

מדעי היהדות — פרדיגמות ודפוסים ראשוניים

רחל ליבנה-פרוידנטל

בפרוטוקול של ישיבת 'המכון למדעי-היהדות' של 'האיגוד לתרבות ומדע של היהודים' (להלן 'האיגוד'), שהתקיימה בברלין ב-24 במרס 1822, נכתב מפיו של לאופולד צונץ:

לפני שנוסד 'מדע-היהדות' על-ידי מכון זה היו רק כל מיני סיפורים על היהודים. [...] מאותו רגע שמדע חדש זה קם לתחייה אירע לו מה שאירע לעצמות היבשות של יחזקאל, שאותן ראה הנביא קמות וקורמות עור וגידים ומתעוררות.¹

'מדע-היהדות', נולד כדיסציפלינה מדעית בשנות העשרים המוקדמות של המאה התשע-עשרה במסגרת 'האיגוד'. צונץ וחבריו ביקשו ליצור באמצעותו ליהדות סיפור קוהרנטי, רציף ובעיקר בעל משמעות, ממה שהיה לדעתם חומר היולי חסר צורה ומשמעות.

המדע החדש איננו זר לסביבתו; הוא צמח מתפיסת המדע והתבסס על תפיסת ההיסטוריה של זמנו.² נאמנים ל'רוח הזמן' ביקשו מייסדי 'מדע-היהדות'

* מאמר זה מבוסס על הרצאה בכנס "מדעי-היהדות: קריאה חדשה בהיסטוריוגרפיה יהודית", אוניברסיטת תל-אביב, מרס 2001. תודה לאברהם שפירא על עזרתו שלא תסולא בפז בהכנת מאמר זה.

1 ראו ארכיון צונץ, מחלקה B הספרייה הלאומית, תיק B13 [להלן ארכיון צונץ]. (התרגום נעשה על-ידי אלא אם כן צויין אחרת, וכן להלן).

2 דיון בתפיסת היהדות וכינונה כסובייקט היסטורי במסגרת 'האיגוד' ראו Rachel Livneh-Freudenthal, "From a Nation Dwelling Alone to a Nation among the Nations, or: The Return to History Between Universalism and Nationalism", in: Rachel Livneh-Freudenthal, Elchanan Reiner (eds.), *Streams into the Sea: Studies in Jewish Culture and its Context*, Tel-Aviv, 2001. יצחק שורש עסק בהיבטים שונים של הנושא הנידון, ראו הנ"ל, הפנייה לעבר ביהדות המודרנית, ירושלים 2000 [להלן שורש, הפנייה]. ראו בעיקר שם, חלק שני.

להציג את היהדות בתור 'אני קולקטיבי' מודע לעצמו, הפועל בתוך ההיסטוריה על-פי תכנית ותכלית, ולהעניק לו קיום באמצעות כתיבת ההיסטוריה שלו. ההיסטוריה הייתה להם מדיום לכינונה מחדש של היהדות כסובייקט היסטורי. התפיסה שההיסטוריה היא הביטוי והמדיום לקיומו של הקולקטיב שאת סיפורו היא מספרת, הכתיבה את התכנית שבה הם ארגנו את חומרי העבר. תכנית זו הייתה לפרדיגמות והנחות מוקדמות שעל בסיסן נחקרה ונכתבה ההיסטוריה היהודית, וכן שוחזרה, נבחנה, נשפטה והונחלה המסורת היהודית.

השיבה אל ראשיתו של 'מדע-היהדות' היום איננה שיבה תמה. היא כרוכה בכדיקה ביקורתית של הפרדיגמות ושל העקרונות שנגזרו מהן; אלה מכתובים במידה רבה לא רק את דרכו של 'מדע-היהדות' אלא גם את הקטגוריות שבאמצעותן הוא עצמו נבחן ונשפט.

לצורך הדיון אשתמש במושג ה'פרדיגמה' לציון התכנית שבה מתקיים השיח, נשאלות השאלות ומאורגנים החומרים של דיסציפלינה כלשהי. תכנית כזו יכולה להיות מעין מודל או דוגמה של פתרון לשאלות פתוחות ('פתרון אקסמפלרי'), או מערכת של כללים ('הפרדיגמה המקובלת'), או הישגים מדעיים המשתלטים על תחום מחקר כאשר הקהילה המדעית מכירה בהם כבסיס להמשך פעולתה.³ בדיון שלהלן מציין מושג הפרדיגמה מערכת של מוסכמות המשותפות לחוקרים בדיסציפלינה מסוימת. ניסוח זה מצביע על הקשר בין התפתחותה הסוציולוגית של הדיסציפלינה — כמו למשל מאפייני הקהילה העוסקת בה — לבין תוכנם של המושגים שבהם היא משתמשת. מכאן עולה הטענה שמדען מתייחס למושג מחקר מתוך פרספקטיבה נתונה הנקבעת על-ידי הפרדיגמה, כלומר פעילותו היא במידה רבה ארטיקולציה של הפרדיגמה. כמו כן עולה מכך הטענה, שהבעיות שהמדע עוסק בהן נקבעות אף הן על-ידי הפרדיגמה שממנה מוסקים הכללים, כלומר התאוריות והאמצעים המתודולוגיים.

ברוח ההיסטוריות של זמננו טענו מייסדי 'מדע-היהדות' שרק דרך ההיסטוריה ובאמצעות מדע ההיסטוריה ניתן להכיר ולהבין את היהדות. ברוחו של רנקה הם האמינו שמדע ההיסטוריה ישחזר את עברה של היהדות "כפי שהיה באמת". עם זאת, עמד לנגד עיניהם מושג על-היסטורי של יהדות שממנו נבעו ונוסחו השאלות, הוגדרו הקטגוריות ונקבעו המסגרות שבהן אורגנו הנתונים שנאספו. מושג ספציפי של יהדות הנחה כמובן את כל ההיסטוריונים

3 לא אדון במושג הפרדיגמה. המושג כפי שאשתמש בו עולה מהדיון של תומס קון, המבנה של מהפכות מדעיות, תל-אביב 1970 (1962). ראו שם אחרית דבר של תומס קון משנת 1969.

שבאו אחריהם.⁴ בכל דיון עולה הצורך להגדיר את מהותה של היהדות, ונקודת המבט של ההיסטוריון קובעת את דמותה של ההיסטוריה הנכתבת. כך למשל ידועים דבריו של גרשם שלום, שכונה את מייסדי 'מדע-היהדות' וממשיכיהם במאה התשע-עשרה "מהרסיה ומחריביה של היהדות", בשל יחסם השלילי לחלקים היותר חיוניים לדעתו של היהדות, למיסטיקה ולקבלה. בהיסטוריה של היהדות מבית מדרשם, טען שלום, לא היה מקום למרכיבים אלה, שסיכנו את האופי ה'משכילי-רציונלי' שהם ביקשו להעניק ליהדות, כדי לסלול את דרכה אל הסלונים של החברה האירופית. על-פי עדותו הוא דן אותם — כמו את ההיסטוריה היהודית כולה — מפרספקטיבה שונה, ולדעתו אף מנוגדת. פרספקטיבה זו הוא הגדיר במאמרו המפורסם "הרהורים על חכמת ישראל" (1949):

והנה בא השינוי היסודי ההוא של הפרספקטיבה. הוא בא עם התנועה הלאומית.[...] לא מבחון נראה את בעיותינו, לא מבחינת החיסול [...] לא מבחינת השמרנות הפחדנית והמתחסדת.[...]. [...]הסיסמה החדשה הייתה: לראות מבפנים, ללכת מן המרכז אל ההיקף[...]. לבנות מחדש את כל בנין המדע לאור הניסיון ההיסטורי של היהודי היושב בתוך עמו[...]. גורמים שהובלטו ונחשבו לחיוביים מתוך השקפת-עולם של התבוללות והתחסדות טעונים בדיקהחדשה [...]. הקמת בנין ביקורתי חדש והתקנת תמונה חדשה לגמרי של תולדותינו [...] — זהו תפקיד המוטל על חכמת ישראל ב"דור התחייה"[...]. כאן נחוצים מושגים חדשים וקטגוריות חדשות,[...] ⁵

4 בספרו 'דת התבונה ממקורות היהדות' עמד הרמן כהן על הבעיה המתודית שמאפיינת את היחס בין המושג לבין ההיסטוריה. ראו הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשל"ב, עמ' 37-40.

5 ראו גרשם שלום, "הרהורים על חכמת ישראל", בתוך: הנ"ל, דברים בגו, קיבוץ וערך אברהם שפירא, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 385-403, כאן עמ' 398. מאוחר יותר ביקש שלום לסייג את דבריו. הוא התריע על הסכנה ש"ההיסטוריה היהודית תיראה מעתה באורח חד-צדדי כההליך המכוון תמיד ובכל לפי קווים ציוניים". גרשם שלום, "חכמת ישראל בימים ההם ובזמן הזה", בתוך: הנ"ל, עוד דבר, ערך וקיבוץ אברהם שפירא, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 133-142, כאן עמ' 141. לעניין הפרספקטיבה ראו גם "מגמתנו", מאמר הפתיחה הפרוגרמטי של כתב-העת ציון, 1936. רבות נכתב על גישתו של שלום לראשוני חכמת ישראל. ראו למשל, שורש, הפנייה לעבר, עמ' 283-284, 452-455; אליעזר שביד, מיסטיקה ויהדות לפי גרשם שלום, (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף 2) ירושלים תשמ"ג, עמ' 75-81; משה אידל, "מקומו של הסמל בהגותו של גרשם שלום", בתוך: מדעי היהדות, לח, תשנ"ח עמ' 65-69; וכן David Biale, *Gerschom Scholem*,

וכפי שנהגו שלום ועמיתיו לגבי ההיסטוריוגרפיה של קודמיהם כך אנו עדים זה כשלושה עשורים לשינוי הפרספקטיבה של היסטוריונים המכדילים עצמם משלום ובני דורו. שינוי זה מתבטא בשאלה ביקורתית על הפרדיגמות ועל ההנחות המוקדמות שקבעו את דרכי המחקר של ההיסטוריה היהודית, ובתוכה גם את חקר 'חכמת ישראל'.

ההכרה שתקופה חדשה מכתיבה ראייה היסטורית חדשה איננה ייחודית להיסטוריוגרפיה הלאומית; היא שבה ועולה בזמנים של שינויים ומנוסחת כביקורת על התפיסה ההיסטוריוגרפית של הדור הקודם ועל הפרדיגמות שהנחו אותה. מתוך הביקורת על משנתו של משה מנדלסון ועל תפיסותיה והנחותיה של תנועת ה'השכלה', נולדה התפיסה ההיסטורית של מייסדי 'מדע-היהדות'; מתוך הביקורת על ההנחות המוקדמות ועל מושאי ודרכי המחקר של אלה, התגבשה הפרספקטיבה המוצאת ביטוי בדבריו של שלום, והביקורת על פרספקטיבה זו מובילה היום לגישות חדשות וליצירתן של תבניות חדשות של מחקר ודיון, במטרה "לשחרר" את 'מדע-היהדות' מכבלי האידאולוגיה של הדור הקודם, כפי שעשה הדור הקודם לקודמו.

