



סקירות

Review by: מ' גרין and ב"צ דגני

Zion / ציון, Vol. 4 (תשמ"ג), (מ"ח, חוברת 4), pp. 427-435

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70038106>

Accessed: 04/12/2011 16:39

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

סקירות

Heiko A. Obermann, *Wurzeln des Antisemitismus*, Severin und Siedler, Berlin 1981

בספרו זה, שהופיע לקראת 'שנת לותר' בגרמניה, כלל אוברמן שלוש מסות, שאותן פרסם או הכין לפרסום עוד קודם לכן (עמ' 83, הערה 137: עמ' 113, הערה 3; עמ' 173, הערה 43). המחבר ניסה להרכיב שלמות אחת משלושת החלקים הראשיים – 'היהודים בשעת מפנה לקראת העת החדשה', 'מן האגיטאציה לריפורמאציה, רוח התקופה ב"ראי היהודים"', 'מרטין לותר, ישועה וחוסר ישועה מן היהודים' – שאליהם צורפו מבוא ואפילוג, כדי לשלב את פרי עבודתו במחקר ההיסטוריה הרוחנית של אירופה. הספר מעניין, קריא ועשיר בתוכן, על אף היקפו המצומצם: מאתיים ושבעה עשר עמודיו כוללים בנוסף לטקסט גם ביבליוגראפיה עשירה, נספחים וכן לקסיקון תמציתי של אישי התקופה. אוברמן התכוון בהחלט להפנות את מחקרו אל קהל קוראים רחב, ולא לאנשי אקדמיה בלבד.

בספר משרטט אוברמן פרוטריס רביגוניים ולעתים בלתי צפויים ובלתי מקובלים של אישי מפתח מן התקופה, כרויכלין וארסמוס, תוך הבלטת השניות בגישותיהם כלפי היהודים. אצל 'אבי הסובלנות' רויכלין, הודגשה העמדה שאין היהודים אלא אויביה־מקולליהאל של הנצרות והם חייבים 'להשתפר' על מנת לזכות באפשרויות קיום בין העמים (פרק 2). פפרקורן, לעומתו, הופך מכלי שפל בידי הרומיניקאנים לדמות איריאלית כמעט. לדעת אוברמן רצה פפרקורן לחולל תנועה המונית להמרה, כדי לקרב את יום הדין האחרון, ואף ראה עצמו 'כמגינים של אחיו לפי הדם', אותם רצה לשלב בחברה הנוצרית (פרקים 3 ו-8). ארסמוס, אשר שנאתו ליהודים הודגשה כבר על ידי גידו קיש, הוציא לפי אוברמן את היהודים מכל קטגוריה של התייחסות סובלנית אפשרית ושילב את האיבה התיאולוגית ליהודים עם חרדות מודגשות מפני 'הסכנה היהודית', מבלי להבדיל בין יהודים ומומרים (פרק 4).

אוברמן מציין גם גורמים אחרים שהגבירו את האיבה ליהודים. הודגש תפקידם של כתבי שיטנה, כגון אלה של יוהנס אק (עמ' 45), ולקורא מוגש תיאור כוללני של הדעות הסטיריאוטיפיות השליליות על אודות היהודים. בפרק קצרצר (עמ' 52 ואילך) משרטט אוברמן את התמונה המקובלת של היהודי בראשית המאה הט"ו, בה מופיעים מרכיבים כריבית הקצוצה לצדן של עלילות השקר והפחד הגואה מפני בואו של האנטיכריסט, הוא היהודי הנלעג והמעורר אימה כאחד.

על רקע זה מעלה אוברמן את דמותו של לותר. כאן באה לביטוי גישתו האפולוגטית: לותר הוא 'בן זמנו', וגישתו אל היהודים, אף שהיא חריפה לפרקים, מצטיירת כמתונה לעומת זו של האחרים. אין לבדוק כלל את יחסו של לותר אל היהודים, לדעת אוברמן, לפי קריטריונים של 'אדה' או 'שנאה' (עמ' 56, 135 ועוד), שכן בסיס

השקפתו היה תיאולוגי ביסודו. בדומה לוויילהם מאורר (W. Maurer, 'Die Zeit der Reformation', in: K.H. Rengstorff [Hersg.], *Kirche und Synagoge*, I, Stuttgart 1968, pp. 366–449) קובע גם אוברמן שלא חל שום מפנה בגישתו התיאולוגית של לותר אל היהודים. עוד לפני הצגת התיוות של ויטנברג הכריז לותר שאין עתיד ליהודים אשר לא ימירו את דתם (עמ' 58). אלוהים, בזעמו על אלה שרחו את ישו, גזר על היהודים את עונש הקללה, אשר באה לידי ביטוי גם בהמשך מלחמתם העיוורת והעיקשת בנצרות, ואין ביכולתם של בני אנוש לסתור את הדרך האלוהית הו (שם). ליהודים הנדחים על ידי האל לא נותר מלכתחילה מקום אצל לותר, ובעניין זה לא ישנה את דעותיו עד לסוף ימיו (עמ' 63). בכך רואה איפוא אוברמן דמיון מסוים בין דעותיו של לותר ובין אלה של רויכלין וארסמוס.

