

# בין גלות להיסטוריה: על המתח הבסיסי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית בעקבות יוסף חיים ירושלמי

אמנון רז־קרקוצקין

המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

## זיכרון וגלות

בספרו **זכור** טען יוסף חיים ירושלמי שקיים קרע בין כתיבת ההיסטוריה היהודית במובן המודרני של המילה ובין מה שהוא הגדיר כזיכרון הקולקטיבי היהודי, כלומר תודעתם של אלה שההיסטוריוגרפיה אמורה לייצג אותם. יתר על כן, ירושלמי קבע שההיסטוריוגרפיה מעצם אופייה

צריכה לדחות, לפחות מבחינה תפקודית, את ההנחות שהיו לפניו 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 ראשונה בלבד, אלא גורם מסובב פעיל בהיסטוריה היהודית, וכן האמונה, הנובעת מזו הקודמת, בייחודה של ההיסטוריה היהודית עצמה.<sup>1</sup>

ירושלמי אף איננו מהסס להציג את כתיבת ההיסטוריה היהודית המודרנית כ"היסטוריוגרפיה יהודית שנפרדה מן הזיכרון הקיבוצי היהודי, ומבחינות מכריעות היא חולקת עליו חילוק גמור".<sup>2</sup>

\* זוהי גרסה מורחבת ומתוקנת של מאמר שראה אור לראשונה בכתב העת *Jewish Quarterly Review* בגיליון מיוחד שהוקדש לבחינה מחודשת של ספרו של יוסף חיים ירושלמי **זכור** במלאות 25 שנים להופעתו. ראו Amnon Raz-Krakotzkin, "Jewish Memory between Exile and History," *Jewish Quarterly Review* 97, 4 (Fall 2007), pp. 530-543.

<sup>1</sup> יוסף חיים ירושלמי, **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי**, תרגם שמואל שביב, תל אביב: עם עובד, תשמ"ח, עמ' 113.

<sup>2</sup> שם, עמ' 118.

תובנה בסיסית זו היא בעלת חשיבות מכרעת להבנת התודעה היהודית המודרנית בכללותה. עם זאת, אני סבור שהסברו של ירושלמי, שלפיו מה שעומד במוקד המתח הפנימי המלווה את ההיסטוריוגרפיה הוא שלילת ההשגחה האלוהית, מחמיץ את הנקודה ומחליש את הטענה כולה, מכיוון שהשינוי ביחס אל מושג ההשגחה אינו ייחודי להיסטוריוגרפיה היהודית, אלא יסוד מרכזי של ההיסטוריוגרפיה המערבית המודרנית בכללותה. ראוי לזכור שתודעת השבר כלפי העבר – וכמוה המגמה לאחות שבר זה – עומדות בבסיס התפיסה ההיסטורית המוגדרת "מודרנית" ובאות לידי ביטוי בעצם ההבחנה בין "מי הביניים" ובין "העת החדשה". למעשה, בכל הנוגע למושג ההשגחה, אפשר לעמוד על היבטים של המשכיות בין המחשבה הפרה-מודרנית למחשבה המודרנית, בקרב נוצרים וגם בקרב יהודים.<sup>3</sup> נוסף על כך, בעקבות עמוס פונקנשטיין יש להסתייג מההבחנה הגורפת שעושה ירושלמי (בעקבות מוריס הולבאך) בין "זיכרון קיבוצי" ובין "היסטוריוגרפיה".<sup>4</sup> בשל ההיצמדות להבחנות האלה נמנע ירושלמי מבחינת אותן "הנחות שהיו לפנים ביסודן של כל התפיסות היהודיות של ההיסטוריה" ומצמצם את דיונו לתחום הכתיבה ההיסטורית.

אין זה ממעיט מחשיבות הבחנתו של ירושלמי, אך כדי להבהיר אותה יש לדעתי לשנות את מוקד הדיון ולראות בגלות ולא בהשגחה את המושג ששלילתו ממחישה את הסתירה הפנימית. אי-אפשר לדון במושג "זיכרון יהודי" ללא הדגשת המעמד המרכזי של רעיון הגלות בעיצובו של מושג זה. אמנם יש נקודות מפגש בין שני מושגים אלה: שאלת ההשגחה ושאלת ייחודה של ההיסטוריה היהודית קשורות בקשר הדוק לשאלת התיאודיצייה שניתנה למושג הגלות.<sup>5</sup> אלא שבנוגע למושג הגלות מתברר המתח הייחודי שמאפיין את התודעה ההיסטורית היהודית המודרנית, מכיוון שאימוצה של התודעה ההיסטורית המודרנית ושל הנרטיב ההיסטוריוגרפי האירופי לשם תיאור העבר היהודי פירושו היה דחייה – ואף דחייה אקטיבית – של התודעה המגולמת במושג הגלות. ההיסטוריוגרפיה היהודית התפתחה מתוך מצב שהוגדר מפורשות כ"לאיגלות" ומתוך מגמה להתאים את ההיסטוריה של היהדות (בין שזו הוגדרה "דת" ובין שהוגדרה "לאומית") לעקרונות של התפיסה האירופית השלטת. יתר על כן, כפי שאנסה לטעון להלן, פירוש הדבר הוא אימוץ התפיסה הנוצרית היסודית על אודות היהודים וגלותם, אותה עמדה אשר לדחייתה היה תפקיד מכונן בעיצוב התודעה היהודית. נקודה זו היא שמייחדת את שאלת ההיסטוריוגרפיה היהודית, באופן שעשוי להאיר היבטים שונים של ההיסטוריוגרפיה המערבית בכללותה.

לכן מפתיעה העובדה שירושלמי כמעט אינו מזכיר את המושג גלות בזכור. אמנם בפרק הראשון של החיבור, המוקדש למקרא ולספרות חז"ל, ירושלמי מציג את יסודותיה העקרוניים של תפיסת ההיסטוריה הנגזרת ממושג הגלות. הוא עושה זאת כאשר הוא בוחן את המפנה שבין המקרא, שבו מוצגת לראשונה התפיסה שלהיסטוריה יש משמעות, ובין ספרות חז"ל, אשר שוללת במפורש משמעות מסוג זה, ורואה בחורבן (ובחתימת התנ"ך) ביטוי לסופה של ההיסטוריה כרצף אירועים בעלי משמעות. מצד אחד, בלשונו של ירושלמי, "הוענק לספרים ולסיפורים ההיסטוריים שבתנ"ך קיום ללא תכלה, מין אלמוות שאין אף היסטוריון שיוכל אי פעם לייחל לו",<sup>6</sup> ומצד שני נשללה נחרצות משמעות כזו מן ההיסטוריה שלאחר מכן. זה בוודאי אחד מנדבכי היסוד של התודעה המורכבת הגלומה במושג הגלות. ירושלמי מוקסם מ"מדמי הרחבים של העולם הקם לעינינו בספרות חז"ל, עולם שבו מחסומי הזמן הרגילים נפרצים, וכל הדורות משוחחים זה עם זה ושחים שוטף

Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986, pp. 202-289 <sup>3</sup>

עמוס פונקנשטיין, "זיכרון קיבוצי ותודעה היסטורית", *תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית*, תל אביב: עם עובד, 1991, עמ' 13-30. <sup>4</sup>

עמוס פונקנשטיין, "הפאסיביות כסימנה של יהדות הגולה", *תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית*, תל אביב: עם עובד, 1991, עמ' 236 ואילך. <sup>5</sup>

ירושלמי, *זכור* (לעיל הערה 1), עמ' 34. <sup>6</sup>

ללא הפוגה", אולם הוא מתעניין ב"מה שאבד במטמורפוזה הזו".<sup>7</sup> לפיכך בפרקים הבאים הוא נמנע במודע מלנטוס בדפוסים שונים של הזיכרון היהודי, ומתמקד אך ורק באותם חיבורים שהוא מגדיר אותם כתיבה היסטורית מובהקת, גם אם הם שונים זה מזה שינוי מהותי וכל אחד מהם משקף הקשר אחר. בפרק השלישי, המוקדש להיסטוריוגרפיה שצמחה במאה השש-עשרה, בעודו מתרפק על "רנסנס" של כתיבה היסטורית יהודית בתקופה זו בעקבות גירוש ספרד, הוא עורך הבחנה חדה בין היסטוריוגרפיה ובין "מיתוס", בפרט מיתוס הגלות הלוריאני שמציב תפיסת היסטוריה נועזת. הוא אמנם ממקם את היסטוריוגרפיה וגם את הקבלה בתוך הקשר משיחי, אבל מבחין ביניהן באופן שמנתק את היסטוריוגרפיה מההקשר הכולל<sup>8</sup> – אף על פי שגם בחלק ניכר מהחיבורים שהוא בוחן, ההבחנה בין "עובדות" ל"אגדות" נותרת מטושטשת.

