

אוניברסיטת חיפה
הפקולטה למדעי הרוח
החוג ללימודי אסיה

קולו של המזרח

**רבינדרנת טאגור וחזון המרחב הפאן-אסייתי, דרך תפיסת הלאומיות
ויחסיו עם יפן**

סמינר: ההיסטוריה האינטלקטואלית של בנגל במאות ה-19 וה-20

מנחה: ד"ר איתמר תיאודור

מגיש: נוה ברלב

תאריך: 15/06/10

תוכן עניינים:

1	מבוא
3	פרק 1 <u>ה"סאדהאנה" של רבינדרנאת טאגור - שנים מוקדמות ומקורות השפעה</u>
8	פרק 2 <u>"לאומיות היא סכנה גדולה..." - תפיסת הלאומיות על פי טאגור</u>
13	פרק 3 <u>קולה האישי של אסיה - פאן-אסייתיות על פי טאגור והגישות המנוגדת לחזונו</u>
17	פרק 4 <u>"המסר של הודו ליפן" - היחסים המורכבים בין טאגור ויפן, והשפעתם על הגשמת חזונו</u>
22	סיכום
23	רשימת מקורות

1913 הייתה שנה משמעותית במיוחד עבור אסיה כולה. רבינדרנת טאגור (Rabindranath Tagore), הוגה, סופר, משורר ויוצר בנגלי זכה בפרס נובל לספרות והיה לאסייתי הראשון אשר זוכה בפרס המכובד והיוקרתי. גאוותו הייתה גאוותה של אסיה החבולה והמושפלת, זו אשר חלקים הולכים וגדלים בה ננגסים בברוטאליות על ידי המערב. עבור טאגור, ההכרה לה זכה היוותה קפיצה אל עבר הגשמת חזונו בדבר איחוד רוחני של עמי אסיה, איחוד שיעמוד זקוף אל מול האימפריאליזם המערבי, ימגר אותו אל מחוץ לגבולות היבשת ויקיים מרחב בו ללאומים השונים אין יותר משקל.

טאגור, שהיה בן למשפחה מכובדת מכלכותה שידעה מספר דורות של אינטלקטואלים, הושפע רבות ממשפחתו ובעיקר מאביו בכל הנוגע לתפיסת עולמו, אך לא פחות מכך מהוגים ואינטלקטואלים שונים במדינתו כמו גם מרחבי היבשת, ואף מחוצה לה. מסיבה זו גישתו של טאגור כללה מאפיינים כה מגוונים, שלעיתים נראה כי קיימים ניגודים בינם לבין עצמם. עם זאת גישתו ההומאנית וחזונו בדבר קיום אוניברסאלי של שלום ואחוה הפכו אותו לדמות נערצת בכל אשר פנה, ויצירותיו פורסמו בשפות רבות, מהוות השראה ליחידים ולקבוצות אשר מצאו בדבריו דחיפה לאינטרסים השונים שביקשו ליישם.

המחצית הראשונה של המאה ה-20 עם זאת, הייתה תקופה בה עבר העולם תמורות ותנודות מרחיקות לכת, אשר אופיינו בעימותים קשים על רקע עליית הלאומיות, גילויי גזענות ושאיפות אימפריאליסטיות ברחבי העולם. קול חזונו של טאגור בדבר ההומאניות ומרחב רוחני אסייתי נאלם אמנם ברעש התותחים, אך השפעתו, יצירותיו וקולו הייחודי נשמרים עד ימינו אנו. בעבודה זו אם כן, אבקש להתמקד בגישתו של טאגור אודות מרחב פאן-אסייתי בו אעסוק בהרחבה, תוך התבססות על הרקע ממנו צמח כמו גם על תפיסת הלאומיות שגיבש ואשר מהווה בסיס מהותי לחזונו. חלקה של יפן הן ברמת ההשפעה על תפיסתו וגם כשחקנית המרכזית בחזונו בדבר אותו מרחב, תידון גם היא בהרחבה. על אף היותו יוצר דגול בתחומים כה רבים ומגוונים, בעבודה זו אגע פחות בפן האמנותי. עם זאת מובן שלא ניתן להתעלם מכתביו בנושאים שונים שכן במידה רבה הווייתו כאינטלקטואל והוגה שזורה באופן מהותי ביכולותיו ופעילויותיו כסופר ומשורר.

העבודה תחולק לארבעה פרקים, כאשר הפרק הראשון יספק רקע אודות האיש עצמו, הסביבה בה גדל והתחנך כמו גם הצגת תפיסותיו והשקפותיו המוקדמות. באמצעות פרק זה אבקש לבסס את ההבנה בדבר ההומאניות בה דגל לאורך השנים, תוך סקירה של אירועים שונים אשר קירבו אותו למסורות ההודיות ועוררו בו את ההתעניינות בדבר רפורמה חברתית באמצעות ארגון החברה מחדש. כמו כן אזכור של יצירותיו יהווה כלי להצגת הגילויים השונים להם נחשף ויפרוש את גישתו אודות חיי הכפר בבנגל, אופן הצגתה של הודו ואלמנטים נוספים אשר יופיעו בפרקים הבאים בהקשרים שונים, אשר בסיסם בפרק זה.

בפרק השני אגע בתפיסת הלאומיות על פי טאגור. אציג את הגישות המנוגדות לדעותיו ואתאר את חזונו לבסיס קבוע ויציב להודו, בסיס אשר לדעתו הלאומיות מערערת. תפיסה זו שהתגבשה מתוך המדינה ההודית הפכה למרכזית גם בחזונו בדבר מרכז פאן-אסייתי ומכאן חשיבותה הרבה לעבודה זו. בנוסף, בחינת תפיסת הלאומיות של טאגור מעלה מספר ניגודים

בגישתו וחושפת את יחסו למערב, יחס אשר לא אחת התבטא בביקורת קשה, ובאותו אופן תוצג גם עמדתו כלפי יפן בהקשר זה.

הפרק השלישי יעסוק בהתפתחות הרעיון הפאן-אסייתי ובקבלתו על ידי אינטלקטואלים שונים, בראשם טאגור. אדון בחלקה של הרוחניות על פי טאגור כגורם המגבש והמאחד של עמי אסיה ואציג את ניתוח התפיסה כפי שהתקבלה ביפן. ניתוח זה יציג את הניגוד בין האופן שבו ראה טאגור את חזון אסיה המאוחדת לאופן שבו חזונו התפרש והתקבל בפועל ביפן, מה שהוביל לקונפליקטים הקשים בין טאגור והמדינה היפנית כפי שיתואר בפרק האחרון.

הפרק הרביעי אם כן, יעסוק ביחסי טאגור ויפן באמצעות בחינת מספר אבני דרך, כאשר התפיסה הפאן-אסייתית והגישות השונות לגביה שזורים במהלך האירועים. אציג את קשריו של טאגור עם אינטלקטואלים יפנים, את ההשפעה והשיח עימם. בנוסף אסקור את ביקוריו ביפן בין 1916 ל-1929 וכיצד תפיסתו בדבר האפשרות לקיום מרחב פאן-אסייתי על פי חזונו התעצבה פעם אחר פעם על סמך ביקורים אלו, עד אשר הגיע למסקנה בדבר האופן בו חזון זה מיושם ביפן. גם יחסם של היפנים כלפי טאגור ידון בהרחבה, יחס אשר מהווה במידה רבה תמונת ראי מעוותת לתפיסת העולם אותה ביקש להנחיל ביפן.

באמצעות חלוקה זו אבקש להציג תמונה רחבה ככל הניתן אודות פעילותו של טאגור למען איחוד בין מדינות אסיה, בראשות יפן, תוך מתן רקע והתייחסות לגורמים המשפיעים המרכזיים בחזון היסטורי זה.

ה"סאדהאנה" של רבינדרנאת טאגור - שנים מוקדמות ומקורות השפעה

רבינדרנת טאגור, חתן פרס נובל האסייתי הראשון, היה אדם רב מעלות אשר ביקש לבטא חזון גלובאלי אחיד. הוא האמין כי טיפוח עצמי מצריך חתירה אל ה"אחר והמעבר", פעולה אשר חושפת כי למעשה אנו עצמנו הוא המבוקש, וכל זאת תוך כדי אותה הפעולה. טאגור האמין כי אנו מוצאים את המשמעות וההגשמה באמצעות זיקה למערכות היחסים שלנו עם האחר, אך לא פחות מכך, תוך יסוד קירבה לכל המתקיים סביב. עלינו להיות משוחררים, האמין טאגור, מגבולות ההפרדה האישית ובכך לגלות שלמות גדולה יותר מאשר הקיום האינדיבידואלי שלנו, שלמות אשר מתגשמת בסופו של דבר באיחוד האישי שלנו עם הרוח האלוהית (Pridmore, 2009, p. 355).

תפיסת עולם זו היא שהכתיבה במרוצת השנים את דרכי פעילותו של טאגור הן בארץ מוצאו כמו גם בזירה הבין לאומית. לפיכך, בפרק זה אבקש לתאר את דמותו של האיש, את שורשיו ומקורות השפעתו. גישתו ההומאנית של טאגור (במקביל לגישה מיסטית לעיתים) וחזונו בדבר קיום אוניברסאלי של שלום ואחוזה הינם תוצר של התקופה המוקדמת בחייו, ומכאן שפרק זה משמש במידה רבה רקע אשר מסביר את פעילותו העתידית כפי שתואר בפרקים הבאים.

טאגור נולד ב-7 למאי 1861. לקראת סוף המאה ה-17 היגרו אבותיו לגובינדפור (Govindpur), אחד משלושת הכפרים אשר מאוחר יותר יהפכו לכלכותה (Calcutta). במרוצת השנים צברה המשפחה רכוש רב כשעסקיה המשמעותיים נוסדו באמצעות מסחר ופעילות בנקאית, תוך שהיא נהנית בעיקר מכוחה העולה של חברת הודו המזרחית הבריטית (Radhakrishnan & Roychowdhury, 2003. p. 30). סבו של רבינדרנת, דברקנאת (Dwarkanath) טאגור, חי חיי שפע ושבר את האיסור ההינדי הדתי של אותם ימים בכך שיצא את גבולותיה של הודו ונסע לאנגליה, בדומה לבן תקופתו, הרפורמטור החברתי והדתי ראם מוהן רוי (Rammohan Roy) אשר ב-1831 ביקר באנגליה ובצרפת. רוי הקים תנועת רפורמה דתית ב-1828 שנודעה כתנועת הברהמה סמאג' (Brahma Samaj) (אגודת הסוגדים לאל אחד), ודברקנאת תמך בניסיונותיו של זה לכוון חברה הינדואיסטית. בנו של דברקנאת, דבנדרנאת (Devendranath) טאגור, הפך גם הוא לתומך מסור של התנועה. במטרה לעודד את הפצתה, הקים דבנדרנאת ב-1863 מרכז מדיטציה ואירוח בשם "שאנטיניקטן" (Shantiniketan), משכן השלום (Jha, 1994, p. 1).