לדעת המחבר אין לבודד את יחסו של לותר אל היהודים מיחסו הכוללני אל כל 'האויבים' שהשטן הקים נגד הנצרות במלחמתו המתמדת בה – היהודים, התורכים, הקאטולים, הירפורמים שסטו מן הקו שלו, ומי לא (עמ' 138 ואילך). חרדתו של לותר מפני אויביה של הנצרות 'האמיתית', אשר ארבו לכלותה, לא נפלה מחרדותיהם של אלה אשר היו שבויים באמנוניהם התפלות, והעלילו על היהודים עלילות שקר נוראות (עמ' 128 ואילך). המחבר מציע לבחון את התקפותיו הגוברות של לותר על היהודים על רקע כללי זה של אימה וחרדה מפני הכחדת הנצרות. אם היה שינוי כלשהו ביחסו של לותר אל היהודים, אין אוברמן רואה בכך אלא עמדות פוליטיות שהושפעו ממידת ההצלחה של תנועתו: בראשית תקופת הירפורמאציה, שעה שנסחף בהתלהבות ואף בציפיות אסקאטולוגיות מיידיות, פנה לותר כידוע אל הרשויות, בספרו המפורסם 'כי ישו היה יהודי מלידה' (1523), ודרש מהן להסיר את המכשולים שהערימו לדעתו על דרך ניצורם של היהודים. אולם, מרגיש אוברמן, אין לראות בקריאתו זו של לותר למתינות משום בשורה ראשונה לקראת אמאנספיאציה אפשרית (עמ' 97).

כרם, הקשיים והמאבקים שבאו בשנים הבאות החדירו בלותר את ההכרה במציאותה של 'התקפה מחודשת של אויבי ישו'; השטן עצמו מנהל את הקרב נגד הירפורמאציה, הן באמצעות הכופרים שבקרבה ובעזרת הקאטולים המתאוששים, והן בסיוע התורכים, אשר צבאותיהם איימו על מרכז אירופה, והן בהחרפת מאבקם העיקש של היהודים (עמ' 152 ואילך, 157 ואילך). לותר הזקן הרגיש, כי עליו לגייס את כל כוחותיו כדי להדוף את הקמים עליו להשמיד את מפעלו. בזה, אליבא דאוברמן, מקור ההתקפות שלוחות הרסן נגד היהודים. מכאן הביטויים של 'חמנות חריפה ונוקשה' בהמלצותיו אל הרשויות, על אופני ההתייחסות ליהודים (עמ' 161). לותר מציע בערוב ימיו, תוך שהוא מחייב את היהודים באחריות קולקטיבית, אף שלא בפשעים מוגדרים, לשרוף את בתי הכנסת, להחרים את כתביהם 'המסולפים' ולגרש את אלה אשר לא יאותו להיטיב דרכיהם, קרי להמיר דתם (שם). גם כאן רואה אוברמן משום מה 'מתינות', שכן למרות העובדה שלותר השתכנע כי רק קומץ קטן מבין היהודים יגיע לבסוף אל 'הישועה' (עמ' 149), בכל זאון הוא לא האשים ב'רצח אל', ברציחות פולחניות או בחילול לחם הקודש ולא דרש את מותם (עמ' 164).

המחבר הצהיר שברצונו 'לכתוב היסטוריה בצורה המודעת למקורות ולא בצורה המודעת לאישימה', אף לאחר אושוויץ' (עמ' 68). אף כי מגמה זו באה כביכול להחזיר להיסטוריון את מידות המחקר האובייקטיבי, אין להתעלם מהנימה האפולוגטית המאפיינת את הספר, בעיקר תוך חשיפת הרבדים הנוספים של תוכנו, מעבר למימד האינפורמאטיבי, ושיבוץ המעניין של דמויות התקופה ויחסן אל היהודים. כל האישים בהם עוסק אוברמן, להוציא אולי את ארסמוס 'האירופאי', דיברו גרמנית ופעלו בגרמניה, ובכל זאת מתקומם המחבר נגד הנטייה 'המסוכנת

והמציתה דלקות' לקשור לעם הגרמני באופן בלעדי את החרפה של שנאת היהודים כפי שגובשה בתקופת הריפורמאציה (עמ' 18), מה עוד שגרמניה היתה למעשה לארץ היחידה במערב אירופה, מלבד איטליה, בה התקיימו היהודים במידת מה כיישות קונקרטית.