שנים אחדות לאחר זכור ייחד ירושלמי מאמר חשוב למושג הגלות. שם הוא מדגיש את מקומו המרכזי של המושג בעיצובה של התודעה היסטורית היהודית ואת האמביוולנטיות היסודית שהוא מגלם.<sup>9</sup> בראשית מאמרו הוא קובע ש"אף על פי שאפשר להניח שכל היסטוריה כוללת של היהודים היא מניה וביה גם היסטוריה של הגלות היהודית, נראה לי שאנטומיה היסטורית מקיפה של הגלות היהודית עדיין צריכה להיכתב".<sup>10</sup> בהמשך המאמר הוא מציע הערות פתיחה לדיון כזה, ובמוקדן ההכרה בכך שתודעת הגלות היא יסוד מרכזי של הזיכרון היהודי, ושלמעשה היא מגלמת את ההנחות שעמדו בבסיס כל התפיסות היהודיות של ההיסטוריה. הוא דוחה את הדיכטומיה הפשטנית בין גלות לבית ומראה כיצד מושגים אלה שזורים זה בזה. נראה לי שיש לקרוא מאמר חשוב זה יחד עם זכור, כהשלמה לזכור – אבל השלמה שמחייבת לבחון מחדש את עצם "האנטומיה היסטורית" של הזיכרון היהודי.

## גלות והיסטוריה

מושג הגלות הוא המושג המכונן של הזיכרון היהודי ומתוך כך של התודעה העצמית היהודית על כל היבטיה וביטוייה. אם אפשר לדבר על יסוד כלשהו המשותף לכל ביטוייה היסטוריים של היהדות ומייחד אותה, הרי הוא נעוץ בהגדרת הקיום כמציאות של גלות. הגלות היא העיקרון המכונן של השיח ההלכתי וגם של התפיסה העצמית של הקהילה. יסודותיה של תפיסת הגלות קודמים לחורבן הפיזי של המקדש השני, והם מצויים, כפי שהעיר גם ירושלמי, כבר בספרות התנ"כית.<sup>11</sup> הגלות היא אפשרות גלווית להבטחה, וכך היא בגדר אפשרות המלווה גם את הקיום בארץ, עוד קודם לגלות הממשית. בעקבות החורבן קיבל המושג את משמעותו המלאה, כבסיס להגדרה המחודשת של הקיום היהודי וכיסוד המכונן של השיח היהודי, מתוך יחס מורכב של רציפות כלפי העבר המקראי לצד תחושת השבר וההיעדר. זיכרון החורבן מסמן את עיצובה של תודעה דתית-היסטורית קולקטיבית חדשה, שניסחה והגדירה את עצמה במאות הראשונות לספירה (לצד הנצרות שהתפתחה באותה תקופה). במקורו מתייחס המושג למציאות פוליטית, אבל המשמעויות שניתנו לו חרגו תמיד הרבה אל מעבר להוויה הפוליטית הזו וגם אל מעבר לשימוש בו כמושג המבטא מצב של שעבוד ודיכוי. מושג הגלות זכה למגוון רחב ועשיר של פרשנויות בספרות היהודית, ודומה שאין טקסט יהודי שאיננו

<sup>7</sup> שם, עמ' 37.

<sup>8</sup> לביקורת על תובנתיו של ירושלמי בפרק זה ראו Robert Bonfil, "How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?" *History and Theory* 27, 4 (1988), pp. 78-102.

<sup>9</sup> Yosef H. Yerushalmi, "Exile and Expulsion in Jewish History," in Benjamin R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sepharadic World, 1391-1648*, New York: Columbia University Press, 1997, pp. 3-22.

<sup>10</sup> שם, עמ' 3.

<sup>11</sup> שם, עמ' 5.

עוסק, בין במפורש בין שלא במפורש, במושג הגלות ובמשליו, מושג הגאולה.<sup>12</sup> הגלות מסמנת את ההיעדר של המקדש והמרכז, אבל בו בזמן מנכיחה אותם בתוך ההווה. גלות ישראל מסמנת את מצב העולם בכללותו, מצביעה בהתמדה על חוסר שלמותו ומשמרת את השאיפה לשנותו. ברובד עמוק נוסף היא מבטאת גם את הסתלקותו של האל מהעולם עם הפסקת הנבואה ואת גלות השכינה. בגישות שונות, בפרט בגישות קבליות שהגיעו לכלל גיבוש בצפת בראשית העת החדשה, המושג "גלות" מסמן את השבר בעולם האלוקות עצמו.<sup>13</sup> בתפיסות אלה, עצם הבריאה מסמנת את מצב הגלות היסודי, כתוצר של נסיגה של האל מתוך העולם והותרת ניצוצות של קדושה בו.

כאמור, תודעת הגלות שוללת במפורש קיומה של היסטוריה רציפה כבעלת משמעות, ורואה בחורבן ובחתימת התנ"ך ביטוי לסוף ההיסטוריה. כפי שהראו רבים, אין זה שחז"ל, וכך גם בני דורות מאוחרים יותר, לא היו ערים להיסטוריה; הם היו מודעים היטב למציאות שחיו בה. אבל לכתיבת האירועים ולרצף האירועים לא ניתנה משמעות.<sup>14</sup> בתודעת הגלות נודע לזיכרון מקום מרכזי, אבל לא להיסטוריה שלאחר החורבן. לזיכרון העבר הייתה משמעות מכרעת בכינון תודעת הקהילה, בעיצוב אורח החיים ובקיום המצוות – אבל הרעיון של היסטוריה של היהודים כתחום נבדל או כנושא בעל ערך לא היה קיים. כפי שעולה בבירור בדבור, בין העבודות ההיסטוריות הספורות שכתבו יהודים במהלך ימי הביניים, אין שום טקסט שיכול להיחשב לחיבור המוקדש לתולדות היהודים. יוצאים מן הכלל הם אותם חיבורים הדנים בהיסטוריה של ההלכה, חיבורים שיש בהם הקפדה על סדר החכמים כדי להדגיש את רציפות המסירה, ובשל החשיבות שנודעה לסדר הדורות ולחלוקה בין תקופות שונות של חכמים לצורכי הפסיקה. גם מנקודת המבט של ההיסטוריוגרפיה המודרנית אי אפשר לדבר על היסטוריה אחדותית של היהודים, באשר המשמעות ההיסטורית של מושג הגלות היא שליהודים לא הייתה היסטוריה משותפת. ההיסטוריה של כל קהילה יהודית היא גם חלק מההיסטוריה של ההקשר שבו צמחה הקהילה, אם בתקופות של רדיפות ואם בתקופות של דו־קיום. היהודים היו חלק מההקשר, שותפים להיבטים תרבותיים של החברה שחיו בתוכה, ובמסגרת זו הגדירו את נבדלותם והגדירו את עצמם בגלות. הייתה להם תודעת היסטוריה משותפת, לא היסטוריה משותפת.

