ' 4), על יסוד עובדות היסטוריות מוצקות בלבד ומבלי להיסמך הרבה על התכוונות לא-מודעת, שהסברה פסיכואנליטית בעליל. אפשר שהספק הזה, יחד עם מעורבותו האישית הגדולה, מניעים אותו לבקש את חירותו של המשורר (*licentia poetica*), לשנות כיוון ולהפוך מ"היסטוריון" מאמת לסופר בודד, אפילו למחזאי המביים דרמה בלשית-משטרית כמעט, שבה הוא החוקר ופרויד הנחקר. כמחזאי מודרני לא נותר לו אלא לסיים את ספרו בסימן שאלה, בבקשת תשובה מפי פרויד – המת – באשר להתכוונותו בעודו בחיים. סימן שאלה זה יאפשר לי אתנחתא קצרה, שבה אומר כמה מילים על התרגום.

מאז הופעתו זכה הלבוש העברי לשבחי הביקורת, ובצדק רב. הואיל וספרו של ירושלמי מבוסס על הרצאות המופנות אל מאזין יותר מאשר אל קורא, נדרשה למתרגם אוזן רגישה לא רק לעושרה של השפה הירושלמית ולייחודה, אלא גם למשלב, לטון הדיבור ולקצבו, ובעקף לרטוריקה המבקשת למשוך את לב השומע וללכדו. דאור עומד במשימה באופן מעורר השתאות. אפשר היה להתפתות ולתרגם את ההרצאות בלשון חגיגית ונרגשת יותר, כפי שעושה מיכל בן-נפתלי לגבי הקטעים המשולבים בספרו של ז'אק דרידה, *מחלת אדכיב*, שיצא זה עתה לאור בתרגומה.⁷⁴ בניגוד לבן-נפתלי, המיטיבה להעביר את סערת הרגשות המאפיינת בעיקר את ה"מונולוג" בחלקו האחרון של הספר (ואולי מוסיפה מעט מתוך לשונו הנסערת והרב-משמעית של דרידה לזו של ירושלמי), דאור איננו נסחף ושומר על איפוק ועל טון דיבור שיחתי-הרצאתי מדוד, אם גם מעורב רגשית. ראו נא להשוואה את שני התרגומים לפסקה הסוגרת את הספר, אותה פסקה של סימן השאלה, שבה ירושלמי פונה אל פרויד במעין תחינה תובענית:

In fact, I will limit myself even further and be content if you answer only one question: When your daughter conveyed those words to the congress in Jerusalem, *was she speaking in your name?*

Please tell me, Professor, I promise I won't reveal your answer to anyone (1991: 100).

בתרגומו של דן דאור:

למעשה אגביל את עצמי עוד יותר, ואהיה מרוצה אם תענה לי על שאלה אחת בלבד: כשבתך מסרה את המילים האלה לבאי הכנס בירושלים, האם היא דיברה בשמך?
אנא, פרופסור, אמור לי. אני מבטיח שלא אגלה את תשובתך לאיש (2006: 120).

⁷⁴ תרגמה מצרפתית: מיכל בן-נפתלי, רסלינג, תל-אביב, 2006.

ובתרגומה של מיכל בן-נפתלי:

למעשה, בהצטמצמי עוד יותר, אסתפק בתשובתך על שאלה זו
בלבד: כשבתך העבירה את המסר הזה לבאי הכנס בירושלים,
כלום דיברה בשמך?
אנא, אמור לי, פרופסור יקר, אני מבטיחך לשמור על הסוד
(דרידה, 2006: 52).

לפני שאמשיך בדיון ארשה לעצמי הערה נוספת הקשורה בהופעתו
הפיזית של הספר בעברית, קרי בעטיפתו. על הכריכה של המקור
האנגלי מופיע ציורו הידוע של רמברנדט, "משה שובר את הלוחות";
על הכריכה של התרגום העברי מופיע צילום חדר העבודה של פרויד
ובו ספת הטיפולים המפורסמת שלו ושולחן הכתיבה, שבראשו
מתנוססת המנורה בת שבעת הקנים. בין המקור האנגלי לתרגומו
העברי מועברת תשומת לבו של הקורא הפוטנציאלי ממשה היורד מן
ההר ומשליך את הלוחות הכתובים באצבע אלוהים, אל משכנה
הראשון של הפסיכואנליזה, כשסמל יהודי במרכזה. שלא במכוון
מועבר הדגש ממשה שבדמיונו של רמברנדט, ואולי של פרויד, אל
פרויד הנעדר מן הצילום המסמן אותו, מן המקרא לפסיכואנליזה
(יהודית) וממחווה איקונוקלסטית לחזרה בתשובה. ואמנם, יש
הרואים בספרו של ירושלמי מעין החזרה בתשובה, מעין השבה,
כמעט בכוח של פרויד ומשנתו אל חיק היהדות.⁷⁵ וכל עוד אנו
עוסקים בכריכה אזכיר גם את הכותרת, או ליתר דיוק, כותרת המשנה,
הנעדרת מן העטיפה העברית: "יהדות סופית ואינסופית" (*Judaism*
Terminable and Interminable). בכותרת זו טמונה אחת מן האבחנות
המרכזיות של ירושלמי לגבי זהותו היהודית של פרויד, האבחנה בין

⁷⁵ כך קורא אותו ז'אק דרידה, ועל כך ארחיב מעט בהמשך. אפשר היה לנתח
בפרטים את המסר העולה משתי העטיפות השונות כל כך זו מזו ולדבר על
הדינאמי לעומת הסטטי, האנושי לעומת הדומם, החי לעומת הנעדר ועוד ועוד. אך
יקצר המצע.

יהדות, שהיא דת והיא סופית, לבין יהודיות, שהיא כעין גורל גנטי ואופי, והיא אינסופית. אך מכותרת המשנה עולה גם הד ברור לכותרת מאמרו הפסימי של פרויד (1937), בתרגומה האנגלי "Analysis Terminable and Interminable",⁷⁶ מאמר שבו הוא מודה לכאורה בקוצר ידו של הטיפול הפסיכואנליטי להגיע לפתרון תרפויטי מושלם. אחת מנקודות הכובד של אותו מאמר הוא יצר המוות וההרס הטבוע בכל חי, והעלמת ההד הזה מן העטיפה מעבירה גרסה מרוככת־משהו של המוצר המסתתר בה. נותרים עליה רק שמות: משה, פרויד ויוסף חיים ירושלמי, חוליות בשלשלת המסירה שירושלמי מבקש להתיר, לשלֵב בה את פרויד ולהשתלב בה בתורו. במאמר מוסגר אוסיף, שבדיעבד מתברר לקוראים כי עצם השימוש בכותרת מאמרו של פרויד עושה את הכותרת של ירושלמי למעין פלימפססט, שבה "יהדות" כופה עצמה על "פסיכואנליזה", וכמו מוחה אותה. שימוש זה הוא כמובן גם מעין מחווה, ביודעין או שלא ביודעין, המבקש לארוג את הספר אל תוך הקורפוס הפרוידיאני. בבסיס הרצאותיו של ירושלמי שני ספרים, האחד בחזית, זה של פרויד, והשני ברקע, של ירושלמי עצמו. בראש ובראשונה ניצבת כמובן עבודתו של פרויד, ששמה תורגם לעברית כ"משה ואמונת הייחוד" (1978) – *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen* (1939), והיא מושא הדיון. ירושלמי מצהיר על רצונו להנהיר את הספר הבעייתי הזה ולקבוע את מקומו הייחודי בקורפוס הפרוידיאני ובחיי יוצרו. לא רק פרויד האיש "הילך עלי תמיד קסם מעורפל" (2006: עמ' יח), הוא מתוודה, אלא ספר מוקשה זה הוא אתגר מקצועי: "אולי דווקא בזכות הכשרתי וידיעותי כהיסטוריון יהודי יתאפשר לי להבין את הספר הזה בדרכים שאינן פתוחות לפני פסיכואנליטיקאים או מבקרי ספרות" (שם). כדאי אפוא

⁷⁶ תורגם לעברית על ידי ערן רולניק ("אנליזה סופית ואינסופית", בתוך: זיגמונד פרויד, *הטיפול הפסיכואנליטי*, עם עובד: תל־אביב, 2002).

להקדיש מספר מילים ל*משה* של פרויד, ולשוב ולהזכיר מהם הקשיים שהעמיד לפני קוראיו, שעליהם כתב אדוארד סעיד (2003):

רושמו של סגנון מאוחר על קורא או מאזין הוא של זרות וניכור – כלומר, פרויד ובטהובן [המאוחרים, ר.ג.] מציגים חומר הבוער בעצמותיהם, מבלי להתחשב בסיפוק, בוודאי לא בהרגעת הזדקקותו של הקורא לסגירה [closure] (עמ' 30; תרגום שלי).