למרות ההשפעה והמעורבות העמוקה במסורות הינדואיסטיות ומוסלמיות, תרמה משפחת טאגור סכומי כסף רבים לצורך הצגת חינוך מערבי, לרבות מכללות ללימודי מדעים ורפואה. מצב ייחודי זה מסביר במידה רבה את השילוב בין המסורת והמדע, המזרח והמערב, אשר אפיין את גישתו של רבינדרנת לאורך השנים. אביו התחנך בבית הספר האנגלו-הינדי של רוי והושפע רבות מהאידיאלים והמסירות הדתית של האחרון. דבנדרנאת היה אחת הדמויות המובילות בהתעוררות המחודשת של החברה הבנגלית, שלט היטב בפילוסופיה אירופאית ועל אף

היותו אדם דתי, הוא לא אימץ את כל האספקטים של ההינדואיזם. השפעתו העמוקה על רבינדרנת באה לידי ביטוי בתחומים רבים, הן בפן המנטאלי והן בפעילויותיו (Ibid).

רבינדרנת היה הצעיר מבין ארבעה עשר ילדים. אחיו ואחיותיו היו למוסיקאים, מחזאים וסופרים, וכך בית המשפחה היווה אף הוא מקור השפעה עמוקה על דרכו האומנותית. משפחתו גם הייתה מעורבת בפעילויות מגוונות ברמה הלאומית ועיצבה במידה רבה את תפיסת עולמו (Ibid).

בתקופה בה נולד רבינדרנת עברה בנגל מספר שינויים. ב-1857 פרץ המרד ההודי המשמעותי והגדול ביותר עד אז כנגד המשטר הבריטי. המרד דוכא באכזריות והמעמדות המסורתיות בהודו או שהושמדו ללא רחם או שהופשטו מכוחן. הודו איבדה למעשה את חירותה הפוליטית, ובמישור החברתי והתרבותי, כישלון המרד היווה נקודת שפל. עם זאת הכישלון רק העמיק את תחושות האנטי-אימפריאליזם בקרב ההודים, תחושות אשר חלחלו גם למשפחת טאגור (Radhakrishnan & Roychowdhury, 2003. p. 29). בנוסף, האינטלקטואל איסוואר צ'נדרה וידיאסאגר (Iswar Chandra Vidyasagar) ניסה להעביר רפורמה בנוגע למעמד הנשים בחברה, נושא בו טאגור עצמו עוד יעסוק באופן נרחב, אשר שיקף את אידיאל ההומניזם שבו. שינויים נוספים כללו הקמת בתי ספר אשר לימדו באנגלית, לצד בתי הספר המסורתיים שלימדו בסנסקריט, ווידיאסאגר עצמו הקים בתי ספר ברחבי בנגל (עם תמיכה מעטה מהממשל, או ללא כל תמיכה). הוא גם הקים מרכז להכשרת מורים לאותם בתי ספר, ולדברי טאגור שלמד במרכז, הוא חייב את אהבתו לשפה ולספרות הבנגלית למקום. טאגור גם נשלח למספר בתי ספר דוברי אנגלית, אך שיטת הלימוד בהם לא הייתה לרוחו כמו גם חוסר רצונו ללמוד בשפה זרה (Jha, 1994, p. 1). לבסוף, בגיל 14 לערך פרש טאגור מחינוך פורמאלי. את יתרת לימודיו העביר בביתו באמצעות למידה עצמאית ובעזרתם של מדריכים מתחומי לימוד שונים, מהם קיבל גם שיעורים בהתאבקות, מוסיקה וציור.

עוד לפני כן, בגיל 12, לקח אותו אביו לשאנטיניקטן ובעת שהותו במקום העביר לו שיעורים בסנסקריט, אסטרונומיה ולימוד מהכתבים אשר לימים הפכו הבסיס עליו הושתתה אמונתו. הקשר הקרוב ומלא החיבה בין מורה ותלמיד שחש טאגור בעת הלימודים עם אביו היו ייחודיים עבורו בעת שהותו בשאנטיניקטן, קשר שנעדר בעת שהותם בכלכותה. חווית ילדות זו, של התלמיד הנלהב אחר שיעוריו של אביו, דמות המחנך הנערץ בסביבה ייחודית שבה התקיימו הלימודים, הנחתה את טאגור שנים לאחר מכן, ב-1901, לפתוח בית ספר באותו המקום (Ibid, p. 2).

ב-1878, כאשר היה בן 17, הוא נשלח ללונדון על ידי אביו בליווי אחיו הבכור על מנת לקבל הסמכה בשירות הציבורי ההודי וכעורך-דין. שיעורי הספרות האנגלית החלו למצוא חן בעיני טאגור, והוא החל להיחשף לחיי החברה הבריטיים ולמוסיקה מערבית שהיו לרוחו. במפתיע, כעבור שנה וחצי לערך אביו קרא לו לשוב שכן הוא חשש שמא בנו התאהב בנערה מקומית בת גילו, בת המשפחה שבה התארח טאגור בעת שהותו בלונדון (Hay, 1970, p. 27). הוא שב לביתו מבלי להשלים את לימודיו, אך הרושם שקיבל בתקופת שהייתו היה שכפי הנראה, טבע האדם זהה בכל מקום שהוא (Jha, 1994, p. 2).

עם שובו להודו, המשיך טאגור את לימודיו באופן עצמאי ועסק גם בכתיבה יצירתית ובמוסיקה. "שירי הערב" (Sandhya Sangeet), קובץ פיוטים בנגלים שחיבר, יצא לאור ב-1882. בתקופה זו גם חווה טאגור חוויה מיסטית אשר הובילה אותו להעריך את האחדות של כל אשר קיים, ושל עצמו כחלק אינטגרלי מאותו קיום. באותה שנה הוא כתב את הפואמה המפורסמת "התעוררות המעיין" (Nirjharer Swapna Bhanga), והחל להבחין בכישרונו יוצא הדופן כמשורר. בין 1884 ו-1890 הופיעו מגוון משיריו, לצד שפע מאמרים בנושאי שירה, ביקורות, מחזאות ורומנים. בהיותו בן 23 נישא לילדה בת 11, ומעבר לשאיפותיו הספרותיות, החל לחלוק בתקופה זו את ההתעניינות הדתית והרוחנית עם אביו.

ב-1890 נסע בפעם השנייה לאנגליה, אך שב כעבור חודש וחצי על מנת לדאוג לנכסי המשפחה. ניסיון זה פתח בפניו מחוזות חדשים של השראה, שכן עד אז התבססו יצירותיו בעיקר על דמיון, אך כעת השיג מגע ישיר ואישי לחוויות החיים האומללים של איכרי בנגל העניים, מה שגרם לו גם להעריך יותר את המסורות ההודיות (Hay, 1970, p. 32). ניסיון זה הוביל לחיבור "מבחר סיפורים" (Galpaguccha) ב-1900, כמו גם למכתבים רבים שכתב לאחייניתו ופורסמו תחת השמות "מכתבים קרועים" (Chhinnapatra) ו"אוסף מכתבים קרועים" (Chhinnapatravali) אשר נחשבים לאבן דרך בכתיבת הפרוזה הבנגלית ובתיאור חיי הכפר של בנגל. תקופה זו בה יצר קשר קרוב לאדם הפשוט העלתה בו את ההתעניינות ברפורמה חברתית (The Nobel foundation).

טאגור הופתע מהדלות הכלכלית, החברתית והפוליטית בה חיו האיכרים וסבר כי דת אינה יכולה לספק מענה לצורך הקיומי בחברה האנושית, וכי גישה דתית כלפי הגורמים אשר מקבעים את מעמדם הירוד של האיכרים ומנצלים אותם לא תועיל. לפיכך הצורך הראשוני כרוך בכך שבני האדם יגלו את הקשר אשר מחבר אותם כחברה, ואם ישנו נתיב אחד בו מטרה זו תוכל להתגשם הרי שדרך החינוך היא האחת. טאגור הבין מניסיונו האישי אודות הגישה החברתית של האיכרים, כי הכוח יכול להיווצר אך ורק אם חברה כפרית תהיה תלויה בעצמה ותפתח מקור כוח ממנו יתפתח מומנטום של צמיחה. הוא שב פעם אחר פעם בהקשרים שונים לתמה של הסתמכות עצמית מקומית, יוזמות מקומיות, הנהגה מקומית ומרכז שלטון עצמי מקומי כדרכי חיים של שיתוף פעולה. דרך זו יכולה להיות הבסיס לארגון מחודש של החברה הכפרית המפוצלת של הודו, ולשמש ככלי לצמיחה עתידית. טאגור הבין כי חינוך, ומועצות כפר (Panchayats) הם הכלי היחיד לשינוי כלכלי וחברתי, וכי על האיכרים לקבל סיוע חיצוני בדמות מומחים מתחומים שונים על מנת להשיג את אותו שינוי. כפי שציין: "עוני צומח מחוסר אחדות ואילו עושר משיתוף פעולה. מכל נקודת מבט זוהי האמת היסודית של החברה האנושית" (Jha, 1994, p. 2). במידה רבה, גישה זו גם הנחתה אותו בגיבוש התיאוריה בדבר מרחב פאן-אסייתי נטול כל תלות במערב.

כבעל אדמות צעיר האחראי על ניהול אדמות המשפחה באזורים הכפריים, למד טאגור את האפשרויות הטמונות בהצגת חינוך ושיתוף פעולה ככלי לשינוי אורח חיי הכפר, והחל לתת דעתו לבעיות והקשיים שבשיטת החינוך הקיימת. הוא דיבר באופן גלוי אודות "תהפוכות החינוך" ותמך נחרצות בשימוש בשפת האם. גם ניסיונו בתחום החינוך החל בתקופה זו כאשר הקים בית ספר בסליאדאה (Seliadah) אליו שלח את ילדיו על מנת שילמדו מגוון נושאים ממורים שונים.

בנוסף הקים ארגונים לשיתופי פעולה אזוריים, בתי ספר ובתי חולים בכפרים שונים ואף ניסה להציג דרכים לייעול עיבוד אדמות.

במהלך כל מאמציו להביא לשיפור באורח החיים באזורי הכפר, לא פסק טאגור מכתובתו היצירתית. הוא כינה את תקופה זו בחייו כתקופת ה"סאדהאנה" (Sadhana) האישית שלו – תקופת הכנה, הגות וחינוך עצמי לצורך חיים פעילים בחברה. הוא חי לסירוגין בסליאדאה ובספינת מגוריו שעל נהר הפדמה (Padma), ביקר כפרים שונים, שוחח עם אנשי המקום והאזין לקשייהם. ניסיונותיו המאוחרים של טאגור בתחום החינוך עלו במידה רבה מחוויות אלו (Ibid, p. 3).

