



תולדות ישראל בין החוחים: ההיסטוריה למול דיסציפלינות אחרות

Author(s): צמור פונקנשטיין

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשנ"ה), pp. 335-348

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70042606>

Accessed: 01/12/2011 16:57

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>

עיונים בהיסטוריה

תולדות ישראל בין החוחים: ההיסטוריה למול דיסציפלינות אחרות

מאת עמוס פונקשטיין

א. השאלה

מהו מקומה של ההיסטוריה היהודית בין הדיסציפלינות האחרות של מדעי היהדות? במאמר זה אנסה לברר סוגיה זו מכמה פנים. לכאורה, נושא המתח בין תולדות ישראל לחכמת ישראל או שהוא טריוויאלי או שהוא טאוטולוגי, כלומר ריק מתוכן. שכן, אם הכוונה לחכמת ישראל בלי מרכאות, גפ"ת ומדרש, הלכה וקבלה, הרי פשוט שזו עוינת את המימד ההיסטורי, המאיים עליה בסקולריזציה וברלטיביזציה של ערכיה. ואם הכוונה לחכמת ישראל עם מרכאות, ה-Wissenschaft des Judentums מיסודם של וולף, יוסט וצונץ, הלא עיקרה הוא בתובנה ההיסטורית. אפילו נחמן קרוכמאל (רנ"ק), שעוד ראה עצמו כהוגה דתי-מסורתי המבקש לאשש את אמונת דורו, פירש את דת ישראל כפרי התפתחות 'התודעה הרוחני אל עצמו', והעז לראות בתודעה ההיסטורית-התפתחותית – הלא היא 'דעת אחרית הימים' בלשונו – את המוקד של התפתחות זו עצמה:

ואם היה דרך ידוע וטוב ונכון ומסוקל בעת מן העתים, ייתכן ואפשר שיהיה הדרך הזה עצמו בלתי מוכשר להורות בו לבני דור אחר רחוק מן הראשון גם בזמן גם בתכונה... אם בעיני הקדמונים היה טוב להקדים את מועד ענייני הכתובים... בימינו אלה הוא ההפך – היינו לדרוש ולחקור ולהעמיד כל עניין בזמן חברו הנכון לו.¹

ושמא נאמר: נשתנו הזמנים. אם במאה הי"ט היה עיקרה של חכמת ישראל החדשה בפרספקטיבה ההיסטורית-הפילולוגית שפרנסה את כל ענפיה, הרי שבינתיים נתערער מעמדה של פרספקטיבה זו ונוצר מתח – ואולי אפילו קרע – בינה לבין דיסציפלינות אחרות השותפות בבניינה של חכמת ישראל. אבל היכן הסימנים למתח? אולי השורה של הפולמוסים שפקדו

* [מערכת ציון מפרסמת בזה את הראשונה בסדרת ההרצאות על ההיסטוריוגרפיה היהודית לקראת סוף המאה העשרים, שיזמה החברה ההיסטורית הישראלית (ההרצאה התקיימה ביום 30 במאי 1994). אופיו של המאמר שומר עדיין במידה רבה על מסגרת ההרצאה, אף שחלו בו שינויים מסוימים ונוספו לו הערות שוליים. בחוברות הבאות יתפרסמו הרצאות נוספות בסדרה זו. – (המערכת)]

1 ראה: נ' קרוכמאל, 'מורה נבוכי הזמן', כתיב רבי נחמן קרוכמאל, בעריכת ש' רביזוביץ, ברלין תרפ"ד, עמ' ד (הקדמת רבי נחמן קרוכמאל ל'שערי אמונה צרופה'); וראה גם: י' עמיר, 'קרוכמאל ומזמור קל"ז בתהילים', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 527-570.

את מדעי היהדות בשנים האחרונות היא העדות לקרע? אם אמנם כך הוא, הרי שחוליותיה לא היו מקריות. ואכן, בוויכוחים החריפים על מסקנות מחקריהם של יהודה ליבס, משה אידל, ישראל יובל, ואולי אפילו – הס מלהזכיר – יעקב ניוזנר אני רואה יותר מאשר מניעים אישיים, ואף יותר מאשר ויכוח נקודתי על תיאוריה זו או אחרת או על דרכי עבודה טובות או מרושלות. לא ברביזיוניזם שגרתי של המדע עסקינן, ואף הזעם על 'ניפוץ מיתוסים' אין די בו כדי להסביר על מה יצא הקצף. שותף סמוי לכל הוויכוחים הצורמים הללו הוא החשד הסמוי שמא המתודה הפילולוגית-ההיסטורית, הבונה את אדניה על טקסטים, איבדה את עמדת ההגמוניות אפילו בחצרה שלה עצמה. לשון אחר: אולי איבד מדע ההיסטוריה עצמו את האמון שהיה לו באב-סיפר תקף והרמוני אחד, ביכולתו לבנות master-narrative ייצוגי. את מקומם של אבות-הסיפר, כך אטען, תפסה פוליפוניה של קולות מתחרים ואף נוגדים זה לזה, שלכולם תוקף יחסי בלבד ובכולם מיטשטש הגבול בין הסיפר למושאו, בין המייצג למיוצג, בין המסמן למסומן. כמה מבעלי הדברים בוודאי יתריסו נגדי שאני הופך אותם לפוסט-מודרניסטים, malgré eux. על מידת צדקתם או צדקתי אדון בהמשך, כשאחזור לנושא המרכזי.

בטרם אברר מהו מעמדו של מדע ההיסטוריה היום ראוי שאפתח בשאלה אחרת: האם והיאך ביקשו היסטוריונים בדורות קודמים לבנות אב-סיפר ומה היה מקומם בחברה של זמנם. מן הדין שעבודת הרפלקסיה העצמית של מדע ההיסטוריה תתחיל לא בשאלת יחסה של ההיסטוריה למדעים אחרים אלא בבירור מקומה החברתי: ההיסטוריון מטיף תמיד לשחזור 'מקומן בחיים' של התופעות שהן מושא מחקרו וראוי שיחיל את תובנותיו המקצועיות גם על עצמו.