אפשר שהצדק עם סעיד. אמנם תמיד היה בכתביו של פרויד משהו מן השערורייתי, אך מעטים גרמו עם הופעתם זעם, עלבון, תדהמה ובוז, כמו הטקסט הזה, האחרון שראה אור עוד בחייו. מעטים גם הכתבים שכתבתם עלתה לו לפרויד בהתלבטויות ובייסורים רבים כל כך, ושמשך כתיבתם היה ארוך כל כך. הוא התחיל את הכתיבה בוינה בשנת 1934, פרסם את שתי המסות הראשונות ב־1937 וכתב את השלישית ופרסם את הספר כולו ב־1939, במקום גלותו בלונדון. להוציא אולי את ספרו על החלום שפתח את הקריירה הפסיכואנליטית שלו, אין טקסט הזה, הסוגר את הקריירה הזאת, שאפשר לומר עליו שהוא כרוך עד כדי כך בביוגרפיה האישית שלו, ושהוא במובנים רבים טקסט אוטוביוגרפי. גם אין לפרויד טקסטים רבים המוגשים באופן מוזר כל כך, ואפילו מגושם. הטקסט שהתחיל את דרכו בפי פרויד כ"רומן היסטורי", כבדיון, הוצג בסופו של דבר כ"תרומה ליישומה של הפסיכואנליזה" מידי של "היסטוריון". המעבר מרומן לדיון מדעי, מבדיון לתיאוריה, הוא אחד המהלכים שפרויד נאחז בהם כשהוא מגונן על החלטת הפרסום.

העלילה ההיסטורית המשמשת את פרויד, ובפי ירושלמי "כבר ידוע[ה] לשמצה כיום" (2006: עמ' 6), מוכרת בקוויה הכלליים: משה, נסיך מצרי מחסידי אהנתון ודתו המונותאיסטית, בוחר לעצמו את בני שבט העבדים שבגושן, מוציאם ממצרים וכופה עליהם את הדת שהוא מחזיק בה, לאחר שזו דוכאה במולדתה. הם אינם עומדים בדרישותיה החמורות וקמים עליו להורגו. לאחר זמן הם, או צאצאיהם, חוברים לשבט אחר של עובדי אל אחר, יהוה, ובתהליך היסטורי מורכב מקבלים עליהם בסופו של דבר את "דת משה", אם גם לא בטהרתה הראשונית. זו נשמרת בפי נביאי ישראל בלבד. רצח משה, שאינו אלא חזרה על מעשה רצח האב הקדמון, שאותו תיאר

פרויד ב**טוטם וטאבו**, מודחק, והאשמה הלא־מודעת המלווה את תוצאיו מעצבת לא רק את תולדות העם היהודי, אלא את כל תולדות התרבות היהודית־נוצרית. סיפור חייו ומותו של ישו הוא גרסה נוספת של אותו מעשה אלים. ההודאה הנוצרית בקורבן האנושי ודחייתו על ידי היהדות הכתיבו את תולדות היחסים בין שתי הדתות.

בשתי המסות הראשונות נשזרת העלילה, ובשלישית פרויד נותן לה תוקף פסיכואנליטי. באמצעותה הוא מבקש לעשות הכל: לברר את מהותה של היהדות, את טיבה של יהודיותו, את סיבות האנטישמיות, את מקור הדת והתרבות, את הגיונה של ההיסטוריה ותקפותן של התובנות הפסיכואנליטיות בשאלות של נורוזה, טראומה והדחקה לגבי מסורת וזיכרון קולקטיבי. ואלה רק מקצת מן העניינים העולים לדיון במהלך המסות.

כל מי שקוראים את טקסט־הטקסטים הארוך והפתלתול הזה של פרויד עשויים לתהות מדוע פרסם אותו, בצורתו זו ובתוכנו זה, בשעה שפרסם. אחרי שגנז, דחה וויתר על אפשרות פרסום, למה התעקש דווקא אז, כלומר ב־1939, כאשר פרוץ המלחמה היה רק שאלה של זמן וכאשר כבר ברור היה מעל לכל ספק שרדיפות של יהודים, מהן הוא עצמו נחלץ רק בקושי, יהיו במרכזה? חרף כל הפניות אליו בבקשה לא לעשות כן בשעה כל כך כאובה, עמד על דעתו שהמסירות לאמת המדעית עולה על כל חובה אחרת וויתור עליה יהיה ויתור על כל מה שלחם למענו כל חייו. לא מעט חוקרים־ביוגרפים עסקו בצורך הפנימי העז הזה לפרסם דווקא את זה, בצורתו המאוד לא־מקובלת, בשעה שלא רק העולם היהודי עמד בפני חורבן אלא גם פרויד עצמו היה מודע, מודע מאוד, למותו הקרוב. לא כולם (וירושלמי בכללם) יסכימו שהייתה זו רק קדושת האמת והמדע שהביאו לפרסום. כך או כך, נסיבות הכתיבה והפרסום מעניקות ל"משה" משהו מעין תוקף של צוואה. "מה תוכנה של הצוואה?" ו"למה פורסמה ברבים?" – אלה שאלות שלדידו של ירושלמי לא בוררו כהלכה עד כה ובידו להציע להן תשובה.

העוינות לאותו *משה*, התפרצה מיד עם פרסומו, וכצפוי היו התגובות הקשות ביותר של יהודים. אנשי רוח וקוראים מן השורה האשימו את פרויד באנטישמיות ובחבירה אל הגורמים המאיימים על

קיומו של העם היהודי. הקשה והפוגעת שבכולן הייתה אולי תגובתו של י. מ. לֶסְקֶה, ב־*Palastine Review* שהופיע בשעתו בירושלים, ובה כתב שעם כל הכבוד למחקרו המעמיק של פרויד ולמקוריותו בתחומו שלו, הריהו פשוט "עם הארץ" שאין לו מושג על מה הוא כותב. מותו של פרויד, בסמוך כל כך להופעת הספר, חסך לו, ללא ספק, ביטויים נוספים מאותו סוג. ואכן, אחרי הגל הראשון שככה הסערה, אך גם ההתעניינות בספר שככה עמה. הפסיכואנליטיקאים, ככל שעסקו בטקסטים של פרויד בכלל, התעלמו בדרך כלל מן הטקסט הזה, ורבים היו ודאי נוטים להסכים עם הערכתו של פיטר גיי האומר כדלקמן:

משה והמונותיאיזם נותר חריג משהו בקרב מכלול כתביו של פרויד, ובדרכו שלו היה נועז עוד יותר מ*טוטם וטאבו*. כשהגה אותו לראשונה, תכנן לקוראו בכותרת-המשנה "רומן היסטורי". מוטב היה לו דבק בכוונתו המקורית (1993: 515).

שותפים להערכתו של גיי, נטו חוקרים רבים להתעלם ממה שראו כטיעוניו המביכים של הספר גופו והתייחסו אליו כאל חומר פסיכו-ביוגרפי בעיקרו. מי שעסקו בשאלת יחסו הסבוך של פרויד ליהדותו מצאו בטקסט סימוכין ליחסו האמביוולנטי לאביו, לעמדתו הבעייתית ביחס למוצאו ולדתו, וכמובן, להזדהותו רבת השנים עם דמותו של משה. ירושלמי וספרו אחראים במידה לא קטנה להתעוררות הגדולה של העניין ב*משה* של פרויד ולגל המחקרים שראו אור בעקבותיו.

כקודמיו, עוסק ירושלמי בטקסט של פרויד מתוך מעורבות רגשית גדולה, ובסופו של דיון – גם בסערת רגשות של ממש. אך בניגוד להם הוא מבקש לדיחות את הפרשנות הפסיכואנליטית המסורתית, הן לגבי היחס **האדיפלי** של זיגמונד שלמה לאביו, יעקב פרויד, והן לגבי יחסו לדת היהודית. הוא מציב כאחת המטרות המפורשות של דיונו את הצגת "עומקן ועוצמתן של זהותו היהודית ומחויבותו היהודית של פרויד ודחיית כל פירוש שיראה ב*משה* ואמונת הייחוד התכחשות לזהות זו או אפילו דו-ערכיות כלפיה" (2006: עמ' כ). להיפך; מטרת המחקר, כאמור, להראות כיצד ספר-צוואה זה של פרויד הוא "ספר יהודי במתכוון" (עמ' 4) המבטא חזרה מאוחרת, "ציות-דחוי" (וכאן

נכנסת הפסיכואנליזה לטיעון) לציוויו של האב התובע מבנו, בתחינה, לשוב לחיקה של היהדות ולאמץ בגלוי את התנ"ך היהודי אל חיקו. פירושו יראה כי הספר הוא צוואה של בן המקיים את צוואתו של אביו, כפי שזו נמסרה לו בהקדשה שכתב זה האחרון בכתב ידו, בעברית של מליצה, בספר התנ"ך של פיליפזון, שאותו כרך מחדש וחזר והעניק לבנו, ביום הולדתו ה-35. לא זו בלבד שהספר מקיים את מצוות האב, הוא אף מהווה מעין צוואה לבת, אנה פרויד. גם היא בתורה, בדברה בקולו של אביה, תאשר את יהדותו ואת יהדותה של משנתו, הפסיכואנליזה. או כך, לפחות, מקווה-מתחנן ירושלמי.

ואמנם השאלה היהודית, שהיא גם השאלה האנטישמית, שאלת זהותם היהודית של פרויד ושל הפסיכואנליזה – או ליתר דיוק, שאלת יחסו של פרויד ליהדותו ול"יהדותה" של הפסיכואנליזה – היא הציר האחד שסביבו סב חיבורו של ירושלמי. אך כאמור, ציר זה אינו עומד לעצמו.⁷⁷ בשאלות היהודיות כרוכה ללא-הפרד שאלה קיומית-מקצועית הקשורה לתפיסת ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה העולות מספרו של פרויד. עניינו בספר, אומר ירושלמי,

נובע מעניין עמוק בצורות השונות של ההיסטוריוציזם היהודי המודרני, של אותו חיפוש המשמעות של היהדות והזהות היהודית באמצעות בחינה מחדש של העבר היהודי, בחינה שלא היתה כמותה לפני כן, ושהיא עצמה תוצאה של ניתוק רדיקלי מאותו עבר, תופעה שספרו של פרויד הוא דוגמא מופתית שלה – ועם זאת יחידה במינה (2006: עמ' 5).