ב-1901 עזב את סליאדאה ועבר לשאנטיניקטן, שם בהסכמת אביו הקים פנימייה תחת השם "ברהמהצ'ארי אשרם" (Brahmacharyashram). בית הספר נחנך ב-22 בדצמבר, 1901 עם מספר מצומצם של תלמידים, כולל בנו, ומספר דומה של מורים. דרך החינוך והחיים במקום נועדה לאפשר למורים ולתלמידים לחיות יחדיו בינות סביבה טבעית, ולקבל מרצונם את אורח החיים הפשוט. מתוך חמשת המורים, שלושה היו נוצרים (שניים מהם קתוליים), דבר שיצר עלבון בקרב ההינדואיזם האורתודוקסי שסירב להעניק לטאגור כל סיוע. התלמידים לא נדרשו לשלם שכר לימוד וטאגור עצמו נשא בכל ההוצאות. במרוצת הזמן, התרחב האשרם ככל שהמוניטין של טאגור כסופר גבר. החיים בשאנטיניקטן הותירו רושם רב על עבודתו הספרותית, והוא חיבר יצירות אודות העבר וההווה של הודו וסיפורים אודות גבורה אצילית והקרבה עצמית. טאגור ניסה לגלות ביצירותיו את הודו הנצחית, זו שמצליחה להגיע לאחדות בקרב ערב רב ומגוון של גזעים, תרבויות ודתות. בכל הנוגע לכישרונו הספרותי נראה היה כי טאגור ניחן בחזון אשר מחלחל אל לב המציאות ברגישות יתר שאפשרה את היראותם של דברים כנכונים וסבירים. כך גם בשיריו, בהם דימויים ורעיונות התמזגו האחד בשני עד שהפכו לבלתי נפרדים. הוא היה אומן אשר אמנותו הביעה את אישיותו ופעילותו (Singh, 1984, pp. 216-217).

ב-1912 נסע טאגור לבריטניה פעם נוספת, כאשר אז כבר חלק משיריו תורגמו לאנגלית ומשכו את תשומת ליבם של אמנים ומשוררים ידועים. הרושם שהותיר בקרב הסופרים והאינטלקטואלים הבריטים היה כה רב, וכך תוך זמן קצר הוא התקבל ונחשב בעצמו למשורר דגול ואינטלקטואל מכובד בממלכה. בנובמבר 1913, זכה טאגור בפרס נובל לספרות ושב להודו לאחר ביקור בארצות הברית, שם העביר הרצאות בנושא "סדהאנה" ומימוש החיים (Jha, 1994, p. 3).

ב-1915, זכה טאגור בתואר האבירות של הממלכה הבריטית, תואר אותו דחה ב-1919 כמחאה על טבח ג'אליאנוואלה באהג (Jallianwalla Bagh) בו נהרגו מאות הודים לא חמושים ואלפים נפצעו בידי חיילים מהצבא ההודי-בריטי.

במאי 1916, עזב פעם נוספת את הודו כאשר הפליג מכלכותה ליפן, שהייתה התחנה הראשונה במסע שנמשך לארצות הברית. ביפן שהה טאגור ארבעה חודשים בהם העביר הרצאות שפורסמו שנה לאחר מכן בשני כרכים תחת השם "לאומיות" (Nationalism) ו"אישיות" (Personality) (Chakravarty, 2003, p. 1).

הניסיון והחוויות שצבר טאגור במסעותיו בעולם עוררו בו תפיסות שונות ורעיונות חדשים, לפיהם עליו לקרב את ארצו לשאר העולם. הוא חש כי התמקדות רבה מידי בתפיסות

צרות של לאומיות הן אלו שהובילו בני אדם ומדינות למסלול עימות וכי ש צורך במוסד אשר ישים דגש על אחדות תרבויות העולם ויקדם זרימה של ידע ורעיונות. לתפיסתו, שאנטיניקטן היה המוסד הזה. בנוסף, החל כבר אז להרהר בהקמת "ויסוה בהארטי" (Visva Bharati), מרכז בינלאומי ללימודי התרבות והרוח שנפתח ב-1921 (Jha, 1994, p. 4).

גישתו החינוכית של טאגור שיקפה במידה לא מבוטלת את השקפת עולמו - הוא התנגד לענישה פיסית ככלי חינוכי, וקיווה כי התלמידים יפעלו מתוך תחושת שליחות פנימית, תוך רדיפה אחר אצילות הנפש והשאיפות הנשגבות של החיים. שאיפתו הייתה כי תלמידיו יחשבו במונחים של כלל המין האנושי, וכי יהפכו ברבות הימים לאנשים "אוניברסאליים", בדומה אליו. בכך קיווה כי יצליחו להתגבר על תחושות ורגשות של לאומיות צרת אופקים, גישה אשר דרכה יוכל העולם להתקיים ולהתפתח בשלום ובאחוה (Ibid, p. 10). גישה זו ליוותה אותו בתפיסת הלאומיות האישית שלו, כמו גם בתפיסה הפאן-אסייתית שגיבש בנוגע להודו ושכנותיה, כפי שיתואר בפרקים הבאים.

"לאומיות היא סכנה גדולה.." – תפיסת הלאומיות על פי טאגור

על מנת להבין את גישתו של טאגור כלפי הזירה האסיאתית ואת חזונו בדבר מרחב פן-אסייתי, יש לבחון תחילה את תפיסת הלאומיות שהציג, שכן במידה רבה תפיסה זו מייצגת את האפשרות לקיום, או אי קיום של מרחב משותף אשר כרוך במידה מסוימת בביטול הלאומיות (או בהעצמתו כפי שפירשו אחרים). חזונו בדבר בסיס קבוע ויציב למדינתו הודו כפי שיופיע בפרק זה, הפך להיות מרכזי גם בתפיסתו את הצורך האסייתי בבסיס יציב. בנוסף, בחינת תפיסת הלאומיות של טאגור מעוררת עניין שכן היא מעלה מספר ניגודים בגישתו, מה שיכול להסביר את אימוצו על ידי גורמים שונים ומנוגדים בתפיסת עולמם, כפי שיתואר בהמשך.

נראה היה כי טאגור נע ללא הרף בין ניגודים, במיוחד אלו אשר מקושרים עם הדיכוטומיה הקולוניאלית העצומה בין המזרח למערב, בין הודו לאירופה. לפיכך, פעמים רבות הגן על תנועת הלאומיות, היה מחברם של שירים פטריסטיים ופעיל אנטי-קולוניאלי נחרץ. עם זאת, טאגור היה גם אויב נחרץ של הלאומיות, אחד המבקרים הקשים ביותר של תנועת העצמאות ומחבר של נרטיבים אשר מציגים פעילים אנטי-קולוניאליים כמושחתים ואכזריים (Hogan, 2003, p. 9).

לאומיות על פי טאגור הייתה "סכנה גדולה. הדבר הייחודי אשר במשך שנים שכן בקרקעית בעיותיה של הודו" (Tagore, 1917, p.111). עוד טען כי "למען האנושות, חייבים לקום ולתת אזהרה לכל, שלאומיות היא מגיפה אכזרית של רוע אשר סוחף את עולם האנושות בעידן הנוכחי ומכרסם בחיוניות המוסרית שלו" (Ibid, p. 16). הוא הרפה את ידיהם של מנהיגי לאומיות הודיים מלהחדיר רגשות לאומיים בקרב העם, ולאומיות הייתה עבורו קטגוריה מערבית מיובאת אשר התבססה לא על שיתוף פעולה חברתי, אלא על רוח של קונפליקט וכיבוש. מעבר לכך, אימפריאליזם על פי טאגור היה תוצר של לאומיות, והוא האמין כי אימוץ תפיסה מערבית של לאומיות על ידי ההודים במאבקם לחירות, משמעו כניעה נוספת לזרים, למרות שהדבר מקדם את המטרה האנטי-אימפריאליסטית.

טאגור אמנם דחה את הלאומיות, אך הוא זיהה את הצורך במאבק אנטי-קולוניאלי. הוא האמין עם זאת כי תנועת אנטי-קולוניאליזם אפקטיבית תושג על ידי ארגון מחדש של החברה ההודית ודחייה של מסורות ודוגמות קדומות (Radhakrishnan & Roychowdhury, 2003. p. 29). הוא סבר כי השינוי לא יושג על ידי קיצוניים ולא באמצעים אלימים, ואף התאכזב מחוסר יכולתם של גורמים קיצוניים לתפוס את שורש הבעיה של הסבל ההודי, אשר לדעתו טמון היה בהיסטוריית הקאסטות ההודית וביריבות הדתית שבה. הוא טען כי מטרת הקיצוניים מבוססת על היסטוריה מערבית, וכי הם נכשלו בהבנת המורכבות של המדינה הקולוניאלית, שכן בעייתה של הודו אינה פוליטית כי אם חברתית (Tagore, 1917, p.97).

עוד סבר טאגור כי באמצעות פוליטיקה המונעת על ידי קיצוניים, אולי יצליחו ההודים לגרש את האנגלים, אך הודו תיוותר פגיעה לשליטה מצד מדינות אחרות. הוא האמין כי גאולתה של הודו טמונה בהסרת אותן מסורות חברתיות ואידיאלים המחוללים רצון של כבוד עצמי ותלות

מוחלטת בשליטים – מצב שנגרם עקב שיטת הקאסטות וההסתמכות על מסורות שאינן הולמות את האנכרוניזם של העידן הנוכחי (Radhakrishnan & Roychowdhury, 2003. p. 32).

למרות שטאגור הסיג עצמו מפוליטיקה, הוא המשיך להתנגד לקולוניאליזם הבריטי בהודו. סבלו של העם ההודי הניע אותו לפעילות פוליטית באירועים הקריטיים שעוררו מאבק לאומי. כך ב-1919, היה טאגור הראשון שהקים צעקה במחאה על הטבח בג'אליאנוואלה באהג והשיב כאמור את תואר האבירות שקיבל ארבע שנים קודם לכן (Ibid, p. 33).

אם כן, טאגור זיהה את הצורך בתנועה אנטי-קולוניאלית, אך לא הסכים עם השיטות בהן דגלו מנהיגים לאומניים. לדעתו, אותם מנהיגים האמינו באופן עיוור ברגשות הלאומיות בהודו הקולוניאלית תוך התעלמות מהבדלים אתניים ודתיים, כמו גם מהחולשה הפוליטית והכלכלית והחברה התלותית שבה (Ibid, p. 35). טאגור הכיר בייחודיותה של הודו, מדינה רחבה עם אוכלוסיה עצומה הדוברת מגוון שפות ומאמינה בדתות שונות, וחברה בה אפילו הרוב ההינדי מחולק למעמדות ותתי מעמדות. ההינדואיזם עצמו לא היה דת הומוגנית אלא מגוון אמונות ופרקטיקות. לאומיות לפיכך, אשר אמורה הייתה להיות כוח מאחד, הציתה בהודו סידרה של סתירות פנימיות (Ibid, p. 36).

תוצר נוסף של הלאומיות לדעתו היה יצירתן של תנועות פוליטיות שונות אשר לא רק שהחלישו את המאבק האנטי קולוניאלי ההודי, אלא אף חיבלו במרקם החברתי של החברה ההודית. תנועות אלו היו אמנם גורם מאחד במרדף המשותף אחר עצמאות פוליטית, אך האחדות החזיקה רק כל עוד היא שרתה מטרה משותפת. טאגור שאף כי להודו יהיה בסיס יציב וקבוע של אחדות, אותו האמין ניתן יהיה להשיג באמצעות סדר חברתי ולא פוליטי (Ibid).