לגישתו האפולוגטית של אוברמן ישנן סיבות ידועות. מחקרו בא לנסות ולהציל את הריפורמאטורים הגרמנים בכלל ואת לותר בפרט מן האשמה הכבדה: היותם החוליות הראשונות בשרשרת השנאה שהובילה לבסוף אל הנאצים ואל השואה. אוברמן שולל את הדיכטומיה בניתוח עמדותיו של לותר. מחד גיסא – הריפורמאטור הנועז והתיאולוג המשחרר, ומאידך גיסא – 'אבי השנאה הגרמנית'. אף שהוא מציע לקרוא לרחות את פסק דינו על לותר עד לאחר לימוד יסודי של התקופה ושל מקורותיה (עמ' 125 ואילך), הרי שמצד אחד משתוקק הוא לזפות את גיבורו מאשמת היותו 'אבי האנטישמיות הגרמנית המודרנית' ו'אביו הרוחני של היטלר', אף שאינו רואה כמובן בו, ברויכלין, ובארסמוס מורים לסובלנות. (רק כאשר יצרה הריאקציה הקאתולית כעין שותפות גורל בין היהודים הנרדפים ובין הפליטים הפרוטסטנטים [בעיקר מבין הקלוויניסטים], רק אז היה סיכוי להשיל את מעטה האנטישמיות מתורתם של השלושה ולהתוות את הדרך אל הסובלנות [עמ' 188 ואילך]). מצד שני, אשר לשנאת ישראל כתופעה כללית ואירופאית, רואה בה המחבר מפירותיה של האינדוקטרינאציה והתעמולה בנות מאות השנים. האנטישמיות עלולה להיעלם, כותב אוברמן, רק בהפעלת 'דעל נגד' ועל ידי הבהרת גורמי השנאה וקלישאותיה עד לעומקם. 'מתחת לשטחה של החברה הפלוראליסטית של אירופה המודרנית והנאורה', קובע אוברמן, 'לוחשת גם בימינו גזלת החרדה. אין דבר מסוכן יותר מאשר לכסות בזעקות או בסיסמאות את החרדה הזו, או להוקיע את התקופה הנאצית כפשע חד-פעמי, כיוצא מן הכלל, כפרי של השנאה הגרמנית הטיפוסית...'. המחבר מזוהר מהתפרצויות מחודשות ואולי אף אלימות של האנטישמיות, אם לא יילחמו בה בחשיפת שורשיה (עמ' 191). אולם, תוך התעלמות מן ה-Wirkungsgeschichte, מכריז המחבר כי שורשים אלה לא היו קשורים בלותר דווקא ואף לא בתקופתו בלבד.

יש צורך לקרוא את הספר פעמים אחדות, כדי לבחון את הבעיות הסבוכות שמציג המחבר בצורה פשוטה לכאורה ולחשוף את לבטיו, ולא רק לנו קשה לקבל את הדרך האפולוגטית של אוברמן ואת ניסיונו לנתק את לותר מהמשך טיפוח האיבה האנטייהודית בגרמניה. כנסם של האקדמיה האבנגלית בריינלאנד-וסטפאליה, שהתקיים בפברואר 1983, קבעו רוב המשתתפים בצורה חד-משמעית כי שוב אין אפשרות לכתוב את תולדות גרמניה תוך התעלמות מאירועי אושוויץ. כתגובה לביקורת הקשה שהוטחה כלפיו 'ריכד' אוברמן במקצת את תפיסתו. בהמשיכו כביכול את האפילוג של ספרו, אותו כתב לדבריו בלחץ של זמן, הגדיר את לותר לא רק כ'ילד של זמנו' אלא גם כ'אבי זמנו', אשר העביר את המסורות הנושנות של שנאת היהודים אל הזמן החדש – עם כל משקל האוטוריטה שלו. מכל מקום, קריאת הספר מומלצת לא רק למי שמתעניין בתולדות האנטישמיות ובמקומו של לותר במסכת זו, אלא גם לאלה העוקבים אחר הלבטים של החוקרים הנוצרים בגרמניה, בדור השני אחרי השואה.

Y.H. Yerushalmy, *Zakhor – Jewish History and Jewish Memory*. The Jewish Publication Society of America, University of Washington Press, Seattle and London 1982

הספר שלפנינו איננו 'עוד ספר' בין ספרי ההיסטוריה היהודית, שמספרם תופח במהירות עד שאפילו אנשים שההיסטוריה היא מקצועם נאלצים לערוך סלקציה מחמירה ברשימת המחקרים שהם בבחינת קריאת חובה עבורם. המעוניין בספר החורג מן השיגרה בצורה ובתוכן ואינו רוצה רק לקלוט מידע (המושפע עלינו בלאו הכי בשפע כבני המאה העשרים בכלל, וכהיסטוריונים בפרט), והמבקש מחקר היסטורי המשלב הצגה כהירה של עובדות עם סגנון קולח, יצא נשכר מקריאת הספר.

ראשיתו של הספר בארבעה מחקרים נפרדים הנוגעים לארבע תקופות של תולדות ישראל: המקרא, בית שני, ימי הביניים והעת החדשה, והנשענים על מגוון רחב של מקורות וספרות מודעת. החומר האמפירי עליו מתבסס המחבר מעיד על בקיאות מופלגת, אף כי מומחים לתקופה זו או אחרת יצביעו אולי על מחקר שמן הראוי היה להזכירו ולא הזכיר. דומה שהמחבר נטל על עצמו בידועין את הסיכון של ביקורת מסוג זה ברגע שהחליט להפוך את ארבעת ההרצאות הנפרדות לחיבור אחד. כך הקיף טווח של זמן, מתקופת המקרא ועד למאה הכ' ומרחב גיאוגרפי של עם הן בהיותו בארצו והן בהיותו מפוזר בתפוצות הגולה, דבר המקשה על תיאור היסטורי רציף ולו גם בגיזרה מוגבלת של 'כתיבה וזכירה היסטוריות'. צירוף היחידות המחקריות הנפרדות לא העלה תיאור המתימר להיות ממצה, אלא ואריאציות על נושא הנתונות במבנה או במה שאיש 'חכמת ישראל' של המאה הי"ט היה מכנה 'קונסטרוקציה היסטורית' (H. Graetz, *Die Konstruktion der judischen Geschichte*, 1846).