את משמעותה המלאה קיבלה תפיסת הגלות בהקשר של הפולמוס היהודי-נוצרי ומתוך עימות עם הפרשנות הנוצרית שהתפתחה בה בעת. תפיסות ההיסטוריה של יהודים ונוצרים צמחו זו לצד זו לאחר חורבן בית המקדש השני, בזיקה למאורע זה ובמסגרת של שיח משותף ששילב פולמוס ודיאלוג. הפולמוס היה המקום שבו עוצבו והוגדרו שתי הגישות המתחרות זו כנגד זו בתהליך ממושך של אינטראקציה, שנמשך במאות הראשונות שלאחר החורבן והופעת הנצרות. יהודים ונוצרים היו שותפים להיבטים רבים של התודעה ההיסטורית: אלה ואלה ראו בהווה מצב זמני, תקופת מעבר שאמורה להגיע לסיימה בהשלמתה המשיחית. היבטים רבים של פרשנות העבר והטקסט היו דומים, ואף התפתחו מבחינה היסטורית במסגרת של דיאלוג וויכוח מתמיד ועל בסיס שותפות יסודית במערכת המושגים. מודלים היסטוריים שונים (כמו מודל ארבע המלכויות) היו משותפים ליהודים ולנוצרים. גם בהשקפה הנוצרית, כפי שניסח אותה בבירור אוגוסטינוס, אין משמעות להיסטוריה החילונית של העולם שלאחר ההתגלות. אפשר לומר שהנצרות אף החריפה את תחושת הגלות, ביחסה לגירוש מגן העדן את החטא הממשיך לשלוט בעולם.

<sup>12</sup> וכפי שהעיר ירושלמי, גם אין כמעט מחקר על הווייה יהודית כלשהי שאיננו נוגע בצורה זו או אחרת בשאלת הגלות. ראו שם, עמ' 3.

<sup>13</sup> לדיון מאיר עיניים בתודעת הגלות היהודית, ובפרט בדפוסים של ביטוייה מראשית העת החדשה, ראו חביבה פדיה, "הליכה וטקסי גלות: ריטואלים של גירוש והבנייה העצמי במרחבי אירופה וארץ ישראל", חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות (ספר רבקה הורוביץ), באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2007, עמ' 73-147.

<sup>14</sup> Lucette Valensi, "From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past," *History and Anthropology* 2, 2 (1986), pp. 283-305

אבל ההבדל היה נעוץ בשאלת אופיו של מצב ביניים זה, והוא נוגע בדיוק בשאלת גלות היהודים ומשמעותה ההיסטורית-תיאולוגית. זוהי שאלת מפתח בפולמוס ועניין של חשיבות מרכזית בתהליך ההגדרה העצמית של יהודים ונוצרים כאחד. בפרשנות הנוצרית נתפס החורבן כעדות לאמתות הבשורה וכהתגשמות נבואתו של ישו, כסמל למעבר מהבחירה בעם ישראל לבחירה ב"ישראל שברוח". על פי זה, סופרים נוצרים פיתחו גישה של התקדמות היסטורית: מעידן החוק, שביטאו אותו "הברית הישנה" ומעמד הר סיני, לעידן החסד ו"הברית החדשה", בעקבות הופעתו וצליבתו של ישו. גלות היהודים נתפסה כעונש על שסירבו לקבל את הבשורה ולפיכך נותרו מחוץ לתחום החסד.<sup>15</sup>

היהודים כמובן שללו גישה זו וטענו שהעולם מצוי בגלות, והמצב הקיומי שלהם הוא העדות לכך. ההגות היהודית דחתה מכול וכול את תודעת ההתפתחות ההיסטורית.<sup>16</sup> התודעה היהודית התגבשה מתוך פולמוס עם התפיסה הנוצרית, ובמסגרת זו התגבש היחס המורכב של רציפות ושבר העומד ביסוד הזיכרון היהודי: רצף מיציאת מצרים ומתן תורה ועד להווה, לצד השבר שמסמן החורבן. ההיבט הראשון מצוין בפסח, השני בתשעה באב. ההגדה של פסח, הטקסט המרכזי של הזיכרון הגלותי, ממחישה את הרציפות וממעיטה במשמעות ההיסטורית של המקדש וחורבנו. ישראל יוכל הראה באופן משכנע שאפשר לקרוא את ההגדה כפולמוס עם הסיפור הנוצרי שהתפתח בה בעת, ואשר בא לידי ביטוי בטקס הפסחא, שבא לסמן את ההתגלות השנייה. למעשה, ההגדה דוחה את סיפור ההתקדמות ההיסטורית, ואפשר לראות בה "היסטוריה שכנגד".<sup>17</sup> ההגדה, הטקסט המכונן של הגלות, מדגישה את הרציפות, את נוכחותה של החירות, כיסוד מרכזי של תודעת הגלות. מנגד, תשעה באב מסמן את השבר וההיעדר שמבטא חורבן המקדש. מושג הגלות משקף את המתח בין שתי גישות אלה. זאת ועוד, לא רק מועד החורבן מסמן את ראשית הגלות: הפסקת הנבואה, לא פחות מהחורבן, מבטאת את הכניסה למצב הגלות – ביטוי מובהק לנסיגתו של האל מן העולם ומן ההיסטוריה. כפי שהראה אפרים אורבך, גם בנוגע לשאלה מתי הסתיימה הנבואה היה לפולמוס עם הניצרות תפקיד מעצב: כנגד הטענה הנוצרית שהנבואה הסתלקה מעם ישראל עם הופעתו של ישו וסירובם של היהודים להאמין בו, הקדימו חז"ל את סוף הנבואה לתקופת הבית הראשון, ולכל המאוחר לתקופת אלכסנדר הגדול.<sup>18</sup> הרחקת תום הנבואה אל העבר הרחוק מוסיפה נדבך נוסף לתיאור המורכב ומדגישה שהגלות החלה זמן רב לפני חורבן הבית השני. התודעה ההיסטורית היהודית מבוססת על המכלול הזה: על הנוכחות של הקודש במציאות הגלות לצד הזיכרון המתמיד של החורבן. וכבר הראה אלחנן ריינר שמכלול זה בא לידי ביטוי במבנה בית הכנסת.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> על כן גם היה חשוב לדבר על הגלייתם של היהודים מן הארץ. על מיתוס זה וגלגוליו ראו ישראל יעקב יובל, "מיתוס ההגליה מן הארץ: זמן יהודי וזמן נוצרי", אלפיים 29 (תשס"ו), עמ' 9-25.

<sup>16</sup> על הבדל זה עמד עמוס פונקנשטיין במאמרו על הפרשנות הטיפולוגית של הרמב"ן. בדיונו בפרשנות הטיפולוגית הנוצרית הוא קובע ש"ההגות הטיפולוגית, כמוה כהגות ההיסטורית הנוצרית בכללה, מבטאת בנצרות תחושה של קידמה והתפתחות: ההתקדמות מן הברית הישנה לחדשה, התקדמות של *ecclesia militans*, התקדמות אקסטנסיבית (מיסיון) והתקדמות אינטנסיבית (התפתחות הדוגמה), *non annis sed proevectibus* (אוגוסטינוס). ביהדות חסרה תחושה ברורה כזו של התפתחות ומשום כך לא נזדקקה כליכך לצורת מחשבה שעיקרה בהוכחה כיצד חוזרים מאורעות על עצמם ברמות שונות של ההתפתחות" (עמוס פונקנשטיין, "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן", *תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית*, תל אביב: עם עובד, 1991, עמ' 178). ראוי לציין שהבחנה זו נעשית בדיון שנועד לעמוד דווקא על נקודות הזיקה והדמיון שבין פרשנותו של הרמב"ן לבין המסורת הנוצרית. דווקא האופן שבו אימץ הרמב"ן את עקרונות הטיפולוגיה הנוצרית אפשר לו להבהיר היטב את תפיסת הגלות.

<sup>17</sup> ישראל יעקב יובל, *שני גוויים בבטן*, תל אביב: עם עובד, 2000.

<sup>18</sup> אפרים אלימלך אורבך, "מתי פסקה הנבואה?", *תרביץ* יז (תש"ו), עמ' 1-11. אורבך משלב שם דיון היסטורי בשאלה מתי פסקה הנבואה בתוך דיון בפריודיצייה שעשו חז"ל לנבואה. אין ספק ש"נביאים" המשיכו להתקיים בתקופת בית שני, אבל תפיסת הנבואה של חז"ל שללה אותם.

