



ראובן מיכאל

הכתיבה ההיסטורית היהודית

מהרנסנס עד העת החדשה

מוסד ביאליק • ירושלים

ראובן מיכאל

הכתיבה ההיסטורית היהודית
מהרנסנס עד העת החדשה

ראובן מיכאל

הכתיבה ההיסטורית היהודית

מהרנסנס עד העת החדשה



מוסד ביאליק • ירושלים

Reuven Michael

JEWISH HISTORIOGRAPHY
From the Renaissance
to the Modern Time

מסת"ב X-601-342-965 ISBN

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים תשנ"ג

סודר בדפוס כספית, ירושלים

נדפס בדפוס גרף-חן, ירושלים

Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem 1993

Printed in Israel

תוכן העניינים

פתח דבר 9

מבוא 11

כתיבה היסטורית בימי הביניים 11; 'סדר הקבלה' לר' אברהם בן דאוד 13

פרק ראשון: חידוש ההיסטוריוגרפיה בדור מגורשי ספרד ופורטוגל 17 — 71

'ספר היוחסין' לאברהם זכות 11; 'סדר אליהו זוטא' לר' אליהו קפשאל 23; 'דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר' ליוסף בן יהושע הכהן 29; 'עמק הבכא' ליוסף בן יהושע הכהן 34; 'שבט יהודה' לשלמה אבן וירגה 37; 'ניחומים לתלאות ישראל' לשמואל אושקי 43; 'מאור עיניים' לעזריה די רוסי 48; 'שלשלת הקבלה' לגדליה אבן יחייא 63; לסיכום 70; סיומה של תקופה 70.

פרק שני: יהדות אשכנז על סף העת החדשה 72 — 95

'צמח דוד' לדוד גנז 72; 'יון מצולה' לנתן נטע הנובר 83; 'סדר הדורות' ליחיאל היילפרין 85; 'קורות העתים' לאברהם טרביטש 87; 'קורות נוספות' ליעקב בודק 91; לסיכום 94.

פרק שלישי: כתיבה היסטורית בתקופת ה'השכלה' 96 — 159

חבורת 'משכילי' ברלין 96; יחסם של ה'משכילים' לחקר ההיסטוריה 101; מנדלסון ו'המאספים' 101; 'המאסף' 106; בצלו של קאנט: לצרוס בנדוד, שאול אשר ודוד פרידלנדר 113; נושאים היסטוריים בכתב-העת 'שולמית' 121; פטר בער על הכיתות 126; טיטוס, רשע או נאור? 129; על החסידות 131; החוג הפראגאי 133; איגנץ ייטלס 134; מרקוס פישר 136; שלמה לויזון 147; פטר בער 155.

פרק רביעי: המרכיב ההיסטורי בלימודי הדת ובאזרחות 160 — 187

המרכיב ההיסטורי בספרים ללימודי הדת 160; התודעה ההיסטורית כגורם בפולמוס על המעמד האזרחי של היהודים 173.

פרק חמישי: היסטוריה יהודית — מדע במדעי היהדות 188 — 216

לידתו של מדע היהדות 188; צונץ ותוכניותיו לחקר היהדות 190; 'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים' 196; החיבורים ההיסטוריים ב'כתב העת למדע היהדות' 205; מאמריו של צונץ 205; תרומתו של אדוארד גנס 211; לסיכום 214.

פרק שישי: איזאק מרקוס יוסט, אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית 217 — 278

'תולדות הישראלים' 217; 'היסטוריה כללית של העם הישראלי' 245; 'היסטוריה חדשה של הישראלים' 256; 'תולדות היהדות וכיתותיה' 264.

פרק שביעי: גישתם של אברהם גייגר ושמשון רפאל הירש להיסטוריה היהודית 279 — 305

אברהם גייגר 279; 'היהדות ותולדותיה' 286; 'מבוא כללי למדע היהדות' 293; הרב שמשון רפאל הירש: 'אגרות צפון' 300.

פרק שמיני: מפעלו ההיסטורי של ה' גרץ 306 — 365

'מבנה ההיסטוריה היהודית' 306; 'תולדות היהודים' 314; שני הכרכים הראשונים של 'תולדות היהודים' 348; לסיכום 'תולדות היהודים' 356; 'ההיסטוריה העממית של היהודים' 360; גרץ, המורה להיסטוריה של העם היהודי 364; סיומה של תקופה 365.

פרק תשיעי: שמעון דובנוב — דרכו אל ההיסטוריה של העם היהודי 366 — 423

'תולדות החסידות' 375; 'דברי ימי עם עולם' 381; תפוצת הספר והשפעתו 420.

פרק עשירי: זאב יעבץ — כתיבתו ההיסטורית של תלמיד חכם 424

אחרית-דבר: קיומו של העם היהודי כבעיה היסטורית 466

הערות 473

מפתח 538

רשימת התמונות

התמונות הודפסו באדיבות אוסף שבדרון בספרייה הלאומית, האוניברסיטה העברית ירושלים.

אברהם זכות

פרץ (פטר) בר

איגנץ ייטלס

איזק יוסט

ליפמן צונץ

אדוארד גנס

שמשון רפאל הירש

אברהם גייגר

היינריך גרץ

זאב יעבץ

שמעון דובנוב

את ספרי זה אני מקדיש לעמיתי, חוקרי תולדות העם היהודי וכותביהן. מהם למדתי ומחיבוריהם נטלתי מה שנטלתי; ואני מקווה שחברי, השוקדים כעת על חקר ההיסטוריה היהודית, ימצאו אף הם דבר־מה ליטול ממני, ואהיה חוליה בשרשרת הארוכה של מחונני עברו של העם היהודי.

ר"מ

פתח דבר

ההיסטוריה של ההיסטוריוגרפיה מתמקדת לכאורה באישים, שעסקו במלאכה הזאת; הם ההיסטוריונים, שבניגוד לקודמיהם, רושמי הכרוניקות והאנאלים, אינם מסתפקים בתיאור קורות הזמן — אם אכן אלה נמצאו להם ממקורות שונים — כי אם מבקשים לעמוד על טעמן ועל סיבות התהוותן. ברם, שאיפה זו מוציאה אותם מגדר הבחינה האובייקטיבית ומטילה ספק במדעיות עבודתם, מכיוון שכתבתם מושפעת מהשקפת-עולמם. אולם חסרון זה, המתגמד בלא-הכי בעקבות השימוש בשיטות המדעיות המסיעות לידם, יתרון בצדו, והוא זה העשוי להבטיח את השמירה על טיבו הכוללני של הנושא, פן ייהפך חיבורם לקובץ ביוגרפיות של היסטוריונים. כי על-אף עיסוקו ומקצועו, נשאר ההיסטוריון כאחד האדם, המושפע ככל אחיו מהמתרחש בסביבתו, ואין כתיבתו מנותקת מחיי הרוח של החברה שבה הוא חי.

אכן, כתיבתו משקפת במידה רבה את תקופתו-הוא והופכת בדרך זו להיסטוריה שלה. מכאן חשיבותו של הניסיון לעקוב אחרי התפתחות ההיסטוריוגרפיה היהודית — המהווה סעיף בחקר עברנו הלאומי.

חיבור כזה, המקיף זמנים ומקומות רבים ושונים, לא ניתן היה להיעשות בלי סיוע מתמשך מצד הספרייה הלאומית שליד האוניברסיטה העברית בירושלים, ואני חייב תודה לעובדיה, שמשרותם המקצועי והאדיב נהניתי כל הימים. את היסודות למחקר היסטורי העניקו לי מורי. ברצוני לכבד זכרם של שלושה מהם שאינם עוד אִתְנוּ, והם הפרופסורים הירושלמיים בן-ציון דינור, ישראל היילפרין ושמואל אטינגר. בזכותם ובזכות תלמידיהם הרבים ממשיך חקר ההיסטוריה היהודית לתפוס את המקום הראוי לו במדעי-הרוח. חובה מיוחדת אני חב למוסד ביאליק, ובעיקר למר אברהם שלזין, שעמד לצדי ואִפשר את ההוצאה לאור של ספרי; ולגברת עטרה קליגמן, שטרחה ללא ליאות ובכשרון רב בהתקנתו לדפוס. אחרונים חביבים אשתי וחברי קיבוצי, שעקבו בהבנה ובסבלנות אחרי עבודתי והעניקו לי אותה תמיכה, שבלעדיה לא יכולתי לממש את שאיפתי.

ראובן מיכאל

קיבוץ אפיקים, תשנ"ב

מבוא

כתיבה היסטורית בימי הביניים

כתיבת ההיסטוריה של העם היהודי בתקופת גלותו, שראשיתה בזמן המכונה על-ידי היסטוריונים בשם 'ימי הביניים', העלתה על הכתב מאורעות בודדים והתרחשויות יוצאות דופן בלבד. רשימות אלה היו מוגבלות למקום או לאזור אחד ונוגעות לגורלם ופועלם של אישים שונים, וכן לקורותיהן של קהילות מסוימות. פיזורם של היהודים על פני חלקי תבל רחבים לא איפשר צמיחה של תודעה היסטורית, המקיפה את כלל שטחי החיים של העם כולו, גם אם התקיימו בו 'מרכזים', שהפעילו מידות מתחלפות בעוצמתן של סמכות¹. איבריו-גלוייתיו השונים משתקפים בהכרת הפרט כיחידה אחת רק בראי של גורל משותף, הקושר את העבר של חיים שלמים על אדמת ארץ-ישראל עם העתיד המשיחי המבטיח את הגאולה עם השיבה לארץ הקודש. מבחינה זאת מותר לדבר על 'ימי-ביניים' של העם היהודי.

פעולתו העצמאית, היזומה, מתמקדת בתקופה הזאת בחיי הרוח. ככה מצטייר המעשה היהודי בהכרתו, וזאת על אף הפעילות הייחודית, שהיתה קיימת גם בתחום החברה. כך חש עדיין גרץ הצעיר, כשבפתיחת מפעלו ההיסטורי רצה לציין את תוכנה של תקופת הגלות: 'לדרוש ולנדוד, לחשוב ולסבול, ללמוד ולשאת יסורים — אלה ממלאים את משך התקופה הארוכה הזאת'². אולם טועה מי שמניח, שלא היתה קיימת עירנות למאורעות שמסביב, לקורות שאר העמים על תהפוכותיהן, שקבעו למוטב ולמרע את גורלו החיצוני. ישראל בגולה לא חסר חוש היסטורי. 'החשיבה ההיסטורית הישנה הזאת איננה א-היסטורית', הדגיש יצחק בער בסכמו את תקופת הגלות, 'כי החיים ההיסטוריים משמשים לה יסוד, ואירועים היסטוריים מכריעים... זכו בעולם המחשבה היהודי למקומם הקבוע'³. ברם, חילופי הזמן, שהיהודי היה מודע להם תמיד, היו בעיניו שינויי תפאורה בלבד של חיזיון אחד המוטבע במסורת נביאיו ומקובל עליו כמקודש. 'שלוש פעמים התחלפה ההיסטוריה העולמית', קבע גרץ, 'אבל היהודים נשארו הם עצמם, לכל היותר שינו את הצורה החיצונית'. כשהאנושות שקעה בכרבריות וחזרה והתרוממה, 'תוכנה הרוחני של היהדות לא השתנה'⁴. ברוח זאת כתב גם בער: 'ביסודו של דבר הכל הוא רק חזרה על אותו רעיון תוך יישומו של החומר ההיסטורי האינסופי'. אכן, מקובלת מסקנתו: 'היסטוריוגרפיה מתוקנת לא יכלה מזה להתפתח'.

לכן נשארו מתקופת ימי הביניים, חוץ מיצירות ספרותיות בנושאים שהזכרנו קודם, שני סוגים של דרישות אל העבר, שסיפקו חומרים חשובים לבניין הכתיבה ההיסטורית

בעתיד, והם קביעת הרצף המתמשך של המסורת התורנית וחישובי זמנים על-פי הרמזים בכתבי הקודש. התעודה הראשונה מהסוג הראשון נמצאת בפרק הראשון של מסכת אבות, המביא את סדר מסירת התורה, או בלשון המשנה: קבלתה, ממשע עד אנשי כנסת הגדולה. מכאן והלאה שימשה 'אגרת רב שרירא גאון' מורה-דרך לחכמים, שהמשיכו להתחקות אחרי הדורות של מקבלי המסורת וחיברו ספרים כגון 'סדר הקבלה', 'ספר יוחסין' ו'שלשלת הקבלה'.

עם הבעיות של מנייני שנים התמודד בעל 'סדר עולם רבה', המיוחס לתנא יוסי בן חלפתא, תלמידו של ר' עקיבא⁵. ממנו למדו כל הכרוניקאים היהודיים, ואתו התדיינו חכמים, כגון עזריה די רוסי, בספרו 'מאור עיניים', ודוד גנו, בספרו 'צמח דוד'. בעקבותיו קבעו האמוראים את המניין לבריאת העולם. אמנם, מניין זה השתרש רק אחרי ביטול מניין השטרות, שהיה נהוג בימי הבית השני, החל ב-312 לפני ספה"ג.

בזמן הארוך, שעבר מתחילת הגלות ועד סוף המאה הט"ו, כשפיתוח הדפוס איפשר הפצה הולכת וגוברת של ספרים, לא השתמרו ספרים רבים, שיכלו להעיד על יצירה ספרותית על סוגיה השונים, כפי שצפוי היה אצל בני 'עם הספר'. אלה לעולם לא ירדו לשפל של ברבריות, כלומר: לחוסר השכלה כלשהי, ולאנאלפביתיות עמוקה כשל בני עמי אירופה באותה תקופה. תנאי החיים, על חוסר הקביעות, העדר הביטחון והתמעטות האוכלוסין היהודיים, שבאה בעקבותיהם, נתנו את אותותיהם. קשה גם לאמוד את כמות אוצרות התרבות, שיכלו להיות תעודות היסטוריות, ואבדו בימי הנדודים, הגזירות והשמדות, שהתרגשו על העם. ברור, שחוג היוצרים וציבור המעיינים מקרב העם, שמנה, לפי המשוער, בסוף התקופה פחות ממיליון נפש⁶, הלך והצטמק. זאת ועוד, הפעילות הרוחנית הושקעה בלימוד התורה על כל ענפיה והשאיפה מעט מאוד מקום להרהורים אינטלקטואליים, שעשויים היו להוליד חשיבה היסטורית. זמנו של היהודי היה יקר מדי בעיניו מ'לבזבז' אותו על עניינים שמחוץ לתלמודו, כמו עסקי מלכים, מלחמות וכיוצא באלה. כך, למשל, ציין הרמב"ם, בבואו לפרש את המושג 'ספרים חיצונים', שהקורא בהם אין לו חלק לעולם הבא: 'כגון אלה הספרים המצויים אצל הערבים מספרי הדורות ומנהגי המלכים ויחסי שבטי הערבים וספרי השירים וכיוצא בהם מן הספרים, שאין חכמה בהם ולא תועלת גשמית אלא איבוד זמן בלבד' (משנה סנהדרין י, א). מסיבה זאת נמצאת אצל רבים ממחברי הכתבים ההיסטוריים התנצלות על התעסקותם בדברים כגון אלה, שהם, כביכול, בעלי ערך מפוקפק.

מן האמור לעיל נראה, שקשה לצפות, שבתקופה הנדונה עשויה היתה להתפתח ספרות היסטורית רחבה. לכן מכל שריר, שהגיע לידינו, ניאלץ ללמוד כאילו הוא שיור של כתיבה יותר ענפה. ברם, יצירה עברית אחת, המכונה 'ספר יוסיפון', השתמרה והיא יוצאת דופן בתוכנה ובהיקפה. מחברה האלמוני חי במאה העשירית בדרום איטליה⁷. בהסתמכו על תרגומם הלטיני של כתבי יוספוס פלביוס ומקורות אחרים, סיפר המחבר את קורות ימי הבית השני בהרחבה ובכשרון הבעה כזה, עד שרכש במהרה את לב הקורא היהודי, והיה גם בעולם הנוצרי לספר הנפוץ ביותר אחרי הביבליה! מאחר שבאחד העיבודים לספר זיהה המחבר את עצמו עם 'יוסף בן גוריון', שהוא, לדעתו, שמו של יוספוס פלביוס, התקבל החיבור כאילו נכתב על-ידי ההיסטוריון של 'מלחמת

היהודים ברומאים; ועוד בימינו לא שוכנעו הכול, כי אין זה כך⁸. מכל מקום, האהדה הרבה ש'ספר יוסיפון' זכה בה ושגרמה להעתקים, לעיבודים ולתרגומים רבים, היא ששמרה עליו במשך מאות שנים, עד הופעתו לראשונה בדפוס במנטובה בשנת ר"מ (1480), ובקושטא — בשנת ה'ר"ע (1510).

'סדר הקבלה' לר' אברהם בן דאוד

הכרוניקה היהודית הראשונה, שהגיעה אלינו בשלמות, היא סדר הקבלה, שנתחבר על-ידי ר' אברהם בן דאוד (הראב"ד) בטולידו בשנים 1160 — 1161⁹. המחבר מתחיל את החיבור באדם הראשון והולך ומונה את שנות האבות, השופטים ומלכי יהודה עד אחרי חורבן הבית הראשון. על מלכי ישראל פסח. את הכרונולוגיה הזאת מבסס המחבר על חישובי 'סדר עולם רבא', ששימש, כאמור, את הכרוניקאים עד העת החדשה. החל בחורבן הבית הראשון מחלק הראב"ד את הזמנים על-פי החכמים, כלומר: לפי סדר אנשי כנסת הגדולה, תנאים, אמוראים, רבנן סבוראי והגאונים, ומונה לכל תקופה את מספר הדורות: עשרה לאנשי כנסת הגדולה, חמישה לתנאים, שבעה לאמוראים, חמישה לסבוראים ולגאונים, ועוד שישה דורות לרבנים, סך-הכול שלושים ושמונה דורות מאז חגי, זכריה ומלאכי עד הרב יוסף הלוי והרב ברוך בר יצחקי, שהיו מוריו. בחלק האחרון, שהוא החלק המקורי והחשוב של הספר, מתאר הראב"ד את העברת ההוראה מבבל לספרד, ומוסר אגב כך פרטים חשובים מחיי היהודים בספרד של זמנו.

בחיבור הספר הנחתה את הראב"ד מגמה ברורה, שאותה הציג בפסקת הפתיחה: 'זה ספר הקבלה כתבנוהו להודיע לתלמידים, כי כל דברי רבותינו ז"ל, חכמי המשנה והתלמוד, כולם מקובלים, חכם גדול וצדיק מפי חכם גדול וצדיק, ראש ישיבה וסיעתו מפי ראש ישיבה וסיעתו, עד אנשי כנסת הגדולה, שקבלו מהנביאים, זכר כולם לברכה. ולעולם חכמי התלמוד וכל שכן חכמי המשנה אפילו דבר קטן לא אמרו מלבם, חוץ מן התקנות שתקנו בהסכמת כולם, כדי לעשות סייג לתורה'. בדבר תוקפה של התורה שבעל-פה הביא נימוק מעשי, כדי להוכיח את היותה קיימת בידי משה לצד תורה שבכתב: 'שהרי משה רבנו ע"ה היה יושב ודן כל ישראל מן הבוקר עד הערב; ואילו תורה שבכתב אין בה אחת מני אלף מכל הקורות המתחדשות'¹⁰. כן הדגיש בהזדמנות אחרת, כי 'המשנה והתלמוד שגם הם מכתבי הקודש'¹¹. גם הדיון, המפורט יחסית, על חתימת התלמוד הבבלי נועד למטרה זאת, שכן חזר וציין, 'שנתפשט בכל ישראל וקיבלו אותו עליהם... והסכימו עליו כל ישראל', והוסיף והדגיש: 'ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע'¹². ברם, לתפיסה הזאת יש מתנגדים, החותרים תחת סמכות התורה שבעל-פה, בהציגם את הסתירות הקיימות בין דברי החכמים: 'ואם לחשך אדם, שיש בו ריח מינות לומר, מפני שנחלקו בכמה מקומות, לפיכך אני מסופק בדבריהם, אף אתה הקהה את שיניו והודיעהו, שהוא ממרה על פי בית-דין'. בעלי 'ריח מינות' הם הקראים, שבימי הראב"ד ובדור שלפניו פעלו בספרד, עד שדוכאו על-ידי ההנהגה הרבנית.

הדי המחלוקת הזאת ניכרים בסדר הקבלה במקומות אחדים, דבר המוכיח,

שאחד המניעים, ואולי אף העיקרי לחיבור הספר הזה, היה לבטל את טענות הקראים. ברוח זאת התריס הראב"ד נגד ענן, מייסד הכת בדור השלישי של הגאונים, על ש'עמד להדיח ולהסית את ישראל מעל קבלת חכמים מפי הנביאים, מפי עדים כשרים, כמו שסדרנו בספר זה'¹³. ענן היה, לדעתו, ממשיכם של הצדוקים, 'כי אחר חורבן הבית נדלדלו המינים עד שעמד ענן וחזקם'¹⁴. על נחיתות בני הכת הזאת עמד גם במקום, שמן הסתם אינו קשור אתם בכלל, כשחזר על הסיפור הידוע ממסכת יומא באלכסנדר מוקדון – שביקש להחריב את ירושלים ונרתע משפגש בשמעון הצדיק – והוסיף והעיר: 'ונעשה להם זה הנס הגדול על-ידי שמעון הצדיק. לא נעשה כן לא לענן ולא לקרקסאני, ראשי המינות'¹⁵. בהמשך סיפר הראב"ד על בניין המקדש בהר גריזים על-ידי הכותים, שנעשה ברשיון המלך, והעיר: 'אז יחלק עם ישראל לחצי. חצי העם היה אחרי שמעון הצדיק ואנטיגונוס תלמידו וסיעתם, וכפי שקיבלו מעזרא ומן הנביאים, והחצי אחרי סנבלט וחתניו... זאת היתה תחילת המינות'¹⁶. בדומה לכך נהג בסוף הספר, כשסיכם את חשבון הדורות מחתימת הנבואה עד הרב יוסף הלוי: 'כולם עדים נאמנים מפי עדים נאמנים, שלא פסקה הקבלה ושלשלת הקדושה שלה. ואילו במינים אין אתה מוצא כן, שהרי ענן הרשע ושאול בנו שר"י... אינם יכולין לומר כן', והוסיף: 'ועוד שהן בטלים במיעוטם'¹⁷. אחרי-כן תיאר גם את הניסיון שעשו, להיאחז בקשטיליה בעזרת אבן אלחראס הקראי, שהפיץ את ספרו של הקראי הירושלמי אבו אלפראג', 'הוא הכופר והמסית והמדיח'. היה זה בזמן אלפונסו השביעי, שמלך בקשטיליה בשנים 1122 – 1157, בזמן שיהודה אבן עזרא עלה לגדולה. הוא, שביקש מאת המלך, 'לבלתי תת למינים פתחון פה בכל ארץ קשטיליה... ולא יספו לשאת ראשם; והם מתמעטים והולכים'. ועוד הוסיף לשם גנאי: 'שהמינים לעולם לא עשו שום טובה לישראל ולא ספר, שיש בו חיזוק תורה או דבר חכמה, ואפילו שירה אחת או פיוט אחד או נחמה אחת, כי כולם כלבים אלמים, לא יוכלו לנבוח'. לעומתם שיבח את נאמני התורה שבעל-פה: 'ואילו ברבנים אתה מוצא שלשלת הקדושה שהזכרנו, וחוצה לה אלפי אלפים חכמים קדושים, כי לא הזכרנו אלא בעלי ישיבות בלבד'¹⁸.

בסוף הספר מודיע הראב"ד על כוונתו להוסיף שתי תוספות, שהראשונה בהן תעסוק בימי הבית השני. גם היא אמורה היתה לסייע לו בפולמוס עם הקראים, כי ראה את שורשיהם אצל כת הצדוקים. במיוחד התכוון 'להוציא מלבן של צדוקים שאומרים, כי כל הנחמות הנאמרות בנביאים, כבר קבלום ישראל בבית שני'. בפרטי התוספת הנ"ל הלך בדרך כלל בעקבות 'ספר יוסיפון'.

מגמה נוספת היתה לראב"ד, והיא להראות, שעם שקיעת הישיבות של בבל לא חלה הפסקה בלימוד התורה, כי מרכז לימודים חדש צמח בספרד, שמשך את סמכותו כממשיכה של בבל. לכן מוצאים אנו אצלו את המעשה בארבעת השבויים, חכמי בבל, ביניהם ר' משה ור' חנוך בנו, שנפדו על-ידי אנשי קורדובה, וכיצד היה ר' משה דיין בחסות המלך, 'כי שמח המלך על הדבר שמחה גדולה, כששמע, שאין היהודים שבמלכותו צריכים לאנשי בבל'¹⁹. הסיפור הזה מלמד, כבדרך אגב, שלא מכוחה של המשכיות בלבד שאבו רבני ספרד את תוקפם, אלא גם ממוצאם ממשפחות ירושלמיות מכובדות. כך מספר הראב"ד גם על אבותיו: 'כשגבר טיטוס על ירושלים, פייס ממנו

שלישו שהיה ממונה על ספרד, שישלח אליו משועי ירושלים, ושלח לו מקצתם'. בין צאצאיהם היה סבו מצד אמו, שהיה מקורב למלכות גרנדה, 'והיה חכם בחכמה יונית. המלך שמו לו לשר בביתו ובהיכלו, שהיה שומע לו בחכמת האיצטגנינות שהיה יודע מוסף על תורתו'²⁰. גם יהודה אבן עזרא, שהיה, כפי שהזכרנו, מגדולי גרנדה ומשריו של אלפונסו השביעי, אף משפחתו יצאה מירושלים, 'ומסורת בידי קהל גרנאטא שהם מיושבי ירושלים, עיר הקודש, מבני יהודה ובנימין'²¹. אכן, כבוד של ירושלים שרוי על גלות ספרד!

בימי חייו היה הראב"ד עד לסערות הפוליטיות, שעברו על ספרד. המדובר בתקופת הרקונקוויסטה, הוא הכיבוש הנוצרי מחדש של ספרד, שבעקבותיו עברו יהודי ספרד מרשות מוסלמית לחסות נוצרית. בין המשפחות הרבות, שנאלצו לברוח מהדרום צפונה, היתה גם משפחת הראב"ד, שישבה מקודם בקורדובה ומצאה מקלט בטולידו של קשטיליה. בשנות הארבעים של המאה הי"ב הזדעזעה הארץ שנית, והפעם מפלישת המוואחדים הקנאים. כל המאורעות האלה השפיעו מן הסתם על הראב"ד ולא הניחו לו להיות אדיש כלפי המתרחש בסביבתו הקרובה; מה גם שבהיותו תלמיד-חכם היה קרוב לחוג החצרנים היהודיים ומעורה באורח-חיהם²².

עיקר תשומת לבו של סדר הקבלה מופנה למאורעות של תקופתו, תופעה רגילה אצל סופרי כרוניקות. הראב"ד הקדיש שליש מחיבורו לקורות יהודי ספרד²³. כך נעשה ספר זה למקור ראשון של כמה מהאירועים המכריעים בפרק היסטורי זה של יהודי ספרד. הסיפורים על ארבעת חכמי בבל השבויים ובואם של ר' משה ובנו חנוך לקורדובה — יהיה גרעינם הריאלי אשר יהיה²⁴ — כמו גם עלייתו של שמואל הנגיד לגדולה בגרנדה²⁵ ומינויו של יהודה אבן עזרא למפקח על המבצר קלעת רבה²⁶ מציינים שלבים חשובים במהלך ההיסטוריה היהודית בארץ הזאת. אולם הראב"ד לא שיבץ בסיפוריו מאורעות מחיי האומות, כפי שעשו הכרוניקאים שבאו אחריו, אלא רק במקרה אחד. בסוף תקופת האמוראים, כשהזכיר את הגזירות אחרי מות רבה תוספאה, סיפר גם על יסוד רומי, שנוסדה לדבריו בימי חזקיה, על רומולוס ועל בניין קברו העגול הנמצא ברומי, ו'עד היום הזה לא חרב'. מכאן עבר לנבוכדנאצר, ששלט גם על הרומים, אולם בימי בנו, בלשצר, 'נשמדה מלכות כשדים וחזרה המלכות לפרסיים', עד שקם אלכסנדר 'המוקדון' והשמיד את מלכות פרס. אחרי-כן גברו החשמונאים, ובימי אלכסנדר ינאי התחילו הרומים 'למלוך פעם שניה', והמלך הראשון הוא יוליוס, וקראוהו 'קיסר' על שקרעו בשעת לידה את בטן אמו. גם קברו נראה עד היום ברומי. אחריו בא בן אחיו אוגוסטוס, 'ואומרים שהוא מלך על כל העולם'. בשנת ל"ח למלכו נולד ישו. שוב קמו הפרסים ולחמו ברומים, אולם לא היתה הכרעה והמלוכה נחלקה, 'והיו ישראל תחת יד פרסים פעם שניה'. בהזדמנות זאת הזכיר הראב"ד את מאני, 'שהיה טוען, כי אלוהות שניים יש בעולם, אחד מחיה ועושה כל הטובות שבעולם, ואחד ממית ועושה כל הרעות שבעולם'²⁷.

לכאורה אין זיקה בין הקטע ההיסטורי הזה לבין המקום שבו שולב, כלומר: שנת מותו של רבה תוספאה, שבה 'גזרה מלכות פרס שְמָדוֹת [נוסח אחר: גזירות] גדולות על ישראל'. ברם, קיים קשר, אמנם חיצוני, מיכני, אבל מקובל על ספרות ההלכה. המספר,

המופיע לעתים במשנה, ולפני-כן בפרק ל' של משלי, כיסוד סידורי, קושר גם אצל הראב"ד את פרס עם רומי, כי פעמיים קם ונפל שלטון פרס, ופעמיים גם רומי. דמיון זה בגורלם מעלה את שניהם יחד במחשבתו של הראב"ד. עלינו להיזהר ולא לראות בכך משחק במספרים, כי אם ניסיון ראשון להכניס סדר לתוך המאורעות ההיסטוריים. החיפוש אחרי קריטריון, שיוכל לענות על הרצון לראות זיקה הגיונית בין ההתרחשויות השונות, הביא אותו עוד קודם לידי צירוף — אמנם בלתי מדויק — של משך הזמן של הבית הראשון והבית השני: 'בא וראה כמה נאמנות נחומותיו של אלהינו יתברך שמו, כי כעין גלותם, כך היתה גאולתם'²⁸.

אין לשכוח, כי משימתו המוצהרת של הראב"ד, שאליה רמז בבחירת השם 'ספר הקבלה', היתה להוכיח את רציפות מסירת התורה שבעל-פה לאורך כל הדורות, ממשה רבנו עד זמנו. לשם כך הלך בדרך, שסלל רב שרירא גאון ב'איגרת' שלו. ממנו קיבל את שיטת מניין הדורות לכל אחת הקבוצות, של התנאים, האמוראים ושל רבנן סבוראי, וכן הסכים לדעתו בדבר חיבור המשנה על-ידי רבי ולא כתובתה על-ידו, כפי שסבר ר' סעדיה גאון²⁹. מרב שרירא לקח הראב"ד גם את שמות החכמים החשובים שבכל דור, משך חייהם ושנת מותם, אבל הרחיב את המסגרת הזאת על-ידי הוספת פרטים ביוגרפיים והיסטוריים שונים, וכך הפך את רשימות 'הקבלה' לחיבור כרונולוגי. בעקבותיו הלכו מחברי ספרי 'הקבלה' שבאו אחריו. המקורות העבריים, שבהם השתמש הראב"ד, בנוסף לאיגרת הרב שרירא, היו, 'סדר עולם רבה', 'סדר עולם זוטא', 'ספר יוסיפון' והמבוא לתלמוד של שמואל הנגיד³⁰.

הראב"ד, שידע לטינית, הביא גם מהכרוניקה של איזידורוס מסביליה מהמאה השביעית³¹. מקורות נוספים, ששימשו אותו לכתיבת תולדות רומי, הם: שבעת ספרי היסטוריה 'נגד הפגנים' של אורוסיוס, שחוברו בהתחלת המאה החמישית; הכרוניקה של אידיאטוס, הבישוף הספרדי, שעדכן את הכרוניקה של הירונימוס עד לשנת 468; וכן הכרוניקה של איסידורוס. הסיפור על ראשיתה של רומי לקוח בחלקו מ'ספר יוסיפון'³². יש לציין, ששלושת הכרוניקאים שהזכרנו, כולם היו אבות הכנסייה מבני ספרד, עובדה שהשפיעה בוודאי על בחירתם על-ידו. השוואת דברי הראב"ד עם מקורותיו מראה, שאין הראב"ד מדייק בהבאותיו, ומי שבוחן את ספרו לאור ההיסטוריה הידועה לנו כיום, ימצא בו טעויות רבות. ייתכן שחלק מהסטיות הבולטות, יסודן בשיבוש מעתיקים.

סדר הקבלה הובא לדפוס בשנת 1514³³, 350 שנה אחרי שחובר, והיה הספר ההיסטורי העברי הראשון, שראה אור בדפוס. חוץ ממנו לא ידועה שום כרוניקה יהודית שלמה, שנכתבה במשך הזמן הרב הזה. קשה להניח, שהכתיבה הזאת אכן נפסקה לחלוטין. ניתן לשער, כי חוברו עוד כרוניקות בימים ההם, אולם אחרי המצאת הדפוס דחקו החדשות את רגלי קודמותיהן, זאת מפני שהספיקו למלא את הצורך בחיבורים מהסוג הזה, עד שלא היה עוד כדאי להתקין כתבי-יד ישנים לדפוס, והללו אבדו בסערות הימים, המצינונות את הפרק האחרון של תולדות יהודי ספרד, שחל באותה תקופה³⁴.

פרק ראשון חידוש ההיסטוריוגרפיה בדור מגורשי ספרד ופורטוגל

ספר יוחסין' לאברהם זכות

גירוש היהודים מספרד ומפורטוגל בסוף המאה הט"ו השפיע עמוקות על הדור שחווה אותו. כעומק התערותו במקומותיו, כך היה גודל המשבר בשעת עקירתו. הזעזוע שנגרם למגורשים עורר אצל הוגי הדעות שביניהם שאלות קיומיות. הטרגדיה שהתחוללה לעיניהם חידדה את ראיית ההווה והגבירה את רצונם להתרפק על העבר, אך גם למצוא בו מפתח להבנת מצבם החדש'. מי שנעתק פתאום ממקום צמיחתו שואף עכשיו לשמור על שורשי הויתו. כך גברה הדרישה לימים הקדומים יחד עם הבקשה לקיים את חוליות השרשרת המקשרות אתם.

אחד החשובים מבין חכמי ספרד, שחי בימי הגירוש והשאיר בין כתביו גם חיבור היסטורי, היה אברהם זכות², שנולד בשנת 1452 ונמנה עם חוגם של אנשי מדע, רופאים, מתמטיקאים ואסטרונומים יהודיים, ששירתו בחצרות השליטים עד לגירוש. זכות הועסק על-ידי ההגמון של סלמנקה, עיר הולדתו, במחקרים אסטרונומיים, שאותם סיכם בשנים 1473 – 1478 בספר בשם 'החיבור הגדול'. ספר זה תרם להצלחת מסעות הגילויים של התקופה בזכות הטבלות האסטרונומיות, שצירף לו ושאותן התקין על יסוד הלוחות על-שם אלפונסו 'החכם', מלך קסטיליה, שחי במאה הי"ג. על כך אנו למדים מהעובדה, שהמהדורה הפורטוגזית של הספר נמצאה בין ספריו של קולומבוס, שלפי המשוער גם נפגש אתו והסתייע על-ידו בתכנון מסעותיו³. בעת הגירוש מספרד עבר זכות לפורטוגל ושימש שם כאסטרונום בחצר המלך. באותם הימים התייעץ אתו קודם הפלגתו גם וסקו דה-גמה. על המוניטין, שמחקריו האסטרונומיים הוציאו לו, רשם בספר יוחסין: 'במלכות ספרד וגם במלכויות אחרות של הנוצרים, כשיצאו הספרים שעשיתי בתכונה, היו אומרים: רבי אברהם זכות איש שלאמנקה. ואני יש לי רשות להתפאר בזה'⁴. אולם למרות הכבוד וההערכה שנחל, לא פסחה עליו גזירת הגירוש גם מפורטוגל, ובשנת 1497 נאלץ לעזוב את הארץ הזאת. אחרי טלטולים רבים הגיע לתוניס⁵, שם סיים את חיבורו ההיסטורי, הוא ספר יוחסין. אחרי זמן-מה המשיך לנדוד מזרחה, הגיע לדמשק ונפטר שם בשנת ה'רע"ה (1515).

לכתב-היד של ספר יוחסין צפוי היה גורל של שיכחה והעלמות, אלמלא חברו יחד, כעבור למעלה משישים שנה, הרופא המלומד שמואל שולם ומרת אסתר מקושטא,

'אִישָׁה חֲכָמָה, אִישָׁה גְּדוּלָּה בַּמַּעֲשִׂיהַ', שֶׁהִסְכִּימָה לִמְמֵן אֶת הוֹצָאתוֹ שֶׁל הַסֵּפֶר לְאוֹר. 'קוֹם קְרֹא לְתַבּוּנוֹת', אָמְרָה לְשׁוֹלָם, 'עֲמוּד עַל עֲמֻדָּךְ, וְאֵנִי אֶהְיֶה לְמַחֲזִיק בְּצֶל הַכֶּסֶף עַד־ יֵצֵא לְאוֹר מִשְׁפֹּט הַסֵּפֶר הַזֶּה'.⁶ הַמַּהְדוּרָה הָרִאשׁוֹנָה נִדְפְּסָה בִּשְׁנַת ה'ש"כ"ו (1566) בְּקֶרֶאקָא בִּשְׁנֵים עָשָׂר מִשְׁמ"א (1580 – 1581). הַפֶּעַם צִירַף לָהּ שְׁמוּאֵל שׁוֹלָם, הָעוֹרֵךְ, אֶת 'אֲגֶרֶת רַב שְׂרִירָא', 'יַעֲזָן בַּעַל הַסֵּפֶר (א"ז) בַּעֲנִין וּבִזְמַן רַבָּנוּ סְבוּרָאִי וְהַגָּאוֹנִים לֹא כָּתְבָם כְּתֻקָּנָה', וְזִיכָה אוֹתָנוּ עַל־יְדֵי כֵךְ לְהִדְפֹּסָה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל הַמִּקּוֹר הַחֲשׁוֹב הַזֶּה.

הַיְּהוּדִים שְׁלוֹ (סֵפֶר טו, פֶּרֶק יא), הִמְתָּאֵר אֶת בְּנִיַּן הַמִּקְדָּשׁ עַל־יְדֵי הוֹרְדוֹס. כֵּן צִירַף אֶת פֶּרֶק י"ד שֶׁל הַחִיבוּר הַגִּיאוֹגְרָפִי 'אֲגֶרֶת אוֹרְחוֹת עוֹלָם' מֵאֵת אֲבֵרָהָם פְּרִיצוֹל, שֶׁנִּדְפַּס לְרִאשׁוֹנָה בִּשְׁנַת 1524 וְדָן בַּעֲנִיַּן עֲשֶׂרֶת הַשְּׁבָטִים. כְּמוֹכֵן צִירַף אֶת 'אֲגֶרֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון' מִתּוֹךְ 'סֵפֶר זְכוּרֵי הַכּוֹתִיִּים'. מַהְדוּרָה שְׁנִיָּה לְסֵפֶר, בְּמַתְכוּנַת שׁוֹנָה, יֵצֵא לְאוֹר בְּקֶרֶאקָא בִּשְׁנֵים עָשָׂר מִשְׁמ"א (1580 – 1581). הַפֶּעַם צִירַף לָהּ שְׁמוּאֵל שׁוֹלָם, הָעוֹרֵךְ, אֶת 'אֲגֶרֶת רַב שְׂרִירָא', 'יַעֲזָן בַּעַל הַסֵּפֶר (א"ז) בַּעֲנִין וּבִזְמַן רַבָּנוּ סְבוּרָאִי וְהַגָּאוֹנִים לֹא כָּתְבָם כְּתֻקָּנָה', וְזִיכָה אוֹתָנוּ עַל־יְדֵי כֵךְ לְהִדְפֹּסָה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל הַמִּקּוֹר הַחֲשׁוֹב הַזֶּה.

זְכוּת נֶהֱגָה לְהַעֲתִיק קְטָעִים שְׁלֵמִים מִחִיבוּרִים שֶׁהִסְתִּיעַ בָּהֶם, כְּמוֹ לְמַשֵּׁל הַקְטָע 'דּוּרוֹת עוֹלָם בְּקִיצוֹר... וְהַמַּעֲלּוֹת שֶׁנִּתְעַלְתָּה יְשִׁיבַת סוּרָא עַל פּוֹמְבִּידִיתָא', הַמְכִּיל גַּם אֶת דְּבָרָיו שֶׁל 'נִתָּן הַכֶּהֶן בֶּן יִצְחָק הַבְּבִלִי מִמָּה שֶׁרָאָה עַל גְּלוּת עוֹקְבָה שֶׁהוּא מְזַרֵּעַ דּוֹד', שֶׁהִשְׁתַּמְרוּ בַּמָּקוֹם הַזֶּה בְּלִבָּד, וּמוֹבָאוֹת רַבּוֹת מִסֵּדֶר הַקְּבֵלָה שֶׁל הָרַב"ד, הַמְכוּנָה בְּפִי 'סֵפֶר קְבֵלַת הַחֲסִיד הַלּוֹי'.⁷ כְּמוֹכֵן הֵבִיא מִקְדָּמוֹנִיּוֹת הַיְּהוּדִים עַל־פִּי הַתִּרְגוֹם הַלְטִינִי וּמִסֵּפֶר יוֹסִיפּוֹן. אֶת הָרִאשׁוֹן קָרָא 'בֶּן־גּוֹרִיוֹן הָאֲרוּךְ', וְאֵת הַשֵּׁנִי — 'בֶּן־גּוֹרִיוֹן הַקָּצֵר'. מִכָּאֵן שֶׁאֵף הוּא סֵבֶר, שְׁנֵי הַסֵּפִרִּים יֵצְאוּ מִיְּדֵי אוֹתוֹ מִחְבֵּר.

בַּמַּהְדוּרָה הַחֲדָשָׁה, שֶׁנִּדְפְּסָה בִּשְׁנַת תרפ"ה (1925),⁸ מִחוּלָּק הַסֵּפֶר לְשִׁישָׁה 'מֵאמָרִים'. תּוֹכְנָם שֶׁל חֲמֵשֶׁת הַמֵּאמָרִים הָרִאשׁוֹנִים הוֹלֵם אֶת שְׁאִיפָתוֹ שֶׁל זְכוּת לְסִיעַ בְּיָדֵי תַלְמִידֵי־ חֲכָמִים וּלְסַפֵּק לָהֶם סִפְר־עֶזֶר לְעִיּוֹנֵיהֶם. 'לְהַזְכִּיר שְׁמוֹת הַחֲכָמִים וַיִּיחֹסֶם... הִיא תוֹעֵלַת גְּדוּלָּה לְהַחֲזִיק יְדִינוּ בַּתּוֹרָה שְׁבַע־לֶפֶה, לְהַחֲזִיק הַקְּבֵלָה עַד מֹשֶׁה, אֲדוֹן הַנְּבִיאִים שֶׁקְּבֵלָה מִיַּד הַקְּב"ה, וְכִיצַר בָּא מִחֲכָם וְחֲסִיד לְחֲכָם וְחֲסִיד עַד אוֹר הָעוֹלָם, הוּא רַבִּינוּ הַקְּדוֹשׁ'.⁹ יִדְעֵת סֵדֶר הַרְצִיפּוֹת שֶׁל הַמַּסּוּרַת חֲשׁוּבָה לְלִימּוּד, 'כְּדִי לְהַקְשׁוֹת מִדְּבָרֵיהֶם לְדְּבָרֵיהֶם... וְעוֹד תוֹעֵלַת גְּדוּלָּה לְעַנִּין לְפָסוּק הַלֵּכָה נֶגֶד הַחוּלְקִים עֲלֵיהֶם, שֶׁזֶּהוּ עִיקַר הַתּוֹרָה, וְגַם מִסֵּדֶר הַדּוּרוֹת דֶּה־לֵּכָה כְּבִתְרָאִי מֵאֲבִי וְאִילָךְ'.¹⁰

הַמֵּאמָר הָרִאשׁוֹן פּוֹתַח בְּבִרְיַאת הָעוֹלָם וּמַצִּיֵּן בְּהִמְשָׁכּוֹ אֶת 34 'מִקְבְּלֵי הַתּוֹרָה, הַחֵל בִּיהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון עַד יְהוּדָה הַנָּשִׂיא, כְּלוֹמֵר: עַד סוּף תְּקוּפַת הַתְּנָאִים. אַחֲרֵי־כֵן חוֹזֵר זְכוּת עַל שְׁמוֹת הַתְּנָאִים, אוֹלָם הַפֶּעַם בְּסֵדֶר אֶלֶף־בֵּית. בַּמֵּאמָר הַשֵּׁנִי הִפָּךְ אֶת הַסֵּדֶר וְרָשָׁם אֶת שְׁמוֹת הָאֲמוּרָאִים, קוֹדֵם לְפִי סֵדֶר זֶה וְאַחֲר־כֵךְ 'לְזִמְנֵיהֶם'. חֲמֵשֶׁת הַדּוּרוֹת הָאֵלֶּה שֶׁל הָאֲמוּרָאִים, מֵרַב עַד רַב אֲשִׁי, מְשַׁלְּמִים אֶת מְנִיַּן 'מִקְבְּלֵי הַתּוֹרָה' לְאַרְבָּעִים, 'כִּימִים שֶׁנִּתְּנָה הַתּוֹרָה'. בַּמֵּאמָר הַשְּׁלִישִׁי בָּאִים חֲמֵשֶׁת הַדּוּרוֹת שֶׁל רַבָּנָן סְבוּרָאִי, וְאַחֲרֵיהֶם שְׁמוֹנֶת דּוּרוֹת הַגָּאוֹנִים עַד רַב הָאִי גָּאוֹן. הַמֵּאמָר הָרְבִיעִי מִתָּאֵר אֶת הָעֲבֵרַת הַמֶּרְכּוּז מִבְּבֶל לְסִפְרֵד, אַחֲרֵי שֶׁרָאֵשׁ גְּלוּת חֲזָקִיָּה, נִכְדּוּ שֶׁל דּוֹד בֶּן זְכָאִי, נֶאֱסַר וְעוֹנָה בְּיָדֵי הַמְּלָכוֹת, 'וּבְרַחוּ שְׁנֵי בָנָיו לְסִפְרֵד' אֶל יְהוֹסֵף בֶּן שְׁמוּאֵל הַנְּגִיד. אַחֲרֵיהֶם 'לֹא נִשְׁאָר בָּאָרֶץ סִפְרֵד אָדָם מִפּוֹרְסָם שֶׁהוּא מִבֵּית דּוֹד', כְּלוֹמֵר: הַתְּבַטְלָה שֶׁלְּשַׁלַּת הַנְּשִׂאִים. אוֹלָם, צִיַּן זְכוּת,

'היה סיבה מאת הקב"ה', ובזמן שנסגרו ישיבות בבל, קרה המקרה עם ארבעת החכמים שנשבו, ששניים מהם, ר' משה ור' חנוך בנו, נפדו על-ידי אנשי קורדובה. בהמשך באים שמות חכמי ספרד וקורותיהם על-פי 'סדר הקבלה'. במקום הזה ידע זכות לספר, 'שאברהם בן דאוד הלוי נהרג בטוליטולה על קדושת השם'. על כל הקטע הזה העיר, שחיבר אותו בימי שבתו בתוניס¹¹.

המאמר החמישי מוקדש ל'דורות האחרונים' עד ימי המחבר. הפעם הרבה לציין, שבדק בעצמו את הדברים ותיקן תאריכים, שקודמיו שגו בהם. במקרים אלה נקט לשון 'ואני מצאתי' או 'ואני ראיתי'; במקרה שפקפק כתב: 'וזה צריך עיון' או 'בזה יש לי ספק'. אגב עניין כזה שומעים אנו על כתב-יד של המקרא, שהוצא בימי השמד של שנת תתקנ"ו (1196) מספרד והובא לאפריקה. כתב-יד זה נכתב 600 שנה לפני כן על-ידי משה בן הלל, וממנו 'היו מגיהים כל הספרים'. באשר לגזירות ולשמדות, שקרו בתקופה ההיא בספרד, יש לתמוה על העובדה, שזפות עבר עליהן בקיצור רב, כשאת פרעות נוסעי-הצלב בגרמניה לא הזכיר כלל. לפי השקפתו, ירדו אסונות אלה על ישראל כעונש משמים בשל עוונותיו. לפעמים לא הסתפק בלשון סתמית כזאת, והצביע על סיבה מיוחדת. כך סבר, למשל, לגבי הפרעות של שנת הקנ"א (1391), שהתרחשו, 'כי היו לוקחים היהודים באותו זמן הגויות בבתייהם והיו מתעברות מיהודים וילדו בנים, המה הגוים, אשר הרגו לאבותיהם והשמידום. צדיק הוא ה', כי מי שנתחתן לעבודה זרה ה' יתברך מקנא קנאתו'¹². בקטעים האחרונים של המאמר החמישי, כשהגיע לימי תקופתו, שילב מדי פעם פרטים אישיים. בדרך זאת לומדים אנו, כי היה נין למשפחת זכות, שמצאה לה מקלט בצרפת, והוא נקרא על-שם סבו¹³. מורו של אותו נין היה ר' יצחק אבוהב, 'חריף ומחודד', שהיה אחד משלושת ראשי הישיבות הגדולים ונפטר בפורטוגל, והוא, זכות, הספיד אותו בדרשה מפרשת משפטים על הפסוק: הנה אני שולח מלאך¹⁴. ראש הישיבה האחר, שמואל בלאנסי, היה קרובו מצד אמו. כמו-כן סיפר כאן על בריחתו מפורטוגל לאפריקה: 'אני, השם ב"ה זכני שאקדש שמו עם שמואל בני ובאנו לאפריקא והיינו שבויים שני פעמים'¹⁵. לצד כל אלה דשם, כנהוג אצל כרוניקאים, תופעות טבע מיוחדות שאירעו, כגון סערה גדולה בים, מגפה ודבר, גשם שירד במשך ששים יום ללא הפסק וגם ליקוי שמש, שהיה בשנת ה'רל"ח (1478), 'שלא נראה כמוהו, שהיה כמו בחצי הלילה'¹⁶. כל האזכורים האלה אינם אלא סטיות ממשימתו העיקרית, לחבר את הכרוניקה של חכמי ישראל בכל הדורות. עבודה זאת היתה בשבילו חלק אורגני של לימודיו התורניים וראה בה גם המשך למחקריו האסטרונומיים. זאת למדים אנו מדבריו בהקדמה לספר יוחסין: 'זה הספר יש לו הדמות בזה לחכמת המספר והתכונה, ומצוה גוררת מצוה'¹⁷. סוף המאמר הזה מסיים למעשה את חיבורו, לכן חתם אותו במלים: 'נשלם ס' יוחסין, שבח לאל וכו' '.