החומר העובדתי אינו נערם באורח מקרי, אלא מתנקז בשני נתיבים ראשיים לכל אורכו של החיבור. הנתוב האחד הוא 'הכתיבה ההיסטורית', המהווה מלאכה של יחידים, והנתוב השני הוא 'הזכירה ההיסטורית', הנתפסת כחזיון קולקטיבי המתממש במציאות חברתית של חיי רת ופולחן. ירושלמי לא הסתפק בהליכה בנתיב הראשון, כי לא ביקש לחבר 'היסטוריה של ההיסטוריוגרפיה היהודית' (עמ' 6), ואף לא רצה לעסוק בזכירה בלבד, אלא במכנה המשותף בו נפגשים שני הנתיבים, היינו, ב'התייחסות של היהודים אל עברם' או במה שדינויר הגריר 'הכרת העבר בתודעת העם' (ב"צ דינור, דורות ורשומות – מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית, ירושלים תשל"ה, עמ' 160-170).

אם ניתן לטעון כי ארבעת המחקרים מהווים מיקשה אחת, באמצעות תכנית מלכרת, הרי זה גם הודות לשאלות או לתיזות המרחפות ברקע החיבור, והמנוסחות בהטעמה מיוחדת בפרק האחרון: (א) עם ישראל היה בעל תודעה היסטורית עוד בשחר ימי, בשונה מעמים אחרים אשר לעתים התקשו לפתח רגישות ל'מימרה הזמן או ההיסטוריה'. לכן, תפיסת האל המתגלה בהיסטוריה והמתערבת באורח פעיל בהתרחשויות מכריעות בחיי עם ישראל, היוותה מהפכה בעולם העתיק. היא העניקה משמעות להיסטוריה והעלתה את ערכה בעיני העם. לכך עוד הציזוי 'זכור', המופיע במקרא לא פחות ממאה שישים ותשע פעם בצורות שונות. זהו ציווי בעל סנקציה דתית, ואף אם הזכירה היא סלקטיבית יש בה כדי לקיים את תודעת העבר. מדוע איפוא אין ה'כתיבה של ההיסטוריה'?

פורחת בישראל? כיצד אירע שזכירת העבר היתה כה מרכזית בחיי העם, אולם להיסטוריון לא היה אלא חלק מועט בטיפוח וזכירה זו ועד לעת החדשה שיחקה ההיסטוריוגרפיה תפקיד משני ולעתים לא שיחקה תפקיד כלל בקרב היהודים? (עמ' 5-12). (ב) במאה הי"ט ניכר חילון בחברה היהודית בעקבות תהליך האמנסיפאציה וההתבוללות הגורר את שקיעתה של 'הזכירה ההיסטורית', שהיתה קשורה קשר הדוק לקיומה של החברה היהודית המסורתית: 'הזכרונות הקולקטיביים של העם היהודי היו פונקציה של אמונה משותפת, ליכוד ורצון הקבוצה עצמה, שקיימה את זכרון העבר והעבירה אותו בעזרת מערכת שלמה של מוסדות חברתיים ורתיים שפעלו פעולה אורגאנית. שקיעת הזכירה היהודית הקולקטיבית בזמנים החדשים הנה רק סימן להתפרקות מרקם האמונה והעשייה המשותף שהחיה את העבר בעזרת המנגנונים שלו'. כאן 'שורש המחלה', כותב ירושלמי, ומוסיף בנימה בלתי נסותרת של נוסטאלגיה: 'כסופו של דבר, אי־אפשר להביא רפואה לזכירה היהודית בלא שלקבוצה עצמה באה רפואה, בלא שתשקם את שלמותה' (עמ' 93-95). נשאלת עתה השאלה: האם ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, שנולדה במאה הי"ט כבת־לוואי של החילון, ואשר דחתה את ההנחות שהיו הבסיס של תודעת העבר היהודית בדורות הקודמים: האמונה באל המתערב באורח פעיל בהיסטוריה והאמונה בייחודה של ההיסטוריה היהודית, מסוגלת לחדש את הזכירה הקולקטיבית באופן חלקי או מלא? (עמ' 89-90, 94-101). (ג) מכאן נובעת השאלה השלישית שהציג לעצמו ירושלמי: מה מקומו של ההיסטוריון היהודי במחצית השנייה של המאה העשרים? אין השאלה מכוונת להבהרת מקומו ברצף של 'הגילדה' ההיסטוריונית דווקא אלא למעמדו בציבור היהודי ככלל. מבעד לניסוח השאלה רומה שאנו מבחינים – אם גם לא באובדן תקווה בעתידה של ההיסטוריוגרפיה היהודית – בהרהורים נוגים: 'הנני חי בהכרה אירונית שהאופן בו אני צולל אל תוך העבר היהודי מהווה קרע עם אותו עבר עצמו, קובע ירושלמי בפתח הפרק האחרון, אותו הכתיר בשם: 'התחבטויות מודרניות'. אולם תחושת הקרע החריפה איננה קיימת ביחס לדורות הקודמים בלבד אלא גם כלפי הדור אליו הוא משתייך. ירושלמי מייחל לפונקציה חברתית של ההיסטוריון היהודי כמעצב רעתיקה, או כלשוננו, כמעניק לציבור 'עקרון מארגן הווכה להסכמה כללית'. הוא מטיל אמנם ספק בסיכוי להשפיע השפעה כה מרחיקת לכת, והספק מעלה את השאלה: מה הלאה? היש טעם כלשהו למאמץ ההיסטוריוגרפי העצום המושקע בימינו על ידי היסטוריונים יהודים במחקרים אין ספור אם אין סיכוי לממש, ולו במקצת, את המשימה הציבורית: להפוך את ההיסטוריוגרפיה לחלק של זכירה יהודית קולקטיבית? (עמ' 81-103).