<sup>19</sup> אלחנן ריינר, "חורבן, מקדש ומקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים", *קתדרה* 97 (2000), עמ' 47-64. ריינר חושף את הממד הפולמוסי ביחס כלפי הקראות וכלפי הניצרות – שבמסגרתו מנובשת תודעה זו.

הפולמוס עם הנצרות כמובן איננו היסוד הבלעדי של תפיסת הזמן היהודית, אבל כפי שיובהר להלן, הוא חיוני כדי להמחיש את המתח שנוצר בשל אימוץ התודעה המודרנית. במקום אחר ניסיתי להראות שאפשר להבהיר מתח זה באמצעות ניתוח מושג "השיבה אל ההיסטוריה". מושג זה מבטא את התודעה העצמית של הציונות כיציאה מהפסיביות שיוחסה ליהודי הגולה וחזרה לפעילות בהיסטוריה. אבל העיקרון עצמו איננו ייחודי לציונות אלא משקף היבטים יסודיים של השיח היהודי המודרני, ובכלל זה את הנחות היסוד שהנחו את ההיסטוריוגרפיה היהודית, המבוססת על ראיית ההווה כעידן של אמנציפציה המאפשר לכאורה את "שיבתם" של היהודים אל ההיסטוריה שממנה הורחקו קודם לכן באמצעות ההגבלות שהופנו כלפיהם. המושג "שיבה אל ההיסטוריה" מניח קיומה של "היסטוריה" שממנה היהודים, והיהודים לבדם, הורחקו. זוהי בבירור התפיסה הנוצרית, שעל פיה גלות היהודים הייתה נסיגתם מן ה"היסטוריה" שבמונחים התיאולוגיים המוקדמים הוגדרה תחום החסד. היהודים, בעיקשותם, הוציאו את עצמם מתוך ההיסטוריה כאשר התנגדו לקבל את הבשורה. שום יהודי פרה-מודרני לא יכול לקבל גישה זו מבלי שידחה כך את יסודות תודעתו. היהודים דחו את עצמם קיומה של ההיסטוריה, ובודאי לא שאפו "לשוב" אל ההיסטוריה כמות שהיא.<sup>20</sup>

מושג ההיסטוריה, ולצדו מושג הגאולה, קיבלו כמובן משמעות שונה לחלוטין בהקשר המודרני של הנאורות והקונטרה-נאורות. הנאורות הציעה מסגרת היסטורית שבה תחום החסד פונה את מקומו לתבונה, ומושגים חדשים שצמחו – אוניברסליות והומניזם – יכלו לכאורה לכלול גם את היהודים. אבל חשוב לציין כאן שמנקודת המבט היהודית, משמעות האימוץ של מודל ההיסטוריה האירופי הייתה שלילה מוחלטת של האמונה בכך שהעולם נמצא במצב של גלות, וראיית המציאות שממנה נכתבת ההיסטוריה כביטוי של סוף הגלות – אותה גלות שזוהתה בהיסטוריוגרפיה עם המושג "מי הביניים". לפיכך, המגמה ההיסטוריוגרפית לנתק את הזהות היהודית מהפולמוס היהודי-נוצרי הובילה לגישה זהה לזו שעיצבה את היחס הדו-ערכי של הנצרות כלפי היהודים. אמנם זו תפיסה נוצרית שחולנה, במובן זה שאת המקום של תחום החסד קיבלה כעת ההיסטוריה, מתוך הבחנה בין מי שנמצאים בתוך ההיסטוריה למי שנמצאים מחוצה לה – אבל עדיין מדובר ברעיון נוצרי מובהק.

קרלו גינצבורג עמד על מקומו של היחס הדו-ערכי של הנצרות כלפי היהודים כמקור של התפיסה ההיסטורית המודרנית כלפי העבר. בעקבות קריאתו את תפיסת ההיסטוריה של אוגוסטינוס, הוא מפנה לעמדתו של ירושלמי ש"אם אמנם אבי ההיסטוריה היה הרודוטוס, הרי אבות המשמעות שבהיסטוריה היו היהודים".<sup>21</sup> אך גינצבורג ממשיך וטוען:

ואולם, לא היוונים ולא היהודים הציבו אי פעם משהו הניתן להשוואה לתפיסת הפרספקטיבה ההיסטורית המוכרת לנו. רק נוצרי כמו אוגוסטינוס, בהתייחסו אל היחסים העתידיים בין יהודים לנוצרים, ובין הברית הישנה לברית החדשה, יכול היה לנסח את הרעיון שנעשה, באמצעות הפרשנות ההגליאנית של מושג ה־*aufhebung*, יסוד מרכזי בתודעתנו ההיסטורית: לאמור, שהעבר חייב להיות מובן הן במושגים שלו והן כחוליה בשרשרת שניתוחה הסופי מוביל אלינו. אני מציע לראות באמביוולנטיות זו פרויקציה מחולנת של האמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהודים.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> כפי שהראה דוד סורוצקין, האורתודוקסיה צומחת על רקע התפתחות מושג ההיסטוריה, כחלק מהתפתחות מושג הטבע בכלל, מתוך הדגשה הפוכה של היציאה מן ההיסטוריה והדגשה חריפה יותר של הקיום היהודי כעל-זמניות. ראו דוד סורוצקין, *מסורת, אורתודוקסיה, מודרניות: משטר המודרניות והפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד (בדפוס).

<sup>21</sup> ירושלמי, *זכור* (לעיל הערה 1), עמ' 25.

<sup>22</sup> Carlo Ginzburg, "Distance and Perspective: Two Metaphors," *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*, New York: Columbia University Press, 2001, pp. 148. המאמר הוא עיבוד של הרצאה שנשא גינצבורג בכנס לזכרו של פרופ' עמוס פונקנשטיין, והוא הודפס בנוסח שונה במקצת בספר שהוקדש לזכרו של

על בסיס אבחנה זו מגיע גינצבורג בהמשך למסקנה ש"דרכנו להכרת העבר רוויה בגישה הנוצרית של עליונות כלפי היהודים. במילים אחרות, המושג Verus Israel, בהיותו ההגדרה העצמית הנוצרית, הוא גם המטריצה של תפיסת האמת ההיסטורית שלנו – ואני בכוונה משתמש במושג הכולל 'שלנו'".

אפשר לדעתי להרחיב את תובנותיו של גינצבורג ולראות באמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהודים את היסוד שעיצב הרבה מההיבטים של המערב המודרני, ואשר באמצעותו אפשר להבהיר מזווית נוספת את יסודותיו התיאולוגיים של החילון. דפוס זה הוא בבירור הבסיס של השיח האוריינטליסטי המודרני. אדוארד סעיד הצביע על השניות הבסיסית הנוצרה בלב השיח האוריינטליסטי ובדימויים המערביים של המזרח: מן הצד האחד מקור של ידע וחוכמה אותנטיים ואקזוטיים, ומן הצד השני ביטוי של אירציונליות, בערות ואלימות שכנגדם מגדיר המערב את עצמו כביטוי של קדמה ונאורות. זוהי בבירור גישה מחולנת של היחס הנוצרי היסודי כלפי היהודים כמי שנושאים את הידע שהם עצמם אינם מכינים אותו. גישה זו ממחישה גם עד כמה אי אפשר להפריד בין הדין בהיסטוריוגרפיה המודרנית ובין הדין האוריינטליסטי והשיח הקולוניאלי בכללותו. גיל אנידג'אר הציע לקרוא את עבודתו של סעיד כספר ביקורת על הנצרות, ובעקבות גינצבורג אנו יכולים להוסיף ולראות באוריינטליזם את הדוגמה המובהקת למקומה של האמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהודים בעיצוב התודעה המערבית המחולנת.