כאשר מבקשים לדון ב'מדע-היהדות' מן הראוי אפוא לשוב אל ההתחלות. בדיון שלהלן אבקש לבחון את הפרדיגמות ואת ההנחות המוקדמות שעליהן התבססה כתיבת ההיסטוריה של מייסדי 'מדע-היהדות'. כמו כן אבקש להראות שאבות ההיסטוריוגרפיה הלאומית בארץ-ישראל המשיכו לחקור ולכתוב במסגרת הפרדיגמות של קודמיהם — שאת קולם הם השתיקו בביקורתם הרדיקלית — ואף נסמכו על רבים מהעקרונות שהנחו את הכתיבה ההיסטורית של קודמיהם. עם זאת הם קטעו את רצף הדיון של אנשי 'מדע-היהדות', שנמשך בגרמניה עד סוף שנות השלושים של המאה העשרים, והוא ממשיך ומתקיים עד היום בארצות-הברית, בצרפת, בגרמניה ועתה גם בישראל. בכך התנתקו אבות ההיסטוריוגרפיה הלאומית בארץ-ישראל מאופציות פרשניות, שהרחיבו את האופק של 'מדע-היהדות'. כמובן שהן במחקר ההיסטורי והן בכתיבת ההיסטוריה הגיעו אישי התנועה הלאומית למסקנות שונות ואף מנוגדות לאלו של קודמיהם; וכמו כן שונה — ולעתים קרובות אף מנוגדת — הייתה המשמעות שהם העניקו לסיפור שסיפרו.⁶

Kabbalah and Counter-History, Cambridge, 1979 [להלן, ביאל, שלום]; אברהם שפירא, "בין פילולוגיה להיסטוריוסופיה — מדעי היהדות בתפישת גרשם שלום" בתוך: אניטה שפירא, מינה רוזן, דינה פורת (עורכות), ספר היובל לדניאל קארפי, תל-אביב תשנ"ו, עמ' קס"ה-קפ"ב.

6 ראו לעניין זה גם יצחק קונפורטי, "שאלת האובייקטיביות וההיסטוריונים הציונים",

הדברים הבאים הם בגדר הערות לשני הקשרי הדיון. בתחילה אבקש להציג את הפרדיגמות וכמה מהעקרונות שנגזרו מהן; אלה קבעו במידה רבה, אולי אף מכרעת, את דרכי המחקר ההיסטורי ואת מושאיו ועיצבו בכך את עברה של היהדות. לאחר מכן אבקש להעיר כמה הערות על מחקר 'מדע-היהדות' עצמו.

I

שתי פרדיגמות עיקריות שלטו בהיסטוריוגרפיה היהודית מתחילתה ועד לעשורים האחרונים. האחת התייחסה לטיבה של היהדות: היהדות הוגדרה כעם בעל ישות ייחודית ובעל ביוגרפיה משותפת. השנייה התייחסה לטיבו של מדע ההיסטוריה: ככל מדע הוא הוגדר כאובייקטיבי ולכן כערוכה לחשיפת האמת. על בסיס שתי פרדיגמות אלה נקבע תפקידו של 'מדע היהדות': הוא נקרא לכוון מחדש את קיומה הלאומי של היהדות באמצעות סיפור ההיסטוריה שלה כסיפור לאומי.⁷

ההנחה הראשונית שהיהדות היא עם, שלעם קיום לאומי ושלא ניתן יותר להעמיד את קיומו על ההלכה הדתית, הובילה את מייסדי 'מדע-היהדות' לחיפוש אחר הגדרה מתאימה של הלאומיות היהודית. החיפוש נערך במסגרת הדיון במושג הלאום שהתגבש בתקופתם וגם בזיקה לדיון המתמשך באמנציפציה של היהודים. לקראת ישיבת הייסוד של 'האיגוד' נתבקשו המוזמנים להכין תזכיר לדיון בשאלה, כיצד יש להבין את ההווה היהודית בתקופתם. אחד משבעת הנוכחים, אברהם ליסט, כתב בתזכירו, כי הגורמים שהבטיחו את אחדות העם אינם קיימים יותר וכי "גם הדת צריכה לחדול להיות הגורם המלכד את האומה (Nation)". אבל "אנו חשים ומכירים בכך, שאותו דבר שהוא ייחודי לאומתנו (unsere Nation), לאומיתנו הטהורה, אינו פרי הזמן, אינו תופעה חולפת בלבד". וברוח זו המשיך וקבע ליסט ההגליאני, שאידאת הקיום הלאומי כקיום על-זמני חייבת להתממש, שהרי המימוש הוא ממהותה של כל אידאה. 'האיגוד' צריך אפוא לחתור למימושה של אידאה זו, ואם הוא יעשה כך ניתן לומר שמטרתו היא לאומית (National).⁸ בישיבה הראשונה, שבה דנו בתזכירים השונים, לא הציעו החברים הגדרה שסיפקה אותם לטיבה

ציון, ס"ח (תשס"ג), עמ' 466-497 [להלן, קונפורטי, האובייקטיביות]; ראו גם הערה 8, שם.

7 ראו שולמית וולקוב, "היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת", ציון, ס"א (תשנ"ו), עמ' 91-111.

8 ראו ארכיון צנון, תיק B10 מסמך C3, עמ' 4.

של הלאומיות היהודית והם נפרדו בהחלטה שלקראת הישיבה הבאה יביא כל אחד מהם "אפיונים של לאומיותנו" (unsere Nationalität).⁹

1. יהדות כתרבות

עמימות באפיון הלאומיות היהודית מלווה את 'האיגוד' ואת חבריו בכל פעילויותיהם; היא נובעת מהאמביוולנטיות המתגלה בעמדותיהם ביחס לאופייה של האמנציפציה.¹⁰ אך עיון במסמכיו של 'האיגוד' ובכתביהם של חבריו חושף עמדה ברורה יותר מזו המוצהרת.

במאמר פרוגרמטי "על מושגו של מדע-היהדות", שפורסם ב-1822 בפתח "כתב-העת למדעי היהדות" שהוציא 'האיגוד' לאור, כתב עמנואל וולף:

כאשר מדובר במדע היהדות אזי מוכן מאליו שהמלה יהדות נתפסת במשמעותה המקיפה ביותר, כמכלול כל מערכות היחסים, התכונות המיוחדות וההישגים של היהודים בענייני דת, פילוסופיה, היסטוריה, משפט, הספרות בכלל, האזרחות וכל בעיות אנוש.¹¹

בהמשך דבריו הסביר וולף שרוחה של היהדות מתגלמת במוצרים השונים שהיא יצרה במשך שלושת אלפים שנה – שהדת היא רק אחד מהם – כלומר בתרבותה. מדבריו נשקף הרעיון המרכזי של 'האיגוד', כי היהדות היא תרבות והקולקטיב היהודי הוא קהילת-תרבות, או, כדברי צונץ, 'עם תרבות' (Kulturvolk). הגדרות אלה אמורות היו לנתק את היהדות מהמסגרת הדתית-מסורתית שכפתה עליה בידוד ולאפשר ליהודים להשתלב בחברה הסובבת. הגדרת היהדות כתרבות הופיעה אפוא כחלופה מודרנית לרדוקציה של היהדות על קהילה דתית וכהגדרה של הלאומיות היהודית. 'התרבות' הוצגה כמרחב אוניברסלי, שבתוכו מתקיימת התרבות היהודית בצד התרבויות

9 ראו פרוטוקול הישיבה הראשונה מיום 19 בנובמבר 1819 בארכיון צונץ, תיק B1.
10 לעניין זה ראו בעיקר יצחק שורש, "פריצת דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים", בתוך: שורש, הפנייה (לעיל הערה 2), עמ' 245–277. לעניין האמביוולנטיות הקשורה בפרויקט האמנציפציה ראו Zygmunt Baumann, *Modernity and Ambivalence*, Hamburg (1992) 1995 pp. 186–185. ראו שולמית וולקוב, במעגל המכושף, תל-אביב 2002, [להלן וולקוב, במעגל] עמ' 153–161.

11 ראו עמנואל וולף, "על מושגו של מדע-היהדות", בתוך: פאול מנדס-פלור (עורך), חכמת ישראל: היבטים היסטוריים ופילוסופיים, ירושלים תשמ"מ, עמ' 68–80 [להלן, וולף, מדע-היהדות]. ראו שם עמ' 68. לדיון מקיף בעמדתם של חברי 'האיגוד', ובעיקר בעמדתו של צונץ, ראו מיכאל מאיר, צמיחת היהודי המודרני, ירושלים 1990. ראו בעיקר פרק 6.

האחרות. על 'מדע-היהדות' הוטל התפקיד לקיים את התרבות היהודית על-ידי ייצוגה במרחב התרבות הכללית, ובכך לאשר את קיומה הלאומי של היהדות.¹² כשמונים שנה לאחר מכן הגדיר הרמן כהן באופן דומה את תפקידו של 'מדע-היהדות', ככינון הקשר בין 'מקורות היהדות' לבין 'התרבות הכללית'. ב'קול קורא' שפנה "לבני עדתנו", קרא "האיגוד לקידום מדע-היהדות" (Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 1902–1915) ליהודים להצטרף למפעלו. (הדברים נכתבו כנראה על-ידי הרמן כהן):

אנו מכירים בכך, שהעיסוק המדעי החופשי בספרותנו [ספרות המקורות היהודית] חייב להיות אחד המקורות החיוניים והעמוקים ביותר של התרבות הכללית, של הקדמה הרוחנית, ובעיקר המוסרית, של האנושות. כל מדינת תרבות חייבת לכן להכיר בכך.¹³

הדיון ביהדות והניסיון להעניק לה סימני היכר, שיבחינו אותה כישות עצמאית ובעת ובעונה אחת יציגו אותה כבעלת מסר תרבותי אוניברסלי, לווה לעתים קרובות בדיון ב'יהדות' ו'גרמניות' (Judentum und Deutschtum). דיון זה, שנבע מהצורך להגדיר מהי 'מהותה של היהדות' ומהי 'מהותה של הגרמניות', הציע מסגרת וקטגוריות 'לאומיות', שהחליפו את מסגרת הדיון הדתית, גם כאשר המאפיין המרכזי של היהדות בא מהשיח הדתי (כמו למשל אצל הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ואחרים). השיח הלאומי ביקש להגדיר הן את 'היהדות' והן את ה'גרמניות' כשתי ישויות בעלות ייחוד (לאומי), שבמהלך כינון כ'סובייקט היסטורי' הן בודקות את גבולותיו של הקולקטיב המוגדר. בין שני המושגים היה, ועדיין קיים, מתח פנימי, שאצל רבים מיהודי גרמניה מצא

12 על מושג התרבות של האיגוד ראו Rachel Livneh-Freudenthal, "Kultur als Weltanschauung. Der Kulturbegriff der Begründer der Wissenschaft des Judentums", in: B. Greiner, C. Schmidt (eds.), *Arche Noah: Die Idee der Kultur im deutsch-jüdischen Diskurs*, Freiburg, 2002, עמ' 59–84 [להלן תיבת נתן]; ראו גם כהן, דת התבונה (לעיל הערה 4), עמ' 38. ראו גם Leon Wieseltier, "Etwas über die jüdische Historik: Leopold Zunz and the Inception of Modern Jewish Historiography", *History and Theory*, XX,2 (1981), pp. 135–149.

13 Dieter Adelmann, "Die Religion der Vernunft im Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums", in: H. Wiedebach and H.G. Motzkin (eds.), *Hermann Cohen's Religion of Reason out of the Sources of Judaism: Tradition and the Concept of Origin*, Hildesheim 2000, pp. 3–35. ראו שם עמ' 30. על 'האיגוד לקידום מדע-היהדות' ראו Henri Soussan, "The Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 1902–1915", in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 2001, pp. 175–194.