כבר בפרק הראשון נתקל הקורא בהנחה שכתובת היסטוריה, זכירה קולקטיבית של העבר ומציאת משמעות בהיסטוריה אינם היינו הך. תודעה היסטורית היתה בישראל, אך לא רצון לחקירת ההיסטוריה לשמה. לכן אין זה מקרה שהרודוטוס, המכונה 'אבי ההיסטוריה' (עמ' 6-17), קם ביוון ולא בישראל. המקרא כולל אמנם יצירה היסטוריוגרפית עניפה ומצויה בו תיאורים לא מעטים האחווים במציאות ההיסטורית. דמויות היסטוריות אינן מוצגות בצורה סטיריאוטיפית אלא כפרטים עשויים בשר ודם ונשמר סדר כרונולוגי בקווים כלליים, דבר שלא התקיים בתקופת חז"ל – באגדות חז"ל מתואר אברהם כמי שמקפיד בשמירת מצוות ואפילו אדם הראשון מצטייר כמי שמלמד את בנו שת את התורה. אולם עם סיום עריכתו של המקרא חלה הפסקה ממושכת בכתיבה ההיסטורית. מפעלו ההיסטוריוגרפי של יוסף בן מתתיהו אינו מבשר ערנה חדשה להיסטוריוגרפיה היהודית, אלא מעבר מִשְׁלָב שבו עדיין רושמים את התרחשויות הזמן אל שלב שבו נפסקה הכתיבה, שלב שעמד בסימן היהדות הרבנית (עמ' 26).

כיצד להסביר את הימנעות חז"ל מרישום אירועי הזמן? ירושלמי רוחה את טענתם של החוקרים הסוברים כי נשתמרו יסודות היסטוריוגרפיים בעלי חשיבות היסטורית בספרות התלמודית (עמ' 20-21). חז"ל לא חשו צורך לרשום היסטוריה החורגת מעבר למסגרת הזמן של ההיסטוריה המקראית המקודשת. כל מה שדרוש לישראל כדי להבין את פשר האירועים המתרחשים, כגון: עלייתן ושקיעתן של אימפריות כרומי או להבדיל חורבן בית המקדש והיציאה לגלות, משוקע במקרא. הוא המתווה את דרכו של העם, בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, בין חורבן לגאולה. על ישראל לעמוד באתגר שהוצב לו ולהפוך ערת כוהנים וגוי קדוש, לעסוק בלימוד תורה שבכתב ושבעל-פה ולכונן חברה השומרת מצוות. אם במקרא נתגלה מהלך ההיסטוריה כולה; אם עולה ממנו כי התכלית הינה כינון מלכות שרי עלי אדמות וכי לעם ישראל תפקיד מרכזי במימושה; אם הברית בינו לבין אלוהיו היא נצחית; ומעל לכל, אם פעימות ההיסטוריה, הפועמות לעתים מתחת לפני השטח הגלוי, ממשיות יותר ממה שהעולם – אשר אותו מוליכים שולל על ידי הפגנות כוח חיצוניות – מסוגל לשער; ואם המשיח עשוי להסתתר בין המצורעים בשערי רומא האדירה ומוכן לקרב את קצה במוקדם או במאוחר, אי מה טעם לעסוק ברישום אירועים חולפים, המשולים לחולות נודדים בהשוואה ליסודות המוצקים של תמונת העולם המקראית. אם חז"ל הצילו בכל זאת משיכה שריד זה או אחר מן המתרחש לנגד עיניהם הרי בחרו במה שיכלו ליישב עם ראיית העולם הדתית שלהם. מן הקורות של ימי החשמונאים לא רשמו את ההיסטוריה הפוליטית אלא את עובדת הסכסוך שבין הפרושים לאלכסנדר ינאי. מקרבות המקבים התעלמו, אך את נס כד השמן רשמו. סלקטיביות זו מפריעה אולי לבני המאה הכ', אך לא לרבנים שחשו כי כל מה שרצו לדלות מן ההיסטוריה כבר נדלה ממנה (עמ' 17-19).