ב. התורה והחיים בארצות המערב

המאה הי"ט היתה כידוע עידן הזהב של מדע ההיסטוריה באירופה: בה כיהן ההיסטוריון ככוהן הגדול של התרבות; בה היה לו קהל קוראים גדול יחסית בין משכילי זמנו, שחרג בהרבה מגבולות מקצועו; ובה קנתה לעצמה ההיסטוריה לא רק עצמאות דיסציפלינרית אלא אף הגמוניה: ההיסטוריוזם היה במרכזו של מסגרת השיח התרבותי במאה הי"ט, הלזו שבמודרניזם, המימד העיקרי שבהבנת החברה ואפילו הטבע. גם עקרונות מטפיסיים וערכים טרנסצנדנטיים לא היו מחוסנים לכאורה מפני הווירוס של שעבודם ההיסטורי. את דרישתו המפורסמת של הגל במבוא ל'פנומנולוגיה של הרוח', שיש 'להגדיר את העצם כסובייקט' (Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen),² יש להבין כך: גם המוחלט מתלכד ללא תפר עם התפתחותם של מרכיביו; אין הוא אלא סיכום תולדותיהם של איבריו.

2 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hofmeister, Hamburg 1952, p. 18
 וראה: D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt 1967, p. 95; K. Düsing, *Hegel und die*
Geschichte der Philosophie, Darmstadt 1983, pp. 170–193 (מושג העצם – סובסטנציה –
 אצל הגל ושפינוזה).

אין תמה שפרידריך מיינקה, שכתב לאחר מלחמת העולם הראשונה את ספרו על מוצא ההיסטוריוזם,³ טעה וחשב שבמאה הי"ט צמחה גם ראשיתה של המתודה ההיסטורית, אף שבאמת ראשיתה קדמה לכך בכמאה שנים לפחות. במעמדה המלכותי במאה הי"ט זכתה ההיסטוריה לא בזכות תגלית מתודית חדשה, אלא בשל תפקידה החדש של ההיסטוריה במדינות-הלאום של אירופה לאחר המהפיכה הצרפתית. כבר לפני הודתה התיאוריה האבסולוטיסטית כמה פעמים שהלאום הוא מקור הסוברניות, או, בלשון החוק הרומי: 'quod principi placuit, legis habet vigorem utpote cum lege quae de imperio eius lata est. populus ei potestatem conferat'.⁴ אבל למן המהפיכה הצרפתית הפך הלאום ממקור הסוברניות למקומה ולנושאה האמיתי, אפילו במדינות שנשארו מעמדיות.

ולאום זה מה? בעיניה של הבורגנות היתה היא עצמה, דהיינו המעמד השלישי, חזות הכל. בעיני מתנגדיה של המהפיכה וחסיד המדינה המעמדית היה הלאום האחדות האורגנית של יחסי הגומלין בין המעמדות השונים. כך נוצרו שני אבות-סיפר שונים (אך לא בהכרח נוגדים), שהצד השווה שבהם היה מתן לגיטימציה היסטורית חדשה למדינת הלאום. במקום ההמשכיות השושלתית של השליט, חיפשה הרומנטיקה המדינית את שורשי הלגיטימציה ב'רוח האומה' האנונימית. ההיסטוריון הליברלי-הלאומי הראה כיצד בעבודתה השקטה והחרוצה במשך מאות שנים קנתה לעצמה הבורגנות את זכותה המדינית בחברה שאת שגשוגה היא הבטיחה. המחקר ההיסטורי עצמו הפך לעבודה סולידית מפרכת – ולא היה עוד, כבמאות קודמות, היסטוריוגרפיה מטעם או פרי השראתו של יחיד הנהנה מן ה'otium' הדרוש. ומשום שמדינת הלאום הפכה דת חילונית, ראה גם ההיסטוריון את תכלית עבודתו ad maiorem gloriam civitatis, ואת בסיסה בחשיפתם ובשחזורם הסבלני של המקורות. מחקרו עצמו הפך לעבודה במשמעה הבורגני, ומבלי משים דיבר גם על 'עבודת חייהם' של שליטים וגיבורים.

בכל אחד מאבות-הסיפר הללו לפי דרכו נוצלה עד תום המטפוריקה האורגנולוגית: בשניהם נתפרשה ההיסטוריה הלאומית כאחדות אורגנית סמויה, שבה גם מעשי היחיד הבולט ביותר אינם אלא ביטוי לרוח הלאום. במקום עורמת התבונה האוניברסלית של הגל, שהשתמשה ביחיד ובאינטרסים האנוכיים שלו לצרכיה הגבוהים: 'והוא לא כן יחשוב ובלבד לא כן ידמה' (ובלשונו של הגל: 'Dies ist die List der Vernunft zu nennen, dass sie sich die Leidenschaften des Einzelnen zu eigen macht').⁵ באה מעתה עורמה פרטיקולרית של

3 F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, ed. C. Hinrichs, München 1959, esp. pp. 2–10. אמנם, את ספרו הקלסי הקדיש מיינקה למטרימי ההיסטוריוזם במאה הי"ח ולפניה. אך היא הנותנת: עד גיתה אין מיינקה רואה את המיזוג שלדעתו הוא ה'conditio sine qua non' של ההיסטוריוזם – המיזוג בין רעיון האינדיבידואליות לרעיון ההתפתחות.

4 Gaius, *Institutiones*, I, 2, 6; ed. J.B. Moyle, *Imperatoris Iustiniani institutionum*, Oxford 1964, p. 103; וראה: M.J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge 1964, p. 154 (and n.1); F. Schultz, 'Bracton on Kingship', *English Historical Review*, LX (1945), pp. 136–176.