ביטוי בצורך להגדיר את שייכותם לשתי הישויות. מתח זה, המלווה את הדיון של 'מדע-היהדות' מייסודו בתחילת שנות העשרים של המאה התשע-עשרה ועד היום, משתקף גם בדיון ב'גרמניות' אז, והיום אולי אף יותר.¹⁴ השקפתם של מייסדי 'מדע-היהדות' — ושל רבים מנציגיו במאות התשע-עשרה והעשרים על טיבה של התרבות ועל טיבו של פרויקט 'מדע-היהדות', מעוגנת בדיון זה. בהמשך לקול הקורא שנזכר לעיל נכתב בין השאר:

איננו יכולים לוותר על בחינה עניינית טהורה ועל זיקה למדע, החיונית להמשך התפתחותן של דתנו ושל ההיסטוריה שלנו. כדי לשמור על קיומנו, חובתנו, שהיא חובה קדושה גם כלפי דתנו, להתגייס למען מטרה זו; באותה מידה זוהי חובתנו כלפי המדע והתרבות הכללית.¹⁵

במרחב שנפרש בין 'יהדות' ו'גרמניות', שהגדרותיהן היו שזורות זו בזו ומנוסחות זו באמצעות זו, קיבל מושג האקולטורציה משמעות שונה מזו המקובלת.¹⁶ האקולטורציה היא מושג מורכב שמציין את הניכוס וההפנמה של התרבות הסובבת, הגרמנית או נכון יותר האירופית; אך למושג זה מרכיב נוסף, שניצניו מצויים בהשקפתו של 'האיגוד'. במשנתו של ארגון זה ואצל רבים מדובריו של 'מדע-היהדות' במאה התשע-עשרה, פירושה של ההשתלבות באמצעות התרבות איננו התאמתם של היהודים לתרבות הסביבה והשתלבותם, באמצעות התרבות שניכסו והפנימו, בחברה הסובבת; ההגדרה התרבותית איננה מכוונת ליחס שבין היהודים כפרטים לבין התרבות הגרמנית, אלא ליהדות כמכלול תרבותי וליחסי הגומלין בינה לבין התרבות הגרמנית. בניגוד לטענות שהטיחו נגדם גרשם שלום ואחרים, נראה שתפיסתם לא באה לבטל את קיומם הקולקטיבי — כלומר הלאומי — של היהודים אלא דווקא להצילו ולשמרו. להגדרת היהדות כתרבות היו, עם הופעתה, שתי מטרות עיקריות, שנוסחו מתוך זיקה ברורה זו לזו: המטרה האחת הייתה שילובם של היהודים כיעם תרבות' ב'אומת התרבות' (Kulturation) הגרמנית; המטרה השנייה הייתה יצירת מישור "כללי" לקיומה של היהדות, שיחליף את הדת בדמותה ה"רבנית"

14 ראו לעניין זה: Christoph Schulte (ed.), *Deutschtum und Judentum*, Stuttgart, 1993 [להלן שולטה, גרמניות ויהדות]; ראו על דיון זה הרמן כהן (לעיל הערה 4), עמ' 69-40. ראו Aleida Assmann, "Einleitung zur deutschen Ausgabe", in: George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland*, Frankfurt-New York, 1992 (להלן מוסה, אינטלקטואלים).

15 ראו אדלמן (לעיל הערה 13), עמ' 35.

16 ראו לעניין האקולטורציה, וולקוב, במעגל (לעיל הערה 10), עמ' 162-195.

או "הכנסייתית" בלשונו של צונץ) ויאפשר ליהדות להתקיים במרחב הציבורי ההולך ונוצר.

כמו יוהן גוטפריד הרדר וממשיכיו, גם צונץ וחבריו ראו בתרבות ביטוי לייחודו של העם ומדיום להגשמת ייחוד זה. בעקבות הרדר הם האמינו, שמשמעותה של ההתפתחות ההיסטורית טמונה בהתפתחותה של התרבות כמרחב המכיל את התרבויות השונות, המתקיימות זו בצד זו מתוך הפרייה הדדית. ובעקבות הרדר הם קיבלו את ההנחה — שאפינה משכילים רבים בזמנם והולידה את קריאתו הציבורית של כריסטיאן וילהלם דוהם ל"שיפורם האזרחי של היהודים" — שהתרבות היהודית שקעה בניוון ויש להצילה ולהשיבה לחיק התרבות הכללית על-ידי "חינוכם של היהודים".

הגדרת היהדות כתרבות והעם היהודי כ'עם תרבות' מתייחסת להגדרת האומה הגרמנית כ'אומת תרבות'. יש להניח, אם כי אין לכך הוכחות ברורות, שחברי 'האיגוד' קיבלו את ביקורתו של הרדר על הוגי 'הנאורות' ועל הצורך שלהם "להחיל את 'האידיאל של אנשינו' בשאלה מהי מידה טובה ומהו אושר, על כל אומה רחוקה ואף על כל תקופה רחוקה בהיסטוריה".¹⁷ עם זאת, הם קיבלו גם את מושג התרבות של הגל, שראה בתרבות האירופית תרבות-על, שאמנם הטמיעה בתוכה את התרבויות שקדמו לה, אך בתהליך זה הרימה אותן מדרגתן הנמוכה לדרגה גבוהה יותר. הגל, בניגוד להרדר, יצר היררכיה של תרבויות וביטל את קיומן האוטונומי של תרבויות שאותן הגדיר נמוכות יותר. אדוארד גנץ, צונץ וחבריהם ניסו לתווך בין שתי תפיסות אלו. בהקדמה לספרו של הגל "הפילוסופיה של ההיסטוריה" ביקר גנץ, שהיה תלמידו המובהק של הגל ומי שכיהן כנשיא האיגוד משך רוב שנות קיומו, את תפיסתו ההיסטורית של הרדר; אך הוא ציין ש"השכלתו הכללית הפרוטסטנטית של הרדר מאפשרת לו גישה לכל האומות וההשקפות ומכשירה אותו להתרומם מעל למקובל".¹⁸ בעוד שגנץ נקלע לסתירה בין תפיסת התרבות ההרדריאנית לזו ההגליאנית,¹⁹

17 Johann Gottfried Herder, "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit", in: B. Suphan (ed.), *Johann Gottfried Herder: Sämtliche Werke*, V, Hildesheim 1967, pp. 5. 10; וראו גם שם, כרך 14, עמ' 69 ואילך.

18 Eduard Gans, "Vorrede des Herausgebers", in: *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837 pp. v-xxii; Norbert Waszek, *die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1991 p. 136. *Eduard Gans (1797-1939): Hegelianer-Jude-Europäer*, Frankfurt a.M. 1991 p. 136. למושג ה-"Kulturnation" ראו גם רחל ליבנה-פרוידנטל, תיבת נח (לעיל הערה 12), עמ' 74-75.

19 ראו לעניין זה גם פאול מנדס-פלור, "היהודי כבן תרבות העולם", בתוך: פרוזה, 87 (1986), עמ' 30-34.

נראה שצונץ היה קרוב יותר לתפיסתו של הרדר. המשותף לכולם היה אידאל של תרבות, המייצגת הומניות ואמונה בקדמה ומתממשת בתהליך מתפתח של יצירת מרחב תרבותי ציבורי; מרחב כזה מאפשר קיום של חירות לפרטים השונים הנוטלים בו חלק.

המטרה השנייה של הגדרת היהדות כתרבות, יצירת מישור כללי לקיומה של היהדות במרחב התרבות האירופי, מצאה מענה באידאל המדע: המדע, שהוא כללי בשיטותיו ופרטי במושאייו, אמור לחקור את היהדות ולכוננה מחדש כתרבות, וזאת באמצעות ייצוגם של החומרים המרכיבים את מסורתה במרחב הציבורי. כך, בעוד שההגדרה החדשה של היהדות כתרבות כוננה את המסגרת והקטגוריות של הדיון ביהדות, יצר האידאל המדעי אופן חדש של עיסוק בחומרי המסורת, שהיו לאובייקט המחקר. היסטוריונים החליפו את הרבנים ואת תלמידי החכמים בעיצוב פניה של היהדות בעבר, בפרשנות מסורתה בהווה ובעיצוב דמותה ודרכי הנחלתה לעתיד.

בעוד שהגדרת היהדות כתרבות ותפיסת ה'תרבות' שעליה נשענה הגדרה זו, קבעו את אופיו של 'מדע־היהדות' בתחילתו ואת מסגרת הדיון ה'חילוני' ביהדות כמערכת אוניברסלית, ארגנה ההיסטוריוגרפיה את ההיסטוריה היהודית במסגרת פרטיקולרית, שנקבעה על-ידי מושגי התרבות והלאום של התקופה. נראה שמייסדי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית נקלעו לסתירות בייצוגה של תפיסה זו, שנעשתה לנקודה מרכזית גם בהיסטוריוגרפיה של הדורות הבאים.

המתח האימננטי לשיטתם נבע בין השאר מכך, שמושג התרבות שלהם שמר על זיקה כפולה: הן למושג התרבות של ה'נאורות' הן למושג התרבות של ה'רומנטיקה' ושל מבקרי ה'נאורות'. השוואה בין מושג התרבות שלהם לזה של מנדלסון תוכל להבהיר במידה רבה את עמדתם.

בדומה להוגי ה'נאורות' ראו מייסדי 'מדע־היהדות' בתרבות מושג אוניברסלי, שקשור באופן הדוק עם מושג ה-Bildung;²⁰ בדומה להוגי הרומנטיקה הם הגדירו תרבות כמכלול תוצריה של האומה במהלך חייה, כלומר ראו בה ביטוי לאומי; ובדומה למנדלסון הם ראו במושג התרבות מושג חברתי-פוליטי, כלומר תכונה של החברה ושל הפעילות הפוליטית בה.²¹ מנדלסון טען ש"האדם

20 מושג ה-Bildung ציין באותה תקופה את אידאל האישיות המשכילה, התרבותית, ההומנית, המגשימה את עצמה. ראו להלן סעיף ה-Bildung.