בנוגע לייצוג המודרני של היהודים, שני ממדים של אמביוולנטיות משתלבים זה בזה. ובאמת, אחד הביטויים המובהקים של חילון השיח כלפי היהודים הוא המעבר משיח המבוסס על מונחי הפולמוס הדתי לשיח אוריינטליסטי מובהק המגדיר את היהודים כחלק מהמזרח.<sup>23</sup> אבחנותיו של גינצבורג מקבלות משמעות מיוחדת כאשר אנו מפנים אותן בחזרה כלפי המושג "היסטוריוגרפיה יהודית" וכלפי טענותיו של ירושלמי. נובע מהן שההיסטוריה של היהודים נכתבת מנקודת המבט של האמביוולנטיות הנוצרית כלפיהם. במילים אחרות, ההיסטוריה של היהודים נכתבת בדרך שיש בה כדי לבטל את הערך של קיומם ההיסטורי ומתוך שלילת תודעתם העצמית. בצורה המחולנת לכאורה, כתיבת ההיסטוריה של היהודים נתפסת כשיבה אל ההיסטוריה של המערב כְּנושא הבלעדי של ההיסטוריה, מתוך הבחנתם מן המזרח. בקבלת העקרונות של התרבות המערבית המודרנית כבסיס להגדרתם העצמית התמסרו היהודים למעשה ל"בשורה" הנוצרית־מערבית, לתפיסה שהעולם נמצא במצב של חסד ושההיסטוריה היא תהליך פרוגרסיבי. המחשבה הציונית יכולה להתפס כביטוי הקיצוני של תפיסת ה"שיבה", אבל עמדה בסיסית זו איננה ייחודית לציונות. כאמור, היא מבטאת את מכלול השיח היהודי המודרני. כאן נעוץ השבר היסודי שעליו מדבר ירושלמי, וכאן טמון הקרע הבסיסי שבא לידי ביטוי, בין היתר, בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית.

## הבראיזם והיסטוריוגרפיה יהודית

את מקורותיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית אני מציע למקם בשיח הבראיסטי של ראשית העת החדשה, דהיינו בעניין הגובר שפיתחו אז נוצרים בספרות היהודית הבראיסטיקאית. מקורותיו של הבראיזם הנוצרי מוקדמים, ויסודם בתפיסה שהיהודים אוזחים בידע אותנטי קדום החיוני להבנת הנצרות. החל מהמאה החמש־עשרה הלך והתרחב בקרב מלומדים נוצרים העניין בספרות העברית הבראיסטיקאית – ובכלל זה בספרות הקבלה, בפרשנות המקרא, במדרש ואף בספרי מנהגים – כחלק מהעניין בגופי ידע חיצוניים לנצרות שהתפתח בתקופת הרנסנס, ועל רקע מיסוד הלימודים האקדמיים מאוחר יותר. בשלב הראשון נעזרו

פונקשטיין: Carlo Ginzburg, "History and/or Memory: On the Principle of Accommodation," in Robert S. Westman and David Biale (eds.), *Thinking Impossible: The Intellectual Legacy of Amos Funkenstein*, Toronto: University of Toronto Press, 2008, pp. 193-206

<sup>23</sup> Gil Anidjar, "Secularism," *Critical Inquiry* 33 (2006), pp. 52-77

המלומדים הנוצרים ביהודים, ואלה שימשו בעבורם הן מורים לעברית והן מורי דרך בספרות היהודית, בפרט בספרות הקבלה. בשלב השני מוסדו הלימודים ההבראיסטיים באוניברסיטאות, לצד התפתחות הלימודים האוריינטליים. בתוך השיח ההבראיסטי, על ביטוייו השונים, נוצרה הפרספקטיבה שממנה צמחו לימים "מדעי היהדות".<sup>24</sup> מכאן התפתחו המתודות הביקורתיות וגם הכלים היסודיים של המחקר: ביבליוגרפיות, מילונים, קונקורדנציות ועוד. אלה שימשו התשתית של המחקר גם כאשר העיסוק בנושאים אלה עבר לידי יהודים ונעשה אחד המוקדים לניסוחה של זהות יהודית חדשה. בשלבי הראשונים יצר השיח ההבראיסטי מפגש מעניין בין מלומדים יהודים לנוצרים, ורבים מהעוסקים בתחום גם תמכו ביחס סובלני כלפי היהודים. אבל ביסודו הוא משמר את האמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהודים, מתוך ניסוחה המחודש. הוא מבוסס על ההבחנה בין כתבי היהודים, שמכילים חוכמה קדומה, ובין היהודים עצמם, שאין בידיהם הכלים להבנתה של חוכמה זו.

כפי שהעיר גם ירושלמי, מעניין שהראשון שראה ב"היסטוריה יהודית" נושא נפרד וכתב את ההיסטוריה של היהודים כנרטיב אחדותי ומקיף, היה ז'אק באנאז' (Basnage), מלומד הוגונוטי שברח מצרפת להולנד. ספרו של באנאז', **תולדות היהודים מאז ישו הנוצרי ועד ההווה** (1708), מציג את עצמו, כמו שמעידה כותרת המשנה, כהמשך לספרו של יוספוס פלביוס, והמחבר מכריז בצדק שהוא הראשון שכתב את ההיסטוריה של הקהילות השונות בתקופת הגלות.<sup>25</sup> באנאז' טוען שלהיסטוריה היהודית בתקופת הגלות יש משמעות גם אחרי החורבן, עניין שנוצרים ויהודים דחוהו כאחד, מסיבות מנוגדות. המניע של באנאז' היה פולמוסי ביסודו: הוא תיאר את ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה של סבל שנגרמה בשל הדיכוי של הכנסייה הקתולית. דבר זה הוביל אותו לסקור בפירוט את תולדות היהודים. בפרק האחרון של ספרו הוא מעלה את רעיון שיבת היהודים אל ההיסטוריה, כלומר את התנצרותם, כהשלמת ההיסטוריה. התנאי להגשמת חזון נוצרי מסורתי זה הוא לדעתו שחרור ממגננוני הדיכוי הקתוליים. כתיבת ההיסטוריה של היהודים (לצד ההיסטוריה של הרפורמציה) נועדה לבשר על שלב זה.

במידה מסוימת אפשר להסכים עם ירושלמי שקבע שחיבורו של באנאז' "רחוק הוא מכל מושגינו בדבר היסטוריה ביקורתית".<sup>26</sup> הספר מכיל אידיוקים רבים, מקצתם פועל יוצא של מצב המחקר והידע בזמנו, ואחרים משקפים הטיה שנובעת מעמדתו התיאולוגית. אבל דומה שגם ירושלמי היה מסכים שההיסטוריון ההוגונוטי ראויו לתואר המייסד של ההיסטוריוגרפיה של היהודים בתקופה הפוסט-מקראית. הוא הראשון שכתב היסטוריה כזו על פי הכללים שהיו מקובלים בזמנו, תקופה שבה זכתה כתיבת ההיסטוריה לתנופה ממשית, גם

<sup>24</sup> על כך רמז ברנט: Stephen Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf: (1564-1629) and Hebrew Learning in the Sixteenth Century*, Leiden, New York and Koln: E.J. Brill, 1996.

<sup>25</sup> Jacques Basnage de Beauval, *Histoire Des Juifs Depuis Jesus-Christ jusqu'a present: Pour servir de supplement et de continuation a l'Histoire de Joseph*, La Haye: Henri Scheurleer, 1716. באנאז' האמין שהתנצרותם של היהודים קרובה, אך שלל לחלוטין כל ניסיון לכפייה של התנצרות כזו. מתוך כך הוא העניק לקיום היהודי מקום אוטונומי וסלל את הדרך להגדרה של שיבתם אל תוך העולם התרבותי החדש. על באנאז' ראו מרים ירדני, "היהודים בהיסטוריוגרפיה הצרפתית של המאות הט"ז והי"ז", ציון לד (תשכ"ט), עמ' 145-188; Myriam Yardeni, "New Concepts of Post-Commonwealth Jewish History in the Early Enlightenment: Bayle and Basnage," *European Studies Review* 7, 1 (January 1977), pp. 245-259; Gerard Cerny, *Theology, Politics, and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jaques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht, Boston and Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987; Lester A. Segal, "Jacques Basnages de Beauval's l'Histoire des Juifs: Christian Historiographical Perception of Jewry and Judaism on the Eve of the Enlightenment," *Hebrew Union College Annual* 54 (1983), pp. 303-324; Jonathan M. Elukin, "Jacques Basnage and the *History of the Jews*: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters," *Journal of the History of Ideas* (1992), pp. 603-630.