5 G.W.F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, ed. F. Brundstädt, Reclam 1961, pp. 61–69, 78; על ההיסטוריה העשירה של משפחת הטופי של 'יהי הנעלמה' למן המקרא, ראה בספרי:

רוח הלאום. תפיסה חברתית זו, מן ההבט המעמדי שלה, ציינה את הסוציולוגיה של טוניס; ומן ההבט הליברלי-הבורגני שלה את המושג התיאורטי של האינדיבידואל בסוציולוגיה של דורקהיים. את מושג זיקת הגומלין בין היחיד ל-*milieu* שלו – מושג מפתח בהיסטוריה ובספרות של המאה הי"ט – תרגם דורקהיים ללשון הניתוח המדויקת של הניגוד בין חברה מכנית קמאית לחברה אורגנית מפותחת, תוך היפוך מובנם של המושגים אצל טוניס.⁶ בשל ההיגיון שבחלוקת העבודה המפותחת בחברה האורגנית, היא דורשת מקום ליוזמתו היצירתית של היחיד שאותו יצרה כדמותה. הנחות דומות לאלה, כך כבר הראו גאורג לוקאץ ואריך אוארבך, פרנסו את הספרות הריאליסטית של המאה הי"ט: 'האדם חי לא רק את חייו הפרטיים כיצור נפרד, אלא, במודע או שלא במודע, גם את חייו תקופתו ובני זמנו', אומר ומבצע תומס מאן ב'הר הקסמים'.⁷

משבר מלחמת העולם הראשונה ומשבר המדינה הלאומית ההומוגנית היה גם 'משבר ההיסטוריות' שעליו דיבר טרולטש.⁸ במקום אב-הסיפר הליברלי-הלאומי באו אחרים – מהם שכבר נוצרו במאה הי"ט – כגון אב-הסיפר המרקסיסטי. רק במחצית השנייה של המאה העשרים עלתה והתעצמה התחושה, שכל אבות-הסיפר ההגמוניים מקומם בבית הדשן; שבכולם באה לידי ביטוי עוצמה מניפולטיבית, המארגנת את עולמה בכך שהיא דוחקת לשוליים מיעוטים בלתי רצויים – מיעוטים אתניים וחברתיים או אפילו מיעוטים שבמין. לאלה, כך משתמע מאב-הסיפר, אין היסטוריה. לא מכבר ערך ההיסטוריון פטר בורק קובץ המייצג חתך נאמן של זרמים בהיסטוריוגרפיה העכשווית.⁹ במאמר מסכם הוא מטיף למושג חדש של גרטיב היסטורי. כמו ביצירות ספרות חדשניות, השוברות את הרצף הזמני-הסיפורי, גם ההיסטוריון ראוי שיטפח 'הטרוגלוסיה': סיפורו ראוי שישמיע קולות מתחרים ואף נוגדים זה את זה, קולות שעד עתה לא יכלו להגיע לידי ביטוי משום שנוצחו ודוכאו וגם זכרם נמחה, בלי ניסיון לאחדם לאב-סיפר הרמוני והומוגני. והנה, דומה שמשתי הנחות יסוד הנוגדות את האמון המסורתי באב-סיפר אחיד יוצאת המגמה החדשה הזאת, שמישל פוקו היה אולי מייצגה המבריק ביותר. ההנחה האחת, שאין משמעות לדרישה לספר את העבר *wie es eigentlich gewesen*, אין סיפור אחד ייצוגי לזמן ולמקום מסוימים ואין הסיפור נפרד ממושאו: הוא עצמו

Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century, Princeton 1986, pp. 203–205 (Hegel) and passim

E. Durkheim, 'L'individualisme et les intellectuels', *Revue bleue*, IV, 10 (1898), pp. 12 ff.; S. Lukes, *Emil Durkheim: His Life and Work*, New York 1972, pp. 332–349

'Der Mensch lebt nicht nur sein persönliches Leben als Einzelwesen, sondern, bewusst Th. Mann, *ראה*; oder unbewusst, auch das seiner Epoche und seiner Zeitgenossenschaft' *Der Zauberberg. Werke*, Stuttgart 1974, III; G. Lukačs, *Der historische Roman*, Berlin 1955; E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1959², pp. 202–287

E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922

P. Burke, 'History of Events and the Revival of Narrative', *New Perspectives on Historical Writing*, ed. P. Burke, University Park, Pa. 1991, pp. 233–248

קול אחד בין הקולות המתחרים, ואין ההיסטוריה נפרדת מן הנרטיב; כך טענו ריקור ווייט.¹⁰ ההיסטוריה וסיפור ההיסטוריה הם כקמצא דלבושיה מיניה וביה. ההנחה האחרת היא, שאת הקולות המנוצחים והמדוכאים אי אפשר ליטול מן המקורות במישרין, שכן המקורות שנוצרו בידי המדכא מחו אותם ואת זכרם. רק מתוך רמזים עמומים ולעתים מתוך השתיקה ממש ניתן לשחזרם – ובלשונו של ולטר בנימין: מתוך סריקת המקורות כנגד פרשת-השיער.¹¹ לצד שתי הנחות אלה כמדומני שיש להוסיף הנחה שלישית, שהראשונות כמעט נגזרות ממנה: אבדן הביטחון בסובייקט ההיסטורי, הן האישי הן הקולקטיבי. את הצורך בדקונסטרוקציה של הסובייקט כבר ביטא ניטשה; האני, אותו מרכז של כל ההגות בפילוסופיה למן ימי דקארט, אינו אלא 'מבנה דקדוקי', מוסכמה של הלשון ושל ארגון החברה. הוא הוא 'קץ האדם' שעליו הכריז פוק.¹²

מהנחות אלה וכיצא בהן נובע יחסם של היסטוריונים מן הזן החדש לדיסציפלינות אחרות. מן הסמיטיקה וממדע הספרות, מן האנתרופולוגיה ומן הפילוסופיה מקווה היסטוריון כזה לקלוט דחפים מתודולוגיים חדשים במקום שבו הכזיבה ההיסטוריוגרפיה המסורתית, זו שהדגישה את עצמאותה ואת עליונותה המתודית בין מדעי האדם. ותבוא ההשוואה בין ה־Methodenstreit של תחילת המאה לבין הוויכוחים המתודולוגיים של היום ותוכיח. הנגדתו המפורסמת של דילתיי בין ה־Verstehen לבין ה־Erklären משמעה אף זה, שרק מי ששותף לסובייקט ההיסטורי שהוא מתאר מסוגל באמת ובתמים להבינו, לעומת המדעים המדויקים, שבהם אין המדען חייב להיות משולש כדי ללמוד גיאומטריה ולא פיל כדי ללמוד זואולוגיה. ובלשון בוטה יותר: רק בן־הלאום יוכל לכתוב את תולדותיו באמת, ומשום כך בא משבר ההיסטוריוזם עם משבר המדינה הלאומית. היום, לעומת זאת, האמפתיה או השיתוף נתפסים כגורם המעוות את מושאו.