כך שאין אלה רק, ואולי אף לא בעיקר, תכניה של ההיסטוריה "הפרוידיאנית", עלילת משה המצרי והשתלשלותה, העומדים למבחנו של ירושלמי; אלה הרי "ידועים לשמצה" במחקר המודרני וקל לערערם. העקרונות המנחים את הבנתה וכתובתה של ההיסטוריה

⁷⁷ כך קורא אותו, למשל, רוברט ויסטריך ברשימתו על פרויד כיהודי: "ספרו של ירושלמי ... מציג את החיבור של פרויד הן כהיסטוריה הפסיכואנליטית של היהודים והן כ'אוטוביוגרפיה פסיכולוגית' של פרויד עצמו" (2006).

הזאת הם העומדים למבחן. השאלה הקיומית היא: מי ומהו יהודי מודרני? בעוד השאלה המקצועית הכרוכה באותו קיום עצמו היא: מהי היסטוריה, מהי הבחינה מחדש, ומיהו היסטוריון? "שאלה קיומית", אמרתי, שכן, ההיסטוריונים היהודי שירושלמי מדבר עליו איננו בחינה היסטורית, בלתי מעורבת, שמטרתה הבלעדית גילוי עובדות של עבר, אישושן המדעי והצגתן האובייקטיבית, כביכול. מטרתו – חיפוש משמעות ועיצוב זהות, ואחד העוסקים בכך אינו אלא הוא עצמו.

וכך, בניגוד למחקרים ולפרשנויות ביוגרפיים-פסיכואנליטיים, ובניגוד למבקרי ספרות שהחמיצו, לדעתו, "את השאלה המרכזית: מה רצה פרויד – בכתבו ובפרסמו את הספר אקס־קתדרה – למסור לקוראיו" (עמ' 4), מבקש ירושלמי להביא אל מחקרו את מומחיותו – ואולי אף את כאבו – כהיסטוריון, אך לא כהיסטוריון סתם, אלא כהיסטוריון יהודי.⁷⁸ חשוב אפוא להבין כיצד ירושלמי תופס את עצמו כהיסטוריון יהודי מודרני, החוקר ספר יוצא־דופן בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית שנכתב על ידי "היסטוריון יהודי" – שלמה זיגמונד פרויד, שללא ספק ראה עצמו מודרני. לא בכדי הוא קורא להרצאה השנייה בסדרה: "זיגמונד פרויד, היסטוריון יהודי" ושואל בפתיחתה: "איזו מין היסטוריה אפשר היה לצפות שפרויד יכתוב?" (עמ' 23). עם זאת, חשוב לשוב ולהדגיש כי על אף הסתייגותו מן החקירה הפסיכואנליטית ומן הקריאה הספרותית, אין ירושלמי מהסס להשתמש (באופן סלקטיבי) בשיטות של שתיהן כדי להגיע לממצאיו.

על תפיסתו המקצועית, האמביוולנטית והמיוסרת של ירושלמי את עצמו ניתן למצוא בהרחבה בספר השני שברקע הרצאותיו על

⁷⁸ כדאי מאוד לעיין בביקורת על הספר שכתב ערן רולניק והופיעה במוסף "ספרים" של עיתון "הארץ", מיום 5.4.2006.

"משה": זכור, היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (1982),⁷⁹ שהוא, כדבריו, "מקצתו היסטוריה ומקצתו התוודות וכעין 'אני מאמין'" (עמ' 15). ירושלמי לא הפנה את זכור אל פרויד, אך הדיו של הדיאלוג-עימות שהוא עתיד לקיים עמו כעבור שנים מעטות נשמעים כבר בכרוך בשם ההרצאה הרביעית באותו ספר: "דילמות מודרניות, היסטוריוגרפיה בלא-נחת." הרצאותיו על פרויד, שהוא מתיר לנו להתייחס אליהן "כאל הרחבה טבעית של נושאים שכבר עלו בספר[ו] זכור" (2006: עמ' יח), תהיינה בחלקן ניסיון לשאוב מעט נחת כהיסטוריון.

כך הוא מגדיר את עצמו בזכור:

כהיסטוריון יהודי מקצועי הריני יצור חדש בהיסטוריה היהודית ... אני חי תוך מודעות אירונית, כי עצם האופן עצמו שבו אני חודר לנבכי העבר היהודי יש בו משום קרע מכריע עם אותו עבר עצמו (עמ' 101-102).

ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית נולדה לדבריו מתוך נתק מן הזיכרון הקולקטיבי היהודי והיא אף מנוגדת לו (עמ' 118). על ההיסטוריון היהודי המודרני להבין עד כמה הוא עצמו יליד שסע בינו לבין עברו (עמ' 129). פער עקרוני מפריד בין ההיסטוריוגרפיה המודרנית לבין כל הדרכים הקודמות שבהן עסקו היהודים בעברם; בדרך חדשה היא יוצרת לעם היהודי עבר חדש, שלא היה מעולם חלק מן הזכרון הקולקטיבי שלו. "הברירה שניתנה ליהודים, כמו ללא-יהודים, היא לא זאת, אם להחזיק בעבר או לא, אלא – באיזה סוג של עבר להחזיק", הוא אומר (עמ' 126; המקור אומר: "The choice for Jews as for non-Jews is not whether or not to have a past, but what kind of a past to have." [הדגשה שלי]).

כל זאת אומר ירושלמי כהיסטוריון יהודי "החש מעורבות אישית" (עמ' 118) וכחוקר שהדילמות הטבועות בעצם הצירוף היסטוריון

⁷⁹ תורגם לעברית על ידי שמואל שביב, עם עובד, תל-אביב 1982. כל המובאות מן הספר הן מן התרגום העברי.

יהודי טורדות אותו בעבודתו. אך כל זאת יכול היה להאמר באותה מידה גם על זיגמונד פרויד, וגם נאמר במובאה מתוך *משה של פרויד* שהבאתי למעלה. אין ספר המנסה לכתוב עבר היסטורי חדש, מנוגד לכל זיכרון קולקטיבי של עם, כמשה האיש של פרויד. אין גם היסטוריון מודע יותר מפרויד לנתק הרדיקלי שהוא מייצר בכוונה תחילה בין ההיסטוריה שהוא כותב לבין מה שקדם לה, בין כתיבתו לבין קדושתה הייחודית. המשפט האלים שפרויד פותח בו את ספרו שלו הוא עדות מובהקת למודעתו לקרע, לקריעה כמעט, שהוא קורע: "לשולל מאומה את האיש שהיא גאה בו כבגדול בניה איננו דבר שיש לעשותו בשמחה, או מתוך קלות ראש, בוודאי לא על ידי מי שמשתייך לאותה אומה. אבל ... " (1994: עמ' 459, תרגום שלי). המתח המהותי להיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, שירושלמי מנסח, יפה גם לעבודתו של פרויד:

יש מתח מסוים, הקשור מהותית בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית ... ככל שהיסטוריוגרפיה זו אומנם "מודרנית" ודורשת יחס של רצינות, הרי היא צריכה לדחות, לפחות מבחינה תפקודית, את ההנחות שהיו לפנים ביסודן של כל התפיסות היהודיות של ההיסטוריה. למעשה, היא צריכה לעמוד בניגוד חריף לנושא שלה עצמו, ולא בפרט זה או אחר, אלא במה שנחשב לעיקר העיקרים שבו: האמונה שההשגחה האלוהית היא לא סיבה ראשונית בלבד, אלא גורם מסובב פעיל בהיסטוריה היהודית, וכן האמונה, הנובעת מזו הקודמת, ביחודה של ההיסטוריה היהודית עצמה.

שלילתן המודעת, או לפחות עקיפתן הפרגמטית, של שתי הנחות-יסוד אלה, הן עיקר תהליך החילון שחל בהיסטוריה היהודית, ובו מושרשת ההיסטוריוגרפיה המודרנית היהודית (עמ' 113).

על מי דברים אמורים, על ירושלמי, או על פרויד? מי עוד כפרויד עקר את אלוהים מן ההיסטוריה בהכניסו במקומו את האדם והקונפליקטים הִצְרִיִּים המכתיבים את מהלכיו ומהלכיה, ואף הגדיל לעשות, כדברי ירושלמי עצמו:

... אל מול התנ"ך משה האיש ואמונת הייחוד אינו סתם היסטוריה, אלא תיאולוגיית-נגד של ההיסטוריה שבה שרשרת של חזרה לא-מודעת מחליפה את "שלשלת הקבלה", ואכן, זאת אולי הסיבה שלפריד יש זכות גדולה מזו של שפינוזה להיחשב לרבי-הכופרים ביהדות בזמן החדש. שכן, המאמר התיאולוגי-מדיני של שפינוזה מסתפק בקעקוע ההשקפה ההיסטורית של המקרא, שממנה הוא מתנתק. סכנה גדולה בהרבה, כמו בכל כפירה רבתי, נשקפת ממושה האיש ואמונת הייחוד שמציע אלטרנטיבה ישירה, תורה חדשה, שבה משה מועלה למעשה לדרגת אל ותופס את מקומו של אלוהים (2006: עמ' 41-42).