<sup>26</sup> ירושלמי, **זכור** (לעיל הערה 1), עמ' 102.



אם עדיין לא בצורה שהתגבשה במאה התשע-עשרה. חרף הממד הפולמוסי הברור והעיונות הבלתי מוסתרת למורשת הרבנית, בפרט לספרות הקבלה, הוא הציב תמונה מרשימה למדי של הקיום היהודי בהקשרים שונים ותיאר את מאבקם נגד הדיכוי הקתולי כמאבק הרואי. הוא דבק בגישה הנוצרית המסורתית שראתה את סיבת גלותם של היהודים בעקשנותם, אבל את אופייה של הגלות שלהם ואת הסיבה להתמשכותה ייחס למדיניות הקתולית כלפיהם. גישתו מבטאת את העמדה ההיסטורית הפרוטסטנטית (שעמדה ביסוד ההיסטוריוגרפיה הליברלית המאוחרת), אשר ראתה ברפורמציה ביטוי למעבר לעידן חדש, אשר מחליף את ימי הביניים, שזוהו עם הקתוליות. בו בזמן הוא אף יכול להיחשב למעצב של "התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית", כביטוי הקולע של שלום בארון, מורו הדגול של ירושלים. למרות ההטיה והכשלים, נתקשה לעמוד על הבדלים מביניים עקרוניים בין ההיסטוריה שלו ובין חיבוריהם של היסטוריונים יהודים שבאו בעקבותיו. עבור היהודים בתקופת ההשכלה (כמו מנדלסון) שימש החיבור מקור לידע ההיסטורי, אבל יותר מכך הוא שימש מודל שעל פיו התפתחה ההיסטוריוגרפיה, גם אם מתוך ביקורת והתנגדות.<sup>27</sup>

אין צורך לומר שההיסטוריונים יהודים לא קיבלו את מסקנותיו של באנאז', והם כמובן דחו את חזון ההתנצרות שלו (חזון שהעסיק חוגים מילנירטיים רחבים בראשית העת החדשה). אבל ראוי להזכיר שגם אחר כך, כשלא נדרשו היהודים בהכרח להמיר את דתם (וכאמור גם באנאז' התנגד להתנצרות בכפייה), הותנתה הצטרפותם אל החברה כאזרחים ב"תיקון" שמבוסס על קבלת ערכיה של החברה הנוצרית, מתוך שיליה של היבטים מרכזיים של הקיום היהודי. הם נדרשו להראות שהיהדות עולה בקנה אחד עם עקרונות המוסר ה"אוניברסלי" (מושג שייחס המערב הנוצרי לעצמו) ולדחות את הממד הפולמוסי. בהרבה מובנים ממשיכה ההיסטוריוגרפיה היהודית הקלאסית את התפיסה הפרוטסטנטית, ובפרט את הזיהוי בין ימי הביניים ובין הקתוליות, ורואה בקבלת הרפורמציה ביטוי של התקדמות לקראת חברה סובלנית שגם היהודים יכולים לכאורה להצטרף אליה. "חוכמת ישראל" של המאה התשע-עשרה אמנם צמחה מתוך מגמה לבלום את תהליך ההתנצרות, אבל גם מתוך הזדהות עם המגמה לשינוי ותיקון של היהודים עצמם. ממד זה בא לידי ביטוי הקיצוני באידיאל הצינוני של "היהודי החדש", היהודי שנבנה על בסיס התנערות מהעבר היהודי הרבני. בהבניה זו של "היהודי החדש" מול "היהודי הישן" בא לידי ביטוי באופן ברור אימוץ האמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהודים.

הפרספקטיבה ההבראיסטית הוטמעה עוד קודם לכן גם לתוך הספרות ההיסטורית היהודית. דוגמה בולטת לכך אפשר למצוא בספרו של שלמה אבן וירגא **שבט יהודה** (1550), חיבור שירושלמי ייחד לתוכנו ולהקשר ההיסטורי שבו חובר כמה עיונים חשובים.<sup>28</sup> בפרק השביעי המפורסם של הספר מציג אבן וירגא שיחה שהתקיימה לכאורה בין מלך ספרד אלפונסו (ייתכן שהכוונה לאלפונסו העשירי) ובין מלומד נוצרי, הבראיסט בשם תומאש. השיחה נסבה על אמונות ומעשים שונים שמיוחסים ליהודים ועל הגורמים שהובילו לנפילת ממלכת יהודה ולגלותם הממושכת. מטרתו של תומאש היא להראות למלך שהעלילות הנרקמות כנגד היהודים הן חסרות שחר, ואין הן אלא ביטוי לגישות של ההמון הנבער. את היהודים מציג תומאש קודם כול כשבט בעל אמונה מונותאיסטית הנושא חוכמה קדומה ואותנטית, חוכמה שיש בה ערך עצום גם לשם אישוש האמונה הנוצרית. החכם הנוצרי מפרץ בפני המלך את העלילות המופצות על היהודים, בפרט עלילת הדם, תוך שהוא מסביר שהדברים עומדים בניגוד מפורש לאמונות היהודים. הוא דוחה טענות על עמדות אנטי-נוצריות שיוחסו להם, ומסביר – גם אם מתוך הסתייגות – כי המצוות המחייבות אותם להיבדל מהנוצרים אינן ביטוי של התנשאות אלא חלק ממערכת מנהגים קדומה. תחת זאת הוא מציג אותם כקבוצה אתנית בעלת ייחוס עתיק ובה בעת כ"דת", דהיינו אמונה ומערכת של חוקים ומנהגים. הוא מסביר שם את מנהגי הכשרות וההיבדלות של

<sup>27</sup> על השימוש בבאנאז' בתקופת ההשכלה כמקור ידע על ההיסטוריה היהודית ראו שמואל פיינר, *השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית*, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ה, עמ' 44-45.

<sup>28</sup> Yosef H. Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*, Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1976.

היהודים במונחים תרבותיים ברורים ומנסה להציג את היהדות כחברת מופת, השומרת על החוכמה הקדומה שירשה מאבותיה, כשבט אציל שיש לו מקום במסגרת החברה האירופית.<sup>29</sup>

ראוי לתת את הדעת על האופן שבו בחר המחבר להגן על היהדות ולתאר אותה בחיבור אשר נכתב לאחר הגירוש, ואשר עניינו העיקרי היה לנסות ולהבהיר את האסונות שפקדו את היהודים במשך הדורות, ובמיוחד את האסון שחוה המחבר עצמו: גירוש היהודים מספרד וחויית הגלות והפליטות שלו ושל בני דורו. הסופר היהודי, בחיבור עברי שנועד לקהל היהודי, בחר להציג ולהגדיר את היהדות בפני קוראיו היהודים באמצעות שיחה בין שני נוצרים. את דימוי היהדות שהוא שואף להטמיע אצל הקורא היהודי הוא מעצב דווקא באמצעותו של תומאש, החכם הנוצרי. הוא האיש שבאמצעותו מגדיר הסופר היהודי עבור קהל הקוראים היהודי את היהדות, את אופייה ואת מהותה. הזהות מוגדרת מחדש דרך המראה הנוצרית, והפרספקטיבה ההבראסטית היא הפרספקטיבה שמתוכה אפשר לכוון את התודעה היהודית מחדש.