טאגור האמין כי הבסיס לאחדותה של הודו טמון במסורת בה היא פועלת למען הסתגלות והתאמה של הגזעים השונים שבה, ובהכרה בהבדלים המהותיים שביניהם (Ibid). למעשה, באמצעות כתביו והרצאותיו, ביקש טאגור להעביר לעולם את אמונתו החזקה בכך שתרומתה הייחודית של הודו לציוויליזציה האנושית טמונה בעיקרון אחדות המגוון שבה, אשר התבססה על הסתגלות הגזעים השונים שבה זה לזה, כמו על גם הטמעה והתאמה של ההבדלים במקום הסתרם. הוא האמין כי הבדלים אלו הם בעלי ערך רב וכי הם אלו אשר מעשירים את חיינו (Ibid, p. 37). טאגור הביע את דעתו בנושא באומרו כי "אילו חפץ בכך האל, היה ביכולתו לגרום לכל ההודים לדבר שפה אחת... אחדותה של הודו הייתה ותמיד תהיה האחדות שבגיוון" (Nandy, 1994, p. 4). הלאומיות בהודו עם זאת, סבר טאגור, הורסת אחדות זו וההישג הגדול ביותר של התרבות ההודית הוא ההבחנה בין החברה והמדינה (Radhakrishnan & Roychowdhury, 2003. p. 38).

טאגור האמין כי הודו שילמה מחיר כבד על אימוץ הרעיון המערבי בדבר הלאומיות, ובעשותה כן מכרה את ירושתה הייחודית. גאנדי (Gandhi) לעומתו, ראה בלאומיות את הטוב כמו גם את הרע, וסבר כי הלאומיות עצמה אינה רשע, אלא אלו צרותה ובלעדיותה שהופכים אותה לכזו. עוד סבר גאנדי, כי לאומיות אמיתית תעורר רצון בקרב העם לארגן עצמו ולמצוא את הדרך להבעה עצמית מלאה לשירות ולטובת האנושות כולה.

עבור טאגור עם זאת, לאומיות לא הייתה דבר אלא רשע. הוא אמר כי "אינני נגד אומה כלשהי באופן ספציפי, אני מתנגד לרעיון האומות ככלל" (Ibid, pp. 36-37). הוא טען כי המילה "אומה" כלל אינה קיימת בשפה ההודית, וכי אין בהיסטוריה, בדת, בחברה או בחיי המשפחה של הודו שום עדות לפעילויות יצירת אומה. הוא חיזק את דבריו באומרו כי "היסוד של הציוויליזציה ההודית שלנו היא החברה, בעוד שהיסוד של הציוויליזציה האירופית היא פוליטיקה" (Hay, 1970, p. 33).

בביקורתו כלפי רוח הלאומיות, טען טאגור כי בעבר הייתה רוח בריאה בקרבם של האנשים, אך כעת התגברה עליה רוח האומה. עוד הוסיף כי החוק המוסרי הוא חוק האנושות ואילו אומה, כאגוד פוליטי וכלכלי של בני אדם, היא פחות הומאנית ופחות רוחנית, וכי אומה יכולה אמנם לחזק את כוחו של האחד אך לא את האנושיות שבו (Radhakrishnan & Roychowdhury, 2003, p. 37).

הוא קיווה כי ההודים יצאו מדפוס המחשבה הצרים שלהם וכי יתנו דעתם על נושאים רחבים, דבר אשר לדבריו הלאומיות מדכאת. כדוגמה לכך, ומתוך זעם על היחס לו זכה בעת ביקורו ביפן ב-1916, הציג טאגור כיצד כוח הממשלה היפנית מחלחל ומעצב את התחושות הרווחות בקרב העם: "ראיתי ביפן את ההכנעה מרצון של העם כולו בקיטום דעתם וקיצוץ חירותם על ידי הממשלה, אשר באמצעות פעילויות חינוכיות שונות מווסתת את מחשבותיהם, מייצרת את רגשותיהם עבורים, הופכת לערנית במיוחד כאשר האנשים מראים סימנים של נטייה אל עבר הרוחני, מובילה אותם דרך נתיב צר לא אל עבר מה שהוא אמת, אלא לעבר מה שהכרחי לצורך הלחמתם לכדי מסה אחידה בהתאם למתכונתה. העם מקבל את החדרת העבדות המנטאלית בצהלה וכבוד עקב שאיפתם המתוחה להפוך עצמם למכונה של כוח, שנקראת האומה, ולחקות מכונות אחרות במחלתן הקולקטיבית הכלל עולמית" (Tagore, 1917, pp. 26-27).

בתפיסתו כלפי המערב, האמין טאגור כי במקום לדחות את המערב בכללותו ולאמץ כל דבר מקומי באמצעות חיזוק הלאומיות, על ההודים לאמץ את הטוב ביותר שיכול המערב להציע, ולהטמיע זאת בטוב ביותר של הודו עצמה, ובכך ליצור מדינה המסתמכת על עצמה ולהיפטר מהתלות בשלטון זר (Radhakrishnan & Roychowdhury, 2003, p. 35).

הוא קיווה כי מהמערב ילמדו ההודים אודות מדע וטכנולוגיה מודרנית, ואכן "ויסווה בהארטי", המרכז שהקים כאמור ב-1921, הוקדש למטרה זו של הבנה הדדית בין המזרח והמערב כאשר גם ב"שאנטיניקטן" ביקש טאגור ליצור סינתזה בין ערכי המזרח והמערב. הוא סבר כי קץ השלטון האימפריאליסטי הבריטי לא מספיק, אלא יש צורך בדה-קולוניזציה של העצמי ההודי. משמעות הדבר הייתה כי על הודו לפתח תודעה מולדת מקורית ולא לאמץ באופן עיוור את המערב. בנוסף משמעות הדבר הייתה הכרה ואימוץ של היבטים חיוביים בתרבות ההודית ומסורות כמו פלורליזם סבלני (Ibid, p. 38).

על מנת להמחיש את גישתו בדבר אימוץ אלמנטים מהמערב תוך שמירה על ערכי היסוד של המדינה, ניתן לבחון פעם נוספת כיצד גישה זו עומדת בקנה אחד עם תפיסתו את יפן, עליה כתב כי "בוקר אחד העולם כולו הרים מבטו בהפתעה כאשר יפן ניפצה את חומות הרגליה הישנים ויצאה מנצחת" (Tagore, 1917, p. 52), ועוד הוסיף: "האמת היא שיפן היא הישן והחדש בו זמנית. היא בעלת מסורת של התרבות העתיקה מן המזרח, - התרבות אשר ממריצה את האדם

לחפש אחר העושר והכוח האמיתי שנשמתו הפנימית, תרבות אשר מעניקה חזקה עצמית כאשר ניצבת אל מול אובדן או סכנה, הקרבה עצמית ללא התחשבות במחיר או בשאיפה לרווח, התרסה כלפי המוות, קבלה של אין ספור מחויבויות חברתיות שאנו חבים לבני האדם כישויות חברתיות. במילה, יפן המודרנית יצאה מתוך המזרח הקדום כמו לוטוס המלבלב בחינניות קלילה, בעודו שומר על אחיזה איתנה בעומק התהומי אשר ממנו נבע. ויפן, צאצא המזרח העתיק, גם תבעה לעצמה ללא חשש את מתנות העידן המודרני" (Ibid, pp. 52-53).

במשך תקופה ארוכה ראה טאגור ביפן את מי שהעניקה אומץ לשאר עמי אסיה, וכי היא הדוגמה לכך שהחיים והכוח נמצאים בתוככי אותם עמים, אך עליהם להשיל תחילה את המעטה המיושן. על מנת לחזק את טענתו בדבר יתרונות השאילה מן המערב, מדגיש טאגור את עמדתו כי הקפיצה שביצעה יפן אינה חיקוי ותו לא, אותו אימוץ עיוור מפניו התריע בהקשר ההודי – "אני לשעצמי, לא יכול להאמין כי יפן הפכה למה שהיא כיום באמצעות חיקוי של המערב. אין אנו יכולים לחקות את החיים, אין אנו יכולים לזייף כוח לזמן רב, לאו, זאת ועוד, חיקוי בלבד הינו מקור של חולשה. שכן הוא מונע את טיבענו האמיתי, הוא לנצח עומד בדרכנו. הדבר דומה להלבשת שלדנו בעורו של אדם אחר, הולדה של סכסוך נצחי בין העור לעצמות בכל רגע נתון." (Ibid, pp. 53-54). כפי שאציג בהמשך, גישתו כלפי יפן עוד תדע שינויים רבים.

לסיכום גישתו של טאגור בנושא הלאומיות, וכהכנה לתפיסתו הפאן-אסייתית כמו גם לאופן קבלתו ואף אימוצו במדינות שונות באסיה, ראוי לבחון את תפיסת האינטרנציונליזם (Internationalism) אשר מתקיימת אף היא ברעיונותיו בדבר הומניזם ורוחניות אוניברסאליים. טאגור האמין כי קיימת תלות הדדית בין בני האדם והמדינות במקום עצמאות. הוא המליץ למערב לחלק את עושרו עם אומות נוספות. באמונה שלמה באחדות העולם והאדם, אמר טאגור כי "ישנה רק היסטוריה אחת – ההיסטוריה של האדם. כל ההיסטוריות הלאומיות הן פרקים באחת גדולה יותר ותו לא" (Radhakrishnan & Roychowdhury, 2003. p. 38). הוא האמין באחדות הרוחנית של המין האנושי, ושאל כי אנשי העולם יאמצו את דרך האינטרנציונליזם. לפיכך, הוא טען כי "על האדם לאמץ את כל כוחות אהבתו וצלילות חזונו על מנת להביא לעוד התאמה מוסרית גדולה אשר תתפוס את כל העולם האנושי ולא רק את שברי קבוצות הלאומיות. הקריאה הגיעה לכל אחד בעידן הנוכחי להכין עצמו ואת סביבתו לשחר זה של עידן חדש, כאשר האדם יגלה את נשמתו באחדות הרוחנית של כל בני האדם" (Ibid). בדרך זו, בסיס האינטרנציונליזם על פי טאגור היה רוחניות. משום רוחניות זו, הוא שאל כי הקווים שבין האומות ימוגרו. מתוך אותה רוחניות, רעיונו של טאגור היה קוסמופוליטי והוא דימה בנפשו דרך בה ניתן יהיה להגיע לכדי אינטרנציונליזם ללא לאומיות. כאנטי-אימפריאליסט נלהב, התנגד טאגור לרעיון הלאומיות משום בלעדיותו וחוסר ההומאניות שבו, כמו גם נטייתו ליצור בדלנות אתנוצנטרית (Ibid).

השקפותיו של טאגור בדבר לאומיות הוכתבו על ידי החשיבות העצומה שהוא ייחס לחירות במשמעות הרחבה של הביטוי. גישתו כלפי פוליטיקה ותרבות, לאומיות ואינטרנציונליזם, מסורת ומודרניות, יכולים כולם להיתפס באמצעות אמונתו החזקה בחיים ובהצדקת החירות. תמיכתו בתנועה האנטי-אימפריאליסטית נבעה מתוך אותה אמונה וכך גם גינויי פטריוטיות, אשר מסוגלת לצמצם את החירות עם רעיונות שמתקבלים מהעולם כולו וכיצד השקפותיו של אחד הופכות מחייבות עבור האחר, בין שהוא קרוב או רחוק.

מתוך כך, בפרק הבא אציג את חזונו של טאגור אודות מרחב פאן-אסייתי, כזה אשר מבוסס במידה רבה על רעיונותיו בדבר חלקה ההרסני של הלאומיות וחלקן של האומות בדיכוי ערכו של היחיד, כמו גם אודות תפיסת הרוחניות שגיבש, כגורם מאחד לעמי אסיה. בנוסף, אעסוק גם בתפיסה היפנית בדבר פאן-אסייתיות שכן זו השפיעה רבות והיותה נדבך מרכזי בגיבוש החזון של טאגור.