המאמר השישי הנו אפוא בעיניו כעין נספח העוסק בקורות אומות-העולם, 'במה שקרה בכל הזמנים לכל אומה'. טעמו, כי הוא 'מביא לנו חיזוק ואמונה ביכולת השם ית'... לישראל הדרים בין האומה הנוצרית להתווכח עמם על דתם'. נוסף ליתרון שיש, לדעתו, בכך 'למתנפח', עשוי העיון במקורותיהם להבהיר גם דברים החסרים במקורותינו: 'לפעמים דברים שספרו בתלמוד בבלי וירושלמי ובמדרשות, שהם יספרו

בהם ומודיעים יותר בפרט הדבר, כמו ענין כוזיבא המלך וקצרות שנים מטיטוס הרשע, וכל ענייני אדרינוס הצורר'. זפות מודע גם לעובדה, שספרי ההיסטוריה השונים, המוזכרים בתנ"ך, אבדו בגלות הארוך הזה ורוב השמדות, כמו 'ספרי התכונה שעשו בני יששכר או ספרי רפואות וחכמת הטבע שעשה שלמה ע"ה על העצים ועל האבנים ועל העשבים ועל כח הכוכבים'. עוד הזכיר, בהקשר זה, את 'ספר מלחמות ה'', 'ספר הישר' ו'דברי הימים למלכי ישראל'. מכל אלה קיווה למצוא אצלם, 'שאוּלי מצאום בספרים הקדמונים של חכמי ישראל שבעוונותינו... אבדו ממנו'. כללית ציין, שהקריאה ב'אלו הסיפורים ינחמו הלב ויכניסו יראת השם בלב'. לכן היו קוראים בהם בליל כיפור לפני הכהן הגדול, שאינו יודע לקרוא, כפי שכתוב במשנה (יומא א, ו).

ברם, זכות אינו מייחס למקורות-חוץ, כלומר לחיבורים של אומות העולם, אותה מידת אמינות כמו לכתבי התנ"ך: 'ולא תחשוב, כי כל מה שכתוב בספר דברי הימים שלהם, שאני הבאתי דבריהם, שהוא כולו אמת כמו ספרי תורתנו הקדושה. חלילה וחס!' זכות נתקל בוודאי בעימותים עם אנשי הכנסייה הקתולית בכתבי הפלסתר ובעלילות שלהם. לכן הוא מרגיש חובה להזהיר את קוראיו: 'תדע, אשר פיהם דבר שווא, וימינם לשון שקר. כי אני כמו שבעיני ראיתי בזמני דברים רבים, שאחר שקרה אותו מעשה, כתבו אותו בספר דברי הימים שלהם, ולא היה כן, וכ"ש שיכזבו בדברים, שעברו בזמנים קדמונים ובנסים שלהם מספרים'.

המאמר השישי מחולק לארבעה-עשר 'זמנים', הפותחים בימי-בראשית ומסתיימים בימי המחבר, דהיינו: בראשית המאה הט"ז¹⁸. את תחילתו של כל זמן מציין מאורע מסוים, המשמש נקודת מפנה. הזמן השני מתחיל במבול, השלישי — באברהם, הרביעי — בדוד המלך, והחמישי — בגלות בבל. מכאן והלאה מבשר אירוע מתולדות האומות התחלה של זמן חדש. את הזמן השישי פותחת 'תחילת מלכות אינגלטאריה', קטע המקיף שורות ספורות בלבד ומוסיף ומספר גם על ייסוד ערים אחדות באיטליה. השביעי מתחיל ב'טלמיוס [תלמי] מלך מצרים אחר אלכסנדר ומלך מ' שנה בשנת תתפ"ז, רפ"ג שנים לגלות בבל, והצר לישראל מאוד'. השמיני פותח ב'מולד אותו האיש', זאת אומרת בישו הנוצרי, ומגיע עד הקיסר קונסטנטינוס. מכאן עד הסוף מרבה זכות בשמות קיסרים, מלכים ואפיפיורים, כשגם הפעם הוא רושם כבדרך-אגב תופעות טבע חריגות, כמו רעידת אדמה, ברד, הופעת 'קומיטה' וכדומה.

זפות, שהשכלתו החילונית היתה ברמה ובהיקף האופייניים לאיש הרנסנס, שלט לא רק בלשון הלטינית אלא גילה עניין גם בתרבות הקלסית, ולא נרתע מאופיה האלילי. אדרבה, בסקירתו ההיסטורית הקביל דמויות מעולמה לדמויות שבמקרא — ולא רק לצורך הסינכרוניזציה. כך שילב בין הקטעים הנוגעים לתקופת האבות ולימי הבית הראשון והבית השני שמות מהמיתולוגיה הרומית, כמו גופיטר (יופיטר), שחי 'ל"ז שנים למולד אברהם... אז התחילו לעבוד הכוכבים'; או מינרבה ודיאנה בת יופיטר וסירוש (קִירס); 'והיא לימדה החרישה בשורים, וכיצד יזרעו, וכיצד יעשו לחם מחיטה'. היא היתה בשנת כ"ה ליעקב¹⁹. לימי השופטים הזכיר את אירקוליש (הרקולס), 'וזה הרג לנחשים כשהיה קטן בעריסה, וכן הרג האריה ועשה י"ב דברים רשומים'²⁰. בימי יאיר הגלעדי סיפר על 'האישה ששמה ניקושטראטה, היתה מכשפה וחכמה... והיא

התחילה לעשות אותיות ללשון לאטין, שהיו מדברים, ועשתה האלף-בית ב"ט אותיות, ואח"כ הוסיפו אחרים אותיות על אלה²¹. כמו-כן קיבל, שרומא נכנתה 'ה' שנים למלכות אחז ונשלמה בשנת י"א לחזקיהו... ובה ז' הרים²². בין חכמי העולם העתיק ציין במיוחד את 'פיטאגורש, שעשה הנדסה והמידות והשקלים והניגון', אף הביא מדבריו: 'וזה אמר, שהנפשות באות בגלגול מגוף לגוף'. לפי דעתו, זה היה בסוף מלכות צדקיה²³. בצמוד למעשה במרדכי ואסתר הזכיר את 'אפלטון... והוא לימד הגראמאטיקה בראשונה, ר"ל דקדוק הלשון, והוא רבו של אריסטו... [אשר] חילק הפילוסופיה לג' חלקים: המידות, שהיא איתיקה, וההגיון, שהיא לוגיקה, והטבעיות וכו'. והוא [אפלטון] אמר, כי יש אל אחד, סיבת כל הסיבות... ועשה ספר אחד שנקרא טימאיו, שמדבר על ענין העולם והכוכבים, ועל הנפש אינה מתה לעולם²⁴'. על תלמי מאלכסנדריה, מחבר ה'אלמגסט', 'פילוסוף ותוכן גדול', שחי 'ס"ט שנים אחר החורבן', מסר בשמו: 'מי שחושב, שאין מנהיג לעולם, סובר שהוא שליט על כל העולם. וכן אמר, מי שלא יקבל עצה ומוסר מאחר, גם הוא אין ראוי להוכיח. וכן אמר, מי שיותר יזקין, צריך שיוסיף במעשים טובים יותר²⁵'.

החל בזמן השמיני, כלומר: מראשית הנצרות והלאה, הביא זכות דמויות ואירועים גם מהברית החדשה ומאבות הכנסייה. בעניין הריגת יוחנן המטביל על-ידי הורדוס אנטיפס לא הלך בעקבות יוספוס פלביוס, שבספרו 'קדמוניות היהודים' הסתייע לעתים קרובות, ולא קיבל את הסברו הפוליטי²⁶, כי אם חזר אל המסורת הנוצרית, התולה את מות יוחנן בהתרסתו כלפי אנטיפס בגלל נישואיו הבלתי-כשרים של זה עם הירודיאה²⁷. בסמוך לכך הזכיר את קייפוש (קייפא), כהן גדול, ש'שפט לאותו האיש²⁸'. כמו-כן סיפר על 'שמעון הגדול, השומרוני, גיבור גדול ומכשף', שעל שמו נקראת 'השימוניאה, מי שמוכר בדמים קדושתו²⁹'. תוספת לסיפור מעשי בר-כוכבא הביא מהכתוב ב'ספר דברי הימים לנוצרים³⁰', שחובר כנראה על-ידי אחד מאבות הכנסייה. החל בשמעון-פטרוס מונה זכות גם את האפיפיורים, ומוסר פרטים מ'דברי הימים מהפפא', כמו למשל על חלקו של איסידור מסביליה בהמרת יהודים באונס³¹ או על ייסוד 'בתי פרישות', דהיינו מנזרים, על-ידי 'פרנסישקו איטלייני ודומניקו ספרדי³²'. זכות לא שכח למסור את הסיפור המפורסם על יוהנה מאנגליה, שבשנת 858 'באה לרומא בצורת איש והיתה פפא ב' שנים וח' חודשים ונתעברה... וילדה בשוק... ומתה³³'.

בדפי הספר האחרונים הוסיף את רשימת הקיסרים של ביזנטיון ושל גרמניה, והזכיר גם את כיבוש ירושלים על-ידי הצלבנים ואת שלטון מלכם בעיר. בין האישים האחרונים ברשימה ציין את אבן ראשד, 'הפילוסוף, קומנטדור ספרי אריסטו'. מקום רחב הקדיש בקטעים האחרונים לתופעות טבע מיוחדות. הפעם לא הסתפק בגילויים כמו מגפות, שטפונות וליקויי חמה, אלא הזכיר גם 'אותות ומופתים' ממין אחר. כך נעשו, למשל, בשנה מסוימת 'העופות הביתיים כמו התרנגולים... כמו חיות השדה והלכו לשדה'; גם נולד באותו הזמן 'מונשטרו, ר"ל משונה בצורתו, שהיו לו שני ראשים וד' אצבעות³⁴'. כמו-כן 'נראו ב' לבנות בבוקר, אחת במערב ואחת במזרח', ונולד 'חזיר, שהיה לו פני אדם, וג"כ אמרו, שנולדה אפרוח בד' רגלים, והיה החורף קר מאוד, והיה רעב ומגפה³⁵'.

בתחום עיוניו הכלליים השווה את מסורת הספירה היהודית עם הנוצרית וקבע, שהראשונה נכונה. בכל זאת נהג בדרך כלל לציין, ליד המאורעות והאישים, גם את התאריך הנוצרי. על-ידי כך המחיש לקורא את הזיקה בין שני העולמות, היהודי והנוצרי, ונתן ביטוי לאחדות הזמן בהיסטוריה. כדוגמה נביא את מה שרשם על טיטוס, שהחריב את ירושלים 'בשנה ה' אלפים ורע"ד, ח' ימים לשיטימברי [ספטמבר], שנת ע"ה לאותו האיש. אבל לפי קבלתנו ביוסף בן גוריון היה בט' באב, ביום ראשון, כ"ח ימים לאגוסט, והיה בשנת ג' אלף ותרצ"ח ליצירה... והיא שנת ס"ח לנוצרים³⁶. בהמשך מתאימים התאריכים, המתלווים לקורות העמים, פחות או יותר לכרונולוגיה המקובלת עלינו כיום.

כאן המקום להעיר, שבכל החישובים האלה רחוק זכות מאובייקטיביות של איש מדע. לא רק שקיבל, כאמור, כאקסיומה את דיוק המניין היהודי לעומת הנוצרי, אלא לא שכח, גם באזכורי תאריכים יבשים אלה, להצמיד לשמות האפיפיורים את הקללות המקובלות בפי העם. כך כתב בהתחלת המאמר: 'דע כפי התורה וע' הזקנים, שהעתיקו התורה לתלמי, כן דעת גירונימו [הירונימוס] י"ש, כי הוא העתיק התורה ללטיין, כי מהיצירה למבול אלף תרנ"ו שנה, ואישידורו [איסידור מסביליה] אמר: ב' אלפים ורמ"ב, ואוגושטיו [אוגוסטינוס] ימ"ש ב' אלף ורס"ב³⁷.

כפי שהזכרנו, נוצר ספר יוחסין בתוך עולם לימודיו של מחברו, שרצה באמצעותו להוכיח את רציפות המסורת ולחזק את תוקף התורה שבעל-פה, ויחד עם זאת לקבוע את המוקדם והמאוחר בשלשלת הזאת, שהוא עניין חשוב לכל פסיקה משום 'הלכתא כבתראי'. המטרה הזאת קבעה גם את סגנון כתיבתו, הדומה לשקלא וטריא שבתלמוד³⁸. לעתים קרובות עורך זכות משא-ומתן עם קודמיו על סוגיה מסוימת, מעמת דעות ומביא אסמכתות להצעת פתרון משלו. לפעמים מתרחב הדיון בסוגיה אחת להיקף של עמודים אחדים, עד שעם סיומו נאלץ להזדקק למלות קישור על-מנת להמשיך בעניין השוטף, כגון 'נחזור למה שהיינו בו' או 'ונשוב ל...'. מטבע הנושא אין להתפלא, שהתפלמס לרוב עם אותם החכמים, שעסקו באותו עניין, והם הרמב"ם והראב"ד. כידוע, הוסיף הרמב"ם למבוא המפורט של פירוש המשנה י' פרקים להבהרת המונח 'תנאים'³⁹. כשבא זכות לסקור את התנאים, ראה צורך להקדים ולהתייחס לדברי הרמב"ם, כי חשש פן יתקבלו טיעוני המורה ללא ביקורת בגין סמכותו הרבה: 'כי יאמינו לו הבאים אחריו ולא יחפשו אחריו'. אולם, טען זכות, יש לו זכות ביקורת, אחרי שבדק את הדברים בדיקה יסודית נוספת, 'ולפעמים הנר הקטן הוא יותר טוב לחפש בחורין ובסדקין מהמאור הגדול והאבוקה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל⁴⁰. ברם, לא תמיד התפלמס אתו כדרך הראב"ד, בעל ההשגות. במקרה של התנא ר' חנניה בן תרדיון, למשל, שאותו מונה הרמב"ם בהקדמתו למשנה בין חבריו של ר' מאיר, לא האמין כי טעותו היא, אלא תלה אותה במעתיקים: 'זה שקר בספרים'. כך שיער בסמוך, בעניין ר' שמעון בן אלעזר, תלמידו של ר' מאיר, הרשום אצל הרמב"ם כחברו של ר' עקיבא: 'לא עלה זה על דעת הרב אלא שנפל שיבוש בספרים'. גם עם הראב"ד, בעל 'סדר הקבלה', התווכח לעתים וחלק עליו בלשון תקיפה, כמו, למשל, בעניין הכרונולוגיה של תקופת הבית השני: 'אני יש לי צורך להביא ראיות בכאן, בכדי לפרש

הפסוקים על האמת, לא כמו שפרש בעל דורות עולם; ובהמשך הדגיש: 'ואני, אברהם זכות, אומר, כי כל דבריו תימה ורחמנא ליצלן מהאי דעתא'⁴¹.

שיטות הלימוד התלמודי, המשא-ומתן מתוך השוואת מקורות שונים, והניסיון להגיע להתאמה ביניהם או לעמוד על השוני ביניהם, אינן רחוקות מהגישה הביקורתית הנאה להיסטוריון, בתנאי שישתחרר מהדרך הסכולסטית, השמה גבול ומטרה להבחנותיו. תפיסתו המדעית של זכות כמתמטיקאי ואסטרונום כלפי גילויי-טבע, כמו גם השפעת סביבתו החברתית, כפי שהיא מתקיימת בחצרות הנסיכים ובאורח-החיים האופייני לתקופת הרנסנס, קירבו אותו לדרך של חקירה היסטורית. בהשוותו מקורות שונים שאף להגיע למסקנות בדוקות, וכשלא היו בידיו האמצעים המתאימים, ייסר אותו מצפונו, והודה על כך. כשהגיע כפליט לתוניס ולא היתה עוד ברשותו אותה ספרייה עשירה שהסתייע בה בהתחלת כתיבתו, לא חשש להצביע על מגבלותיו: 'ואני רוצה עתה בע"ה לפרש חכמי המשנה כפי יכולתי, כי לא היה בידי כי אם תלמוד בבלי, הד' סדרים... אבל התלמוד ירושלמי, שהיה מגלה יותר יחס החכמים... לא נמצא בידי עתה בתוניס'⁴².

אחד הפירות החשובים, ששיטתו הביקורתית נשאה, היתה דעתו על קדמות ספר 'הזוהר'; מסקנתו היתה כה חרישה, עד שהושתקה במהדורות מסוימות. הקטע, שבו דן בשאלת זמן חיבורו של ספר 'הזוהר', היה למקור ספרותי, שאיפשר לפתור את התעלומה הזאת⁴³. הוא בעצמו הבין את החשיבות ההיסטורית של הפסקה הזאת, ולכן פתח אותה, שלא כרגיל, בהערה חגיגית: 'ולמען תספרו לדור אחרון, אודיעכם מה שמצאתי כתוב'⁴⁴. בהמשך הביא את עדותו של ר' יצחק דמן עכו, שלפיה משה די ליאון כתב את הספר. הודות לעירנותו ולהבנתו ההיסטורית שמר בספרו עניינים חשובים נוספים, כגון הידיעה על טופס המקרא, המכונה ה'לילי', שהזכרנו.

ברם, אין למצוא אצל זכות מאמץ מכוון להבהיר את תולדות המסורת, כלומר: אין אצלו אפילו ניסיון של חקירה היסטורית שיטתית, אף שמורגשת אצלו סקרנות לדעת יותר ממה שנמסר על-ידי המסורת, וביתר דיוק. בכל זאת, יחסו הביקורתי כלפי מקורות מסוימים מעלה את ספרו לרמה שמעל לכוניקות הרגילות. התוספות השונות, מהן מצד המחבר מהן מצדם של מוציאים לאור שונים, כגון הליקוטים מספר 'אורחות עולם' לאברהם פריצול, קטעים מתוך המבוא לתלמוד של שמואל הנגיד וחיבור בלתי-ידוע מאת נתן הכהן בן יצחק הבבלי⁴⁵, הגהות הרמ"א, 'סדר עולם זוטא'⁴⁶ ואחרות כיוצא באלו עשו את ספר יו ח ס ין למקראה היסטורית, שהתחבבה על קהל הקוראים, דור אחר דור; זאת מוכיחות המהדורות הרבות שיצאו ושהמשיכו להופיע עד ימינו אנו⁴⁷.

'סדר אליהו זוטא' לר' אליהו קפשאלי

כבר נאמר על חיי הרוח של יהודי איטליה, ש'חוץ מיוצא מהכלל אחד לא היתה תקופה בתולדות היהודים כתקופת הרנסנס, שבה השיגו היהודים מזיגה מוצלחת כל כך בין תרבות אבותיהם לבין תרבות שכניהם... היהודים בתקופת הרנסנס, שתירגמו את אבן ראשד, שהצטיינו כרופאים, שחקרו באסטרונומיה, שכתבו מחזות, שביימו בתיאטראות

וחיברו מוסיקה, כולם, כמעט ללא יוצא מהכלל לא זו בלבד שהיו יהודים נאמנים, אלא אף היו פעילים בחיי הרוח של ישראל, הגו עברית ועסקו בתורה ושקלו וטרו בהוויות התלמוד¹. לקראת סוף התקופה הזאת — על סף המאה הט"ז — חוו את גורלו הטרגי של המרכז המפואר בספרד, כשפליטים באלפיהם, ממגורשי ספרד ופורטוגל, באו כדי להתחיל ביניהם בחיים חדשים. בינתיים הגיעו מבחוץ הדי פעולתו של מרטין לותר, שקרא תיגר על האפיפיור ועל השלטון האוניברסלי של הכנסייה. סדקים ראשונים אלה בבניינה המפואר של הכנסייה לא נעלמו מעיני יהודי איטליה, ותגובותיהם השונות מצביעות על רגישותם למתרחש גם במחנה הנוצרי². צירוף של גורמים כה שונים, כמו רוח הרנסנס וההומניזם לצד חוויות הקנאות הדתית, בהופיע סימניו הראשונים של פילוג בכנסייה השלטת, גרם, בין היתר, לפריחה מהירה של ההיסטוריוגרפיה היהודית. אל נכון ציין חיים הלל בן-ששון: 'הכתיבה הכרונוגרפית של המאה הט"ז מתעצבת מתחושת השינוי הגורלי בישראל ובעמים, כאילו בוקעים ועולים מתוכה הדי שבירת עולמות'³.

במרחק-מה מזירת האירועים, באי קנדיאה (כרתים), ישב הרב אליהו קפשאל, בן למשפחה יוונית מיוחסת, ועקב בעיני תלמיד-חכם והיסטוריון אחרי המתרחש סביבו. את תשומת-לבו משכו, מצד אחד, ונציה, שהחזיקה זה מאות שנים באי, ומצד שני תורכיה העות'מאנית, יריבתה התקיפה. פליטי ספרד ופורטוגל, שהגיעו גם למחוזו, הזכירו לו את תהפוכות הגורל היהודי. 'ל אלה מהווים את הרקע לספרו סדר אליהו זוטא'.

אליהו בן אלקנה קפשאל נולד בקנדיאה בשנת ה'רמ"ה (1485) בערך⁴. אביו למד בפדובה, בישיבתו של ר' יהודה מינץ⁵. אמו היתה, כנראה, אחות לר' מנחם דילמדיגו המפורסם. סבו, הרב משה קפשאל, התיישב בשנת 1445 בערך בקושטא, שאחרי כיבוש העות'מאנים, בשנת 1453, התפתחה והלכה, ואתה גם הקהילה היהודית שבה. הסלטאן העריך מאוד את ר' משה קפשאל והעניק לו תוקף רב. בימיו התרחש הגירוש מספרד, וביתו היה פתוח למגורשים. פליטים אלה הגיעו, כאמור, גם לביתו של אליהו, והוא מספר: 'כמה מגדולי ספרד הגרושים וחסידיהם היו מתארחים בביתנו והיו סומכים על שולחננו'⁶. כאביו למד גם הוא אצל ר' יהודה מינץ, אולם כשהחילים הגרמנים פלשו לפדובה, ברח לוונציה והמשיך שם את לימודיו. אחרי שובו לקנדיאה ישב לרגלי ר' יצחק הלוי, הרב האשכנזי, תלמיד חבר של ר' יהודה מינץ. במהרה נעשה ר' אליהו לרבה של קהילת קנדיאה וראשה. על כוח הנהלתו מעידות התקנות, שתיקן וחידש⁷. יחד עם זאת היה גם סופר פורה. רוב כתביו לא השתמרו, ורק שניים, 'ספר הגדרים', שהוא קובץ התקנות הנזכר לעיל, וסדר אליהו זוטא הובאו עד כה לדפוס. ברשותו היתה ספרייה עשירה, שכתבי-היד שבה מהווים היום את רוב-רובו של אוסף כתבי-היד העבריים שבווטיקן⁸. ר' אליהו היה למדן גדול ועם זאת בקיא גם בהליכות העולם; אבל לעתים התבטא נגד העיסוק ב'חכמות החיצוניות' והתיר את לימודן רק למי שכבר מילא את כרסו בדברי תורה⁹. מעל לכל העריך את ספר 'הזוהר', שבלשונו ובמאמריו עשה שימוש רב בחיבוריו. בהשראתו בחר גם את שם ספרו ההיסטורי¹⁰.

ר' אליהו קפשאל היה בעל נפש פיוטית, נשמתו חוצבה מעולמה של ספרות,

והמליצה שלטה בו¹¹. הוסף לכך את אמונתו התמימה, יראת-השמים הבלתי-מעורערת, שמהן נבעה התנגדותו לחקירה ולביקורת של ה'מתפלספים': 'אל תבקש לפעולות האלהיות סיבה כלל בכל מה שיעשוהו, שעצמותו ואמתו מחייבים, שיעשה מה שירצה, כי הכל ביושר ובמשפט, ואנחנו מקצרים לדעת תעלומותיו'¹². הלכי-נפש אלה, אינם הולמים, לכאורה, את האיש, המקדיש את חיבורו הגדול והמקיף להיסטוריה, ובמיוחד להיסטוריה של גויים; אכן, לא קורות הזמנים עצמן היו בראש מאוייו, כי אם שתי מגמות הדריכו את כתיבתו: 'כי ילמד האדם דעת ובינה בשמעו סיפורי המלכים, אשר נספר ממלכי הגויים והתוגרמים... ובוודאי ישמע חכם ויוסף לקח ונכון תחבולות יקנה'. זאת ועוד: 'למען דעת כל עמי הארץ, כי ה' הוא האלוהים, וכי יש אלוהים שופטים בארץ'. 'תועליות' אלה הן שיפיק הקורא מספרו. לכן לא בא המחבר לתהות על סיבות המאורעות ומניעי האישים הפועלים בהם, כי הרי השגחת אלוהים שורה על כל מעשי אדם, או בלשונו: 'עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ, צופות רעים וטובים... ומשגיח אף על האומות להפיל גוי ולהקים גוי'¹³. אולם, כפי שהזכרנו, מצוי היה גם אצל אירועים שמחוץ לסביבתו היהודית. את כלכלת ביתו הבטיחו לו הרכוש, ירושת אביו, והמסחר שאותו לא הזניח. מדי פעם נבחר גם להיות 'קונדושטבל', ראש הקהילה, וזאת נוסף לכהונתו כרב¹⁴. בתפקידים אלה בא במגע עם השלטונות והתמחה בדרכי הממשל. משוכנע היה, שהנאמנות לשליט ומילוי פקודותיו הקפדני יסייעו לקיום הציבור היהודי. שמירת חוקי המדינה, אפילו נובעים הם מיחס עוין ליהודים, היתה חשובה בעיניו כמעט כמו שמירת מצוות התורה. יש טוענים, כי בעניין זה חכמים רבים לא הסכימו אתו¹⁵. לענייננו חשובה עובדת מעורבותו בחיים הפוליטיים, והיא שעוררה בו את ההתעניינות במעמדם ובפעולותיהם של השליטים, שהיה כפוף להם.

על יחסו האוהד לסלטאנים של זמנו השפיעו גם גורמים רגשיים. כרבים מבני דורו והדור שלפניו, שחוה את גורל אחיו מספרד ומפורטוגל, שנזקקו למקלט וקיבלו אותו בממלכה העות'מאנית, ראה בנצחון התורכים על הנוצרים את פעמי המשיח. כיבוש קושטא סימל את קצו של אָדוּם. ר' אליהו ציפה לבוא הגאולה בימי סלים הראשון, שכבש את ארץ-ישראל, וראה בו שליח אלוהים¹⁶; אולם כשהגאולה בוששה לבוא, תלה תקוות ביורשו, סלימאן השני¹⁷. זעזוע נפשי עמוק הסבה לו המגפה, שהשתוללה בשנת רפ"ג (1522), והיא שהניעה אותו, לדבריו, לכתוב את ספרו. מאימת המגפה הסתגר בביתו ולא יצא לענייניו הרגילים. 'מוכה הבטלה', ועל-מנת להסיר מעליו 'יראת מר המות הזה' ולהשיא את דעתו 'לדברים אחרים, ונחיה ולא נמות'¹⁸, פנה לעריכת החומר, שהכין בוודאי עוד זמן רב לפני-כן. כך אפשר להבין את עדותו: 'התחלתי הספר הלז בי"ד לסיון ה'רפ"ג והשלמתי ביום כ"ה לאלול ה'רפ"ג'¹⁹. ברם, אין להעלות על הדעת, שכתובת ספר בהיקף כזה תיתכן במשך מאה יום, כפי שציין²⁰.

רוב פרקי סדר אליהו זוטא, החל בפרק צ"א עד קס"ו, האחרון, עוסקים בתקופה בת זמנו של המחבר. במרכז המאורעות עומדים שני הסלטאנים, סלים הראשון, שמלך מ-1512 עד 1520, וסלימאן השני, שבשנת שלטונו הרביעית סיים, כאמור, ר' אליהו את ספרו. שלושת הפרקים הראשונים מתארים את ימי בראשית. אחרי תוגרמה בן יפת מתרכז המחבר במוצא השליטים העות'מאניים ובהתפשטות האסלאם.

לספרו, הכולל בסך-הכול 166 פרקים, צירף ר' אליהו שתי 'מחברות': 'כח ה' — קושית צדיק ורע לו, רשע וטוב לו' ו'חסדי ה'', העוסק בעניין אחמד פאשא, מושל מצרים, שמרד בסלימאן. עליהן הוסיף 'קינה לר' שאול הכהן ועל חכמי קנדיאה, שנספו במגיפה בשנת רפ"ג, ו'סיפורי ויניציה', שהם תולדות ונציה מפלישת ההונים לאיטליה וייסוד העיר עד לנצחון אנשי ונציה וצרפת על חילות ספרד והאפיפיור בשנת 1516. מתוך הכתוב בספר אפשר לדעת, שהקדים לכתוב את סיפורי ויניציה לסדר אליהו זוטא, והריהו אפוא חיבורו ההיסטורי הראשון²¹; לכן נדון קודם בו. במבוא לסיפורי ויניציה מצוין התאריך להתחלת כתיבתו: כ"ה באלול שנת עזר"ה, דהיינו ה'רע"ז (1517). כמו-כן העלה בו את המניעים לכתיבתו: 'מנחת זכרון הוא לי על כל הרעה הבאה עלי, ויסך ה' בעדי... ותהי לי נפשי לשלל ואודה ה' כצדקו ואזמרה שם ה' ²², כלומר: הבעת תודה לאל, שהציל אותו מסכנת מוות. ברם, סיפורי ויניציה, התופשים בדפוס למעלה מ-100 עמודים, מהווים חיבור היסטורי עצמאי לכל דבר.

בפתיחתו מונה ר' אליהו את כל העניינים, ש'הוסיף' לנושא העיקרי, שהוא 'קצת מספורי מלכות ויניציה': על יהודי אשכנז, שבאו לאיטליה, ועל סדרי לימוד התורה שלהם. בהתחלה רשם את כל ראשי ויניציה — ה'דוג"י' — בשמותיהם, את משך שלטונם וגורלם, אם מתו 'בכבודם' או שהוצאו להורג — החל מבחירת הדוג"ה הראשון בשנת 706 ועד זמנו. את התאריכים ציין על-פי ספירת הנוצרים. לשנים 1423 — 1457 ציין במיוחד, כי הדוג"ה 'אהב מאוד' את היהודים והציל אותם פעמיים ממשפט האינקוויזיציה. לכן החליט להעתיק את סיפור המעשה מתוך 'ספר ישן... מילה במילה, אות באות'. אף הזכיר, כי בשורת ההצלה הגיעה לקנדיאה 'בספינה גדולה'²³. אחרי-כן ממשיך ר' אליהו למנות את שמות המושלים עד סוף החלק הזה, הבנוי במתכונת אנלים של מלכים.

החלק הבא מוקדש כולו לגורל היהודים. כבר בסיום החלק הראשון, ציין את פריחתה והתעצמותה של ונציה, שמשכה אליה גם יהודים מתחום שלטון הקיסר הגרמני, 'כי לא יכלו עוד שאת העלילות והמהומות העצומות שהיו מעלילים אותם... ויתנום כצאן לטבח בעלילותיהם'²⁴. על המאורעות האלה מסרו לו 'מגידי אמת' בימי שבתו בפדובה. בחלק זה מספר ר' אליהו, בין השאר, בפרוטרוט על עלילה, שהעלילו על יהודים 'בארץ אשכנז', שבעקבותיה 'הציתו אש בקהילה המפוארת ההיא וימותו כלם על פי ה' ובקדושת אלוהינו'²⁵; אולם אינו מציין את שם הקהילה ואת שנת המאורע. מתברר שהדבר קשור לקנדיאה, כי אשה ושני ניניה — הניצולים היחידים — הגיעו לאי ומפיהם נודע הדבר. להלן בא מעשה הניסיון לעלילה נוספת, שאמנם נכשל, והיהודים ניצלו²⁶. ועוד סיפר על ר' אביגדור אחד, שהשפעתו על המלך היתה כה גדולה, עד שזה קיבל על עצמו את מצוות התורה, ואף שיבח והילל את דת היהודים בפני עמו. בסופו של דבר נפלו המלך והרב יחדיו קורבן לקנאת שאר המלכים, 'ומאז החלו המלכים ובפרט מלכי אשכנז לקוץ ביהודים... וימותו, ומאז לא סרה קנאת אפרים מתוך אנשי אשכנז'²⁷.

אגב כך נרמז גם על גזירות מסע-הצלב של שנת תתנ"ו (1096), על הרג בחורי

ישיבה אחת, בשנת 1254, ופרעות אחרות, שבתוך אחת מהן כמעט שנהרג זקנו של המחבר, ר' אליהו, אבי ר' משה קפשאל, שהלך ללמוד תורה בגרמניה. רדיפות-דמים אלה הניעו את יהודי אשכנז לעזוב את ארצם ולהשתקע בוונציה, ששמה הטוב הלך לפנייה, ובאיטליה בכלל. מכאן והלאה מתאר ר' אליהו את הלימודים בישיבת יהודה מינץ בפדובה, שכזכור הוא בעצמו למד שם. בחלק הבא רושם ר' אליהו את המלחמות שהתרחשו באיטליה בראשית המאה הט"ז, שהגיעו גם לפדובה ואילצו אותו, כאמור, לברוח משם לוונציה. בסופו של דבר חוזר ר' אליהו לקנדיאה, ארץ מולדתו.

בחיבור זה יש כבר כל הסימנים המאפיינים את חיבורו ההיסטורי הגדול. התעניינותו של ר' אליהו מחולקת בין עובדות היסטוריות כלליות, כגון רישום של כל ראשי ונציה, על שמותיהם ותאריכיהם, או תיאור מפורט של מלחמות איטליה, לבין הגזירות של יהודי אשכנז, שתיאורן אמנם מפורט, אבל חסרות הן, בדרך-כלל, ציונים היסטוריים מדויקים. לשונו ציורית, וסגנונו שיבוצי²⁸, עד שלפעמים מתערבבים תחומי הסופר באלה של ההיסטוריון²⁹. יש לציין, שבין החיבורים הרבים שהשאיר אחריו, להוציא את סדר אליהו זוטא ואת סיפורי ויניציה וכן חיבור נוסף בשם 'חסדי ה', שלא השתמר, מורכב עזבונו הספרותי ממונוגרפיות בנושאים תורניים ואחרים³⁰. בכתביו ההיסטוריים נמשך לבו אחרי קורות בני קהילתו, אך גם אחרי עברם של העמים בסביבתו. את החומר לכתיבתו ההיסטורית שאב ממסורות שבעל-פה ומכרוניקות, מבלי לציין את פרטי המקורות.

לפי תוכנו ומבנהו ניתן לסווג, תוך הסתייגות מסוימת, את סדר אליהו זוטא כחיבור היסטורי; שהרי התעניינותו של ר' אליהו מופנית, כפי שראינו, לא רק אל המתרחש בזמנו ובסביבתו הקרובה, כי אם דוחפת אותו לשחזר גם את קורות העבר או לפחות למתוח גשרים בין ההווה לבין העבר. דוגמה לכך היא הרשימה הארוכה של ראשי ונציה או הסיפור על הגירה של יהודים מגרמניה לאיטליה. כמו-כן חשוב לו להופיע בעיני הקורא כרושם מהימן של דברים בדוקים. כך הדגיש בדברי המבוא: 'אפס לא אכתוב דבר סתום וחתום עד אשר נתברר אלי תכלית ההתאמתות מפי אנשים חכמים וידועים... רבות בנות עשו חיל ומידת האמת עלתה על כולן'³¹. בהמשך דבריו הוא מגלה את מקורותיו: 'ספורי מלכי תוגרמה קיבלתים מפי תוגרמים זקנים וידועים. וספורי מלחמת קוסטדינא ומלכה [נ"א: מאלטה] שמעתי פעמים שלוש לגבר הוקם על אדוני אבי ורבי... אשר עמד שמה ימים רבים... וספורי ספרד — תמיד היו עניים בני ביתנו, והגרושים מסתופפים בצל קורתנו... ויספרו לי את כל גרוש ספרד הגדול והנורא... ובספורי מצרים נשענתי על פי אהובים רבים ונכבדים אשר נמצאו שמה בימים ההם... וכמו-כן ביתר הסיפורים אשר ספרנו כלם נכוחים למבין, כי ידעתים נאמנה מפי מגידי אמת שלמים וכן רבים'³². בעניין אחר לא רצה להרחיב את הדיבור, 'כי לא נחפוץ כי אם בסיפורים הידועים לנו הברורים כשמש באמת'³³. במקרה מסוים אף הביא שתי דעות שונות והשאיר את ההכרעה לקורא: 'יען לא נתברר לנו האמת... כתבנו כפי מה שסופר לנו. ואתה תבחר ולא אני'³⁴. ברוח זאת סיים את סיפורי ויניציה, כשהדגיש: 'אלה הדברים והספורים אשר ספרנו... המה הקורות... אשר הקרה האלוהים

לפנינו בהיותנו יושבים על ארצות איטליה ונעלה כל אשר שגבה ידינו. כי באזנינו שמענו ובעינינו ראינו כל אשר כתבנו כאשר יעדנו באמת³⁵.

כדרך רושמי הכרוניקות, שהלכו בעקבות הסופרים ההלניסטיים, מעדיף ר' אליהו את העדויות שבעל-פה ואת מסורות עדי ראייה על המקורות הכתובים, שאותם הוא מזכיר בסתמיות בלבד: 'כל מעשה תוקפו וגבורתו ופרשת גדולת שולטן מחמי"ט הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי הת'וגרמים ועל ספרי היונים והלועזים ועל ספרי מדי ופרס'³⁶. כך ציין גם לסיכום שלטון בייזיט: 'דברי שולטן בייזיט... הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי הת'וגרמים'³⁷; או בפתיחה לסיפורי ויניציה: 'ועתה נחל לספר ראשית התחלת בנין ונזיאה והרוזנים שמלכו בה ואת כל הקורות אותם, כפי מה שנתאמתו אצלנו מספרי הגויים ודברי הימים שלהם'³⁸. בצורה מעט שונה ציין על אודות עניין מסוים: 'ואני המעתיק ראיתי להעתיק את אשר מצאתי כתוב בספר ישן'³⁹. יוצא מהכלל האזכור המצורף לסיפור ארבעת השבויים, המגלה את פרטי מקורו: '...כפי מה שראיתי כתוב בספר הקבלה דר' אברהם בן דאוד זצק"ל וכו'⁴⁰.

לעומת קווים אלה, המאפיינים בדרך-כלל כתיבה היסטורית, ובעיקר לאור שאיפתו הכנה להיצמד אל האמת ולהגיע עד דיוקם של דברים, בולטת נטיית נפשו הפיוטית שהזכרנו, המושכת אותו לעתים לנטוש את בקשת המציאות ולקרוא דרור לכשרונו הספרותי. אין ר' אליהו מסתיר את כוונתו בנידון זה. עוד במבוא הוא מזהיר: 'ואולם בקצת ספורים נמשכתי אחרי המליצים המפליגים לדבר דברים אשר לא היו... ממשל משלים אני'⁴¹. דברי מליצות אלה, 'הלצות' כלשונו, פיזור לרוב בין פרקי הספר. לעתים הן ערוכות בסדר מסוים: מלת פתיחה, החוזרת בראש כל קטע, ומספר הקטעים, הרומז על עניין מסוים, כגון 'כ"ב בתים וסימניך ב"ך יב"ך ישראל'⁴²; או: 'עשרה בתים וסימניך עשרה זהב מלאה קטורת'⁴³. דוגמאות כאלה ורבות אחרות מקשות על ההכרעה בדבר כוונתו, אם היא לצד ההיסטורי או הספרותי, 'למען נתענג בדרכי ההלצה כי נעמה'⁴⁴. באשר למידע היסטורי מדויק, שהספר מעניק לקורא, מובן שכלל שהאירועים קרובים לתקופת המחבר, עולה גם מידת דיוקם של התיאורים. באופן דומה משפיעה גם קרבתו הגיאוגרפית לזירת ההתרחשויות⁴⁵. בצד השיקולים האלה בדבר סיווגו הנכון של הספר אין לשכוח את מניעיו העמוקים של ר' אליהו — שאמנם מדי פעם הוא מגלה אותם, אולם הם נעלמים מיד מעין הקורא בתוך המון התיאורים המוגשים לו אם בצורת עובדות היסטוריות או בצורת דברי מליצה — אלה הם געגועיו המשיחיים! מצוקתו האישית, בשעה שהמגפה משתוללת סביבו, והדריכות הכללית, תוצאת הסערות הפוליטיות, המעוררות את העירנות הרבה כלפי המתרחש באזור, לצד הרצון להגיע לשורשי הקורות — כל אלה חיזקו את תחושתו, כי הימים גורליים הם, שימות המשיח קרבים, ועמם יבואו לפתרון כל הבעיות.

לסיום יש לציין, כי על-פי כל הסימנים לא הצליח ר' אליהו במטרתו העיקרית: להפיץ את דבריו בקרב הציבור הרחב על-מנת להעניק לו, לציבור, את ה'תועלויות' שקבע בראשית דבריו⁴⁶: איש מבין הכרוניקאים של תקופתו לא הביא מדבריו, אף לא יוסף בן יהושע הכהן, בעל ספר 'דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן הת'וגר', הקרוב לו ביותר לפי נושאו וזמן חיבורו. מכאן יש להסיק, שחיבורו לא נודע ברבים

וכמעט נשכח⁴⁷. יחלפו עוד 150 שנה, עד שהכרוניקאי יוסף סמברי, ואחריו ראשוני הביבליוגרפים העבריים, החיד"א ושבתי בס, יזכירו את החיבור, שנשתמר, כאמור, בכתובים עד ימינו⁴⁸. לעובדה הזאת אין הסבר חד-משמעי. אולי נדחה מפני חיבורו של יוסף הכהן, שמזלו שפר עליו והוא זכה להופיע בדפוס? ואולי דרך כתיבתו המיוחדת לא היתה עוד מכוונת לטעם הציבור או אפילו הקשתה על ההבנה? מי ידע גורלם של ספרים? ⁴⁹!

דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר' ליוסף בן יהושע הכהן

יוסף בן יהושע הכהן נולד בשנת 1496 באביניון שבפרובנס, למשפחה של פליטי ספרד. פרטים מתולדות חייו, שנרדדים ואי-שקט מציינים אותם, מסר בשני ספריו ההיסטוריים. בגיל חמש בא לאיטליה, ובשנת 1509 התיישבה המשפחה בגנואה. בשנת 1516, עם גירוש היהודים מהעיר הזאת, יצא לנו"י, מצפון לגנואה. שם נשא יוסף הכהן את בת הרב של בולוניה לאשה, ושם גם מתו הוריו. כשפרצה בשנת 1524 מגפה, נמלט מהעיר ונדד שנים אחדות. זמן-מה שהה בוולטאג'ו, השוכנת בין נו"י וגנואה. בשנת 1538 חזר אליה. שתים-עשרה שנה המשיך לשבת בגנואה, עד שבשנת 1550 גורש שנית וחזר לוולטאג'ו, שבה עסק ברפואה. בתקופה הזאת הוציא לאור את שני חיבוריו ההיסטוריים. בשנת 1567, לעת זקנה, נאלץ לנטוש גם את העיר הזאת והתיישב בעיירה קסטלאצו, מצפון לשם. אין לנו ידיעות על שנת מותו ומקום קבורתו. חוץ משני הספרים שהזכרנו השאיר אחריו בכתובים חיבורים בתחום הגיאוגרפיה והרפואה, וכן שירים¹. תרגומיו מלטינית ומספרדית, שאותם שילב בחיבוריו, והמקורות, שמהם שאב, מוכיחים את בקיאותו בשפות אירופיות אחדות. מקור השכלתו התורנית אינו ידוע; כמו-כן אין אפילו רמז כיצד ואיפה התמחה ברפואה.

את הספר דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר' הוציא לאור בשנת ה'שי"ד (1554), סימן: 'וח"ש עתידות למו', כפי שציין בדברי הברכה לסיום המלאכה. כוונתו היתה למלא את החלל, שהשאיר אחריו יוספוס פלביוס, 'כי לא קם סופר עוד בישראל כיוסיפון הכהן, אשר כתב את מלחמת ארץ יהודה וירושלים. חדלו כותבי זכרונות בישראל חדלו, עד שקמתי אני יוסף, שקמתי כותב זכרונות ישראל'². הוא רצה לספר 'את רוב התלאות, אשר מצאנו בארצות הגויים מיום גלות יהודה מעל אדמתו עד היום הזה' וגם 'את מלחמות מלכי הגויים, אשר נלחמו בארץ יהודה וירושלים, ואת גרוש צרפת וספרד', וזאת לשם מטרה אחת: לתאר 'את אשר הרעו לנו המצרים ולאבותינו, ולא יעבור מתוך היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם'. ברם, רובו ככולו עוסק הספר בעניינים שבין העמים לבין עצמם, כפי שכבר נרמז בשמו. על גורל היהודים, שחיו בתוכם, שומעים אנו רק כבדרך-אגב וכאילו באקראי. כך היה יוסף הכהן הראשון, שחיבר בעברית ספר מקיף על תולדות האומות! הספר נדפס בשנת 1554 בוונציה, ובפעם שנייה — 'מפני שאינו נמצא אפילו א' בעיר ושנים במשפחה, וממש לא נודע ממנו' — בשנת ה'תצ"ה (1733) באמשטרדם, כלומר: כעבור 180 שנה.

הדפסה נוספת נעשתה בשנת ה'תרי"ט (1859) בלכוב. המהדורה הזאת נערכה על-ידי שני מלומדים מלבוב, שהוסיפו לה מבוא על דבר 'התועליות לכל איש יהודי בידעו קורות העתים' ואת תולדות חייו של המחבר. באחרונה נדפסה המהדורה הזאת בישראל מחדש.

הספר מחולק לשני חלקים: החלק הראשון, המתחיל באדם הראשון, מסתיים בשנת 1520 בציון מות יהושע, אבי המחבר, בנוי, והולדת בנו, הנקרא על-שם סבו. השני, השווה לראשון בהיקפו, מתאר את קורות 34 השנים האחרונות וחותרם בשריפת התלמוד ברומא, בבולוניה ובוונציה בשנת 1554, שבוצעה על-פי צו האפיפיור יוליוס השלישי.

כאמור, פתח יוסף באדם הראשון, אולם בהמשך לא נקב, כמקובל בכרוניקות, בשנות חייו וחיי זרעו, אלא הסתפק בציון השמות בלבד. בתוך הרשימות בולטת מגמתו לקשור את הפרנקים עם שושלת הדורות שבתנ"ך, כי לפי המסורת שבידיו 'בני גומר הם פראנקוס'³, דבר שהוזכר בפתח 'ספר יוסיפון'. מאורעות היסטוריים, שקבע להם תאריכים, מתחילים עם דגוברט, אחרון המירובינגים בימי הרקליוס, קיסר ביזנטיון. השנה היא 613 או ד'שע"ג, שנת מותו של דגוברט. כעבור שנתיים, 'ויקם מחומד בארצות ערב... ויכתוב חוקים ומשפטים. ויאמר כל אשר לא ישמע לתורתו יומת, כי ה' שלחני להיות נביא בגויים. ויגדל האיש מאוד וישמעו אליו עמים. וישכב מחומד עם אבותיו וימלוך איבוביר תחתיו. ויתר דבריהם הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי ישמעאל'. לתמונה הזאת מצטרף קושדואיו (כוזרו השני) מלך פרס, הנלחם נגד צבא ביזנטיון ומוציא את ירושלים מידיהם. בין עלילותיו של הרקליוס ציין יוסף את גזירותיו נגד היהודים, וכיצד השפיע על דגוברט 'לעשות גם הוא כדבר הרע הזה'. מכאן, אחרי שהזכיר את הקמת המסגד על הר הבית על-ידי עומר ואת שלטון הערבים 'בכל ארץ ישראל וארץ ארם... ארבע מאות תשעים שנה', עבר ברפרוף על המאה השביעית והשמינית, תוך כדי תשומת-לב מיוחדת לגיבוש המלוכה הקרולינגית בצרפת בראשית המאה התשיעית. בהמשך עקב אחרי עלייתם וירידתם של המלכים האלה עד לסוף המאה העשירית, ותיאר את כיבושי 'התוגרמים' ואת לכידת ירושלים על-ידם. בין המאורעות שהוא מונה, שקרו בצרפת במאה הי"א, בימי פיליפ בן הנרי הראשון, מופיע פתאום וללא קשר ענייני סיפורו של יוסף בן שמואל הנגיד, שהלך בדרכי אביו, 'אך לא היה ענו כמוהו', לכן נהרג על-ידי 'סרני גרנדה' ואתו 'היהודים אשר באו ממרחוק, לראות תורתו וגדולתו'⁴. זהו האזכור הראשון של אישיות יהודית בספר!