ואולם, מאז המהפך בחשיבה ההיסטורית שתחילתו במאות ה־17 וה־18 כבר התבססה ההכרה בכך שמאורע היסטורי (או טקסט היסטורי) לעולם אינו פשוט ואינו מדבר בעד עצמו ותמיד הוא תלוי בהקשר; על ההיסטוריון לשחזרו, ורק ההקשר נותן לו מובן. משום כך – כפי שכבר טענו כלדניוס וגטרר במאה ה־19 – כתיבת ההיסטוריה תלויה תמיד ב'נקודת הראות' (Standpunkt) של תקופתה.¹³ מהו אפוא החידוש? האם בכך שהם וצאצאיהם במאה ה־20 עדיין האמינו בנקודת ראות ייצוגית אחת, שאמנם משתנה מדור לדור; ואילו הפוסט

H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, 10
Perceptions of Jewish History, Baltimore–London 1973. על מכלול בעיות זה ראה גם בספריי.

California 1993, pp. 32–36, ושם מקצת השגותי על גישות אלה.

W. Benjamin. 'Geschichts-philosophische Thesen', VII, *Illuminationen. Ausgewählte* 11
Schriften, Frankfurt 1961, p. 272

M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, concl. 12

R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Frankfurt 13

a. Main 1979, pp. 176–207; P. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of*

Historicism, Berkeley–Los Angeles 1975, pp. 125–136

פונקשטיין (לעיל, הערה 5), עמ' 210–205.

מודרניסטים תובעים נקודות ראות שונות ומנוגדות מכל ניסיון לכתוב היסטוריה באותו דור עצמו ואף מכל היסטוריון והיסטוריון? כשם שהחברה איבדה את האמון בהומוגניות שלה עצמה, ואף בזכותה להשליט הומוגניות תרבותית או מדינית, כך איבד ההיסטוריון את האמון באב־הסיפר ההומוגני. לא נתערער מעמדו של אב־הסיפר אלא משום שנתערער מעמדו של הסובייקט ההיסטורי שלהיסטוריון היה חלק בו.

תהליך זה – בשרטוט סכימתי מאוד – התרחש ומתרחש בעולמה של ההיסטוריוגרפיה באירופה ובארצות הברית. ומה קרה בינתיים אצלנו?

ג. התורה והחיים בישראל

זמן מועט לאחר ייסודה של האוניברסיטה העברית בירושלים אירע דבר. לראשונה בתולדות האוניברסיטאות במערב הוקמו קתדראות לתולדות ישראל. על זו שהוקדשה לימי הביניים הופקד כידוע יצחק בער. הוא וכמה מעמיתיו – כבן־ציון דינור וגרשם שלום – מקובלים עלינו היום כאבות־המייסדה של 'אסכולת ירושלים' במדעי היהדות. סימנה המובהק ביותר היה הניסיון לבנות אב־סיפר חד משמעי לכל תקופה ותקופה בתולדות ישראל, ויתר מכך – לכל דיסציפלינה אחרת של מדעי היהדות.

בער ועמיתיו ביקשו לשחרר את עיסוקם המדעי מכל נטייה אפולוגטית, נטייה שציננה לדידם את חכמת ישראל במאה ה־י"ט. את תולדות ישראל דרשו לפרש כהיסטוריה קוהרנטית של אורגניזם הומוגני אחד. ודוק: אורגניזם ולא רעיון. אפילו גרץ טעה בטעות האופיינית לדורו, כשסיפר את תולדות ישראל כאילו היו 'תולדותיו של רעיון אחד ויחיד'.¹⁴ ואילו בער קבע: 'היהדות היא לא ענין מותנה ומושפע מן הדברים שבחוץ, אלא היא כח מתעורר ומתגלה בהתגלויות שונות לפי עניני המקום והזמן המעבירים אותו אל עולם המעשה'. כוח זה, אומר בער באילוהיה לסיסמה ששאל ההיסטוריוזם מגיתה *individuum est ineffabile*, הוא 'הדבר המיוחד אשר לא נדע מה הוא', 'הכוח הנושא של תולדות האומה', שכל מקריה הם 'תולדה אורגאנית של כוחות פנימיים'. בער הכיר בגניאלוגיה הרומנטית של משפחת מושגיו אלה והיה גאה בה:

חולשתו של גרץ היתה מושרשת בשרשים יותר עמוקים. לעתים עולה ופורץ בלבו איזה אינסטינקט היסטורי כשלהבת בוערת ומאירה, אבל יסודות השכלתו אינם נמצאים בעולם המחשבה ההיסטורית. בזמנים האחרונים דברו אצלינו על השפעתו של רנקה על גרץ והעיון אפילו להשוות את שני ההיסטוריונים. לפי האמת התנכר גרץ כמו כל חבריו ומתנגדיו במחנה ישראל לתורות שיצאו מן הרומנטיקה... רק אצל צונץ נתגלתה לעתים איזו הארה מתורת הקסם של הרומנטיקה, הארה שממהרת להכבות כשהיא מתפורת בחומר הבלתי־מעובד ובטנדנציות האפולוגטיות...¹⁵

14 H. Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, Berlin 1936, pp. 5–19; גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית, ההדיר ש' אטינגר, ירושלים תשכ"ט, עמ' 56–57.

15 " בער, מחקרים בתולדות ישראל, א–ב, ירושלים תשמ"ז; א, עמ' 16; ב, עמ' 19; א, עמ' 15 (גרץ).