חז"ל לא המשיכו לשזור את חוט ההיסטוריה הארצית ואילולא הקאנוניזציה של ספרי המקרא ספק אם החלקים ההיסטוריים שבהם היו נשמרים על ידם. אולם ויתור על כתיבה היסטורית אין פירושו ויתור על זכירת העבר וטיפוחה. זכירה זו וזמה דרך אותם צינורות ששימשו גם את הזכירה של ישראל בתקופת המקרא, היינו: דרך הפולחן הדתי בעתות חג ומועד, בפסח, שבועות וסוכות, והקריאה בציבור המלווה אותם. זאת ועוד, לפני חז"ל היו מונחים ספרי המקרא החתומים ששימשו לקריאה השבועית לפני קהל הבאים לבית הכנסת. הודות לדימוקראטיזציה ההדרגתית של הלימוד הלך והשתרש העבר המקראי בתודעת העם. סיפוריהם של כרוניקאים מקראיים ופרשנותם של נביאים שהלכו מזמן לעולםם היו לנחלת הרבים (עמ' 11-17). ההיסטוריה הערוכה והקאנונית של תקופת המקרא היתה איפוא נוכחת בימי חז"ל. לכן לא יכלה הספרות הרבנית שבתלמוד ובמדרש, שנוקדה לדמויות ולאירועים של המקרא בלא להקפיד יתר על המידה על גבולות של זמן ושל מקום, לשבש את זכר העבר. כללו של דבר, הימנעות מהיסטוריוגרפיה אינה מונעת מחז"ל לשמור על שניים מתוך שלושת היסודות שהעידו כי אכן יש משמעות להיסטוריה: הפולחן הדתי והפרשנות של הנביאים. כקורמיהם ראו חז"ל באל את הפוסק העליון בכל הנוגע להתרחשות ההיסטורית והחזיקו בתקווה המשיחית בלהט שלא נפל מזה של הנביאים.

בימי הביניים לא שבקה ההיסטוריוגרפיה חיים, אך להוציא את המאה הט"ז, שהיתה עדה להתפרצות פתאומית של יצירות היסטוריוגרפיות תחת הרושם של גירוש היהודים מספרד, כאשר בטווח של מאה שנה נכתבו לא פחות מעשרה חיבורים בעלי חשיבות, אין מסורת רציפה של כתיבה היסטורית מתפתחת. הגילויים המעטים של היסטוריוגרפיה מפורים במרחקי זמן ניכרים. רק חמישה חיבורים ברפוס יכלו הדורות שקדמו

למאה ה'ט"ז להציע לקורא היהודי של אותה מאה: ספר יוספון, סדר עולם רבא, סדר עולם ווטא, איגרת רב שרירא גאון וסדר הקבלה של ר' אברהם נ' דאוד (הראב"ד הראשון). נכתבו אמנם טקסטים היסטוריים נוספים בימי הביניים, אך אלה נשכחו והיה על המחקר המודרני לגאול אותם משיכחה, אלא אם כן היתה להם חשיבות מבחינת ההלכה (כגון ספרות 'שלשלת הקבלה', שנועדה להבהיר את מסורת התורה שבעל פה לנוכח מערערים על סמכותה) או אם היו משולבים ביצירות תיאולוגיות או משפטיות (עמ' 31-32, 40, 57-58).

העבר המשמעותי המועדף בעיני הכרוניקן ובעיני הציבור היה העבר הרחוק. מכאן כנראה הפופולאריות של ספר יוספון המיוחס ליוסף בן מתתיהו שתיאר בפירוטייתר את ההשתלשלות הרת הגורל של המאורעות שהובילה לחורבן בית שני: 'כאן קוראים אנו על מעשי אבותינו שחטאיהם גררו את חורבן ירושלים... אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה'. הקורא שואב אישור לנוסחה: 'מפני חטאינו גלינו מארצנו'. במידה שנהגו לרשום אירועים של זמנם ושל העבר הבלתי-אמצעי, רשמו רישום סלקטיבי הנוגע בעיקר לרדיפות או למניעת גזירות, והשליכו עליהם מוטיבים ומערכות של תפיסות שנתקדשו במסורת. 'המן' היה האשם בגזירות האחרונות שבאו על היהודים, ובשם 'מרדכי' כינו את יהודי החצר שעלה בידו להעביר את רוע הגזירה. יחסי יהודים ונוכרים מצטיירים לאור קווים שהותוו באגדת חז"ל, ובעתות משבר ומתח משיחי נזכרים בתבנית הגאולה של ספר דניאל. התגוששות בין ממלכות אדירות, פלישת המונגולים במאה ה"ג או ההתפשטות המתפרצת של התורכים העות'מאנים במאה ה'ט"ז מעלות את הדימוי של מלחמת גוג ומגוג. אפילו רושמי מעשי קידוש השם של שנת תתנ"ו, שהבחינו בייחודם של אירועים וחשו כי חלה תפנית קיצונית ביחסי יהודים-נוצרים עם הרס הקהילות באשכנז, והראב"ד שהיה מודע לנדידת המרכזים היהודיים מבבל דרך מצרים וצפון אפריקה לחצי האי האיברי, ניסו בכל זאת לפרש את ההתרחשויות לאור דפוסיים מוכנים ושואלים מן המסורת (עמ' 34-40).