כשבא לציין את מסע-הצלב הראשון, בסוף המאה, התחיל לספר בפרוטרוט את הפרעות, שעשו הצלבנים בקהילות הריינוס. הפעם גילה את המקור, שבו הסתייע: 'אתם ראיתם את הצער הגדול הזה... ודברי הצומות וצעקתם אשר העתקתי מקונטרס רבי אליעזר אשר כתב בימים ההם'⁵. כוונתו לסיפורו של ר' אליעזר ב"ר נתן ממגנצה, בעל הספר 'אבן יהודה', שחיבר גם זכרונות על גזירות שנת תתנ"ו⁶. על קורות אבירי-הצלב קרא יוסף בכרוניקה 'דברי הימים למלכי אשכנז' ומצא בגורלם המר נחמה, כי ראה בו אצבע אלוהים: 'כי אל קנא נוקם השם דם עבדיו השפוך, וכי גם הם מתו בדרך בחרב, ברעב והדבר לאלפים ולרבבות'. אחרי-כן המשיך בתיאור מסעי-הצלב הבאים וציטט שוב מכרוניקות עבריות של התקופה. מתוך 'ספר זכירה' של ר' אפרים ב"ר יעקוב

מבונא סיפר את עלילת-הדם שהיתה בעיר בלויש בשנת ד'תתקל"א (1171) ואת המעשה 'ברכי בנימין הנדיב ור' אברהם הסופר' בעיר קולוניה באותה שנה⁷. במקביל תיאר יוסף את מלחמותיו של שאלאדינו (צלאח-א-דין) נגד ממלכות הצלבנים ואת מעשי פיליפ השני, מלך צרפת, שרדף את היהודים בעקבות עלילת-דם. על גזירותיו הביא מתוך ספר 'אבן בוחן' של קלונימוס בן קלונימוס, שנכתב במאה הי"ד⁸. כך המשיך ותיאר את מלחמות המלכים באירופה ובמזרח התיכון, והזכיר עניינים יהודיים כל אימת שהללו פגעו בהם. קטעים מיוחדים הקדיש לגזירות במאה הי"ד, כמו 'המוות השחור', עלילת הרעלת הבארות והפרעות בפראג בשנת 1389.

בין אירועי המאה הט"ו תפסה מקום רחב גזירת הגירוש מספרד. בצמוד לנפילת גרנדה, שהיתה 'ביד הישמעאלים 700 שנה', לידי פרדיננד ואיזבלה בשנת 1492, 'ותהי למלכי ספרד עד היום הזה', שיבח את הארץ, ש'רחבת ידיים היא, וצבי היא לכל הארצות'. עם זאת דיבר על תלאות המגורשים: 'ותקצר נפש העם בדרך, כי מהם המיתו הישמעאלים, להוציא הזהב אשר בלעו להחביאו, ומהם כילו הדבר והרעב, ומהם הושלכו ערומים מרב החובל באיי הים, ומהם נמכרו לעבדים ולשפחות בגנובה ובנותיה, ומהם טבעו בים'⁹. ועוד שמע על פליט, שמכר את בנו בשביל פת לחם למען אביו, עטוף הרעב. זהו אחד הסיפורים, שנמסרו על-ידי דור גולי ספרד, ובעיקר על-ידי חיבוריו של יצחק אברבנאל, והוא מצוי בכרוניקות נוספות, כגון ספר 'שלשלת הקבלה' וספר 'שבט יהודה'. יש להצטער על כך, שעורכו של 'ספר יוחסין', שמואל שולם, השמיט את תיאורו האותנטי של זכות בטענה, שיכתוב בעצמו על הגזירות האלה. יוסף הכהן הזכיר גם את האנוסים מימי גזירות הדומיניקני ויצנטי, בראשית המאה, שאת הפיקוח עליהם החמירה עתה המלכה, 'ותשם עליהם חוקרים ודורשים לראות הילכו בתורת משיחם אם אין'. לכן התחילו גם הם לברוח לתורכיה, 'לעבוד את ה' אלוהינו כיום הזה'. עליה ועל בעלה פרדיננד יצא זעמו של יוסף, ובסיפוק רב ידע לספר, כי משמים הענישו אותם: ילדיהם מתו, ולא נשאר להם יורש; איזבלה מתה 'מהנגע הרע והנאמן נקרא סרטן'. במקום הזה חזר על הצהרתו הראשונה, שכוונתו להועיד את החיבור לתיאור תלאות היהודים וציין, שהגירושים מצרפת ומספרד עוררו אותו לכך, 'למען ידעו בני ישראל את אשר עשו לנו בארצותם, בחצריהם ובטירותם'.

כמקובל, ככל שהתקרב לתקופתו-שלו, הרבה לפרט. בתוך כך רשם את יום הולדתו, שחל ב-20 בדצמבר 1496¹⁰, ואת נישואיו עם פלומה, בת הרב אברהם הכהן, בשנת ה'רע"ה (1515)¹¹. השליש האחרון של הספר מוקדש למאה הט"ז; ואם נצרף לכך את כל החלק השני, שכאמור כולו עוסק בה, מתגלה שרוב הספר מתמקד בתקופת המחבר. המשקל הרב, הניתן בכרוניקות להווה, הוא, כפי שהזכרנו, תוצאה של ההתרחשויות המסעירות, הדוחפות אותו לתהות על שורשיהן. מכאן הצמידות הקיימת בין העירנות למה שמתהווה והסקרנות לדעת מה שהיה בעבר.

בפתיחת החלק השני ריכז יוסף את תשומת-הלב במסעות הפורטוגזים והספרדים מעבר לאוקיינוס ולגילוי היבשת החדשה. ראוי לציין, שאת שמו של קולומבוס לא הזכיר בכלל וייחס את גילוי אמריקה לאמריגו וספוצ'י, איש קשטיליה: 'ושם האיש אשר מצא את הארץ ההיא אמיריקו, ויקראו לה אמריקה בשמו... ויקראוה הספרדים

עולם חדש עד היום¹². את הדפים הבאים ממלא סיפור עלייתו של סלימאן 'המפואר' ומלחמותיו והמאבק בין הקיסר קרל החמישי לבין פרנסואה הראשון, מלך צרפת, על איטליה. הקרב המכריע ליד פביה מתואר בפירוט רב, כך גם כיבוש רומא, והביזה הגדולה, ש'האשכנזים הלוטראני ההם'¹³ ערכו בה בשנת 1527.

כשבא יוסף לתאר את הופעת לותר ואת ראשית הרפורמציה, מורגשת נימה אוהדת כלפי האיש ומעשיו: 'ויהי שם הכומר מארטינו לוטיר, איש נבון וחכם... ויפתח מארטין את פיהו וידרש בקול גדול נגד האפיפיור ונגד חלומותיו ונימוסי האפיפיורים, רק באותו האיש חשק, ויתקבצו אליו רבים, וישם להם חוקים ומשפטים, ועל חכמי הבמה דיבר סרה'¹⁴. מסתבר, שירד היטב לשורשי תנועת הרפורמציה, כשהבליט את שתי הנקודות העיקריות, שקבעו את חומרת ההתנגשות בין האפיפיור לבין לותר והן: התנהגותם של שליחי האפיפיור, 'חכמי הבמה'; וגישתו החדשה של לותר למקרא: 'ויואל באר תורתם ודברי פאולו מלכו'. כתוצאה מכך, כתב, בא השבר הגדול בעולם הנוצרי: 'ותהי תורתם שתי תורות עד היום'. על שתי הנקודות האלה חזר ועמד גם בהמשך, בתארו את מלחמתו של האפיפיור בלותר: 'ויחכם מארטין לותר ואיזן וחקיקר ותיקן חיבורים ודברים הרבה על אמונתם ועל דברם, ויבאיש את דתי האפיפיור בראשי ארץ אשכנז... והכמרים היו נסיבה, כי נטו אחרי הבצע וילכו אחרי שרירות לבם, השחיתו דרכם על הארץ'¹⁵. הדברים האלה שייכים לימי שלטון הקיסר קרל החמישי, כשהפילוג היה כבר לעובדה. יוסף הצביע גם על הסדקים שנבעו בבניין הכנסייה בקרב נסיכי גרמניה: 'ויהי בהיות הקיסר בראטיסבונה ויאספו אליו רוב שרי אשכנז וידברו אליו לאמור: עד מתי אנחנו פוסחים על שתי הסעיפים? אם האפיפיור האלהים, נלך אחריו, ואם מארטינו, נלך אחריו'¹⁶. את המלחמה בין שני המחנות תיאר בפרוטרוט, כשאהדתו נתונה שוב ללותרנים.

זהו זמן הופעתם של דוד הראובני ושל שלמה מולכו, שגם אליהם הפנה יוסף תשומת-לב רבה, אולם ידיעותיו על מסעות דוד הראובני אינן מדויקות. על שהותו הראשונה ברומא וקבלתו על-ידי האפיפיור לא ידע, כנראה, וסיפר כאילו בא 'מארץ מרחקים, מהודו, בשער מלך פורטוגל'¹⁷. שם ובספרד משך אחריו אנוסים רבים ויהי להם לפוקה'. לכן עבר דרך צרפת לאיטליה. אולם בלב יהודי איטליה התעוררו ספקות, 'ולא האמינו אליו עוד, כי חקק חקקי און'. ייתכן שיוסף התכוון למסמכים, שהראובני הכין באיטליה, שזיזו את התגלה מהר¹⁸. מכל מקום, לא הזכיר יוסף את יתר מעשיו אלא רק את סופו המר. לעומת זה היה הוא הראשון, שהעתיק את אגרותיו של שלמה מולכו 'אל החכמים, דברי שלום ואמת'¹⁹. מדבריו, החותמים את כל הפרשה, מתגלגל עדיין הד התקוות, שהתעוררו אז בלב רבים: 'ויאמינו רבים באיטליה בימים ההם, כי נצל ר' שלמה מולכו מיד מבקשי נפשו לספותה בחכמתו, ודלא שלט נורא בנשמתו, ויש אשר העיד ונשבע בפני קהל ועדה, שעמד בביתו אחר השריפה שמונה ימים, ומשם הלך לדרכו, ולא ראוהו עוד, אל אלהים יודע. ומי יתן ואוכל לכתוב, הכנים דבריו אם אין באמת ובתמים על ספר'²⁰.

בין המאורעות ההיסטוריים נהג, כאמור, לשלב פרטים על חייו ועל משפחתו. כך שומעים אנו על גורלם הטרגי של שלושת בניו: הבכור, יהושע, טבע בריינוס; אחרי

שבועיים מת הצעיר, 'יונק שדי אמו'²¹; והשני, יהודה, שנולד בשנת מותו של שלמה מולכו, נפטר בגיל שבע-עשרה²². הסיפור על גירושו מגנואה בשנת 1550 מעלה תמונה מחיי קהילתה היהודית²³. יוסף, שעסק שם, כזכור, ברפואה, נתקל ביהודים, שהבאישו את שמו 'ביושבי הארץ'. כשהגיע לעיר בן אחותו, שהיה גם כן רופא, עוררו השניים את קנאת שאר הרופאים. אלה הלשינו עליהם לפני 'שרי העיר', שחתמו על צו גירוש. 'הדת ניתנה בחצוצרות וקול שופר, כאשר עשו בימי אבי'. אגב כך לומדים אנו על אורח חייהם החופשי של אותם היהודים: 'ויעש להם (פלוגי) משתה, וגם את הגויות הביאו אתם אל המשתה, ויחוגו כשיכור וילכו בשרירות לבם'.

עם כל זאת נתונה התעניינותו של המחבר לאירועים הפוליטיים הגדולים של תקופתו, שהתמקדו לרוב באיטליה, ואת ענייני היהודים רשם, כפי שכבר ציינו, רק בדרך אגב. כך, למשל, ציין אחרי תיאור השטפונות הגדולים, שפגעו בשנת 1530 ברומא: 'ומבני ישראל לא מתו בחמלת ה' עליהם, כאשר הוגד לי, כי אם זקנה אחת, והיתה מנוחתה כבוד — אצבע אלהים היא'²⁴. אגב עלילותיו המפורסמות של אנדר־יאה דור־יה שומעים אנו כיצד ניסה יוסף הכהן לפדות שני יהודים, שהיו שבויים באוניותיו, אולם מפקד הצי מסר לידו רק את הזקן, תמורת 'תוגר אחר תחתיו, נפש תחת נפש', ובעד הצעיר דרש 'שלושה תוגרמים תחתיו או דמי מכרם', ולא היו לו. אולם תהפוכות הגורל פגעו באותו מפקד, ובשעת מהומה הצליח השבוי לברוח, ויוסף הסתיר אותו בביתו ואחרי־כן שחרר אותו, אבל שוב נתפס ונפדה תחת עבד אחר²⁵. לציון מיוחד זכה טוביה פואה, 'טוביה שמו וטובים מעשיו... והקים מלאכת הדפוס בסביוניטה'²⁶. כך מתבשרים אנו על בית־הדפוס המפורסם הזה, שבשנת שי"א (1551) התחיל להוציא לאור ספרים עבריים, וביניהם גם את ספר דברי הימים. האזכור האחרון מעלה שוב גורל יהודי. בשנת 1553, בימי האפיפיור יוליוס השלישי, התגייר פרנציסקני אחד, 'וישם פניו כחלמיש לדרוש ברבים ברחובות קרית רומי נגד דתם ונגד משיחם'. סופו שהועלה על המוקד, 'ופריצי עמנו', מומרים, הלשינו בפני האפיפיור, 'כי יש מקומות בתלמוד מדברים נגד דתם'. בעקבות זה נשרפו ברחבי איטליה ספרים רבים.

חלק נוסף של הספר, הממשיך את סיפור המאורעות עד שנת 1562, נשאר בכתובים, ונדפס רק זה עתה בראשונה²⁷. יוסף הועיד בו מקום רחב למלחמות הקונטר־רפורמציה בצרפת. כיצד השקיף כיהודי על מלחמות הדת של הנוצרים מלמדות שורות הסיום, שבהן נתן גם ביטוי ליחסו אל סביבתו העוינת: 'כי החמס קם למטה רשע בכל ארץ צרפת, מקצה עד הקצה, לא נהיה כדבר הזה עד היום. זאת להם תחת גאונם, כי עצמו ויגדילו לשונם, חרפו למו על עם ה' צבאות אלהי ישראל'.

יוסף הכהן ערך את הספר בשיטת האנלים המקובלת, כלומר: בכל שנה ושנה, ובחלק הראשון, בתחום שנים אחדות, מנה את המאורעות שקרו בהן. כדרך הכרוניקאים היה לו עניין רק בהתרחשויות עצמן, מבלי שינסה להבהיר את הקשרים ביניהן. מלכים מנהלים מלחמות, נסיכים מצטרפים לאחד הצדדים או כורתים בריתות ביניהם, אפיפיורים תומכים במי שתומכים, ערים נשדדות, ארצות הופכות שממה, ורק שנת האירוע מאחדת את הכול. הסדר הכרונולוגי בלבד שומר גם פה על הרציפות. כמה שנוגע לתולדות העם היהודי, שכאמור נזכרות פה ושם, הופכים המאורעות בדרך־כלל

לפורענויות. מדובר בעיקר ביהודים שישבו באיטליה, שבמאות הט"ו והט"ז סבלה ארץ מושבם מפלישות חוזרות ונשנות, והקהילה היהודית נפלה קורבן ראשון לכל פולש. הזיקה הגורלית לסביבה העוינת נראית כנקודה המוסברת היחידה בפסיפס העמים הגדול, שהוא מצייר.

את דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר ניתן לצרף לחיבורים הנמנים עם ההיסטוריוגרפיה הכללית, ההומניסטית, שכתביהם חרגו מהמסגרת המקומית וניסו להציג תמונה היסטורית כוללת, אוניברסלית. המהדורות וההדפסות הרבות, וכן התרגומים השונים, שנעשו לספרו של יוסף הכהן, מלמדים על מידת הפופולריות והתפוצה שזכה לה²⁸.

‘עמק הבכא’ ליוסף בן יהושע הכהן

נראה לנו כאילו ביקש יוסף הכהן למלא עתה את ההבטחה, שנתן בספרו הראשון, והתחיל מיד אחרי סיומו ללקט חומר, שיתאר את גורל היהודים וימלא את הפינה בפנורמה של העמים, השמורה לתולדות ישראל. ייתכן גם כן, כפי ששיער שד"ל¹, שהושפע מספרו הפורטוגזי של שמואל אושקי. יוסף לא רמז על כך במפורש, אולם הוא וגדליה אבן יחיא, בעל ספר 'שלשלת הקבלה', היו היחידים בין הכרוניקאים היהודים של התקופה, שלקחו ממנו ונקטו שמו². מדבריו במבוא ל'דברי הימים' יכולנו ללמוד, שההיסטוריה היהודית משתקפת בעיניו כרצף של גזירות ואסונות, של 'תלאות... בארצות הגויים מיום גלות יהודה מעל אדמתו עד היום הזה'. לכן קרא לספר זה עמק הבכא: 'כל הקורא בו ישום וישאף יחד, ועפעפיו יזלו מים'³. הספר הושלם בראשונה בכסלו שנת שכ"ד (1563)⁴, אולם יוסף לא הרפה ממנו, ובשנת של"ה (1575), סמוך למותו, הוסיף עליו הוספות⁵. 'מגיה' עלום שם המשיך את תיאור המאורעות עד שנת שס"ה (1605)⁶. בדפוס הופיע הספר רק בשנת 1852 בווינה, באמצעות הסופר העברי מאיר הלוי לטריס. את המהדורה הזאת ערך על יסוד כתבי-יד השונים, שהכין שד"ל, והוסיף לה מבוא והערות שוליים משלו ומשל שד"ל⁷. מ' וינר פרסם בשנת 1858 תרגום לגרמנית וחיבר לו גם דברי מבוא והערות.

מאחר שכוונתו של יוסף היתה לתאר את גורל העם היהודי בימי גלותו, פתח את החיבור בימים שלאחר חורבן הבית השני. בסיפור הראשון הביא על-פי 'ספר הקבלה' פרטים על מרד בר-כוכבא — מבלי לציין את המקור — על רופוס, בן בר-כוכבא, ובנו רומולוס, שמלכו זה אחר זה⁸. כל זה מתקופת אדריאנוס, שחייליו כבשו את ביתר 'וישפכו בתוכה דמים רבים... וילכו הסוסים בחוצותיה בדם החללים עד בטנם'⁹. בתיאורים אלה, כמו גם בסיפור מותו של ר' עקיבא ושל שאר עשרת הרוגי מלכות, הלך יוסף בעקבות המסורת המדרשית. דברים, שהזכיר כבר בספרו הקודם, סיפר שנית, כגון השמד הגדול בימי הקיסר הרקליוס ושל דגוברט, מלך צרפת¹⁰ או גם גורלו של יוסף בן שמואל הנגיד¹¹. את גזירות תתנ"ו רשם על-פי הקונטרס של ר' אלעזר והוסיף, שעל הצלבנים עצמם כתב בספרו הקודם¹². כך נהג גם בנוגע למסעי-הצלב האחרים, שאת גזירותיהם סיפר בשני ספריו בהרחבה. חזרות אלה ונוספות בשאר פרקי עמק הבכא

הביאו את זלמן באנהארד, מחבר קורות חיי יוסף הכהן למהדורת לבוב של ספר 'דברי הימים', לידי השערה, כאילו עמק הבכא אינו אלא אוסף קטעים, שיד אלמונית ליקטה מתוך 'דברי הימים', שאותו בלבד חיבר יוסף הכהן¹³. אין להשערה הזאת רגליים, ולו רק בגלל העובדה, שרוב ענייני עמק הבכא אינם נמצאים בספר הראשון, גם אין לתמוה על המחבר, המביא דברים אחדים משל עצמו גם בספר השני. ראוי לציין, שבין הכרוניקאים העבריים של זמנו יוסף הוא היחיד, המוסר בפרוטרוט את קורות דוד אלרואי תוך הסתמכות על מסעות בנימין מטודלה¹⁴. בסוף הסיפור הזה הזכיר את הרמב"ם, שבאחת מאגרותיו התייחס, כנראה, לדוד אלרואי, אולם ייתכן, הוסיף, כי 'לא שמע דברים כהויתם'. את חיבור המורה, ותרגומו על-ידי שמואל תיכון, הזכיר בהמשך, אף זאת על-פי אגרות הרמב"ם. אחרי תיאור הפרעות שהתרגשו בעקבות מסעי-הצל, סיפר יוסף בהרחבה את 'גזרת הרועים'¹⁴. העניין נזכר, בשינויים מסוימים, בספר 'שבט יהודה', שמצא אותו, לפי דבריו, 'כתוב בספר דברי הימים למלכי ספרד' והעתיק אותו 'מלשון לעז ללשון הקדש'¹⁵. ייתכן שכרוניקה זאת שימשה את שניהם, ואולי רק את שמואל אושקי, שממנו שאבו שניהם¹⁶. בין המקורות, שהזכיר יוסף הכהן, נמצא גם הספר 'עמק רפאים' של חיים גליפפא וספר 'צידה לדרך' של מנחם בן זרח¹⁷, וכן הספר 'אבן בוחן' של קלונימוס בן קלונימוס, הנזכר לעיל¹⁸. מן הכרוניקאים הנוצריים ציטט יוסף הכהן פעמים אחדות את התיאולוג הגרמני סבסטיאן מינסטר, שספרו 'קוסמוגרפיה' נדפס בראשונה בגרמנית בשנת 1543, ובלטינית — ב-1550, וזכה בזמן קצר למהדורות חדשות¹⁹.

למעלה משליש הספר הקדיש יוסף גם הפעם לעניינים, שקרו במאות הט"ו-ט"ז והתרחשו ברובם באיטליה²⁰. בולט בהן מספרן הגדול של עלילות-דם, וביניהן עלילת הדם בטריאנט, שהתחילה בפסח של שנת 1475 בעקבות הירצחו של הילד סימון. יוסף הכהן הקדים וציין, שאותו ליל 'סדר' אירע ליקוי לבנה²¹. בתיאור המפורט הדגיש את מאמצייהם של האפיפיור ושליחיו להוכיח לאנשי טריאנט הקנאים, כי 'טענותיהם הבל המה, מעשי תעתועים', וציין, שלקנאותם נפלו קורבן 'שנים אנשים חכמים נוצרים מפאדואה, יודעי דת ודין... ותעל נשמתם הטהורה השמימה'²². מכיוון שגם להבא נהג לציין את כל המקרים, שבהם היתה ליהודים הצלה מצד לא-יהודי כלשהו, לא נראית תמונת הגזירות והרדיפות של התקופה הזאת שחורה כולה. כך סיפר גם על משפט צדק, שנעשה בימי השלטון סלימאן לפורעים ביוון, עד שגם שד"ל לא התאפק והעיר בשוליים: 'מי יתן ויבוקש הדבר וימצא בדתי השולטנים ובספרי זכרונותיהם!'²³ מאידך גיסא התבטא בלשון חריפה כלפי צוררי היהודים, הן מלכים והן אפיפיורים. נראה שלא חשש מהצנזורה, על אף שבימי האפיפיור פאול הרביעי נהגה בחומרה רבה²⁴. על ראש כל אלה, שהרעו לעם ישראל, הוריד קללות ונהנה, כשיכול היה גם להודיע לקוראיו על סופם המר. כך חזר וסיפר על צרותיהם של פרדיננד ואיזבלה²⁵, ואת מותו של האפיפיור יוליוס השלישי בישר במלים אלה: 'פצחו הרים רינה, כי מת יוליו די מונטי, האפיפיור אשר דימה להדיחנו, אשר שרף ספרי תפארתנו... אנא ה' אלהי הרוחות לכל בשר, תולעתו לא תמות, ואישו לא תכבה, והיה דראון לכל בשר'²⁶. את שמו של פיוס החמישי שינה ל'אמפיו', כלומר הרשע, הפך מחסיד (פיו)²⁷. דרך אגב ראוי לציין,

שבתקופת ה'השכלה', עת חזרו והוציאו את הכרוניקות האלה לאור, לא מצאה לשון גידופים זאת כלפי השלטונות חן בעיני המלומדים. לכן התנצל עורך המהדורה החדשה של עמק הבכא, מאיר לטריס, בפני קוראיו: 'סלחנא קורא נכבד, אם במרי שיחו יתקצף (יוסף הכהן) ויקלל גוי ואלהיו אשר לא כדת... שאנא קורא נכבד לעון הכהן הגדול מאחיו ואל תפן אל התרגזו וקצפו'²⁸. ברוח זאת צוין על-ידי זלמן באנהארד גם במבוא לספר 'דברי הימים': 'למען דעת, כי המחברים הקדמונים אשר שפכו בוז וקלון נגד לאומים רבים ומלכי ארץ, ובדברי לעז וקלס רגזו נגד מלכים ולא בושו... זאת היתה רק נגד מלכי זמניהם, אשר... אכלו את ישראל בכל פה'²⁹.

הספר השני מגלה יותר מהספר הראשון את שיטתו של יוסף הכהן בכתיבת היסטוריה. הדבר ניכר בשל טיבה המיוחד של ההיסטוריה היהודית. בתולדות העמים מעניקים השליטים למיניהם מסגרת ברורה להתרחשויות. מעשיהם מתחברים ליחידה אחת, וצירוף יחידות כאלה יוצר את הרציפות המסוימת, ולוא גם מזערית, שיש ביכולתו של בעל אנלים להעניק לקורא. לא כן בתולדות ישראל, ובמיוחד כשהן מתמקדות בסבל ובייסורים, בגזירות, בגירושים ובשמדות, שנחתו על היהודים. אף-על-פי שהן מסודרות בסדר כרונולוגי, משאירות הן רושם של קטעי סיפורים, שאמנם מהווים ביחד תמונה רחבת ממדים, אלא שצורתה שבה וחוזרת מפקידה לפקידה. כדי להפוך אותה לתמונה היסטורית של ממש, חסר בה עדיין גורם של התפתחות. יש פרקים, שהמחבר מצליח להחיות אותם באמצעות התייחסות אישית מפורשת אליהם. פרק כזה, שהוא גם המרכזי שבהם, דן בגירושים מספרד, מפורטוגל ומפרובאנס. על גירושים אלה דן בקצרה גם בספרו הראשון³⁰. בספר עמק הבכא רמז גם לסיבת הגזירות: 'וירבו האנוסים בספרד... ויתחתנו עם נדיכי עמי הארץ ויעצמו מאוד, וגם היהודים רבו למעלה עד ימי פרדיננדו ואישאבלה... ויראו שני המלכים האלה, כי נספחו רבים אל בית ישראל, ויגרשו את היהודים מעל אדמתם, פן ילכו עוד האנוסים באורחותם'³¹.

משסיים את תיאור הפרטים, השמיע נימה אישית והדגיש, שהמאורע הזה, הוא שדחף אותו לחיבור ספריו: 'אמר יוסף הכהן, גירושי צרפת והגירוש המר והנמהר הזה העירוני לחבר הספר הזה, למען ידעו בני ישראל את אשר עשו לנו בארצותם, בחצריהם ובטירותיהם, כי הנה ימים באים'³². את מצוקתו השמיע גם בתוך אחד התיאורים בני זמנו: 'אנא ה' כל זאת באתנו... ולא שכחנוך ולא שקרנו בבריתך, ועתה אלהים אל תרחק, ה' לעזרתנו חושה'. קטעים שבהם גילה, כזכור, פרטים על מהלך חייו, הקושרים את גורלו האישי עם המתרחש סביבו, מוסיפים אף הם חיוניות לתיאורים. לנימה טרגית מתעלה הסיפור על מות בנו, הנמצא בשני הספרים: 'על ההרים אשא בכי ונהי, כי טוב קויתי, אני יוסף הכהן, ויבא רע, ויהי לאבל כנורי. קויתי לשלום ואין'³³. וכן נפתח הקטע, שבו סיפר על רצח משפחת גיסו: 'החודש ההוא יהיה גלמוד'³⁴.

יוסף הכהן בחר לכתוב את ספריו בלשון המקרא. לכן נמצא בהם ניבים כמו: 'איש יהודי דוד שמו' על דוד הראובני, וכן 'ויצא חוטר מפורטוגל' בפתיחה לקורותיו של שלמה מולכו³⁵. יהודים שהושלכו לבית-הסוהר נמצאים בלשונו 'בחצר המטרה'³⁶. את ההלשנה, שגרמה לשריפת התלמוד בשנת 1553, תיאר בלשון מגילת אסתר: 'בימים ההם יצאו אנשים בני בליעל מקרבנו... ויוציאו את דיבת התלמוד רעה לפני האפיפיור

יוליו לאמור: ישנו תלמוד אחד, מפוזר ומפורד בין היהודים, ודתיו שונות מכל עם... ולאפיפור אין שווה להניחו³⁷. בלשון דומה תיאר בספרו הראשון גם את קורות העמים: על פירנצה המבוצרת אמר שהיא 'סוגרת ומסוגרת, אין יוצא ואין בא'³⁸. על קרב פרשים מסוים כתב: 'אז הלמו עקבי סוס מדהרות המלחמה וישובו מדלוק אחריהם'³⁹. את לחמם של הילידים, שהספרדים פגשו במסעם מעבר לאוקיינוס, תיאר כ'עוגות מצות, כי לא חמץ'⁴⁰.

עמק הבכא לא הודפס, כאמור, אלא כשלוש מאות שנים אחרי מות המחבר. עד אז נודע רק באיטליה באמצעות העתקות, שבחלקן נעשו על-ידי יוסף הכהן בעצמו, ונפוץ בה בעקבות המנהג, שקיים לפנים באחדות מקהילותיה, לקרוא קטעים ממנו בתשעה באב, כדי 'לשפוך בו שיחם לפני האלהים'⁴¹. מאליה מתעוררת השאלה: למה קופח החיבור הזה לעומת חיבורו הקודם של יוסף הכהן? יש סברה, שאחרי הדפסתם של ספרים אחרים באותו נושא, כמו 'ספר יוחסין' ו'שבט יהודה', לא היה עוד למדפיסים עניין בו⁴², והיא מחזקת את דעתנו בדבר ההשפעה הסלקטיבית שהיתה להמצאת הדפוס על הפצת הספרים.

'שבט יהודה' לשלמה אבן וירגה

ספר אחר, שזכה גם הוא למהדורות ולתרגומים רבים, הוא הספר שבט יהודה¹. שמו, המרמז ל'שבט עברתו' שבמגילת איכה, מלמד על תוכנו. אכן, מחברו, שלמה וירגה, פתח והודיע, שמצא בספרו של 'החכם הגדול דון יהודה אבן וירגה קצת שמדות וגזירות, אשר עברו על ישראל בארץ נכריה', והעתיק אותם, 'למען יראו ולמען ישמעו בני ישראל וישובו ויתחננו לבעל הרחמים, יכפר עוונותיהם במה שעבר עליהם, ולצרותיהם יאמר די'². נמצא שגם בספר הזה, כמו בספר 'עמק הבכא', יעמדו הגזירות והייסורים במרכז העניינים של הספר. ייתכן גם, ששלמה אבן וירגה הקדיש לנושא הגזירות חיבור נוסף ובשם דומה — 'שבט עברתו' — שאבד³.

על קורות חייו של שלמה וירגה יודעים אנו מעט מאוד⁴. הוא נולד בספרד במחצית השנייה של המאה הט"ו. משם היגר, אחרי הגירוש, לפורטוגל, ובראשית המאה הט"ז היגר שנית לאיטליה. בקטע מסוים של שבט יהודה סיפר, שנשלח על-ידי 'קהילות ספרד, לקבץ פדיון לשבויי מלגה'. תעודה אחרת מגלה, שהיה מורשה הקהילות בקשטיליה ובארגון⁵. מבין ראשי משפחתו הזכיר את יהודה אבן וירגה, האסטרונום, ולו הקדיש את ספרו. מסיפור מפליא שסיפר עליו נראה, שהלה היה מקורב לשררה והשתדל אצלה בעד אחיו⁶. אולם בשנת 1481, כשהתחילה האינקוויזיציה לפעול בסביליה עירו, ברח לליסבון, שם נתפס, עונה 'ומת מכוח היסורין בבית הסוהר'⁷. פעמים אחדות מופיע השם יוסף, הוא בנו של שלמה וירגה, שהוסיף תוספות למהדורתו הראשונה של שבט יהודה⁸.

ספר שבט יהודה מחולק לשישים וארבעה קטעים, מהם קצרים — בני שורות אחדות, מהם ארוכים — המשתרעים על עמודים אחדים. קטעים אלה אינם מצטרפים לחיבור היסטורי כולל, כי אם עומדים כל אחד בפני עצמו וללא זיקה ביניהם⁹. כך

פותח המחבר במאורע מימי אנטוניוס וקליאופטרה, ועובר משם לשנת 'ארבעת אלפים וארבע, קודם שגברה יד הישמעאלים על הפרסים', ומגיע במהירות לחצי-האי הפירנאי, שהוא נושא העיקרי של הספר.

על גישתו להיסטוריה ניתן לעמוד כבר בקריאת הקטע הראשון, הנושא את הכותרת 'החורבן הראשון'. דבר כיבוש ירושלים מופיע בו בתוך ערב רב של דמויות היסטוריות, בהם אנטוניוס, אוקטביאנוס, קליאופטרה, כשברקע מלחמת האזרחים ברומי, ומוצג שכאילו ההסתה של 'חכמי יועצי הרומיים' נגד היהודים היא הגורם. עצם ההסתה היתה פעולת נקם על הנבלה שעשה אנטוניוס, שגירש את אשתו, אחות אוקטביאנוס, מפני שחשק 'כדרך בשר ודם' במלכת מצרים. תוצאות המלחמה היו עקובות מדם בגלל גבורת היהודים העיקשים, שהכריחו את הקיסר להשקיע מאמצים גדולים, עד ש'לסוף נצח והרג מן היהודים עם כחול אשר על שפת הים'. ולא די בכך, אלא 'שרי היהודים', שהובאו שבויים לרומי, 'יד ה' היתה בם, ובהשתנות האוירים והמזונות והעון העוזר מתו כולם'. כך מצא כתוב בכרוניקה הספרדית 'דברי הימים אשר למלכי ארגון'.

הקטע השני, או בלשון המחבר 'השמד השני', כולל רק שורות ספורות. מסופר בו על שמד גדול בימי בן סירא: שלושים אלף יהודים נטשו את דת אבותיהם, והשאר נשרפו על קידוש-השם. 'לא נודע אצלי סיבתו', מעיר שלמה, אולם מציין בדייקנות, שיהושע בן סירא נקרא אצל הנוצרים בן-סירח, וספרו בתרגום של הירונימוס מכונה 'אקלישיאשטיקוס' ונמנה אצלם בין כתבי הקודש, 'לגודל חכמתו וחיבתו'. 'השמד השלישי' מסומן בתאריך 'שנת ארבעת אלפים וארבע', דהיינו: 244 לספה"נ. ייתכן שחל בזה שיבוש. הראב"ד קובע לאותו עניין ד"א קל"ד, כלומר שנת 374¹⁰. באותו הזמן שינו הפרסים, שרחשו עד אז כבוד לחכמי היהודים, שהיו 'דומים בשלמותם לאנשי ירושלים קודם הנפילה', את יחסם ליהודים לרע. אי לכך התעלל המלך בשלושה יהודים מכובדים והתנכל לחייהם של ראשי הקהילה, עד שלא 'יכלו עוד לסבול' ו'יצאו רובם מכלל הדת. אבל משם והלאה ירד מלך פרס ירידה אחר ירידה, ובאו עליו כת הישמעאלים... ותפסו כל מלכי פרס'. מלך ישמעאל, לעומתו, היה 'מלך חסד' והבטיח ליהודים 'שיעמדו בדת שירצו, כי הדת המוכרחת אין תועלת בה לעולם'. משראו זאת הפרסים, טוען שלמה וירגה, הודו, כי נפילתם באה בגלל מעשיהם נגד היהודים. גם את המאורעות האלה מוצא שלמה וירגה כתובים בכרוניקה ספרדית 'דברי הימים למלכי פרס', ומוסיף בקורטוב קנאה: 'כמנהג הנוצרים, כי יבקשו לדעת הדברים הקדומים, לקחת עצה מהם, וזה מחשיבותם והשכלתם הטובה'.

המשותף בשלושת הקטעים האלה, שהמחבר הביא, הם הייסורים שבאו על היהודים ומהייתו שלם על סיבתם. עם ישראל נרדף בידי רשעים, היודעים להדיח גם מלכים למעשים רעים כאלה. מבחינת הדיוק ההיסטורי — ואין צורך להדגיש, שהוא נעדר בסיפורים כאלה — מתברר, שהכותב מסתמך על כרוניקות קיימות¹¹, ובמקום להרהר אחרי נאמנותן, מציע ללמוד לקח מהעבר, כפי שהנוצרים נוהגים לעשות. זהו חידושו של ספר שבט יהודה, הבא להוסיף לתלמודו של היהודי מקצוע חדש: ההיסטוריה. הצורך בידיעת העבר התעורר בשעה שבני הגולה המפוארת של ספרד הועמדו בפני הברירה של קידוש-השם או המרה. אמנם כקודמיו ליקט גם שלמה וירגה אירועים,

שנראו לו ראויים לציון; ברם, לא כדי להוכיח את רציפותה של המסורת או לחזק את האמונה עשה זאת, אלא בכדי לתת תשובה לבעיית קיומו של ישראל בקרב חברה זרה ועוינת. בעשרות סיפורים קצרים הציג את קורות העם הזה כאילו אין בהן אלא רדיפות, שמדות וגירושים, ורק לעתים רחוקות — הצלה פורתא¹². הדברים מתרחשים באנגליה, בצרפת, בגרמניה, ובעיקר, כאמור, בחצי-האי הפירנאי. החל בקטע הרביעי זמן ההתרחשות הוא ימי-הביניים המאוחרים, כשבדרך-כלל חסר ציון התאריך. לעתים מלמד שמו הנזכר של מלך או שמו של אפיפיור על זמן המאורע, אלא שגם באלה לא דייק המחבר, ולרבים מהאירועים אין מקום בהיסטוריה הידועה לנו. תשומת-לב מיוחדת הקדיש המחבר לוויכוחים פומביים עם תיאולוגים נוצריים, וזאת לא רק מפני שאפיינו את התקופה, אלא מפני ההזדמנות הנוחה, שהם הקנו לו, להבהיר את דעותיו. יש ביניהם מעמדים היסטוריים, כמו זה שנערך בטורטוסה¹³, ויש כאלה שהמציא, על מנת שישמשו מסגרת להבעת דעתו¹⁴.

הראשון והארוך ביניהם נמצא בקטע השביעי ומשתרע, במהדורה המודפסת, על-פני עשרים עמודים!¹⁵ שאלותיו של 'המלך האדיר והחסיד מלך אלפונסו מספרד' ותשובותיו של 'טומאש החכם המחודד' מצטרפות למסכת רחבה של אמונות ודעות, הממצות את השקפת עולמו של שלמה אבן וירגה. ארבע השאלות, שהמלך מפנה בהתחלה לטומאש, אופייין אמנם אקטואלי, אולם שורשן בהיסטוריה, ובתחום זה מתגדר המשיב; לא-כן הדבר לגבי השאלה הראשונה על הסיבה לשנאת יהודים. את התופעה הזאת מסביר טומאש בנימוקים פסיכולוגיים וסוציאליים בלבד, ומתמקד — תוך התחמקות-מה — בקביעתו: 'לא ראיתי מעולם בעל שכל, שיהיה לו שנאה עם היהודי, ואין מי שישנא אותם כי אם כללות העם'¹⁶. הטלת התופעה על 'כללות העם', כלומר על המון העם הנבער, נועדה לקבוע לשנאת היהודים את מקומה בין האמונות הטפלות, שאנשים משכילים ירחקו מהן. אולם, הוא מוסיף ואומר, גם בהתנהגות היהודים יש דברים המעוררים רגשי שנאה כלפיהם, כגון גאוותנות, התנשאות והתפארות בעושר, שהצטבר אצל מי שרק אתמול היה מהגר עני, וכעת הוא משתלט על 'שלושה חלקי הקרקעות והנחלות אשר בספרד'. שאר השאלות מבקשות הסבר למעמדם השפל של היהודים, המצטייר בעיני השואל כ'נפילת היהודים מימי קדם'. אם נפשיט מהשאלה את לבושה הספרותי, תעמוד לפנינו שאלת היהודי לטעם הגלות. שתי תשובות לו: האחת תיאולוגית, הנשמעת בעיקרו של דבר במאמר הנביא: 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד עליכם'; והשנייה, העומדת על הסיבה ה'טבעית', מגלה גישה אחרת, רציונלית, לבעיה היהודית. שלמה אבן וירגה, בדמותו של טומאש, מעביר לעיני הקורא את מהלך ההיסטוריה של עם ישראל על מנת להראות, שירידתו נגרמה בשל הפירוד הפנימי שפשה בו בשעת גדולתו, 'כי נתגאו אלו על אלו עד שנפרדו הלבבות מאוד... מן הגאווה נמשכה ביניהם השנאה, ומן השנאה — הפירוד'¹⁷. המקרה הראשון אירע בימי ירבעם בן-נבט, כשבני ישראל ביקשו מרחבעם בן שלמה להקל מעולם, והוא השיב להם דברים קשים ובכך גרם לפילוג. דברי הביקורת על התנהגות המלך, שהוא שם בפי טומאש, מציגים את מוסד המלוכה כפי שהוא נתפס במחשבה המדינית של הרנסנס. תפיסה זאת דחתה את רעיון המלוכה

האבסולוטית, המסורה למלך בחדר עליון: 'המלך בעצם הוא העם, והמלך הוא מלך בשם'. מאידך גיסא אין לעם הזכות למרידה, והוא נוזף בו, על 'שברוע מזגם ופחזותם מאסו מיד במלכות בית דוד... היה להם... להמתין עד יתרצה לשאלתם'¹⁸. כתוצאה מהפילוג, טוען וירגה, פרצה מלחמת אזרחים, שהחלישה את שני הצדדים. כך נמשך המצב גם בימי שאר מלכי יהודה וישראל, עד שעולה נבוזראדן על ירושלים, ו'נשרף המקום הקדוש, וברעב מתו ב' מאות אלף'. אחרי-כן בא תורה של גלות אלכסנדריה, 'אשר ממלחמות שעל ירושלים הלכו שם יהודים רבים כחול, ושם הצליחו מאוד ועשו מקדש'. גם שם חוזר אותו חיזיון, 'והתחילו להשתרר אלו על אלו', ושוב מלחמת אחים, 'ועברו ע"י חרב חמש מאות אלף'. המצב לא השתנה גם בימי הבית השני. חורבן ירושלים היה נמנע, אלמלא גאוותם של היהודים שהכשילה אותם, כי לא קיבלו את הצעת טיטוס, 'שישימו דגל הרומיים בשער ירושלים ג' פעמים בשנה, שיראה שיש לרומיים עליהם ממשלה'. להשלמת התמונה של עם עקשן ושוחר ריב באים עוד סיפורים על עזותם של אישים, שמעשיהם הביאו אסונות נוספים. אין אפוא למחבר, לכל אורך מהלך ההיסטוריה, אלא חזות של מלחמות אחים ומריבות, המקיזות את דם העם. הן היו, לדעתו, הסיבות 'הטבעיות' לנפילתו הסופית ולהליכה לגלות. רצוי עוד לציין, ששלמה אבן וירגה, השם בפי טומאש הנוצרי פרטים כה רבים מתולדות ישראל, נותן למלך להביע פליאה על הבקיאות הזאת. מתשובתו עולה שוב הנימוק, מדוע רצוי לעסוק בהיסטוריה: 'אני דורש לנוצרים דברי תוכחות, ואני מביא', מסביר טומאש, 'ראיה מרעות היהודים וסיבת נפילתם'¹⁹. כלומר: מההיסטוריה יש לקחת מוסר השכל.

בסוף הקטע, אחרי הבעת טעמים שונים לחורבן המקדש, המחזירים את הדיון מהתחום 'הטבעי' לתחום התיאולוגי, מסיים המלך ואומר, שבעצם רק האל יודע את כל האמת, בשעה שאנו מדברים על הדברים לשם הסקת לקחים: 'ישתבח אל אמת, היודע על כל אמת, ואנחנו מדברים בעניינים על דרך ההשכלה, לא על דרך אמיתת העצם'²⁰.

לתוך הוויכוח הזה בין המלך לבין טומאש השתרבב שמו של 'שר אחד מבני אברבנאל'²¹ מסביליה, שהוא כנראה יצחק אברבנאל, שטומאש ממליץ עליו לפני המלך, 'כי הוא מזרע מלוכה'. לפני המלך המפקפק בכך מגולל טומאש את הסיפור על הבאת שבויי ירושלים לספרד, שנמצאו ביניהם גם מזרע המלוכה. גם אחרי חורבן הבית השני שלח 'קיסר ברומי, שהיה מושל בכל העולם', מן הכהנים ומשבט יהודה לספרד, 'באופן שכל היהודים אשר במלכותך הם זרע מלוכה'²². כאן אנו פוגשים שוב את גאוותם של גולי ספרד על המתייחס לאצולת בני ירושלים. השוואתם של היהודים עם יתר אומות העולם, החסרים שורשים כאלה, מוסיפה להם הפעם משקל יתר: 'אין בכל העמים', משמיע המלך באוזני טומאש, 'מי שיוכל להגיד התחלתו וגזעו ושורשו הטהור כמו היהודים העניים האלה... וכאשר תחקור בשאר העמים, לא תמצא מאיזה שורש נמשכו'. הכרת הייחוד הלאומי הזה, המעורר גאווה, היוותה ניגוד חריף לתחושת הגלות המנוולת, והעלתה ביתר חריפות שאלות כגון אלה הבאות לידי ביטוי בסוף הספר: 'אמר שלמה, כשיעביר אדם במחשבתו המכות הגדולות האלה, יפלא בעיניו ויאמר: מה חרי האף הגדול הזה? לא עשה כן לכל גוי עם היותם עמוסים מפשעים יותר מהיהודים!²³ התשובה האחת: רק אתכם ידעתי וכו', המוכנה אצל הנביא, אינה יכולה

עוד להניח את הדעת, ולכן הוסיף שלמה אבן וירגה: 'שבעה דברים אשר גרמו מה שעבר עלינו'. הסיבה הראשונה נמצאת עדיין בתחום המקובלות: עוונות האבות גרמו, ברוח המאמר: 'אבותינו חטאו ואינם, ואנחנו עוונותיהם סבלנו' (איכה ה, ז). שאר הסיבות הן פרי המאמץ להבין את ההיסטוריה מתוך עצמה, ואלה הן הסיבות 'הטבעיות' שכבר פגשנו, שאינן דבקות בהשגחה העליונה כגורם בלעדי ובאורה החיובי של דת האמת היחידה, כי אם בבחינות חברתיות ובאורה השלילי של הדת, משום אופייה המתבדל. אמנם השנאה הדתית טבועה בטבע האדם, במיוחד בשל 'אהבת המושל להכניע באי עולם לדתו ולאמונתו', והדת היהודית אינה יוצאת מכלל זה, כדברי חז"ל: למה נקרא שמו סיני? ששם ירדה שנאה; אלא שמצוותיה של הדת היהודית מונעות כל אפשרות של התפייסות, 'כאשר דתנו מונעת אכילה ושתיה עמהם, המקרב לבבות כמו שאמרו חז"ל: גדולה לגימה שמקרבת את הרחוקים'. באותו הקשר מועלית גם 'הריגת ישו הנצרי' כעובדה, שלתוצאותיה החמורות התכוונה אזהרת משה: 'הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלוננו?' (שמות ח, כב). הוסף על זה סיבה פרטית, את קנאת הממון, שכבר הזכרנו: 'כי באו היהודים במלאכתן ובסחורותיהם'. אם היה ביניהם 'איש גנבה או גזל... מטילים האשמה על כולם'. אשמה אחרת רובצת על היהודים התקיפים, שהגיעו לעמדות שלטון 'ואמרו להשתרר על הגויים, תושבי הארץ בהיותם אדונים'. בשל כך נעשו גאוותנים — עילה נוספת לשנוא אותם.

אותה נימה של הסתייגות מחומרת ההלכה, המונעת זיקה חברתית לסביבה, נשמעה עוד בקטע השביעי. על טענת המלך, כי איסור יין-נסך מוכיח, 'שבעיניהם [של היהודים] נחשבנו לעם טמא', עונה טומאש: 'אין ליהודים בזה אשמה אלא על התלמודיים, ששמו כבלי ברזל לרגליהם והחמירו בעניניהם עד שלא השאירו מחיה'²⁴. גישה ביקורתית זהירה מראה גם המלך הנוצרי, כפי שזה מתגלה בדיון על סירוב היהודים לקבל את עיקרי הנצרות. 'אין להאשימם בהפצר זה', מודה המלך, 'וכל שכן ענייני מושיענו אף על פי שאינם חוץ לשכל, אינם קרובים אל השכל'²⁵. במקביל לכך מציין טומאש, שגם במסורת היהודית יש דברים 'היוצאים מהשכל'. בתלמודים, במדרשים ואצל יוסיפון אפשר למצוא סיפורי פלאות ובדיות, 'שטויות היהודים' בפי המלך. כיצד ניתן להסביר, שאנשים 'נבונים וחכמים' ישמעו כאלה? אולי נרמז בהם איזה סוד? שלמה אבן וירגה שם בפי המלך השערות אחרות, אופייניות לתקופתו, שהתחילה בביקורת תעודות היסטוריות: 'או שבא סכל ורשע והכניס אותם דברים בתלמוד, להטיל דופי בכל דבריהם' או 'שאותם דברים מחזיקים האמונה בלב ההמון'²⁶. הדעה הזאת על קלות הדעת של ההמון ונטייתו להאמין בדברי הבל, שרווחה בין סופרים ופילוסופים, משתקפת גם בקטע אחר, המתאר אף הוא ויכוח כעין זה. הפעם זה יהודי הטוען: 'כתבו קצת מנבוני לב, שהקדמונים היה מנהגם שכשירצו לקרב העם, שישמעו דבריהם, היו לוקחים נבל ומנגנים; וכשהעם קרב לערבות הניגון, אז היו אומרים, מה שנראה להם לתיקון הסדר המדיני והישרת הנשמה. והנה קדמונינו, כאשר לא ידעו לנגן, תפשו דרך אחרת להביא דבריהם בדרך משל ומליצה; והיודע ידע התוכיות' כלומר: הרעיון שבפנים²⁷.