כמוהו כמיינקה, ראה בער באינדיבידואליות ובהתפתחות את הקטגוריות המעצבות של המחשבה ההיסטורית. מלות המפתח של עבודתו ההיסטורית – שלו ושל תלמידיו – הן 'אורגניזם', 'אורגני', 'מקורי', 'סוברני', 'ספונטני', 'יצירתיות' ו'יצירה'. תקופתיה של ההיסטוריה היהודית חדות ובהירות לעין, והסובייקט האוטונומי שלה בכל חילופי זמניה הוא קהילייה-כנסייה סוברנית, בדרכה מקומץ חסידים ראשונים ועד לסקולריזציה ולשאיפה המחודשת לסוברניות מדינית. בבנייתו של אב-סיפר זה ראה בער את תעודתו הלאומית של ההיסטוריון בציון כיום: 'ואם נבין את אחדות ההיסטוריה שלנו, אם נבין באמת שתחילתה נעוצה בסופה וסופה נעוץ בתחילתה, אז נזכה גם לבירור עמדתנו בהווה, וע"י ההתעוררות של כחות יצירה מזמנים שעברו נעורר גם את כחות היצירה הטמונים בנו לעתיד'.¹⁶

ללא ספק יש הבדל ניכר בין תפיסתו של בער, שהחליט לפי קריטריונים ברורים מהי תופעה יהודית-שורשית לטעמו ומהו נטע זר (כגון המגילות הגנוזות), לבין תפיסתו של גרשם שלום, שבאמת גרס nihil Iudaicum me alienum puto: כל מה שנוצר במסגרת הקהילה היהודית הוא יהודי. אבל הצד השווה ביניהם הוא ששניהם האמינו באב-סיפר והקדישו את מרצם המדעי לבנותו. במקום אחר¹⁷ ניסיתי להראות, שלא כך החל שלום את דרכו המדעית, אלא דווקא בניסיון שהכזיב להוכיח את הקדמות ואת האוטוכטוניות של הקבלה – לרבות ספר הזוהר. בשלהי שנות העשרים שינה שלום את כיוון מחקרו ואת מגמת חקירותיו ושוב לא חיפש בקבלה philosophia perennis (כאדולף פרנק לפניו), אלא ביטוי היסטורי-מפכני למגמות היסטוריות ברורות. הקבלה שיקפה את תולדות ישראל ולעתים אף עיצבה אותם, ושלוש חשף את תולדותיה באב-סיפר חד משמעי. לשונו אף היא רוויה היתה במטפורות אורגנולוגיות, אבל לצדן עמדה משפחה אחרת של מונחים ודימויים, כגון 'דיאלקטי', 'פרדוקסלי', 'מהפכני' ואף 'ניהיליסטי'. באלה ניתח שלום בייחוד את קבלת האר"י ואת השבתאות, כביטוי להתעוררות המשיחית מאז גירוש ספרד. באותו מחקר אף ניסיתי להראות, כיצד תאמה גישתו המדעית של שלום את ה־καίρός, כלומר את תקוות היישוב ופחדיו בשנות השלושים והארבעים. שלום ביקש להראות כיצד ערערה ההתפרצות המשיחית האחרונה, והחמורה ביותר, את היהדות המסורתית מתוכה, הוכיחה בעליל את הסכנה שבמשיחיות והכשירה את הסקולריזציה. בניגוד למשיחיות הבלתי אמצעית, עשתה הציונות שימוש באנרגיה המשיחית מבלי להיתפס לדמיונות משיחיים, וזה הסיכוי הריאליסטי שבה. באבות-סיפר אחרים לא אדון כאן, כגון באב-הסיפר המרקסיסטי. אנחנו, שגדלנו בצלם של אבות-סיפר מעין אלה, ראינו אותם רק בתחרותם, אבל הצד השווה שבהם היה הביטחון בסובייקט ההיסטורי ובייחודו. את ייחוד ישראל ביססה היהדות המסורתית על הנחה טרנסצנדנטית: 'אין מזל לישראל' – ישראל נמצא מחוץ לחוקי הטבע, ייחודו הוא בתורתו. בני המאה ה־י"ט רעבי האמנציפציה ראו את ייחוד ישראל דווקא באוניברסליות שלו – בביטוי שנתן למונותיאזם האתי המופשט. אלה כן אלה ביססו את ייחוד ישראל על עברו בלבד.

16 שם, א, עמ' 18.

17 'Gerschom Scholem: Charisma, Kairos and the Messianic Dialectic', *History and Memory*, IV, 1 (1992), pp. 123–140

והנה, דווקא ההגות הציונית ומעשה בניין הארץ יצרו את המסגרת לפתיחות כלפי העתיד. ייחוד ישראל יהיה מה שהיצירה התרבותית המתחדשת בארץ תביא אליו, ורק בארץ, במסגרת סוברנית, יכול כוח היצירה להתחדש. הציונות ראתה לעצמה 'סיכו' במובן שנתן למונח מקס ובר. והרי יותר מסיכו ריאלי לא היה לה לציונות ולא היה לו ליישוב בשנות השלושים והארבעים, סיכו שבמלחמת העולם השנייה עמד על חוט השערה.

ד. מנין ולאן

את מרבית הדיון הקדשתי לאקדמות מילין, שכן ללא הביסוס המפורט של המושג אב-סיפר היסטורי, הנחותיו ומקומו בחיים לא הייתי יכול להבליט את מה שנראה לי טעון הדגשה בחידישיהם של אחרונים. הערותי הבאות לא ליישב מחלוקות ענייניות קונקרטיות באו, אלא לדרוש בהן, במחלוקות עצמן, כמין חומר היסטורי.

הצד השווה שבהן הוא הערעור, בשגגה או במזיד, על אפשרות קיומו של אב-סיפר חד משמעי ועל אפשרות זיהויו של הסובייקט ההיסטורי. מבחינה זו יעקב ניוזנר הוא השמרני ביותר מבין המחברים שהזכרתי בראשית הרצאתי, שכן תחת אב-הסיפר המקובל העמיד אב-סיפר אחר. לעומת הגישה המקובלת, הטוענת להמשכיות בין יהדות המקרא לעולמה של ההלכה, והמניחה שתורה שבעל-פה נוצרה במשך מאות השנים של הבית השני, תיאר הוא את יצירתה יש מאין של יהדות ההלכה בזמן קצר ביחס, במאה ה' לסה"נ.¹⁸ אבל הוא הכחיש את ההמשכיות ובכך פגע בציפור הנפש. ההמשכיות היא תנאי בל יעבור לזיהויו הסובייקט ההיסטורי. פגיעתו הרגיזה עוד יותר, מפני שמצאה הד נלהב בין תיאולוגים פרוטסטנטיים, משום רשלנות עבודתו ומשום לשינוי הבוטה והוולגרית, ואם תמצ' לומר: מי מחכמי ארצנו עוד מזכיר את שמו? היא הנותנת: *dum tacent, clamant*.