קולה האישי של אסיה – פאן-אסייתיות על פי טאגור והגישות המנוגדות לחזונו

ב-1916, יצא כאמור טאגור ליפן ושמונה שנים לאחר מכן ביקר בה שוב, כמו גם בסין. בביקוריו הוא נשא מסר לאינטלקטואלים והסטודנטים בשתי המדינות, מסר אותו סיכם בשובו לכלכותה ב-1924: "אני חש כי על אסיה למצוא את קולה האישי. רק משום שהיא נותרה שקטה במשך זמן רב מידי העולם כולו סובל. המערב חסר קול. היא (במקור) לא נתנה לנו דבר שיכול לגאול אותנו – שיכול להעניק לנו אלמותיות. היא נתנה לנו מדע – מתנה גדולה ללא ספק – ויש לה את ערכה המיוחד, אך שום דבר שיכול להעניק לנו חיים מעבר למוות. פולחן כוחה מבוסס על גאווה וחמדנות ועל הטיפוח המכוון של בוז לגזעים אחרים... אני מרגיש כי אם אסיה לא תמצא את הקול שלה, האנשות לא תינצל. זה היה המסר שלי לסין וליפן והם הקשיבו לי, אני מקווה כי טוב כלשהו יצמח מכך" (Hay, 1970, p. 12).

בפרק זה אציג את הרעיון הפאן-אסייתי ואת תפיסתו של טאגור בנושא, כאשר גם התפיסה היפנית בדבר פאן-אסייתיות תידון כאן. מניתוח תפיסת הרעיון הפאן-אסייתי עולה כי קיים ניגוד חריף בין האופן שבו ראה טאגור את חזון אסיה המאוחדת לאופן שבו חזונו התפרש והתקבל בפועל באסיה בכלל וביפן בפרט.

גישתו של טאגור בדבר פאן-אסייתיות אינה מפתיעה שכן היא צמחה במידה רבה מרוח התקופה והסתמכה על קולות שנשמעו מצד אינטלקטואלים הודים שונים. עוד בהיותו בן 17, עת נחשף לאורח החיים האירופאי לראשונה, כתב מאמר לירחון המשפחתי בו הביע את חזונו בדבר שיתוף פעולה בין המזרח כיחידה אזורית מוגדרת למערב: "...המחשבה המעמיקה של ארצות המזרח והמחשבה הפעלתנית של ארצות המערב... דמיון מדינות המזרח והאינטליגנציה המעשית של המערב – איזו מלאות תגיה מהמיזוג של שני אלו" (Ibid, p. 21). הנקודות המרכזיות שעולות מהדברים הן כי הודו והמזרח נרדפים זה לזה, וכי הציוויליזציה המזרחית מובחנת בעומק הרוחני שבה.

עיקרון המיזוג בין הרוחניות ההינדו-אסייתית והפרקטיקה המערבית הופיעו כאמור עוד לפני שטאגור הגה את רעיונותיו בדבר פאן-אסייתיות. בשלהי המאה ה-19 יצא סוואמי ויוקנאנדה (Swami Vivekananda) בקריאה להודו לכבוש את העולם ברוחניותה: "עלי הודו, ותכבשי את העולם ברוחניותך! ... העולם רוצה זאת, ללא (הרוחניות) העולם יושמד. ... זהו הזמן לפעול כך שהחזון הרוחני של הודו יחלחלו עמוק אל המערב" (Ibid, p. 25). בדומה לאינטלקטואלים הודים ומערביים רבים בתקופה, ויוקנאנדה התאים את רוחניותה של הודו לתמצית המזרח או הציוויליזציה האסייתית. ב-1900 הרצה בארצות הברית ואמר: "קולה של אסיה הוא קולה של הדת. קולה של אירופה הוא קול הפוליטיקה. כל אחת נפלאה במימד שלה" (Ibid). ובנאום נוסף טען כי: "כאשר המזרח חפץ ללמוד אודות יצירת מכוונת, עליו לשבת למרגלות המערב וללמוד ממנו. כאשר המערב חפץ ללמוד אודות האל, אודות הנשמה, אודות המשמעות והמסתורין של יקום זה, עליו לשבת למרגלות המזרח וללמוד" (Ibid). עיקרון זה של מיזוג התרבויות, עם התייחסות לאסיה, ה"מזרח", כיחידה אחת, תוך הדגשת המאפיינים

הרוחניים שלה, היו המסר אותו נשא טאגור בהרצאותיו ביפן ובסין, באירופה ובארצות הברית בין 1916 ל-1930, והיוו את בסיס תפיסתו בדבר פאן-אסייתיות אשר מתבססת על רוחניות.

הרעיון המקורי בדבר פאן-אסייתיות הגיע מהמערב, כאשר אינטלקטואלים מערביים החלו להתכחש מהמורשת התרבותית היהודית-נוצרית והיוונית-רומית, והמציאו את רעיון הפאן-אסייתיות אשר אומץ במהרה על ידי אינטלקטואלים אסייתים ביניהם טאגור. רעיון הפאן-אסייתיות היה ניסיון לשמר את המסורות התרבותיות של אסיה כתגובה לאימפריאליזם המערבי בראשית המאה ה-20. כאשר אינטלקטואלים בכל החברות השונות באסיה חשו איום על תחושות השלמות התרבותיות והפוליטיות שלהם מצד המערב, התעורר צורך פסיכולוגי להיאחז בתפיסה האידיאלית של המזרח כמשקל נגדי לכוח והשפעת המערב. הוגים רבים ביבשת ביניהם טאגור וגאנדי, הדגישו את המסורות התרבותיות הייחודיות של החברות השונות באסיה – החייאה מחדש של ההינדואיזם, חיזוק המסורות הקונפוציאניות והבודהיסטיות, הדגשת המורשת האומנותית של יפן וכן הלאה (He, 2004, p. 107). על פי סטפן האי (Stephen Hay), כל אותם מנהיגים דאגו במידה רבה כי ההישגים התרבותיים של אבותיהם לא רק שיישמרו, אלא יופצו בקנה מידה פאן-אסייתי או אפילו גלובאלי (Hay, 1970, p. 313).

ישנן ואריאציות שונות לגבי הגישה בדבר פאן-אסייתיות, כאשר זו שבהודו, בראשות טאגור, התבססה בעיקרה על רוחניות. טאגור הציע לכוון את מה שיקרא "איזור השפע ההדדי של מזרח אסיה רבתי" (Greater East Asian Co-prosperity Sphere), יבשת פאן-אסייתית חופשית מהשפעת הצבא, הפוליטיקה והתרבות המערביים. טאגור חזה כי יפן והודו יחברו יחדיו ביצירת ציוויליזציה מזרחית (Hay, 1970, p. 317; He, 2004, p. 108). עם זאת ברעיונו אודות פאן-אסייתיות התעלם טאגור מההבדלים המהותיים הרבים שבין ההיסטוריות והתרבויות שמייחדות את יפן והודו. אחד ההבדלים המרכזיים עליו הצביעו לעיתים קרובות מבקרי היפנים של טאגור, היה שהודו שרויה באפאתיות תחת שלטון כוח מערבי, בעוד יפן היא מדינה ריבונית בעלת אימפריה מתפתחת משלה (Hay, 1970, p. 122).

תפיסותיו של טאגור לא התקבלו בהבנה רבה טרם ביקורו ביפן. מרבית המלומדים היפניים סירבו לקבל את תפיסותיו בדבר מזרח ומערב. הם חשו כי תפיסתו אודות מהות "המזרח" גובשה מראש וכי הוא מנסה לכפות תפיסה זו על מדינה בה לא ביקר מעולם וכי הוא בעל ידע מועט על המורכבות והעושר של תרבותה, הרגליה והמוסדות שבה (Ibid). בשנים שלאחר מכן, לאחר מספר ביקורים באי חששו מבקריו של טאגור כי במידה והדוקטרינה שהציג תיושם, יפן תיושב על ידי זרים ותהפוך גם היא לקולוניה. הם בטחו בהתנגדות ולחימה במקום תשבחות עצמית על מוסריות (He, 2004, p. 108 ; Ibid, p. 240).

טאגור חש רחמים על היפנים אשר לתפיסתו עושים כה מעט על מנת לשמר את המורשת הייחודית שלהם, ומאמצים במקום את המודל המערבי. הוא סבר כי יפן טבעה ברפש הציוויליזציה המערבית. יש בכך שינוי מהותי מתפיסתו בדבר דרכה הייחודית של יפן ויכולתה לשלב אלמנטים מהתרבות המערבית מבלי לפגום במהותה ומורשתה, כפי שהוצגה בפרק הקודם. עוד התכחש טאגור מתפיסתו את יפן כאשר ראה כיצד פועל צבא הקיסר ל"איחוד" אסיה. עבורו, התפשטותה של יפן הייתה חיקוי של האימפריאליזם האירופי וחיללה את הרוחניות האמיתית שלה (He, 2004, p. 108), נקודות שידונו בהרחבה בפרק הבא.

אם בהודו קיבלה הפאן-אסייתיות נופח רוחני וסימלה גישה לא אלימה, הרי שביפן היא לבשה דמות של צבא ואלימות. ההבדל משתקף באופן שבו אותה רוחניות מובנת בכל אחת מהתרבויות. היפנים חשבו לרוב על רוח בהקשר של רוח הבושידו (Bushido), האתוס הקרבי של מעמד הסמוראים הלוחמים אשר שלטו לאורך דורות בחברה היפנית. מנגד, כאשר האינטלקטואלים ההודים הלא מוסלמים דיברו אודות רוח ורוחניות, כוונתם הייתה בדבר ערכי דת טהורים (Hay, 1970, p. 321). פאן-אסייתיות בהקשר הצבאי תרמה לדחף היפני להתפשטות אזורית. היא העניקה הצדקה למלחמות בקוריאה ובסין תוך טענה כי הדבר נועד לשמר את "הרוח היפנית אשר טיפחנו במשך אלפי שנים" מפני איומים שונים, ביניהם המערב והקומוניזם (He, 2004, p. 110).

פאן-אסייתיות התקיימה אם כך במישורים שונים ברחבי היבשת, אך התפיסה והפרשנות קיבלה נופח שונה בהתאם לרוח האומה באותה העת. ב-1926 התקיים בנגסאקי (Nagasaki) קונגרס בנושא פאן-אסייתיות, לאחריו פורסם במגזין של המכון ליחסי הפסיפיק מאמר על ידי העורך היפני תחת הכותרת "יפן והתנועה הפאן-אסייתית". מאמר זה שופך אור נוסף על תפיסת הרעיון בקרב היפנים תוך התייחסות לשכנותיה, ולאיומי התקופה אשר הכתיבו במידה רבה תפיסה זו. המאמר מציין כי "יש להתייחס לעובדה שישנו דבר מה – ניתן לכנותו אהדה רגשנית, או תחושות דת משותפות... אשר מאחד את העמים האסייתים, הטורקים, הפרסים, ההודים, הסינים והיפנים, בקשרים מסתוריים של אהדה ואחוזה רוחנית" (Zumoto, 1927, p. 8). ומוסיף כי "כאשר טאגור עומד בפני קהל יפני, כפי שעשה לעיתים קרובות, לבבות מאזיניו פועמים בהרמוניה עם ליבו אפילו לפני ששפתיו נעות" (Ibid). המאמר ביקש להדגיש כי ההתעוררות של אסיה היא רוחנית במהותה ושחרת שלום בנטייתה. מילים אלו נכתבו אמנם בעת שקוריאה הייתה תחת כיבוש יפני אכזרי, אך המאמר מדגיש כי ההיתקלויות האלימות של יפן עם שכנותיה היו צעדי מגננה מפני האיום האירופי, וכי אין בהן על מנת לשלול מיפן את חלקה בהרמוניה הפאן-אסייתית. ועוד מדגיש המאמר, כי "היפנים הם עם שקט ושחר שלום מטבעו, למרות שאינם חסרים את כבוד הגזע ואהבת המולדת" (Ibid, p. 12).