ובכך בדיוק העניין. פרויד, לדידו של ירושלמי, הוא רבי-הכופרים המתחזה להיסטוריון. שלא כמוהו עצמו, פרויד איננו היסטוריון מודרני הנקרע מן הזיכרון הקיבוצי, הסלקטיבי, שהכתיב את תפיסת העבר שקדמה לו, כתוצאה מן המתודולוגיה ההיסטוריוגרפית האוביקטיבית שהוא מפעיל. הוא איננו היסטוריון-נגד, אלא תיאולוג-נגד. שהרי כך מקדים ירושלמי לשורות שזה עתה הבאתי: שובו של המודחק הוא המקבילה הפרוידיאנית להתגלות המקראית, שניהם מאורעות הרי גורל ובלתי נתנים להבנה, ואמינותו של כל אחד מהם אינה נסמכת על ראיות היסטוריות כי אם על אמונה מסוג מסוים (שם).

לא תכניה של ההיסטוריה שפרויד כותב הם לפיכך העיקר (קל להפריכם, בהעדר ראיות היסטוריות מוסמכות, שאפילו פרויד מודה בו), אלא העקרונות המתודולוגיים והאפיסטמולוגיים שעליהם היא מושתתת. העקרונות האלה, המשימים את התובנות הפסיכואנליטיות, נטולות הראיות, על ההיסטוריה, הם מושא בקורתו של ירושלמי. הוא יוצא נגדם גם לגופם וגם נגד האפשרות לחשוב על היסטוריה לאורם. הדברים אמורים לגבי התפיסה של פרויד את ההיסטוריה בכלל ולגבי הבנתו את ההיסטוריה היהודית, כמקרה מבחן, בפרט.

באותן שנים שבהן הגה ב"רומן ההיסטורי שלו", פרויד כתב:

... תפסתי בבהירות גדולה יותר ויותר שאירועי ההיסטוריה האנושית, יחסי הגומלין בין הטבע האנושי, התפתחות התרבות ומשקעי הניסיון הקמאי (והדוגמא הבולטת כאן היא הדת), אינם

אלא השתקפות של הקונפליקט הדינאמי בין האני, הסתמי והאני העליון, שאותו חוקרת הפסיכואנליזה בחיי הפרט. הם אינם אלא חזרה של אותם תהליכים על במה רחבה יותר. בעתידה של אשליה הערכתי את הדת באופן שלילי בעיקר. מאוחר יותר מצאתי ניסוח שיעשה עמה צדק: כוחה נעוץ אמנם באמת שהיא מכילה, אך אמת זו אינה אמת חומרית אלא אמת היסטורית (1950: עמ' 33).

הקונפליקט הדינאמי שפרויד שואל מן הפסיכולוגיה של הפרט ומניח בבסיסם של אירועי ההיסטוריה האנושית הוא קונפליקט לא-מודע. הדינאמיקה המניעה את גלגלי ההיסטוריה היא מכלול תהליכים לא מודעים. בראשם – הדחקה של אירוע-אב קדמותי, אלים, הפותחת מהלך היסטורי של חזרה מתפרצת קבועה של אותו מודחק, החוזר ומודחק בשנית ובשלישית. סיבת הסיבות אומנם איננה האל (ולפיכך "מודרנית"), אך ראיה היסטורית של חזרה בלתי-נמנעת שסיבתה קמאית מנוגדת לכל תפיסה היסטורית המבוססת על הבנה רציונלית של הקשרים, ורצף של סיבות ותוצאותיהן. ההיסטוריה של התרבות המערבית, ככל שפרויד מאפשר לדבר עליה במונחים של התפתחות והתקדמות, היא תוצר של מלאכת הדחקה בלתי-מושלמת ואינסופית של הפצע הבראשית. "האמת ההיסטורית" היא טראומה שאי אפשר לאשש את קיומה ההיסטורי בדרך מדעית. לדידו של ירושלמי, הראייה שאירוע קדמון קבע לעד את טיבה של ההשתלשלות ההיסטורית אינה אלא חזרה לתפיסה מיתית של ההיסטוריה, תפיסה שההיסטוריוגרפיה המודרנית ביקשה לפסול. פרויד, היסטוריון-הדמה, מכריז על מיתוס מטא-היסטורי כעל היסטוריה. ירושלמי, המודה שאף הוא איננו "חסיך מפני פיתויי המיתוס" (1982: עמ' 125), דוחה אפוא את פרויד המתחזה להיסטוריון-על, משום שהלה לא הפנים את עקרונות הכתיבה ההיסטוריוגרפית המודרנית, ושב וכונן מיתוס טוטלי האמור להסביר באופן עקרוני את שאירע בעבר ואת שאירע בעתיד, תמיד ובכלל. את המיתוס הזה ירושלמי מבקש לקעקע, אולי משום הפיתוי הטמון בו ואולי משום תחושת העצבות וקוצר-היד ההיסטוריוני המלווה את הדפים החותמים את זכור.

פרויד כונן את המיתוס ההיסטורי-פסיכואנליטי שלו על יסוד אנלוגיה בין הפסיכואנליזה של הפרט להיסטוריה של הכלל. אך לדידו של ירושלמי, אנלוגיה זו חסרת בסיס: מהלך אירועים היסטורי בשום אופן איננו אנלוגי, ובוודאי איננו זהה להשתלשלות נזירונה טראומטית; היסטוריוגרפיה איננה תיאור מקרה פסיכואנליטי. האנלוגיה שפרויד מתבסס עליה בניסיונו להפוך מפסיכואנליטיקאי להיסטוריון, היא הכשל המתודולוגי העקרוני שלו, שמאלץ אותו, שלא בטובתו, להסמך על למארקזים שאבד עליו הכלח ועל קריאה של הסיפור המקראי כסיפור המעוות של מטופל.⁸⁰ עירעור האנלוגיה משמיט את הקרקע מתחת רגליו של פרויד ההיסטוריון. אך כהיסטוריון המשכתב את ההיסטוריה היהודית, פרויד מוסיף חטא על פשע. הוא נכשל באי-הבנה כפולה ומכופלת: הוא איננו מבין מהי המסורת המיוחדת לעם היהודי, שאיננו עם ככל העמים, בהיותו דת/אומה; הוא איננו מבין מהו הזיכרון ההיסטורי שמסורת זו עיצבה; והוא כלל איננו מבין מה טיבה של הספרות ההיסטורית המקראית שאותה ביקש לקרוא כסימפטום נזירוטי. אי אפשר להיות היסטוריון, לא כל שכן היסטוריון יהודי, מבלי להבין מהם זיכרון ומסורת, ולהכשל בהבנת המקרא.

בניגוד לקוראים אחרים של ספרו של פרויד, ירושלמי מבקש אפוא להדגיש כי,

הדבר שקוראי משה האיש ואמונת הייחוד לא הבחינו בו בדרך כלל ... הוא העובדה שהציר האמיתי שעליו סובב הספר ... הוא שאלת המסורת, לא רק מקורותיה, אלא בעיקר הדינמיקה שלה (2006: 35).

והדינמיקה הזאת מבוססת לדעתו על תפיסה שגויה של זיכרונה של קבוצה. בפתח-הדבר לזכור אומר ירושלמי: "כאשר אני משתמש שוב ושוב במונחים כגון 'זיכרון קיבוצי' ... או 'זיכרון קבוצתי' ... אין

⁸⁰ לעניין ה"פסיכולמארקזים" שירושלמי מייחס לפרויד ראו את הסברה התמציתית של מיכל בן-נפתלי במחלת ארכיב, 146, הערה 31.

כוונתי לכושר תורשתי כלשהו שטיבו מעורפל, וגם לא למבנה נפש מולד" (1982: עמ' 17), ובהסתמכו על מוריס הלבואקס הוא מסביר: "הזיכרון הקיבוצי ... הוא מציאות חברתית שנמסרת ומתקיימת במאמצי המודעים של הקבוצה ועל-ידי מוסדותיה" (הדגשה שלי; עמ' 18). לא גנטיקה נגועה במיסטיקה ולא פסיכולוגיה של לא-מודע הן השיטות הראויות לחקירתם של מסורת וזיכרון שבבסיס ההיסטוריה של קבוצה. לא כל שכן אלה של העם היהודי, שייחודם של צו הזיכרון ושלשלת הקבלה שלו עומד במרכז דיוניו של ירושלמי:

הזכרונות הקיבוציים של עם ישראל היו פועל-יוצא מאמונה משותפת, מלכידות ומרצונה של הקבוצה עצמה, ואותם זכרונות מסרו מדור לדור והחיו את עברה באמצעות מערכת שלמה של מוסדות חברתיים ורתיים משולבים שפעלו אורגאנית למען מטרה זו (1982: עמ' 119).

וכן,

את הרעיון שלך – על מסורת המועברת בלא-מודע של הקבוצה ... – מפתה ככל שיהיה, אי-אפשר לקבל ...
עמים, קבוצות, בכל זמן ובכל דור נתון, יכולים "לזכור" רק עבר שנמסר להם באופן אקטיבי, והם מקבלים אותו כבעל משמעות. ולהפך, עם "שוכח" כאשר דור שהעבר נמצא ברשותו אינו מוסר אותו לדור הבא, או כשהדור הבא דוחה את מה שהוא מקבל ואינו מוסר אותו הלאה (2006: עמ' 105).

לא הדחקה, ולא פעילות לא מודעת יוצקים זיכרונות של קבוצה למסורת המפרנסת היסטוריה, אלא מערכת מוסדית, שבמודע ובמכוון יוצרת מסורת המועברת מדור לדור לשם שימור הקבוצה על בסיס עֶבְרָה; שבר במסירה הוא מודע גם מודע. מורשת לא מודעת ומחזורית אליבא דפרויד, לעומת מסורת ממוסדת, מודעת ומכוונת, אליבא דירושלמי, אוצרות את הזיכרון ההיסטורי היהודי. היסטוריה איננה יכולה להתנתק מן האמת החומרית של מוליכיה, אומר ירושלמי. ואמנם הוא מבסס את ההיסטוריה שהוא עצמו כותב על מוליך כזה: התנ"ך של פיליפזון וההקדשה שבראשו.