הדיאלוג בין המלך ובין ההבראיסט איננו מסכם את מכלול הספר הפופולרי, שרובו מוקדש לתיאורים קצרים של העלילות והרדיפות כנגד היהודים במהלך הדורות ומתמקד בניסיון להבין את הגירוש מספרד. בפרקים אחרים בספר מעצב אבן וירגא את הזהות היהודית באמצעות שיחות של המלך עם חכמים יהודים, ומציג גם דמויות של מטיפים נוצרים אנטי־יהודים. יש להדגיש שלצד השימוש בדמות של ההבראיסט וסימון המקום של כתיבת ההיסטוריה יצר אבן וירגא גם מרחב של שינוי והתנגדות עבור היהודים. בתוך הדיון הוא מציע גם ביקורת, בדרך כלל מרומזת, על הנצרות, וגם אינו מסתיר היבטים שונים שעמדו במוקד הפולמוס, כמו בחירת ישראל או המשית. גם אין לזהות זיהוי מלא בין המחבר ובין המלומד ההבראיסטי. לאורך הסיפור אבן וירגא מסמן את ההבחנה בין היהודי ובין הקריאה ההבראיסטית, אבל בתוך כך מדגיש גם את הנקודות המשותפות להם. עם זאת הזיקה ביניהם, ואף הדיאלוג הסמוי, יש להם תפקיד מכונן בחיבור שלפינו. במונחים שונים השיחה בין המלך למלומד הנוצרי מרחיקה את שניהם מתוך הנצרות הקתולית ומכוננת נצרות שונה שבמסגרתה שואף המלומד היהודי הגולה שיתאפשר קיום יהודי. כך, הפרספקטיבה ההבראיסטית היא הפרספקטיבה שמתוכה נבנית ומוגדרת מחדש התודעה היהודית, על בסיס השאיפה לשמר את העולם המשותף ליהודים ונוצרים מתוך הבחנתו מה"המון הנבער".<sup>30</sup>

אין ספק שאבן וירגא "רחוק מכל מושגינו בדבר היסטוריה ביקורתית" הרבה יותר מאשר באנאז'. המעבר מהתיאור הדיאלוגי שלו אל הנרטיב ההיסטורי של באנאז' הוא נקודת השבר הברורה. משמעותו היא ביטול הממד הביקורתי, ולו רק הנרמז ומוסווה, המופיע בדיאלוג של המחבר היהודי. אפשר לקבל שאבן וירגא היה הראשון שחפץ שיבות היסטוריות "טבעיות" לגלות היהודים ולגורלם, אבל לא על בסיס אימוץ הסדר הקיים. לעומת זאת מבנה ספרו של באנאז', שמבוסס על ראיית הרפורמציה כביטוי לעידן חדש, שולל מהקיום היהודי בגלות את ערכו העצמי ודוחה את עצם הגישה היהודית. בהקשר זה הפולמוס הופך לכאורה לנחלת העבר, אבל על בסיס ויתור מוחלט על עיקר העיקרים של התודעה היהודית ומתוך עמדת הזדהות עם העולם הנוצרי וערכיו. לשיאה מגיעה תודעה זו בשימוש השגור בביטוי "צביליזציה יהודית נוצרית", מושג שצמח באופן אבסורדי בעיקר לאחר מלחמת העולם השנייה וזוכה לעדנה מיוחדת לאחרונה.

<sup>29</sup> שלמה אבן וירגא, *ספר שבט יהודה*, מהדורת עזריאל שוחט, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ז, עמ' כו-מ.

<sup>30</sup> על היבטים אלה ראו יצחק בער, "מבוא", שלמה אבן וירגא, *ספר שבט יהודה*, מהדורת עזריאל שוחט, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ז, עמ' ז-טז; Elazar Gutwirth, "Italy or Spain? The Theme of Jewish Eloquence in Shevet Yehuda," in *Daniel Carpi Jubilee Volume*, Tel Aviv: Tel Aviv University, 1996, pp. 35-67. את הפרק השביעי בחן Abraham A. Neuman, "The 'Shebet Yehuda' and sixteenth Century Historiography," in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York: American Academy for Jewish Research, 1945, pp. 253-273, ואחריו מחברים נוספים. גוטוירט ציין את הממד הרטורי ואת הדיון על הרטוריקה שבא לידי ביטוי ב**שבט יהודה**, מתוך הדגשת המקורות הספרדיים, ולאו דווקא ההומניסטיים-איטלקיים, של המחבר. ירושלמי עמד על המקורות ששימשו את אבן וירגא ועל אופי הניתוח שלו במסגרת הדיון על הטבח בליסבון – ראו ירושלמי, טבח ליסבון (לעיל הערה 28).

ההיסטוריוגרפיה "נפרדה מן הזיכרון הקולקטיבי היהודי" באופן שמשקף את המשמעות של אימוץ עקרונות המודרניזציה והחילון על ידי היהודים. אבל אין היא ייחודית בכך, אלא משקפת את השינוי הכולל שחל בזיכרון הקולקטיבי ובתודעה היהודית במערב המודרני. יתרה מזאת, מתח זה עולה בבירור דווקא בהיסטוריוגרפיה מכיוון שבאופן כללי היא משמרת את המתח בין שתי שפות: שפת המחקר שהטמיעה הנחות יסוד נוצריות מובהקות, ושפת המקורות. לפיכך אפשר לדעתי לראות בהיסטוריוגרפיה תחום שבו נבחן מתח זה באופן מתמיד. הדבר עולה בבירור ביחס להיסטוריוגרפיה הציונית שעסקה ביהודי הגלות. מצד אחד ההיסטוריוגרפיה ראתה את עצמה כחלק מהפרויקט הלאומי ושאפה במוצהר להציג את ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה לאומית. מצד אחר היא הביעה עמדה ביקורתית כלפי הפרשנות השלטת של עקרון "שלילת הגלות", שדחה את העבר היהודי מכול וכול.

בו בזמן עלינו לזכור כי באותה תקופה, ראשית העת החדשה, זכה מושג הגלות לניסוחו המורכבים ביותר, בעיקר כחלק מהמחשבה המשיחית המחודשת שהתפתחה בצפת, ובעיקר בקבלת האר"י. גישות אלה עיצבו זרמים מרכזיים של התרבות היהודית המודרנית, מתוך ערעור על תפיסת הזמן ההיסטורית שהתפתחה בד בבד עם עלייתה של המדינה המודרנית וכחלק מעלייה זו. כפי שהראה לאחרונה באופן מרשים דוד סורוצקין, תודעת הגלות נוסחה ועוצבה מחדש במהלך המעבר למודרניות, כתפיסה שנוסחה מול עליית מושג ההיסטוריה, תפיסת החוק הטבעי וצמיחת תפיסת הזמן המודרנית.<sup>31</sup>

## היסטוריוגרפיה ותודעת גלות

בפתח הדבר לזכור מדגיש ירושלמי: "אף על פי כן, הקורא לא יירד לסוף כוונתי, אם יפרש את הספקות והחששות שהבעתי, כאילו הצעתי שיבה לאופני חשיבה קדומים יותר".<sup>32</sup> אני מסכים אתו וגם עם המשך דבריו, ש"לרובנו אין הברירה הזאת". אני גם מקבל את דעתו של ירושלמי שאין למתח זה פתרונות, ורואה את החשיבות בעצם המודעות למתח זה, מתח שכולנו שותפים לו. כמו כן אני שותף לאמונתו של ירושלמי שהעיון ההיסטורי הוא אחת הדרכים לבירור ולהבנה של ההווה. לשם כך עלינו להבין ש"דרכנו להבין את העבר" מעוגנת בגישה הנוצרית של עליונות הנצרות על היהדות.

מודעות זו היא נקודת פתיחה, אבל דומה שאין להסתפק בה. מתוך תודעה זו עלינו לשאול את עצמנו כיצד אפשר להשיב את תודעת הגלות אל השיח ההיסטורי; כיצד אפשר להפוך את ההיסטוריה היהודית גם להיסטוריה שכנגד. זוהי השאלה שעומדת במוקד הגותם של אינטלקטואלים יהודים מודרניים בולטים, שפיתחו מה שכינה דיוויד מירס "התנגדות להיסטוריה".<sup>33</sup> במישור אחד, הביקורת על ההיסטוריות שהם פיתחו השתלבה בביקורת הרחבה יותר כלפי הגישה ההיסטורית הדומיננטית של המאה התשע-עשרה, אבל במישור אחר אפשר לראות בקרב הוגים יהודים מודרניים גם ניסיון לאקטואליזציה של תפיסת הזמן היהודית. לא מעט היסטוריונים מובהקים, וגרשם שלום הוא הבולט שבהם, היו מודעים היטב למתח זה, ואפשר לאתר אותו בכתיבה עצמה. אבל לשם כתיבת ההיסטוריה של תפיסות ההיסטוריה היהודית המודרנית יש להביא בחשבון את שני הצדדים – הכתיבה של ההיסטוריה והשלילה של ההיסטוריה – כיסודות משלימים של המודרניות.