על מנת להדגיש את חלקה של יפן כנציגת אסיה המגשרת בין המזרח למערב, הדגיש המאמר כי יפן בהחלט מקבלת את מקומה כחברה אחראית וחשובה בקרב משפחת האומות המתורבתות, וכי היא נאמנה מוסרית לליגת האומות ולערכים הגבוהים של שלום העולם. לפיכך, יפן כופה על עצמה את תפקיד יוצרת ההרמוניה בין הציוויליזציות של המזרח והמערב: "אם השפעתה של יפן באה לידי ביטוי במידת מה באסיה, הרי שכל אותה השפעה תשמש תחת האינטרס של שלום והרמוניה בין המזרח והמערב" (Ibid, p. 15).

ראוי להזכיר בקצרה גם את סין בהקשר זה. טאגור משך אמנם את הצעירים הסיניים ברעיונותיו להצלת רוחניות המערב מידי החומריות המערבית, אך התגובות לגישתו לא תאמו את שאיפתו. הסינים סברו שהרוחניות כה החלישה את הודו עד שהיא נפלה לרגלי המערב הישן, וכי על מנת להציל את סין מגורל דומה עליהם לאמץ דוקטרינה מהמערב החדש, קרי ברית המועצות (He, 2004, p. 108).

פאן-אסייתיות אם כך, כדוקטרינה של רגיונליזם אסייתי נדחתה בסופו של דבר על ידי האומות השונות ברחבי היבשת. הדבר מעיד במידה רבה על הצורך במערכת יחסים מאוזנת בין

רגיונליזם ללאומיות. ברגע שבו הדרישה ללאומיות גברה וכאשר יריבויות טריטוריאליזם ואידיאולוגיות בין האומות השונות הפכו עזות יותר, נוצרה חוסר התאמה בין חזונו של טאגור בדבר תחיה רוחנית פאן-אסייתית לבין מטרות הלאומנים במדינות השונות. בהודו, אינטלקטואלים בעלי גישה פוליטית דוגמת גאנדי, ביקשו לעשות שימוש בתיאוריה של טאגור לצורך קידום הלאומיות. עם ההסלמה ביחסי יפן וסין, פאן-אסייתיות ולאומיות לא הלמו האחת את השנייה. פאן-אסייתיות חסרה את הרעיון הבסיסי כיצד להתמודד עם היחסים הפנימיים שבין מדינות אסיה, והתמקדה בדיכטומיה מהמערב, נקודה שטאגור עצמו הפנים בצער עם פנייתה הגוברת של יפן ל אלימות כדרך לאיחוד היבשת (Ibid, pp. 110-111).

הפחת רוח מחודשת של מסורות תרבותיות אסייתיות ודמוקרטיזציה של אותן מסורות תוך ניסיון היתוך לתפיסת הלאומיות המערבית, הובילו ליריבות עזה בין אומות אסיה במקום ליצור את אותה הבנה הדדית בדבר פאן-אסייתיות שטאגור ביקש לבסס (Hay, 1970, p. 328). כאשר הזהות האזורית של מזרח אסיה הפכה לכלי על מנת להלחם עם גורם חיצוני, קרי המערב, ועל מנת לבטל גורם פנימי, קרי זהות לאומית, היא הפכה לדוקטרינה אימפריאליסטית ולכלי פוליטי, אשר שימש לאחר מכן בראש ובראשונה את התפשטות היפנית באסיה (He, 2004, p. 111).

ההנחה השגויה של הפאן-אסייתיות הייתה בדבר הומוגניות אסייתית בקהילה שהיא דימתה כמתקיימת במרחב פאן-אסייתי. התפיסה אמורה הייתה להתבסס על ההנגדה שבין המזרח והמערב, על רוחניות מול חומריות. סטפן האי מצביע על גורם נוסף שבמידה רבה הכשיל את הרעיון: "כאשר פזורת אינטלקטואלים השמיעה קול הולך וגובר הטוען לתוקף אוניברסאלי בדבר פרשנותם המוחדשת אודות מורשתם התרבותית, וכאשר תחבורה ותקשורת מודרנית אפשרו להם לבוא במגע אישי זה עם זה, כמו גם עם עמיתיהם המערביים בעלי הגישות השונות לגבי אוריינטליזם, הדימויים הסותרים ההדדיים שלהם בדבר ציוויליזציה מזרחית החלו להתנגש" (Hay, 1970, p. 315).

בפרק הבא אבחן לעומק את יחסיהם של טאגור ויפן, לצורך הבנה רחבה יותר של התהליכים אשר השפיעו באופן ישיר על גישתו בדבר פאן-אסייתיות. בנוסף אבחן את הדרך שבה התקבל טאגור ביפן בביקוריו השונים, אילו אירועים השפיעו על תפיסתו בקרב היפנים וכיצד נתפסו רעיונותיו השונים.

"המסר של הודו ליפן" – היחסים המורכבים בין טאגור ויפן, והשפעתם על הגשמת חזונו

כפי שהצגתי לא אחת במהלך העבודה, יחסו של טאגור ליפן ידע עליות ומורדות. באותו האופן, גם יחסם של היפנים כלפי האינטלקטואל ההודי הדגול השתנו לא פעם, בעיקר בעקבות התבטאויותיו השונות כמו גם עקב התגברות הלאומיות ביפן והמאבקים הפנים אסייתיים שהלכו וגברו עם השנים. בפרק זה אציג את האירועים הבולטים שהשפיעו על יחסים אלו, החל מיחסיו של טאגור עם האינטלקטואל היפני קאקוזו אוקאקורה (Kakuzo Okakura), דרך ביקוריו ביפן מ-1916 ואילך ועד 1938, מספר שנים לפני מותו.

אוקאקורה, בן גילו של טאגור, אינטלקטואל יפני שהתמחה בהיסטוריה של האמנות, ביקר בכלכותה בין 1901-1902 אז פגש לראשונה בטאגור. בדומה לטאגור שהיה בן למשפחת ברהמינים, היה אוקאקורה בן למשפחת סמוראים ובין השניים, אשר חלקו זרמי מחשבה משותפים, נוצר קשר קרוב (Hay, 1970, p. 35). עדות להשפעה ולהערכה הרבה שחש טאגור לאיש, ניתן למצוא בנאום שנשא בפני קהל יפני, בעת ביקורו השני ביפן ב-1924: "ממנו למדנו לראשונה כי ישנה מחשבה אסייתית." (Ibid, p. 39). מעניין לראות כיצד התפיסה של טאגור בדבר פאן-אסייתיות גובשה והושפעה במידה רבה דווקא מאינטלקטואל יפני, אשר על אף היותו מוערך ביותר במולדתו, גישתו לא התקבלה בסופו של דבר ביפן.

טאגור לא זכה לפגוש את אוקאקורה ביפן, שכן זה נפטר ב-1914, אך גם בביקורו השלישי והאחרון של טאגור ביפן, ב-1929, שיתף את קהל המאזינים בחוב שהוא חש לאיש: "לפני מספר שנים התקיימה הפגישה האמיתית ביני ובין יפן כאשר מחשבה מקורית מחופים אלו תיווכה בינינו. ... קולו של המזרח הגיע ממנו אל צעירי ארצנו. הייתה זו עובדה משמעותית, בלתי נשכחת בחיי שלי..." (Ibid).

כזכור, ביקורו הראשון של טאגור ביפן נערך ב-1916, ביקור אשר קיים כחלק מהבטחתו לחברו המנוח. כאסייתי הראשון שזכה בפרס נובל רק שלוש שנים לפני כן, זכה טאגור לקבלת פנים חמה במיוחד הן על ידי וועדת קבלת הפנים הרשמית שנערכה לכבודו, כמו גם על ידי יחידים שבאו לחזות במשורר שהביא גאווה כה רבה לאסיה כולה. בוועדת קבלת הפנים, לקחה גם חלק אגודת הודו-יפן שבניהולה לקחו חלק כמה מבני משפחתו של אוקאקורה.

ההתלהבות עם זאת, פחתה במהרה כאשר רעיונותיו של טאגור התבהרו. באוניברסיטת טוקיו נשא טאגור את הרצאתו "המסר של הודו ליפן", בה הרחר על כך שהפוליטיקה, המכניזם והטבע המסחרי של הציוויליזציה התעשייתית והמודרנית האירופית מאיימים לבגוד בנשמתה של יפן ולזלול את הציוויליזציה האסייתית הרוחנית ביסודה. בנאומים נוספים במהלך ביקורו, הוא גינה כזכור את הלאומיות והוקיע את החיקוי היפני ביישום השיטה האימפריאליסטית האירופאית על אסיה (Nancy, 2006, p. 165; Yamasaki, 2003, p. 42). עוד ציין כי המערב לא חש שום כבוד כלפי יפן עד אשר זו ניצחה במלחמות סין-יפן ורוסיה יפן, כלומר, עד אשר "היא (יפן) הוכיחה כי כלבי הציד של השטן לא מתרבים רק בתעלות אירופה אלא יכולים לעבור ביות גם ביפן, כאשר הם ניזונים מאומללותו של האדם" (Nancy, 2006, p. 165). הוא הזהיר כי "אומות

אשר מטפחות בשקדנות עיוורן מוסרי כפולחן של פטריטיזם יסיימו את קיומן במוות פתאומי ואלים" (Ibid).

אין זה מפתיע אם כן, כי התקשורת ואינטלקטואלים ופקידים יפניים, אשר התגאו בתהליך המודרניזציה המהיר של יפן, לא קיבלו יפה אמירות מסוג זה. עד מהרה מצא עצמו טאגור מבודד ותויג כ"נציג של מדינה נחרבת", וכ"תושב של ארץ חיוורת ונרקבת, בה הכול דועך אל עבר חורבן" (Ibid). האדם המשכיל הממוצע התייחס לבטח להודו בבוז, ראה בה קולוניה ותו לא תחת שלטון בעלת בריתה של יפן, בריטניה. כאשר ביקר טאגור את נתיב המודרניזציה היפני, הוא איבד מזוהר תהילתו הבין לאומית ונדבק בכתם מדינתו המובסת (Ibid).

טאגור זעם וחש מושפל עקב החרם עליו. בשנה לאחר מכן פרסם את עבודתו "לאומיות", בה, כפי שהוזכר בפרק 2, הטיח ביפן האשמות קשות בדבר הכניעה הרצונית של העם והאופן בו הממשלה מעצבת את דעתם ואת רגשותיהם, ועוד האשים את הממשל בהשפעה על דעת הקהל השלילית שהתגבשה כלפיו בקרב היפנים.