ירושלמי איננו יכול אפוא לקבל את טעונו של פרויד המצהיר כי "מסורת המבוססת רק על תקשורת לא הייתה יכולה להביא לאופי הכפייתי שמתקשר לתופעות דתיות". ולכן, "היא הייתה חייבת לעבור תחילה תהליך של הדחקה, לשהות בלא-מודע, לפני שיכלה להראות תוצאות רבות-עוצמה כל כך עם שובה" (מצוטט ב-2006: עמ' 35). וכך גם איננו יכול להסכים כמובן לתיאוריה המניחה קיום מורשת פילוגנטית המתבססת על האפשרות של הטבעת עקבות גנטיים של התרחשויות היסטוריות מאוחרות, יחסית, בזמן (2006: עמ' 35-37).

ירושלמי דוחה אפוא מכל וכל **היסטוריה פסיכואנליטית** העומדת בניגוד לכל הנחות היסוד שלו כהיסטוריון. אך אין הוא מהסס לשמש כפסיכולוג ואפילו להשתמש במקצת מתובנותיה של הפסיכואנליזה בניסונו להבין את מניעיו של יוצרה. את התיאוריה ההיסטורית של פרויד, התמוהה והשגויה בעיניו, ירושלמי מייחס לא רק להנחות יסוד תיאורטיות שפרויד דבק בהן ולרצונות-תשוקתו להחיל את הפסיכואנליזה על כל לימודי האדם, אלא ליהדותו של פרויד, לא כעובדה אובייקטיבית, אלא כתחושה סובייקטיבית, פסיכולוגית:

ועם זאת, אני מוצא את עצמי תוהה אם ... לא היה גם ליהדותו של פרויד חלק בנטיות הלמארקיות שלו. לא, אינני מתכוון לומר שהלמארקיזם הוא "יהודי". כוונתי היא יותר לממד הסובייקטיבי שלו, להרגשת הכובד העצום, המשיכה הגרביטציונית, שטיפחו וביטאו יהודים מודרניים, מחויבים ומנוכרים כאחד, שהרגישו אותה בין כעוגן ובין כנטל. אם "מפרקים" את המושג למארקיזם למונחים יהודיים, מהו אם לא ההרגשה רבת-העוצמה, לטוב ולרע, שאי-אפשר באמת לחדול מלהיות יהודי, ולא רק בגלל אנטישמיות או הפליה רווחת, ובוודאי לא בגלל "שלשלת הקבלה", אלא משום שגורלו של אדם כיהודי נקבע לפני זמן רב בידי האבות, ומשום שלעתים קרובות מה שמרגישים באופן העמוק והמעורפל ביותר הוא מין תיל רוטט בדם (2006: עמ' 37).

והוא אף מוסיף ומדבר על "ההרגשה המדכאת שלהיות יהודי זה עסק ארוך שאי-אפשר להיפטר ממנו ... התחושה שהיהודיות מורשת ובלתי ניתנת למחיקה" (עמ' 38). הרבה פאתוס יש בדברים. הלשון

ההיפרבולית הנרגשת מטשטשת את הגבול וקשה לדעת במי מדובר, בזיגמונד פרויד, בהיינריך היינה שאל שירו הוא מתייחס בדברים האחרונים, או בו עצמו, יוסף חיים ירושלמי, ובתחושת הגורל היהודי שהוא נושא בלבו באופן "עמוק ומעורפל", כוודאות עמומה, לאו דווקא מנוסחת ומודעת.

פרויד מעולם לא התכחש למוצאו היהודי, ל"גזעו", לתכונות האופיי שאלה בהיותו יהודי ושיכול היה להזדהות אתן ולהתגאות בהן כמדען של הקידמה המערבית. אך ככופר מושבע הצהיר לא אחת על ניתוקו המוחלט מן היהדות כדת, כאמונה באל שלא יכול היה להאמין בו. הוא אימץ ירושה ודחה מסורת. הוא דחה את היהדות ואימץ את היהודיות. ברוחו של ירושלמי אפשר היה לומר, שפרויד נתלה בזיכרונו הלא מודע של הכלל, כי התכחש לזיכרונו המודע של הפרט, שלו עצמו. ירושלמי משוכנע שההתכחשות הפומבית הזאת הייתה בעיקרה מסיבות פרגמטיות הקשורות לחששו הגדול של פרויד שמא תזוהה הפסיכואנליזה עם היהודים והיהדות. הוא מגייס לפיכך את כישוריו כהיסטוריון המנתח תעודות ומסמכים, ואת כישוריו כחוקר ספרות הקורא קריאה צמודה טקסטים פרטיים ופומביים של פרויד, כדי להוכיח כי פרויד הפומבי, שהצהיר בכל הזדמנות על אי ידיעתו ואי הכרתו את המסורת היהודית, היה רחוק מאוד מפרויד הפרטי ששב וגילה – במתכוון ושלא במתכוון – את ידיעתו "היהודית", אפילו בקיאותו בה וכמיהתו לה. ירושלמי מבקש, כביכול, להשיב לפרויד את זיכרונותיו; יהיה מי שיאמר, אפילו בכוח. הוא מצווה על פרויד: "זכור!" בסופו של הדיון, כפי שראינו למעלה, הוא אפילו מבקש לחלץ מפרויד הודאה.

קוראי ספרו של ירושלמי עשויים לתמוה על הלהט הרב שבו נערך הדיון ולתהות על סיבותיו. כי ממה נפשך? אם מה שביקש ירושלמי הוא להוסיף פירוש חדש על הפירושים הקיימים לספרו של פרויד, ולתרום תרומה גדולה להיסטוריה של הפסיכואנליזה ושל יוצרה, ההיה צורך בנעימת דברים שמינעד הרגשות שלה נפרש בין תחינה לאלימות וכל כולה נסערת? ההיה צורך להשיל את גלימת ההיסטוריון ולעטות תחתיה את זו של השופט החוקר, ואולי אף לפתות קוראי ספרות בעלי-דמיון לשמוע במונולוג החותם הדים של

דוסטויבסקי? אין זאת כי ירושלמי מגן על מה שבנפשו, על מה שבו ער בעצמותיו.

מי שביקש להסביר בערה זו הוא ז'אק דרידה, שהקדיש לירושלמי, הקדיש ממש, הרצאה ארוכה שיצאה לאור כספר *מחלת ארכיב*.⁸¹ ספרו המורכב של דרידה דורש ללא ספק דיון נפרד, מעמיק ומפורט, שינסה לנהוג בצדק לא רק בתכניו אלא בזיקוקין דינור המפעימים שלו. כאן אסתפק בציון כמה נקודות העשויות להאיר את מה שדנתי בו.⁸²

כירושלמי, כך גם דרידה, מרצה תחילה בעל פה ואחר כך מעבד את הדברים לכתובים מתוך מעורבות רגשית חריגה, המעבירה לקוראיו את ההערכה העמוקה שיש בלבו לירושלמי ואת החשיבות האישית העצומה שהוא רואה בהתדיינות עמו. אם ירושלמי ניסה להראות לפרויד, וכך לעולם, למה באמת הוא עצמו – פרויד – התכוון, דרידה מנסה להראות לירושלמי, וכך לעולם, מה באמת הוא – ירושלמי – עושה בדבריו. ומה שירושלמי מנסה לעשות בדבריו, לדידו של דרידה, הוא לשוב ולהכניס את פרויד בבריתו של אברהם אבינו, למול אותו בשנית – לא פחות. וכשם שלרך היילוד אין פתחון פה ומה שנעשה בו נעשה בכוח, אם גם באמונה ובאהבה, כך גם מעשה ירושלמי בפרויד. וכך, כמו ירושלמי, דרידה מתוך עניינים שבשכל בעניינים שבלב ונע בין הצגת דברים מאופקת לבין פנייה אישית נסערת אל ירושלמי ואל הקוראים. דרך דיונו מאשרת את מה שהוא אומר אגב דיון בדרך דיונו של ירושלמי:

מה שמאשש או מוכיח אמת מסוימת של משה של פרויד אינו ספרו של פרויד או הטיעונים הנפרשים בו ביותר או פחות תקפות. אין זה גם תוכנו של "רומן היסטורי" זה; זוהי סצינת

⁸¹ ר' הערה מס' 3.

⁸² מה שאזכיר כאן הוא רק אפס קצהו של כל מה שעולה בהרצאתו של דרידה. וראו את ה"חתימה" שספחה מיכל בן-נפתלי, המתרגמת, לספר, ובה האירה כמה וכמה מענייניו.

הקריאה שהוא מעורר ושבה נמצא הקורא כלול מראש. למשל, במונולוג מִבְּדִי, שבקראו בפרויד, בהתריסו כנגדו או בקראו אליו, חוזר במופתיות על הגיונו של האירוע שהרומן ההיסטורי תיאר את רוח הרפאים שלו ו"ביצע" את מבנהו. פרויד של משה של פרויד הוא אכן משה של ירושלמי (2006: עמ' 77).