21 חברי האיגוד ראו במנדלסון אב רוחני אך בעת ובעונה אחת הם דאגו להדגיש את ההבחנה בין השקפתו להשקפתם. ראו Carola Hilfrich, "Cultur ist ein Fremdling in der Sprache. Zu Moses Mendelssohns Kulturbegriff" (לעיל הערה 12),

כאדם איננו נזקק לתרבות" שכן "לתרבות יש ערך רק מתוך התייחסות לחיים החברתיים".²² במושג התרבות של חברי האיגוד ניתן לזהות את ההבחנה של מנדלסון בין האדם כאדם והאדם כאזרח, הבחנה שהובילה למושג של תרבות כפרקטיקה חברתית-פוליטית, פרקטיקה מכוננת קהילה. בתזכיר לישיבת הייסוד של האיגוד כתב מוזס מוזר:

היהדות האידיאלית צריכה להופיע לעינינו כמפויסת לחלוטין עם המדינה, אם זו (המדינה) טבועה בחותם התרבות הבורגנית, אך מנוגדת באופן מוחלט לכנסיה השלטת ככזו ולדוגמות שלה.²³

בהשקפתם של מייסדי 'מדע-היהדות' נתפסה 'התרבות הבורגנית' כפרקטיקה חברתית, כעשייה שתכליתה היא יצירת מציאות חברתית שבה מתממשות זכויות האנשים השונים (ברוח המהפיכה הצרפתית), כלומר מתממשת החירות. מהותה של 'התרבות הבורגנית' היא החופש של כל אדם "לבחור לעצמו באופן חופשי את המעמד (Stand) שלו מתוך ריבוי המעמדות של החברה הבורגנית..." (גנץ).²⁴

הפרקטיקה החברתית שהתרבות מכוננת היא אפוא הפרקטיקה של 'החברה האזרחית'. מושג התרבות שלהם הנו אמירה ביקורתית חד-משמעית על המדינה, כפי שהיא מתכוננת בתקופת הרסטורציה, ועל מושג המדינה המודרנית של הגל רבם.²⁵ בד בבד זוהי אמירה ביקורתית על מושג התרבות של הרומנטיקה הלאומית, שראתה בתרבות הלאומית תוצר של היסטוריה, לשון, מקום ומוצא משותפים, והגדירה אותה באמצעות הנגדתה לתרבויות לאומיות אחרות. לכן,

עמ' 25–48. על היחס בין מושג התרבות של מנדלסון למושג התרבות של הנאורות, שם, עמ' 33. לקשר בין מושג התרבות לבין מושג ה-Bildung ראו הלהן; ראו גם עזמי בשארה (עורך), הנאורות — פרוייקט שלא הושלם? תל-אביב 1997, עמ' 11–12 ומאמרו של מנדלסון "על השאלה ההארה מהי", שם, עמ' 39–44.

22 ראו הילפריך, שם, עמ' 35.

23 ראו ארכיון צונץ, B10C2.

24 אדוארד גאנו, "שלושה נאומים בפני האגודה לתרבות ולמדע של היהודים" (תרגום: איטה שדלצקי), בתוך: פאול מנדס-פלור, חכמת ישראל (לעיל הערה 11), עמ' 111; על צונץ בהקשר זה ראו Wallach Luitpold, *Liberty and Letters*, London, 1959, pp. 56 ff.

25 על ההבחנה בין המושג ההגליאני של 'החברה הבורגנית', שממנו יצאו חברי האיגוד, לבין המושג 'חברה אזרחית', שאליו הם הגיעו, עמדתי בהרצאתי "מדע היהדות וחירותם של היהודים: למקורות מדע-היהדות בשיח הפוליטי-תרבותי בגרמניה בתחילת המאה התשע-עשרה" במסגרת הכנס: 'ישראל והעמים — קשרים רעיוניים והקשרים תרבותיים', אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע, 29–31 במאי 2000. מאמר בנושא זה עומד להופיע.

בניגוד למנדלסון, הם ראו ביהדות, המתכדלת כאמצעות סממנים חיצוניים, ישות המנוגדת להגדרת החברה הבורגנית.

תפיסת התרבות כפרקטיקה מכוננת קהילה מאפיינת גם את ההיסטוריוגרפיה הלאומית בארץ-ישראל.²⁶ אך בעוד שמייסדי 'מדע-היהדות' ראו בתרבות פרקטיקה המכוננת מרחב ציבורי ('חברה אזרחית'), ראו בה היסטוריונים ציונים פרקטיקה מכוננת לאום.²⁷

2. השיבה אל ההיסטוריה

הרעיון שפתרון 'שאלת היהודים' טמון בשיבתה של היהדות אל מהלך ההיסטוריה העולמית, מנחה את 'מדע-היהדות' מתחילתו; הוא נשאר רעיון מרכזי בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, אף שלבש צורות שונות — ובמידה מסוימת אף מנוגדות — אצל נציגיה של 'חכמת ישראל' במאה התשע-עשרה ואצל ההיסטוריונים שמיסדו את 'מדע-היהדות' בארץ-ישראל.²⁸ רעיון זה עוצב במסגרת הדיון הפילוסופי שהתקיים בגרמניה במשך המאה התשע-עשרה על טיבו ומהותו של הסובייקט ההיסטורי ועל מהותה של החירות והדרכים להגשמתה.

רעיון השיבה אל ההיסטוריה במשנתו של 'האיגוד' משקף שני עקרונות ששימשו בסיס למושג 'מדע-היהדות' החדש: האמונה בהכרחיותו של תהליך הקדמה החברתי הכללי והשאיפה לכונן את היהדות מחדש כסובייקט היסטורי. כמושגיה של היהדות מסגרת הדיון היא שאלת הגלות והגאולה, או, בניסוח אחר, טיבו של הזמן ההיסטורי. בתודעה ההיסטורית שממנה צמח פרויקט 'מדע-היהדות' הועתקה הגאולה אל תוך הזמן ההיסטורי. היהדות — או

26 ראו לעניין זה יעקב שביט, "עבודת הקולטורא — בין אומה יוצרת תרבות לתרבות יוצרת אומה בהקשר של הלאומיות היהודית החדשה בארץ-ישראל", בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון, גדעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית — פרספקטיבות חדשות, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 141–157 (להלן שביט, עבודת הקולטורא). לדיון זה ראו גם יוסף גורני, "שלילת הגלות והשיבה אל ההיסטוריה", בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה — הערכה מחדש, ירושלים תשנ"ט, עמ' 349–360; אמנון רז-קרקוצ'ין, "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה, או: מהי 'ההיסטוריה' שאליה מתבצעת 'השיבה' כביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'?", שם, עמ' 249–276.

27 בהקשר זה חשוב להדגיש שמייסדי 'מדע-היהדות' לא הקפידו על דיוק במונחים. נראה שהשימוש שלהם במילה 'לאום' מתאים יותר להגדרת 'עם'. ראו שביט, שם, עמ' 142.

28 לדיון על רעיון השיבה אל ההיסטוריה, ראו רחל ליבנה-פרוידנטל השיבה (לעיל הערה 2).

היהודים — לא נתפסו עוד כאובייקט של עמים אחרים, כמו בתקופת הגלות; הם הפכו לסובייקט פועל בהיסטוריה. מייסדי 'מדע־היהדות' נתקלו לכאורה בפרדוקס: מצד אחד הם ביקשו ליצור רציפות היסטורית לקיומו של הקולקטיב היהודי, שכן רציפות היסטורית, כלומר זמן רציף של עבר — הווה — עתיד, היא תנאי לקיומו של סובייקט היסטורי; מן הצד האחר הם שאפו לקטוע רציפות זו על־ידי מהלך של השתלבות מדעת ומרצון בחברה הסובבת. אך מנקודת ראותם אין כאן פרדוקס כלל. המשך קיומו של העם היהודי לא עמד כלל בספק; הוא הובטח דווקא על־ידי שיבתם של היהודים למהלך ההיסטוריה העולמית. הגאולה זוהתה אצלם עם הקדמה, והגשמת החירות נתפסה כיצירת מציאות נגאלת במרחב ובזמן שבהם חיו היהודים ולא מחוצה להם. מתוך התייחסות לתפיסת ההיסטוריה של הגל כתב אדוארד גנץ כי ההיסטוריה העולמית היא "התקדמות בתודעת החירות". ועמנואל וולף הסביר במאמרו הנזכר לעיל, ששיבתם של היהודים אל ההיסטוריה פירושה שיבתם "כשותפים רבי־אונים במפעל היחד של האנושות"²⁹.

תפיסה זו נובעת מאמונתם שבאירופה מתחיל עידן חדש, "עת שאור השמים הרך מאיר באהבה ושולח קרן מחממת ומאירה גם על בני דתנו" (גנץ). לפנינו תפיסה שונה של מהות הגאולה והדרך אליה. לא עוד התפיסה התאולוגית על גאולה מטפיסית, אלא זמן לינארי שבו מתרחש תהליך נמשך, פוליטי וחילוני במהותו, של הגשמת החירות.³⁰

הרציפות של הקולקטיב נתפסה אפוא כרציפות לאומית־תרבותית, המתקיימת בתוך ההיסטוריה ובתוך החברה הכללית; דווקא אותה רציפות, הנבנית מכוחה של התברלות, היא שנידונה לכיליון במהלך התקדמותה של ההיסטוריה. גנץ, וולף וחבריהם אימצו אפוא את השקפותיה של הרומנטיקה הלאומית על מרכזיותו של הפרט (האינדיבידואום) — יחיד או קולקטיב לאומי — אך הסתייגו מתפיסת הלאומיות שלה, שנגדה לדעתם את מהלך הגשמתה של החירות. ההתנגדות להגדרת הלאומיות כמונחים של מדינה לאומית ריבונית, וההתנגדות להגדרת החירות כמימושה של תפיסה לאומית זו, מלווה את נציגי 'מדע־היהדות' במהלך המאה התשע־עשרה והעשרים; כך למשל הקפידו אנשי

29 וולף, חכמת ישראל (לעיל הערה 11), עמ' 80; לענין תפיסת ההיסטוריה כמהלך להגשמת החירות ראו רחל לבנה־פרוידנטל השיבה (לעיל הערה 2), עמ' 2-3 והערה 4, וכן הערה 23.

30 ראו נאומו של גנץ בתוך: חכמת ישראל (לעיל הערות 11 ו־24), עמ' 41; לדיון זה ר' שמואל פיינר, השכלה והיסטוריה — תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ירושלים 1995, בעיקר עמ' 11-14.

'האיגוד' לדבר על 'אירופה' (ולא על גרמניה) בחזון המדינה המודרנית שלהם, וממשיכיהם נתנו ביטוי למגמה זו בדיונם בלאומיות היהודית והגרמנית. הן אצל הראשונים הן אצל הממשיכים ניכרת זיקה ברורה בין מושג 'מדע-היהדות' ותפקידיו לבין הדיון במהותה של הלאומיות היהודית, דיון שהתקיים במסגרת ובקטגוריות של הדיון בלאומיות כאותה תקופה.³¹

כמו הדיון על אופייה של התרבות היהודית, כך גם רעיון 'השיבה אל ההיסטוריה' "עלה" לארץ-ישראל והוכנס לתבנית חדשה. היסטוריונים שכונו שם את ההיסטוריוגרפיה הלאומית ראו ברעיון השיבה של מייסדי 'מדע-היהדות' שלילה של הקולקטיב היהודי כקולקטיב; הם בחנו ושפטו את מייסדי 'מדע-היהדות' מזווית הראייה של יחסם ללאומיות היהודית במובנה המודרני, ומזווית ראייה זו הוצגו אלה כמתנגדים מובהקים של לאומיות יהודית. כמו יהודי גרמניה בכלל, נבחנו גם הם על-פי מידת 'התבוללותם' – קטגוריה שכלל לא הייתה קיימת בהשקפתם ובכתביהם.

ה'שיבה אל ההיסטוריה' בהיסטוריוגרפיה הלאומית נתפסה כשיבה לקיום לאומי טוברני של עם ב'מולדתו' וכינונו של העם כיישות לאומית מודרנית, כ'עם ככל העמים', כפי שהיה בשחר קיומו.³² בקודמיהם ראו גם ההיסטוריונים הציונים בכתובת ההיסטוריה של העם פרקטיקה של גאולה; אך יצירת זיקה הדוקה בין כתיבת ההיסטוריה לבין השיבה אל מולדת קדומה ואל העבר ההרואי של האומה, העניקה לכתיבה ההיסטורית אופי תאולוגי מובהק.