יהודה ליבס העז להכניס את השפחה לטרקלינה של בת-מלך. את קולה של הנצרות הקדומה הוציא ממקומו שבשולי אבות-הסיפר של יהדות הבית השני והציבה במרכז, ואפילו בלב לבה של הליטורגיה, והלכך יצר קול אלטרנטיבי לגיטימי.¹⁹ אמנם, השערתו באשר ל'מצמיח קרן ישועה' סמוכה על רמו עקיף בלבד, אבל רמזים עמומים מאלה כבר שימשו אבות בניין לתלי תלים של הלכות בחקר המקרא ואף בחקר הבית השני. ואפילו נראה בהשערתו מגדל הפורח באוויר, הרי הבסיס המתודי המפרנס אותה ניתן ליישום ביתר קלות בתחומים אחרים, שבהם ניב תוצאות בטוחות יותר חלילה. באבות-הסיפר של תולדות האמונה היהודית שיירשנו מדורות קודמים היתה הנצרות תופעה שולית, שבמהרה הפכה זרה, אם לא אליטית ממש. ושמה היה לה לנצרות מאז ומתמיד לא רק כוח דחייה, לידים של שלומי

18 J. Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, New York 1979. הוא מסכם את הטיעונים בספרו: *The Rabbinic Traditions about Pharisees before 70*, I-III, Leiden 1970. וראה גם: *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago 1987. לצד אחר של אותה אינטרפרטציה.

19 י' ליבס, 'מצמיח קרן ישועה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג, ג (תשמ"ד), עמ' 313-348.

אמוני ישראל, אלא אף כוח משיכה? 'רבי, להם דחית בקנה, לנו מה את משיב?', שאלו תלמידיו את רבי שמלאי לאחר שענה מה שענה למינים. ושמה גילתה הקבלה משיכה לתיאולוגומנות נוצריות – למן האחדות-תוך-ריבוי של פני האלוהות ועד לחטא הקדמון? על כל פנים, למן הופעתה הראשונית היא הואשמה בכך:

הטיל באמרי שווא / מומים בקדשיו
אין כל אשר אמר / שווה חצי ערמון
וירא כי לא יכול / ויהפך הכל
ובסוד דרש בכל / רומם כמו הגמון.²⁰

אמנם, אף לצורך טיעון מעין זה עלינו להיות סמוכים על ארגומנטים עקיפים: אף טקסט יהודי ימי ביניים לא יודה במישרין בהשפעה נוצרית. אפילו בתחום ניטרלי ביחס, בתחום הארגומנטים הפילוסופיים, כבר הראה שלמה פינס, שאם את דעותיהם של פילוסופים מוסלמיים מזכירים מקורותינו בקלות לחיוב או לשלילה, הרי את זכר השפעתם של סכולסטיקנים נוצרים הם נוטים לטשטש.²¹ היתכן שהניגוד בין הנצרות ליהדות הוא היסטורי יותר משהוא דוגמטי? הסימוכין ברמזים עמומים שבטקסטים שונים, או אפילו ברמזים חוץ-טקסטואליים, הם גם מסימן של הרבה מן התיוות שהעלה משה אידל במחקריו בכתריסר השנים האחרונות. מכיוון שביקש לשחזר את הבסיס החווייתי-האכסטטי של הקבלה מטקסטים שלעתים רחוקות מאוד מדברים על חוויות ועל פרקטיקות המסייעות לחוויה בדיבור ישיר, ואף ממסורות שבעל פה שאפילו לא הגיעו לביטוי טקסטואלי ישיר, היה חייב אידל לדרוש אחרי סימנים ורמזים:

דוגמה זו (=מכתבו של ר' שם-טוב אבן גאון לאחד מתלמידיו) מציגה את הצורך להבחין... בין מה שנחשב ע"י גדולי המקובלים כקבלה (ונחשף בכתביהם רק במקוטע) לבין מה שחוקרים בני זמננו תפסו כקבלה, בסוברים שהקבלה כולה מצויה בתעודות הכתובות. סביר להניח (!) כי אותם נושאים קבליים, שהוסתרו אף מן המקובלים הצעירים, נגעו לנושאים מרכזיים ורגישים. על כן, אם לא ננסה לחשוף את הנושאים החבויים (!) שהעסיקו את המקובלים ולפענחם, עשויה השקפתנו על הקבלה להיות, לפחות במדה מסוימת, מוטעה. למיטב ידיעתי אין בחקר הקבלה המודרני מודעות לבעיה מתודית זו. להפך, הידע הקבלי מתואר ומנותח בהנחה המובלעת, שכל ההשקפות הקבליות העקריות מוצגות בתעודות כהלכה... [למשל: קיומם של שלבים מתקדמים בקבלה האכסטטית, שלבים שנלמדו בעל-פה, נרמז בשאלה ששואל מקובל אנונימי... את מורו: 'למען השם, אפשר לך למסור לי שום כוח שאוכל לסבול הכוח ההוא היוצא מלבי ולקבלו ממנו?']²²

20 ג' שלום, ראשית הקבלה, 'ירושלם תש"ח, עמ' 154 (איננו מופיע בתרגומים לגרמנית ולאנגלית).

21 ש' פינס, 'הסכולסטיקה שאחרי תומס אקווינס ומשנתם של חסדאי קרשקש ושל קודמיו', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים – מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, 'ירושלים תשל"ז, עמ' 178-276. רק באיטליה של הרנסנס ישנה נכונות גדולה יותר לכנות הוגים נוצרים בשמם.

22 מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, 'ירושלים-תל-אביב תשנ"ג, עמ' 39-40.

על טענות באשר לעוצמתן של הוכחות כאלה יכול אידל לענות: ההיסטוריון אינו דן ואין דנין אותו ולא חל עליו הכלל המוציא מחברו עליו הראיה. תפקידו להקשיב לניואנסים. הרבה מן התיזות שהעלה אידל מטבען שהן מועדות לנתק את הקבלה מתפקידה החברתי-הלאומי ולפיכך גם מוזיקתה ההיסטורית למאורעות קונקרטיים – זיקה שהיתה אב-בניין בתפיסתו של שלום. ניתוחו של אידל הוא, כלשוננו, 'פנומנולוגי' ולא היסטורי. לשאלה אם אכן דעותיו של אידל עומדות כנגד דעותיו של שלום, או רק מדגישות ביתר שאת הבטים ששלום הזכירם אך הדגישם פחות, לא אדרש כאן. אין ספק שכיוון מחקריו של אידל שונה לחלוטין מזה של שלום בנקודה מרכזית זו: הוא מערער לא רק את אב-הסיפר של שלום, אלא, במובלע או במפורש, מטיל ספק בעצם התועלת שבאב-סיפר התפתחותי להבנת עולמם של המקובלים לפני גירוש ספרד ואחריו.