גם דרידה לוקח חלק בסצינת הקריאה שספרו של פרויד מעורר, וחוזר במופתיות על הגיונו של אותו "רומן היסטורי", אולי גם על "יהדותו". אך בעוד הוא עושה זאת במודע ובמכוון, בלשונו המשחקת ובתכניו, ירושלמי, לפי דרידה, איננו מודע לכך שאף הוא שבו ב"זמן החזרה הזה" (עמ' 70). אין הוא יודע, או איננו מוכן להודות, שגם הוא כבר כלול מראש בסצינת קריאה שאיננו יכול, ואיננו רשאי לחמוק ממנה.

הפולמוס בין דרידה לירושלמי הוא מעין מאבק על הירושה של פרויד, שמתנהל על ידי מי שהפנים את הפסיכואנליזה וסבור ש"אין זה רק בלתי אפשרי, אלא עלול להיות גם לא-לגיטימי" לברור "מותרות" מתוך הפסיכואנליזה, להתדיין אתה מבחוץ כביכול, ולהתייצב "כהיסטוריון המתיימר בכוונה לתפוס עמדה מחוץ למושאו" (2006: עמ' 62). על כף המאזניים מוטלת השאלה מהי היסטוריה (או "ארכיב", מבחינתו של דרידה), מיהו היסטוריון בכלל והיסטוריון של הפסיכואנליזה בפרט, ומיהו פרויד, ולכן מיהו ומהו אני, דרידה, ירושלמי (והשוו: עמ' 131). מיהו האב ומיהו "בנו" – יאמר דרידה. במובלע, גם נשאלת השאלה, מיהו ומהו יהודי.

דרידה מנהל את הפולמוס בכמה רמות בד בבד, תוך שהוא מדגיש את מעורבותו ב"סצינת הקריאה", חוזר ומבליט את "חזרותיו" של ירושלמי על המחוות של פרויד, "מחקה" את "התפניות הדרמטיות" שבהרצאת דבריו, מתקדם, חוזר על עקביו ושב ומתקדם בלולינות. הביקורת הפשוטה ביותר העולה בפולמוס היא תכנית, ודרידה מצהיר מראש שיסתפק בדוגמא אחת שתמחיש את מה שזו עשויה הייתה

להיות, אילו הרחיב בה (עמ' 74-73).⁸³ אך הואיל והוא רואה בכתיבתו של ירושלמי אקט פרפורמטיבי מבריק ומובהק, ובו לא ניתן בעצם להפריד צורה מתוכן, הביקורת הקשה יותר מופנית כלפי הדרך שירושלמי בחר להציג את טיעונו, בהיבטיה הלשוניים, הסיגנוניים והז'נריים. הביקורת הקשה עוד יותר העולה מכל זה דוחה את גישתו העקרונית של ירושלמי וכמעט מבקשת לשלול ממנו את הזכות לתואר **היסטוריון**. שיאה של הביקורת מצביע על ההשלכות הפוליטיות החמורות שיש לעמדתו של ירושלמי כהיסטוריון יהודי, ששאלת הזיכרון עומדת במרכז עיונו. פניה השונים של הביקורת שזורים כמובן זה בזה וכולם יחד מצביעים על עוורונו של ירושלמי לגבי סצינת הקריאה שבה הוא כלוא, על עקשנותו שלא להכליל בה ועל "האלימות המוזרה" המאפיינת את מבעו.

דרידה מראה, כיצד דרך הצגתו של ירושלמי, המרבה ב"אולי", במשפטי תנאי, בהשעיות ובסימני שאלה, במחוות לשוניות המותירות אותו בעמדה בלתי מתחייבת, גוררת אותו לאי-ודאויות ולאפוריות לוגיות המערערות את עצם טיעונו, ועוזרת לו לנער אחריות מעצמו ולהמנע מלנקוט עמדה תיאורטית חד-משמעית (2006: עמ' 66, למשל). הוא מתעכב על הדרך בה הצהרות מאוחרות ותפניות דרמטיות של הטקסט מערערות ומהפכות את מה שקדם להן. הוא חוזר ומצטט את הפסקה הלפני-אחרונה התולה את כל הדיון שקדם לה על בלימה, זו שבה ירושלמי מפנה את המילים האחרונות אל פרויד ואומר:

⁸³ הדוגמא מתייחסת לטיעונו של ירושלמי כי אילו רצחו בני ישראל את משה, לא היה המקרא מהסס לדווח על כך. להפך, היה עושה זאת בפרטי פרטים, כאות ומופת לחטאי העם. דרידה דוחה את הטיעון משלוש בחינות: **משפטי**, שהרי הייתה בהתנהגותם כוונת הריגה ברורה, **פסיכואנליטית**, שכן ירושלמי אינו מודה באפשרות רישום ושמירה בזיכרון שאינם מודעים, ו**דקונסטרוקטיבית**, שכן ירושלמי אינו מהין לחשוב על ארכיב וזיכרון אלא במונחים של נוכחות והעדר פוזיטיביסטיים – כל מחשבה על וירטואליות ממנו והלאה.

פרופסור פרויד, בנקודה זו אין טעם לדעתי לשאול אם הפסיכואנליזה היא באמת מדע יהודי, מבחינה גנטית או מבנית; את זה נדע, אם בכלל אפשר לדעת זאת, רק אחרי שתיעשה בעתיד עבודה נוספת רבה. הרבה תלוי כמוכן בהגדרה של "יהודי" ושל "מדע" (2006: עמ' 119; התרגום שונה).

לא זו בלבד, אומר דרידה, שחוקר המבקש להוכיח "יהודיות" של ספר ומתייחס אל הפסיכואנליזה כאל "מדע" דוחה את הגדרתם של מושגי היסוד שלו לעתיד-לבוא בלתי ידוע, הוא גם מעמיד אפשרות הגדרה כזו בספק: "את זה נדע, אם בכלל אפשר לדעת זאת" (הדגשה שלי). "ודרידה איננו חוסך את שבט ביקורתו, ובלשון שאיננה עדינה כלל:

משהגענו לשורות האחרונות של הספר, עדיין איננו יכולים לומר דבר קולע על מה שקושר בין מדע לבין יהודיות, על מה שמייצב את המושגים הללו ... , שום דבר שנראה רלוונטי מבחינה מדעית. דרך אגב, הרי מה שמנטרל או אולי מפריך את כל מה שירושלמי רצה להוכיח עד כה. הרי מה שמאיים מכל מקום על ערכו התיאורטי אם לא על תוצאו הדרמטי או עושרו הפרפומטיבי (עמ' 82).

אך לא רק הערך התיאורטי והרלוונטיות המדעית מועמדים בסימן שאלה. לדרידה גם ביקורת קשה על ה"תוצא הדרמטי" של ה"עושר הפרפורמטיבי" שירושלמי מפגין בטקסט שלו. הדברים אמורים בעיקר לגבי ה"מונולוג עם פרויד", פרק הסיום, ה-*tour de force*, של ירושלמי, "הדומה – או מעמיד פני דומה – לתחילתה של אנליזה ולווידי המוצהר על העברה" (עמ' 64). דרידה יהיה הראשון להודות בעושרו של הדיון שירושלמי מביים באמצעות המונולוג הזה ובכוחו המפעים. המונולוג הזה, שהוא "בדוי וממשי בד בבד, הדוק, דרמטי, נדיב כמו גם חסר חמלה", הוא, לדידו של דרידה, אמתו של הספר כולו. הוא מהווה אמנם "קרע עם השפה שמשלה עד כה בספר, דהיינו שיח ה-*scholarship*, שיח של היסטוריון, של פילולוג, של מומחה בהיסטוריה של היהדות, *biblical scholar*, כנהוג לומר, המתיימר לדבר במלוא האובייקטיביות", אך מגדיר, לאחר מעשה, את מה שקדם לו (עמ' 48-49).

המשפט החותם את המונולוג הוא לדרידה הקש האחרון המערער כל אפשרות מצדו של ירושלמי לטעון להיותו היסטוריון. במשפט אחרון זה ירושלמי פונה אל פרויד, שאינו אלא רוח רפאים, בתחינה כביכול לגלות לו את כוונתו, ו"אני מבטיח שלא אגלה את תשובתך לאיש" (ירושלמי, 2006: עמ' 120), הוא סוגר. וכך אומר דרידה על המשפט האחרון בספר: "מקום מאלף והכרחי, מכריע, היכן שדבר אינו מוכרע ... לובש, לא במקרה, צורת הבטחה, הבטחה של סוד שמור. מה מתרחש כאשר היסטוריון מבטיח לשמור סוד בנוגע לארכיב שיש לבסס? מי עושה זאת? כלום עודנו היסטוריון?" (עמ' 79; הדגשה שלי). והשאלות קשות עוד יותר בהמשך:

הכיצד מי שמבטיח סודיות לרוח רפאים מעז עדיין לכנות עצמו היסטוריון? ... ההיסטוריון מדבר רק על העבר, ירושלמי אומר זאת בעצמו בסוף הטקסט על האנוסים, ... "משימת ההיסטוריון, למרבה המזל, כרוכה בניסיון להכין את העבר. הגיע הזמן שההיסטוריון יסור הצידה ויניח לדימויים [הצילומים שבספר ר.ג.] לדבר" ... אך בכל פעם שהיסטוריון בתור שכזה "סר הצדה ומניח לדבר [...] זהו סימן של כבוד לפני העתיד-לבוא" ... אזי הוא אינו היסטוריון יותר. אין היסטוריה או ארכיב של העתיד-לבוא, אומר השכל הישר, היסטוריון בתור שכזה לעולם אינו מסתכל בעתיד, שככלות הכול אינו נוגע לו" (עמ' 80).