3. היסטוריוזיה של היהדות

המורשת העיקרית שהורישו מייסדי 'מדע-היהדות' להיסטוריוגרפיה היהודית היא הרעיון שמהותה של היהדות מתגלה בהיסטוריה שלה, או, כדברי צבי היינריך גרץ: "את כוליותה של היהדות ניתן להכיר רק בהיסטוריה שלה" כי "ההיסטוריה היא בכואת הרעיון".³³

גרץ נחשב לנציגו הבולט ביותר של מדע-היהדות בדור שאחרי 'האיגוד'; יש אף מי שרואים בו מבשרה של התפיסה הלאומית הציונית. ואכן ניתן

31 ראו שולטה, גרמניות ויהדות (לעיל הערה 14) וההקדמה של שולטה שם; על משמעות הלאומיות אצל הרמן כהן ראו Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim 1997

32 ראו רחל ליבנה-פרוידנטל השיבה (לעיל הערה 2).

33 על גרץ ותפיסתו ועל דיון זה בהקשר הרחב של 'מדע-היהדות' בתקופתו ראו שורש, הפנייה לעבר (לעיל הערה 2), עמ' 314-355. לדבריו אלה של גרץ ראו שם, עמ' 337.

לראות אצל גרץ שילוב בין המגמות ההיסטוריוגרפיות של הדור הראשון של 'מדעי היהדות' לבין מגמות היסטוריוגרפיות של ההיסטוריונים הציונים. ההיסטוריונים היהודים במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה הם בניה של האסכולה ההיסטוריסטית, והם נאמנים לעקרונות יסוד של אסכולה זו:

(א) הפקעת ההיסטוריה מידיהם של גורמים מטפיזיים (גם כאשר רצון עליון מונח מראש, כמו אצל גרץ), והטלת האחריות על מהלכה על היחיד-העם כסובייקט פועל. רעיון זה כרוך בשינוי תפיסת הזמן המסורתית: העתיד אינו נתפס עוד כהגשמה של העבר או של חזון אוטופי כלשהו — מושגים שהושאלו מההקשר המטפיזי — אלא כתוצאה של מהלך היסטורי ועשייה פוליטית.

(ב) ההיסטוריוזציה של היהדות אמורה להעביר את היהדות לצורת קיום חדשה המתאימה לזמן, להעתיקה מהמרחב החוץ-היסטורי, שבו התקיימה "לצד ההיסטוריה העולמית" (גנץ) אל מרחב ההיסטוריה העולמית. ההיסטוריוזציה היא אפוא ארטיקולציה של רעיון השיבה אל ההיסטוריה.

(ג) הצגת התפתחותה של 'רוח העם' הייחודית על-ידי המחקר ההיסטורי, כדי ליצור זהות תרבותית, המיוצגת בטקסטים מעברו של העם. שאיפתם של מייסדי 'מדעי היהדות' הייתה לחשוף את ההיבטים השונים של התרבות היהודית ו"התפתחותה המנטלית בשלמותה", ולהציגם באופן "אובייקטיבי" באמצעות השיטה ההיסטורית-פילולוגית.³⁴

(ד) יצירתם של סיפור לאומי, מורשת לאומית ותרבות לאומית והנחלתם לדורות הבאים.

ראיית היהדות כביטוי של מצב היסטורי מעלה את האפשרות שהיהדות היא ישות המשתנה בזמן. גישה זו יכולה הייתה להיתפס כרליטיביזם מוחלט של תכני היהדות ה'נצחיים', כהכשרת כל אופני הקיום היהודי, אפילו הביזאריים ביותר (כמו למשל התנועה השבתאית). ההיסטוריוזציה נתפסה יותר ויותר כמנוגדת לאמונה היהודית.

ואכן, כנגד ההיסטוריוזציה יצאו לא רק האורתודוקסים אלא גם נציגיה של יהדות רוחנית (כמו למשל הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ואחרים). ההיסטוריוזציה

34 ראו, ביאל, שולם (לעיל הערה 5), עמ' 15; לעניין הטקסטים ולעניין האובייקטיביות של המדע ראו להלן.

הייתה סלע מחלוקת בין היסטוריונים שהתנגדו לציונות לבין עצמם כשם שהייתה סיבה למחלוקת מרה בין אנשי התנועה הציונית לבין עצמם. ידוע בעיקר המאבק המר שניהל ברוך קורצווייל נגד דרכו של גרשם שלום. במחקרו על שבתי צבי כתב שלום:

מה הייתה 'יהדות' בדור מסוים לא נקבע על-פי הגדרה דוגמאטית, שאין לה כל יחס למציאות ההיסטורית, אלא על-ידי מה ששלומי-אמוני-ישראל הסכימו עליו או חשבוהו כאפשרי בזמנם.³⁵

קורצווייל נזעק למאבק על ערכי היהדות:

ובכן אנו נתונים ראשנו ורובנו בתוך הקלחת של רילאטיביזציה ושל שינוי ערכין [...] של זרם המשנה את פני היהדות ושוטף הכל. בקיצור, אין יהדות אחת ויחידה ולא נקבע אחת ולתמיד יהדות מהי. [...]

השאלה היא, לטענת קורצווייל, מהי הערובה ל"שימוש נכון" במקורות ההיסטוריים.

מחובתה של הביקורת להתעקש בנקודה זו, הואיל וכאמור אין לנו עניין רק במחקר מקצועי של תקופה זנוחה, אלא גם בקונפציה היסטוריוסופית של היהדות, שמסקנות מטפיסיות ואפילו תיאולוגיות קשורות בה.³⁶

4. אידאטיסוד מכוננת

ביטוי נוסף להגדרת היהדות כתרבות הוא הרעיון שליהדות, כמו לכל תרבות, אידאטיסוד, שהיא בעת ובעונה אחת גורם מכונן וביטוי של תרבותה. אידאטיסוד היא מצד אחד ספציפית ומעידה על ייחודיות ומן הצד האחר היא שייכת לתחום הכללי של עולם האידאות. רעיון זה יכול להתפרש כניסיון להתגבר על הדיכוטומיה שבין התפיסה 'המשכילית', הטוענת לקיומה של תרבות אוניברסלית אחת, לבין התפיסה הרומנטית, המבחינה בין תרבויות-עמים שונות. כדי להציג את התרבות היהודית כמרכיב ממרכיביה של התרבות האוניברסלית, נזקקו מייסדי 'מדע-היהדות' וממשיכיהם לאידאה שהיא ייחודית ואוניברסלית כאחד. אידאה זו הם מצאו ברעיון המונותאיסטי. עמנואל וולף הציע פתרון

35 ראו גרשם שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל-אביב תשי"ז, עמ' 230.
36 ראו ברוך קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים, תל-אביב תשל"ג, עמ' 103; ראו גם, David Myers, "The Scholem-Kurzweil Debate and Modern Jewish History", *Historiography*, *Modern Judaism*, October 1996, pp. 261-286.

ברוח הזמן: היהדות נתעצבה ברוחו של עיקרון, שתוכנו הפנימי השפיע השפעה מעצבת על העולם כולו:

[אידיאה זו] היא פשוטה בתכלית הפשטות, תכנה ניתן לניסוח במלים מעטות: זו האידיאה של האחדות הבלתי מותנית בכל וביטוייה במלה האחת יהוה שהוראתה האחדות החיה של כל הקיים בנצח, ההווה הבלתי מותנית מעבר לגדרי הזמן והחלל.³⁷

רעיון האחדות החיה של כל הקיים, שהוא רעיון הגליאני מובהק, שימש למייסדי 'מדע-היהדות' גשר בין תפיסת התרבות כייחודית לבין תפיסתה כאוניברסלית; והיהדות הוצגה כמי שקבעה עיקרון זה לעיקרון מכונן של ההתפתחות האנושית. בזכות אידאה זו, כתב וולף בהמשך דבריו, "מהווה היהדות יסוד רב-השפעה בהתפתחות רוח האדם". החיבור בין התפתחותו של 'רוח העולם' (הגל, גנץ), לבין רעיון המונותאיזם היהודי כייצוג של רעיון אחדות הכול (וולף), הגדיר את היהדות כתרבות רציונלית, אחידה וחסרת סתירות, והציע בכך מסגרת מתאימה לנרטיב ההיסטורי שלהם.

הטענה שהעם היהודי הוא נושאו של רעיון האחדות הופיעה כציר ההיסטוריוגרפיה של היינריך גרץ כיובל שנים מאוחר יותר. גרץ, שספרו רב הכרכים "תולדות היהודים" היה כמעט לספר חובה בכל בית יהודי 'משכיל' במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, יצר בעקבות קודמיו — אף שלדעתו הוא יצא נגדם — את המבנה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית. במאמרו המוקדם "מבנה ההיסטוריה היהודית" הוא ניסח מסגרת היסטוריוגרפית שמרכיביה המרכזיים מהווים את מסגרת הדיון ההיסטוריוגרפי ביהדות עד היום, גם כאשר הם משנים את דמותם:

- א. הזהות בין היהדות לבין העם היהודי כקולקטיב בעל ייחוד, בעל 'נשמת-עם' (Volkseele), שלו היסטוריה משלו המבחינה אותו מ'היסטוריות' של עמים אחרים; הייחודיות של היהדות מתבטאת הן באידיאת האחדות והן בהתגלמותה של אידאה זו במבנה חברתי — חוק המדינה היהודי;
- ב. העם היהודי מובחן בכך שהוא נושא רעיון מוסרי, שאותו הוא נקרא לשמור;
- ג. ההיסטוריה היהודית היא תולדות התפתחותה של אידיאה מוסרית

37 ראו וולף, מדעי היהדות בתוך: חכמת ישראל (לעיל הערה 11), עמ' 69.

זו; רעיון זה התפתח במחשבה היהודית במקביל להתפתחותה של ההיסטוריוגרפיה הציונית והוא קיבל ניסוח מובהק אצל הרמן כהן.³⁸

ההיסטוריוגרפיה הלאומית קיבלה גם היא את רעיון האחדות המתגלמת בהיסטוריה היהודית; בבית מדרשה התגלגל רעיון האחדות המונותאיסטי ברעיון אחדות האומה; אחדות לאומית זו הם חיפשו, ומצאו, בשלבים השונים של ההיסטוריה היהודית.

5. אתונה וירושלים

אחד הביטויים המובהקים של ניסוח האידיאה המכוונת ושל הצורך בכינונה של מסגרת תרבותית ייחודית, היא תבנית ההנגדה בין אתונה וירושלים (או בין רומי וירושלים). אלה הוצגו כשני עקרונות תרבותיים שונים או אף מנוגדים, מודל שהפרה במידה רבה את המחשבה האירופית (גם היהודית-האירופית) של המאה התשע-עשרה. במאמרו הפרוגרמטי שנזכר לעיל כתב עמנואל וולף:

עוד מעט ויתגלע הניגוד בין היהדות ובין היסוד השונה ממנה בתכלית השוני — היוונות. ביהדות כלולה האידיאה האלוהית כנתונה — כנגלית, ביוונות התפתחה כל הכרה ממקור הרוח האנושית עצמה. שתיהן, כל אחת לפי דרכה, הן שני גורמי היסוד החשובים ביותר בתולדות עיצובה של רוח האדם.³⁹

ההבחנה בין אתונה וירושלים נעשתה אז להבחנה עקרונית שעל-פיה הוגדרו שתי התרבויות זו כניגודה של זו; היינריך היינה, שהיה זמן מה חבר ב'איגוד' וקיים דיאלוג מתמיד עם כמה מחבריו גם לאחר פירוקו, נחשב למי שטבע מטבע זו של הנגדה בין אתונה, שהעמידה את אידאל היופי והחיים, לבין ירושלים שייצגה את המודל של אל קנא, השולט בעמו שלטון ללא מצרים "ומדכא את הרגשות החופשיים [...] בכבלי רוחניות מחמירה".⁴⁰ בשיח הפילוסופי בגרמניה של המאה התשע-עשרה, הוצגה אתונה כתרבות חיים, שהעלתה על נס את האוטונומיה של הסובייקט, תוך הבחנתה מהיהדות, שהוצגה

38 על הקשר בין תפיסתו של גרץ לבין תפיסתם ההיסטורית של בני-זמנו — יהודים ולא יהודים — ראו שורש, הפניה (לעיל הערה 2), עמ' 337 ואילך. על תפיסתם של הרמן כהן ופרנץ רוזנצווייג בהקשר זה ראו אהוד לוז, מאבק בנחל יבוק, עוצמה, מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 238-247.