כתיבת הגלות אל תוך ההיסטוריה פירושה הראשוני הוא חתירה מתמדת נגד תודעת הקדמה ההיסטורית, נגד התפיסה הרואה את ההווה כלא-גלות ואת המערב כמשקף עליונות תרבותית. אל מול ההתרפקות על הציביליזציה היהודית-נוצרית אפשר לנסות להשיב את הנימה הפולמוסית והביקורתית אל תוך כתיבת

<sup>31</sup> סורוצקין (לעיל הערה 20).

<sup>32</sup> ירושלמי, זכור (לעיל הערה 1), עמ' 20.

<sup>33</sup> David N. Myers, *Resistance to History*, New York and London: Princeton University Press, 2003

ההיסטוריה – לא כעמדה אנטי־נוצרית, אלא כמסגרת שיש בה ניסיון לסרב. זה בעיניי האתגר הגדול שמציבה ביקורת ההיסטוריה של ולטר בנימין בפני ההיסטוריונים העוסקים בעברים ובזיכרונות של היהודים. כידוע, בנימין ניסה להציב את תודעת הזמן היהודית כיסוד וכחלופה לתודעה ההיסטורית המודרנית, לתפיסת "הזמן ההומוגני הריק" שעיצבה הגישה ההיסטוריסטית ובפרט כנגד תפיסת הקדמה שהתודעה המערבית נשענת עליה. גם בנימין היה מודע לכך שאי־אפשר להימלט מתפיסת ההיסטוריה המודרנית, אבל יש לחתור כנגדה באופן מתמיד, מתוך נקודת המוצא של "המסורת של המדוכאים".<sup>34</sup>

לשם פיתוחה של עמדה כזו, יש להעניק למושג "היסטוריוגרפיה יהודית" משמעות נוספת: לא רק כתיבה של ההיסטוריות השונות של היהודים, אלא גם כתיבת היסטוריה מתוך פרספקטיבה יהודית, מנקודת המבט של הגולה, מנקודת המבט של הנכפפים. כתיבה כזאת תיעשה מתוך ביקורת על עצם מערכת הפרדות של השיח המערבי, המנציחה את הדימוי העצמי של קדמה. פירוש הדבר, למשל, הוא להזכיר שההיסטוריה של אנגליה של המאה השלוש־עשרה כוללת את ה"מגנה כרטה", אבל גם את גירושם של היהודים, ושני אירועים אלה אינם ניתנים להפרדה, הם חלק מאותו הקשר. משמעות הדבר היא לכתוב את גירוש היהודים מספרד (מאורע שיש לו תפקיד מרכזי אצל ירושלמי) כציר לדיון במכלול המאורעות הכרוכים בשנת 1492, לצד גירוש המוסלמים (בדרך היווצרות האידיאל של הומוגניזציה תרבותית), וכזווית שאפשר לעמוד ממנה על מכלול הדיכויים של "גילוי" אמריקה על ידי העולם הנוצרי, ובכללם התפתחותו של שיח על גזע ואטניות, שהופנה באותה תקופה גם כלפי יהודים ואנוסים. אלה הן כמובן הכרזות פשטניות, שנועדו לחדד את הנקודה יותר מאשר לסכמה. הן נדונו מחוץ להיסטוריוגרפיה,<sup>35</sup> אבל משקפות רגישות ביקורתית שמאפיינת שורה ארוכה של חיבורים המוקדשים לתולדות ישראל, אשר נכתבו בעיקר בעשורים האחרונים.

אלה הן כמובן רק נקודות מוצא לדיון, הצבעה על ההקשר הדורש ניתוח רחב. מקורות לגישה כזו אפשר למצוא במאמר המפורסם של סאלו בארון, "גטו ואמנציפציה", מאמר שנכתב לפני יותר משמונים שנה ונותר מאתגר כשהיה.<sup>36</sup> ירושלמי נוגע בספרו במאמר קלאסי זה של מורו הדגול, ובעיקר בהתנגדותו המפורסמת של בארון ל"גישה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית". כדאי להזכיר את שתי הנקודות העיקריות של מאמר קצר זה, שהפך מקור השראה לרבים: האחת, ההתנגדות לגישה הבכיינית לא נבעה רק מרצונו של בארון להעביר את הדגש לחיים היהודיים עצמם ולעמוד על יחסי הגומלין עם בני הרוב הנוצרי. ההתנגדות לגישה הרואה את הסבל היהודי כיוצא מן הכלל מבוססת על ההשוואה בין האלימות כלפי היהודים לבין האלימות והדיכוי שהופנו כלפי קבוצות אחרות, מתוך ערעור על תפיסת היהודי כקורבן האולטימטיבי (גישה שבמידה רבה מתבססת על דימויים נוצריים שמקורם ביחס אל ישו). בשם הדיסציפלינה ההיסטורית הוא תבע לבחון את מעמדם של היהודים בהקשר הכולל. הוא הדגיש את "ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית" ולא זו בלבד אלא שהציב כך את ההיסטוריה היהודית גם כהיסטוריה ביקורתית – כמובן, לא על ידי התעלמות מהסבל של יהודים, אלא דווקא מתוך מגמה להעניק לו משמעות רחבה. הטענה השנייה היא שלעומת התקופה הפרה־מודרנית, שבה התקיימו במסגרת המדינה הקרפורטיבית התנאים שאפשרו את הקיום היהודי, גם אם באופן מוגבל ולא יציב, דווקא בעת החדשה, במדינה הריכוזית, התערער עצם הקיום היהודי בשל אופיו הקהילתי המובהק. בהכרזה מוקדמת זו הניח בארון את הבסיס להבנת תודעת הקרע של המודרניות, ולא עוד אלא שהוא הציב כאן ערעור מפורש על תפיסת ההיסטוריה המודרנית והדימוי העצמי של המערב המחולק.

<sup>34</sup> ולטר בנימין, על מושג ההיסטוריה: מבחר כתבים, כרך ב: הרהורים, תרגם דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 310-318.

<sup>35</sup> אלה שוחט, "קולומבוס, פלסטין ויהודים־ערבים", זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב־תרבותית, תל אביב: בימת קדם לספרות, 2001, עמ' 298-340.

<sup>36</sup> שלום בארון, "גטו ואמנציפציה: האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?" רוברט ליברלס ויום טוב עסיס (עורכים), ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית: קובץ מאמרים, תרגמה אירית סיון, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ו, עמ' 51-61.

לא כל המצטטים את בארון נוגעים במכלול ההיבטים שגלומים במאמר הקצר, אך הממצה ורב ההשראה.<sup>37</sup> יש לראות במאמר זה את אחד הביטויים המוקדמים למודעות לכך שההיסטוריוגרפיה (שמשקפת את מכלול ההיבטים של המודרניות) חותרת נגד הקיום שהיא שואפת לייצג ולשמר. ולכן, גם אם תפיסת ההיסטוריה של כולנו נשענת על היחס הנוצרי האמביוולנטי כלפי היהודים, המודעות לכך מאפשרת להציע מודל היסטוריוגרפי מורכב יותר, כזה שנוסף על תפיסה זו מכיל את ניגודה, את הגלות. המתח העולה בכתיבת ההיסטוריה היהודית מקביל למתח העולה בכתיבתה של כל היסטוריה לא אירופית, אם כי באופן חריף יותר. טענתו המשכנעת של גינצבורג שאפשר לאתר את מקורות התפיסה ההיסטורית המערבית המודרנית ביחס הנוצרי כלפי היהודים, מעניקה לפרספקטיבה היהודית משמעות רחבה יותר, כצוהר שמבעדו אפשר לעמוד על ההיבטים המרכזיים של התודעה המודרנית.

---

<sup>37</sup> ראו ביקורתו המעניינת של דוד אנגל, מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 2009.