דרידה איננו מתחזה להיסטוריון בתור שכזה ולפיכך איננו חושש מלחשוב על העתיד, על ההשלכות הפוליטיות החמורות שיש לעמדתו של ירושלמי ההיסטוריון, זה הכותב על ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה היהודית על יסוד תפיסתו את צו הזיכרון היהודי. דרידה מטיל את כל כובד משקלו הפולמוסי נגד התפיסה שירושלמי משרטט בזכור ושהיא בתשתית דיונו הנוכחי. ירושלמי מתווה בדיוניו תווים ייחודיים לעם היהודי כולו, תווים שאין לשום אחר חלק בהם, המפרידים אותו משאר האומות ושמים גבול ברור בינו לבינו. דרידה מתחלחל ממש נוכח המשפט שהוא מצטט מתוך זכור: "רק בישראל, ולא בשום עם מלבדו, נתפס הציווי לזכור כמצווה דתית לעם כולו" (2006: עמ' 87). לא רק הציווי לזכור מייחד את העם היהודי אלא גם

– וזאת במשה – התייחסותו של העם הזה – כיהודי – אל העתיד שונה באופן מהותי מכל דרכי ההתייחסויות ה"בלתי יהודיות" (עמ' 84-85). אם יש צדק בדברי ירושלמי, הרי צדק זה גורם לו לדרידה "להשתאות בבעתה לנוכח אי-הצדק הווירטואלי שעלולים תמיד לבצע בשם הצדק עצמו ... מכיוון שאי-הצדק של הצדק הזה יכול לרכז את אלימותו בעצם כינונו של האחד והיחיד". ועוד הוא אומר, "התכנסות האחד בעצמו לעולם אינה מתרחשת ללא אלימות," וגם "משעה שיש אחד, יש רצח, פצע, טראומטיזציה" (עמ' 88-89; התרגום שונה מעט). וחובה עלינו לדעת ש"לא פחות צודק לזכור את האחרים, את האחרים האחרים ואת האחרים בקרבך, ושהעמים האחרים יכולים לומר אותו דבר – אחרת. ושכל אחר הוא אחר לגמרי" (עמ' 88). דרידה לא יתן לירושלמי לשוב ולכלוא את פרויד בתוך האחד היהודי, הנפרד הטוטלי, כפי שירושלמי ההיסטוריון מבין אחד זה.

דברים קשים אלה של דרידה חוזרים בצורות שונות בחלק מן התגובות לספרו של ירושלמי, שנתפרסמו במשך השנים. התגובות השונות, האוהדות והמבקרות, מתבססות על הקריאות הקוטביות את הטקסט של פרויד, שהוא מושא הדיון. למעשה, יש שני זרמים מרכזיים בהתייחסות לצוואתו של פרויד, וירושלמי מייצג, בצורה המרשימה ביותר, אחד מהם. בפשטנות ניתן לומר כי יש מי שקוראים את משה האיש כאישור לפרויד היהודי, ויש מי שקוראים את הטקסט כאישור לפרויד האוניברסלי. בסיום דברי אבקש להציג מעט מן הביקורת האוניברסליסטית על ירושלמי ועל פרשנותו את פרויד.

אדוארד סעיד הוא אחד המבקשים לפתוח את ההסגר שירושלמי הטיל על פרויד, ובהרצאתו הפולמוסית, ולמותר לומר, האנטי-ציונית, *Freud and the Non-European*, הוא מנסה להראות כיצד ירושלמי כופה על פרויד מסקנות שכלל אינן מתבקשות מן הטקסט שלו. יהדותו של פרויד, כפי שזו עולה מתוך משה האיש, איננה עניין פשוט וסגור כל עיקר. לדידו של סעיד, דווקא שאלת זהותו הבלתי פתורה של פרויד יכולה להניח את היסוד לתפיסה נכונה יותר של האחרות, הלא-יהודית והלא-אירופאית, זהות המסומנת על ידי מיסוס הגבול בין המצריות ליהדות. פרויד, אומר סעיד, מבקש "להחזיר למקומם

מרכיבים של מקור היהדות שנשכחו או הוכחשו" (2003: עמ' 34 ; תרגום שלי), ודווקא את אלה מבקש ירושלמי לשוב ולנכס אל תוך תפיסה מונוליטית, חד-גונית, של יהדות.

המרכיבים הנשכחים של מסורת משה ומקור היהדות הם נושא ספרו הנפלא של יאן אסמן, שלמרכבה הצער לא תורגם לעברית: *Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism* (1997).⁸⁴ כספרו של דרידה, גם ספר זה היה ראוי לדיון נפרד ומעמיק שאיננו אפשרי כאן. כדאי בכל זאת לומר עליו כמה דברים, לא רק משום ביקורתו – העקיפה אך עקרונית – על משה של פרויד, ומשום מסקנותיו המנוגדות לחלוטין לאלה של אותו ספר, אלא משום ששאלות ההיסטוריוגרפיה והזיכרון הן שאלות מתודולוגיות מרכזיות בדיונו, ועמדתו קוטבית לזו של ירושלמי. ספרו של אסמן מבקש גם הוא לקיים צו של "זכור", אך מה שהוא מבקש לזכור, גם בשמו של פרויד, שונה מאוד ממה שירושלמי זוכר ודורש במפגיע מפרויד לזכור כמוהו.

נושא ספרו של אסמן הוא "ההבחנה המוזאית" – *The Mosaic* – *distinction* – ותחום מחקרו, לבד מאגיפטולוגיה, היא מנמו-היסטוריה – Mnemohistory – היסטוריה של הזיכרון. ההבחנה מכונה "מוזאית", משום שהמסורת מייחסת אותה למשה, אף על פי שלא הוא היה הראשון לנסחה.

ההבחנה שמדובר בה היא זו החוצצת בין אמת ושקר בדת, בין דת של "אמת" לבין דתות שאינן כאלה. היא מונחת ביסודן של הבחנות-משנה כמו, יהודי לעומת גוי, נוצרי לעומת עובד אלילים, מוסלמי לעומת לא-מאמין:

הבחנות תרבותיות ואינטלקטואליות מעין אלה מכוננות עולם שאיננו מלא רק במשמעות, זהות, אורינטציה, אלא גם בסכסוך, חוסר סובלנות ואלימות. לכן היו תמיד נסיונות להתגבר על

⁸⁴ כל התרגומים מתוך ספרו של אסמן הם שלי.

הסכסוך על ידי בחינה מחדש של ההבחנה, על אף הסיכון שבאובדן משמעות תרבותית הכרוך בכך (עמ' 1).
 ואסמן נספח אל מי שנוטלים את הסיכון על עצמם.
 אסמן טוען כי ההבחנה בין דת של אמת לבין כל מה שקדם לה והקיף אותה הייתה הבחנה חדשה לחלוטין בעולם העתיק. היא יצרה דת-נגד (counter-religion), מונותאיזם, ושימשה את הסיפור ההיסטורי היהודי-נוצרי, כפי שהוא מתבטא בספר שמות, בסיפור יציאת מצרים, בעשרת הדברות ובמתן תורה. הסיפור הזה, שהוא הסיפור ההיסטורי השליט, נבנה על הניגוד ישראל-מצרים, שהיה לסמל לעוינות דתית ולמשטמה עקרונית ובלתי מתפשרת. זה הסיפור שהזין את ההיסטוריה של המחשבה המערבית במשך דורות.
 אולם יש סיפור אחר, שהושכח או הודחק, המבוסס על זיכרון של מצרים השונה מזה שפרנס את החשיבה הדתית הרשמית של העולם המערבי. סיפור זה התקיים בכל זאת בשולי הסיפור הרשמי, ואותו מבקש אסמן לזכור ולספר, כדי לתרום את חלקו בבחינה מחדש של הבחנת היסוד המזיקה, המאפשרת תמיד לקבוצה אחת, מוגדרת, גדורה וטוטלית בצדקתה, לנכס את האמת לה ולה בלבד. לשם העלאת הזיכרון הזה, אסמן כותב מנמו-היסטוריה:

בשונה מהיסטוריה "אמיתית" (proper) [פוזיטיביסטית, ר.ג.], מנמו-היסטוריה איננה עוסקת בעבר כעבר, אלא רק בעבר כפי שזוכרים אותו ... היא מגבילה עצמה ... לעבר ... כפי שהוא מופיע לאורן של קריאות מאוחרות יותר. מנמו-היסטוריה היא תיאורית ההתקבלות כשהיא מיושמת להיסטוריה. אך אין להבין "התקבלות" כמובן המצומצם של מסירה וקבלה. העבר אינו פשוט "מתקבל" על ידי ההווה. ההווה "רדוף" על ידי העבר והעבר מעוצב, מומצא, מומצא מחדש ומשוחזר על ידי ההווה (1997: עמ' 9).

מטרת המנמו-היסטוריה איננה לאשר אמתותן של מסורות, אלא לחוקרן כתופעות של זיכרון קולקטיבי, ו"לדידו של היסטוריון-הזיכרון, 'אמת' של זיכרון נתון אינה טמונה כל כך בעובדותיו, אלא בעדכאניותו", באקטואליות שלו (שם). מנמו-היסטוריה בודקת

אפוא את הדברים הזכורים בשל הרלוונטיות שלהם להווה הזוכר, ומנתחת את החשיבות שההווה מייחס לעבר.