בדרך-כלל, כפי שניתן להרגיש בדברים שהבאנו, רחוקה האווירה בוויכוחים המדומים האלה מרוח הקנאות הדתית של ימי-הביניים. יתרה מזאת, פה ושם יש נטייה לסובלנות דתית. בשיחה בין המלך לבין טומאש אומר המלך: 'מוסכם לכל, כי הדתות אינן מתקיימות כי אם עם הדמיון. היהודי יחשוב בכוח המדמה אשר לו, כי אין דת אחרת ולא אמונה כי אם אמונתו, והמאמין בדבר אחר הוא בעיניו כדמות בהמה... והנוצרי מדמה, כי היהודי אינו אלא בהמה בצורת אדם ונפשו במדור התחתון של גיהנום. ואם תשאל לישמעאלי, יאמר על שנינו, כי הגיהנום מלא ממנו'²⁸. ביתר הדגשה הביע בעל שבת יהודה את הרעיון הזה בוויכוח אחר, שבו הציג מלך, בשם דון פידרו הזקן, וחכם אחד, בשם ניקולאי די וואלינסיא, ואחד מחכמי היהודים²⁹. היהודי נשאל, 'איזו משתי דתות טובה, דת ישו או דתך?' תשובתו, שלכל אחד טובה דתו, לא סיפקה. ואז שם המחבר בפיו את המשל, הנמצא בנוסחאות שונות בספרות התקופה, ושימש אחר-כך, בתקופת ה'השכלה', חומר ללסינג לאחת התמונות המפורסמות של מחזהו 'נתן החכם'³⁰. בנוסח שלפנינו זהו מעשה באב, שהשאיר לשני בניו שתי אבנים יקרות. הללו שואלים יהודי, שכנס, על 'סגולת האבנים וההבדל שבין זו לזו', אולם זה מחזיר אותם אל אביהם הלפידארי, המומחה לאבנים יקרות. וזאת גם תשובתו למלך: 'ישלח מלכנו ציר לאבינו בשמים, כי הוא הלפידארי הגדול והוא יאמר הבדל האבנים'. מוסר ההשכל של המשל ברור: אין ביכולת של ילוד אשה להכריע בין הדתות, אלוהים בלבד הוא הפוסק. בכך נחלשת גם טענת הבלעדיות, שבה דוגלת כל אחת משלוש הדתות. ברם, אין להפריז במידת המגמה הסובלנית המשתמעת מקטע זה, מגמה שכה טופחה על-ידי לסינג! תפקידו העיקרי של המשל כאן הוא להראות לקורא העברי כיצד לעמוד בוויכוחים דתיים, שבימים ההם עדיין ביקשו לסבך בהם את היהודים. אולם תכלית זאת אינה צריכה להמעיט מחומרת הביקורת העצמית, המטילה אשמה על הציבור היהודי, כזאת שלא נשמעה כמוה לפני-כן מפי יהודים! אין זאת כי אם אוירת ההומניזם של התקופה השפיעה על מחבר המגילה הזאת. ברם, אין לחפש הקבלה בין גישתו של וירגה אל הנצרות לזאת שהתפתחה בימי ה'השכלה' האירופית ומצאה את ביטויה הקלסי במשל שלוש הטבעות, פרי עטו של לסינג שהזכרנו. שם מעלה נתן החכם את האפשרות, ששלוש הטבעות, כלומר שלוש הדתות הפוזיטיביות, מזויפות; ואם בכל זאת יתברר שאחת מהן היא האמיתית, התנהגותו של בעליה תוכיח זאת — בעוד אלף אלפי שנים! וירגה, במשלו, אמנם מתחמק גם הוא מההכרעה ומפנה את השואל לשופט במרומים; אלא שכאן יש בזה תחבולה, שמכתיב מצבו העדין של היהודי, אשר כשלעצמו בטוח הוא בצדקת אמונתו. זאת מוכיח הלוח-הרוח המתגלה כמעט בכל דף מדפי שבת יהודה. כך הוא הסיפור באפיפיור, יציר דמיונו, שלא במקרה הציב אותו וירגה בסוף, אחרי כל סיפורי הגזירות והשמדות, אשר שוכנע, כי 'מה שאמרו, שהם הרגו את ישו, הכל הוא עלילה... ומשם והלאה היה מכבד את היהודים ועושה רצונם וחפצם מאוד'. מאורע זה, שווירגה העלה מהרהורי לבו, סותר, כמובן, את המציאות, שבה הוא שרוי, אלא שהיא, המציאות, אינה מתיישבת עם מידת הצדק של ההשגחה העליונה, שהוא מצפה לה: 'כי אראה שמך', תמה וירגה בתחינתו החותמת את ספרו, 'מעשה אצבעותיך, על עובדי מת אלהים תלוי ימטירו מן וכבוד

ורמות וגביש, ועל מאמיני אל אמת אלוהים חיים אש וגפרית ואבני אלגביש. בני קטורה בתייהם מלאים עד יאמרו די, ובני ישראל המלאים חמת ה' ³¹.
הניסיון להגדיר את טיבו של ספר שבט יהודה ומקומו בספרות ההיסטורית של תקופתו נתקל בקשיים מסוימים. יש בו מן הכרוניקה, מבלי שהמחבר ישגיח על סדר כרונולוגי ועל רציפות המאורעות; מבחינת הסגנון, יש בו מן הנובלה, כשהתוכן מבוסס לעתים על מאורעות היסטוריים, הלקוחים ממקורות מהימנים. יש בו גם קטעים רבים, שהם ספק בדויים ספק אמיתיים ³². יחד עם זאת נוהג המחבר לא להסתפק בתיאור הקורות, כי אם גם תוהה על טעמן ועל זיקתן לגורמים ריאליים. לכן לא אחז בשיטת האנלים וגם ויתר, כאמור, על סידורן הכרונולוגי. במקום זאת השתמש במאורעות שליקט כדי ללמוד מהם לקח. מעוניין היה להציג את אופיו של מהלך ההיסטוריה ולא את פרטיו הבדוקים. כמו־כן לא התעורר אצלו הצורך בחקירה היסטורית. נהפוך הוא: לאוצר העניינים, שהצטבר בזכרון הדורות, הוסיף דברים, ששום מקור מקובל לא אישר אותם, ובלבד שיתאימו בצבעם ובצורתם למסגרת, שבתוכה שיבץ אותם. את התמונות האלה העלה מנסיון חיים עשיר תהפוכות של תקופה סוערת, שקורותיה המרגשות סיפקו לו את הרקע להן. תמונות אלה נשארו חרותות על לבו, ולא היה לו צורך לבדות אותן. לדרך הכתיבה ההיסטורית־הבדיונית הזאת מצא שלמה אבן וירגה דוגמאות בספרות הספרדית והאיטלקית של זמנו. יש ב־שבט יהודה אפילו קטע, שתורגם בשלמות מספר איטלקי מהסוג הזה ³³. הספר, כפי שציינו, התחבב על הקורא היהודי. אין אנו יודעים מתי הופיע הספר לראשונה בדפוס, כי הדבר לא סומן בשער הספר ³⁴. לפי המשוער, נדפסו שתי המהדורות הראשונות שלו באמצע המאה ה־17 באדריאנופול, וחזרו והוצאו לאור פעמים נוספות במרוצת מאות השנים הבאות.

ניחומים לתלאות ישראל' לשמואל אושקי

בשנת 1553 יצא מבית־הדפוס של אברהם אושקי ב־פֶּרֶה ספר בשפה הפורטוגזית בשם ניחומים לתלאות ישראל, שחובר על־ידי שמואל אושקי'. בדומה לבן־זמנו, שלמה אבן וירגה, לא התכוון אושקי לכתוב חיבור היסטורי. השפה הפורטוגזית, שאותה העדיף על השפה העברית הנקוטה בידי קודמיו, והשם שבחר לו, מגלים את מגמתו. לפני עיניו עמדו האנוסים מפורטוגל, שאת אמונתם הישנה רצה לחזק באמצעות ספרו ². על קורות חייו ניתן ללמוד רק מהחיבור. לפי המשוער נולד בסוף המאה ה־15 בפורטוגל, שם נאלץ להמיר את דתו. בשנות השלושים של המאה ה־16, אחרי הקמת האינקוויזיציה, יצא את ארץ מולדתו והגיע ל־נפולי. כעבור זמן־מה עבר לפיררה. אחרי־כן יצא למסע באימפריה התורכית, ביקר בארץ־ישראל ושהה בצפת. בדרכו בחזרה הגיע לכוהמיה ושב משם לפיררה. ייתכן שהספיק לפני מותו להיות שנית בארץ־ישראל. בשנות החמישים המוקדמות לחייו נפטר.

ניחומים לתלאות ישראל היא יצירה פיוטית־רעיונית. אושקי בחר בצורה ספרותית, שהתחבבה בתקופת הרנסנס, במחזה פסטורלי, שבו מופיעים שלושה רועים, אִיקְבו, נומיא וזִיכְרִיא, המייצגים את יעקב, נחום וזכריה. איקבו, יעקב אבינו, מבכה

את אובדן בניו, כששני חבריו משוחחים אתו ומנסים לנחם אותו. במסגרת הזאת של שיח רועים, המתנהל על פני תפאורה רומנטית של חורש, אחו ונחל, מגולל המחבר לפני קוראיו את תולדות העם היהודי מראשיתן עד תקופתו. במשך שלושה ימים, בשעה שהעדרים רועים בשלווה לרגליהם, שמורים על-ידי כלביהם, מתנה איקבו את גורל עמו, כשדברי עידוד וניחומים של שני שומעיו מפסיקים אותו מדי פעם. המחזה מחולק אפוא לשלושה 'דיאלוגים'.

את ספרו ניחומים לתל אלו ישראל הקדיש אושקי לדונה גרציה נשיא, אותה אשה כבודה, שהתהלכה כגברת ראשונה לבית נשיא המפורסם עם נסיכים ומלכים, וידעה להפעיל את השפעתה ואת הונה לעזרת בני עמה הנרדפים בספרד ובפורטוגל. את בתה, מספר אושקי, השיאה לבן-אחיה, דון יוסף נשיא, 'דוכס נאכסוס' ומקומם טבריה מחורבנה³.

אושקי מייחד את דברי המבוא ל'אישים של פזורת פורטוגל', כלומר: לאנוסי הארץ הזאת; להם הוא מסביר את טיבו של הספר ואת תכליתו. לדעתו, אדם עשוי להתנחם על צרותיו, כשיבין כי קטנות הן לעומת אלה שקרו לו בעבר. כך למד מסוקרטס החכם העולמי. כמו-כן, מציין הוא, מלמד הניסיון, שאחרי סערה באה רגיעה. ובאשר לצרות ישראל, הרי כבר ניבאו אותן הנביאים, וכשם שנבואות הזעם האלה התגשמו, כן תתגשמה גם נבואות הנחמה. ביסוד הפנייה הזאת להיגיון טמונה האמונה בחוקיות השולטת בטבע, ויש בה סטייה מהשקפת הנביאים, המלמדים לראות בפורענויות סימני אזהרה, שתפקידם להרתיע את העם מלהמשיך ולעשות את הרע בעיני ה', על מנת שישוב למוטב. להלן נפגוש לא אחת סטיות כאלה מהמקובל והמסורתי, המאפיינות את עולמם של האנוסים.

אושקי מגלה לידידיו גם את פשר שמות הנפשות המופיעות בשלושת הדיאלוגים. איקבו, הלובש בגד רועים ומקונן על צרות ילדיו, מסמל את יעקב אבינו ועמו את כלל ישראל: 'הוא וישראל חר הם!' נומיאו מגלם את נחום, הנביא המנחם, וזיכריאו — את זכריה המזכיר נשכחות. כשהם פוגשים במקרה את איקבו, נכמרים רחמיהם עליו והם מנסים לנחם אותו. מסתבר שהעם היהודי הנרדף, ובמיוחד קהיליית האנוסים הנבוכים, צריכים לשאוב עידוד מדברי נביאיו הנאמנים, המעוררים את זכרונם ההיסטורי.

הדיאלוג הראשון נפתח על-ידי איקבו, הטוען שאין מקום בעולם, שימצא בו מרגוע לנפשו הדואבת. שני הרועים, נומיאו וזיכריאו, המזדמנים למקום ושומעים את קול תחינותיו, ניגשים אליו ומציעים לו לפרוש בפניהם את סיפור צרותיו. איקבו מסכים ומתחיל את סיפור גורלו בימים הרחוקים, כשחי בשלווה ובאושר חיי רועים יחד עם שנים-עשר בניו. 'תור הזהב' הזה נמשך תחת הנהגת 'הרועה העליון' ימים רבים, עד שהופיעה בקרב ילדיו קבוצת רועים 'איומים', שנפשם יוצאת לציד ארנבות וצבאים⁴. בתוך כך מבינים נומיאו וזיכריאו, שהדברים האלה אינם אלא משל; הנמשל הוא עם ישראל, שבראשית ימיו ועד בניין מקדשו של שלמה, נהנה מחיים שלווים — ימי תור הזהב. תקופת הציד מסמלת את ימי ייסוריו שבאו עליו, כי לא שמע לדברי נביאיו. איקבו ממשיך ומשטח בסקירה קצרה לפני ידידיו את צרות עמו, כפי שהתרחשו בימים ההם, עד לפיזורו בגולה⁵. הציידים 'האיומים' הם מלכי יהודה וישראל, שבחטאיהם

גרמו לכל הרעות. שיאן בא עם חורבן הבית הראשון וגלות בבל. נדמה לו, לאיקבו המקונן, כי אין תרופה למכאובי עמו, ובייאושו הוא מטיח כלפי מעלה את ספקותיו שמא רצתה היד הנוקמת, שחתכה מגופו את האיברים החולים, לפגוע גם בבריאים? היסבלו יחדיו צדיק ורשע? באוזני הרעים מעוררים דברים אלה בוודאי הדים מטענותיו של איוב. אכן, מנסים נומיאו וזיכריאו להמציא לאיקבו ניחומים בהצביעם, דוגמת רעיו של איוב, על צדקת אלוהים, שלא תאחר להופיע.

בשיחה השנייה ממשיך איקבו את סיפורו, המתמקד עכשיו בימי הבית השני. אושקי שאב את רוב תיאוריו מ'ספר יוסיפון'⁶. התערבותה של רומי בענייני ירושלים בימי החשמונאים וההתקוממות נגדה מהוות סימני דרך חשובים במהלך המאורעות, שסיפורם מסתיים עם חורבן הבית על-ידי טיטוס וכשלון מרד בר-כוכבא.

עתה מנסים הרעים שוב לנחם את איקבו. זיכריאו טוען, כי 'רוח אלוהים' המעורבת במאורעות אלה אינה חסרה היגיון. לכן 'אפילו סובל גופך, כאבו אסור שיעזור את בינתך'. זהו המוטיב המנחה, העובר כחוט השני בחיבור: אדם אינו צריך לקבל את גורלו ללא הרהור. לכל מאורע יש סיבה, הניתנת להבנה. אמנם השקפה זאת אינה מתכחשת לאמונה בהשגחה העליונה, והיא חוזרת אל הרעיון של אחריות אדם על מעשיו והגמול הצודק הצפוי לו. נאמר: 'הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון' (אבות ג, טו); אבל עשויה היא לסתור את העיקרון הנוצרי של החטא הקדמון, שבגינו הכל חייבים, ותיקונם יבוא רק בחסד הגואל. נימה פולמוסית זאת מדברת ללבו של אנוס הנצרות, הנאבק עם המורשת היהודית של אבותיו. זיכריאו אינו מרשה לאיקבו לשגות ברגשות זרים: 'אתה מדבר מתוך רגשנות ולא בהיגיון... כשאלוהים החליט, שהמקדש ייבנה, לא התכוון שבהכרח ייהרס. אדרבה, אילו היו מעשיך נראים לו, היתה ההבטחה שניתנה לאבותיך מתמלאה על ידו, והמקדש היה עומד לנצח'⁷. על מידת החסד, שבה נהג אלוהים כלפי עמו, מצביעה שורה ארוכה של אירועים בימי הבית השני, כגון רתיעתו של אלכסנדר מוקדון מפני קדושת המקדש וכריעתו לרגלי ידוע, הכהן הגדול; או נצחון המכבים על חילות ניקנור, וגם לשון האש, שהאירה את הבית כבאור יום, שנועדה להזהיר את העם. אולם העם התעקש ולא ראה את האותות: 'אתה סרבת לחשוש מפני כוכב השביט בדמות לשון אש, שהופיע מעל ירושלים שנה שלמה לפני החורבן, ולא שמת לב לקרן האור העצומה, המופלאה, שהאירה בשעה הראשונה של הלילה את תחום המזבח ואת כל המקדש כבאור-יום בהיר ואיימה להעלות את הכל באש, כאילו לכלות את גודש תועבותיך ההרסניות'⁸. לכך התכוון הנביא באומרו: 'דרך ומעלליך עשו אלה לך זאת רעתך כי מר כי נגע עד לבך' (ירמיה ד, יח). עם זאת צר היה לאל בעת צרת עמו: 'ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה ודמע תדמע ותרד עיני דמעה כי נשבה עדר ה' (שם יג, יז). לכן על איקבו להתנחם, ואפילו לחוש רגשי אושר, כי ליחס כזה לא זכה שום עם, בשעה שהיה ראוי לעונש. יתרה מזאת, אל לו לשכוח מה היה גורל הקונסולים והאימפרטורים בני האומה שהחריבה את בית המקדש. שרשרת השליטים האלה, שזיכריאו מציג לפני איקבו, מגיעה עד תקופת הפלישה של הגותים לאיטליה: 'הם הרגו את ילדיה, שדדו את אוצרותיה, הבעירו אש על בניניה הגאים ועל ארמונותיה המפוארים'. אושקי, איש הרנסנס, מוסיף ושם בפי

זיכריאו את ההערה האופיינית, שהגותים לא התנקמו ברומאים החיים בלבד אלא חיסלו גם את עדי עברם המפואר, את מלאכת אומנותם⁹. עם כל זאת לא ניחם איקבו ועוד התלונן, שאחרי שנענש בחורבן בית-המקדש, נמשך עדיין סבלו, ואין סימן למידת החסד והצדק של אלוהים כלפי עמו. זיכריאו מוכן להשיב גם על כך — בדיאלוג השלישי.

בחלק זה של ספרו גוברת, כנראה, נפש ההיסטוריון שבאושקי על נטיית לבו הספרותית. לכן הקצה להמשך סיפורו של איקבו 37 קטעים, המתייחסים לכאלף שנות ההיסטוריה האחרונות. את רוב ידיעותיו שאב הפעם מספר 'מבצר האמונה' של המומר, מייסד האינקוויזיציה בספרד, אלפונסו דה ספינה, שראה אור בראשונה בשנת 1460¹⁰. בחיבור רב-הממדים ליקט דה ספינה תיאורים של עלילות-דם, גירושים, פרעות והמרות-אונס מכל הבא לידו. רוב המקרים משקפים את דעות צוררי היהודים, וחלקם האחר בדה כנראה מלבו. יש לציין, שאושקי משתמש בכתב פלסתר זה כבמקור היסטורי, מבלי לשים לב למגמתו העוינת! מקור חשוב אחר, המסומן בראשי-תיבות בלבד, הוא, לפי המשוער, ספר 'ימות עולם' של יצחק אברבנאל¹¹.

איקבו פותח בזמן כיבוש ספרד על-ידי הוויזיגותים וזיזבוט מלכם, שתבע מהיהודים להמיר את דתם. מכאן והלאה הוא מדלג ומביא את סיפור גירוש היהודים מספרד בראשית המאה הי"ד. גם בשאר הקטעים לא נשמרת הרציפות הכרונולוגית. בקטע השמיני מספר הוא את קורות דוד אלרואי¹², שעליו כתב, כזכור, גם אבן וירגה בספר 'שבט יהודה' (קטע ל"א). יש להניח, כי שניהם שאבו מאותו מקור¹³. חוץ מאיטליה וספרד מתאר איקבו רדיפות, שהתרחשו בגרמניה, אנגליה, פלנדריה, פורטוגל, קושטא, סלוניקי ובוהמיה. את הנרדפים הוא מכנה 'ילדי', ולסיום כל סיפור, מביא הוא מדברי נביאים, המאירים את המאורע המסוים באור הנבואה. כך, למשל, בא אחרי תיאור מעשי האינקוויזיציה בספרד דבר ירמיה (ח, יז): 'כי הנני משלח בכם נחשים צפעונים אשר אין להם לחש ונשכו אתכם נאום ה''¹⁴. אל העלילה בדבר הרעלת הבארות בגרמניה מצרף איקבו את הפסוק (שם, שם, יד): 'וישקני מי ראש כי חטאנו לה''¹⁵. את הקטע האחרון, המתאר פרעות בעיר פיסרו, מסיים איקבו בתחינה על-פי ישעיה (מח, יא): 'למעני למעני אעשה, כי תורתי לא תחולל עוד וכבודי לאחר לא אתן'¹⁶. דרך אגב, ראויה לתשומת-לב העובדה, שאושקי נזקק כמעט ללא יוצא מהכלל לפסוקי מקרא בלבד — ולא לדברי חז"ל. על משמעותה עוד נעמוד.

אכן, בשביל הקטעים ה'היסטוריים' של הדיאלוג השלישי ליקט חומר רב הלקוח לרוב מכלי שני¹⁷. הללו מצטרפים למסכת הסבל של העם היהודי בגולה בימי-הביניים. המבחר המקרי של האירועים וחוסר הרציפות הכרונולוגית מוכיחים, שתכליתם אינה רק תיאור היסטורי הבא להזכיר לקורא, אחיו לצרה, את עברו הטרגי, אלא להבליט את ייחודו של עם ישראל, כפי שהוא מצטייר במוחו של אנוס. איקבו מסכם את תיאור הרדיפות, שבאו על העם, בשורה ארוכה של גילויי טבע וגורלות אדם, המראים שהכול חולף ומשתנה: אחרי סערות החורף בא האביב, והאדמה שוב מתכסה בפרחים. לכל אסיר צפוי יום שחרורו — ורק גורלו של עם ישראל אינו משתנה. העם הזה יישא את עולו לנצח! כהוכחה הוא מביא את עובדת קיומן של אומות מושחתות, חסרות אמונה

אמיתית, הנהנות מניהול חיים רגילים. כלום אין נשמעים בטענה זאת הדים מטענת הכנסייה הנוצרית על קללת נצח הרובצת על העם היהודי, משום שדחה את המשיח הגואל? או אולי הדים של אגדת 'היהודי הנודד' ¹⁸?

זיכריאו ונומיאו מקשיבים תוך הבנה לנפשו: 'רשאי אתה להראות דיכאון וצער על ילדיך, שראית כיצד מכריחים אותם בספרד להמיר את דתם, כיצד נשרפו ונשדדו בצרפת, ובאנגליה הועברו באכזריות רבה על דתם, ואחרי-כן נרצחו בחרב'. כך גם עוללו להם בגרמניה, באיטליה ועל פני תבל כולה ועד הזמן הזה בפורטוגל. אולם, מוסיף זיכריאו, גדול יותר הכאב על אלה, שנטשו את דתם על מנת להציל את חייהם, 'והם דבקים בטעותם עד עצם היום הזה; דומים הם לאיברים מרדנים המסרבים להשתייך לגופו של ישראל וממשיכים לנדוד בין הנאות-שווא של האומות' ¹⁹. בהתחשב בזמן ובמקום, שהדברים נאמרו, אלה הם דברי תוכחה אמיצים כלפי אותם מומרים, שהעדיפו חיי שלווה ונועם על חיי פחד ולבטים של אנוסים החוזרים לדת אבותיהם.

על מנת להוציא את איקבו מייאושו, מציירים הידידים לפניו תמונה אחרת, תמונת האל המשפיע מעשי חסד על יצוריו. נומיאו מגלה בהיסטוריה את דרכי אלוהים המלמדות את צדקתו: 'ראשית: העונש כמו השכר עוקבים תמיד ומיד את המעשה הרע כמו הטוב; שנית: ייסורים עשויים לצרוף את ישראל בדרכו לשלמות, ושלישית: העונש הוא סבל גופני בעולם הזה, כשלכל בני ישראל מובטח אושרם בבא: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'. אבל איקבו אינו מתרצה עדיין ומקשה לעניין סגולת ישראל: 'מנימוקיך יוצא, שכל ישראל, הרעים עם הצדיקים, ייגאלו? הרי זה נראה מנוגד לצדק אלוהים!' נומיאו: 'יש להבין, כי שם ישראל יש לו עדיפות רבה ומעמד רם. הוא הוענק ליעקב אבינו, כשהגיע למידה סופית של שלמות, וכל מי שהשיג באיזו דרך את המטרה הזאת, ייגאל' ²⁰. כדי להקל על המאמצים להשגת השלמות, הנראית לאיקבו כמעט בלתי-אפשרית, מפעיל אלוהים את מידת חסדו, המתגלה אפילו בגזירת הפזורה, העשויה למעשה לשמור על קיום עם ישראל. כי בשעה ששליט אחד באירופה שואף להרוס אותו, מרשה לו אחר באסיה לחיות אצלו. גם בהווה מתגלה חסד אלוהים בנדיבות הנזכרת לעיל של דונה גרציה או בפתיחת שערי תורכיה לפני מגורשי ספרד ופורטוגל ²¹. השיחה הזאת בין איקבו לבין שני ידידיו נמשכת הפעם זמן רב, כשהיא מקבלת אופי של דיון תיאולוגי, אוניברסלי במהותו, המסובב בעיקר על צדקת אלוהים. נסיון התיאודיציה מבוסס כולו על דברים מכתבי המקרא, המקובלים על כל הדתות המונותאיסטיות, ואינו סומך על מאמרי חז"ל, המייצגים את היהדות הממוסדת. ההתעלמות מהתורה שבעל-פה, כשרק קול התנ"ך נשמע כהד מימי קדם, מצביעה אף היא אל עבר עולמם הרוחני של האנוסים.

לבסוף חוזר איקבו לשאלתו המטרידה: למה לא פסקו עדיין הצרות? כלום לא די בהן לכפר על עוונותיו? זיכריאו ונומיאו מעלים מדברי הנביאים, המבשרים את הגאולה, שתבוא במהרה. אולם איקבו בשלו: מתי יבוא הקץ? נומיאו משיב בדברי תורה: 'והיה כי יבוא עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשיבות אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' אלוהיך שמה. ושבת עד ה' אלהיך

ושמעת בקולו... ושב ה' אלהיך את שבותך וריחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלהיך שמה' (דברים ל, א – ג).

איקבו, האמור לגלם את בני-ישראל, חושף את עצמו בדיאלוג זה כאחד מבני האנוסים, שהתלבטו קשות עם אמונתם החדשה-ישנה. לעומתו מייצגים נומיאו וזיכריאו את היהודי, השלם עם עצמו והמשוחרר מאותם ההרהורים והספקות. אולם גם הם, אין להם פתרון לבעייתו של איקבו, אלא האמונה המשיחית, והיא הגוברת בסוף על ספקותיו של איקבו. זכרון ההיסטוריה של העם היהודי, הגולה והמפוזר, עומד כאן כנגד הביטחון היהודי, שכאילו אינו מתחשב בנסיון העבר ומרחיק עצמו ממנו, בעודו משליך את יהבו על העתיד המקווה. מבחינה זאת מציג חיבורו של אושקי דוגמה של גישה מטה-היסטורית, שרק היא מסוגלת להעניק ניחומים לציבור אנוסים המסוכסך עם עצמו. אושקי, המביע את דעתו באמצעות איקבו, שם לסיום גם בפיו של נומיאו דברים, הבאים מלבו של אנוס: בשעה שיסתיים תהליך הכפרה של היהודים, יראה אלוהים את זרוע נקמתו באומות העולם. זאת משמעותה של מלחמת גוג ומגוג.

אחרי מלות ברכה לעם ישראל, לארץ-ישראל ולירושלים, מתאחדות שלוש הדמויות במחזה בשירת מזמור קטז בתהלים: 'אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני... אפפוני חבלי מות ומצרי שאול... חנון ה' וצדיק ואלהינו מרחם... אני אמרתי בחפזי, כל האדם כוזב. מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי. כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'.

אושקי לא שמע לעצת ידידיו לכתוב את ספרו בספרדית, ובחר בלשון הפורטוגזית לכבוד אחיו, הקונברסוס הפורטוגזיים²²; אולם גורל ספרו הוכיח כי טעה: מהר מאוד איבדה הלשון הפורטוגזית מחשיבותה בציבור היהודי, ואלמלא הזכירו אותו יוסף הכהן ב'עמק הבכא' וגדליה אבן יחייא ב'שלשלת הקבלה', היה נשכח. בסוף המאה הט"ז נדפסה מהדורה שנייה באמשטרדם. מאז עד ימינו לא זכה חיבורו של אושקי למהדורה נוספת, ואף לא לתרגום לשום שפה אחרת. בגלל חשיבותו לספרות הפורטוגזית הודפס הספר מחדש בפורטוגל בשנים 1906 – 1908, ורק בשנת 1965 הוציא המלומד מרטין א' כהן לאור תרגום לאנגלית מהמקור הפורטוגזי והוסיף למהדורתו דברי מבוא והערות לרוב²³.

'מאור עיניים' לעזריה די רוסי

סיווגם של שני הספרים הקודמים, 'שבט יהודה' ו'ניחומים לתלאות ישראל', בספרות ההיסטורית, מוצדק הודות לתודעה ההיסטורית השואבת, לפחות חלקית, ממקורות מהימנים או מנסיון חייהם של מחבריהם. ברם, אין לשכוח, שכותביהם לא התכוונו כלל לעסוק בהיסטוריה לשמה. חשובה היתה להם – וזה בולט במיוחד אצל אושקי – צורת הכתיבה יותר מתוכנם של הדברים. לכן צריכה בחינתם העיקרית להיעשות במסגרת של תולדות הספרות היהודית – העברית והלועזית – בימי הרנסנס באיטליה.

שונה מהם ספרו של בן זמנם, עזריה די רוסי, שהיה הראשון בין המתמסרים לחקר ההיסטוריה היהודית לגופה. 'עזריה מן האדומים', על-פי כינויו העברי, או בֶּוֹנֵאִיטוֹ די

רוסי, נולד, לפי המשוער, בין השנים 1511 – 1514 במנטובה שבצפון איטליה¹. חינוכו והשכלתו, כפי שניתן לשפוט מכתבתו, מאפיינים את המלומד היהודי בן תקופת הרנסנס באיטליה. אכן, די רוסי היה תלמיד-חכם וגם רופא; שלט בעברית, באיטלקית, בלטינית, ובמידה מסוימת, אם כי בלתי מספקת, גם ביוונית. פעמים אחדות החליף את מקום מושבו, אם מחמת גזירת גירוש אם מסיבות אישיות. בשנות ה-60 ישב בכולוניה, 'אם הלימודים' כלשונו, מקום האוניברסיטה המפורסמת. אחרי-כן עבר לפיררה. שם פגש את הרופא הנודע אמטוס ליזיטנוס, שהנציח את הפגישה המקרית אתו באחד מכתביו, ואף תיאר את חיצוניותו². בשנת 1570 פגעה בעירו רעידת-אדמה חזקה, שנמשכה לסירוגין עשרה ימים וגרמה להרס רב. בתים רבים התמוטטו, ומפני סכנת המפולת נמלטו התושבים אל השדות. עזריה די רוסי היה גם הוא בין הבורחים, והנה 'נפל הגורל', סיפר, 'כי תקעתי אהלי עם שלמים וכן רבים... והקרוב אלינו שם אחד מחכמי הנוצרים, אשר יפיג לבו מדאגת הרעש היה מתעלס בקריאת החיבור אשר החילותי לדבר בו ממעשה פתרון תורתנו'. הכוונה לאגרת אריסטיאס על אודות 'תרגום השבעים'. לתמהונו של החכם הנוצרי, לא נכתבה האגרת עברית. עזריה, שהיה אז 'בטל המלאכה' ורחוק מספריו, החליט לנצל את הזמן ולתרגם את האגרת מלטינית לעברית. תרגום זה, יחד עם תיאור הרעש, מלווה בדיון על גורמיו, מהווה את החלק הראשון של ספרו מאורי עיניים.

בהקדמה לספר גילה עזריה גורם נוסף, שהניע אותו לכתוב, והוא הרצון להקים לו זכר אחרי מותו. 'ויהי כאשר נגע אלוהים בלבבי, להניח אחרי ברכת ספר... וכל שכן להיותי כבן שישים שנה, מחשוכי בנים זכרים'³. בערב פסח שנת של"א (1571) התחיל לכתוב את הספר, וסיים אותו בחודש תשרי של"ג (1572), כלומר: כעבור שנה וחצי בלבד. אולם מהערות רבות בגוף הספר מסתבר, שעד השלמתו הסופית והבאתו לדפוס חלפו עוד שנתיים, שבהן תיקן והוסיף וגם חיבר לו לוח פרקים וצירף לו נספחים אחדים. בשנת של"ה (1575) נשלמה המלאכה כולה.

שלושה חלקים לספר: הראשון, העוסק כאמור ברעידת-האדמה בכלל, וכן בזו שהיתה בפירה, נקרא 'קול אלהים'. את השני, המכיל את תרגום אגרת אריסטיאס, כינה המחבר 'הדרת זקנים'. את השלישי, הדין בבעיות היסטוריות שונות, קרא 'אמרי בינה'.

מאורי עיניים איננו אפוא אלא קובץ של חיבורים שונים, שהמחבר מצא בדוחק קשר כלשהו ביניהם. בהקדמה לספר הסביר את ערכה של איגרת אריסטיאס, ועמד בתוך כך על ייחוסו של אלעזר, שהיה הכהן הגדול בימים ההם. כיצד ומתי התעורר לתרגם אותה סיפר בחלק הראשון, בעוד 'העתקת חיבור אריסטיאס הנזכר... משכה את החלק השלישי', שיש בו שלושה פרקים (ז, ח, ט), הקשורים לתרגום הזה, ועוד מקומות הנוגעים בו בעקיפין.

בקול אלהים מתאר עזריה בצורה ריאליסטית את ימי הפחד והאימה, שעברו עליו ועל שאר תושבי פיררה בעת רעידת-האדמה של שנת 1570. כאן סיפר כיצד פגש, כאמור, את 'אחד מחכמי הנוצרים אשר... היה מתעלס בקריאת החיבור', שהיא איגרת אריסטיאס במהדורתה הלטינית. כששמע אותו מלומד, שלא קיים נוסח עברי ממנה, 'התפלא מאוד, איך גלה כבוד זה מישראל, אשר בו מן הדין יתפארו'. מכיוון שבימי

הרעש בטל היה עזריה מכל עיסוק אחר, החליט למלא את החסר ולגאול את התעודה הזאת בשביל הקורא העברי. כך, 'כמוציא מן העז דבש וחיטה מן החוח', ניגש למלאכת התרגום.⁴

מראות ההרס והמוות שבעיר מוכת הרעש עוררו אצלו מחשבות על עצם התופעה הזאת. בנסיונו להתחקות אחרי משמעותם הדתית של אסונות טבע אמנם אימץ את הרעיון המבוסס על כתבי הקודש ועל דברי חז"ל, כי אות הם, 'למען אשר באי העולם ילמדו לקח, ועל שרשי נפשם יתחקו, כי הוא האלהים לבדו מלך על כל הארץ'.⁵ אולם כנגד הפסוקים והמאמרות הרבים, שליקט מהתורה שבכתב והתורה שבעל־פה, הביא גם מדברי 'חכמי המחקר' הקלסיים, כגון אריסטו, סֶנֶקָה, פְּליניוס, וגם הצביע על חיבור איטלקי, שיצא אז לאור, הדן ברעש של פְּרֵרָה.⁶ חיבורים אלה עמדו על הסיבות הטבעיות של התופעה ועל גילוייה השונים, 'והצד השווה שבהם הוא, כי יתהוו כולם בקרי ומנסיבות הטבע'.⁷ ברם, בסופו של דבר מצא עזריה את שביל הביניים: שלא להתכחש לגישה האמפירית, שבה החזיקו חוקרי הטבע, וגם לא לִכְפֹּר בהשגחה העליונה, המתגלה בתופעות האלה: 'כי הנה אמרו, שהרעש יבא מסיבות טבעיות, יתכן ודאי באופן מה כמו שזכרנו למעלה... ועם כל זה יראה ורעד יבוא בישרי לב, פן מיד האלהים הם, אשר יעשה הטביעות ההנה משרתיו, לדין במ עמים, כי הרבו לפשע'.⁸ גם בין חכמי האומות היו כאלה, שראו ברעש 'אצבע אלוהים', בהם פיתגורס, 'ראש הפילוסופים האיטלקים', שקרא אותו 'קול אלהים', והוא היה זה, שבעטיו בחר עזריה בשם זה לקטע, המתאר את הרעש בפְּרֵרָה.⁹ בשל החשש, פן נתן משקל יתר לגישה האמפירית, הוסיף גם את מקרה הנס שאירע לאשתו: 'מפני חמת המצוקות והפחדים האלה לבה נפל חלל בקרבה, דמה נעכר ונהפכו פניה לירקון, עד היותה כנציב זהב, וכל רואיה אליה ישגיחו'. והנה 'גברה עליה התאוה אל המלח', ובליעת מלח רב ריפאה אותה ממחלתה. תרופה זאת, שלא עלתה 'על רוח אסקולאפיאו ואיפוקראטי', היתה כנס בעיניו כרופא וכתלמיד־חכם, בהזכירה לו את הנס שעשה אלישע, שטיהר את מי יריחו על־ידי מלח (מלכים ב ב, יט — כב). לכן דרש: 'נעזוב מחפש בסכלותנו את חכמת אדון הנפלאות המרומם על כל חקירה ותהלה'.¹⁰

אם עד כה נקט עזריה דרך־ביניים, הרי בעניין אגרת אריסטיאס גברה עליו רוח הרנסנס. במרכז האיגרת נמצא סיפור שבעים ושניים הזקנים, כהני ירושלים, שהוזמנו על־ידי תלמי פילדלפוס לאלכסנדריה כדי לתרגם את התורה ליוונית. כידוע, התייחסו חז"ל בשלילה לתרגום הזה, כמובא במגילת תענית: 'בשמונה בטבת נכתבה התורה יוונית בימי תלמי המלך, והחושך בא לעולם שלושה ימים'; וכן במסכת סופרים, פרק קמא, המשווה את מעשה התרגום למעשה עגל הזהב.¹¹ עזריה מודע לעמדה הזאת וגם ניסה במקום אחר¹² לתרץ סתירות מסוימות בדברי חז"ל. בכל זאת לא הסכים להתנגדותם של חז"ל לתרגום. במיוחד נראו לו המאורעות, הקשורים בתרגום, כפי שהם עולים מאגרת אריסטיאס, בעלי ערך רב. כך ציין את הופעתם המכובדת של זקני ירושלים לפני המלך, 'אשר לבד מבקיאותם בדיני התורה היו בעלי מדינות ומזימה, ראויים לעמוד בהיכלי מלך'.¹³ ברור שבדברים האלה מציג עזריה לפני קוראיו את דמות המשכיל היהודי הרצויה לו, הממזגת חוכמה ונימוסים ומעוררת כבוד בחצרות מלכים.

המגמה הזאת מתגלה גם בכותרת החדשה, שבה הכתיר את אגרת אריסטיאס: 'קראתי לו שם חדש, הדרת זקנים, כי זה שמו נימוקו עמו וטעמו בו, אשר פני הזקנים ההם בגלל המעשה הזה נהדרו, מעולם ועד עולם יהדרו'¹⁴.

האגרת נדפסה במקורה היווני לראשונה בשנת 1561, אולם תרגומה הלטיני ראה אור כמאה שנה לפני-כן. יחד עם המקור הופיע תרגום לטיני חדש¹⁵, ששימש את עזריה, שהודה 'אשר לא ידעתי ספר ולשון יון כאות נפש'¹⁶.

שני החלקים, קול אלהים והדרת זקנים, מהווים את מיעוטו של הספר; עיקרו החלק השלישי, המכונה אמרי בינה. החלק הזה מכיל ארבעה 'מאמרים', המחולקים לשישים פרקים. אין בהם דיון רצוף על נושא אחד, אלא דיונים על עניינים שונים, ללא זיקה כלשהי ביניהם. דומים הם, בלשון המחבר, ל'גינת נטיעים שונים, אשר כל היורד אליה, יבחר לו בכל פעם את הפרח או הפרי לפי אוכלו ותאות עיניו יחפוץ ממנה'. על טיבו זה ניהל עזריה בהתחלה שקלא וטריא קצר, על מנת לבחון את היתרונות ואת החסרונות של דרך כתיבתו, כלומר: 'הלימוד הסובב על קטבים שונים... להיות אצל קצת בני עמנו כחדש אשר אין ממנו חזון נפרץ'. כנגד פסוקים, המשבחים את ההתרכזות בנושא אחד, שהוא לימוד 'שומר מינו', מסתייע עזריה בפסוקים אחרים עד שיצא, כי 'שניהם טובים לתת את הקורא ערבות ותועלת'. כותרתו של החלק הזה צריכה לבטא את אופיו המיוחד. החלק הראשון מכיל ברובו תיאורים; השני הוא מלאכת תרגום; ואילו החלק השלישי מורכב ממחקרים. בעוד ששני החלקים הראשונים פונים אל רגש הקורא, דורש החלק האחרון בחינה שכלית, 'התבוננות'. לכך התכוון עזריה בבחירת השם: 'קראתי זה החלק אשר הוא חיבור נבדל מן ההעתקה הקודמת [זאת אומרת תרגום אגרת אריסטיאס; ר"מ] בשם נכון לו מן הטעם הזה אמרי בינה'¹⁷. עזריה נוקט כלפי ענייני החלק הזה שיטה סכולסטית, המאששת כל נושא על-ידי פסוקים ומאמרות. לשם כך הוא מסתייע גם במקורות ספרותיים לא-יהודיים. אין בכך משום חידוש, ובכל זאת הרגיש חובה להדגיש, שהללו אינם משרתים אותו בענייני הלכה או אמונה: 'לא תמצא בהם התנגדות או סתירה לדעה מדעות תורתנו חלילה'¹⁸. כמו-כן ידע, שאצל תלמידי-חכמים לא ימצא מלכתחילה אוזן קשבת או רצון לעסוק בנושאים בעלי אופי חילוני, כמו עיוניו בהיסטוריה. לכן עמד על חשיבותם: 'כל הסיפורים המתייחסים לפעולות האדם וקורותיו, לבד מן המצוות והמשפטים, אשר שם אלהים לפנינו, לא להתעלם מדי עברנו עליהם בעתות הפנאי, אבל להתבונן וללמוד מתוכם בהלכה למעשה, מה יוכל הזמן להזמין לנו, ואיך נתנהג בתולדותיו עם אלהים ואנשים'¹⁹. הפסקה הזאת מבהירה היטב את החידוש, שהביא עזריה לגבי דיונים היסטוריים. הכרוניקאים שקדמו לו עשו את מלאכתם כדי לסייע ללימודי הלכה. יחלוף זמן לא מועט עד שתתקבל — בתקופת ה'השכלה' — גישתו, כשלעיון בהיסטוריה יוקצב מקום מיוחד בלימודם של תלמידי-חכמים, ולא יידחה עוד לזמן, שאינו לא מן היום ולא מן הלילה. עזריה סבר, שחז"ל לא התעמקו בנושא זה מחשש ביטול תורה. בעובדה הזאת תלה את סיבת הטעויות שמצא במאמריהם, הנוגעים בעניינים האלה: 'אין לנו להתפלא, אם להיותם ז"ל שוקדים וטרודים בעסק התורה לבד, בלתי פונים אל רחבי שיחות חולין וקריאת זכרונות על מה שאירע לעולמים מקדם, תצא מלפניהם איזו

שגגה או קיצור בסיפור איזו שתהיה מן השיחות ההנה, כי מלתא דלא רמיא על בני אדם, אין דרכן להתבונן בדרכיה; וכפי מה שקבלוה לעצמם, כן מסרוהו²⁰. הוא, לעומתם, החשיב מילי דעלמא, ולא ראה פסול, עד לגבול מסוים, להיות עסוק בהם כמו במילי דשמיא. מעבר לקו הזה, שהבטיח כי לא יעבור אותו, נמצא תחום ההלכה. עד כאן מוכן היה לערוך ביקורת על דברי חז"ל, שלא נהגו לחקור בדברים שמחוץ לתחום ההלכה, ומסרו אותם, לטענתו, ללא בדיקה ולפי השמועה בלבד. לכן יכול היה להבטיח, שתוצאות מחקריו, תהיינה אשר תהיינה, אינן עלולות לזעזע את אושיות האמונה, 'בהיות זה המחקר לאשר יבחנהו בשום שכל על מילי דעלמא, ואין בו מחוש על מצווה מכל מצוות התורה, כפי מה שיתברר לפנינו²¹. עמדה זאת מנוגדת, כמובן, לדעות המקובלות, שמצאו את ביטוין במאמרים כגון: 'מאי דהוה הוה' או 'כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, עליו נאמר הקוטפים מלוח עלי שיח' (על-פי איוב ל, ד) או כפי שסיפרו לשבחם של רב ושל תלמידו ר' חייא, שלא שחו שיחת חולין מימיהם, ועוד כגון אלה, שעזריה ציטט מהם בהרחבה.

הכתבים הראשונים, שהוא מעמיד לבחינה ביקורתית, הם אלה של פילון, המכונה בפי עזריה 'ידידיה האלכסנדרני'. יש לזכור, שמימי יוספוס פלביוס לא נזכר עוד שמו של פילון בספרות היהודית, בעוד שאבות הכנסייה הנוצרית עשו לו פרסום רב. עתה, בימי הרנסנס, התחילו גם בחוגים יהודיים לעיין בכתביו הרבים שהשתמרו. את סגנונו היווני העשיר ואת השפעתו בפילוסופיה שיבח גם עזריה וציין, שהיה 'בעל הלשון היווני ומהיר לדבר בו צחות... ואשר הללוהו הסופרים לאמור, שככה נדמה בהליכותיו לאפלטון²². אולם דווקא בגלל השפעתו הגוברת ראה צורך להציג את דעותיו בראי הביקורת²³. על חלקן הביט בעין יפה וציין: 'כי תעבור משער לשער בארבעים ושלוש ספריו הנזכרים... יתברר לך, כי בדבר האלהות ומעלת תורתנו התמימה ושכחות משה בחיר ה' והאושר המקווה לכל שומר מצווה, הנה הוא מדבר כתור אדם המעלה... לקבוע באמרותיו הטהורות מסמרים לא ימוטו²⁴. לעומת זה, הקדיש פרק שלם ל'ארבע מראות נגעים אפשריים, לייחס אל ידידיה אשר לא כתורתנו²⁵. מנוסח דברי פילון, שאותם קרא בתרגום לטיני, העלה, ראשית, 'כי כל כתבי הקדש אשר הוא מביא בספריו, כתב אותם לא לפי הנוסח האמיתי הנמצא אתנו, אבל בהעתקת השבעים, המשונה מאוד'. חמורה מזה היתה בעיניו עמדתו השלילית כלפי התורה שבעל-פה, 'כי מקצה גבול ספריו ועד קצהו לא תמצא אפילו אות אחת אשר תורך, כי אצל התורה שבכתב התקבל לו המסורת... כי כל כתוב אשר חז"ל הטוהו מעט מפשרו להוציא ממנו ע"פ קבלתם איזה שיהיה מכל הדינים, הרי הוא מפרש אותו באם למקרא לבד ומתרגם כל פסוק בצורתו, לא יסור ממנו²⁶. משום כך סיווג אותו לכת הביתוסים, בהתאם לתיאור הכיתות אצל יוספוס פלביוס. באחת מהערותיו המאוחרות צירף אותו אפילו אל אבות הקראים, שמהם לא חסך שום מלה קשה²⁷.

נושא אחר, שעזריה דן בו בחצי הראשון של אמרי בינה, הוא, כנזכר, תרגום השבעים. מכיוון שראה באיגרת אריסטיאס תעודה היסטורית, ולא הטיל ספק באמינות הסיפור על שבעים ושניים הזקנים, מתרגמי התורה ליוונית, התקשה להסביר את סיבת ההבדלים הקיימים בין נוסח המסורה לבין התרגום הזה. כדרכו הביא, נוסף על דברי

יוספוס פלביוס ופילון, מדברי סופרים שונים, בהם אבות הכנסייה יוסטינוס, אוזביוס ואוגוסטינוס, וסיכם: 'כי ההעתקה הנמצאת עתה מיוחסת לשבעים, איננה האמיתית שיצאה מידם, אבל חלו בה ידיים'²⁸. על סמך דבריהם התחזק בהשערותו, כי לא ייתכן שאותם החכמים, בני ירושלים שהכינו את התרגום, סטו מהמקור. לכן סבר, שמלאכתם שובשה בכוונת זדון על-ידי אחרים. את האשמה הטיל על תושבי אלכסנדריה המצריים, שבהם ראה את צאצאי המצרים מימי הפרעונים. הללו, טען, לא סלחו ליהודים את אופן יציאתם ממצרים! מכתביהם של יוספוס ופילון למד, 'כי לא היתה משטמה מגוי אל גוי בעולם, כאותה של האלכסנדרניים לבני עמנו... אשר על כן... לא שקטו ולא נחו עד אשר זייפו והפסידו את ההעתקה ההיא, אשר יצאה לה שם בגוים כי כליל יפיה'. נוסף על כך הצביע על העובדה, שספרייתו של תלמי עלתה בלהבות בימי מלחמת אוגוסטוס נגד פומפיוס, והטופס המקורי של התרגום אבד. המעתיקים המאוחרים 'בלי משען הקבלה הנאותה... נלכדו בטעויות רבות מאין קורא בצדק'. מסתבר, שנסיונו של עזריה לפתור את בעיות תרגום השבעים הדרך, מחד גיסא, על-ידי גישתו הביקורתית, שלא הרשתה לו להתעלם מחוסר ההתאמה בין המקור העברי לבין התרגום; ומאידך גיסא לא הצליח להבחין במדרשים אנכרוניסטיים, שאינם מבדילים בין תושבי אלכסנדריה ההלניסטיים לבין המצרים שמימי משה.