39 ראו וולף, חכמת ישראל (לעיל הערה 11), עמ' 71.

40 מצוטט אצל יעקב שביט, היהדות בראי היוונות, תל-אביב 1992, עמ' 17.

כדת עבדים' הטרונומית, הנשמעת לאוטוריטה חיצונית. מייסדי 'מדע-היהדות', שהכירו היטב מודל זה, ניסו להתאימו לתפיסתם ולחפש ביהדות את המוטיבים ה'אנושיים-כלליים'; הם ביקשו להציג את שני המודלים המנוגדים כשני קווי יסוד בהתפתחותה של תרבות המערב, מגמה שאותה ייצגו הוגים יהודים גם במאה העשרים. הרמן כהן מצא את האמת בסנתזה בין אפלטון, שייצג את אידיאת האמת המדעית, לבין הנביאים, שייצגו את אידיאת הטוב, שאיננה מדעית כלל. כהן האמין שהעולם מתקדם לקראת סינתזה זו.
לאו שטראוס כתב במאמרו "ירושלים ואתונה — הרהורים מקדימים":

האדם המערבי נעשה למה שהוא, בעקבות המפגש בין האמונה המקראית לבין המחשבה היוונית. כדי להבין את עצמנו ולהאיר את דרכנו אל העתיד [...] שומה עלינו להבין את ירושלים ואתונה [...] המושאים שאליהם אנו מתכוונים בדברנו על ירושלים ואתונה מובנים כיום על-ידי המדע שעוסק במושאים אלה כתרכויות.⁴¹

נראה שמייצגיה של התפיסה האוניברסליסטית ביהדות עשו את הניגוד בין ירושלים ואתונה למנוף לתפיסה המניחה את קיומה של תרבות אוניברסאלית, שמגדירה עצמה באמצעות תבנית הנגדה זו.

וולף, גנץ וחבריהם ההגליאנים קיבלו מרבם גם את עקרון הדיאלקטיקה של הזהות, את הרעיון שכדי להיות עצמנו עלינו להיות 'לאחר'. כקודמיהם אנשי ה'השכלה' הם אימצו לעצמם את זווית הראייה של התרבות הגרמנית לבחינת המסורת היהודית. אך בניגוד להגל הם לא היו מוכנים להסיק את עליונותה של היוונית על היהדות וחיפשו דרך לחבר את שני העקרונות במודל של תרבות אוניברסלית, כפי שהייתה לדעתם התרבות האירופית של זמנם. הצגת התרבות האירופית כשלב עליון של 'התרבות', כלומר קבלת המודל ההגליאני והתרחקות ממודל התרכויות של הרדר, הייתה מרכיב מרכזי באידאולוגיית האמנציפציה, והיא גרמה לעמימות ואף לסתירות כשביקשו להגדיר את מקומה של התרבות היהודית בתרבות ה'כללית'. כמו כן אין לשכוח, שתרכות של עם, על-פי הגדרתו של הרדר, כרוכה לבלי הפרד בשפה שבה נוצרה, ורובם של אנשי 'האיגוד' (מחוץ לצונץ) לא דיברו, לא קראו וכמובן שלא כתבו עברית, ונזקקו לתרגומים גם בשפות האחרות שבהן נשמרה יצירה 'יהודית'.

כינונם של מודלים תרבותיים אלה נבע מהצורך להעניק משמעות להיסטוריה היהודית, שתהיה רלוונטית לבני הזמן. המסגרת שמודלים אלה הכתיבו

41 ראו שם פרק 15; ראו לאו שטראוס, ירושלים ואתונה, ירושלים 2001, עמ' 285 ואילך.

לחקירתה ולייצוגה של ההיסטוריה משקפת את הדיכוטומיה הטמונה בניסיון להחזיק בעקרונות האמנציפטוריים האוניברסליסטיים של הנאורות מחד גיסא ולייצג את עקרונות הייחודיות הרומנטיים מאידך גיסא. דיכוטומיה זו מאפיינת את פעלם של מייסדי 'מדע-היהדות', והיא מקור לרבים מהמתחים המאפיינים גם את ההיסטוריוגרפיה היהודית אחריהם.

6. Bildung

התרבות הגבוהה והאדם האירופי המשכיל היו משאת הנפש וקנה המידה של דור זה של יהודים משכילים; וכשם שהמדע והתרבות החליפו את ההלכה והקהילה בייצוגה של היהדות, כך החליף אידאל ה-Bildung את אידאל הלמדנות היהודי הישן.

עיקרו של אידאל ה-Bildung היה שכלולו האישי של האדם לקראת גיבושה של אישיות נאורה, הומניסטית, הרמונית ומשכילה, החותרת להגשמת החירות, התכונה והאינדיבידואליות. בהתאם לכך הוא גילם טיפוס שונה לחלוטין גם ממודל ה'מלומדות' האירופי. הדרך הגדיר את ההבדל בין שני טיפוסי הלמדנות כך: 'מלומדות' (Gelehrsamkeit) פירושה שליטה בגוף ידע נתון ומוכתב מבחוץ; ה-Bildung הוא תהליך אינסופי שתכליתו הוא עצמו.

בתחילה ביטא מושג זה תפיסה אוניברסליסטית המעמידה במרכז את חירותו האישית של האדם. Bildung נתפס כבלתי-אפשרי ללא גורם החירות האישית שאיננה ניתנת להגבלה על-ידי מערכת כלשהי, דתית או לאומית. ה-Bildung כערך התגלם ב'אדם חדש', 'אזרח העולם', אנוש קוסמופוליטי, שנקרא להגשים את חירותו בדרך של שכלול עצמי ולא נשאל על דתו או לאומיותו. כערך שחייב השתתפות בחיי הרוח ובמדינה ולא שורשים היסטוריים משותפים, היה ה-Bildung כלי אידאלי לאינטגרציה של היהודים בחברה. ה-Bildung היה מעל לכל ערך מוסרי, מראה כיוון לקהילה אוניברסלית חדשה, שבה ישתלבו היהדות והעם היהודי.⁴²

תפיסת התרבות כשיח אוניברסלי המשותף לכל בני אנוש, הייתה אחד מעמודי התווך של אידאולוגיית האמנציפציה. ברוח אידאולוגיה זו טענו גם חברי 'האיגוד' שניתן להגיע לחברה של אזרחים שווים ואוטונומים באמצעות

42 על ה-Bildung והפונקציה של מושג זה בתהליך האמנציפציה וההשתלבות של היהודים נכתב רבות. הדיון כאן הוא בעיקר בעקבות דיונם של ג'ורג' מוסה ושל פאול מנדס-פלור. ראו דיון נרחב ורשימה ביבליוגרפית בנושא זה אצל מוסה, אינטלקטואלים (לעיל הערה 14), וההקדמה של אליאדה אסמן שם.

תהליך שיטתי ומכוון של חינוך (Bildung), שבו משתחרר הפרט מהקשרים ההיסטוריים וממחויבותו למנהגים מיושנים ומשתלב, מתוך מודעות וכוונה, בקהילייה ההומניסטית האוניברסלית. תפקידו של החינוך הוא לכונן קהילייה חדשה, המקיימת זיקה אל עברה ואל מסורותיה השונות מתוך נקודת הראות האירופית. קהילה כזו זקוקה לעבר, לסיפור היסטורי, שיהיה מתאים ל'רוח הזמן'. בפנייה לרשויות המדינה לאישור 'האיגוד' כתב אדוארד גנץ:

צריכים לקום אנשים מבין היהודים [...] השייכים בשל ה-Bildung שלהם לתרבות האירופית, שמתוך שכנוע פנימי עמוק יובילו את היהודים מהאגם הכוזני של המוגבלות אל הים הפתוח של ההיסטוריה העולמית.⁴³

ה-Bildung היה אפוא בעת ובעונה אחת נקודת המבט האירופית, שממנה הוצגה ההיסטוריה היהודית הנשקפת אלינו מעיניו של המשכיל האירופי, והגשר שעליו יעברו היהודים בדרכם אל החברה הסובבת. היסטוריוגרפיה משכילה, רציונלית, 'מדעית', אירופית, יצרה יהדות כדמותה.

מהשקפה זו נבעה פרדיגמה מרכזית בהיסטוריוגרפיה היהודית של 'הזמן החדש'. על-פי פרדיגמה זו יהדות גרמניה שימשה מודל לתיאור מהלכה של ההיסטוריה היהודית במפגש של היהדות עם המודרנה; מהלך זה נתפס כמונע על-ידי הדינמיקה של אמנציפציה, 'השכלה' ו'התכולות'.

7. תרבות 'גבוהה' וסוכניה

התרבות שבה השתקפה היהדות לא הייתה תרבות עממית, המוצאת את ביטוייה בשורת מרכיבים: השפה העברית, אמנות עממית, סיפורי העם, שיר, ניגון או מחול, כפי שקבעו הרדר וממשיכיו בתנועה הרומנטית. כמו הגל, גתה ואחרים, שנחשבו עוד בתקופתם לנציגיה של מה שנקרא היום 'תרבות גבוהה', ראו גם מייסדי 'מדע-היהדות' ב'תרבות' התגלמות של 'מעלה אנושית גבוהה ביותר', של השלב העליון שאליו חותר 'רוח העולם' (Weltgeist), המתגלם בדמותו של האדם האירופי המשכיל. דמות זו יכלו ללבוש גם משכילים יהודים, בעוד שהתרבות הלאומית הגרמנית — המבוססת בעיני הרומנטיקנים הלאומיים בני זמנם על היסטוריה, שורשים, ארמה ודם משותפים — הדירה אותם מעצם הגדרתה. בתרבות גבוהה ואוניברסלית זו אין מקום למיתוסים, לתרבות עממית ולתפיסות עולם בלתי-רציונליות.

סוכניה של התרבות העילית כותבים את הטקסטים, קובעים את הנורמות

43 ראו ארכיון צונץ, B10C13 עמ' 24.

ומעצבים את חיי היומיום ואת חיי התרבות של הקהילה. לכן אין בהיסטוריוגרפיה המבוססת על תפיסה זו כל סימן של תרבות שאיננה תרבות 'גבוהה'. כמו כן אין בהיסטוריוגרפיה זו מקום לקבוצות שאינן חלק מקבוצות העילית (כמו למשל נשים, ילדים, קבוצות שאינן שייכות לזרם המרכזי וכד'). אלו, במידה שהן נזכרות, הועתקו לשולי הקיום היהודי והוצגו בהתאם לכך.