אך מה זוכר ההווה? אם ההיסטוריה מנסחת את הזיכרון הרשמי שלו על בסיס עובדות שהיא מאמתת בשיטותיה שלה, מנמו-היסטוריה מחפשת את זכרון-הנגד (counter-memory), אותו זיכרון המסיט לקדמת הבמה אלמנטים שנשכחו, או נוטים להשכח בזיכרון הרשמי. מבחינה זו אין בזיכרון היהודי ייחוד עקרוני, על אף תוכנו של הגורל היהודי. לאמור, על אף שהוא זוכר דברים אחרים, אין הוא זוכר **אחרת**. ככל זיכרון אחר של קבוצה, זיכרון זה הוא מנגנון תרבותי, וכמוהו זיכרון האינדיווידואלי, הוא סלקטיבי בהכרח. לפיכך הוא מייצר תמיד זיכרון נגד, זיכרון-נגד הסותר במפורש זיכרון אחר (עמ' 12). במקרה שלפנינו, זיכרון הנגד הוא זה של משה המצריי ושל מצרים אחרת. למשה כדמות של זיכרון, מובחנת ממשה כדמות היסטורית, ולמצרים שאיננה מאגדת את כל מה שנדחה כשקרי ובזוי על ידי המונותאיזם, מסורת ארוכה בזרמים התת-קרקעיים של המחשבה המערבית. גלגוליה של מסורת זו מעידים על כך שגם הקרע בין זיכרון להיסטוריה, המאפיין, על פי ירושלמי, את ההיסטוריון היהודי המודרני, איננו מנת חלקו של זה בלבד. גם בשיח המודרני של משה/מצרים "ההיסטוריה תפסה את מקומו של הזיכרון. שרשרת הזיכרון שנקטעה היא זו הקושרת את העבר להווה ולזהותו של הסובייקט הזוכר, בין אם הוא קבוצה או פרט..." (1997: עמ' 145). העלאת זיכרון-הנגד בדבר משה המצרי, כמו העיסוק בכל זיכרון-נגד שהוא, היא בעלת חשיבות תרבותית-פוליטית מן המעלה הראשונה, כי "הוא שואף לשמר בעולם של היום נוכחות של דימוי של אתמול הסותר אותו... 'אני זוכר את מה ששכחת'." (עמ' 220). את המלאכה הזאת אסמן מבקש לעשות בעזרת המנמו-היסטוריה, זו החוקרת את הזיכרון התרבותי הספציפי הזה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בשרשרת של טקסטים, ממִנְתוֹן ועד שילר, מסטרבון ועד פרויד. אלה מהווים את שיח-הזיכרון של משה/מצרים. פרויד, שהוא לדידו החוליה האחרונה בשרשרת טקסטואלית זו, הוא ראשון במעלה בחשיבותו, משום שבספרו על משה הוא זה שהורס בצורה המפורשת ביותר את האבחנה המוזאית

ואת גבולותיה הסגורים של דת־הנגד. ספרו של פרויד, המתמודד עם יהדותו שלו ועם שאלת השנאה האנטישמית באמצעות התחקות על שורשי העם היהודי ודתו, מוצא את מקור המונותאיזם במצרים העתיקה, ובכך מהווה נסיון לערער מבפנים (to deconstruct) את "האבחנה הרצחנית." אם לדידו של ירושלמי מה שלא קיים בכתובים בזיכרון הלאומי המקראי ובמסורת המודעת לא היה ולא נברא, לדידו של אסמן, שמציג את עצמו כגרמני הכותב 50 שנה אחרי השואה, יש משמעות עצומה לנסיונו של פרויד

לחשוף אמת שלא היתה זכורה מעולם, אלא הודחקה, ושרק הוא לבדו יכול היה לגלותה כניגוד מזעזע לכל מה שזכור במודע ומועבר כמסורת (עמ' 145).

ביקורתו על ספרו של ירושלמי היא אפוא עקרונית, אם גם לא שמית או מפורשת, בדרך כלל. במקום שהוא חולק עליו בגלוי, הוא רחוק מאוד מן הנימה הפולמוסית המאפיינת את דרידה או סעיד. על אף העלבון שהוא חש בשמה של הנצרות, כשירושלמי מכריז עליה שאיננה דת מונותאיסטית באמת ושתואר זה שמור ליהדות בלבד אליבא דפרויד, אסמן מסביר שהשאלה המכרעת היא כיצד הנצרות תופסת־זוכרת את עצמה. כותרת ספרו של פרויד המציגה אותו כעוסק במונותאיזם איננה הופכת את הספר ל"ספר יהודי," כדעתו של ירושלמי, אלא להפך. אסמן חולק על ירושלמי בפירוש התחביר הגרמני של הניסוח של פרויד ומדגיש, כי תפיסת הנצרות כדת מונותאיסטית היא יסוד מוסד בכל שרשרת הטקסטים האירופית העוסקת במסורת משה המצרי ובמחלוקות בהן היא דנה, וכי פרויד זוכר זאת. כל עיקרו של שיח משה/מצרים הוא "שאינו יהודי ואינו נוצרי, אלא מכוון לנקודה שמעבר להם." תרומתו של פרויד לשיח זה איננה מוטלת בספק (עמ' 149-150). פרויד, על פי אסמן, היה שותף להנחות היסוד העקרוניות של מסורת זו ואף הרגיש שיש ביכולתו להעניק לה את הגושפנקא המדעית הסופית. בעוד ירושלמי ניסה בספרו להכניס את פרויד למסורת יהודית, אגוניסטית־בינרית, אסמן מבקש לחברו אל מסורת אירופית, אוניברסליסטית־דקונסטרוקטיבית. אם לדידו של ירושלמי, פרויד הוא תיאולוג־נגד, לדידו של אסמן הוא החוליה החזקה במסורת של שיח־נגד אירופי מושרש. כאשר פרויד

שם את משה במקומו של האל כיוצר העם היהודי, הוא אינו אלא מסיק מסקנה הגיונית מתבקשת משיח שהפך את האל הטרונסצנדנטי לאל היסטורי. ואף כי אסמן איננו אומר זאת במפורש, ניתן להסיק מדיונו, שלדעתו ירושלמי טועה בהתייחסו לפרויד כאל היסטוריון שכשל. פרויד איננו היסטוריון, אלא היסטוריון של הזיכרון. העיקרים שעליהם הוא מבסס את סיפורו ההיסטורי של עם ישראל, חזרה – חקיקה בזיכרון – הדחקה – "קידוד" (encrypting), הם עדות לכך: לא היה זה רק משה "החי" או "ההיסטורי", שלו ייחס פרויד את בריאת האומה היהודית, אלא משה החי והמת, ההיסטורי, המודחק וזה שבזיכרון גם יחד (עמ' 160).

אסמן איננו מתעלם בשום אופן מבעיות העולות בדיונו של פרויד. אך כמו דרידה, הוא סבור שאפשר להבין את המהלך הפרוידיאני רק מבפנים. ובסופו של יום, זכות ללא-עוררין עומדת לתיאוריה של פרויד, על אף בעיותיה, משום שהבטיחה את מקומו של הזיכרון בהיסטוריה של הדתות וחשפה בצורה משכנעת את הצמצום שבכל "שיחזור חד-קווי המבוסס על התפתחות ומסורת" (עמ' 162). אלה רק מקצת הדברים העולים בעקבות מחקרו הנרעש של ירושלמי, שאינו אלא תגובה נסערת על מחקר-בדיונו של פרויד. מי מהם כתב "רומן היסטורי"? – לא לי הפתרונים.

ביבליוגרפיה:

גיי, פיטר. 1993. *פרויד, פרשת-חיים לזמננו*. תרגום: עדי גינצבורג-הירש. הוצאת דביר.

דרידה, ז'אק. 2006. *מחלת ארכיב, הדפסה/רושם/רישום פרוידיאניים*. תרגום: מיכל בן-נפתלי. רסלינג, תל-אביב.

ויסטרין, רוברט. 2006. "אלוהים יש רק אחד – ואנחנו לא מאמינים בו!" על פרויד כיהודי. "הארץ", 12.5.2006. ראו גם הפרק "צוואתו האחרונה של דוקטור זיגמונד פרויד", בתוך: רוברט ס' ויסטרין, 2006. *מעבדה להרס העולם – גרמנים ויהודים במרכז אירופה*, עמ' 289-319, תרגמה מאנגלית: יעל ענבר. כרמל, ירושלים.

- ירושלמי, יוסף חיים. 1982. *זכור, היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי*. תרגום: שמואל שביב. עם עובד, תל-אביב.
- 2006. *משה של פרויד, יהדות סופית ואינסופית*. תרגום: דן דאור. הוצאת שלם, ירושלים.
- רולניק, ערן. 2006. "אז מה יהודי בפסיכואנליזה." בתוך "הארץ" – "ספרים". 5.4.2006.
- Assmann, Jan. 1997. *Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
- Freud, Sigmund. 1994 [1939]. "Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen". In: *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, 455-584. Studienausgabe, Band IX. S. Fischer Verlag: Frankfurt am Main.
- 1950 [1935]. "Nachschrift 1935 zur 'Selbstdarstellung'". In: *Gesammelte Werke*, XVI, 31-34. Imago: London.
- Said, Edward W. 2003. *Freud and the Non-European*. Verso: London, New York.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. 1991. *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*. Yale University Press: New Haven and London.
- ביבליוגרפיה מפורטת אפשר למצוא ב:
- Ginsburg, Ruth & Pardes, Ilana, eds. 2006. *New Perspectives on Freud's Moses and Monotheism*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.
- רות גינזבורג, החוג לספרות כללית, האוניברסיטה העברית בירושלים.