דוגמה לעירוב כזה של תמימות וביקורתיות נמצאת גם בדיון המוקדש לעניין טיטוס והיתוש²⁹. כמו היה עליו לבדוק טיבו של מאורע היסטורי, השווה קודם כל את המקורות השונים המספרים את המקרה, החל בפרקי דרבי אליעזר, 'שהם הקדמונים לרוב חיבורי התנאים המפורסמים לנו', ועד למדרשים המאוחרים. אחרי שציין את ההבדלים הקיימים ביניהם, העלה את המסקנה 'על היות דברים בגו, שאם היה מעשה אמיתי, היו המגידים הנזכרים נוטים יותר אל ההסכמה'. אולם הוא לא הסתפק בהשוואת הנוסחאות ופנה גם אל הביקורת הגבוהה, אל תוכן הסיפור. מאחר שמלכתחילה לא ראה, כאמור, בסיפור הזה אגדה, אלא מסורת הניתנת לבדיקה רציונלית, ביקש עתה לדעת באיזו מידה הולמים פרטי המעשה את המציאות. לשם כך עיין בספרי רפואה שונים, כמו בזה של בן-זמנו, הרופא הצרפתי המפורסם יוהנס פֶּרְנָלְיוֹס, על האנטומיה של הראש, והביע תמיהה 'איך בחולי כזה... נשארה דעתו בלתי מטורפת נגד המסודר ומחוייב בחלי המוח'. כך הגיע למסקנה הראשונה, שהסיפור 'מלא נמנעות אצל הטבע'. צעד נוסף עשה בבדיקת תולדות רומי. 'גם בקצת מעתות הפנאי עברתי בכל הספרים המפורסמים לכותבי זכרונות האמורים', סיפר בנימה של הצטדקות, ובהסתמך על דבר ירמיהו: 'שאלו־נא בגוים', הציג את רשימתו הביבליוגרפית, הכוללת את אוזביוס וקסידורוס, את קונטראקטוס — כרוניקאי בן המאה הי"א, את הסופר הרומי סוויטוניוס ואת אויטרופיוס שחי במאה הרביעית, את המלומד האיטלקי פלטינה, את הספרדי מיסיאה ואת פֶּטְרֶרְקָה. כמו־כן הביא מדברי דיוניסיוס הליקרנסנסיס ומדברי פילוסטרטוס. שמונה מעשרה אלה מסרו, שטיטוס מת מקדחת, ואילו השניים האחרונים — שהורעל. לכן סיכם: 'הרי אלה איפוא עשרה מכל לשונות הגוים, אשר לתומם יביעו עתק נגד ספורם ז"ל'. יתרה מזאת, טען, הפרטים המובאים בהם מהימנים יותר מאלה המצוים במקורותינו. 'להם המשפט לדעת פרטי הסיפורים של מה בכך כאלה יותר

מחכמינו³⁰. לעומת זה מצא אצל כרוניקאי איטלקי בן-זמנו, אוגוסטינוס פרנטילוס, סיפור על יתוש שנכנס לחוטמו של אנטיוכוס אפיפנס. מסקנתו הסופית היתה חד-משמעית: 'זה מעשה טיטוס, שזכרו רבותינו, לא כך היה, לא כלו ולא קצהו'; אולם לנוכח העובדה, שיש 'בעלי תורה' המאמינים בסיפור ככתבו 'והתעצמו לדבר סרה על אשר לא יאמינהו', ועל מנת להניח דעת כל 'השותה בצמא את דברי חכמינו', אבל אינו 'יוכל לצוות את נפשו שתאמינהו'. — במלים אחרות, על מנת למנוע התנגשות בין חקירה ומסורת — מצא פתרון אחר לסיפור הזה, היפה גם לשאר סיפורי הפלאים שבתלמוד. כל התיאורים המופלאים הללו אינם אלא אלגוריה, 'למען יקבעו בלב ההמון את הטוב והישר, שיכספוהו להצטייר בנפש לאיזה תכלית, מתייחס למידות או לדעות הנאותות לנו'. גישה אקסקלוסיבית כזאת, המייעדת רק להמון העם אמצעי שכנוע שלמטה מהשכל הישר, מצא עזריה אצל הרמב"ם וגם אצל 'חכמי האומות, ירבו בשיריהם ומליצותם חקוי מקרים לא נהיו, וימציאו פעולות מדומות לשעתן למען לב בני אדם'. לפיכך קבע לבסוף, ש'על מעשה טיטוס הנזכר יכול ורשאי אתה לומר, כי סיפורו איננו [אלא] רק המצאה ואופן לימוד נהוג אצל תמימי הדעת, ליסד בלב ההמון, כי גדול אדונינו ורב כוח להשיב... גמול ועונש אף על ידי הקטנה שבבריותיו'. בכל זאת קרה, 'שקצת משכילי עמנו נתנו עלי בקולם לאמור היותי כמטיל פגם בקדשי אמרות חכמינו'. הללו, המאמינים 'לכל דבר אשר אמרו חכמינו ככתבו ממש', ולמען 'כבוד שמים' מוכנים לתרץ הכול, להם יהיה 'פרקנו זה כלא היה, לא ייטיב ולא ירע'.

בפרקים הבאים העלה קושיות נוספות, כגון שנאמר כי 'דורות ראשונים היו מולידין בני ת"ק שנה. בימי אברהם נתמעטו השנים ובא תשות כוח לעולם ומהרו תולדותיהם'³¹. כמו-כן הקושיה בדבר מספר מלכי פרס בכלל, ובפרט הטענה 'הוא כורש, הוא דריוש, הוא ארתחשסתא, שכל המלכות נקראת ארתחשסתא... כאשר כל מלכי מצרים נקראו פרעה', כפי שראה ב'סדר עולם'³². אגב זאת הצביע על מקרים נוספים של 'מעשים ותולדות הימים, אשר הם, ז"ל, העלו את זכרם על ספר ויתראו זרים מצד איכותם או שמענו עליהם מזולתם דברים יניאו את הלב מהאמינם'³³.

את החצי השני של החלק השלישי, מפרק כ"ט והלאה, הכתיר בכתובת משנה 'ימי עולם', ובפתיחה מיוחדת עמד על הבעיה, שבהבהרתה יעסוק בפרקים הבאים: 'הנה אנכי עם לבבי, אם אלהי חסדי יקדמני, לדרוש ולתור בפרקי המאמר הזה, אשר הבדלתי להם שם ימי עולם על סך השנים, שאנו מונים ליצירה, מה שורש דבר אמת נמצא בו, ואם יש פנים בראיות נכוחות להוסיף עליו או לגרוע ממנו'³⁴. גם בנושא זה, שכמעט כל הכרוניקאים עסקו בו, מתגלה גישתו הביקורתית המיוחדת.

כדרכו הציג, בתחילת הדיון המעשי, את מקורות החוץ שהסתייע בהם לבחינת הכרונולוגיה המסורתית. שניים מהם יהודיים, אבל כתובים יוונית. העובדה הזאת, סבור הוא, יכולה להסביר את התעלמות חז"ל מהם, 'כי אולי לזאת הסיבה לא היה להם זכרון אצל רבותינו שבבבל'. אלה הם 'יוסיפון היהודי' ו'ידידיה האלכסנדרי'³⁵. האחרים הם 'גסינופונס היווני' (כסנופון), 'איבסיביו הנוצרי' (אוזביוס) ו'מיטאסטיני הפרסי'. באשר לאחרון, הלך עזריה שולל אחרי אגיוס ויטרבניזיס, נזיר דומיניקני מלומד, שחי מאה שנה לפניו, ובדה את האיש 'הפרסי' מלבו³⁶. על יסוד הסופרים האלה, וכמובן גם על יסוד

המקורות העבריים, הוכיח שאין לסמוך על הספירה המקובלת; אולם מראש הגביל את עצמו בתחום, 'אשר לא נוססה בו רוח ה', כלומר בעניינים, שקדושת המסורת המקראית לא חלה עליהם. 'החלק מסך השנים ליצירה הנודע ע"פ התורה... וכן המפורש בקבלה מן הנביאים הבאים אחריו... איננו נופל תחת שום חקירה ודרישה'³⁷. בהמשך הדיון תרגם קטעים מאת מיטאסטיני הבדוי ומ'ספר העתים' המיוחס לפילון, שאף הוא פרי דמיונו של אותו אניוס ויטרפנזיס³⁸. בתרגומים אלה ובאחרים, שנהג לשלב במקומות שונים, באה לידי ביטוי שאיפתו כאיש הרנסנס, המעוניין לפתוח לפני הקורא את מקורות התקופה הקלסית.

לצורך חקירתו הכרונולוגית ערך עזריה, על פני עמודים רבים, השוואות בין הדעות השונות, שמצא אצל הסופרים העבריים והאחרים, וכן דן במפורט על בעיות ספציפיות הקשורות בספירה, כמו אורך שעבוד מצרים, משך שני בתי המקדש ושנות התקופה הפרסית. מניתוח המקורות השונים הגיע לידי מסקנה, שאין כיום ביכולת איש לקבוע את מספר השנים המדויק, שעברו מראשית היצירה עד ימיו: 'כל עוד שיהיה עם לבנו לתת מקום אל הספקות הנופלים בדרוש לדעת כל חלק כנזכר, ודאי הוא, כי כאשר ישאל איש מעם רעהו לאמר: הלא תגיד לנו כמה תחשוב למשפט, שהיו ימי משך הבית ולפיהן שנות היצירה עם הבחן גם כן אורך שעבוד מצרים, ישיב כאשר עם לבבו לאמר: אנוכי לא ידעתי'. להטלת ספק בנכונות מניין השנים נודעת חשיבות רבה, כי עשויה היתה למוטט את מערכת החגים והמועדים. אי לכך הזדרז עזריה להרגיע את קוראיו ולהעמיד אותם על נחיתות השערות בני-תמותה לעומת קדושת המסורת: 'אך טוב ונאות הוא לבלתי צאת מבחינת כתבי הקדש, אשר המשוער מהם, עם היותנו מסופקים אם הוא אמתת כוונתם, תנוח הדעת עליו מעל כל המדומה לאדם אשר על הארץ'. זאת ועוד: אפילו יתקיימו כל התיקונים האפשריים העולים מהמקורות, לא ייווצר הפרש משמעותי בין הסיכום החדש לבין הספירה המקובלת, 'ולא ירבה הסך הכולל ליצירה, כי אם סביב למאה שנה במעט הפרש, אם פחות או יותר'³⁹. מאידך גיסא אין עזריה מייחס משקל לדעת העם, כפי שצינו, ובקורטוב של התנשאות, המאפיינת כידוע את סופרי הרנסנס, ציין: 'סוף סוף ההמון הוא חצוצרת משכילים, וקולו הולך וחזק כפי הרוח הניתן בו מהמה'. המשכיל יודע את ערכו ושואב את כוחו מחוג המשכילים, ואינו חושש מפני העם הפשוט. 'המשכיל לא יתאפק ממעשיו או מדבריו, אשר יקווה בהם תועלת לאנשי התבונה מדאגה, פן ישלחו הכסילים בעולתה ידיהם ובבשרם לא ישרטו שרטת; ילכו את חכמים ויחכמו'⁴⁰.

ברם, עם כל זה נראה לנו, שלצד יצר החקירה וחיפוש האמת נדחף עזריה למימוש — אם גם זהיר — של יחסו הביקורתי כלפי המקורות המקובלים על-ידי גורם נוסף. אמנם מודע היה לכך, שכל תיקון במניין היצירה יבלבל בהכרח הרגלים ויעורר ספקות בלב תמימי-דרך, דבר העלול להדיחם מאמונתם השלמה. לנוכח תוצאה אפשרית זאת, שבוודאי לא היה מעוניין בה ומפניה גם חשש, הרגיש צורך להבטיח, שמטרת חקירותיו איננה מיועדת לשנות מהמסורת המקובלת. 'במספר השנים ליצירה, בשגם הוא חשבון של מה בכך, לא נמיש היתר התקועה, ואף בהרהור גרידא לא נסור ממנהג אבותינו'⁴¹. הבטחות כלליות ברוח זאת שזורות בספר במקומות שונים, אולם ממסכת הדברים

הנוגעים לעיקרי האמונה הוציא במודגש עניין אחד: את חישובי הקץ. לנושא הזה התייחס עזריה לא רק בפרוטרוט אלא הביע במפורש את התנגדותו. על מנת להעריך נכונה את עמדתו השלילית כלפי התופעה של חישובי הקץ יש לזכור, שיהודי איטליה זועזעו בזמנו מדי פעם על-ידי הוויזים, שהכריזו על שנת גאולה הממשמשת ובאה. כך הופיע בראשית המאה הט"ז אשר למלין, שעורר תנועה משיחית, וכשלושים שנה אחריו הופיע שלמה מולכו, ואחריו עוד אחרים. בצדק נאמר, כי 'מעשרה קבין של געגועים וכיסופים לגאולה, שירדו לעולם של ישראל, נטלה איטליה של המאה הט"ז תשעה קבין'. ועוד: 'לא היתה ארץ בארצות הגולה, שבשורות הגאולה בקעו בה בעוז כזה'⁴². במחצית השנייה של המאה, בימי הקונטר-רפורמציה⁴³, כשגברו הגזירות, תכפו גם מועדי הגאולה החזויים. לאחרון שבהם, בשנת של"ה (1575), הקדיש עזריה תשומת-לב מיוחדת: 'הנה לפי הספיקות אשר עוררנו במספר השנים ליצירה... פתחון פה לומר, כי ימי שנותינו לאלף השישי עברו את סך השל"ה'. לכן, טען, אין טעם לתקוות שתולים בה, כפי שגם לשאר חשבונות הקץ לא היה יסוד. עזריה הבין היטב, שטענותיו אלה תתקבלנה על-ידי רוב הציבור ככפירה: 'אנוכי הרואה להקת בני נביאים המחכים בשנת של"ה את יום ה', אשר בו יוציא עמו בששון לתשועת נצח, כי יעורו ויקבצו לקראתי בחיצי גיבור שנונים, וכולם יענו ויאמרו לי: איש יהודי ואך טוב בעינינו, למה זה בסעיפים מחזיונותיך אלה תפריע את העם מתנחומותיהם?' ועוד יהיו מתריסים כנגדו: 'אתה אשר אמנם ידענוך מצפה לישועה כמונו... הנך מרפה את ידינו ותמיש יתד התקווה התקועה במקום נאמן לנו. למה תעשה כך?'⁴⁴

על-פי הדברים האלה סביר להניח, שבצעירותו נתפס גם הוא לתנועה משיחית, אולם אחרי האכזבות, שהנחילו המשיחים המדומים, התפקח וראה חובה להתריע כלפי מאמינים תמימים מפני הסכנה האורבת להם. לכן הציג את חקירותיו לא כמעשה של מרידה במוסכמות אלא, אדרבה, כדבר מצווה: 'כי הנה לבד מן התועלת העיקרי המושג בהתרת הספקות אשר נעורו על כתבי הקודש ולמיסבר קראי כמו שזכרנו, יש בו כוח להציל נפשות רבות ועם לא יבין מהלבט ח"ו באיד נכון לצלעם חלילה להם מרשע'⁴⁵. ועוד הדגיש: 'על דרישה ופרישה כזאת נקבל שכר הצלת האנשים הנזכרים, מרי נפש, מנפול ח"ו במהמורות; ומי יודע אם לעת כזאת קימא לן מטיבותיה שעתא לכתוב על הדרוש הזה, והיה צדק אזור מתנינו'⁴⁶.

אמנם מכיר הוא שבעבר קמו מגדולי החכמים, בהם ר' סעדיה גאון, רלב"ג, רמב"ן, ר' אברהם זפית ודון יצחק אברבנאל, שחישבו את הקץ: 'כל אחד מהם שם קץ לחושך... כפי כל הנראה מחיבוריהם המפורסמים בעמנו. האמנה, לכל הפנים בעונות שרבו ראה ראינו, כי לא היה ה' כיעודיהם עמנו, ארכו הימים ואבד כל משא גיא חזיון ובטל כל סברם וסיכויים, אשר דמו עלינו'. עם הכרתו בגדולתם לא נרתע מלגלות את חולשתם, שגברה על חוכמתם: 'אולם במחילה מכבוד הגאונים הנזכרים שהתחילו, נראה, כי תאותם גברה עליהם, וקצתם הכשילתם חכמתם האנושית, להציב לה יד אשר לא כדת במקום הקדש'⁴⁷. לחיזוק דעתו הביא סימוכים מדברי התנא ר' יונתן שאמר: 'תפח רוחן של מחשבי קצין המעכבין את הגאולה'. כמו-כן הביא מאזהרותיו של הרמב"ם ב'איגרת תימן', והזכיר גם את פירוש מדרש תנחומא לפסוק: 'כי הגוים

האלה... אל מעוננים ואל קסמים ישמעו ואתה לא כן' (דברים יח, יד) — דאין מזל לישראל, לא על הכלל ולא על הפרט. אכן סיכם: 'כי לא בשמים היא הצלחת ישראל, וברצות ה' להקריב ליראיו ישעו, אין חפץ לו בכוכבים ומזלות, אשר מני אז פתאים יורוהו'⁴⁸. וכנגד מחשבי הקץ למיניהם אמר: 'הכלל הוא, שאין הנהגת ישראל או שום תקות גאולתם תלויה במערכת, אבל ה' לבדו הוא לנו לישועה, והוא ידע את עתה... ואין בה לכוכבים אתו משאת מאומה'⁴⁹. לא רק אותות השמים, גם שאר הסימנים האמורים לרמוז על מועדי קץ, אין בהם, לדעתו, ממש. בדעה זאת הסתמך על דברי אבן עזרא בפירושו לדניאל: 'כל החושבים המילות או האותיות בחשבון גמטריאה, הכל הבל ורעות רוח, כי דניאל לא ידע את הקץ, ואף כל הבאים אחריו; המלאך רמז דבר, אך לא פרש מתי יהיה'⁵⁰.

עזריה ביקש אפוא להרים את קולו נגד נטיות מיסטיות כאלה. בסרבו לקשור את גורלו של אדם או של עם למערכת השמימית, שותף היה להשקפת עולם של אותם הפילוסופים ההומניסטים, בהם פיקו דה לה מירנדולה, שהתנגדו נמרצות לשיטת האסטרולוגיה⁵¹. רקע אקטואלי לדיון הזה שימשה לו, כאמור, שנת של"ה, שבסמוך אליה הביא את ספרו לדפוס והוכיח, שאין לסמוך על הכרונולוגיה המצויה, וקרוב לוודאי ששנת של"ה חלפה מזמן. עקרונית הביע את דעתו נגד כל החישובים, המפקיעים כביכול את מועד הגאולה משליטתו הבלעדית של האל על-ידי שהם מתנים אותו במצב גרמי השמים או בצירופי ספרות או אותיות. כל אלה, טען, עלולים להוליך שולל את איש ההמון. 'וכל הפנים, הן שעברה [שנת של"ה] הן היא עתיד לבוא, לא יצפו לה בפרט ולא יקבעו בה מסמרות תוחלתם. אבל מהיום עד נצח ישאו כימי עולם תמיד את עיניהם אל קדוש ישראל היודע מתי יביא הוא לפניו יתברך את קץ התעלומות האלה'⁵². ברוח זאת סיים את המאמר השלישי כולו: 'נעלה איפוא ונשמע את הדבר הטוב אשר משמו של בן סירא, פ' אין דורשים (חגיגה י"ג א) אמרו: במופלא ממך אל תדרוש... וה' אלהים אמת, הוא יגמור בעדנו וחפצו בידנו יצליח. אמן'⁵³.

במאמר הרביעי, האחרון של החלק השלישי, עסק עזריה בעניינים שונים ומגוונים. הפרק הראשון דן בזהות שני מתרגמי התורה, אונקלוס ועקילס, אשר חז"ל ייחסו להם לעתים אותם העניינים ועירבבו את דמותם. עזריה היה הראשון, שניסה להעמיד את כל אחד במקומו הנכון: 'אונקלוס ועקילס תרי הוו הואיל ותרגומם משונה, האחד ארמי והאחד יווני'⁵⁴. כידוע אין כיום בידנו תרגום יווני שלם של עקילס, שגם בימי עזריה נחשב לנדיר, ואיננה, רק בהיכלי מלך'. עזריה התגאה בכך, שזיהה את עקילס כיהודי, האיש שאבות הכנסייה ראו בתרגומו חיבור למופת, וערך לו מעין ריהביליטציה: 'שפתי אקוילה... תהיינה דובבות בקבר ותבאנה לראשי מאתו ברכות שמים, כי אחרי אלף תס"ו שנים להמולו, חידשתי כנשר נעוריו להזכר על טוב בחכמינו, ואבדיל אותו מן העמים להיות לנו'⁵⁵. באשר לאונקלוס קבע, אחרי בדיקת כל המאמרות הנוגעים לו, כי חי בסוף ימיו של הלל ובימיו של רבן גמליאל הזקן, קודם החורבן וגם אחרי-כן, בימי ר' אליעזר ור' יהושע. בסוף הפרשה חזר שוב לעקילס וסיים בנימה של התקלסות: 'ובשמענו בין חכמי הנצרים דבר ממנו, תערוג אליו נפשנו ונעשה אזננו כאפרכסת'⁵⁶. חיבתו הרבה כלפי עקילס, מתרגם התורה ליוונית, מזכירה את הכבוד הרב כלפי שבעים

ושניים הזקנים, מתרגמי התנ"ך, ביטוי לרוח התקופה שהתייחסה הערצה לשרידי התרבות הקלסית.

בחמשת הפרקים הבאים הרחיב עזריה את הדיבור על בגדי הכהנים⁵⁷. את הפרטים ליקט מתוך שלושה מקורות, והם: דברי חז"ל, הספרות היהודית-הלניסטית, וכן מתוך מקורות נוצריים. חשובה היתה לו במיוחד עדותם של הסופרים ההלניסטיים: אריסטיאס, יוספוס פלביוס ופילון, 'אשר כלם היו בפני הבית, ודבריהם לא מאומד ולא משמועה, כי אם לפי מה שעניניהם ראו ולא זר'⁵⁸. על מפרשי המקרא הנוצריים, שאותם קרא בספר 'שרשרת הזהב' של איש הכנסייה האיטלקי ליפּמנוס, מוכן היה לסמוך רק במידה 'שידברו בקבלה', כלומר: על סמך מסורת, 'כל זולתם הבל ורעות רוח'⁵⁹. תשומת-לב מיוחדת הפנה לעניין האורים והתומים. אחרי שבחן פירושים שונים הביא סברה משלו, אולם כדרכו נמנע מלפסוק: 'מעולם לא אמרתי אל הקוראים קבלו דעתי, רק כרצון איש ואיש'. כמו בנושאים רבים אחרים חשובה היתה לו החקירה בעצמה, אפילו לא הובילה למסקנה ברורה, או כפי הניסוח שלו: 'מצווה עלינו לדרוש ומיסבר קראי עד מקום שיד השכל מגעת'⁶⁰.

הדיון על לבוש הכהנים, על כל פרטיו, מתקשר עם הפרקים הבאים, המבררים את העדויות השונות על בית-המקדש ועל הנסים שקרו בו, וכן בפירוש דברי חגי (ב, ט): 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון'. רמז לאחד המניעים, שדחפו את עזריה להשקיע עבודה כה רבה בחקירות אלה, נמצא במשפט המסיים: 'יהי נועם האלהים על כל עמו להשיב העבודה מהרה באהבה לדביר ביתו, ואז יתבררו ויתלבנו הדברים האלה עם רבות זולתם'⁶¹. ממנו נשמע הד לגעגועיו לימות המשיח. דרך אגב נזכיר, שכעבור שלושים שנה בערך השלים הרופא והחוקר הנודע אברהם פורטליאונה (משער אריה) את ספרו 'שלטי הגבורים' רב-הכמות, העוסק בפירוט רב בסדר העבודה בבית-המקדש, ובו מצוי פרק מיוחד העוסק בבגדי הכהנים.

עזריה ייחס את דברי חגי לבית השני, שבהתחלה, עד שבני יהודה קלקלו את מידותיהם, עלה בתפארתו על הראשון. עניין מיוחד היה לו להראות, כיצד מלכים חלקו כבוד למקדש ולכהניו, כמסופר באיגרת אריסטיאס: 'מה שלא מצאנו כתוב העשות לבית ראשון מאת אחד ממלכי הארץ'⁶². כשם שטרח לציין את הכבוד, שהמלכים רחשו לבית-המקדש, כך הבליט את ערכה של הדת היהודית בעיני העמים. כזכור, דן בפרוטרוט בשני הגרים, אונקלוס ועקילס. עכשיו הוסיף פרטים עליהם מהספר 'קדמוניות היהודים' של יוספוס פלביוס, והביא גם את הסיפור הארוך על המלכה הלני ובניה, שקיבלו על עצמם את הדת היהודית⁶³.

בין הנושאים הרבים, שעזריה מצא עניין לעסוק בהם, יש גם כאלה הנוגעים לענייני הלשון העברית, לצורות הכתב העברי, הניקוד והטעמים, וכן ללשון הארמית והשירה המקראית. על קדמות הלשון העברית הביע את הדעה המקובלת: 'זה לשון הקדש קדמון ואב לכל יתר הלשונות'⁶⁴. בין הפרקים האלה שילב, משום-מה, דיון על מצוות התפילה למלכות בפרט ולשלום העמים בכלל: 'לא על האדונים והאוהבים בלבד, אבל גם על יושבי תבל כולם אנחנו מתפללים לאלהינו, שימשוך אליהם חסד'⁶⁵. לכך צירף אזהרה, פן יטעו בפשר הבקשה 'להעביר ממשלת הזדון ולשבור מלכותו'. לדעתו, לא

דובר כאן במלכות של בני-אדם, אלא בחולשתם ובפשעיהם. לפיכך מתפללים אנו ל'תקומת החולה בהסרת החולי, כי אין ספק, שהזדון וחטא היהירות הוא יצר הרע, ומלאך המוות הרובץ תמיד לפתח לבנו להכשיל אותנו... וזה כדבר המשורר האלהי (תהלים קד, לה) יתמו חטאים מן הארץ... חטאים ולא חוטאים'⁶⁶.

בספר מאור עיניים, שחיבר עזריה בערוב ימיו, מתגלה ידענותו היוצאת מגדר הרגיל ובקיאותו הרבה בשתי הספריות, היהודית והיוונית-נוצרית כאחד. רשימת המקורות העבריים מקיפה כמעט את כל רוחב הספרות הזאת, ובביבליוגרפיה הלועזית שלו נמצאים יותר ממאה סופרים⁶⁷. שיטת הציטוטים, שהוא נוקט, מצביעה על מגמה מסוימת. מאמץ רב השקיע על מנת למצוא לכל נושא ונושא גם אסמכתה בספרות הזרה; וכפי שדלה מים המסורת את מרב המאמרות, כך חיפש בספרות האומות על-מנת למצוא אצלן מקבילות. מסתבר שמקורות-חוץ אלה היו בעיניו, בדרך-כלל, שווי ערך למקורות היהודיים. אכן, קשר לגדולי העמים תוארים, המוכיחים את מידת הכבוד שחלק להם. כבוד מיוחד בתור פילוסוף וחוקר רחש לאריסטו⁶⁸. אפלטון כונה על-ידו 'האלהי', ואוגוסטוס: 'ראשון ונכבד בארבעת רבניהם'. להירונימוס קרא 'חכם גדול'.

הגישה הזאת, כלומר: הבאת חכמים יהודיים ולא-יהודיים על רמת חשיבות שווה, היתה מסימני הסינקריטיזם של התקופה — 'שיטה פילוסופית, הרוצה לאחר תורות הרחוקות זו מזו כמרחק שמים וארץ... ומבוססת על הרעיון של אחדות התכונה האנושית'⁶⁹. בידי עזריה שימשה השיטה הזאת במישור ההיסטורי הוכחה, שקיימת אחדות דעים בין חכמי כל העולם, ובמקרה של מחלוקת אלה ואלה, פגנים, מוסלמים ונוצרים — קולם נשמע ונשקל כקול חז"ל. הגישה הזאת ניזונה מרעיון אחדות המין האנושי, ומשווה צביון כללי גם לעניינים שנגעו מלכתחילה לעם ישראל בלבד. דוגמה לגישה זאת פגשנו עוד בפרק הראשון, הדן ברעידות-אדמה: מיד אחרי שהזכיר מדברי התורה והנביאים וסיים 'מה רבו מעשיך ה', הוסיף: 'גם בין חכמי האומות, הרמס טריסמיגיסטו... הפליא בחמישי מספרו פימאנדרו לדבר כזאת עד אמרו דבר ראוי להשתכלות'⁷⁰. כן ייחס את הכותרת לאותו פרק למאמר של פיתגורס, 'ראש הפילוסופים האיטלקים', שקרא לרעש 'קול אלהים', כדבר המזמור: 'קול ה' יחיל מדבר' (תהלים כט, ח). כזכור, סיפר גם שמלומד נוצרי, שנמצא כמוהו בין פליטי הרעש של פורה, הוא שהניע אותו לתרגם את אגרת אריסטיאס לעברית. כשרצה עזריה להדגיש את חשיבותו של תרגום השבעים, ציין שמעשה התרגום איפשר לצרף את תורת משה לספרייה המפורסמת של תלמי, 'לתועלת העולם כולו'⁷¹.

בבעיית הכרונולוגיה היהודית, שעזריה הקדיש לה תשומת-לב רבה כל-כך, לא עסק, כדרך כרוניקאים אחרים, במטרה להבהיר תאריכים בתולדות ישראל — אלא כדי לחקור את נכונות מניין השנים בכלליותו. משום כך חזה מראש שיטענו נגדו, כי אין ערך מעשי לעבודתו, שהרי היא כעין 'הלכתא למשיחתא וגרועה עוד ממנה, כי מה לנו ולה? מאי דהוה הוה זה אלפי שנים או כהנה שבעתיים'⁷². מול הטיעון של היעדר עניין בעבר הציג את שאיפתו לדעת מה שקרה, אפילו אם האמת תהיה שונה ממה שמקובל לחשוב, כי האמת 'סגולת הנפש היפה, וטוב שהכל יכספוהו'. לכך נמצאו לו שני נימוקים מעשיים: בדיקת מניין השנים תעזור להבין טעמים של כתובים מסוימים ותבהיר

את עניינן של הלכות משיח, 'אשר לדעת רבים ונכבדים קרוב לבוא עתה'⁷³. עם זאת טען, שאין למניין היצירה המקובל זכות של מסורת ישנה, שיש לקבל אותה ללא ערעור. הנוהג למנות את השנים מראשית הבריאה, טען, איננו אלא נוהג חדש, שהשתרש בקהילות ישראל אחרי חתימת התלמוד: 'זו חזיתי, כי אם תשאל לימים ראשונים, יתברר לך, שהמניין ליצירה איננו אתנו למנהג, רק מזמן רב אחרי חתימת הגמרא או למרבה מעת החתימה'⁷⁴. יתר על כן, התורה לא התעניינה בספירה כזאת, שכן נאמר בה בסתמיות: 'בראשית ברא אלהים' ולא: היום, אלפים תמ"ח שנים, ברא אלהים את השמים. לעניין זה חזר גם במצורף לכסף, הנספח למאור עיניים, המכיל את תשובתו למשיגיו: 'מעולם לא היתה בישראל קבלה נבואית על מספר מצומצם לשנות היצירה. הספיק לדורות הקדמונים התפרסם באמת, שהיה לעולם ראשית במחודש מן התהו, ובאמונה הזאת אין צורך לחשבון מדויק, כי לא יזיק סך שנים פחות או יותר'⁷⁵. אין זאת הפעם הראשונה שהוא טוען, כי חקירותיו אינן 'מזיקות' לאמונה, שהרי דיוניו נוגעים לשטח האוטונומי של ענייני חול, ואין מהם השלכות על דברים שבקדושה. זהו התחום, שבו מותר להסתייע גם בעדותם של 'סופרים שונים מחכמי כל עם ועם כלשונו', ובו קיים אותו שוויון-ערך בין כתביהם לבין מאמרי חז"ל, שכבר הזכרנו.

לעניין זה הקדיש עזריה בתחילת ספרו פרק מיוחד⁷⁶ והראה, שבמקרים רבים גם חז"ל למדו מחכמי האומות: 'למדנו גם כן מדבריהם ז"ל, כי אף במה שיתיחס לאסור והתר יש לנו להישען על דברי חכמיהם מאיזה עם המה'. כך, למשל, הסתמך רש"י עליהם בעניין מסוים, כי 'בקיאת החכמים בעבודת האדמה'; ואחרי שהביא דוגמאות נוספות, העלה עזריה את המסקנה, ש'אין ספק שלמדום כולם או קצתם מן ספרים שחברו חכמי יתר האומות'. את הצורך להזדקק לכתביהם ביסס עזריה גם על המסורת הידועה האומרת, שכל חוכמתם נובעת ממקור ישראל: 'עקר ידיעתם יצא ראשונה מבני עמנו... אחרי בוא ספרי הסגולה ליד הנכרים, אשר משלו בנו, את הכל למדנו מהם בהכרח'⁷⁷.

תרומתו המיוחדת של עזריה להתפתחות הכתיבה ההיסטורית מתבטאת בנסיונותיו להעלות בדרך ביקורתית נושאים, שעד כה לא היו בגדר בעיות בכלל. השכלתו הרחבה איפשרה לו לבסס את טיעוניו על מקורות ספרותיים רבים. בדומה למלומדים האיטלקיים בני זמנו, שתרו אחרי כתבי-יד של סופרים רומאים, השוו נוסחאות והביאו מהדורות מתוקנות לדפוס, הפנה את תשומת לבו לחיבורים עתיקים, והודיע על מהדורות מסוימות שנמצאו ברשותו⁷⁸. הוא היה ער לעובדה, שייתכנו שינויי נוסח של אותו חיבור בדפוסים שונים⁷⁹; אולם ככל ההיסטוריונים של תקופתו, לא העלה על הדעת שמותר לפקפק במהימנותם של הסופרים העתיקים⁸⁰, ובמקרה שגברו הספקות, חיפש מוצא שיאפשר לו לשמור להם אמונים. כך נהג כלפי שני מקורותיו החשובים: 'סדר עולם' ו'ספר יוסיפון'. בשעה שמצא ב'סדר עולם' 'סיפורים, אי אפשר הכתבם רק אחרי חתימתה [של הגמרא] קבע, שנוספו 'מאיזה שולח יד בספר... וזאת היתה לך לדעת, כי גם בספרים אחרים תקראנה כאלה'⁸¹. בדרך זאת יכול לקיים את המסורת, המייחסת לתנא יוסי בן חלפתא את הספר, למרות שהבחין בו באמרות מאוחרים יותר:

'אין ספק דסדר עולם הוא ברייתא קדמונית... היא בהכרח מזוייפת, היינו שבקצת מקומות נוספו בה דברים מאיזה חכם אחרון'⁸². באשר ל'ספר יוסיפון' הבדיל אמנם בין 'יוסיפון לרומיים' לבין 'יוסיפון לעברים', אלא סבר — כמקובל בזמנו — ששניהם באו מידי יוסף בן מתתיהו; וכמו ב'סדר עולם' גם פה נעזר בהשערת האינטרפולציה, כדי לשמור על קדמותו המדומה של 'ספר יוסיפון'. עם זאת בדק דפוסים שונים של 'ספר יוסיפון' וגם מהדורות שונות של 'קדמוניות היהודים' בתרגום לטיני והגיע לידי מסקנה, 'כי כאשר ידומה אצלנו, שבקצת המקומות נזדייף היוסיפון לרומיים, כן פקחו קצת החכמים את עיניהם על היוסיפון העברי מאיזה דפוס שנמצא והבינו היותו מזוייף מתוכו, היינו כי רבים, דור אחר דור, נועזו לשלוח בו את ידם, אם להרחיב באור או להוסיף סיפורים'.

בפרק הראשון של 'ספר יוסיפון' נתקל בהזכרת שמות של עמים, כגון הפרנקים, הגותים, הלומברדים והבולגרים, 'שבימי היוסיפון עדיין לא יצאו היחסים ההמה על פני חוץ'. וכל הרשימה היא איננה 'בנוסח היוסיפון הנדפס באשכנז'. כנראה התכוון כאן ל'ספר יוסיפון', שנדפס בשנת 1541 בבאזל, שחסר את ההתחלה הזאת⁸³. כמו־כן מצא ב'ספר יוסיפון' סיפורים על אלכסנדר מוקדון, שלא הלמו את האמת ההיסטורית הידועה לו, ואינם מצויים אצל יוספוס פלביוס. לגבי אחד הפרקים המרשימים ב'ספר יוסיפון', שבו מתאר המחבר בפרוטרוט את טקס 'ההתקשרות' של ווספסיאנוס ברומא⁸⁴, בדק את ארבע מהדורותיו הראשונות ומצא את התיאור הזה רק בדפוס 'תוגרמה', היא קושטא, 'אשר ממנו נעתק דפוס ויניציה, כי בדפוס אשכנז הנזכר, וכן בשני הדפוסים הראשונים של אברהם זפות אין בו שמץ מנהו'. עזריה לא הסתפק בכך ושאל אצל היסטוריונים הבקיאים בתקופה הזאת, אך גם הם לא יכלו לאמת את הסיפור: 'וכבר שאלתי עליו את כמה חכמים נוצרים היודעים בטיב ספורי רומי, ואמרו לי, כי הכל הבל'⁸⁵.

כלפי תרגומים התייחס בזהירות רבה: 'ידענו הנוהג בעולם, כי כל מוֹרֵק מכלי אל כלי לא יעמוד טעמו בו בעצם'⁸⁶, ותמיד בחר מבין שני תרגומים של אותו חיבור את החדש, שהיה יותר מתוקן. כך נהג, כזכור, כלפי התרגומים הלטיניים של איגרת אריסטיאס. בראשון מצא אי־הבנות רבות, 'כאשר אמנה יעיד עליהן הקורא אותן במקומות רבים שלא יובנו'. לא־כן בתרגום החדש, שהוא 'יפה מאוד'⁸⁷. גם בין התרגומים השונים לספר 'קדמוניות' של יוספוס פלביוס בחר בגליניוס, שנראה לו יותר נאמן: 'חכם גדול בשתי הלשונות ובכל דבר חכמה', והודיע בהזדמנות הזאת: 'כי את אחרונים אני הוא כחביבים ביותר'⁸⁸. בהקשר זה יש לציין, שבביקורתו על פילון התבסס על כך, שהאלכסנדרוני לא ידע את המקרא במקור והסתמך על התרגום היווני, עובדה שהיתה מופלאה בעיניו והוכיחה לו את עוצמת השפעתה של התרבות היוונית על הפילוסוף היהודי: 'כי האמנם יולד על ברכי חכמים ופילוסופים הרבה מאומות העולם, שהיו בעירו היוונית, אלכסנדריה של מצרים, ומדי נטר את הכרמים ההם, כרם חמד שלו לא נטר, עד שיוכל לשאוב לו מי הקדש בששון ממעיני הישועה, ותקראנה אותו כאלה'⁸⁹.

ניתן אפוא לסכם, כי על אף נאמנותו לתפיסה האוטוריטיבית, שרווחה בימי־הביניים, שקיבלה ללא ערעור כל מסורת על אודות חיבורן של תעודות עתיקות, העמיד

עזריה את המקורות במבחן הביקורת, ובכך צעד לקראת גישה היסטוריוגרפית חדשה. בדרך זאת הגיע גם למחקרו המרכזי — על בעיות הכרונולוגיה היהודית. אין ספק, שעיוניו בתחום זה עוררו בציבור קוראיו את חוש הזמן, שנחלש בימי הגולה, ומשכו להתעניינות חדשה בקורות העבר⁹⁰. בחיפושיו אחרי תעודות היסטוריות הפנה את תשומת-לבו גם לחקר מטבעות עתיקים. כך ניסה את כוחו בפיענוח הכתובת על שקל משנת ד' למרד נגד הרומאים⁹¹. דעתו היתה, שהכתובת על השקל כתובה בכתב שומרוני, שהוא הכתב האשורי, שבו ניתנה התורה בסיני, ועל-כן ייחס את השקל לתקופת הבית הראשון⁹². את שתי האותיות ש' וד' פתר לפיכך כראשי-תיבות 'שקל דוד' במקום 'שנה ד'.

בפרק הדן במוצא הלשון העברית, הושפע מיהודה הלוי, שראה בה 'לשון אשר בה נגלה אלוה אל אדם ואל חוה, ובה דברו השניים ביניהם'⁹³. באשר לאלף-בית של התורה בסיני הזכיר את מחלוקת החכמים, אם היה זה כתב 'עבר הנהר' או 'כתב אשורי', וצידד באלה שהכריעו בעד האחרון⁹⁴. ההנחה, שעברית היא השפה הקדומה, גררה אותו להאמין בקיום גזרות עבריות בקרב הלשונות הקלסיות, ואפילו באיטלקית. כן הזכיר את דוד פרוינציאלי ממנטובה, שרשם בספרו 'דור הפלגה': 'יותר מאלפיים מלות עבריות המפוזרות קצתם בלשון רומי וקצתם ביוני ובאיטלקי וזולתם'⁹⁵. בהזדמנות הזאת גילה את העובדה המעניינת, שבזמן שהותו בפררה הוקמה שם 'חברת חכמים יהודיים', שלפי נוהג הזמן והמקום רצתה לבחור לעצמה את השם 'אקדמיה'; 'ויאמר פלמוני המדבר, היות זו אצלו על ועד יהודים תאר יוני'. אז העלה עזריה את השערתו, כי 'אקדמיה מורכב מלשון בית עקד רועים... שר"ל אסיפת בני אדם... ורפתה רוחו והנאהו'⁹⁶. אכן, לנסיונותיו האטימולוגיים היתה מגמה אחת, 'כי זה לשון הקדש קדמון ואב לכל יתר הלשונות'. בהקשר אחר ניסה אפילו להסביר, כי 'פְּרָוִים' שבספר דברי הימים ב (ג, ו) רומז על מקום עשיר בזהב, ו'אינו רק מדינת פְּרוּ, אשר מצאו הספרדים בזמננו'⁹⁷.

על אף הצהרותיו החוזרות, שביקורתו אינה נוגעת לתחום ההלכה, וחקירותיו עוסקות בעניינים של חול בלבד, עורר ספרו התנגדות אצל אחדים מרבני איטליה, שהדיה הגיעו גם לצפת. אבן-הנגף היתה עמדתו הספקנית כלפי מניין השנים, למרות שגם בנושא זה התנהג, כפי שראינו, במתינות. אם בכל זאת התלקח פולמוס לרגל הופעת הספר, ונעשה ניסיון למנוע את הפצתו על-ידי איסור קריאתו עד גיל כ"ה שנים, מלמד הדבר על הרוח ששררה בקהילות איטליה בהשפעת הקונטרס-רפורמציה⁹⁸. לאחדים מהחולקים עליו השיב מיד. את תשובתו לרב משה פרוינציאלי ממנטובה צירף, יחד עם דברי הרב, למהדורה השנייה של הספר⁹⁹. לשאר המתווכחים ענה בחיבור נפרד בשם 'מצרף לכסף', ובו חזר והסביר שנית דעותיו, שהעלה בפרקי ימות עולם. לרב יצחק פֶּנְצִי מפיסרו השיב בנספח מיוחד בשם 'צדק עולמים'. בנספח זה השיב בפרוטרוט על שלוש-עשרה שאלות הרב. חיבור זה לא הובא לדפוס אלא רק באמצע המאה הי"ט.

עד מהרה הפך ספר מאור עיניים לספר לימוד של חכמי ישראל, ובמיוחד לכרוניקאים ולהיסטוריונים שביניהם. רבים שאבו ממנו את ידיעותיהם והביאו בספריהם מדבריו¹⁰⁰. יש לציין, שפרט למיעוט קטן, וביניהם המהר"ל מפראג והיעב"ץ, התקבלה

גישתו על דעת רובם. למרות זאת לא הודפסה מהדורה חדשה של הספר, שהושלם על-ידי עזריה בשנת השל"ה (1575), שלוש שנים לפני מותו. רק כעבור מאתיים שנה, בראשית תקופת ה'השכלה', הוצא מחדש. המהדורה הזאת הופיעה בדפוס 'חינוך נערים' בברלין. את ההוצאה המתוקנת והמושלמת, המכילה גם את 'מצרף לכסף', ערך החכם דוד קסל בברלין בשנת תרכ"ו (1866), והוסיף עליה מבוא, הערות ומפתחות מפורטים. הספר מאור עיניים, מעשה חלוצי הוא בשדה המחקר ההיסטורי היהודי. רוח הרנסנס, שתחת השפעתה גדל עזריה, על סקרנותה וחיוניותה המקורית, שרויה על תלמיד-חכם זה ומעניקה לו את מידת הביקורתיות כלפי מקורותיו, המאפשרת לו למרוד לעתים במוסכמות של עדתו. אי-לכך אינו נרתע מלהסתמך גם על סופרי האומות, פאגאנים ונוצרים. בדרך זאת הסיק, שאין ביכולתו של איש לפזר את הערפל, המכסה את ההיסטוריה הקדומה. אולם הסקפטיות הזאת כלפי אמיתות האובייקטיביות של המסורת המקודשת לא זיעזעה את אמונתו בעיקרי דת אבותיו, כי ידע לשים גבול בין העולם האמפירי, שטרח להכיר, לבין תחום האמונות והדעות, שאין לו חקר. הגישה הזאת הרחיקה אותו מאמונות טפלות, שרווחו בזמנו, והביאה אותו גם לידי שלילת התנועות המשיחיות. האמרה: 'אין מזל לישראל', כלומר: גורל העם אינו תלוי במהלך גרמי השמים, אף לא נצפה מראש באמצעותם, יכולה להיות דגל להתנגדותו התקיפה נגד מחשבי הקץ למיניהם. במאבק זה הלך יד ביד עם הפילוסופים ההומניסטיים של תקופתו. עם זאת לא זלזל בנושאים פעוטי עניין לכאורה, וכלל אותם במחקריו. ביניהם מצאנו את בעיית זהותם של עקילס ושל אונקלוס, את תיאורם של בגדי הכהונה ואת פרטי הבניין של בית-המקדש. תשומת-לב רבה העניק ללשון העברית, שנשארה בעיניו ראשונה לשפות אנוש. התגדרותו בעניינים האלה מגלה טפח מנפשו החצויה של איש יהודי, המתמודד עם הרוח החדשה הנושבת באיטליה, כשהוא נקרע בין פיתוייה האינטלקטואליים לבין מצוות הנאמנות למורשתו.

'שלשלת הקבלה' לגדליה אבן יחייא

אחרון החיבורים ההיסטוריים, שנכתבו בשלהי תקופת הרנסנס באיטליה, הוא ספר שלשלת הקבלה, שנדפס בראשונה בשנת שמ"ו (1586) בוונציה¹. מחברו, גדליה אבן יחייא, נולד בשנת רפ"ו (1526) באימולה שבצפון איטליה. בהקדמה לספרו רשם בגאווה את שלשלת הייחוס של משפחתו, ששורשיה מגיעים עד לדון יחייא בן יעיש, ראש ואב משפחתנו, משועי יהודה הרודים בבני גלות ירושלים אשר בספרד². בימי הגזירות עברה משפחתו מספרד לפורטוגל; שם שירת אבי זקנו את המלך אלפונסו החמישי ואת יורשו, חואן השני. כדי להתחמק מאונס ההמרה נמלט סבו לאיטליה³, שבה מצא משרת רב באימולה. גדליה, ששימש אף הוא ברבנות, היה סופר פורה מאוד. ברשימה המפורטת של חיבוריו נמצאים כ"א ספרי פירושים ודרשות, שרובם ככולם אבדו⁴. את השכלתו התורנית רכש אצל סבו ובבתי-מדרש של ר' עובדיה ספורנו בבולוניה ואצל ר' מאיר קצנלבויגן, המהר"ם מפדובה. כדרשן נודד ביקר כנראה בערים רבות באיטליה ושהה, בין השאר, בפררה, בפיסרו וברומא, וגם נסע אל בני משפחתו

בסלוניקי. בשנותיו האחרונות, משנת של"ז ועד שמ"ז (1577 — 1587), ישב באלסנדריה שבפימונטה ושימש ברבנות.

גדליה קרא לספרו בשם 'ספר יחיא', 'משום שנרמז בו שם חיות ונוכל לדרוש ברמיזה, כי המודה בזאת הקבלה יאריך ימים בעולם שכלו טוב', וגם לכבוד 'הגאונים זקנינו' וגם מטעמים נוספים⁵; אבל עוד בשער המהדורה הראשונה מופיע במקומו השם שלשלת הקבלה, ובו התקבל בציבור. על-פי עדותו התחיל בחיבור ספר זה לבקשת בנו יוסף, שתמה כי מימי הראב"ד לא העלה עוד איש את שלשלת המסורת על הכתב. י"ב 'תועליות' מנה הבן על מנת לזרז את אביו לגשת למלאכה, למרות שגדליה פיקפק ביכולתו לעשותה לשביעת רצונו בגלל צוק העתים: 'הגם כי אמרתי אחכמה, והיא רחוקה ממני, כי הצרות תכופות זו לזו ולא נתנו לי ריוח בין הדבקים ושכחתי גמרת... ולא נתנוני המעיקים השב רוחי ולקבוע עתים לתורה כרצוני'.⁶ אמנם כבר הקדימו אותו והקלו על מלאכתו, כמו רב שרירא גאון, בעל האגרת, הראב"ד והרמב"ם עם הקדמותיו ל'משנה תורה'; כמו-כן מחברי 'ספר יוסיפון' ו'ספר יוחסין' וקונטרסין רבים מאחרונים, אשר כתבו זכרונות בישראל. נוסף לספרות הזאת הסתייע גם ב'ספרי כותבי זכרונות וקרוניקי מהאומות היותר אמיתיים'.⁷ על אף העובדה שגדליה חי ופעל באותו הזמן ובאותה הסביבה כמו בעל 'מאור עיניים', שונה היתה מגמת כתיבתו. עמידתו הגאה על ייחוסו המשפחתי וההיענות לבקשת בנו יכולות לשמש סימן לשאיפתו: לשמור על המסורת ולהעביר אותה אל הדורות הבאים. לכן לא לשם בחינה חדשה של אוצרות העבר חיבר את ספרו, אלא למען הצגת שרשרת המסורת, שמעולם לא נותקה.

הספר שלשלת הקבלה מחולק לשלושה חלקים. הראשון מכיל את 'סדר קבלת התורה מאדם עד היום'; השני — 'דרושים', עוסק בשורת עניינים כלליים: על הגלגלים, על יצירת הוולד, על הכשפים, על הנשמות, על רוחות ודיני בני-אדם, על המטבע ומידות, על מדרגות המלאכים, על גן-עדן וגיהנום, על לשון הראשונים ואופן עשיית הנייר; החלק השלישי מוקדש ל'שלשלת חכמי האומות וגזירות שהיו נגד ישראל'. בולט לעין אופיים החריג של נושאי החלק השני. ברם, יש לקחת בחשבון את סקרנותם של אנשי התקופה ואת התעניינותם בתחומים שונים ומשונים. משום כך יכול גם גדליה להניח, שלא ישביע את צמאון בנו לדעת, אם לא ישכיל אותו גם בדברים כגון אלה, ולכן ציין בהקדמה: 'למען יהיה לך כמו סולם לעלות בו לספרים, שחוברו על פרטיהם'.⁸

כזכור, היה גדליה מודע לעובדה, שבמשך התקופה הארוכה, שחלפה מימי הראב"ד ועד זמנו, לא קמו חכמים שעסקו בהיסטוריה של נושאי המסורת. לכן נאלץ להסתפק במה שיכול לקבל 'מחכמי הדור וזקניהם, כי מעט הוא, זעיר שם, זעיר שם'. אולם בכל הנוגע לאומות העולם מצא שפע של מקורות כתובים; 'החפץ לראותם, לא יבצרו ממנו תלי תלים של ספריהם מאלה דברי הימים'. לכן החליט לקצר בענייניהם. כספר-עזר עיקרי בתחום זה ציין את 'קרוניקי שחבר פרה יקומו פלימו דברגמו, אשר דבריו נראו לי היותר אחרונים מהמחברים והיותר אמיתיים אשר אצלם'. תופעת העדפתם של האחרונים על הראשונים, שפגשנו כבר אצל עזריה די רוסי, מסמנת את ראשית

ההינתקות מהאמונה הדוגמטית במהימנותן של תעודות עתיקות, כדרך נוספת לקראת היסטוריוגרפיה חדשה.