על מאמרו של ישראל יובל געשה העיר. כמה מקוראיו נחרדו משום שנדמה היה להם כאילו ייחס המחבר – ולו בעקיפין – את האשמה בעלילות הדם של ימי הביניים לקרבנותיהם. אני לא כך קראתיו. לדידי אין זה אלא ניסיון לתרום ל-*histoire du mentalité* של יהדות אשכנז ולהצביע על הדמיון המנטלי בינה לבין העולם הסובב אותה, דמיון שבא לידי ביטוי גם בהתמקדות במוטיבים של נקם ודם.²³ הוכחותיו אף הן עקיפות, בחינת ניסיון למיפוי מחדש של *topoi* מתוך ניואנסים, ואין אני אומר דברים אלה כדי לנגח. התיזות שהוא בוחן ניתנות מעצם טבען להוכחה עקיפה בלבד – אם הן ניתנות להוכחה כלל – אך בוודאי שהן ראיות לבדיקה. ואכן, יש בהן כדי לערער את ההנחה של ייחוד תודעתו המוסרית של גדי ישראל בין זאבי אומות העולם.

במחקריהם של פאולה היימן ואחרים יש לראות לא היסטוריה פמיניסטית, אלא ניסיון להחיות ולשחזר את קולה החבוי והכבוי של האשה במסגרת ההיסטוריה היהודית.²⁴ הניסיון מעצם טבעו מצוי במעגל קסמים מתודולוגי. 'משום כבוד הקהל' לא עולה האשה לתורה ונפקד מקומה הציבורי. מלבד דוקומנטים מעטים מאוד, אנו חסרים עדות ישירה למעשיהן ולחשיבתן של נשים במקומות שונים. אפילו התחינות לא ברור מהן אם נכתבו בידי נשים. אחד הדוקומנטים המעטים הישירים הן הרשימות האוטוביוגרפיות של גליקל מהמלך, שמהן הוכיחה בלומה גולדשטיין את עושר הקונטציות שבזיהוי תדמיתה של כנסת ישראל בגולה כעגונה. טופוס זה עתיק למדי ומצאתיו לראשונה אצל הקליר: אין להימנע ממצוע קולה של האשה דרך קולו של הגבר.²⁵ ההיסטוריוגרפיה, שבדורות קודמים נכנעה לאילוף המתודי,

23 י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה – מעלילות קדושים לעלילות דם', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 33–90; וראה את מאמרי התגובה ואת תגובתו של יובל, שם, נט, ב-ג (תשנ"ד), ובמיוחד עמ' 315–414.

24 P.E. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle-London 1995

25 H. Brody (ed.), *Anthologia Hebraica*, Leipzig 1922, p. 42: 'בליל זה הגלגל סבב החובה / ראשון גם שני ביתי נחרבה / ובת לא רוממה ובת השוכבה / השקתה מי ראש ובטנה צבה / ושלחה מביתו וגם נשתה טובה / גדולה השנאה מאת אשר אהבה / ובאלמנות חיה כאשר נעובה / ותאמר ציון: עזבני אדוני'. טיעונה של פרופ' גולדשטיין הוא חלק ממחקר העומד לראות אור בקרוב.

אכן שתקה בתחום זה. לכל היותר הוזכר מעמד הנשים כתנא דמסייע לאב־הסיפור הציבורי, בהערות־אגב כגון זו של קלויזנר:

קנה־המידה למצב התרבות של אומה בתקופה ידועה הוא – מצב האשה. ומצב זה הוא טוב למדי מימי החשמונאים ואילך. הכתובה ודאי שקדמה לשמעון בן שטח... אעפ"י כן התקונים שהכניס לתוכה... כולם מכוונים לטובתה של האשה... האגדה על חנה ושבועת ילידה והספור הנפלא על יהודית, שבשניהם תופסת האשה את המקום היותר חשוב בתור נלחמת על דתה וגואלת את עמה ואת ארץ מולדתה, מראים אף הם על מצבה הטוב של האשה בתקופה ההיא... ומצב זה של האשה ביהודה... מעיד על רמה הגונה של התרבות העברית בזמן ההוא בכללה.²⁶

כלומר: לא רק האשה משרתת את הלאום ולכן מצבה טוב, אלא אף סיפור תולדותיה משמש עדות לרמתה הגבוהה של התרבות. והאשה כך ניחא לה? זוהי אחת השאלות שהעלה המחקר המודרני, אף שהוא יכול לענות עליה מתוך ראיות עקיפות בלבד. תחום מחקר אחר שבו אבד או התערער האמון באב־סיפור כלשהו קרוב אלינו יותר וכואב הרבה יותר. בחקר תולדות השואה ותולדות היישוב והמדינה, למן מאמריה וספרה של חנה ארנדט בשנות השישים,²⁷ דרך ספרו של ש' בית־צבי,²⁸ שהתקבל בשתיקה גמורה ועד לרב־המכר של תום שגב,²⁹ עומדת לבדיקה ההנחה הסמויה או הגלויה על קץ הציונות – או חוסר האונים של אב־הסיפור הציוני המקובל ליישב את הניגודים בנרטיב ההיסטורי. עצם יכולתו של ספר לייצג את מאורעות השואה היה לא מכבר נושא לכנס ולספר מרתק שערך שאול פרידלנדר.³⁰ אכן הדיון בסבך הבעיות דורש זמן רב הרבה יותר משיש בידי היום ואף הכרות טובה יותר עם הנושא מזו שאני יכול להתיימר לה. ברצוני להעיר הערה אחת בלבד ביחס ליכולת הפעולה של היישוב והנהגתו בזמן השואה. לא יהודה באואר, לא דינה פורת³¹ ולא מבקריהם הבחינו בהבחנה החשובה בין מה שיכול היה היישוב לעשות לבין מה שיכול היה להשיג לכשהחלו להגיע ידיעות ודאיות על ההשמדה. אכן, בשים לב לאמצעי הפוליטיים והכלכליים של היישוב, הסיכויים שהיו ליישוב להצליח בפעולת הצלה בממדים גדולים יותר היו אפסיים, על כל פנים לא הרבה יותר ממה שהושג. אבל אפשר היה לעשות יותר: למחות בצורות נמרצות יותר או לחפש מגע עם ההנהגה היהודית תחת שלטון הנאצים. כמה התלונן יצחק צוקרמן (אנטק) בספרו³² על שהנהגת היישוב לא שלחה איש לפולין כדי להבטיח לנצורים שאין הם מנותקים מן העולם. אינני

26 י' קלויזנר, ישו הנוצרי, זמנו, חייו ותורתו, תל אביב-ירושלים תש"ה, עמ' 147–198.