עם זאת, הטעם המר שנותר מביקור זה לא מנע מטאגור לשוב ליפן ב-1924 כחלק ממסע נאומים עולמי שנועד לגייס תרומות לאוניברסיטת "ויסוה בהארטי" שהקים כשלוש שנים קודם לכן. הוא שמר על קשרי ידידות עמוקים עם כמה מחבריו היפנים ומעולם לא זנח את הרעיון שנטבע במוחו על ידי אוקאקורה, כי "רוחה של אסיה היא אחת." בנוסף, התבטא טאגור באופן חיובי כלפי יפן במאמרו מ-1922 "מזרח ומערב", בו הילל את "אידיאל השלמות והגילוי העצמי האנושי באמנות, בטקסיות, באמונה הדתית ובמנהגים המבטאים את שירת היחסים החברתיים" (Ibid).

אך מעבר לאינטרס של טאגור בגיוס תרומות וריכוך עמדותיו, גם עבור היפנים הייתה סיבה בגינה התקבל טאגור בברכה בביקורו השני. 1924 הייתה השנה בה חוקקה ארצות הברית את חוק ההגירה, שיטה שהעניקה עדיפות לצפון אירופאים בהנפקות אשרות כניסה תוך צמצום הרשאות לדרום ומזרח אירופאים. מהגרים מאסיה עם זאת, לא יכלו לקבל אישורי כניסה כלל לארצות הברית עקב סעיף שקבע כי "כל זר הוא פסול אזרחות", סטאטוס אשר כוון ויושם בפועל בעיקר כלפי היפנים, שכן מהסינים זכות זו נשללה כבר ב-1882. היפנים ראו את החוק כעלבון גזעני עמוק, השפלה חסרת הצדקה המסתכמת בהכרזת מלחמה בין הגזעים ה"לבנים" וה"צהובים" (Ibid, p. 154).

אקט זה הוביל למחאות רבות ברחבי יפן, שכללו בין היתר החרמת סחורות מארצות הברית ועליית כוחן של קבוצות ימניות, כאשר ארגונים פאן-אסייתים זכו גם הם לתומכים חדשים ואישים דוגמת טאגור מצאו קהל חדש ואוהד לעמדותיהם (Ibid, p. 155). לפיכך, לא היה זמן הולם יותר ליצור תמיכה בקריאתו ל"איחוד אסייתי". תהילתו הבין לאומית המשיכה לעלות מאז הביקור המאכזב ב-1916. עבור היפנים, התבטאויותיו של טאגור העצימו את ערכו כמבקר חריף כלפי המערב, וברוח הדברים, התקשורת היללה את המסר שלו בדבר אחדות אסיה ואת הביקורת שהשמיע כנגד ארצות הברית. תחת הכותרת "למען אהבת האדם, טאגור שוב נמצא ביפן", הוא מצוטט באומרו כי "היפנים הם עם אדיב ביותר ובעלי רוח יאמאטו (Yamato) הנערצת. נגד הפקפק הגזעני מצד ארצות הברית, העת הגיעה שכל עמי אסיה יתאחדו" (Ibid, p. 154).

165). במאמר נוסף הדגיש כי "הצורך באחדות רוחנית מעולם לא היה רציני יותר מזמן זה של רדיפה גזעית מידי המחוקקים האמריקאים" (Ibid, p. 166).

בשבועות שלאחר מכן, דבריו של טאגור פורסמו בכתורות ענק בעיתונים ומשכו קהל של אלפים לנאומיו. הוא מצידו, ניצל את ההזדמנות על מנת להפיק תועלת מהזעם הפופולארי כנגד ארצות הברית ששטף את יפן, על מנת לעורר התלהבות כלפי חזונו הפאן-אסייתי. בהרצאה נוספת באוניברסיטת טוקיו, אותה אוניברסיטה בה עורר את חמתם של היפנים רק שמונה שנים קודם לכן, הכריז כי "יפן ספגה כעת עלבון קשה מצד מדינה אחרת. לא אנוכי בלבד, כי אם אנשי הודו כולם סבורים כי זהו עלבון לכל עמי אסיה. החברה החומרנית של המערב, פועלת יד ביד עם הלאומיות החזקה שלה, הגיעה לפסגת חוסר ההיגיון. אך המערב ייחנק (מתאוות הבצע) לאחר זמן קצר, וישתחוה בפני הרעיון האדיר והטבעי של המזרח" (Hay, 1970, p. 316).

באוסאקה, מול קהל של כשלושת אלפים מאזינים, החמיא טאגור לאגו היפני, בכך שהפציר בהם: "תנו לי תקווה אמיתית כי האי הנפלא שלכם לא יושחת על ידי ערכים גואים של וולגריות תועלתנית מערבית, כי תישארו מרוחקים מכל השפעה משמיצנית של תאוות בצע! תנו לי לקוות כי כמו הר פוגי הנשגב, רוח הלאומיות שלכם תיוותר חופשייה מבוני אימפריות וסוחרי הכספים הללו של העידן הנוכחי" (Nancy, 2006, p. 166).

התקשורת והציבור הרחב ניזונו בהנאה מהרטוריקה האנטי מערבית של טאגור. מרבית היפנים מיאנו להכיר בכך כי כל אחדות אסייתית ניזונה באותה העת מרגשות קורבנות ודיכוי מידי המערב באותה המידה בה היא מסתמכת על תרבות ודת המשותפים למזרח. בניגוד לסקירה התקשורתית בעת ביקורו הקודם של טאגור ביפן, בביקור זה הופיעו מעט מאוד אזכורים לכך שהמשורר הנערץ מייצג כביכול את עמדתה של "אומה מובסת" (Ibid, p. 166).

בתום הביקור, עת הודה טאגור למארחיו, הוא הזכיר את שארע בעת ביקורו הקודם שמונה שנים קודם לכן: "הייתי מאוד חרד לעתידכם, הייתי חרד מפני החיקוי החיצוני הכולל ומהיעדר הרוחניות. היום, ישנו הבדל עצום. התקדמתם בדרך הרוח באופן ניכר מאז הייתי כאן לאחרונה וזה מעניק לי אושר רב ביותר" (Hay, 1970, p. 317). למרות שטאגור התייחס בביקורו לתחושות האנטי-אמריקאיות, נראה כי כוונתו בדבר אותה תחייה רוחנית כוונה לשינוי העמוק שפקד את טוקיו בעקבות רעידת האדמה הקשה של 1923, אשר גבתה את חייהם של כ-130,000 בני אדם (Ibid).

עליית הלאומיות עם זאת, לא נבלמה ביפן. למעשה, חזונו של טאגור בדבר פאן-אסייתיות העניק לזרם הלאומני-ימני ביפן תמריץ נוסף להגשמת מטרתם העיקרית והמשמעותית ביותר – "שחרור" היבשת האסייתית מההשפעה הצבאית, הפוליטית והתרבותית של המערב, ולכונן את מה שיקרא לימים "אזור השפע ההדדי המזרח אסייתי". הדרך בה התכוונו היפנים להגשים זאת הייתה שונה בתכלית מחזונו של טאגור בדבר איזור שכזה.

ביקוריו האחרונים של טאגור ביפן התקיימו ב-1929, אז, עת נפגש עם כמה מהמנהיגים הלאומנים הרדיקליים, הוא כבר לא היה כה בטוח כי כוונתם אודות "רוחניות" תואמת לשלו. מספר התבטאויות מביקורו מעידות על כך: "הגעתי ליפן שלוש פעמים, ויש בי רגשות חמים שתקוותיה של אסיה יתגשמו. זו הסיבה שאהבתי ליפן מעמיקה יותר ויותר. בו בזמן, אני נושא תקווה כנה שיפן תמשיך לפתח את הצד הרוחני של חייה." והוסיף כי "העולם המערבי מאבד

רבות מכוחו היצירתי. יפן עודנה משמרת זאת. מצער לגלות כי היפנים עושים כה מעט על מנת לשמר את מורשתם הייחודית וכי הם עוקבים אחר תבנית מערבית במקום. מה שיפן צריכה לעשות לצורך השמירה על ייחודיותה הוא לא לאפשר לה להיעלם בביצת הציוויליזציה המערבית" (Ibid).

באותה השנה, נסע טאגור מיפן לוועידה בוונקובר ואיבד את דרכו בדרך לסדרת הרצאות בארצות הברית. בבקשתו להנפקת ויזה מהקונסול האמריקאי זכה המשורר הדגול ליחס גס ומחפיר, בעקבותיו ביטל את הרצאותיו ומחה על היחס כלפי אסייתים המבקשים להיכנס לתחומי ארצות הברית. הוא שב לפיכך ליפן בפעם האחרונה במאי 1929. התקשורת המקומית דיווחה בהרחבה על מחאתו כלפי האפליה הגזענית של האמריקאים, ועם שובו לטוקיו היה טאגור רצוי ומקובל יותר מאי פעם. עם זאת, הוא בחר שלא למנף את המקרה לחיזוק התיאוריה שלו בדבר אחדות אסיה, במקום זאת, הוא ניצל את ההזדמנות על מנת להתבטא נגד המדיניות האימפריאליסטית של יפן באסיה, בעיקר בקולוניה שלה קוריאה. כמה סטודנטים קוריאנים פגשו את טאגור עם הגעתו וחלקו עימו דיווחים אודות מעשי יפן בארצם. טאגור כה הוטרד מהדברים עד שבחר להקדיש חלק נכבד מהרצאתו החשובה האחרונה על אדמת יפן לבעיה זו. עקב "גאוותו כאסייתי" על שיפן הגיחה כמדינה מודרנית, הוא חש כאב על שימושה הבלתי הולם בכוח בתוככי האימפריה האסייתית שלה. החדשות הלא מעודדות מקוריאה אילצו אותו להודות לראשונה, כי אסיה עדיין חסרה את האחדות הבסיסית עליה דיבר בהרצאותיו הקודמות (Ibid, p. 318).

חברו אוקאקורה היה החלוץ שחיבר בין יפן להודו, הזכיר טאגור למאזיניו בחסות האגודה ההודו-יפנית. אילו רק קשרי התרבות והאהדה השלווים בין המדינות ימשיכו לצמוח, אמר, "אזי יבוא יום ובוא תתפתח, לא רק תרבות לאומית או מחשבה לאומית, אלא מחשבה של אסיה כולה, זו שכה נדרשת, שזמן כה רב מחכים שתתגלה" (Ibid).

במילים אלו, נראה כי טאגור התפכח מהאופן שבו בכוונתה של יפן "לאחד" את אסיה. באותה העת, כבר הגיעו לידיעתו דיווחים נוספים על השלטון הנוקשה של יפן בקוריאה על ידי אותם סטודנטים קוריאנים פטרויטיים. הם הזמינו את טאגור לבקר בארצם, אך הדבר לא עלה בידו. הוא חיבר עבורם שיר בן ארבע שורות, אשר הפך למניפסט לאומי בקוריאה ואותו לדמות נערצת בקולוניה הכבושה:

"בעידן הזהב של אסיה,

קוריאה הייתה אחת מנושאות מנורתה,

ומנורה זו ממתינה להידלק פעם נוספת,

למען הארת המזרח." (Yang-Shik)

עבור הקוריאנים, השיר שנכתב כעשר שנים אחרי הדיכוי המר מצד היפנים לתנועת העצמאות הזכורה ביותר בהיסטוריה הקוריאנית, היווה נקודת אור בנוגע ליכולתה של קוריאה להחיות את ימי הזהר שידעה טרם הכיבוש (Ibid).