באשר לחלוקה הפנימית לדורות החכמים הלך גדליה בעקבות הראב"ד, וקבע את משך הדור לחמישים שנה, 'דומה לבריאת העולם, אשר חמישים פעמים נזכר בתורה'. בכך התנגד לדעת ההיסטוריונים הקדמונים, כגון המצרים, שקבעו על-פי כסנופון, 'הפילוסוף הגדול', ש'סתם דור הוא שלושים שנה, או היונים, שמנו כ"ה שנים והרומאים, שמנו מאה שנה לכל תקופה היסטורית'. גדליה גם לא קיבל את פירושם של אבן עזרא, רד"ק והרמב"ם. קרוב יותר היה לדעת 'חכמי הנוצרים', המקבילים את שנות העולם לצמיחת גוף האדם, 'הנקרא בלשון יון מיקרוקוסמו'. את השיטה הזאת הכיר בוודאי מכתביו של אוגוסטינוס, שהחדיר אותה לכרונולוגיה של ימי-הביניים. גדליה ציטט אותו פעמים אחדות בין 'חכמי הנוצרים'. על-פי השיטה הזאת, מתחלקת כל 'איטה' לשישה חלקים של עשר שנים כל אחד, 'כהשתנות חייו... ובשביעית ימות. וזה נוטה אל דברי המשורר שאמר: ימי שנותינו בהם שבעים שנה'. באשר להשוואה של מניין השנים של הנוצרים והמוסלמים ציין בהתאם לחשבון המקובל בזמנו, 'כי התחיל מספר שנות אמונתם' בשנת ג' תשס"א לבריאה, וחורבן הבית השני חל בשנת 68 לספירתם ו-545 לפני 'אמונת ישמעאלים', שהתחילה בשנת ד' שע"ד לבריאה, 614 לספירת הנוצרים⁹.

כדרך הכרוניקאים קודמיו, רשם גם הוא בכל פרק זמן קצוב את שמות החכמים וספריהם, אולם הקדים והזהיר פן יתקבל הרושם, כאילו הם מקיפים את כולם; אדרבה, 'בכל דור ודור היו אלפים ורבבות מתלמידים וחכמים ובתי מדרשות בישראל ובכל הגלילות ואקלימים'. הללו חיברו חיבורים רבים, שלא הגיעו לידינו 'לרוב הגליות והגזירות'; הוא אינו מזכיר את כל הספרים גם מפני שהזכרת כולם גורמת 'לאיבוד זמן והיה צריך ספרים גדולים על זה'¹⁰.

את תיאורם של נושאי המסורת שבחלק הראשון של הספר הרחיב גדליה באמצעות הספרות המדרשית, שבתור רב ודרשן נודד רגיל היה להסתייע בה. אם מצא סתירות בין דעות החכמים, לא הכריע בדרך-כלל ביניהן וציטט את כולן. בגלל הסיפורים הרבים, שבהם קישט את תולדות חייהם ומעשיהם של חז"ל, מיטשטש אופיו ההיסטורי של החיבור עד שהוא מתקרב, דוגמת 'שבט יהודה', לסוג של מקראה. זאת היתה כנראה גם הסיבה, שהניעה את היש"ר מקנדיה לכנות את הספר 'שלשלת השקרים'¹¹. ברם, אם גם חיבורו של גדליה הושפע מפעילותו כדרשן, מתקיימים בו שני הסימנים העיקריים של הספרות הכרוניקאית, והם: הסדר הכרונולוגי והבאת מקורות.

בדיקת ספרי העזר שמהם ציטט מוכיחה, שהיה בעל השכלה תורנית רחבה, וכן היה בקיא בספרות הקלסית. ליד ספרי הדרושים מכל הדורות הזכיר גם אחדים מחיבוריו, כמו 'ספר גדליה', 'ספר הדרשות' ו'ספר הר סיני'¹². מספרים אחרים שנדפסו בימיו באיטליה הביא, בין השאר, מספר 'דרכי נועם' של בן חביב ומ'ספר האמונות' של ר' שם טוב¹³. במיוחד המליץ לפני בנו על לימוד ספר 'הליכות עולם', שחיבר החכם ר' ישועה הלוי, 'להיות סובב על כל דרכי הגמרא ומגלה תעלומות כלליו וסדריו בבאור רחב ונאה מאוד'¹⁴. מהספרות ההיסטורית העברית שאב לעתים מ'סדר עולם', 'סדר

הקבלה, 'ספר יוחסין' ומספר 'שבט יהודה'. את הספרים 'סדר אליהו זוטא' ו'מאור עיניים' לא הזכיר וכנראה אף לא הכיר¹⁵. הוא הבחין בין 'ספר יוסיפון' לבין 'ספר קדמוניות' של יוספוס פלביוס. את האחרון כינה, כמקובל, 'יוסיפון לרומאים'¹⁶. מהספרות ההיסטורית הכללית ציטט לעתים את 'ספר קרוניקי שלהם' או 'ספר דיניהם'¹⁷, וכן הביא גם מתוך התנ"ך בתרגום היווני של הנוצרים ומתוך אוזביוס¹⁸. ביחסו של גדליה אל המקורות הלא-יהודיים ניכרים אותם סימני הסינקרטיזם של התקופה, שמצאנו אצל עזריה די רוסי. אף עליו מקובל שלדברי הסופרים הקלסיים הללו יש אותה מידת סמכות כמו למאמרי חז"ל. על אף חיבתו לאגדות ולמעשיות, לא קיבל את הדעה המקובלת בדבר חיבור ספר 'הזוהר'. לכן ציין במפורש בקטע שדן ברשב"י: 'ראוי שתדע, כי רשב"י ובנו לא כתבו כל ספר הזהר אשר הוא בידינו היום' אלא 'תלמידיו ותלמידי תלמידיו'. אולם גדליה גם לא הסכים לדעת אברהם זכות, המצוטט ב'ספר יוחסין', בדבר חלקו של משה די ליאון בחיבור. לדידו 'האמת יהיה, שרשב"י וחבורתו הקדושה אמרו הדברים ההם... אבל יוכל להיות שלא נכתבו דבריהם בדורותם על סדר נכון אלא בקונטרסים מפוזרים ובמשך הזמן חוברו כהלכתן... כן עשה רבינו הקדוש בחיבור המשניות... וכן עשה רב אשי בחיבור הגמרא'. במקומות רבים הסתמך על ספר 'הזוהר', ולכן היה לו עניין להדגיש, כי הלומד מספר זה לא יבוא לידי התנגשות עם המסורת: 'דע כי כבר מוסכם בישראל... שזה החיבור לא יחלוק על הגמרא, או שהוא דבר שאינו מפורש בגמרא והוא מפרשו'¹⁹.

בדומה לעזריה די רוסי, הקדיש גם גדליה תשומת-לב לחישובי הקץ, ומתוך מגמה דומה. אחרי שמסר את אזהרותיו של הרמב"ם באגרותיו, סקר את הופעת 'המשיחים' השונים, 'למען תראה, שאין להאמין לכל דברי הפתאים'. כך סיפר גם הוא על אשר למלין אשכנזי, 'שעשה עצמו נביא', ועל דוד הראובני ועל שלמה מולכו. באשר לאחרון הדגיש, שהיה 'קדש ה', שלא רצה להמיר אפילו שנדרו לו חיים²⁰; אבל כשהזכיר בהמשך את אברהם, בנו של הרמב"ם, ואת דוד נכדו, סיפר על מה שקרא ב'קונטרס שחיבר ר' אברהם הלוי בירושלים' בשנת רע"ו (1516), ובו דברי אותו דוד. לפי בקשת 'רבים ונכבדים מחכמי ברצלונה' מסר להם ר' דוד את המעשה בילד נחמן קטופא, בנם של ר' פנחס ורחל אשתו. נחמן נולד בראש השנה ד'רמ"ה (473) ומת כבן י"ב שנה 'ובסוף ימיו התנבא נבואות גדולות על הישועה, והדברים ההם נכתבו, והם סתומים נסתרים ועמוקים... ונלאו המפרשים להבין חלק קטן מהם'²¹. גם בעל הקונטרס ניסה את כוחו, אף שאל בחלום. כאן החליט גדליה להרחיב את הדיבור בעניין. על גבי שלושה עמודים ליקט לצורך זה מאמרות רבים מהתלמוד, מ'הזוהר', מהרמב"ם, מיצחק אברבנאל, משלמה מולכו ומאחרים, ביניהם מרדכי דאטו המקובל, בן זמנו. לסיום גילה, כי בשנת ה'שט"ו (1555), בליל שביעי של פסח, נדדה שנתו ונכנס גם הוא ל'התבודדות עד מתי קץ הפלאות'. בבוקר הבין את סוד חישוב הקץ. גימטריות של פסוקים שונים הצביעו על שנת ה'שנ"ח (1598), כי תהיה שנת הגאולה!²² מסתבר שהציפייה לגאולה, שהתעוררה בזמנו ביתר שאת באיטליה^{22א}, השפיעה גם עליו. אולם גדליה הביא גם את דברי הרמב"ן, שאין תכלית לימות המשיח אלא שמירת התורה והשכר המקווה עליה. לכן אפילו תאחר הגאולה לבוא, 'לא נסור מכל דברי תורה'. על

כך הוסיף מפי סוקרטס — מבלי שיהיה, כדרכו, מוטרד ממוצאו האלילי! — 'אין לאדם לבקש מה ירצה האלקים לעשות בעולמו'. בכל זאת לא סיים את הפרשה הזאת לפני שהביא עוד מדרש גאולה של שלמה מולכו על תורת העבד העברי.

כפי שציין גדליה בהקדמה, אין לדורות האחרונים מקורות ספרותיים די הצורך. על כך העיר, לפני שרשם את חכמי המאות האחרונות, 'כי החכמים אשר ארשום ואזכיר בדורות הבאים, אין בידי שום ראיה להעמידך על האמת... וזה לסיבה, כי נתמעטו הלבבות והצרות תכופות, ואין מחבר ספרים, שיחתמו שמם תחתיו כבראשונים'. אכן, הוא נאלץ להישען על מה ששמע מפי זקני הדור²³. מכאן והלאה הסתפק ברישום שמות החכמים וספריהם, תוך ציון של פרטים ספורים מחייהם. אחד המעטים היוצאים מכלל זה הוא יצחק אברבנאל, שעליו דן ביתר פירוט²⁴. אחרי שסיים, חזר והציג 'בקוצר הקצורים כל סדר קבלת התורה', כלומר: את שלשלת הדורות, בעלי המסורת, מאדם ראשון עד זמנו. לזה הוסיף את שמות ספרי המקרא ואת שמות הספרים החיצוניים ומחבריהם ואת משך הזמן העולה מתוכם²⁵. בקטע הסיום, המכונה 'סדר מעשה התורה איך נמשכו זה אחר זה', ציין את חשבון הימים לכל קורות בני-ישראל במדבר, מהתגלות ה' בסנה עד מות משה ומעבר הירדן. כל זאת העתיק מספר 'סדר עולם', 'כי אין בידי כל אדם הספר ההוא'²⁶.

לחלק השני של ספרו הכניס גדליה, כאמור, מאמרים על עניינים שונים, שאותם רצה להבהיר לבנו, בחינת 'תן לחכם ויחכם עוד'. 'דרושים' אלה, שאת כותרותיהם הזכרנו, חושפים את מסכת הידיעות של יהודי הרנסנס, המביט בסקרנות על העולם ומנסה להבין את תופעותיו. לשם כך נזקק להישגים של חוקרי התרבות הקלסית, שכתביה התגלו זה מכבר מחדש. עם זאת השקיע גדליה גם מאמץ מיוחד על מנת לצרף לתמונה הכללית את אמונותיהם המסורתיות של אבות-אבותיו. קשת הנושאים שבהם עסק רחבה מאוד. הדרוש על הגלגלים מכיל קוסמוגרפיה מפורטת על-פי השיטה הגיאוצנטרית של תלמי. בתוך כך מתבהרים חישובי הלוח העברי, וכיצד תיקנו חז"ל 'סדר החדשים והשנים והמאורעות... בעין חכמתם שלא לטרוח על הקהל'²⁷. על כל העניינים האלה חיברו 'חכמי ישראל ומבני יששכר בימי הנביאים' ספרים, שלא הגיעו אלינו. לא-כן כתבי היוונים, הנמצאים עתה בידינו. בהזדמנות זאת מסר גדליה גם פרטים על תיקון הלוח, שנעשה בשנת שמ"ג (1583) ביוזמת האפיפיור גרגוריוס, 'שהבליע י' ימים מחודש אוקטוברו שאחרי יום ד'²⁸. הדרוש על יצירת הילד עוסק, בין היתר, גם באנטומיה של האדם. אליה נוספו גם פרקים בתורת הרפואה. בניגוד לנושאים אלה, המבוססים רובם על המדע הנסיוני, דן הדרוש על הכשפים בעולם הרוחות והשדים. על מידת ההשפעה של האמונות האלה על המחבר ניתן ללמוד ממקרה של גלגול נפשות, שאותו הוא מספר מתוך נסיונו האישי. אף שהודה כבר בפתיחה 'שקשה בכוח שכלנו להבין, איך אפשר שרוח הזולת אשר מת, יפעל בגוף אחר אשר חי'²⁹, לא נמנע מלתאר בפרוטרוט כיצד ביקר בפררה אשה חולה, שסיפרו עליה כי רוח אחר נכנסה בה; וכל-כך שמח על המקרה שהזדמן לו, עד שציין: 'אז אמרתי בלבי, זה היום קיויתי לדעת חדושים על פטירת הנפש מהגוף'. פסיחתו של גדליה על שתי הסעיפים — על זה של החשיבה הביקורתית ועל זה של האמונה בשדים ורוחות — מאפיינת את איש הרנסנס,

שלא נרתע, בין השאר, מציד מכשפות, וש'אפילו רשויות הכנסיות הפרוטסטנטיות לא כחלו בשרפתן'!

בפרק הבא הסביר את ערך המטבעות שבספרות התלמודית, תוך השוואה לערך הכסף העובר לסוחר באיטליה, ואת משמעות המידות השונות. בהמשך הביא דרוש על מדרגות המלאכים, כשהוא מתאר בהתחלה את התפיסה הנוצרית, המחלקת את צבא המלאכים לכיתות שונות, כשלכל אחת תפקיד מסוים במערכת היצירה. כולם מסייעים לבני-אדם ברמות שונות, להוציא אחד, הוא לוציפר, ש'השי"ת גרש אותו מהשמים ושלחו בתהומות בגיהנום'³⁰. באשר לשטנים ולגיהנום הזכיר את הקטע על אודות הכשפים, שבו כבר התייחס לכגון אלה. לעומת זה, במסורת היהודית 'על דבר הגן-עדן לא נמצא בתורה שבכתב ושבעל-פה מי שיוכל ליתן בו שום מין, גבול או תואר'. רק ב'פרקי דר' אליעזר' ובמסכת עבודה זרה מצא פרטים, שאותם העתיק. נוסף לכך רשם שמועות שונות על מקום גן-העדן, כמו המיוחסת לחכם מוקדוני אחד, שהלך עם ארבעים איש 'דרך הודו קדמת עדן... ובכואם שם ברק עליהם להט החרב המתהפכת ויתלהטו כולם בשביבי הברק חצי מיל רחוק מגן-עדן ולא נמצא מהם איש'³¹. בסוף החלק הזה של הספר דן גדליה, כפי שהזכרנו, בשפת ראשוני בני-אדם ובהמצאת האותיות; כמו-כן בעשיית חומרי כתיבה, בהם 'נייר של קלף עורות... שהיא לנו קבלה מסיני בדיני ספר תורה, מזוזה ותפילין'. כן סיפר, 'שנהגו בימי שררת רומא לעשות הנייר מבלואי בגדי פשתן, כאשר היא בידינו היום'³².

בחלק האחרון חזר גדליה לנושא ההיסטוריה. החל באדם ראשון עד עצם ימיו רשם פרטים שונים ומשונים, כפי שמצא אותם במקורותיו. כן הביא מתולדות העמים מאורעות הקשורים כללית בקורות היהודים, תוך שהוא שומר על סדר כרונולוגי. פה ושם שיבץ ביניהם סיפורים על ראשיתן של אומות, על בתי-מלוכה ועל האישים המפורסמים שביניהם ועל מעשיהם. הדברים קצרים ומקוטעים, והגיון בחירתם אינו נראה לעין. וכך, תוך ערבוב של דיוק היסטורי וקישוט אגדתי, המשיך וסקר לפי הסדר את מהלך ההיסטוריה, כפי שהכירו אותו בתקופתו המלומדים. עניין מיוחד היה לו לחזור על כל השמועות, המצביעות על תלותה של חוכמת העמים בחוכמת ישראל. כך הדגיש, ש'ראוי לדעת, כי רבים מחכמי אטיני ויונים הלכו פילוסופיהם לירושלים לראות חכמי ישראל, אשר היה שמעם וחכמתם מפורסמים בכל העולם'³³. אצל אוזביוס קרא, שפיתגורס למד אצל יהודי בבל³⁴. מספר 'תורת העולה' קיבל, שהיפוקרטס למד 'חכמה מאחיתופל ובני קורח'³⁵. אפלטון היה אומר: 'אני הייתי עם ירמיה במצרים ובתחלה הייתי לועג עליו ועל דבריו, לבסוף... וראיתי, כי דבריו דברי אלהים חיים'³⁶. על אריסטו מספרים, שבסוף ימיו 'חזר בו מכל מה שכתב בתחלה', ובמכתב, ששלח לאלכסנדר מוקדון תלמידו, הודה, כי 'תופשי התורה ילכו לאור באור החיים, ותופשי הפילוסופיה ילכו לבאר שחת'³⁷. אוזביוס, שהיה 'חכם ופילוסוף גדול, חיבר חיבורים רבים, ובפרט ספר "הפרפצאו" (פֶּרֶפְּרָאצִיו), שבו הפליג להודות ולהלל תורת משה'³⁸.

הקורא בחלק זה של שלשלת הקבלה מקבל את הרושם, כי הצגת האישים, המעצבים את התרבות הקלסית, שנתגלתה מחדש לעיני אנשי הרנסנס, לא באה אלא כדי להבליט את זיקתם של אלה לתרבות היהודית, שבה מקור כל חוכמת אנוש. רעיון

זה אינו מחידושי של המחבר; מעוגן הוא במסורת חז"ל ובימי הביניים, ונוסח מחדש בבהירות על-ידי יהודה הלוי ועל-ידי הרמב"ם³⁹. ברם, הטענה בדבר המקור האחד להישגי תרבות אדם כולם נשמעה באותו הזמן גם מפי הוגי-דעות הומניסטיים, שביקשו להפגין את אחדות השכל האנושי. רעיון זה מבטא את המגמה הסינקרטיסטית החיובית, שאנו מבטאים אותו בעברית באמרנו: אלו ואלו דברי אלוהים חיים⁴⁰. מכאן התפתח גם רעיון הסובלנות כלפי כל דת מונותאיסטית, שאותה פגשנו אצל מחבר ספר 'שבט יהודה', בן זמנו של גדליה! על מידת מעורבותו של גדליה בהלכי-הרוח של סביבתו ניתן גם ללמוד מהעובדה, שנוסף לפעילותו הספרותית רבת-ההיקף שהזכרנו, טרח גם לתרגם מאיטלקית לספרדית את אחד מספרי המופת של התקופה, את ספרו של יהודה אברבנאל 'שיחות על האהבה'⁴¹.

בשביל ציבור קוראיו מרחיב גדליה את תחום העניינים, שמקורם במורשת ישראל, בהדגישו שיצאו ממנו גם סדרי מדינה מסוימים. וכך הוא טוען: מלכי ישראל 'התמידו על מנהג יוסף הצדיק, שכל הארץ היה להמלך עבור פרעון המעשר, באופן שנתעשרו בהפלגה רבה ובנו מגדלים וחצרות הרבה'. להלן הוא מונה את בעלי השלטון בעולם, החל במצרים, אשור, פרס ומדי, מקדוניה ורומי עד 'בית אוטמאן, שלא יצא ירושת מלכותו מזרעו עד היום הזה'. אגב מניין זה מובא בקיצור המדרש מ'פרקי דרבי אליעזר' (פרק יא): 'עשרה מלכים מלכו בכיפה, השם ית', נמרוד, יוסף, שלמה, אחאב, נבוכדנצר, כורש, אלכסנדר, רומי, מלך המשיח יחזיר המלוכה לבעלה הראשון'⁴². על-ידי שילוב המדרש הזה בתוך הסקירה ההיסטורית התכוון גדליה גם הפעם לציין מניין בא השלטון ולאן ילך!

גם את מאמציו לערוך סינכרוניזציה בין תולדות ישראל ואומות העולם⁴³ השקיע לא רק לצרכים כרונולוגיים, אלא לשם אותה מטרה: כדי להראות, כי מאז ומעולם לא פסקו קורות העם היהודי לזרום בזרם ההתרחשות העולמית, ואף היו לעתים הכוח המניע אותן. לרציפות הזאת מייחס גדליה ערך רב בכל תחום, ולא רק בתחום מסירת הקבלה בלבד. בין גילוייה השונים בחר ברפואה, לפי שהיא 'סולם מוצב ארצה, להגיע האדם לידיעת גדולתו ית' ונפלאותיו בשמים ובארץ'⁴⁴. אבי חוכמת הרפואה הוא אפולו; הוא שמסר אותה לבנו, סקולפיאו (איסקולאפ). הגדול שברופאים היווניים היה היפוקרטס, ש'העתיק כל הרפואות... וסגולות ומרקחים... הכל על הסדר, כאשר כתובים היום לפנינו'. כמוהו פעל אחריו 'גאלינו, ראש הרופאים', שחי בימי רבי.

כשחוזר גדליה ודן בקורות היהודים, איננו יכול לכבוש את צערו לנוכח מצוקותיהם. על פני עשרים העמודים הבאים רשם את כל מקרי השמדות, ההריגות והעלילות, שפגעו בקהילות ברחבי אירופה. במיוחד התרכז ברדיפות האפיפיורים במדינתם, וסיים בפקודת הגירוש של פיוס הרביעי בשנת שכ"ה (1565): 'ויהי כמו אלף בעלי בתים שיצאו ונשאר רוב נכסיהם שם'. גדליה התגורר אז באימולה, ולדבריו הפסיד 'רבים יותר מעשרת אלפים זהב של אמנות'⁴⁵.

ספרי העזר ההיסטוריים, שמהם ליקט גדליה את החומר לחלק הזה של ספרו, היו: הכרוניקות העבריות, 'ספר יוסיפון', ספר 'דברי הימים' של יוסף הכהן וספר 'שבט יהודה', שבגלל אופיו הספרותי ביכר אותו על השאר. יש לציין, שציטט גם את ספרו

של אושק⁴⁶, אולם לא את ספר 'מאור עיניים', שהודפס, כזכור, כעשר שנים לפני הופעת של שלת הקבלה⁴⁷. מהספרות הלא-יהודית ציטט את אוזביוס ואת אוריגנס וכרוניקות שונות, שאת שמן לא מסר. מאז נדפס של שלת הקבלה לראשונה בשנת שמ"ז (1587) בוונציה, זכה הספר ליותר מחמש-עשרה מהדורות שונות — סימן לחיבה ולהתעניינות הרבה שעורר אצל הקורא העברי⁴⁸.

לסיכום

שמונת החיבורים שסקרנו מייצגים את הכתיבה ההיסטורית היהודית בשלהי הרנסנס באיטליה. שונים הם בצורתם הספרותית, בנושאיהם המיוחדים ובמגמת כותביהם. יש ביניהם, ששיוו לתיאור האירועים דמות מושכת של נובלה או של ויכוח, ויש שגבר אצלם הרצון ללמד לקח מקורות העבר או לשמור בימי תהפוכות על קיום שרשרת המסורת; יש מי שעוקב ביתר עניין אחרי המתרחש בסביבה, אצל האומות, ויש מי שמנצל את הידע שרכש על-מנת לבחון מוסכמות ולהעמיד דברים על דיוקם. רב-גוניות זאת משקפת היטב את רוח התקופה. גם בקרב בני העדה היהודית התרחב תחום ההתעניינות מעבר לגבולות הקהילה והקיף את ענייני מדינת מגוריהם כולה ואת שכנותיה. עם זאת התמקד מבטו של הכרוניקאי היהודי באירופה בלבד, ואין לו ידע מעודכן על אחיו החיים מחוצה לה. העירנות הגוברת כלפי המתרחש מסביב ניזונה גם מכרוניקות נוצריות, שהמלומדים היהודים, השולטים בשפתן, אינם נרתעים מלהסתייע בהן. בדומה לעמיתיהם הנוצריים, אין הם מפקפקים במהימנותן, וככל שעל הכתובים פרושה הילת הימים הקדומים, מתקבל תוכנם ללא הרהורי ביקורת. במקרה של התנגשות בינם לבין המסורת גוברת זאת האחרונה, וגם בעלי חוש ביקורתי חריף, כמו עזריה מהאדומים, מתאמץ לא להגיע לידי סתירה מפורשת אתם. אולם היחס אל הנצרות נשאר עוין, והידיעות מהעבר, המספרות על עלילות דם, גירושים ופרעות, גורמות להחרפתו. עם זאת מתחזקת תחושת הגלות ואתה הציפייה לגאולה. תחיית העולם העתיק, הקלסי, שהטביעה את חותמה על התרבות הנוצרית, אינה יכולה לעורר אצל היהודים, שלא פסקו לשמור על אוצרותיהם המסורתיים, אותם ההדים כמו אצל ההומניסטים הנוצריים. אדרבה, היה, כפי שהזכרנו, ניסיון 'להלאים' את חוכמת יוון, כאילו נמצאים שורשיה אצל חכמי ישראל הקדמונים⁴⁹.

סיומה של תקופה

אט-אט נתנה תנועת הקונטר-רפורמציה את אותותיה גם בחיי היצירה של היהודים. מאז שנת 1542, שבה הוקם ברומא בית-הדין העליון של האינקוויזיציה, השתנה מצב היהודים במדינת האפיפיור, שבה התרכז שליט האוכלוסייה היהודית באיטליה, לרעה. הנהגת הצנזורה החמורה על ספרים וההלשנות על הספרות התלמודית גרמו לגזירות קשות על הספר העברי בכלל ועל התלמוד בפרט. בשנת 1553 (ראש השנה שי"ד) נערך ברומא האוטו-דה-פה הראשון לספרים. מכאן ואילך נשרפו ברחבי איטליה ספרי תלמוד

ואחרים למאות ולאלפים. בשנת 1555, כשנבחר הקרדינל הקנאי קרפה לאפיפיור בשם פאולוס הרביעי, הורע מאוד מצבם החברתי והכלכלי של יהודי מדינתו. ה'בולה' שהוציא סגרה אותם בגיטו וצמצמה את פעילותם הכלכלית. במטרה להשפילם הוטל עליהם לשאת סימן מיוחד על תלבושתם. אמנם יורשו של פאולוס, פיוס הרביעי, הקל קצת על מצבם, אולם פיוס החמישי, שנבחר אחריו, החזיר את כל החומרות, שהגיעו בשנת 1569 לשיא עם פקודת הגירוש מכל מדינת האפיפיור, להוציא העיר רומא. בשנת 1605 בוטלה האוטונומיה בגיטו של רומא, וההנהלה בו עברה ללשכת האפיפיור ולאִינקוויזיציה. במשך הזמן התפשטה רוח הריאקציה גם על שאר מושבותיהם של יהודי איטליה. ההתפתחות הזאת, יחד עם התגברות השפעת הקבלה שעליה רמזנו, גרמו לכך, שפריחת הספרות שסקרנו נפסקה⁵⁰. על־מנת לעקוב אחרי המשכה נפנה את דיוננו אל עבר מרכז אירופה ומזרחה, אל היהדות האשכנזית.

פרק שני יהדות אשכנז על סף העת החדשה

'צמח דוד' לדוד גנז

צמח דוד הוא החיבור ההיסטורי הראשון, שנכתב בקרב היהדות האשכנזית. מחברו, דוד בן שלמה אוזא, המכונה דוד גנז, נולד, כפי שרשם בספרו, בשנת 1541 בווסטפליה¹. את השכלתו התורנית קנה בישיבות בון ופרנקפורט, ובעיקר בקראקא אצל הרמ"א, שעודד אותו, כנראה, לעסוק גם במדעים². מקראקא הלך לפראג וישב לרגלי המהר"ל וסיני אחיו³. את סברותיו של האחרון על בעיות כרונולוגיות שונות הזכיר בספרו פעמים אחדות⁴. פראג היתה במחצית השנייה של המאה הט"ז, ובעיקר בימי הקיסר רודולף השני (1576 – 1611), אחד ממרכזי התרבות החשובים באירופה. הקיסר, שאמרו עליו כי מעדיף הוא את המדעים על עסקי המדינה, הזמין אליו את טיכו בראהה, האסטרונום הדני המפורסם, ובנה לו ליד בירתו מצפה כוכבים. במחקריו נעזר בראהה על ידי יוהן קפלר, שאחרי מותו ירש את מקומו בחצר הקיסר. פריחת המדעים בפראג השאירה את רישומה גם על בני הקהילה היהודית, שלקחו בה חלק. ידועים קשריו האישיים של המהר"ל עם הקיסר ועם טיכו בראהה. גם דוד גנז התעניין באסטרונומיה, ובספרו 'נחמד ונעים', שבו סיכם את לימודיו בתחום זה, מסר פרטים רבים על שיחותיו עם בראהה ועל עבודתו במצפה הכוכבים⁵. לצד האסטרונומיה וזיקתה לחישובי לוח השנה משכו את לבו של גנז גם קורות השנים שעברו, ובדומה לאברהם זכות, האסטרונום והכרוניקאי הנערץ עליו, העלה גם הוא תרומה חשובה לכתיבת ההיסטוריה היהודית.

הספר צמח דוד, חיבורו ההיסטורי של גנז, נדפס בשנת שנ"ב (1592) בפראג. בהקדמה הרחיב המחבר את הדיבור על מניעיו ועל טיב הספר. תוך כדי פנייה לאחיו יהושע, שלו הקדיש את הספר, סיפר: 'בהיות שמימי חורפי נכסוף נכספתי לדעת תולדות ומאורעות הימים והזמנים, על-כן מלאתי לבי... ויצאתי לדפוק על דלתות החכמים, לתור ולדרוש מפי ספרים וסופרים'⁶. רשימת הספרים, שבהם הסתייע, מכילה את מיטב הספרות ההיסטורית העברית: 'סדר עולם זוטא' ו'רבא', 'ספר יוסיפון', מבוא הרמב"ם למשנה, חיבוריהם של הראב"ד וגדליה אבן יחייא ו'ספר יוחסין', שעל אודותיו רשם: 'תמיד אעדנו לי לנזר ולעטרת צבי'. נוכח ריבוי רושמי העתים שקדמו לו, רצה גנז להצדיק את החלטתו להוציא לאור חיבור נוסף על אותו נושא, ולכן הצביע על

החסר שאותו בא למלא: 'אין שום אחד מכל אשר היו לפני, שהיה מונה ושומר שנות העולם מתחילת הבריאה עד זמנו על הסדר, כאשר עשיתי בספר הזה'. מאידך גיסא, במקום שקודמיו האריכו והוסיפו לרשימותיהם דברי תורה ואגדה, הבטיח לקצר: 'כי הראשונים... כתבו דברים רבים ונעימים, אשר אין ספק בחפצם וטובם, ודבריהם אינם צריכים תיקון'. אולם ציבור המעיינים השתנה, וידוע 'שרוב ההמון מאנשי דורנו חפצים ללמוד כל התורה בכדי עמידה על רגל אחת'. ברם, הקיצור הזה עלול לאכזב תלמידי-חכמים, שלא ימצאו בצמח דוד 'לא טומאה ולא טהרה ולא אסור ולא היתר'. לכן הדגיש, שלא הועיד את ספרו 'להחכמים המלאים תורה כרמונים' אלא ל'בעלי בתים, קטני וצעירי התלמידים, כמוני וכערכי היום'. נראה ש'בעלי בתים' הם הקוראים המעוניינים בדברי חול; הם 'צעירים' לעומת תלמידי-החכמים הוותיקים, ובמערכת החברתית הקיימת נחשבים הם גם 'קטנים' מהם בערכם. על משמעות השם צמח דוד, שבחר לתת לספרו, נתן שלושה נימוקים. שניים מהם אישיים: זהו בכור יצירתו, 'הצמח הראשון... ממנו יצמחו וישארו לו שם ושארית'; הסיבה השלישית קשורה לאותם קטעים, שבהם יתאר את 'עצם גדולת המלכים והקיסרים, ולנו בגלותנו לא מלך ולא מושל'. לנוכח אלה מביע השם תפילה לה' 'להשיב שופטינו כבראשונה ולהצמיח צמח דוד'⁷.

לדברי מבוא אלה הוסיף גנז 'פתיחה' מיוחדת במינה. על-מנת לא להשאיר את הספר 'ערום מחידוש', כתב בתחילתו דבר 'מספרי והנדסי', ובו השיב על השאלה: 'למה ברא האל יתב' עולמו דווקא בשישה ימים, והלא בשעה אחת וברגע אחד יכול להבראות?'⁸ בעוד שחז"ל ענו על השאלה בדרך מדרש של מספרים⁹, עמד גנז על טיבו של מספר שש וציין, שהוא 'מספר שלם', היחיד בין מספרי היחידות. את העובדה הזאת למד אצל אויקלידס. כן מצא, שלמספר שש יש סגולות מיוחדות גם בבניית המשולש, ולא רק 'בצורות שטחיות', כי אם גם ב'צורות מעוקבות'. ההרגשה, שראוי להיות חיבורו מוכתר כ'חידוש', ולא מתחום ההיסטוריה אלא מתחום התורה, יכולה לרמוז לתחושת נחיתות לגבי הנושא שלו לעומת לימודיהם של תלמידי-חכמים, הערכה שבאה לידי ביטוי עוד במבוא; היא נובעת מהעובדה, שגם בשביל גנז ההיסטוריה עדיין איננה מקצוע הקיים בזכות עצמו. זאת ועוד, עירוב המדע המדויק, ובמקרה שלנו המתמטיקה, עם האמונה באל, בורא העולם, מאפיין את הכרוניקאים של התקופה הנידונה עד בוא העת החדשה. את התופעה הזאת פגשנו גם אצל קודמיו של גנז, ובמיוחד אצל אנשי המדע שבהם, כמו אברהם זכות, הדומה בשל כך לגנז וגם קרוב הוא ללבו.

הספר צמח דוד מחולק לשני חלקים. הראשון מכיל את הכרונוגרפיה מאדם הראשון ועד זמנו של המחבר. כאן עומד גנז בהבטחתו ומסתפק באזכור שמות, בציון תאריכים ובשמירה על הרציפות הכרונולוגית. הערות ארוכות, הנפתחות בדרך-כלל ב'אמר המחבר' או 'אמר הכותב', נוגעות לרוב לחשבון השנים, ובעיקר למקרים מעוררי מחלוקת. חלק זה של צמח דוד, חשיבותו — בצורת עריכתו המיוחדת. גנז הוא הראשון מבין הכרוניקאים העבריים, המשתמש בשיטה שהיתה נהוגה בכרוניקות של ימי-הביניים, דהיינו: שנה שנה וקורותיה, תוך כדי ספירה רצופה של השנים מבריאת העולם עד ימיו, מחולקת לחטיבות של אלף שנים כל אחת. לצורך זה נאלץ להתגבר על

קשיים מיוחדים לכרוניקאי יהודי, שמקורותיו המקרא וחבורים רלבנטיים מימי המשנה והתלמוד. אמנם אלה הכילו נתונים רבים על אורך חייהם של אישים או על משך תקופות, אולם לא היתה התאמה ביניהם לבין המניין המסורתי ליצירה. גם הניסיון שנעשה, כפי שהזכרנו, בדור שאחרי החורבן במסכת 'סדר עולם', לא פתר את כל הבעיות¹⁰. להלן ניוכח במאמציו של גנו למצוא את שביל הזהב בין ההסתייגויות השונות מבלי לפגוע בלוח המקובל — פגיעה שעלולה היתה לעורר מהומה בחיי היום-יום של היהודי!

מכוונתו המוצהרת להסתפק בציון שמות החכמים ותיארוכם סוטה גנו במידה משמעותית רק בתקופת הבית השני. בכך הוא שונה מבעלי הכרוניקות העבריות של זמנו, שלא הרבו לספר במעשיהם של החשמונאים ושל בית הורדוס. גנו, שהיה מודע למעשהו יוצא הדופן, הכתיר את הפרק הזה בכותרת מיוחדת וציין בהדגשה, שהחליט 'לכתוב גם מקצת סיפורי חייהם, מעשיהם ומלחמותיהם, על-פי השנים'¹¹.

במסגרת הפרק הזה הזכיר גם את ספר יהודית. כידוע, ביקשו חז"ל לצרף את 'נס יהודית' לנס חנוכה. לדעה הזאת לא קמו מערערים, עד שהעביר עזריה די רוסי את הנושא הזה תחת שבט הביקורת והחזיר את הסיפור לימי מלכי פרס. אולם בשביל הנוהג להזכיר את מעשה יהודית בחנוכה, מצא עזריה הסבר: 'אפשר שחכמי הדורות... הסכימו לכלול בשמחת חנוכה זכרון עולה לכמה נסים, הן דבר יהודית מתי שהיה, הן דבר בתו של החשמונאי שאירע באלול, הן גם נס השמן. ועל כולם הנצלנו מיד אנטיוכוס'¹². לעומתו העיר גנו: 'זמן המעשה לא ידענו', וציין שבמקורות היהודיים, שהוא סומך עליהם, לא מצא רמז — פרט ליוצר לשבת ראשונה של חנוכה. אלא שבסופו של דבר ויתר על הניסיון למצוא את התאריך המדויק למעשה יהודית, וציין בעקבות עזריה: 'מ"מ חכמי הדור הסכימו לכלול זכר נס זה עם נס חנוכה'¹³. כמקורות להיסטוריה של הבית השני משמשים לגנו, בין השאר, ספרי יוסף בן מתתיהו ו'ספר יוסיפון'. דון יצחק אברבנאל היה, כנראה, היהודי הראשון בימי הביניים — פרט לבעל 'ספר יוסיפון' — שקרא את חיבורי יוסף בן מתתיהו¹⁴. אחריו עיינו בספריו הכרוניקאים העבריים, בהם משה זפות, עזריה די רוסי, שלמה אבן וירגה וגדליה אבן יחייא. לדעת כולם, אותו סופר המכונה 'יוסף בן גוריון', הוא יוספוס פלביוס, כתב גם את 'ספר יוסיפון', המכונה בפיהם בדרך-כלל 'יוסיפון העברי', להבדיל מ'יוסיפון לרומיים', כפי שכבר הזכרנו. גנו, שהעדיף את הכרוניקות הגרמניות המצויות¹⁵, השתמש בכתבי יוסף בן מתתיהו בעזרת אחד התרגומים לגרמנית, שהופיעו בזמנו¹⁶.

בדרך-כלל מקבל גנו את גישת המקורות האלה, אולם במקרה בולט אחד הוא חולק עליהם וגם סותר את דעת כל קודמיו. גנו טוען, שהמלך הורדוס התחרט בסוף ימיו על מעשיו הרעים שביצע ברוב שנות שלטונו; ולא זה בלבד אלא 'התנהג במידות טובות ועשה טובות גדולות לישראל, היה אוהב את החכמים ומכבדם ונותן להם סיפוק ומזון'. יתרה מזאת: היהודים מצאו מנוחה בימיו!¹⁷

כאמור, חורגים הקטעים האלה, הדנים בתקופת הבית השני, מתכליתו המוצהרת של חלקו הראשון של צמח דוד, שעיקר עניינו הכרונולוגיה של המסורת היהודית. אכן, רוב הדיונים סובבים סביב קביעת לוח זמנים. בנושא זה, שאת בעיותיו כבר הזכרנו,

נמצא גנז בוויכוח מתמיד עם עזריה די רוסי. במקרים רבים הוא דוחה את סברותיו, אם כי לא בחריפות כשל המהר"ל. בפעם הראשונה הוא מתפלמס אתו כשהוא דן בתאריך יציאת מצרים. על-פי הכתוב בספר שמות (יב, מא), יצאו בני ישראל ממצרים מקץ ת"ל שנה, שהיא — לפי המניין המקובל — שנת תמ"ח לאלף השלישי. גנז רושם בהרחבה את הסתייגותיו של עזריה, אולם מביע בסוף את דעתו, כי 'אין לנו הכרח כלל במקום הזה לעורר ספק בשנות היצירה'¹⁸. כן מנסה גנז להתגבר על קשיי חישובן של שנות המלכים בטענה, כי איש מהמערערים על פרט זה או אחר לא התכוון 'אפילו בהערה קטנה, להוסיף או לגרוע מחשבון מנהג שנות היצירה'¹⁹. בקטע הארוך, הדן במניין השטרות, מתריס גנז כלפי עזריה: 'דבריו אינם מקובלים אצל הגדולים ואין דעת החכמים נוחה הימנו'. אמנם אין ברצונו להתעלם מהספקות והמחלוקות שהתעוררו, אולם נזהר הוא מלהעלות מסקנות, העלולות לחתורתחת הבניין, שהוקם על-ידי דורות של חכמים: 'לא נבקש חדשות, כי אין לנו אלא מה שנחלו לנו אבותינו, וקבלת ומנהג אבותינו ישאר לנו תורה, ולא ימוש מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם'²⁰. לדורות שלאחר חורבן הבית השני מעלה גנז שוב את הדעות השונות שנתקל בהן, והפעם בדרך מתודית פשוטה על-ידי כך, שהוא רושם, אלה מול אלה, את שמות התנאים, כפי שמצא אותם בחמישה חיבורים שונים: בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, ב'סדר הקבלה', ב'ספר הכריתות' של ר' שמשון בן יצחק מקינון, ב'ספר יוחסין' ובספר 'נחלת אבות' של ר' יצחק אברבנאל. מתוכם בחר ב'ראש המחברים, הרמב"ם ז"ל האוחז דרך יותר קצר מכולם'²¹.

לגבי תקופת התנאים, כמו גם לגבי שאר התקופות, שומר גנז על שיטתו ומסתפק בדיון על שמות ותאריכים בלבד. רק לימי מסעות-הצלב ראה צורך להרחיב מעט את הדיבור על גזירות תתנ"ו²². החל באלף השישי רשם מדי פעם מאורעות מיוחדים, כגון מגפות, שריפות, אסונות טבע וכיו"ב, ומבטיח למסור את הפרטים בחלק השני. ככל שגנז התקרב לתקופתו, הסתמך גם על דברים ששמע בעצמו או על כתבים שראה במו עיניו. כך, למשל, מזכיר הוא את רבו, ר' סיני בן בצלאל, בעניין חידוש הסמיכה, ואת 'ספר קבלה' של שלמה מולכו, שממנו ראה עותק אחד בידי נתן מהורודנא, קרוב משפחתו²³.

את הקטעים האחרונים של החלק הראשון מקדיש גנז לשני רבני פראג שחיו בזמנו: המהר"ל, שהגיע שמה בשנת של"ג (1573). בשנת שנ"ב (1592), בג' באדר, הוזמן המהר"ל על-ידי הקיסר רודולף השני 'הישר, המאור הגדול המהולל "לשיחה" פנים אל פנים, כאשר ידבר איש אל רעהו; ומהות ואיכות הדברים חתומים ונעלמים הם'. באותה שנה הגיע לפראג ר' מרדכי יפה, 'ועודנו חונה פה עמנו היום כאן'.

שלא כמקובל בספרי 'שלשלות הקבלה', מוסיף גנז בסוף החלק הזה את אחד מגדולי הפרנסים של קהילתו לשרשרת המנהיגים הרוחניים. האיש, מרדכי מייזל, היה 'ראש הנדיבים ואב לאביונים, ראש המשביר, אשר גדולת מעשיו ראויים להכתב'. בנייני ציבור בנה ברובע היהודי של פראג, ביניהם את בית-הכנסת הגדול שנקרא על שמו, 'אשר אין דוגמה ביופי בכל תפוצות ישראל'. נדבן גדול היה, וידועים סכומי הכסף שפיזר לטובת הכלל: 'משתי שנים ועד הנה הוציא הקצין כמר מרדכי מייזל בבנין בית הכנסת הנ"ל

ובסך העזר וההלוואה, אשר שלח לעניי ק"ק פוזנא, יותר מעשרים אלפים טאלר'. גם אשתו השנייה, 'הגבירה מרת פרומט שת'... ידה פתוחה להשביע נפש רעבים'²⁴.

על ענייני החלק השני של הספר הודיע גנז עוד בהקדמה הכללית: 'ראיתי להעתיק מן הקרוניקו"ס, ר"ל מספרי זכרונותיהם, כל זמני הארבע מלכיות, שהם בבל, פרס, יון ואדום, וכל המלכים שמלכו בהם מזמן נמרוד בן כוש, שהוא המלך הראשון לבבל, עד זמן אדונינו הקיסר רודולפוס יר"ה'²⁵. תוכניתו היתה אפוא לתאר את תולדות העמים. עם זאת מודע היה לכך, שתיאור כזה יישא אופי שונה מזה של הדברים שכתב בחלק הראשון, שהם דברים מקודשים, לעומת ענייני החלק השני, שהם בחזקת דברי חול. משום כך ראה צורך להקדיש להם מדור נפרד, 'ולא יתערב דברי אלהים חיים תוך דברי בני אדם'²⁶. במבוא המיוחד לחלק הזה הסביר זאת בהרחבה. קודם כול הציג את שיטתו בחלוקת התקופות. בניגוד לכרוניקאים שהזכרנו, חידש את השיטה התלמודית של ארבע המלכויות, המסתמכת על חזונות דניאל ונמצאת גם בפרשנות של ימי-הביניים²⁷. כידוע, קיבלו אותה הכרוניקאים הנוצריים, החל באוזביוס מקיסריה והירונימוס ממשיכו ומתרגמו ללטינית, והיא ששלטה בכתיבתם ההיסטורית עד ימי ה'השכלה'²⁸. יש לציין, שגנז לא הלך אחרי פירושו של אבן עזרא ושל אחרים, שראו במלכות הרביעית את ישמעאל²⁹, אלא הבין, כמו רש"י, שאדום-רומי היא האחרונה. יחד עם זאת היה ער לעובדה, שבימי מלכויות אלה היו קיימים 'גם כן מלכים גדולים ועצומים'. ברם, התקופות לא נמנו משום-מה על פיהם.

באשר להיסטוריה הקדומה של העמים הכיר בכך, שאין להם מקורות עתיקים כמו לעם ישראל, לכן אין ידיעות על ראשיתם חוץ מאלה הכתובים בתורה: 'מאחר שמימינו לא ראינו ולא שמענו... שימצא בין שום אומה ולשון תחת השמים ספר מכל סופר זכרונות, שיהיה חיבורו קודם זמן מתן תורה, א"כ מאין לנו מי הגיד לנו המלכויות וסיפורי הדברים, שנעשו קודם זה הזמן, אשר לא העידה עליהם תורתנו הקדושה?' ההיסטוריון הראשון, שעליו הוא מוכן לסמוך, הוא 'בריסו הכשדי', כלומר: ברוסוס כהן מרדוך-בל הבבלי תחת שלטון אנטיוכוס הראשון, שחיבר ביוונית את תולדות בבל הקדומה על סמך מקורות עתיקים³⁰. את ברוסוס הזכיר גם בעל 'מאור עיניים' וקרא לו 'סופר הקדמון'. להסברים האלה הוסיף גנז את האזהרה המקובלת, פן יעמיד הקורא את ההיסטוריה הזאת על רמה אחת עם תולדות ישראל, כי 'דברי החלק השני הזה מקורם מספרי היונים ומשאר סופרי בני נכר, אשר פיהם דבר שמא, וחלילה חלילה להיותם לנו לשורש ונצר ליסד ולנטוע עליהם'. לכן אין לסמוך עליהם, 'שכל כותב מעשים הקדומים, אשר לא נכתבו ברוח הקודש, לא יוכל המגיד לאמרן, שהן כך וכך בוודאי'. לחיזוק דבריו ציטט מדברי די רוסי על חוסר מהימנותם של עדי ראייה ושל דברים המובאים מכלי שני³¹.

לבד מברוסוס הסתייע גנז בכרוניקאים גרמנים מהמאה הט"ז³² וחזר והדגיש, שאמיתות סיפוריהם אינה מוחלטת: 'הרוצה להאמין רוב סיפורי הדברים יאמין והממאן לא יפסיד'. במקרה שתתגלה סתירה כלשהי ביניהם לבין המסורת היהודית, 'ידחו את דברינו והיו כלא היו'. כלומר, סיפורי התורה יגברו תמיד על סיפורי הכרוניקות. זאת ועוד; גנז ידע מראש, שהחלק הזה של צמח דוד יעורר התנגדות בחוגים מסוימים:

מביט אני מראשית, שרבים יפערו עלי פיהם, ועתק עלי ידברו, כי הביא מדברי סופרים שלא מבני ישראל, וגם סיפר 'שמועות, דברי מלחמות ושאר חידושים, הלא הוא בעיניהם כשטרי הדיוטות, וגרוע עוד הימנו, ולדעתם יהיה בכל פנים אסור לקרות בו בשבת'. כנגד אלה הזכיר 'רבים מגדולי ישראל שכבר עשו ככה' ובין האחרונים את אברהם זפות ואת יוסף הכהן ואת אברהם פרוינציאל, בעל ספר 'אורחות עולם'. על קריאת כרוניקות בשבת הועיד את הרמ"א, מורו, שהתיר אותה לאלה שהיא עונג להם, ובמיוחד כשהן כתובות בלשון הקודש.