27 ראה: H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, rev. ed., New York 1965.

28 ש"ב בית־צבי, הציונות הפוסט־אוגנדית במשבר השואה, תל אביב תשל"ז.

29 ת' שגב, המיליון השביעי – הישראלים והשואה, ירושלים 1991.

30 ראה להלן, הערה 34.

31 ד' פורת, הנהגה במלכוד – היישוב נוכח השואה, תל אביב 1986.

32 י' צוקרמן (אנטק), שבע השנים ההן 1939–1946, תל אביב 1990.

רוצה להמשיך בנושא, כי ידיעותי בו, כאמור, מוגבלות. הוויכוח השתלהב לאחרונה וערער את צמד המושגים 'שוואה' ו'תקומה' כהמשכיות עקבית. לסיום הדיון אפנה עתה לסיכום מהיר ולנקיטת עמדה, שכן עד עתה השתדלתי להימנע מנקיטת עמדה לא רק בפרטי הוויכוחים, אלא גם באשר למה שנראה לי כמגמתם העקרונית. בדורם של יצחק בער ובן-ציון דינור, מיכאל אבי-יונה וחיים הלל בן-ששון היה להיסטוריון תפקיד לאומי ברור ומחזור, ואף קהל קוראים משכיל מובטח מחוץ למקצועם. בדורנו תפקידו הלאומי מפוקפק והוא כותב כמעט לבני מקצועו בלבד. אלה כתבו מתוך ביטחון בזהות הסובייקט ההיסטורי ובצדקת מטרותיו ומתוך האמון שניתן לבנות אב-סיפר חד משמעי ומייצג המבסס את הזהות הזאת. להרבה מבני דורנו אבד הביטחון הזה בתוכן ואף בצורה, דהיינו במתודה ההיסטורית-הטקסטואלית, ומשום כך אנו פוזלים הרבה יותר לעבר דיסציפלינות אחרות.

ושמא הגזמתי? ושמא חוט אריאדנה המקשר בין כל הוויכוחים הספציפיים שמנתי קיים בדמויני הסניתיטי בלבד? והלא יכולים כמה מן ה־*dramatis personae*, שייחסתי להם את הכוונה לערער על אפשרות אב-הסיפר, לראות בכך כוונה מגונה שכלל לא עלתה על לבם, לא בתוכן ולא במתודה? אמנם אוכל תמיד לענות: כוונתם הסובייקטיבית אינה מתיישבת ואף לא נוגעת למגמת פניהם האובייקטיבית, אבל זהו מענה פשטני מדי – ואף חיקוי לאותה צורת חשיבה ממש שפרנסה את האמון התמים באבות-הסיפר. תשובה שקולה יותר מצדי תהא תשובה המודעת להנחות יסוד עקרוניות שלי עצמי.

רק בקיצור נמרץ אוכל לרמוז כאן לעמדותי שלי, בלא שאוכל לבססה ממש. כנגד המגמות לדקונסטרוקציה רדיקלית בספרות המתודולוגית העכשווית אטען, שכל ניסיון להרוס עד תום את מעמדו של הסובייקט יש בו משום אחיזת עיניים פילוסופית. בדיקה מדוקדקת תראה שהוא מניח תמיד במובלע סובייקט אחר: אין מנוס מן הסובייקט לא באפיסטמולוגיה, לא בהיסטוריה ולא בחיים.³³ ומכיוון שאב-סיפר הוא סימן זהותו של סובייקט והוא הסובייקט עצמו – כל אני חי את אב-הסיפר שהוא מעצב לא רק בדבריו, אלא אף במעשיו ובחיי – הרי שאף הניסיון לוותר על אב-סיפר איננו אלא אחיזת עיניים. אמנם הסיפור האוטנטי איננו מנסה להחליק ניגודים ואפילו סתירות בזהות העצמית, אבל ישנו סיפור אוטנטי של העבר, גם אם הקריטריונים לבנייתו ולזיהויו הם *ad hoc* ואינם ניתנים לניסוח אלגוריתמי. המציאות הריאלית ודמותה בסיפר אינם נבחנים ביחס תמים של ייצוג, *adequatio rei ad intellectum*, אלא ביחס דיאלקטי מסובך מאוד של עיצוב הדדי. אף רעיונות אלה הרחבתי קצת במקום אחר.³⁴

33 ראה גם ספרו של: M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a. Main 1986; Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge Mass. 1989

34 'History, Counterhistory and Narrative', *Probing the Limits of Representation: Nazism and the 'Final Solution'*, ed. S. Friedlander, Cambridge Mass. 1992, pp. 66–81
פונקנשטיין (לעיל, הערה 10), עמ' 32–49.

ומוסר ההשכל? לענייננו, אין אני אומר שעמדתם של בעלי התריסין שהזכרתי מן הוויכוחים הנוקבים שפקדו את מקצוענו לאחרונה מתלכדת בהכרח עם עמדה דקונסטרוקציוניסטית רדיקלית, שמשמעה אבדן זהות מכל וכל, לא מפאת כוונתם הגלויה ולא כתוצאה מכוונתם הסמויה. אדרבה, הראייה האופטימית תראה בהם סימנים לחיפוש אחר זהות מורכבת ומעניינת ואף נכונה הרבה יותר. 'באו בנים עד משבר', כדברי ישעיהו (לז, ג), אבל רק ימים יגידו היש 'כוח ללידה' אם אין.