מה היה בעוכריה של ההיסטוריוגרפיה וגרם לה להיוותר במצב של כמעט קפאון במשך רוב שנות ימי הביניים? לא עקרות חלילה בתחום היצירה התרבותית, כי אם דבקותם של היהודים באמונות ודעות של חז"ל. לכן לא זכתה החקירה ההיסטורית לשמה להערכה אף במאה ה'ט"ז שבה רבו כותבי ההיסטוריה. החיבור מאור עיניים של עזריה דה רוס, למשל, שבו הסתמנו בהשפעת ההיסטוריוגרפיה של הרניסיאנס האיטלקי ניצנים של גישה מודרנית, נטייה לייחס סיבתיות ארצית לאירועים והזדקקות למקורות היסטוריים לא-יהודיים, נתקל בהתנגדות ובהחרמות בקהילות יהודיות באיטליה ומחוצה לה (עמ' 63-74). מי שציפה, כי להיסטוריונים היהודים של המאה ה'ט"ז, שסטו מדרכה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בשלב הקודם, ולו במעט ובצורה זהירה, ימצאו ממשיכים במאות ה'ט"ז וה'י"ח, נחל אכזבה. החידושים, כגון הרחבת ההיקף הכרונולוגי והגיאוגרפי של התיאורים, אי הסתפקות בזכירת רדיפות או באירועים בודדים, חתירה לסקירה רציפה ומפורטת המשתרעת על פני מאות של שנים והבלטת ההיסטוריה היהודית הבתר-מקראית ובכלל זה הפרק מחורבן בית שני ואילך (בשכש יהודה של נ' וירגא ובעמק הבכא של יוסף הכהן), אצרו בקרבם גרעין לתנופה, אלא שהוא פרח ועשה פירות רק במאה ה'ט"ט (עמ' 61-65).

בימי הביניים, בסופם כמו בראשיתם, מתממשת תודעת העבר לא דווקא בכתיבה היסטורית אלא כאורח חיים, נחג ובמועד, שמקורם עוד בתקופת המקרא, אך בסיסם הורחב בתקופת המשנה והתלמוד. 'כלים' אלה מעלים ויכרונות של העבר הרחוק השייכים לאומה כולה, אולם 'כלים' אחרים כגון פורים שני, ימי צום, ספרי ויכרון וסליחות מחזיקים סוג שונה של ויכרונות מן העבר הימייביימי הקרוב יותר ולהם שותפים בני קהילה אחת או

קהילות אחדות של התפוצה היהודית. הנוהג לקבוע פורים שני לרגל הצלת יהודים מגזירה או אף מכליה היה נפוץ, וירושלמי מונה דוגמאות ספורות כגון: פורים גראנארה שקבע שמואל הנגיד (במאה ה"א), פורים נארבון בדרום צרפת (במאה ה"ג), פורים סאראגוסה שבסיציליה (1380 או 1420) וכן פורים של מצריים (המאה ה"ז). חג פורים המקורי שימש כרגם בכל המקרים האלה. בצד תפילות ופיוטים נהגו לחבר מגילה מיוחדת ובה סיפור האירועים של המועד שנקבע ואת בסגנון, במבנה ואף בלשון חיקוי של מגילת אסתר.

'פולחן וליטורגיה' אינם פועלים על תודעת הציבור בצורה הוזה עם פעולת ההיסטוריוגרפיה. קשיים אובייקטיביים ניצבים אמנם בדרך הבריקה האמפירית של גיבוש מנטאליות קולקטיבית, במיוחד כשהתהליך הוא נחלת העבר. ירושלמי מדוע להם ואף רומז לקשיים, אך למרות זאת הוא מנסה לנסח מסקנות אחדות הנוגעות ל'דינאמיקה של התהליך'. כדוגמה מביא הוא יום צום שנקבע בעקבות שריפת יהודים בקהילות בלוא (המאה ה"ב) והוכרז על ידי רבינו תם כצום לצמיתות. יום הצום נדר כפי הנראה עם גלי ההגירה האשכנזים למזרח אירופה ונשמר שם עוד במאה ה"ז. וכל כך למה? (א) עיקר הפרשה נשאר חרוט בזיכרון ולא דווקא ההתרחשות ההיסטורית על פרטיה. (ב) אחרי פרעות ת"ח-ת"ט היו יהודי פולין מסוגלים לצקת את זכר האירועים הטריים שלהם אל תוך תבנית קדומה, שהיתה גם מכובדת משום שזכתה לסאנקציה של גדול בתורה. (ג) המערכת הטקסית והסליחות המתלוות אליה מאז המאה ה"ב, מעידה על כוחה של הפנייה אל הרגש ואל כושר ההזדהות של הקולקטיב. בזכירתו בולטת השרירותיות, המשמיטה עבר אחר ומעדיפה עבר אחר על פניו, וכן חולשת ההתייחסות הראציונאלית (עמ' 42-52).