מכל הדברים האלה שבפתיחת החלק השני מסתבר, שבניגוד לעמיתיו יוצאי ספרד, לא קיבל גנז את העיסוק בהיסטוריה הלא-יהודית בלי פקפוקים והרהורים, ולכן הרגיש צורך להצטדק על כך. גם ההפרדה, שעשה בין תולדות העמים ותולדות ישראל, מלמדת על גישה שונה. הללו הביאו את שתיהן במשולב, ואפילו העריכו אותן בשווה. לדידו, היסטוריה לשמה מתוארת רק בחלק השני של הספר, שבו מסופר על אומות העולם, עלייתן וירידתן, מלכיהן ומלחמותיהן, וגם על קהילות ישראל שבתוכן — ולא בחלק הראשון, המביא את מורשת ישראל על-פי מקורותיה המקודשים. תוכנו של החלק הראשון מתאים לאותה תכלית, שאותה ציין כבר אברהם זכות: 'להזכיר שמות החכמים ויחוסם... היא תועלת גדולה, להחזיק ידינו בתורה שבע"פ, להחזיק הקבלה עד משה אדון הנביאים, שקבלה מיד הקב"ה, וכיצד בא מחכם וחסיד לחכם וחסיד'³³.

ההיסטוריה אינה אפוא בגדר עיוניו של תלמיד חכם. הסקרנות — ולא חובת הלימוד — מעוררת את האדם להזדקק לה. יצר זה הניע גם את גנז לחבר את החלק השני: 'בהיות שאנשים רבים ושלמים כלתה ונכספה נפשם לדעת תולדות הימים, זרזוני להעלותם על ספר'. אכן הדברים אינם מיועדים להאדיר תורה. 'כתבתי חלק ספרי זה', מדגיש גנז באותה הקדמה, 'לדור יעפי הגלות, לשמח נפש עגומים, בעלי בתים, אשר בנפשם ויגיע כפם יביאו את לחמם, למען ינוחו מעצבונם בקריאת דברים רבים, חדשות גם ישנות'. 'בעלי בתים', שעליהם רמז, כזכור, עוד בפתיחה הכללית, הם הציבור הרחב, שרוב זמנו אינו פנוי לעיון וללימוד מחמת טרדות פרנסה. כיצד תשעשע ההיסטוריה את נפשם? בראש רשימת ה'תועליות', שהקדים לחלק זה של ספרו, הפנה את תשומת-הלב של קוראיו לעובדה, 'כי עם היות שמלכים גדולים ועצומים עלו על מדינות וממלכות אחרות, האבידו והכריתו אותם... עד שאבד זכרם המה — עם כל זה האל ית' הצילנו תחת כנפיו'. בגורל העמים, שעברו מהעולם במרוצת הדורות, ימצא אפוא דור 'יעפי הגלות' ניחומים! במיוחד תהה גנז על שפיכות הדמים, שמלחמות הדת הביאו בעקבותיהן: 'כידוע ההפרש בין כת האפיפיורי ובין כת הלוטריאני... אשר רק בסיבת חלופי מנהגים לבד נאבדו, נהרגו ונשחטו בזמננו כמו מחמישים שנה ועד הנה יותר מאלף אלפים נוצרים — ואנחנו יושבים בטח בעזרת שוכן מרומים'. נוסף לנחת רוח יפיקו בעלי הבתים תועלת מקריאת ההיסטוריה בשעת מגעם ומשאם עם הסביבה הלא-יהודית: 'בהיות שאנחנו בין הגוים וגרים ותושבים אנחנו עמהם, וכאשר יספרו או ישאלו לנו הימים הראשונים... נשים יד לפה, לא ידענו מה להשיב, ונדמה להם כבהמות, אשר לא ידעו בין ימינם לשמאלם, וכאילו כולנו נולדנו מתמול שלשום. אך ע"י ספר זה יכול המשיב להשיב... ובוזה נמצא חן ושכל טוב בעיניהם'³⁴.

נדמה, כי הבעיה מה להשיב לגויים, שהתעוררה בעבר בעקבות הוויכוחים עם מוסדות ואישים קתוליים, איבדה מאופייה התיאולוגי במיוחד בקרב היהדות האשכנזית, והתחילה להתרכז בתיקון הפער בהשכלה החילונית בין יהודים לבין אותם חוגים נוצריים, שבאו אתם במגע קרוב. אמנם ליהודים מעטים בלבד היה אז שיח ושיג עם מלומדים נוצריים, כמו אלה שגנוז קשר עם האסטרונומים בפראג; ובכל זאת נשמע בדבריו כבר הד של דאגה לתדמית היהודית בעיני הציבור הנוצרי, דאגה שהתעוררה ביתר שאת בתקופת ה'השכלה'.

את כתיבת החלק השני יש אפוא להעריך בתוך מכלול יחסיו של גנו לעולם הלא-יהודי, כלומר: למציאות המסובבת אותו. אין זה אלא ניסיון להתמודד אתה, והוא בא במקום אותה הסתגרות, שאפיינה את יהדות ימי-הביניים. המצב החדש הזה מורגש ביתר-שאת בספרו 'נחמד ונעים', שבו מתמודד גנו עם חכמי דורו הנוצריים: 'זהו דו-שיח תמידי בין המחשבה היהודית לבין מחשבת גאוני התכונה של דורו, אשר גנו נמצא במחיצתם'³⁴.

חלקו השני של הספר כתוב גם הוא, כמו הראשון, בשיטה הנקוטה בכרוניקות העולמיות, הסוקרות שנה-שנה וקורותיה. רק לעתים רחוקות מספר גנו בקטע אחד על עניין, הנמשך ברציפות זמן רב יותר — כמו למשל על מלחמת טרויה או על ראשית האיסלאם או על עניין 'המשפט הנעלם'. לפעמים נזכרים תחת ציון תאריך אחד מקרים שונים שאירעו, אבל ללא קשר סיבתי ביניהם. לדוגמה נביא את שנת ה'רצ"א (1531). גנו רשם בה שלושה אירועים: ברית שְׁמֶלֶקֶלֶדֶן בין הנסיכים הלותרניים; הרעש הגדול בליסבון; והאש שפרצה בנמל של גנואה, שהשמידה כלילה אחד שתיס-עשרה ספינות. לעתים צירף לעניין, שקרה בשנה מסוימת, גם הופעת טבע יוצאת דופן, כמו רעש גדול, שיטפון, דבר כבד או שריפה, שהתחוללו באותם הימים³⁵.

על גורלם של יהודים בתקופה שלאחר חורבן הבית השני מסר דברים באקראי וללא סדר. כמקור עיקרי לעניינים אלה שימש לו יוסף הכהן, ופעמים העתיק גם מכרוניקות נוצריות. כשהוא מגיע למאה ה'ט"ז וסוקר את האירועים הנוגעים לתקופתו, מתרבות והולכות הידיעות האלה. התעניינותו נתונה, כמובן, לאישים ולאירועים הקשורים לסביבתו הקרובה. כך שילב כבר קטע ארוך יחסית על תולדות בוהמיה בעת העתיקה ועל בירתה פראג³⁶. אחרי פתיחה מליצית סיפר על ראשיתה האגדית של הארץ הזאת: 'מדינת ביהם היא תחת ממשלת מזל אריה'. עובדה זאת קבעה, לדעתו, את מזג תושביה, 'שהם מעולם גיבורים זריזים ואנשי מלחמה, גאים ומתנשאים על שאר האומות'. אבל יש להם גם תכונות שליליות: 'זוללים וסובאים, חומסים, אנשי דמים, שטופי זימה כאריה שדורס ואוכל ואינו מפייס'. אולם על הארץ הרעיף שבחים: 'היא מלאה ברכת ה', דגן, יין ושכר... יאורים רבים וגדולים, דגים לרוב, ארץ מרעה, ויש בה עץ די והותר'. בהתלהבות מנה את האוצרות הטמונים באדמתה: נחושת, כסף, גרגירי זהב ומרגליות. 'גם נמצאו בה חמי טבריא בקרלסבאד ובטופליץ, אשר מימינו לא שמענו מכל עוברי דרך שנמצאו טובים מהם'. בהמשך הזכיר מדי פעם אותם מקומות וסיפר פרטים רבים על קורותיהם. מתוך כך הפנה תשומת-לב מיוחדת גם לבית הבסבורג, והחליט 'לכתוב כאן תולדות ושלשלת היחוס מקיסר רודולפוס הראשון עד

אדוננו הקיסר רודולפוס השני³⁷. העדפת הידיעות הלוקליות אינה מצביעה על מגמתיות מסוימת. ככל הכרוניקאים, שביקשו לספר אירועים אך לא להסביר אותם, נקט גם גנז עמדה נייטרלית. אף שבבחירת הנושאים אפשר להבחין בשטחי התעניינות מיוחדים של המחבר, כמו מאורעות יהודיים ובעיות כרונולוגיות, מתקבל בדרך-כלל רושם של בחירה מקרית. קיימים גם קווי רצף מסוימים, שנוצרו על-ידי מיספור שליטי השושלות השונות. אולם קווים אלה רוסקו על-ידי תיאור מאורעות שלא מעניינן, ולכן אינם מצטרפים לתיאור תהליך התפתחותו של עם מסוים.

אכן, מכיוון שאין זיקה בין הקטעים לבין עצמם, כמו שאיננה קיימת בין העובדות הנסקרות יחד באותו קטע, נשאר חשבון השנים בלבד כגורם המחבר את כולם, ובו השקיע גנז את מרב מאמציו. עוד במבוא לחלק הראשון הסביר, שתוכנו העיקרי של הספר עוסק בקביעת שלשלת המסורת, ובו לא חידש ולא הוסיף על קודמיו; אולם, הדגיש, לא היה לפניו מי שטרח לערוך את חשבון השנים מבריאת העולם ועד זמנו, וליצור על-ידי כך את המסגרת הכרונולוגית המדויקת לרציפות המסורת בישראל.

להיסטוריה החילונית שבחלק השני ייחד שלוש מסגרות מקבילות. האחת קובעת את תחילתן של ארבע המלכויות. במקורה שימשה השיטה הזאת מטרה אסכטולוגית. גנז הסב אותה לאמצעי טכני, ולכן הסתייע בה רק עד לנפילת האימפריה הרומית בעקבות פלישת הוונדלים בשנת 457. 'מכאן ואילך', רשם, 'לא נזכיר קיסרי רומי, כי כולם אנשי רשע, שמלכו מעצמם זה אחר זה... ולא נמצא אחד מהם, שהיה לשם ולתהילה, ע"כ לא יבואו במספר'. לכן מכאן והלאה אין עוד מלכות, שתטביע את חותמה על כל התקופה. במקומה מופיע פסיפס מגוון של שבטים ועמים, כשביניהם מתבלטות שתי האימפריות הגדולות: ביזנטיון וגרמניה.

אכן, עם נטישת השיטה של ארבע המלכויות, שאיבדה אצלו בין כה וכה את אופיה ואת טעמה המקוריים, נפתחת לפני גנז אפשרות של ראייה היסטורית-אוניברסלית ממשית, המקיפה עמים שונים לצדן של שתי המעצמות הגדולות.

המסגרת השנייה היא מניין שנות היצירה, מחולק על-פי אלפים. לצדה מופיע המניין הנוצרי, המתחיל בשנת תשס"א לאלף הרביעי (3761). כמקובל גם בכרונולוגיה הנוצרית של ימי-הביניים, ערך גנז סינכרוניזציה בין קורות העמים לבין סיפורי המקרא. כך, למשל, ציין, שבימי נינוס, מלך בבל השלישי, נולד אברהם; או שראשית מלכותו של מלך בבל הי"ז היתה בשנת כ"ז למשה. ברם, דרך זאת לא היתה נוחה לו לציון מלכי פרס בגלל הסתירה הקיימת בין המסורת היהודית, כפי שמובאת ב'סדר עולם', היודעת על ארבעה מלכים בלבד, לבין המקורות החיצוניים, המרבים במספרם. לכן מנה גנז את מלכי פרס לפי האחרונים, מבלי לציין תאריכים, והעיר בסוף, כי 'אנחנו, עדת ישראל הקדושים, לא נאמין בספרי דברי הימים הנעשים על-ידי מחברים אשר לא מבני ישראל המה. על כן לא יבא במספר חשבון שנותינו רק השנים שנמצאו בפירוש בספרי הקדושים'³⁸. גם לתקופות יותר מאוחרות בתולדות העמים השתדל למצוא מקבילות בהיסטוריה היהודית. בדרך זאת המחיש לקוראיו היהודיים, שהיו מצויים אצל סיפורי אבותיהם וחכמיהם, את הימצאותם של עמים אחרים וגיבוריהם, שקיומם לא היה בשבילם בגדר של ממשות. כאמצעי נוסף לקירוב קורות האומות לתודעה ההיסטורית

של היהודי שימשה ההשוואה בין מניין הנוצרים לבין מניין היצירה. לכן החל בשנת א' לספירה הנוצרית הקפיד לסמן, ליד כל תאריך עברי, את השנה הכללית המקבילה. אופיין הבלתי־מחייב של תולדות העמים איפשר לגנוז להעמיד עניינים מסוימים לביקורת. כך, למשל, ציין את חוסר מהימנותו של בעל ספר 'שבט יהודה', כשזה דן באוגוסטוס, קיסר רומי, שלפי גנוז היה 'איש חסיד וירא אלקים, והיה עושה משפט וצדקה ואוהב ישראל'. אולם, המשיך, 'מה שכתוב בראש ספר שבט יהודה, שקיסר אוגוסטי עשה הרג רב ביהודים, הלא המגיד כיחש לו, כי לא מצאתי מזה רמז בכל הקרוניקוס שראיתי מימי. אדרבה, בכל ספרי זכרונותיהם, גם יוסיפון פרק ט"ו כתב, שהיה אוהב נאמן לישראל'³⁹. הערכות סותרות כאלה מצא בכתובים ביחס לקיסר טיבריוס, שאצל יוסיפון מכונה רשע, רע, 'ויש שכתבו בהיפוכו שהיה חסיד, עניו ורחמן'. העובדה, שענייני שניהם אינם מעוגנים במסורת התלמודית, הקלה על גנוז למתוח ביקורת ולהאשים את קודמו, שסמך על מקור, 'מגיד', לא נאמן.

אולם שונה היתה גישתו כשבא לדון בדעות הסותרות על טיטוס. כבר ציינו, שבחלק הראשון של צמח דוד התייחס אל טיטוס כשהזכיר את יוספוס פלביוס, המכונה אצלו יוסף בן גוריון הכהן. בנוגע לדברי יוספוס פלביוס על טיטוס, 'הסותרים את דברי חז"ל אשר בפרק נזיקין', הביא גנוז אותו נימוק רציונלי על־מנת לצדד ביוספוס: 'מאחר שזה האיש... קודם בזמן מחכמי הגמרא כמה מאות שנים וראה את כל הנעשה בימיו, על כן אין אנו מחזיקים אותו לסופר הבלתי נאמן'. אולם מכיוון שלא רצה להכריע נגד המסורת, רמז שקיימת אפשרות לבטל את ניגודי הדעות: 'אנשים חכמים וידועים הלמו יחד סיפוריו וסיפורי רז"ל, באופן שאין דבריהם יהיו סותרים זה לזה, ואין כאן מקום להאריך'⁴⁰. בחלק השני של הספר חזר לאותו עניין, והפעם הציע פתרון משלו לבעיה. אצל 'סופרי זכרונות' אמנם אין מוצאים שמץ מעניין היתוש. הם, וכמוהם גם הראב"ד, ציינו, שטיטוס 'היה מופלג בכל החכמות וחיבר ספרים רבים בלשון יון, ובלשון רומי, וכתבו עליו שהיה מתחרט על דם רב ששפך, ושכל ימי קסרייתו היה עושה משפט וצדקה לעמו'. הוא מת מ'קדחת משונה' בהיותו בן מאה שנה. אולם 'יש אומרים', שלכרוניקאים היה עניין בהשתיקם את דבר היתוש, כלומר: יש אמת בסיפור, אלא שהם הסתירו זאת בכוונה! כזכור, התלבט גם די רוסי עם אותו סיפור, וגנוז — מבלי להזכיר את שמו! — למד ממנו דרך אחרת כיצד לתרץ את הקושיה: 'אין מעשה היתוש כפשוטו, ויש לו כוונה נסתרת', דוגמת סיפורי הפלאות השונים שבתלמוד. על זאת העיד את 'הרב הגדול מהר"ר יצחק חיות י"צ בספר פחד יצחק'⁴¹.

בביקורת ספרותית מעין זאת השתמש גנוז גם להבהרת עניין, הקשור בהיסטוריה של האומות. על נצחונותיו של תיאודריך, מלך הגותים, הנקרא בפי העם 'דיטריך מפֿרן', נעשו חריזות ושירים נאים לכבודו, אשר עוד היום הזה ההמון מזמרינ בהם, אף שיש בהם גוזמות גדולות'⁴². גוזמות כאלה, ממשיך גנוז להסביר, אינן אלא ביטוי להערצת העם כלפי גיבוריו. כדוגמה הביא מהכתוב על דוד המלך, הדומה לדעתו לשיר גבורה עממי, 'כי כן היה דרך הקדמונים להגדיל השבח על דרך שאול באלפיו ודוד ברבבותיו'. בין האירועים הרבים, שהזכיר גנוז בקצרה, ראוי עוד לציין את המצאת הדפוס, שהוא מלווה בברכה מיוחדת: 'ברוך החונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה. ברוך אשר גבר

עלינו חסדו, בתחבולה רבה כזו לתועלת כל יושבי תבל. אין עוד מלבדה ולא נמצא ערך לה בכל החכמות והתחבולות למן היום אשר ברא ה' אדם על הארץ'. כשהוא מפרט את התחומים, שהדפוס עשוי לקדם באמצעות הפצת ידיעות ברבים, הוא מבליט את האופי האוניברסלי שלו: 'לא לבד לחכמות הלמודיות האלהיות ולשאר שבע חכמות, הלא גם לשאר חכמות זמניות, אומנים, פועל יד, צורפים, בנאים, חרשי עץ, חרשי אבן וזולתם נתגלו ונתפרסמו ע"י הדפוס בכל יום ובכל עת תועלת ותחבולות רבות, באשר נדפסו לכל פועלי אומנות ספרים הרבה אין קץ'⁴³. הנה כי כן, נתונה דעתו של גנז שוב לא רק לתלמידי-חכמים, המפיקים תועלת מהמצאת גוטנברג, אלא גם לשכירי יום ולבעלי מלאכה!

טפח ממידת הסקרנות המצויה אצלו כחוקר טבע מתגלה כשהוא מודיע על אודות תופעות מיוחדות, שהיה עד ראייה להן. כך סיפר על באר, שהתגלתה בווסטפליה, 'ארץ מולדתי' בשנת ה'תשט"ז (1556): 'באר מים חיים, טוב טעם, נוטה מעט למרירות, שקורין זויאר ברונ"ן'. למים האלה נודע כוח מרפא, 'גם אני המחבר שתיתי מהם'⁴⁴. היצר הזה דחף אותו בימי הבצורת של שנת ה'ש"ן (1590) לאסוף 'אבק לבן', שכפרי אחד מצא בסביבות פראג. ומהעפר הזה הכין האיכר העני 'תבשיל דייסא ויאפה ממנו לחם ויאכלו וישבעו... גם אני הכותב ראיתי זאת העפר בעיני ולקחתי ממנה להיות לי למשמרת'. באותה שנה התנסה בחוויה אחרת: 'רעש ורעדה בכל גלילת ביהם, מעהרן ואושטרייך, אשר גם אני הכותב עם בני ביתי הרגשנו בערשינו על משכבינו הנדנוד והרעדה'⁴⁵. לעומת זאת, אירוע שנודע לו עליו מפי השמועה בלבד, משום שהתרחש לפני זמנו ולא נרשם בשום תעודה, השתדל לאמת בעזרת עדים. כך סיפר על מעשה, שהיה בחורף שנת 1513. היתה אז קרירות גדולה וממושכת כל-כך, עד שביום האחרון של פסח עדיין עברו תושבי פראג את הנהר הקפוא ברגל, 'ואני הכותב שמעתי מפי הישיש המופלג בחכמה ובזקנה, הר"ר ישראל הארוויץ ז"ל, גם מפי הזקן המופלג בשנים על כל אנשי עירו, הר"ר מרדכי צמח ז"ל, אשר לא אדם היה ויכזב, ומאנשים זקנים רבים זולתם... לא שהם עצמם ראו זה בעיניהם, רק שלמאה פעמים שמעו חידוש זה בקטנותם מפי אביהם'⁴⁶.

לא זו בלבד שגנז הקצה לתופעות טבע חריגות מקום רב בספרו, אלא גם קשר אותן לעתים עם מעשים חריגים, שנעשו בעקבותיהן בידי אדם, כגון מלחמות ורציחות — 'זביחות', כלשונו. לדוגמה נציין מקרה מסוים, שאירע בשנת 1315: 'אותות השמים גדולים ונוראים וכוכבים חדשים נראו בשנת ע"ה, אלף שט"ו לנוצרים, אשר בשנה ההיא היו מלחמות וזביחות גדולות בין שני הקיסרים הנזכרים, ונהרגו בין שני הצדדים עם, אשר לא יספר'⁴⁷. דוגמאות נוספות כגון אלה פזורות בחלק הזה של הספר. הן, וגם דעתו של גנז על השפעת מזל אריה על תושבי בוהמיה, יכולות ליצור את הרושם, כאילו הוא מאמין באסטרולוגיה; אולם התייחסותו לגילויים אלה אינה חד-משמעית. באחד הקטעים האחרונים של הספר מגלה הוא את השקפתו: 'אמר המחבר, יען אשר דברתי סמוך לחתימת הספר ממעשה הרעש, ראיתי לעורר לב הקורא... והוא, שראוי לדאוג ולפחד מכל מקרה, היוצא מגדר סדר הטבע... כי הם מהאל ית' כשליח המזהיר ע"ד מאמר החכם מכל האדם באמרו: והאלהים עשה שייראו מלפניו, כפ' רש"י שם'⁴⁸.

אולם ידיעותיו במדעים אינן מרשות לו להכחיש, שעל אף היותן יוצאות דופן, יש לתופעות כאלה סיבות טבעיות, ממשיות, ולכן הן אינן בגדר נס. מאידך גיסא קיבל את הגישה, הרואה בהן אצבע אלוהים: 'ועם היות שענין וסיבת הרעש, אף שהוא עוקר הרים ומשבר סלעים לפי דעת קצת איננו מעשה נסים, הרחוק מן הטבע... מכל מקום יהיה איך שיהיה, הנה ידענו מפי הנביאים, שהרעש הוא סיבת חרון אף ה'". עם זאת הוסיף והראה, שהניסיון ההיסטורי מסייע גם הוא לאמונה: 'מצורף לזה, שהדבר מנוסה פעמים רבים, שלאחר הרעש באו על שונאי ה' דבר, חרב ורעב, כולם או מקצתם, כאשר תמצא בספרנו זה במקומות רבות'. נראה, שגנו אינו יכול להתנער לגמרי מהלכי הרוח ההומניסטיים של סביבתו, אף שנוזהר מלתת להם ביטוי חותך.

בכך מתגלה השוני העמוק בינו לבין הכרוניקאים הספרדיים, שסקרנו לעיל: בסופו של דבר נשאר גנו איש שמרני בהשקפתו הדתית. פתיחותו כלפי עולם המדע דומה לזאת של חכמי דורו ומוריו, בהם הרמ"א או המהר"ל. אולם עולם זה, על שיטותיו הרציונליסטיות, לא היה בכוחו להחליש את זיקתו השורשית לאמונת אבותיו, עם תביעותיה האירציונליות. אכן, מי שהציב את המצבה על קברו, נתן ביטוי הולם לאישיותו בכינוי 'החסיד', החרות עליה⁴⁹.

בתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית ניצב גנו על סף עידן חדש. קביעותיו הכרונולוגיות המדויקות והצלחת נסיונו לערוך מניין שנים רצוף, מימי קדם עד זמנו, תוך התאמה בין שני המניינים — היהודי והנוצרי — סללו את הדרך לכתיבת היסטוריה יהודית מודרנית. ויתורו על מדרשי האגדה, שבהם האריכו קודמיו, מקרב את צמח דוד למתכונת של חיבור היסטורי. את הרושם הזה מחזק הסדר הטוב שהשיג, כאמור, על-ידי היצמדותו למניין השנים. לעומת זאת לא חרג משיטת רושמי האנלים בימי-הביניים, וזאת בגלל אי-יכולתו לראות בעבר יותר מצירוף אירועים מקריים. את הבטחתו — להביא עובדות רק על סמך מקורות מהימנים — מילא בהתאם לרמה שהכרונוגרפיה, שלא עסקה בביקורת מקורות, מסוגלת היתה להגשים. יש לזכור, כי דבר זה לא עלה עדיין על דעת המלומדים, שבדרך-כלל לא הרהרו אחרי סמכותם של סופרים עתיקים. לכן התקבלו גם סיפורי התורה על העולם הנוצרי כחומר נאמן להרכבת תמונת העולם העתיק. ברם, כל הקווים, שבצירופם מקנים לצמח דוד מקום נכבד בכרונוגרפיה, אינם יוצרים עדיין חיבור היסטורי במלוא משמעות המושג.

על ציבור קוראי עברית התחבב ספרו של גנו מיד עם הופעתו, ונשאר מבוקש עד קרוב לימינו-אנו. לכן הודפס במהדורות חדשות רבות, שגם עודכנו מדי פעם⁵⁰. כך נוסף לספר, שנדפס בשנת ה'תנ"ב (1692) בפרנקפורט דמיין, חלק שלישי, הממשיך את תיאור המאורעות עד לאותה שנה. בשנת תרל"א (1871) הופיעה בוורשה אחת המהדורות האחרונות, שבה מבשר הרישום האחרון את בחירתו של תייר לנשיא צרפת, שנעשתה ב-1 בספטמבר 1871. המהדורות וההדפסות הרבות האלה גרמו להפצת ידיעות מסודרות וברורות יותר על קורות העם היהודי, ואף העניקו לקורא תמונה ססגונית של אותם הכוחות, שקבעו בימי הגלות הארוכה את המסגרת לחיי הקהילות. תור הזהב של קהילת פראג, שחיבוריו של דוד גנו היו חלק מפירותיו, הגיע לסיומו במחצית הראשונה של המאה הי"ז, בימי מלחמת שלושים השנה. כך נפסקה גם כאן

התפתחותה של הכתיבה ההיסטורית היהודית כמעט בראשיתה. במשך מאת השנים הבאות לא הופיעו עוד חיבורים, שיחדשו דבר-מה בתחום זה — להוציא שלושה, שנסקור להלן בקצרה.

יִוֵן מצולה' לנתן נטע הנוֹבֵר

מוראות מלחמת שלושים השנה, שהרסה חלקים נרחבים של אירופה המרכזית ועצרה את התפתחותם התרבותית של תושביה, פגעו גם בקהילות היהודיות. אולם יותר מכל זעזע אותן, בתום המלחמה, המרד של חמלניצקי נגד בעלי האחוזות הפולניים באוקראינה. הפרעות שערכו המורדים בשנים 1648 — 1649 ביהודים, הנזכרות בהיסטוריה בשם 'גזירות ת"ח — ת"ט', השמידו את היישוב היהודי בחבל ארץ זה וגרמו לנדודים המוניים מערבה. הפורענות הזאת הולידה חיבור היסטורי חדש בשם יִוֵן מצולה. קונטרס קטן זה, שהוצא לאור בוונציה בשנת תי"ג (1653), נדפס פעמים רבות מחדש וגם תורגם לשפות שונות¹. מחברו, נתן נטע הנוֹבֵר, חי בימי מלחמת הקוזקים נגד הפולנים בוולין, והצליח להימלט מההרג. בנדודיו עבר את פולין, גרמניה והולנד וניטלטל לבסוף לאיטליה. שם הביא, כאמור, את חיבורו לדפוס.

רוב-רובו של ספר יִוֵן מצולה אינו אלא כרוניקה, המקיפה תקופה קצרה ומתייחסת למקום מוגבל, שהמחבר היה עד ראייה לחלק מקורותיהם. בצמצום זה של נושאו דומה החיבור לכתבי הזכרונות של בני תקופת מסעי-הצלב². אולם קיים הבדל בין בעל יִוֵן מצולה לבין מחברי התיאורים של גזירות תתנ"ו. הנובר רצה לא רק לתת פורקן לרגשי הזעם והכאב על האסון שפגע באחיו ולהציב יד לקדושים — כי אם גם לתהות על הגורמים, שהביאו להתפרצות הפרעות. לכן פתח בתיאור הימים, שקדמו למאורעות שנת ת"ח.

על מנת להסביר את השתלשלות הדברים, שקרו אחרי-כן, חשף בהתחלה את הגורמים למתיחות הפנימית, שהיתה קיימת במלכות פולין. 'דת האפיפיור' — כלומר, הכנסייה הקתולית — שכוחה עלה בימי המלך זיגמונד השלישי, משכה אליה את רוב 'הדוכסים והשרים היושבים ראשונה במלכות', שנמנו מקודם עם בני הכנסייה האורתודוקסית. שאר האצילים, שלא הצטרפו ל'אוניה' הזאת, ואתם המוני האיכרים, 'בני דת יוֹן', קופחו ודוכאו: 'עם היונים היו הולכים ודלים, והיו נבזים ושפלים, והיו לעבדים ולשפחות לעם פולין וליהודים להבדיל'. כגורם מתסיס נוסף מונה הנובר את הקוזקים. הללו, אף-על-פי שנשארו נאמנים לדת היוונית, המשיכו ליהנות, בגלל חשיבותם הצבאית, מזכויות יתר: 'הם היו פטורים ממס המלך ושרים, רק היו מחויבים לישוב תמיד על הגבול שבמדינת רוסיה הסמוך למדינת בני קדר', כלומר בגבול תורכיה. בהמשך תיאר את מרידות הקוזקים, שקדמו להתקוממות הגדולה של חמילניצקי. כתגובה עליהן הפחית המלך את מספרם על מנת להחליש את כוחם, 'וישם עליהם שרי אלפים מעם פולין, כדי שלא ימרדו פעם אחרת. וכל זאת לא הועיל, אין עצה ואין תבונה לנגד ה'. ויצא העגל הזה'. היהודים, שהיו חוכרים את נכסי האדונים הפולניים, הפכו על-ידי זה לבעלי-בריתם ורדו כמוהם בבני 'דת יוֹן', שהיו 'שפלים עד שכמעט כל

האומות, ואפילו אותה אומה הירודה בין כל האומות היו מושלים בהם. בשם 'האומה הירודה' התכוון הנובר, כמובן, לבני עמו, שהרי עתה ירדו אף הם מנכסיהם ונרדפים על צווארם. 'כל היהודים שבמדינת רוסיה היו שרים ומושלים בכל מקומות רוסיה', וזיקתם למעמד התקיפים הפולנים — היא שהכריעה, לדעתו, את גורלם, 'אשר מזה נמשכה הגזירה הרעה, שנתקנאו בחשיבות היהודים'.

לא רק בהרהורים על הסיבות הממשיות לפורענויות נבדל הנובר מכותבי זכרונות אחרים, אלא גם באופן מסירת העובדות. רושמי הכרוניקות מתקופת הצלבנים מסרו על מעשי קידוש-השם וציינו את מסירותם הנוראה של אבות, ששחטו את ילדיהם כדי שלא ייפלו בידי הצוררים. אף מחבר יון מצולה רשם את קדושי הקהילות, אולם הוא לא מנע מהקורא את פרטי המעשים האכזריים, שהקוזקים ובעלי-בריתם הטאטרים עוללו ליהודים. בלשון כמעט יבשה, המגבירה את רושם הזוועה, תיאר כיצד התעללו הפורעים בקורבנותיהם: 'קצתם פשטו עורם מעליהם, והבשר השליכו לכלבים, וקצתם קיצצו ידיהם ורגליהם והשליכום על הדרך ועברו עליהם בקרונות ודרכום בסוסים... והרבה ילדים קרעו לקרעים כדגים, ונשים מעוברות בקעו בטנם והוציאו העובר וחבטו בפניהן...'³ בתיאורים אלה, המציירים בצורה ריאליסטית את תמונות האימה הזאת, חרג הנובר מהמסגרת הרגילה של ה'ממורבון' (ספר להזכרת נשמות), שאליה התכוון מלכתחילה, 'כדי שכל אחד יוכל לשערה, יום שמת בו אביו או אמו להספיד כשורה'.

מתוך התחושה, ש'גזירות ת"ח — ת"ט' שמו קץ למורשה המפוארת של יהדות פולין, החליט הנובר להרחיב את היריעה ולהנציח גם את 'הנהגות מדינת פולין'. דוגמת שמעון הצדיק ורבן שמעון בן גמליאל, שמנו כל אחד שלושה עמודים שהעולם עומד עליהם, הלך ופירט כפליים שלושה עמודים, ש'נתקיימו במדינת פולין'. ל'עמוד' הראשון — 'עמוד התורה', הקדיש את הקטע הארוך ביותר, 'שלא היה כל כך הרבה תורה בכל תפוצות ישראל כמו במדינת פולין'. אי לכך הסביר את מערכת הלימודים בישיבות, שבהן התברכו הקהילות. הן שהקרינו על סביבתן, 'וכמעט שלא היה בית בכל מדינת פולין, שלא היו לומדים בו תורה, או בעל הבית בעצמו היה למדן או בנו או חתנו היו לומדים, או בחור אחד מאוכלי שולחנו, ולפעמים היו כולם יחד בבית אחד'. ב'עמוד' הבא, 'עמוד העבודה', תיאר את סדר התפילה בבית-הכנסת. אחריו באים שאר ה'עמודים': 'עמוד גמילות חסדים', 'עמוד הדין', 'עמוד האמת', 'שהיו בכל קהילה ממונים על המשקלות ועל המידות', ולסיום — 'עמוד השלום', שנאמר: ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום'. בעיניו היה השלום, שפליטי החרב נהנו ממנו בכל מקום שהגיעו שמה, גמולם הטוב מאלוהים. בכל התפוצות היטיבו עמם, 'וביותר בארץ אשכנז עשו יותר מכפי יכולתם'.

עיון במכלול כתביו של הנובר מגלה, שנמנה עם המקובלים שהלכו אחרי תורת האר"י. הדבר נודע כשפרסם את ספר 'שערי ציון', שהוא ספר תפילות בנוסח האר"י. למעשה מתגלה השפעת תורת הסוד עליו כבר בדברים, שהקדים ליון מצולה. במבוא זה פירש את הפורענויות ברוח שונה מאותם הרהורים על גורמיהן, שהזכרנו לעיל: 'על זא"ת הגזירה, דוד המלך ע"ה בתהלים ל"ב מזהירה, שנאמר: על זא"ת יתפלל כל חסיד אליך לע"ת מצ"א וגו'... בגימטריה יו"ן וקד"ר יחדי"ו חבר"ו, כלבא

ושונרא לעקור אומה הישראלית, שנמשלה לשה פזורה, בשנת חמשת אלפים זא"ת ליצירה, ואחד אינו מן המניין במספרה'. גם השם שבחר לספר, הלקוח ממזמור סט, רומז על כך: 'טבעת"י ביו"ן מצול"ה בגמטריא חמי"ל וקד"ר ביו"ן יחדיו חבר"ו, עקברא וזבורא'. באותו עניין מסר מפי יחיאל מיכל, הקדוש מנמירוב, ש'חמיל ראשי תבות חבלי משיח יבוא לעולם, ואחריו יבואו רגלי המבשרה'. על תחושתו, שייסורי התקופה סימן הם לחבלי המשיח, מעידה גם תפילתו בסיום הספר: 'ויקבץ מארבע כנפות הארץ נדחינו וישלח לנו משיח צדקנו, במהרה בימינו אמן סלה'.

'סדר הדורות' ליחיאל היילפרין

ההתעניינות בספרי 'שלשלת' החכמים לא פגה במאה הי"ח. נוסף למהדורות חדשות של חיבורים, שהופיעו במאות הקודמות, הוצא גם ספר חדש לאור. מחברו, יחיאל היילפרין, נולד בשנת 1660 למשפחת רבנים בסוקולוב שבליטא. שנים רבות החזיק ישיבה במינסק, ושם נפטר בשנת 1747⁴. ספרו נדפס בשנת 1769, כעשרים שנה אחרי מותו. מאז עד היום יצאו ממנו עשר הדפסות חדשות. האחרונה הופיעה בשנת תש"ל בירושלים⁵.

היילפרין כינס בסדר הדורות שלוש מערכות: 'סדר ימות עולם', שהוא כרוניקה מימי אדם ראשון ועד ימיו של המחבר; 'סדר תנאים ואמוראים', ערוך על-פי אלף-בית, ורשימת הספרים ומחבריהם, שהיו אחרי חתימת התלמוד, אף הם ערוכים בסדר אלף-בית. כיסוד לחלק האחרון שימש להיילפרין ספרו של שבתי בס, 'שפתי ישנים', שנדפס בשנת 1680. היילפרין הוסיף עליו תוספות ועדכן אותו.

במבוא לספר מתנצל המחבר, כנהוג, על החלטתו להוסיף על חיבורי קודמיו, וטוען שכל חיבוריהם, מ'סדר עולם' ועד 'צמח דוד', השאירו לו מקום להתגדר בו. אף שלא העז להשתוות לענקי העבר, בכל זאת מצא טעם בעבודתו על-פי המשל הידוע בדבר הנר הקטן, המועיל לפעמים יותר מהמאור הגדול. אולם על אחד המחברים שקדמו לו מתח ביקורת חריפה: 'על בעל שלשלת הקבלה שפכתי סוללה להסיר סולת מן הפסולת, כי רובו ממש ככולו מלא טעות'. בהקשר זה ציטט את היש"ר מקנדיה, מחבר הספר 'מצרף לחכמה', שכזכור התריס אף הוא נגדו. באשר לתועלת, שתצמח מספרו, ציין היילפרין, שעיקרה 'בידיעת הדורות, מי הרב ומי תלמידו... שאז תוכל להקשות מדבריו על דברי רבו... דרך משל, שיהיו נראין דברי רב חונא סותרין למה שכתוב במקום אחר, אכן כשפליג רב חונא עם שכנגדו ואותו החולק עמו לא היה בדור רב חונא, שהיה תלמיד רב'. אכן, מסתבר שיותר משביקש להאיר את העבר, התכוון לענות על צורכי תלמידיו. התכלית הזאת קבעה את טיבו של הספר, המבדיל אותו משאר הכרוניקות. תועלת נוספת יביא, לדברו, הספר על-ידי כך, שיתקן את הטעויות של קודמיו. בדרך-כלל מתייחסים התיקונים האלה לחישובי תאריכים, שהיילפרין הגיע אליהם על-ידי השוואת המקורות השונים.

בין חידושי הספר יש לציין את רשימת בעלי התוספות, שעד כה לא נזכרו בספרות מהסוג הזה, ואת ה'מפתחות' לחלק ההיסטורי, המראים בסדר אלף-בית לא רק את

המקום שבו מופיעים שמות האישים, אלא גם עניינים כגון 'אותות השמים', תיבת נוח, חלום נבוכדנאצר, נס חנוכה, 'חידושים שנתהוו בעולם' וכיו"ב.

החלק הראשון של סדר הדורות ערוך במתכונת הרגילה של כרוניקה. הרשימות ערוכות בסדר כרונולוגי על-פי מניין היצירה. מניין הנוצרים לא נזכר. בניגוד לקודמיו — שרובם הודיעו על כוונתם לקצר — מוסר המחבר בדרך-כלל את כל העניינים בהרחבה רבה. כך לא הסתפק בקביעה שאדם הראשון נברא בראש השנה, אלא פירט על-פי המדרש את י"ב שעותיו הראשונות. בדרך זאת המשיך וליקט חומר רב מהספרות התלמודית והמדרשית, וכך הרחיב את היריעה של כל נושא ונושא. תשומת-לב מיוחדת הקדיש לתקופת המקרא, התופסת יותר ממחצית החלק הזה. לגבי שאר התקופות נזקק לספרי הכרוניקה העבריים, ואפילו ל'שלשלת הקבלה', שאותה ציטט לעתים קרובות על אף הסתייגותו ממנה. אגב כך מעניין לציין שדווקא במקום, שהאמת אצל גדליה אכן יחייא, סבר אחרת ונכשל. זה קרה לגבי פענוח שמו של רש"י; היילפרין פתר אותו בטעות 'שלמה ירחי בר יצחק'!

מחבר סדר הדורות נהג להעתיק פרשות שלמות, מלה במלה ותוך ציון המקור. אחד המקומות הבודדים, שבו הוסיף הערה אישית, נמצא במעשה בנחמן קטופא, שהתנבא על הגאולה. כפי שהזכרנו, מוסר על כך גם גדליה אכן יחייא ב'שלשלת הקבלה'. היילפרין העתיק את כל הקטע והוסיף: 'בידי העתק מנבואות הנער נחמן קטופא. ולא רציתי להעתיקו פה בחיבורי זה, מכח אזהרת החסיד הרב רבנו דוד הנ"ל'.

במקומות רבים הביא המחבר גם מאורעות מחיי האומות. בדרך-כלל לקוחים הדברים מחלקו השני של 'צמח דוד'. כך יצא שעניינים, שגנז ביקש להפריד ביניהם, מופיעים שוב במשולב! בעקבות זה נמצאים בין מעשי החכמים סיפורים על דבר המים המרים, שנתגלו בווסטפליה; על העפר ששימש לאיכר לקמח; ועל תופעות טבע רבות, כגון התפרצות הוורוב בשנת 1538 וכיו"ב. אפילו על המעשה באותה נערה, שיצאה בכלי גבר והיתה לאפיפיור, לא ויתר. מכיון שהכול ערוך בשיטת האנלים, אין קשר בין הדברים אלא תחולתם באותו מועד. בניגוד לגנז, לא גילה היילפרין התעניינות מיוחדת במתרחש בסביבתו הקרובה. לעומת הרשימות הלוקליות שב'צמח דוד', דוגמת אלה על המהר"ל ועל מרדכי מייזל מפראג, אין הוא מוסר פרטים מיוחדים על חכמי עירו ופרנסיה. העובדה הזאת בולטת בתיאור תקופתו-הוא. הספר האחרון, שממנו ציטט, הוא 'ספר מעשה נסים', שנכתב 'בלשון אשכנז' ונדפס בראשונה באמשטרדם בשנת 1669; ממנו לקח ידיעות על אודות קהילת ורמייזה⁸.

יש לתמוה שכותב הכרוניקה, שחי בימים הסוערים של מלכות פולין והיה עד לאסונות הגדולים שבאו על היהדות הזאת, לא ראה צורך להזכיר — ולו ברמז — את ימי הגזירות האלה. הפרעות של ת"ח — ת"ט, הרדיפות והנגישות, שזיעזעו את הקהילות במחצית השנייה של המאה הי"ז ולא נפסקו גם בראשית הי"ח — אין להם מקום בחלק הכרונולוגי של סדר הדורות. אפילו על הופעת שבתי צבי עבר בשתיקה. כלום הסיח היילפרין במתכוון את דעתו מהמאורעות האלה ולא ראה בחיבורו, שבו הביא רק דברים בשם אומרם, את המסגרת המתאימה להציב להם יד?

שני החלקים האחרים של סדר הדורות הולמים את תכליתו העיקרית: לשמש ספר עזר בידי לומדי תורה. לכן, אחרי שציין בחלק הראשון את שלשלת החכמים, דור אחרי דור, מהראשונים ועד האחרונים, חזר וערך בחלק השני את שמות התנאים והאמוראים על-פי סדר אלף בית, לנוחיות המעיין, שאינו מעוניין בסדר הכרונולוגי אלא בחכם מסוים. לאחדים הוסיף פרטים מספר על תולדותיו ומעשיו⁹. את החלק השלישי הקדיש לרשימת החכמים, שחיו אחרי חתימת התלמוד. כפי שצינו, מבוסס חלק זה על ספרו של שבתי בס. הרשימות מחולקות לשתי קבוצות: בראשונה נמצאים רק שמות החכמים, ובשנייה — שמות הספרים ופרטים על תוכנם, והכול, כאמור, ערוך בסדר אלף-בית.

'קורות העתים' לאברהם טרביטש

בין הכרוניקות האחרונות, שנכתבו על סף עידן ההיסטוריוגרפיה החדשה, תופס ספרו של אברהם טרביטש קורות העתים מקום מיוחד¹. על המחבר יש בידינו רק מידע מועט. כפי ששמו מעיד, מוצאו מהעיר טרביץ שבמורביה, שם נולד בשנת 1760. בשנת 1771 למד כבר בישיבה של ניקולסבורג, ובשנת 1775 שמע בישיבת פראג תורה מפיו של הרב לב בן מאיר פישלס². רוב שנותיו חי בניקולסבורג, ובה כיהן כמזכירו של רב המדינה. ספרו קורות העתים נדפס בראשונה בשנת 1801 בברין. כנראה התכוון טרביטש להוסיף לו חלק שני³, אולם לא הספיק. תאריך מותו אינו ידוע. בשנת 1851 יצאה לאור מהדורה חדשה של קורות העתים, שיעקב בודק מלבוב הוסיף לה סקירה מעודכנת עד שנת 1848.

כרבים מקודמיו, היה טרביטש מודע לכך, שנושא חיבורו אינו נחשב בעיני תלמידי-חכמים. לכן ראה גם הוא צורך להתנצל על עיסוקו בתולדות העבר. לבטיו — אם מותר ביטול תורה מפני 'סיפורי הבלי עולם' — הטרידו אותו בחלומותיו; אולם כשהתעורר שאב עידוד ממעשי החכמים הראשונים: 'רובם כתבו מקרי זמנים... וכשנפרץ כל חזון כתבו חכמים מגילת תענית וניחומים'. בין החכמים האלה הזכיר את יוסיפון, את מנחם מן בן שלמה הלוי אמלנדר, בעל 'שארית ישראל', ואת דוד גנז. אולם כעת 'אין שום כותב כוסף להזכיר החידושים'. לכן נטל על עצמו את המשימה הזאת: 'לזאת את מתני שנסתי, ובענן נתתי קסתי'⁴. צורת כתיבתו יוצאת דופן בספרות ההיסטורית שסקרנו, כי כתב בפרוזה חרוזה. כך שיווה לספרו אופי עממי, העשוי להנעים את הקריאה. כן הוסיף השימוש בגוף ראשון, הרווח אצלו, נימה אישית, המחיה את תיאוריו.

סקירתו ההיסטורית מקיפה תקופה מוגבלת. תחילתה בשנת ה'תק"א (1740/1)⁵. המאורע הראשון הוא מותו של הקיסר קרל השישי ועלייתה של מריה תרזיה לשלטון. הפרק האחרון מספר על מות הצאר פבל וראשית מלוכתו של אלכסנדר הראשון, שחלה בשנת ה'תקס"א (1801). מבחינה מסוימת אפשר אפוא לראות בקורות העתים את המשכו של ספר 'צמח דוד'⁶. ברם, טרביטש לא הקדיש להיסטוריה של האומות מדור נפרד, אלא חילק את ספרו למאתיים פרקים קצרים, שבהם סיפר ברצף כרונולוגי את קורות העמים ושילב בהן מאורעות מתולדות היהודים. התעניינותו מתרכזת בעיקר

בתחום האימפריה האוסטרית ובעניינים הנוגעים לה. במה שנוגע לציבור היהודי רושם הוא, כמובן, קודם כול את קורות קהילת ניקולסבורג, עיר מושבו. אולם טרביטש לא התכוון לאחוז בשיטת 'שלשלת הקבלה', דוגמת רבים מקודמיו, אלא הזכיר רק פה ושם שמות רבנים מפורסמים, את מועד בחירתם ויום פטירתם.

בדרך-כלל לא ציין טרביטש את מקור ידיעותיו⁷. בשני מקרים בלבד, המתייחסים להיסטוריה הכללית, רמז למקור לא יהודי⁸. לעומת זה שיבץ בתוך הטקסט העברי תעודות היסטוריות שונות בלשונן המקורית ובתעתיק עברי. כמעט כל המובאות האלה מופיעות בשפה הגרמנית. על-פי ניסוחן וסגנוןן הטקסי, ההולמים את זמנן, יש לקבל אותן כמקור היסטורי אמיתי⁹. התעודות העבריות המקוריות שהביא לקוחות, בוודאי, מארכיון קהילת ניקולסבורג¹⁰. יוצאת דופן נראית אגרתו של נפוליון לארכידוכס קרל, שתורגמה, כנראה, מצרפתית לגרמנית¹¹. על בקיאותו של טרביטש בשפה זאת מעידות המלים הגרמניות הרבות, הבאות בדרך-כלל לציון תוארי כבוד, דרגות רשמיות ומונחים טכניים שונים¹².

אופייה המיוחד של התקופה שהמחבר מתאר קבע את הנושא המרכזי: המלחמות התכופות שבהן הסתבכה אוסטריה במחצית השנייה של המאה הי"ח, הן בשל מגמת ההתפשטות של מלכי פרוסיה והן בעקבות המהפכה בצרפת והקמת הקואליציה נגדה. יש לציין, שהתיאורים על אודות כל הקורות האלה מדויקים גם בפרטיהם. ברם טרביטש לא הסתפק במסירת העובדות בלבד, אלא הוסיף עליהן לעתים מלות הערכה משלו. במשפטים אלה משתקפת עמדתם האנטי-מהפכנית של שליטי אוסטריה. בהתאם למגמה הזאת גינה קשות את מעשי היעקובינים בצרפת והביע צער על גורלו המר של לואי ה-16, עד שלא עמד לו כוחו הנפשי לתאר את פרטי הוצאתו להורג: 'קצרה ידי מלכתוב בארוכה, מי יתן לא ידעתי, תרגז בטני אם שמעתי, לבי אומר לי סתום וחתום. אניח את הקולמוס ואשים לפי מחסום; הרחק מן הכיעור ומן הדומם, טוב העלם דבר וכסינו את דמו'¹³.

עניין מיוחד יש בקטעים המוקדשים לקיסר יוסף השני, הנוגעים לימי מלוכתו העצמית, אחרי מות אמו מריה תרזיה¹⁴. חשיבותם לתולדות עם ישראל נובעת מהעובדה, שהמחבר מביא בהם את דבר הוצאתם של צווי הסובלנות ומספר עליהם מהתבוננות עצמית. אולם מפליא הדבר שטעה בתאריך מותה של הקיסרית, ובמקום תק"ם (1780) רשם תקמ"ח, ואף שיבץ את הקטע הזה בין האירועים של שנת תקמ"ח.