8. היהדות היא תרבות של טקסטים

ההיסטוריה היהודית שאותה הציגו מייסדי 'מדע-היהדות' נפרשה לעיני המתבונן בה כעולם של טקסטים, שניתן להגיע אליהם רק באמצעות המדע. המדע והתרבות הם אוניברסליים. במרחב שלהם קיימת קומוניקציה מלאה המתאפשרת כאשר הטקסטים השונים מתורגמים, מוסברים ומוצגים בלשון, בטרמינולוגיה ובקטגוריות המובנות לכל הנוטלים חלק בשיח המדעי. בעולם של טקסטים לוקח חלק כל מי שיכול לפענח אותם. זהו עולם אוניברסלי בכוח, ומי שמשתתף בו הוא אזרח העולם השולט בתרבות העולם. עולם זה נזקק לייצוג, שכן הטקסטים אינם קיימים בתחום הציבורי ללא ייצוג. אחד האמצעים להבטחת ייצוגם של הטקסטים השונים לאחר שתורגמו, בוארו, ונוצקו לקטגוריות המובנות לקהילת המדענים הרלוונטית, הם הספרים וכתבי העת. ואכן, ההיסטוריונים שייסדו את 'מדע-היהדות' ואלה שבאו בעקבותיהם הקפידו לכוון ולקיים תחום ציבורי זה. גישה זו מיוצגת ברבים מהמאמרים המופיעים ב"כתב העת של 'האיגוד לתרבות ומדע של היהודים'" (ZWJ). במאמר שהפך לאבן הפינה של התפיסה המדעית החדשה של מדע-היהדות, "משהו על הספרות הרבנית" (Etwas über die rabbinische Literatur),⁴⁴ הציג צונץ תפיסה זו המתרכזת בטקסטים שבהם הוא ראה טקסטים קנוניים של התרבות העברית.

9. 'התבוללות' או 'ייחודיות', או: 'עם לבדד ישכון' או 'עם בין העמים' המעבר למושג חדש של יהדות מעוגן בתפיסה של ניגוד אימננטי ועקרונות — העובר לאורך כל ההיסטוריה היהודית ומהדהד בכל דיון בהיסטוריה זו — בין 'התבוללות' לבין 'שמירת החומות': 'עם לבדד ישכון' או 'עם בין העמים'. פעמים רבות זהו גם ניגוד בין צמצום לאומי ('אתה בחרתנו') לבין מגמה הומנית-אוניברסלית.⁴⁵

44 ראו לאופולד צונץ, "משהו על הספרות הרבנית", בתוך: חכמת ישראל (לעיל הערה 11), עמ' 81-100. לנושא זה בהרחבה ראו Amos Funkenstein, *Intellectuals and Jews*, The

Albert T. Bilgray Lecture, University of Arizona, 6 April 1989

45 ראו שמואל הוגו ברגמן, "הרחבה וצמצום באתיקה היהודית", בתוך: אברהם שפירא

תבנית הנגדה זו תהיה למסגרת קשוחה של קטגוריות, דיונים ומניפולציות שנתנו, ועדיין נותנים, ביטוי למאבק הנתפס כקיומי. היא תלבש עם השנים צורות שונות, אך הניגוד בין מי שמייחסים ליהדות מהות ייחודית, הקיימת מעבר לזמן ולמקום, לבין מי שמכחישים את קיומה של מהות כזו, עדיין תקף וחרף כשהיה ואולי אף יותר.

היסטוריונים של היהדות שקיבלו את קיומה של מהות יהודית ייחודית, ראו את תפקידם בחשיפתה של מהות זו בטקסטים השונים שבהם טיפלו. השאלה שמעסיקה את ההיסטוריונים עד היום היא באיזו מידה התפתחותם של מוצרי התרבות השונים — בין אם אלה מוסדות, מבנים חברתיים, גילומים שונים של השפה, ובין אם אלה טקסטים ורעיונות — היא התפתחות אימננטית, כלומר מתוך היהדות, או שהיא תוצאה של אינטראקציה מתמדת עם העולם ה'חיצוני'. גם אלה הנוטים לתת מקום לאינטראקציה תרבותית מדברים בדרך-כלל על "השפעות". לצורך הדיון במושג ה'השפעה' אשתמש באנלוגיה מתחום הדיון הספרותי, ואעמיד מול מושג זה את המושג 'אינטרטקסטואליות'. מושג ההשפעה מניח קיומה של משמעות קרדינלית של טקסט, המכילה גם הדים, או קולות של טקסטים אחרים. הטקסט המשפיע והטקסט המושפע הן שתי מהויות נפרדות, אוטונומיות, הקיימות באופן מובחן זו מזו. לעומת זאת משתמעת ממושג האינטרטקסטואליות כפירה בקיומה של משמעות אוטונומית של טקסט, והדיון במשמעות מועבר לשדה הנפתח בין הקורא לבין הטקסט. בכך מתערערת ההבחנה הברורה בין הישויות המשתתפות באינטראקציה זו. בדיון היסטורי, כאשר התהליך ההיסטוריוגרפי נתפס כתהליך מובהק של כינון זהות, נראה שמושג ההשפעה אינו מסביר באופן ממצה את דרך התהוותם והתפתחותם של המרכיבים השונים. ייתכן שגם מושג האינטרטקסטואליות אינו יכול לעשות זאת, אך נראה לי שהוא מתאים יותר לדיון באינטראקציה תרבותית, דווקא משום שהוא משאיר מקום לאופציות משמעות שונות, אם כאלו שמתממשות ואם כאלו שנשארות בגדר אופציות של המחשבה. כיוון שההיסטוריוגרפיה מספרת את סיפורו של העבר לקורא של ההווה או של העתיד, וכיוון שהזיקה אל העבר היא פונקציה של כינון זהות, נראה שעמדתו של הקורא היא מרכיב מכריע בפרשנות העבר כטקסט. בעוד השימוש במושג ההשפעה מצביע על כוונתו של ההיסטוריון "להציל" את המשמעות הנראית לו, מציע מושג האינטרטקסטואליות לבחון את שאלת המשמעות במרחב המשתנה

(עורך), השמיים והארץ — הגיונות על אחריותו של האדם, תל-אביב תשכ"ט, עמ' כ"ט-ל"ח. לדיון בשאלה זו בהקשר ל'איגוד' ראו רחל ליבנה-פרוידנטל, השיבה להיסטוריה (לעיל הערה 2).

תדיר. המאבק על שאלות אלה בתחום ההיסטוריוגרפיה מצביע על חשיבותן לכתובת ההיסטוריה.⁴⁶

מייסדי 'מדע-היהדות' האמינו בקיומה של מהות יהודית, אך אי-אפשר להסביר את יחסם אליה מבלי להזדקק לפרקטיקה האינטרטקסטואלית. שכן — כקוראים, מתבוננים וכותבים — הם היו מעוגנים במערכת ההיסטורית והתרבותית הגרמנית של זמנם. כאשר וולף טען במאמרו הנ"ל שסיפוחן של השפעות זרות על-ידי היהדות אין משמעותו ניכורה של היהדות אלא התאמתם של מרכיבים זרים לאידאת היסוד שלה ויצירת מרחב חדש, שבו השפעתה של היהדות על האנושות היא מכרעת, הוא יישם למעשה פרקטיקה אינטרטקסטואלית. גרץ, לעומת זאת, ראה בקיומן של השפעות זרות איום על התפתחותה וחיזוקה של הרוח הפנימית של היהדות⁴⁷ ולכן נטה למצט בחשיבותן.

10. המדע הוא 'אובייקטיבי'

אולי כדי לעקוף את הסתירה בין הנחת קיומה של 'מהות' תרבותית יהודית נצחית, לבין הצורך לבטל את קיומה של מהות כזו כשלעצמה ולהתאים את התרבות היהודית במלואה לתרבות האירופית, בחרו אנשי ה'איגוד' במה שהם כינו הדרך 'האובייקטיבית', 'הבלתי-אידאולוגית' של המדע, אף שהשימוש שלהם במדע היה חדור באפולוגטיקה שמקורה באידאולוגיית האמנציפציה שלהם, כפי שביקשתי להראות לעיל. האתוס המדעי כלל את התביעה לאובייקטיביות, לטוטליות, לבחינה ביקורתית, לבדיקת יחסי הגומלין עם טקסטים אחרים ועוד. גישה מדעית זו הם ביקשו ליישם באמצעות השיטה ההיסטורית-פילולוגית על מושא מחקרם — מקורות היהדות. ואכן שיטה זו שלטה בכיפה של 'מדע-היהדות' עד לעשורים האחרונים.

במבוא לספרו "חוק הירושה בהתפתחות ההיסטוריה העולמית" (*das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*) כתב אדוארד גנץ על חשיבותה של האובייקטיביות בחקירה המדעית: "מדע המשפט איננו נשמע למשיכה,

46 לדיון בנושא האינטרטקסטואליות ראו Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington and London 1990; ראו גם Jay Clayton, Eric Rothstein (eds.), *Influence and Intertextuality in Literary History*, Madison, 1991.

47 לא אוכל לדון בהקשר זה כאן. אעיר רק על כך שהדיון של מייסדי 'מדע-היהדות' באופיו וטיבו של 'מדע-היהדות' משקף את הדיון שהתנהל בזמנם במושג החירות ורכי הגשמתה. הדיו של דיון זה נשמעים בכהירות מהאופן שבו הם הגדירו את 'מדע-היהדות' (כענף של המדע בכלל) כתחום הציבורי המאפשר את קיומן זו לצד זו של ישויות ייחודיות הנמצאות בדיאלוג מתמיד.

לנטיית הלב, לעניין; הוא מתעב סובייקטיביות זו. ומכיוון שכל הדרגות הן עבורו דרגות הכרחיות של המושג, הרי בהכרחיות זו מצויה משמעות הכול⁴⁸. ברוח זו כתב גם וולף על אופיו של 'מדע-היהדות':

הוא [מדע היהדות] מטפל בנושא כשלעצמו ולצורך עצמו, לא לשם עניין מיוחד או מתוך מגמה מסוימת. ואין שום דעה קדומה בראשיתו ולא שום נטיות לב כלפי התוצאות שבאחריתו. אין מגמת פניו להעמיד את נושא מחקרו באור חיובי או שלילי מנקודת ראותן של השקפות שליטות אלא לתארו כמות שהוא.⁴⁹

התביעה לאובייקטיביות של 'מדע-היהדות' נשמעה גם בכתביהם של ההיסטוריונים הלאומיים. אך גם הם וגם קודמיהם, מייסדי 'מדע-היהדות', העניקו למדע תפקיד פוליטי מובהק במודע ומתוך שכנוע פנימי. חברי ה'איגוד' ניסו ליצור באמצעות המדע יהדות רציונלית, נאורה, 'אוניברסלית', אירופית. ההיסטוריונים הציונים ניסו ליצור באמצעות המדע יהדות לאומית. ואלה ואלה האמינו שנקודת המבט שלהם משקפת את עמדתו האובייקטיבית, ואולי נכון יותר לומר המוסרית, של המדע.⁵⁰

11. קביעתן של קטגוריות לארגון הידע

הקטגוריות שבהן ארגן המחקר המדעי את הידע הנרכש נגזרו אף הן מההגדרה החדשה. בחיבורו "משהו על הספרות הרבנית" שנזכר לעיל הציע צונץ שלוש רמות של דיון בחומרים ההיסטוריים: דרך הביקורת העיונית, דרך הביקורת הפילולוגית ודרך הביקורת ההיסטורית. התכנים הספציפיים נבחרו, מוינו והוגדרו בהתאם לקטגוריות הנהוגות במדע ההיסטוריה של זמנו: דת ופוליטיקה, כולל תאולוגיה, מיתולוגיה, פולחן, דוגמטיקה, משפט, מוסר וכו'; היחסים עם החברה הסובבת, כולל: אסטרונומיה, גאוגרפיה, רפואה וכו'. חלוקה דומה ניתן למצוא גם במאמרו הנ"ל של עמנואל וולף.