עם תום העיון בארבע היחידות של הספר מתבקשת מסקנה אחת: 'ההיסטוריוגרפיה היהודית' קצרה ידה מלהושיע. היא היתה גורם שולי בעיצוב תודעת העבר של היהודים ברוב שלבי ההיסטוריה, מתקופת המקרא ועד למאה ה"ט, ואפילו תנופת הכתיבה ההיסטורית בעת החדשה לא הציבה אותה כגורם ראשון בעיצוב תודעת העם. לספרות ולאידיאולוגיה, אליבא דירושלמי, היתה השפעה רבה יותר. אם נסכים לעקומת ההתפתחות של ההיסטוריוגרפיה, המצטיירת בחיבור שלפנינו, מצוים אנו בכל זאת להקשות מדוע התעלם המחבר כמעט לחלוטין משני גורמים שהתו במידה בלתי מבוטלת את העליות ואת הירידות של העקומה: (א) הימצאות או אי-הימצאות היסטוריוגרפיה כללית שיכולה היתה להוות מקור השראה. אין עובדה זו בעלת משקל במאה ה"ט בלבד, כאשר עולה היסטוריוגרפיה יהודית מודרנית, אלא גם במאה ה"ז ואפילו בשלהי בית שני ובתקופת המקרא. כשם שאפשר להצביע על קשר בין כתיבה היסטורית באשור ובבבל ובין ההיסטוריוגרפיה המקראית, בין ההיסטוריוגרפיה היוונית ובין כתיבתו של יוסף בן מתתיהו, כן מצוים אנו להטעים את הזיקה בין ההתערורות של ההיסטוריוגרפיה היהודית של המאה ה"ז ובין הנעשה בתחום זה בסביבה, באיטליה ומחוצה לה, ואין לתלות את ההתפרצות הפתאומית ב'משבר ההיסטורי' (עמ' 60) המתסיס של גירוש יהודי ספרד ותירלא. העובדה שגם בתחום ההיסטוריוגרפיה משפיע הנעשה בחברה הכללית על התפתחות בקרב היהודים אינה מודגשת אצל ירושלמי די הצורך. אמת נכון, להיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית קשיים ייחודיים הנובעים מן הייחוד של ההווה היהודית, אך קשייה, בעיקר במחצית השנייה של המאה הכ', משותפים במידה רבה לה וההיסטוריוגרפיה הכללית ובאופן בלתי מבוטל למדעים ההומאניסטים בכלל. (ב) להעדר מסגרת פוליטית ריבונית של עם ישראל היה חלק בנסיגה שחלה ברישום ההתרחשות ההיסטורית אחרי חורבן בית ראשון ועוד יותר אחרי חורבן בית שני. בלא מלוכה של ישראל לא קמו לעם כרוניקאים של מלכים. העדר חצרות מלכים

היה בעוכריה של כרונוגרפיה חצרנית. ייתכן כי ניתן לזקוף את ההתעוררות של המאה ה'ט"ז, ובין השאר הופעת חיבור כעמק הבכא של יוסף הכהן, במידה מסוימת על חשבון הימצאותה של חצרנות יהודית על כל הכרוך בה. אך ההתכוונות השלטת במאות שבין אובדן הריבונות בארץ ישראל ובין המאה ה'ט"ז היתה אל עבר העתיד. הרעיון המשיחי היה אמנם יסוד פורה ותרם לגיבוש תודעה עצמית ולליכוד החברה המסורתית (עמ' 95), אך בעת ובעונה אחת היה גם ביטוי של חולשה, של פאסיביות ותחליף לאקטיביות היוצרת גורמים של כוח. בפנייה אל העתיד היה משום הבעת בוז להתרחשות הארצית וממילא נחלש הרצון לעסוק ברישומה.

לכן, קשה להסכים לנוסטאלגיה המובעת על ידי ירושלמי בפרק האחרון. בתיאור תהליך החילון של החברה היהודית כתנאי להתפתחות היסטוריוגרפיה מודרנית ולחדירה, ולו אטית, של גישה מדעית-ביקורתית, עולה כאילו נימה של צער על 'שקיעת הזכירה הקולקטיבית' ועל אובדן 'אחרותה' של החברה המסורתית: 'אין דבר שבא במקום הליכוד והמשמעות שהעניקה אמונה משיחית חזקה בשעתה לעבר ולעתיד של היהודים. ייתכן ששום דבר אחר אינו מוכשר לכך' (עמ' 83-95). כאן כאילו נשכח שהטראנספורמציה של הרעיון המשיחי היתה הכרח בל יגונה לעם ישראל. היה הכרח לגאול אותו מן הפאסיביות, מהרגשת יתר של מימד העתיד על חשבון ההווה, מ'שב ואל תעשה', למען פוליטיזאציה ושחרור עצמי. בעקיפין תרמה טראנספורמציה זו גם לתנופה ללא תקדים של מקצוע הכתיבה ההיסטורית.

אל להן להערות ביקורת ספורות אלה להאפיל על התרומה הנכבדה שתרם מחקרו של ירושלמי להבנת תודעת העבר היהודי. בשעה שההליית ההיסטוריונים היהודים זקוקה מאוד לדיון מעמיק בנושא רכבה של ההיסטוריוגרפיה היהודית ומעמדה בחברה היהודית נדרש ירושלמי להיבט זה בכישרון נדיר. אין ספק שספרו מהווה ציון דרך ועוד רבות יכתבו ויתדיינו על השאלות ששאל ועל הקושיות שהקשה.

מיכאל גרץ