בתגובה ליחס היפני כנגד הקוריאנים, התפרץ טאגור כלפי מארחיו, בימיו האחרונים על אדמת יפן, והטיח בהם כי "נדבקתם בחידק האימפריאליזם המערבי!". משלחת מסין שהגיעה אף היא לפגוש את טאגור, הביאה לידיעתו התרחשויות מבית לפיהן יחס היפנים כלפי סין הולך

ומחמיר, והדבר רק ליבה את חמתו כלפי היפנים. על אף שאלו ניסו לרכך את טאגור, הוא הכריז כי לעולם לא יבקר שוב ביפן (Hay, 1970, p. 319).

חששותיו בדבר התפשטות יפנית צבאית באסיה התגשמו רק שנתיים לאחר מכן, עת הפכה יפן את חבל מנצ'וריה למדינת הבובות מנצ'וקו (Manchukuo), אחרי "תקרית מוקדן" (Mukden Incident) ב-1931. יחסי סין-יפן התדרדרו בהדרגה עד אשר פרצה המלחמה השנייה בין המדינות ב-1937. כשנה לאחר מכן, שלח המשורר היפני המפורסם יונג'ירו נוגוצ'י (Yonejiro Noguchi) מכתב פומבי לגאנדי ולטאגור בו ביקש את הבנתם בדבר עמדתה של יפן המלחמה. היחיד שהגיב היה טאגור, אשר בתגובתו ביקר הן את יפן והן את נוגוצ'י עצמו בעיתוני הודו (Yamasaki, 2003, p. 41).

בין טאגור ונוגוצ'י היו יחסי ידידות, כאשר נפגשו לראשונה ב-1916 עת היה האחרון חלק מוועדת קבלת הפנים לכבוד טאגור. פגישתם האחרונה נערכה ב-1935 בה ביקר נוגוצ'י את טאגור בשאנטיניקטון, אך כעת החלו השניים בסדרת התכתבויות נוקבות בדבר חלקה של יפן במלחמה והתנהלותה הכללית באסיה. נוגוצ'י, שהומרץ ללא ספק על ידי פקידי ממשל שדאגו מהדימוי שנוצר ליפן בהודו, התעקש במכתבו כי המלחמה היא "האמצעי הבלתי נמנע, נורא ככל שיהיה, לכינון עולם חדש ונפלא ביבשת האסייתית. זוהי המלחמה של 'אסיה עבור אסיה'." בהכרותו עם דעותיו של טאגור, הוסיף נוגוצ'י כי העם היפני כולו נרתם למטרה זו וכתוצאה מהמלחמה האנשים הופכים "חזקים ואמיתיים יותר רוחנית." טאגור מצידו לא התרשם, והשיב כי למרות היחסים האישיים בין השניים, תפיסתו של נוגוצ'י "אודות אסיה" נבנתה על מגדל גולגולות" (Hay, 1970, p. 320).

המכתבים נמשכו, כאשר נוגוצ'י מציג את עמדותיה של יפן כמגינת אסיה מפני הקומוניזם והמערב, וטאגור, במכתבו האחרון הגיב לדברים במרירות באומרו כי "אני סובל בחוזקה, לא רק משום שהדיווחים על סבלם של הסינים מכים בליבי, אלא משום שאיני יכול יותר להצביע בגאווה על הדוגמה של יפן הגדולה." (Ibid) הוא סיכם את דבריו כך: "אני מאחל לעמך, אותו אני אוהב, לא הצלחה, כי אם חרטה" (Yamasaki, 2003, p. 46).

בכך אם כן, תמה תקוותו של טאגור בדבר כינון מרחב פאן-אסייתי המבוסס על רוחניות. תקווה אשר הוצתה על ידי ביקורו של אוקאקורה בכלכותה ב-1901-2, והתעצמה בעקבות ניצחונה של יפן על ברית המועצות ב-1905. תקווה כי המדינה המרוחקת ביותר במזרח תוכל להוביל את שאר היבשת אל עבר התעוררותה של מה שהאמין, תהיה הרוח העתיקה של ציוויליזציית המזרח כולו (Hay, 1970, p. 320).

סיכום:

טאגור נפטר באוגוסט 1941, ערב כניסתה של יפן למלחמת העולם השנייה. מצבו הבריאותי היה בכי רע, אך נדמה כי מעבר לכאב הפיסי שחש הייתה בליבו גם עצבות קשה על מצבה של אסיה. התקופה בה קרא טאגור לאחדות באסיה, הייתה אולי התקופה בה הייתה היבשת שסועה יותר מאי פעם: קוריאה הייתה תחת שלטון קולוניאלי אלים מצד היפנים, הודו כרעה תחת נטל הקולוניאליזם הבריטי וכך גם סין אשר הייתה מפולגת בינה ובין עצמה. רוסיה חמדה לעצמה שטחים במזרח אסיה לצרכים אסטרטגיים ומושביות אירופאיות ואמריקאיות בדרום מזרח אסיה יצרו גם הן תמונה עגומה של היבשת. לאור המצב, נראה היה כי חזונו של טאגור אודות מרחב פאן-אסייתי נועד להיכשל.

עם זאת רעיונותיו והשפעתו הן בהודו עצמה, כמו גם ברחבי אסיה, ואפילו ביפן שהכתה על החטאים מפניהם התריע באופן הקשה ביותר, הפכו מורשת לדורות. עמידותו ונחישותו להביא את אסיה לאיחוד המבוסס על רוחניות בתקופה אפלה זו היא גאוה של יבשת שלמה, לא פחות מאשר הכבוד לו זכה מצד בית המלוכה הבריטי או מוועדת פרס הנובל.

בעבודה זו ביקשתי להציג כיצד גיבש טאגור את עמדותיו, ובאיזה אופן קיווה ליישמן בין ערב רב של תרבויות, דתות, שפות ועמים שונים. הצגתי את גישתו לפיה הצורך באחדות כרוך בכך שבני האדם יגלו את הקשר אשר מחבר אותם כחברה ואת האופן שבו ביקש להגשים זאת. את השפעת סביבתו בשנים המוקדמות כגורם מהותי בטיפוח תפיסת העולם הייחודית שלו ואת אמונתו הכנה והשלמה באפשרות אחדות העולם והאדם ללא לאומיות ולאומים.

עוד דנתי בתפיסת הלאומיות שלו אשר כפי שהוצג בהרחבה, היוותה גורם מהותי וממשי באופן שבו טיפח את חזונו בדבר הצורך בביטולה בדרך למרחב אזורי משותף המבוסס על רוחניות טהורה. מעל הכול, עמדה לאורך העבודה שאיפתו זו בדבר מרחב פאן-אסייתי.

שאיפה זו, אשר גובשה במידה רבה בהשפעת אינטלקטואל יפני אשר על פי טאגור היה זה שעורר עבורו את ההבנה בדבר "מחשבה אסייתית", ליוותה אותו לאורך השנים והיוותה לא פעם את נקודת המפנה ביחסו כלפי עמי אסיה כמו גם כלפי המערב, כאשר גם הדרך בה התקבל הוא במקומות השונים הוכתבה פעמים רבות על פי התבטאויותיו בנושא.

אני מוצא כי העובדה שחזון זה הושפע מיפן, התבסס עם יפן והתנפץ בסופו של דבר על ידי יפן, היא מרתקת. מסיבה זו תפקידה של יפן בהבנת גישתו של טאגור היא מכרעת וייחודית. ביקשתי לשזור לאורך העבודה את השפעתה החל מגיבוש תפיסתו של טאגור בדבר מרחב פאן-אסייתי הודות לחברו היפני אוקאקורה, דרך התפקיד שייעד ליפן כמי שתוביל את המזרח החדש, עקב יכולתה לאמץ אלמנטים מהמערב ללא ביטול ערכיה ומסורותיה, ועד ההתפכחות כאשר המיליטנטיות היפנית דווקא כלפי אותם עמים שהתבקשה להוביל, סתמה את הגולל על חזונו הייחודי של האיש, אשר ביקש להביא לאסיה את השלום, השגשוג והאחוה.

- Chakravarty, A. (2003). "Travel" In A. Chakravarty (Ed.), *A Tagore Reader* (pp.1-15). Daryaganj, New Delhi: Rupa. Co.
- Hay, S.N. (1970). *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hogan, P.C. (2003). "Introduction: Tagore and the Ambivalence of Commitment." In P.C. Hogan & L. Pandit (Eds.), *Rabindranath Tagore: Universality and Tradition* (pp. 9-28). Massachusetts: Rosemont Publishing & Printing Corp.
- Nancy, S. (2006). "Suicide, Boycotts and Embracing Tagore: The Japanese Popular Response to the 1924 US Immigration Exclusion Law." *Japanese Studies*, 26:2, 153-170.
- Nandy, A. (1994). *The Illegitimacy of Nationalism*. Delhi: Oxford University Press.
- Radhakrishnan, M. & Roychowdhury, D. (2003). "'Nationalism Is a Great Menace': Tagore and Nationalism." In P.C. Hogan & L. Pandit (Eds.), *Rabindranath Tagore: Universality and Tradition* (pp. 29-40). Massachusetts: Rosemont Publishing & Printing Corp.
- Singh, A. (1984). *Rabindranath Tagore, His Imagery and Ideas*. Shahdara, Delhi: Vimal Prakash Gupta.
- Tagore, R. (1917). *Nationalism*. London: Macmillan and Co.
- Yamasaki, N. (2003). "The Letters between Tagore and Noguchi, 1938." In P.C. Hogan & L. Pandit (Eds.), *Rabindranath Tagore: Universality and Tradition* (pp. 41-48). Massachusetts: Rosemont Publishing & Printing Corp.

- He, B. (2004). "East Asian Ideas of Regionalism: A Normative Critique." [Electronic Version]. *Australian Journal of International Affairs*, 58, 105-125.
- Jha, N. (1994). "Rabindranath Tagore." [Electronic Version]. *Prospects: The Quarterly Review of Education*, Vol. XXIV, no.3/4, 603-619 (1-13).
- Nobel foundation website: "Rabindranath Tagore – Biography". Nobelprize.org. Accessed on 21 Feb 2010.
http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1913/tagore.html
- Pridmore, J. (2009). "The Poet's School and the Parrot's Cage: The Educational Spirituality of Rabindranath Tagore." [Electronic Version]. *International Journal of Children's Spirituality*, 14, 355-367.
- Yang-Shik, K. "Rabindranath Tagore and Korea." A Paper By the Poet - Seminar on Tagore in Shantiniketan. Tagore Society of Korea Website. Accessed on 21 Feb 2010. <http://www.tagoresociety.com/>
- Zumoto, M. (1927). "Japan and the Pan-Asiatic Movement." [Electronic Version]. *Pacific Affairs*.
Source: News Bulletin (Institute of pacific Relations), pp. 8-15.
Accessed on 06 Feb 2010. <http://www.jstor.org/stable/2485483>