צונץ הציע בחיבורו זה תכנית מקיפה לחקירתה ולהצגתה של ההיסטוריה היהודית. תפקיד ההיסטוריון, כך טען, הוא לתאר את מלוא הפעילות המוסרית והמנטלית של היהדות, כדי לחשוף את ההומניות המאפיינת את ביטוייה השונים.

48 ראו Eduard Gans, "Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung: Vorrede", בתוך: ווסק (לעיל הערה 18), עמ' 94; לדיון בנושא זה ראו קונפורטי, שאלת האובייקטיביות (לעיל הערה 6).

49 גנץ, שם, עמ' 77.

50 ראו ביאל, שלום (לעיל הערה 5), עמ' 191 ואילך.

הצגת היהדות כקורפוס תרבותי המקביל בתכניו ובתכונותיו לקורפוס התרבות האירופית, צריכה הייתה לכטל את זרותם של היהודים ולסלול את הדרך לאזרחם החברתי והתרבותי. אך בעת ובעונה אחת יצרה תפיסה זו את המסגרת שבה יציג 'מדע-היהדות' החדש את היהדות "כפני עצמה" ו"כפני העולם".

בחיבורו הפרוגרמטי הנזכר לעיל מתאר גם וולף את אופני החקירה המדעית של מדע-היהדות. הוא מדגיש שעל חקירה מדעית זו "חל מה שחל על כל מדע" ומפרט את הקטגוריות שעל-פיהן יש לארגנו ולפתחו.⁵¹

מושג היהדות של 'האיגוד', שעיקרו הגדרת היהדות כ'עם תרבות', נוסח תוך התמודדות עם שתי תפיסות אחרות: זו שראתה ביהדות דת וזו שהגדירה את היהדות כקולקטיב אתני, הנפרד מהקולקטיב הגרמני בשייכותו הראשונית, האתנית. כדי להתאים את ההיסטוריה היהודית לזו האירופית החילו עליה מייסדי 'מדע-היהדות' את הקטגוריות של ההיסטוריוגרפיה האירופית. אחת הקטגוריות המובהקות ביותר הייתה החלוקה לתקופות: הזמן העתיק, ימי-הביניים והעת החדשה. בכך נכפתה על היהדות חלוקה לקטגוריות, שהן זרות לתהליכים שהתרחשו בקיבוצים יהודים שונים. חלוקה זו גם מצביעה על הקושי בתפיסת ההיסטוריה היהודית במקומות שונים כמקשה אחת. פרקטיקה זו השאירה מחוץ לדיון את התופעות שלא התאימו לפרדיגמה זו, שעל-פיה מאפייני ה'נאורות' — החדש, הנאור, התבוני, וכו' — עומדים מול האפל, הישן האנכרוניסטי. הדיון בתופעות כמו ה'קלריו', גליקל מהמלן, 'יהודי החצר' ועוד מצביע על גבולותיו של דפוס זה, שקבע במידה מכרעת את אופיו של הדיון בתולדות יהדות גרמניה. החלוקה לתקופות התבססה במידה רבה גם על תפיסת הקדמה שיהדות מרכז אירופה במאה התשע-עשרה קיבלה מסביבתה הלא-יהודית, ושלפיה העת החדשה היא תקופה של קדמה חברתית, פוליטית ותרבותית. העת החדשה נתפסה כעידן של גאולה, של תקווה, של אור,⁵² והיא צבעה בצבעי השחור וגווניו את התקופה שלפניה.

II הערה קצרה וסכמטית על המחקר בתולדות 'מדע-היהדות'

על-פי ההנחה הבסיסית שקבעה את מסגרת הדיון בתולדות 'חכמת ישראל', היו מייסדי 'מדע-היהדות' נציגיה של מגמת 'ההתבוללות'. השקפתם, שהתאזרחות

51 ראו וולף, חוכמת ישראל (לעיל הערה 11), עמ' 77.

52 ראו דבריו של גנץ בנאומו הראשון לפני האיגוד, חכמת ישראל (לעיל הערה 11 ר' 24), שם, עמ' 41.

היהודים ושילובם במדינות הם הדרך להגשמת חירותם, הוצגה כניגודה של תפיסת הגאולה כמדינה לאומית ריבונית.

בשנת 1918 פרסם זלמן שזר, אז ההיסטוריון זלמן רובשוב, את מאמרו "ביכורים", ובו הציג לראשונה את "האיגוד לתרבות ומדע של היהודים" בפני הקורא העברי.⁵³ במאמר זה הוא כינה את חברי 'האיגוד' "ביכורי חיסולה של היהדות". גרשם שלום במאמרו "הרהורים על חכמת ישראל" כינה אותם "מהרסיה ומחריביה של היהדות החיה". יחד עם זאת ראו הם ואחרים כאנשי 'האיגוד' (ובעיקר בצונץ) מייסדיו של 'מדע־היהדות'. דור מאוחר יותר תאר אליעזר שביד, אף הוא מנציגי ההיסטוריוגרפיה הלאומית, את נקודת המבט של היסטוריוגרפיה זו במילים הבאות:

השיבה אל ההיסטוריה [בהגות המאה העשרים] פירושה המאמץ לחזור אל נקודת הפתיחה של החיים הלאומיים [...] אל נקודת הראשית של ההיסטוריה היהודית. [...] הכוונה הייתה לחשוף מתחת לגלי ההריסות את היסודות שנשארו שלמים ולשקם עליהם חיים לאומיים לפי הדוגמה החילונית המודרנית. על־ידי השיבה לחיים לאומיים תקינים ינועו תולדות עם ישראל מנקודת השיתוק. עם ישראל יכנס חזרה להיסטוריה של העולם כפי שהיא עכשיו אבל במסגרת שלו.⁵⁴

ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית ראתה ב'מדע־היהדות' בסיס לכינונה של תרבות יהודית חילונית, מכשיר שבאמצעותו נכתב, שוחזר והונחל הסיפור הלאומי. בכך היא הפנימה וניכסה לעצמה את הפרדיגמה של קודמיה כשם שהפנימה את מרבית תבניות המחקר והדפוסים שלהם. אך בעת ובעונה אחת היא התעלמה מסיפורם ועסקה אך מעט — וגם זאת באופן אידאולוגי — בתולדותיו של 'מדע־היהדות'. התפיסה שעמדה מאחורי מדע זה והאמונה של מייסדיו, שגאולתם של היהודים וגאולתה של היהדות הם חלק מגאולתה של החברה כולה, לא התאימה לסיפור הלאומי שאותו ביקשה לספר ההיסטוריוגרפיה הלאומית.

זו הגדירה את הגולה כחסר, חסרונו של קיום לאומי. כתבנית זו נתפסה הגאולה, או החירות, כשיבה לקיום לאומי כמדינה לאומית שהיא ארץ־ישראל. הניתוק שניתקה היסטוריוגרפיה זו בין הגורם המדעי לבין הגורם התרבותי־פוליטי במשנתם של מייסדי מדע־היהדות עיוות את הפרספקטיבה של פעילותם, והם

53 ראו שם, עמ' 32–38.

54 אליעזר שביד, "השיבה אל ההיסטוריה בהגות היהודית של המאה העשרים", בתוך: יחזקאל כהן (עורך), חברה והיסטוריה, ירושלים תשמ"מ, עמ' 673–684.

הוצגו כמי שעמדו בדרכה של הגשמת החירות. ואולם דווקא שיח החירות היה הבסיס לדיון שלהם באופייה של היהדות ובקיום היהודי. ההקשר בו עוצב 'מדע-היהדות' נשאר עלום בהיסטוריוגרפיה הלאומית. כתביהם הפוליטיים של צונץ, גנץ, היינה וחבריהם, שהיו חלק מהשיח התרבותי-פוליטי של התקופה, נדחו אל מחוץ לדיון ב'מדע-היהדות', ורק מעטים מהם תורגמו לעברית. גם כאן קבעה הפרדיגמה השלטת וההנחות הנובעות ממנה מהו 'יהודי' לצורך הכתיבה ההיסטורית ומהו 'איננו יהודי'. נראה לי שהבנת הקשר זה יכולה לתרום רבות לא רק להבנת האנשים עצמם אלא, ובעיקר, להבנת סדר היום של 'מדע-היהדות' בעת הופעתו ועיצובו. התעלמות זו, שקשורה ללא ספק ב'שלילת הגלות',⁵⁵ החמיצה בעיקר דיון בהיבטים מרכזיים של יחסי הגומלין בין היהדות לבין סביבתה. שאלה זו נבחנה מנקודת הראות של הפנימי וה'חיצוני'. בכך הוחמץ אותו פלח של תרבות יהודית — כמו למשל 'יסוד 'מדע-היהדות' — שהתקיים דווקא בתוך המגעים עם תרבויות הסביבה ומתוכם. מייסדי 'מדע-היהדות' עצמם היו חלוציה של 'תרבות מקף' עשירה, התרבות היהודית-גרמנית, שנותרה בעיקרה מעבר לאופק של התרבות היהודית ונחשבת עד היום ל'תרבות זרה'.

אפשר להאיר את אופן הדיון במייסדי 'מדע-היהדות' מנקודת המבט של הדיון בהשפעות:

כך, למשל, היסטוריונים שעסקו בהם ציינו את ההשפעה המכרעת של הגל על חברים שונים ב'איגוד' וראו בכך את אחת הסיבות להתרחקות מהיהדות. על גודל ההחמצה ניתן לעמוד אם בוחנים מקרוב את טיבו של 'הקשר ההגליאני' שלהם: חברי 'האיגוד', וגנץ בראשם, אמנם הכריזו על מחויבותם לשיטתו הפילוסופית של הגל, אך בחינה מדוקדקת מראה שהם העמידו תורה זו על ראשה — במושג היהדות שלהם, בהשקפתם על היחסים בין החברה והמדינה ובין הפרט והמדינה, במקום ובפונקציות שהם הקצו לתחום הציבורי, בתפיסתם את מושג התרבות וכו'. גנץ אף מוכר כאחד ממייסדי תורת האופוזיציה שהגל דחה אותה נחרצות.

בדיקתן של הפרדיגמה ושל תבניות המחקר הנובעות ממנה נעשית היום מכיוונים שונים והיא שבה ומכוונת את הזרקור על מייסדיה הנשכחים של חכמת-ישראל.

55 ראו אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך: ריבונות: לכיקורת שלילת הגלותי בתרבות הישראלית", בתוך: תאוריה וביקורת, 5, 4, ירושלים, 1994-1995, עמ' (4) 23-56; (5) 113-132; על יחסם של הוגים יהודים לא-ציונים לשאלות של הגלות והפתרון הלאומי ראו לוז, מאבק בנחל יבוק (לעיל הערה 38), עמ' 207-322.