טרביטש הבין היטב את השפעת רעיונות ה'השכלה' על יוסף השני, ש'שאב מבאר החכמות, והוסיף ידיעות. חכם ואין זולתו... לא למשמע אזניו יוכיח, רק למראה עיניו ישפוט מסית ומדיח... חכמתו ובינתו אנשי עצתו. תיקן דרך המלך בכל מדינתו'¹⁵. בתחילת מלוכתו גירש את הישועים, סגר את המנזרים והכריז על סובלנות כלפי הדתות הלא-קתוליות: 'נתן חירות לכל אומנות (אולי צ"ל אמונות? ר"מ) ואמונת'¹⁶. בין התיקונים החברתיים והכלכליים, שתיקן הקיסר, מונה טרביטש גם את אלה, שנגעו למעמד היהודים במדינה, ושיבח אותו על הניסיון להשוות את זכויותיהם לשאר האזרחים: 'משוה קטן וגדול, אף כי קטן יעקב ודל, גם הוא יהיה לעם, גם הוא יגדל. כל מגמתו נראה לרוממנו, ובהיכל מלך להושיבנו'. בין התקנות הללו הבליט את ביטול

הגזירות, שמטרתן היתה להבדיל את היהודים משאר תושבי המדינה ולהשפילם: 'העביר מסוה הבזיון מעל פנינו, ביטל מכס הנפש מכל הכרכים הגדולות, אשר עד עתה היהודים צריכין להעלות'. כן הזכיר את שאר ההקלות הכלכליות ואת חופש התנועה, שהקיסר העניק ליהודי אוסטריה: 'התיר להם השוקים בווינא ובכל איסטרייך המדינה. ורשאיין ליסע ולבוא בחירות גמירא באותן מקומות אשר עתה היהודי היה שמור להראות את עצמו שם בעונש חמור'¹⁷.

אולם טרביטש היה גם מודע לנסיונות הקיסר לשנות את אורח-החיים המסורתי בהתאם להשקפת עולמו ה'משכילי': 'חדשים לבקרים מתחדשים בכל שנה, צו לצו זה אחר זה באה. אין כופין לדין תורה, רק העמיד יוסטיץ'¹⁸ בכל עיר ומדינה. דינא ומלכותא דינא. והדת תתמעט ותרד מכבודה'. לצמצום סמכות הקהילה צירף את הגזירה על הלשון היהודית המדוברת, את פתיחת בתי-הספר הכלליים לפני ילדי היהודים, את התערבות השלטון במנהג חיתון קרובים והלנת מתים, ואפילו את החמרת תנאי מעצרים של עבריינים יהודיים, שהיו עד כה פטורים מעבודת כפייה בשבת ויכלו לקבל מזון כשר מבחוץ. כל אלה מחזקים את הנאמר בתחילת הקטע על התמעטות הדת, שהיא 'על יד ממעטת מעת לעת ומפקידה לפקודה'¹⁹. בכך מצטרף טרביטש לאלה, שהסתכלו על 'פקודות הסובלנות' בחשדנות או אפילו התנגדו להן, כמו משה מנדלסון — בניגוד לעמדת רבה של פראג, יחזקאל לנדאו, ששיתף פעולה עם השלטונות²⁰.

צער מיוחד מעוררת אצלו חובת הגיוס לצבא: 'הדת ניתן ומזורה הרשת, ללמוד לבני יהודה קשת... נלקחו נערים ובחורים... חתן מחדרו יצאו גדודים... וכמה ב"ב אחר נשואיהם מגורשים מבית תענוגיהם, ונשותיהם יותר מהם נשארו בצעריהם על בעל נעוריהם. ואוי לאבות שגלו מעל בניהם'. אפילו השתדלותו של 'הנגיד הקצין ר' קאפל טעבן מפרעשבורג' לא עזרה, 'ודבר המלך אין להשיב'²¹. כך גם עלו בתוהו מאמצי שתדלנות נוספים, 'ובכל זאת לא עלתה אספלנית זו היא שיבה זו היא ביאה ריקנית'²². על חרדתו לגורל המגויסים מבני הקהילה מעיד המקום הרב, שהקדיש לתהפוכות הצו הזה בימי יורשיו של יוסף השני²³.

יותר מכל עניין אחר ראה במלחמות התכופות שהתרחשו, כאמור, בתקופתו גורם הרה אסון ליהודי אוסטריה. לכן תיאר בפרוטרוט את הצרות, שסבלו אנשי קהילות מורביה מידי מריה תרזיה ומאויביה כאחד. קודם עסקו אותם הפרוסים הכובשים; וכשאלה יצאו, האשימו אותם האוסטרים החוזרים, כי 'מרצונם נתנו להשונא ממון רב, ומרגלא בפומייהו, שהמלך פרייסן הוא ליהודים לאב'²⁴. בהרחבה תיאר כיצד הוטל על היהודים בפורים שנת תק"ב (1742) קנס כספי כבד ולמועד קרוב ביותר; כיצד פנו ל'קציני וינה', ובעיקר למשה די אגילאר, 'הקרוב למלכות ועייל בלא בר, והוא פיקח וחכם'²⁵, שישתדל לפני הקיסרית, עד שפרסמה 'שוצדעקרעט', כלומר: צו-הגנה, שאת ניסוחו המקורי הביא כדרכו²⁶. אולם בזה לא בא הקץ לתלאותיהם, שכן בשנת תק"ה, בסוף 1744, פקדה מריה תרזיה על גירוש יהודי פראג; הגזירה וביטולה תוארו אף הם על-ידו באריכות²⁷. וכך, בין תיאור מלחמה אחת לשנייה חוזר טרביטש אל גורלן של הקהילות שנפגעו מהן, עד שבסוף הספר יבשר את קץ המלחמות בעת חתימת שלום

לינוויל בשנת 1801: 'תמו חרבות ולא ישא גוי אל גוי חרב, ובחדש האביב הנצו רמוני השלום'. בתוך כך הוטב גם מצב היהודים: 'הרחיב ה' לנו ועושה עמנו טובות, להיות תמיד כשחר פרוס השלום עלינו. ויהודה וירושלים תוושע בימינו'²⁸.

בין תיאור המאורעות הפוליטיים מוסר טרביטש גם ידיעה על ייסוד בתי־דפוס לספרים עבריים בווינה. ביניהם הזכיר את בית־הדפוס של אנטון שמיד הידוע, שקיבל את הזיכיון מידי יוסף השני. כן מסר על הפעילות הספרותית שהתקיימה באותה התקופה. יחד עם אירועי שנת 1786 רשם את שמם ואת שמות מחבריהם של כ־25 ספרים עבריים, שהופיעו בזמן הזה. רובם היו בעלי תוכן תורני; ביניהם כתביו של יונתן אייבשיץ, של יחזקאל לנדאו ושל פנחס הלוי הורביץ. אליהם צירף את שני ה'משכילים', את נ"ה ויזל, 'החכם השלם, הרבני', ואת 'החכם השלם התורני ר' משה דעסויה בר מנחם מנדל מברלין, בקי בתורה ובחכמות זמניות ומילות הגיון ודקדוק לה"ק. והיה יקר ונכבד בעיני השרים והעמים, נקרא מענדלסזאהן או מאזעס מענדלס'. אגב אורחא נציין גם כאן את העובדה המוזרה, שטעה בקביעת שנת מותו של מנדלסון, ובמקום תקמ"ו רשם תקנ"ג²⁹. ליונתן אייבשיץ ולכתביו הקדיש תשומת־לב מיוחדת. עליו סיפר, שבשנת תק"י (1750) התקבל לרב בקהילות אה"ו, 'ושם הגדיל תורה ויאדיר, הרבה ישיבה והעמיד תלמידים הרבה'. מבין ספריו מנה את שני חלקי 'יערת הדבש', את 'אורים ותומים' ואת 'כרתי ופלתי', ועוד כתבים, 'אשר עדיין לא יצאו לאורה'. כן הזכיר את יריבו הגדול, את יהושע פלק, בעל 'פני יהושע', מבלי לגלות את סיבת מריבתם, והסתפק בהערה ש'עבר איזה רוח קנאה, קנאת ה' בין שני גדולי הדור הללו'³⁰. מהקטעים המוקדשים לניקולסבורג, קהילתו, ניתן לקבל חומר היסטורי על רבניה ורבני מדינת מורביה³¹.

כנהוג אצל כרוניקאים רבים, מסר גם טרביטש לידיעת קוראיו על תופעות טבע חריגות³², כגון עצירת גשמים, קרה, כוכב שביט, ובין היתר — גם על רעידת האדמה הנוראה, שקרתה בליסבון בשנת 1755³³.

מבחינת מבנהו שייך ספרו של טרביטש לאנלים, המתארים את המאורעות על־פי סדר השנים. את התאריכים רשם לפי מניין היצירה המקובל, ובקורות העמים הוסיף לעתים גם את השנה ואת החודש על־פי הלוח הנוצרי. לקורא בקורות העתים נמסרים פרטים רבים מההיסטוריה הפוליטית האירופית. פכים קטנים אלה מעוררים את השאלה: איזה עניין מצא, כעשהסמך לידיעה על מות מריה תרזיה את רשימת ארבעת בניה ושבע בנותיה ונישואיהם לבתי־המלוכה השונים? ולמה רשם בפרוטרוט את שמות בני ליאופולד השני: 'הבכור נדיב פראנץ... הוא יורש הכתר, השני יאזעף פערדינאנד מילא מקום אביו להיות גראסהערצוג בטאסקאני, השלישי קארל... שטאטהאלטער בנדרלאנד, הרביעי אלכסנדר נעשה אח"כ פאלאטינוס בהונגרן, ושאר שישוה הבנים עודם רכים'³⁴. כן פירט את שידוכי הבנים האלה, אף ראה לנחוץ להזכיר את מות 'דודתו של הקיסר ערצהערצאגין קריסטינא בת המלכה מאריה תרעזיא, היא אשת פרינץ אלבערט הערצוג מן זאכסן'³⁵. אבל באותה מידה של פירוט ודיוק מתוארות גם מלחמות הקואליציה נגד צרפת. במיוחד התעניין טרביטש בתהפוכות בריתות השלום השונות. בימי מלחמת הקואליציה הראשונה 'אנשי האלאנד התאחדו עם הצרפתים

שכניהם ופורקים עול אדוניהם... והצרפתים ערכים להם בדבר ויהיו במגיניהם נגד הקמים עליהם ולקחו מהם ממון הרבה עבור הוצאותיהם... גם פסק עזר שפאניא, כי די להם להפקיע את עצמיהם... וסוף השנה זו עשו שלום גמור עמהם... וגם ויתרו נגדם מחצית האי דומינגא באמריקא הצפונית אשר להם'. כן סיפר כיצד זנח מלך פרוסיה את אוסטריה ואת רוסיה, בעלות-בריתו, והשלים עם צרפת — צעד שטרביטש מהרהר אחרי נימוקיו במליצה מקראית: 'למה יחדל את מאסקוי [מוסקובי-רוסיה; ר"מ] והלך לנוע על העצים, בעלי זרוע ובעלי חיצים? כעת הלך לביתו עם מחנהו ונרדו נתן ריחו. לא הבנתי את שיחו ודבר המכריחו'.³⁶ כן הזכיר כמעט כל מקום שבו התנהל קרב כלשהו, וגם רשם את שמות שרי הצבא השונים. את ידיעותיו על האירועים השונים, שהתרחשו בזמנו, שאב בוודאי מהעיתונות, בעוד שעל אלה שקדמו להם חיפש מידע בכרוניקות של העמים. מכל מקום נראה כי האיש, שישב ליד רב המדינה וטרח בענייניו, לא הספיקו לו עיסוקיו עם פרנסיה ורבניה של הקהילות, אלא גם אסף את החומר הדרוש לכתיבת ההיסטוריה של סביבתו וערך אותו בסדר כרונולוגי.³⁷ ברם, פרט לרמזים המעידים על עמדתו הפוליטית, המצדדת במדיניות האוסטרית, מצטמצם טרביטש בדרך-כלל באזכור העובדות הידועות לו מבלי לתהות על שורשיהן ועל תוצאותיהן. מהבחינה הזאת ממשיך טרביטש אפוא את מסורת הכתיבה התמימה, שרווחה אצל הכרוניקאים שקדמו לו. אולם יצר הסקרנות, המשתקף מבין עמודי ספרו, המלאים תיאורים מהווי יום-יום של העמים, קירב אותו גם לעולם היהודי של זמנו.

'קורות נוספות' ליעקב בודק

יעקב בודק (1819–1855) מלבוב — סופר, מבקר, מייסד כתבי-עת עבריים ומפעילי ה'השכלה' בגליציה — דאג, כאמור, להוציא מחדש את קורות העתים. המהדורה הזאת נדפסה בעיר מגוריו בשנת 1851, כלומר — יובל שנים אחרי שיצאה המהדורה הראשונה. בודק הוסיף חלק בשם קורות נוספות, שבכמות עמודיו אינו נופל מחיבורו של טרביטש.³⁸

כמו טרביטש, שילב גם הוא בסיפור המאורעות הפוליטיים קטעים מההיסטוריה היהודית; וכמוהו המשיך והתרכז בעניינים הנוגעים לתחום הקיסרות האוסטרית, אלא שבתיאור אירועים יהודיים הקדיש תשומת-לב יתרה לקהילות מולדתו, גליציה. אולם בעיקרו של דבר מבדיל בינו לבין המזכיר של הרבנות בניקולסבורג פער של דור חדש עם גישה חדשה כלפי המאורעות שסביבו. אף-על-פי ששיווה לחיבורו צורה של אגלים, אין בודק עוד אותו סופר תמים המסתפק ברישום קורות בני-אדם, כפי שקרא עליהן או חווה אותן, אלא הוא מוסיף עליהן מהרהורי לבו ומביע את דעתו על המתרחש הן אצל העמים הן בקרב הציבור היהודי. כך, למשל, עוררה הדרמה של נפוליון, ששלביה האחרונים התגוללו לעיניו, את מחשבותיו על דרכי ההיסטוריה בכללן. בכעין מבוא לחיבורו כתב: 'מעשי בני-אדם הבל המה עם כל תחבולותם, כי אך מה' מצעדם כוננו, ולא מחשבותיו מחשבותם'. צרפת היא לו הדוגמה לתהום הפעורה בין כוונות בני-תמותה לאחריתן: 'הנה צרפת הרעשה תכל ומלואה לנתק מוסרות מלכים, מושלה

הורידה מכסאו ולגאי צלמות הוליכה שריה, מדם חללים רותה ארץ, ליסד ממלכה חדשה, ממלכת עם (רעפובליק) קראו לה, ממלכת דרור וחופשה, כקטן כגדול, כל יושב ואזרח בארץ, כזקנים ושופטים יחד ימשולו לגדור דת ומשפט להצלחת העם והמדינה. אולם כל המאמץ הזה, כל הקורבנות האלה היו, לדעתו, לשווא, כי המשפט הדמוקרטי אינו מקובל על ההשגחה: 'אכן ה' אמר, רק מלך במשפט יעמוד ארץ, והפר מחשבותם... ובלע כל אורחותם'. המהפכה גררה אותם למלחמות, והמלחמות 'הולידו' למו ראש צבאמו, נאפולעאן גבור חיל'. בודק הבין היטב את המהלך הריאליסטי של ההיסטוריה בעת מימושה על-ידי נפוליון, יליד המהפכה. במידה שהעניק לעמו נצחונות, כן התחזקה שליטתו עליו; 'נארגו מוסרות חדשים לאסור ידי הצרפתים בעול ברזל להכניעם'. חיזיון דומה התרחש במחנה השני — אצל העמים מנצחי מלחמות הקואליציה. אחרי שתיאר בפירוט רב את הקורות האלה עד לתבוסתו הסופית של נפוליון, הוא מביע שוב את מחשבותיו על תהפוכות ההיסטוריה, כפי שהמשך המאורעות לימד אותן. כיצד, הקשה, הולידה אותה אהבת מולדת, שאיחדה את האנשים בשעת יציאתם לקרב וכה הלהיבה אותם, אותו פגע רע, שהמיט אך אסון על בני-אדם? השאלה הזאת הטרידה אותו במיוחד כשתיאר את תקופת הריאקציה שלאחר קונגרס וינה: 'האהבה לארץ מולדת (פאטרלאנדס ליעבע) ברוכה היא, אם עזה היא כמות... להשמיד כל אויב נכר מקרבה. אמנם בחומותיה... רוח שלום והשקט ישרור ויחיה לב כולם, לב הגר ולב האזרח בארץ'. אולם בגרמניה עוררה האהבה הזאת רוח רעה, כי 'לא לארץ מולדתם אך לכבוד עצמם ותפארתם היא, מולדת מורדי אור היא'. קנאים אלה, שהשלטונות כינו אותם 'דמגוגים', היו אחראים לרצח קוצ'בן, 'חכם מלומד וחוקר גדול... יועץ מדיני (שטאטסראטה) להקיזר אלכסנדר מרוסיא'³⁹. מעשה זה גרר אחריו את גזירות קרלסבד, שהביאו לרדיפת 'הדמגוגים'. ברם, תוצאות האירועים האלה שוב היו שונות מהצפוי. הלחץ, שפונן נגד הקושרים, שיחרר אצלם שנאה כלפי ציבור אחר: 'אמנם רוח כי יצרר ויסגר בנאד, יבקע ויצא בכח מכל מקום אשר יוכל לשום מהלכו בו — אם הקולות והמרידות נגד המלכים ונסיכי ארץ חדלו, הנה גברו לקראתנו — לקראת אחינו היהודים אשר באשכנז'⁴⁰. בדרך זאת מצא בודק הסבר לגל הגואה של הספרות העוינת, פרי עטם של מלומדים, לוחמי החירות לשעבר, שעתה התנגדו להענקת שוויון זכויות ליהודים — וזאת על אף העובדה, שהללו רק אתמול היו חבריהם לנשק: 'שכחו צרי עין אלה אחי מלחמתם, אשר עמדו עמהם בתור הגדוד'. בין דובריהם הראשיים הזכיר את הפרופסורים ריס ופריס וכן גם את אלה שטענו נגדם, את צימרמן מהיידלברג, את משה הס מפרנקפורט, את יעקב וייל ואת גוטהולד סלומון. בהזדמנות הזאת התנצל בודק, שמחוסר מקום אין לו אפשרות לדבר על קורות יהודי גרמניה — מה גם ש'כתובים ונדפסים הם בשני כרכים מהרב החכם המופלג החוקר הגדול המפורסם מו"ה מרדכי יאסטרוביץ' מפרנקפורט דמיין'⁴¹. אגב זאת מתברר, שבודק התחיל לתרגם את ספרו של יוסט לעברית, אבל כנראה לא סיים את המלאכה.

הבדל נוסף בין בודק לטרביטש נמצא בכך, שלא הסתייג ממאמצי השלטונות האוסטריים 'להשכיל' את היהודים: 'גם בממלכת עסטרייך הופיע בזמן הזה אור לישראל, להיטיב מצב בני ישראל ולהרגילים לאט לאט להיות מוכרים לבא בקשר שאר

העמים, אשר המה יושבים בתוכם⁴². כל התקנות, שהוטלו לשם כך על היהודים, מקובלות עליו — לרבות הלימוד על-פי 'ספרי אמונה מיוחדים (רעליגיאנס בוכר)' וחובת הרבנים, ש'תהי ידם רב גם במושכלות, בחכמת הפילוסופיה והאומן (פעדאגוגיק, ערציעהונגס קונדע)'. אמנם הודות להשתדלותו של רב המדינה במורביה, ר' מרדכי בנעט, עוכבה הפקודה; אבל בודק סבר, ש'עם כל זה נשאר הרעיון מההכרח והצורך להשכיל את הרבנים ולקשטם במעלות החכמות הנלמדות בבתי האקאדעמיאן ואניווערזיטעטען, אמיץ וחי בלב הדורשים טובת עמם והצלחתם'. כאן הודה, כי הרבנים שהמשיכו בהרגלם לדרוש ולהתפלפל לפני הקהל, 'אשר באו לשמוע דבר ה', דברי מוסר השכל ודעת', הפילו עליו 'תנומה ותרדמה'. גם 'על חינוך הילדים לא הושם עין, יען גם הם בעצמם לא ידעו סדר ודרך סלול'; אולם 'מעט מעט גבר רוח הטוב על הישרים בלבותם ופעל נפלאות בקרב הארץ, בתי ספר הוקמו, מורים ואומנים ממרחק נקראו... פילוסופים וחוקרים... מתי תבל (וועלט מעננער)... והיו למורים ולרבנים בישראל'. הרב המשכיל הראשון היה רבה החדש של וינה, איזאק נוח מנהיימר, 'הוא היה הראשון, אשר סלל ופנה דרך האמת מכל אבן רמיה וחנוף'. אחריו נתכבדו בכתר הרבנות מלומדים גדולים, שאת שמותיהם מונה בודק אחד אחד, וכיניהם שי"ר, שנעשה אב-בית-דין בטרנופול קודם שעבר לפראג; זכריה פרנקל, ששימש קודם בטפליץ ואחר כך בדרזדן; שמשון רפאל הירש, רב המדינה בניקולסבורג; ואחרים: 'כולם המה ילידי רוח העת, אשר החל לשורר בארץ'. כן ציין שבשנת תשפ"א (1821) הקים שלום הכהן, 'אבי המשוררים והמליצים', במה עברית לכל בעלי הרוח החדשה, וסביבה התלכד חוג סופרים גדול. אפילו את ראשית הרפורמה בישראל הזכיר בודק לטובה, ובין אירועי שנת תקפ"ח רשם דברים לזכרו של ישראל יעקבסון: 'מת שר ונגיד בישראל... ויסד מכספו בית חינוך נערים בעיר זעזען... ובשנת תק"ע בנה ביהכ"נ בעיר זעזען מכספו והרבה להיטיב עם אחיו ולהרים קרן ישראל'⁴³. באשר לשאר מעשיו של יעקבסון מפנה בודק את הקורא שוב לספרו של יוסט ולתוספות שחיבר גיסו, א"מ מור, לספר 'צמח דוד'. חלק מחיבורו הקדיש לרב של זולקיאוו, צבי הירש חיות, לשושלת משפחתו ולכתביו הרבים⁴⁴.

אחרי הקטע הארוך הזה סקר בודק בקצרה את מאורעות שנת תק"ץ (1830), את המהפכה בצרפת ואת שאר האירועים: 'ארץ בעלגיען רעשה, אשיות פולין נמוטו, ותהום תבל ומלואה, ותהי לחרדת אלהים'. במועד זה הפסיק את תיאורו והוסיף פרק, פרי עטו של מור, גיסו, על קורותיה של שנת תר"ח (1848), כלומר: השאיר פער של י"ח שנים, שקשה להסביר אותו. בודק תירץ את הפסקת עבודתו 'על דבר יום השוק הגדול העומד אחר כתלנו ומקוצר העת', כאילו מלאכת הספר כולו עמדה להסתיים לקראת היריד. אולם אפשר להניח, שקיימת גם סיבה שונה לגמרי. באחד הטפסים, שנבדקו על-ידי ישראל היילפרין, באה במקום הקטע הנ"ל הודעה מצד המחבר, שבה התאונן על אחד מקרוביו, 'אשר כאח נאמן חשבתי אותו לי'. הלז לקח מבית-הדפוס 'איזה מאות עקסעמפלארן... והוסיף עליהם איזה עניינים ומכתבים אשר לא עלו על דעתי... ומכרם ואנוכי לא ידעתי'⁴⁵. לעומת זה היתה למור, גיסו — שאליו התכוונו בוודאי דבריו — גרסה שונה. בקטע האוטוביוגרפי שבספרו 'שבילי עולם', שיצא לאור

בראשונה בשנת תרט"ו (1855), טען שבשנת תרי"א, שנת הופעת קורות העתים עם ההשלמות של בודק ושל עצמו, רימה אותו 'אחד הקרוב לי ממשפחת אשתי; כל אשר טפחתי ורביתי היה לשלל בידו, ועוד נלחצתי לשלם כסף רב לנושיו אשר ערבתי בערו'⁴⁶. ייתכן שבודק הסתבך במימון ההוצאה, וגיסו, שנתן לו ערבות, הפיץ כמות מסוימת של טפסים, שבהם נדפסו תוספותיו, על מנת לפצות את עצמו על אבדן כספו⁴⁷. מור היה סופר פורה⁴⁸, והתעניין מאוד בקורות הזמן. בהקדמה לספרו 'דגול מרבבה' — ביוגרפיה של נפוליון, הודיע לקוראיו: 'אחי ועמי, מיום החלותי תפוש עט סופר בידי, זה עשרים שנה, לחוק לי שמתי ללקט אורות ונצני הוד, לארות מור משדה העמים, ולהביאם מנחה אליכם בטנא עבר ובסל יהודה היו קדש'⁴⁹.

בשמונת העמודים שהוסיף מור לחיבורו של בודק, תיאר את ימי המהפכה של 1848 בעירו לבוב ובווינה, ואת השמחה הגדולה, שהקיפה את כולם, בעת שהגיעו הידיעות על הסתלקותו של מטרניך ועל הנהגת התיקונים הליברליים. לעומת זה גרמו המהפכות בפראג ובפרסבורג להתפרצות פרעות ביהודים. 'אולם גם אחינו לא טמנו יד בצלחת והשיבו עליהם את אונם, עד אשר נפל מהגוי העז רב, ומישראל לא נפלו רק מתי מספר'. כלום נרמזת בהערה הזאת, שאינה מסתירה את רגשי הגאווה והסיפוק של אומרה, תפיסת עולם חדשה? ראינו את בודק ואת מור, כמוהם כטרביטש, מכלילים בתיאור ההיסטוריה הכללית גם עניינים יהודיים — להבדיל מגנוז, שהקדיש להם חלק נפרד. ברם, השוני הזה אינו אלא טכני ואינו מבשר חידוש, כי גם אצלם אין העולם היהודי משתלב עם עולמם של העמים. גם אצלם נשארה משמעות ההיסטוריה היהודית כלואה בתחום חייהם ויצירותיהם של תלמידי-חכמים — אותה אינטליגנציה יהודית, שאין בינה לבין האינטליגנציה של העמים ולא-כלום. לכל היותר מביעים הם סיפוק כלשהו במקרה, שהסביבה הנוכרית מוכנה להוקיר גם אישיות יהודית, כמו מנדלסון, או כשיש 'שר ונגיד בישראל', המתהלך עם שליטיהם ומצליח לפעמים לשנות את החלטתם. אולם הציבור היהודי הרחב כמנהגו נוהג, וגם יובל שנים אחרי תלמיד-חכם דוגמת טרביטש אין אצל 'משכילי' גליציה תפיסה היסטורית אחרת. השקפת עולמם ה'משכילית' מתבטאת בתקווה, שהם תולים בסימני הסובלנות של השליטים, המוכנים לשפר את מצב היהודים. מאידך גיסא, אין הם חשים את בוא האמנציפציה עם השפעתה המכרעת על ההיסטוריה היהודית באירופה. את הרוח הרעה, שפרצה בגרמניה נגד הציבור היהודי, לא ידע בודק להסביר, וגם מור נבון לנוכח הפרעות שהתלוו למהפכות 1848. לרגל המהומות בפרסבורג הוא שואל: 'יען מה? חי נפשי, כי כמוני גם הם [הפורעים; ר"מ] לא ידעו. אך למה זה נרבה לחקור, הלא שם ישראל נקרא על יהודי פרעסבורג, ואיה איפה חטא גדול מהשם הזה?'

לסיכום

המשותף לכל מחברי 'שלשלות הקבלה' היא החרדה להמשכיות המסורת, שהתעוררה לנוכח מצוקות הזמן ועל רקע האתגרים של תנועות הקראים והמשיחים⁵⁰. בחיבוריהם יכלו לחזק את הרגשת ההמשכיות על-ידי מעקב אחרי החוליות המתקשרות עם ראשית

העם, שהיא ראשית האנושות. הכרוניקות, שיצאו תחת ידם, שימשו היטב את התכלית הזאת. השילוב של אירועים מחיי הקהילות ושל פרטים מחיי האישים, עם קטעי ידיעות הנוגעות לעמים אחרים, השביע גם את ההתעניינות ההולכת וגוברת במתרחש סביבם. אולם העיסוק הזה בעבר לא יצר עדיין היסטוריוגרפיה חדשה.

מטבע הדברים, תפקיד השרשרת להוליך דרך חוליותיה חומר ללא הפסד או שינוי משמעותיים. בין כה וכה, תורה שניתנה בשלמותה באקט מקודש, בכתב ובעל־פה — אין בה השתנות. המאמין בהתגלותה אינו גורס התפתחות. ברם, בימים שלאחר הגירושים מספרד ומפורטוגל, כשנפגשו המגורשים באיטליה ברוח הרנסנס, היה בכוחם של שני גורמים לפתח ראייה חדשה: ההתרחשויות הדרמטיות הפנו את תשומת־הלב לחליפות העניינים, והגישה המדעית חידדה את תחושת הזמן. ההתעניינות בכרונולוגיה ובבעיותיה, שרווחה במוצאי תקופת הרנסנס והולידה שורה של חיבורים בתחום זה, טמנה בחובה סימנים של כתיבה היסטורית חדשה. הדי הגירושים והשמדות, פרי הקנאות הנוצרית, העסיקו את המחשבה לא פחות מהישגי הספרות והמדע של המלומדים, שוחרי העולם העתיק. המגע האינטלקטואלי החופשי אתם, כפי שנוצר באיטליה וגם בפראג, תוך שמירה על שלמות העולם היהודי, עורר שאלות חדשות כלפי עברם של עמים אחרים, ובמיוחד של אלה, שהזיקה אתם חרותה בזכרון הדורות. דוד גנז עשה את הניסיון לחבר כרונולוגיה של העולם הלא־יהודי כחלק עצמאי של חיבור היסטורי יהודי, תוך הכרה באופיה החילוני השונה. בכך נמנעה ההתנגשות עם השקפת העולם של עת חדשה.

פרק שלישי

כתיבה היסטורית בתקופת ה'השכלה'

חבורת 'משכילי' ברלין

לכרונוגרפיה העברית בתקופת הרנסנס לא היה המשך: לא באיטליה, מקום פריחתה, ולא בפראג. ניצני הכתיבה ההיסטורית החדשה לא נפתחו במאה הי"ז. הקמת הגיטאות באיטליה, מוראות מלחמות הדת באירופה, 'גזירות ת"ח – ת"ט', משבר השבתאות – כל אלה שמו קץ לפעילות הספרותית בתחום זה. הגירוש והשמדות, שפגעו בקהילות במזרח אירופה ובדרומה, גרמו שוב לנדידות אוכלוסין. בין המדינות, שקלטו רבים מפליטי הגזירות, היתה גרמניה. נוסף ליישוב היהודי הוותיק, שהתרכז לאורך הגדה המערבית של הריינוס, התפתחו עתה קהילות קטנות במרכזה ובמזרחה של המדינה. אמנם היישוב הזה לא התרחב לממדים גדולים¹, אולם התנאים המיוחדים, שבהם היה שרוי, הצמיחו במהרה גרעין של התעוררות חדשה. משתי התנועות שקמו באותו הזמן בקרב היהדות האשכנזית – החסידות וה'השכלה'² – הופיעה תנועת ה'השכלה' בגרמניה לראשונה וחוללה מפנה מכריע בתולדות העם היהודי³.

ראשיתה של תנועת ה'השכלה' קשורה בשינויים, שחלו בגרמניה בהתחלת המאה הי"ח, שסימניהם התגלו בכל תחומי החיים. בתחום החברתי חיזקה התפתחות המנופקטורה והמסחר את הבורגנות ונתנה תוקף לשאיפתה להשתחרר מהאפוטרופסות של המעמד השליט. בו בזמן לבש המשטר האבסולוטי אופי חדש, המכונה בפי ההיסטוריונים 'נאור'. הוא בא לידי ביטוי בפרוסיה בימי מלכותו של פרידריך השני (1740 – 1786), ומאוחר יותר – גם באוסטריה תחת שלטונו של יוסף השני (1780 – 1790). הנהגת הליכים ליברליים הורגשה בעיקר בתחום הרוח. עם הגברת חופש הביטוי עלתה גם השפעת הספר. רעיון הסובלנות קנה לו שביתה בין הוגי הדעות והשפיע על הסדר החברתי הקיים. המחשבה הפילוסופית הדגישה את הגורמים המאחדים מעל למחיצות הקונצפסיונליות המקובלות, ומצאה כתבונה את הבסיס המשותף לכל הכיתות.

לנוכח הגילויים האלה חיפשו חוגים יהודיים מסוימים דרכים לחיזוק מעמדם ולשיפור מצבם הפנימי. המגמה התועלתנית של המשטר ושידוד המערך החברתי על-ידי הבורגנות העולה יצרו תנאים נוחים לרקימת יחסים חדשים עם החברה הלא-יהודית. חוגים כאלה נמצאו בערי המסחר, כגון קניגסברג (קלינינגרד), ברסלאו (ורוצלב) וברלין, בירת פרוסיה. חבריהם היו בני המשפחות, שהצליחתם הכלכלית זיכתה אותם

בפריבילגיות מצד השלטונות ובחסות המשטר. בקרבם הופיע עתה טיפוס חדש של משכיל, שפעילותו הספרותית והמדעית מזכירה את מלומדי תקופת הרנסנס שסקרנו. אמנם המסיבות לעלייתם של אותם משכילים היו עכשיו שונות. יהודי מזרח אירופה, שנמשכו מערבה והגיעו גם לגרמניה, לא מצאו שם אקלים רוחני, דומה לאווירה שפליטי ספרד פגשו בזמנם באיטליה. בקהילותיהם הקטנות, שהורשו להקים או שנקלטו בתוכן, הוגבלו זכויותיהם האזרחיות, ורק לבודדים נפתחו סיכויים לחיי רווחה וביטחון. רוב רובם של בני הקהילות האלה נאלצו להסתפק באחת הדרגות השונות של חסות, שלא היתה בה הבטחה לישיבת קבע ולחופש הפעילות הכלכלית⁴. אכן, מסתבר שה'השכלה' היהודית לא יכלה להתפתח כי אם בחוג המצומצם של בעלי פריבילגיות ושל התלויים בהם, כלומר — הפקידים והמלמדים, ששירתו בביתם. דוגמה לאחד הבתים האלה היא משפחת פרידלנדר בקניגסברג. אבי המשפחה, יואכים משה, ובניו צברו הון רב בעסקי טקסטיל. פעילותם הציבורית התפשטה על תחומים רבים: קולם נשמע בקהילה; בביתם העידו אוצרות האמנות ואוספי הספרים על מעורבותם בחיי התרבות של האינטליגנציה הגרמנית; הם תמכו בצעירים יהודיים, שבאו ללמוד באוניברסיטה. אחד מבני פרידלנדר, דוד, יצא בשנת 1771 לברלין והצטרף לבית מסחרו של דניאל איציג. סוחר, קבלן, בנקאי מוכשר זה, שיחד עם פייטל חיים אפרים מימן את מלחמת שבע השנים של פרידריך השני מלך פרוסיה, זכה למעמד מכובד בין אזרחי העיר. דוד פרידלנדר נשא אחת מבנותיו לאשה ורכש לו בית-חרושת למשי. נאמן למסורת משפחתו, חילק את זמנו ואת הונו בין עסקיו לבין פעילותו הציבורית. כאביו אסף ספרים, תמונות וכתבי-יד. בין באי-ביתו היו משכילים נוצריים, כגון האחים הומבולט, הסופר והמו"ל פרידריך ניקולאי, והמוסיקאי צ'לטר, ידידו של גיתה. בשנת 1778 יסד יחד עם גיסו איזק איציג בית-ספר 'חינם' לעניי הקהילה, שהיה הראשון מסוגו ושימש דוגמה להקמת בתי-ספר ברוח 'ההשכלה'⁵. מתחילתו התעתד המוסד הזה, שהתפרסם בשם 'חינוך נערים', רק להשלים לבנים את חינוכם המסורתי על-ידי לימודים כלליים, ובעיקר על-ידי הקניית הלשון הגרמנית. לצורך ההוראה הוציא פרידלנדר לאור מקראה גרמנית — השנייה בין ספרי הלימוד המודרניים בגרמניה⁶. בין קטעיה נמצא נוסח גרמני לייג עיקרי האמונה של הרמב"ם, שהוכן על-ידי משה מנדלסון⁷. לבית-הספר צורף בית-דפוס, שבמרוצת השנים הוציא לאור ספרים עבריים רבים.

בין משפחות ה'משכילים' בקהילת ברלין יש לציין גם את משפחת גומפרץ הענפה⁸. את אהרון אמריך גומפרץ אפשר למנות בין ראשוני הצעירים היהודיים, שניסו להגשים את עיקרי ה'השכלה' הלכה למעשה. עוד בשנת 1744 עורר סערה בקהילה, שאביו היה בין פרנסיה, כשהלך לאקדמיה המלכותית כדי ללמוד את השפה הלטינית. נשיא האקדמיה, המתמטיקאי לה-מוֹפֶרטוּא, קירב אותו ומינה אותו למזכירו. כעבור שנה פנה גומפרץ בכתב ליוהן גוטשד, שכיהן אז באוניברסיטת לייפציג ונחשב בזמנו ל'אבי המדעים' בגרמניה. מכתב בקשתו מכיל את הקווים, המציינים את תנועת ה'השכלה', ומשמש עדות חשובה להופעת הטיפוס החדש של משכיל יהודי. 'הנני משתייך זה 20 שנה לחברה האנושית', פותח הצעיר, 'את חלק הארי של השנים האלה הקדשתי

ללימודים הנהוגים אצל בני אמונתי, להוציא אותן שעות אקראי, ששימשו את לימוד הלשון הצרפתית, את אמנות החשבון ותרגילי כתיבה — אמנם ללא הדרכת איש, ורק מתוך דחיפת תשוקתי הטבעית... הסקרנות... הדליקה עוד בילדותי הראשונה שלהבת בלבבי, הניזונה על-ידי קניית ידיעות חדשות בלבד... איני חושב, שסטיית מהדרך הישרה, בשעה שאני מקווה להיות מושלם יותר משהנני כעת, ומעז ליטול לעצמי את התואר פילוסופוס, או שוחר חכמה, לפי המובן היווני המקורי... אתה הנך אותו כוכב פלאי, שעולם המלומדים כולו מביט אליו בהערצה רבה כל כך. אצל חכם עולמי כזה, אין-שני-לו, ראוי... שאשיג אוצרות חכמה⁹. הפרופסור הנכבד ענה בחיוב על איגרתו המליצית של הצעיר היהודי, כנאה ל'משכיל', החסר דעות קדומות; אולם התוכנית לא התבצעה, וגומפרץ נשאר בברלין. בגיל 27 נסע לאוניברסיטת פרנקפורט על-נהר אודר ולמד שם רפואה. כשחזר, היה שוב מזכירו של נשיא האקדמיה והתחבר גם אל שאר 'הצרפתים של פרידריך השני' — אותה חבורת אינטלקטואלים יוצאי צרפת, שסבבו את המלך. הוא ביקר גם במועדוני האינטליגנציה של הבירה הפרוסית, כמו 'מועדון יום שני' ו'חבורת בית-קפה'. שם התיידד עם לסינג. יש סברה, שגומפרץ שימש ללסינג דוגמה למחזהו 'היהודים'. בסוף ימיו התגורר בהמבורג. בשנת 1765, ארבע שנים לפני מותו, פרסם ספר עברי בשם 'מגלה סוד' — פירוש על פירושו של הראב"ע למגילות¹⁰. בהקדמה תיאר כיצד יצא מתחום המסורת אל העולם הגדול: 'נשקפתי מבין החרכים, אף יעצוני כליותי עוד להחכים... שקדתי על הלשונות הידועות במדינות, כלטינא, וצרפת ואנגליה ויוון ודומיהן. חקרתי על יסודותיהן ושורשיהן, בינותי בלשון ולמדתי מילותיה, משלים ומליצותיה'. על הלשון העברית ומלמדיה העיר: 'ואשא סביב עיני ואביטה בלשון עברי, אשר למדתי ושננתי מנעורי, ואראה ברעת המלמדים, און למדו, ואבין, כי על מקור הלשון האלהי לא עמדו. בדקדוקו לא מצאו ידיהם ורגליהם'. אמנם היה בכוונתו לסכם 'מן החכמות הלימודיות והטבעיות והאלוהיות' את כל אוצר המדעים שרכש, אבל הסתפק בסקירה כוללת ב'מאמר המדע', שהוסיף כנספח לספרו. לחבורת ה'משכילים' בברלין הצטרף מעט מאוחר יותר נפתלי הרץ ויזל. מוצאו היה מהמבורג. לרגל עסקיו ישב שנים רבות באמשטרדם ובקופנהגן. לברלין הגיע על סף שנתו ה-50, בשנת 1774. אף הוא חילק את זמנו בין עסקי כספים לבין עסקי רוח. ככל המשכילים הביט בזלזול על השפה היהודית-גרמנית המעורבת, המורגלת בפי המלמדים — מה גם שגילה נטייה מיוחדת לחקר המבנה של הלשון העברית וצורותיה. בשנים 1765—1766 פרסם ספר על השמות הנרדפים בתנ"ך בשם 'הלכנון או גן נעול'; ובברלין הדפיס בשנת 1775 פירוש למסכת אבות, שקרא לו 'יין לבנון'. עליו 'הסכימו' שניים מחשובי הרבנים: הרב יחזקאל לנדאו מפראג, 'הנודע ביהודה', והרב דוד טבל בליסה. ויזל גם תרגם לעברית את הספר 'חכמת שלמה' והוסיף עליו ביאור בשם 'רוח חן'. בשנת 1782, כשהתחיל קיסר אוסטריה יוסף השני לפרסם את 'פקודות הסובלנות', ראה ויזל שעת כושר להציע דברים מפורטים בדבר הקניית השכלה נאותה לילדי ישראל על-פי שיקולים פדגוגיים ומתוך שימת דגש בלימוד שפה צחה. את הצעותיו הוציא לאור בחוברת עברית בשם 'דברי שלום ואמת', ודוד פרידלנדר תרגם אותה מיד לגרמנית.

ויזל האמין, כי הגיעה העת ליהודים לצאת מהבדידות, שגזרו על עצמם מחמת שנאת הגויים. הוא חש ברוח של סובלנות שהשתררה, וקיווה לסילוק המחיצות הישנות ולביטול הדעות הקדומות. הרי אין עוד גויים עובדי כוכבים ומזלות, ובאמונה באל אחד שותפים הכול. לכן סבור היה, שבשעת פגישתו עם לא־יהודי ראוי ליהודי המשכיל להתעלם מההבדלים ההיסטוריים של דתותיהם ולעמוד על המקור האחד לכל הדתות המונותאיסטיות: 'בהיות שכל הממלכות שברוב העולם, תהילה לאל, כהיום שוין בהכרת השם ב"ה, כולם יודעים, שהאל נשגב מדעת כל היצורים... ושאין מחלוקת בהן בין בעלי הדתות כולם, לפי שכולם שאבו מתורת ה', ואם כן נוכל לדבר זה עם זה מבלי שנצטרך לגעת במקום שתתחיל המחלוקת ביניהם... אין ראוי לאדם לשנוא בעלי דתות זולתו בלבבו או לחרחר ריב עמהם בעבור זה'¹¹.

בנקודה הזאת — כלומר, באמונתם האופטימית, כי בא עידן הסובלנות והגיע תור ההתפייסות — נבדלים 'משכילי' ברלין ממשכילי הרנסנס באיטליה¹². גם באיטליה היו אמנם מפגשים בין מלומדים יהודיים ולא־יהודיים, וצוין אפילו חלקו של ציבור יהודי רחב בחגיגות־עם של שכניהם¹³; ועד שלא נשלמה בסוף המאה הט"ז הגיטואיזציה, לא ראו שני הצדדים את המגע החברתי ביניהם כתופעה בלתי רצויה או חריגה. אולם בין יהודי איטליה לא השתרש אותו רעיון של סובלנות, המטיף לשוויון הדתות המונותאיסטיות. משל שתי האבנים היקרות שבספר 'שבט יהודה' שהזכרנו יכול להעיד רק על הרפיית המתח הבין־דתי, שהיה קיים בימי־הביניים. אכן, במאה הט"ז פסקו הוויכוחים התיאולוגיים שבאונס, אך ההתנצחות בין משכילי שתי הדתות נמשכה, כשהצד היהודי אינו נוטש את תודעת העליונות של דת משה על יתר הדתות¹⁴. אצל ה'משכילים', לעומת זה, סיפק רעיון הסובלנות את הבסיס האידיאולוגי לשאיפתם להשתלב בחברה הסובבת אותם. הם קיבלו עידוד מהמציאות החברתית החדשה, שהתהוותה אחרי שבירת חברת המעמדות. בהסתמך על 'המשפט הטבעי' קמה אותה תופעה הקרויה 'החברה הנייטרלית'¹⁵. אנשי רוח, סופרים, אמנים, מורים ואנשים, שמשום מצבם הכלכלי היו עתותיהם בידיהם לעסוק בדברים שברומו של עולם — כגון נשי הסוחרים והבנקאים העשירים ליד בני אצולה אמידים — יכלו עתה לחצות את מחסומי המעמד והדת הישנים ולהתחבר ל'אליטה של הרוח'¹⁶. עקרונית יכלו אפוא גם משכילים יהודיים להרגיש את עצמם משתייכים לעלית זאת, כשלמעשה נפתחו לפנייהם סיכויים להצטרף כשווים לחברות כאלה.

כדוגמה מובהקת לצעיר יהודי, שבזכות השכלתו הרחבה, כשרונותיו והליכותיו הנעימות התקבל בין אנשי רוח לא־יהודיים כאילו היה אחד מהם, יכול לשמש משה מנדלסון. בגיל 14 נדד עדיין כאחד הבחורים מדסאו, עיר הולדתו, לברלין, על מנת להוסיף ולשבת לרגלי רבו הנערץ, הרב דוד פרנקל, שעבר שמה. במשך עשר השנים הבאות שקד, בנוסף על התלמוד, גם על העשרת השכלתו הכללית. גומפרץ הנזכר הדריך אותו בשפות, וישראל זאמושטש, ששהה כמלמד בבית גומפרץ, לימד אותו פילוסופיה ומתמטיקה. מספרים, שליד לוח השחמט נפגש משה דסאו, ככינויו דאז, עם לסינג. מכל מקום, במהרה נרקמו בין הדרמטורג הגרמני לבין בחור הישיבה המבריק קשרי ידידות לכל ימי חייהם¹⁷. ההתחברות הזאת סימלה בשביל רבים את נצחון

ה'השכלה' על הדעות הקדומות של חברת המעמדות. החבורה הברלינאית הזאת, שמנדסלון נקלט לתוכה, התלכדה במאבקה נגד השפעת התרבות הצרפתית, ששלטה בעלית החברתית, כמו בחצר המלך. אלה היו הניצנים הראשונים של התעוררות לאומית, שמטרתה פיתוח הלשון והספרות הלאומיות¹⁸. במשך הזמן הרים מנדלסון תרומה גדולה בתחום זה, ובמהרה נחשב בו לאחר הפרוואיקונים הגרמניים המצוינים בדורו¹⁹. במקביל לכך השתדל להפיץ גם בין אחיו היהודים שפה גרמנית צחה, כדי להכשירם לקחת חלק פעיל בחיי הרוח של ארץ מגוריהם. לכך שאפה למעשה חבורת ה'משכילים' היהודיים כולה. יחד עם זאת לא קטן בעיניהם ערפה של הלשון העברית כעדות לשורשיות תרבותם העתיקה. בארצות שבהן אנו דנים נזקק המשכיל היהודי בדרך-כלל לגרמנית ולעברית לחילופין, כפי שנהגו מנדלסון, שלמה מימון ואחרים²⁰. אמנם שפת האם היתה יהודית-אשכנזית, אולם היא לא נחשבה בעיניהם כלשון, הראויה לספק את צורכיהם הרוחניים. לכן היה צעדו הראשון בשדה ה'השכלה' מכוון תמיד לרכישת שפתם של מלומדי האומות: גרמנית, צרפתית וגם לטינית. יחד עם זאת חזרו אל עברית 'צחה', דוגמת לשון התרגום של בני תיבון, ואל דיוק לשון המקרא²¹. גורם חשוב להפצת הלשון הגרמנית, בעת ובעונה אחת עם הפניית תשומת הלב ליפי לשון המקרא, היה תרגומו של מנדלסון לתורה — 'ספר נתיבות השלום', שהתחיל להופיע בשנת 1783, שנה אחרי 'דברי שלום ואמת' של ויזל. מחד גיסא הקפיד מנדלסון על הצורה האסתטית ונזקק לגרמנית 'מסולסלת ומתוקנת'; ומאידך גיסא רצה גם לפתח את הבנת הלשון העברית. לשם כך הוסיף למבוא פרק ארוך על מבנה הלשון העברית, והטיל על שותפיו במפעל לחבר פירוש עברי — 'הביאור'. ויזל, שלקח חלק פעיל במפעל הזה, חיבר שיר לשבחו של מנדלסון, ובין היתר עמד על הנקודה הזאת: 'מן הבאר חפרת ישתו מים / חן מליך יהיו להם כצהר / המליצה תטהר כשחק לטהר / עתה ללמוד עברי יתנו ידיים'²².

פרסומם של 'נתיבות השלום' ו'דברי שלום ואמת' העמיד את קהיליית ה'משכילים' במרכז של ויכוח חריף, שהתנהל בתוך הציבור היהודי. בזמן הזה נוסדה במתם הספרותית, וסביבה נאספו ה'משכילים' הבודדים כדי להגן על עמדתם. הדבר קרה בשנת 1783 בקניגסברג: צעירים אחדים התכנסו ופרסמו חוברת עברית בשם 'נחל הבשור', כדי לבשר ברבים הופעת כתב-עת עברי שייקרא: 'המאסף'. המייסדים כינו את עצמם 'חברת דורשי לשון עבר'. ראשיה היו בני משפחת פרידלנדר ויצחק אייכל, שהיה מלמד בביתם²³. בין נציגיהם בברלין היו דוד פרידלנדר והמלמד יואל ברי"ל. במשה מנדלסון ראו את אביהם הרוחני, ואת ויזל הקשיש ביקשו להיות 'לויית חן לראשם'. על טיבם אפשר ללמוד מתוך מה שהציגו את עצמם: 'אגודת בחורים משכילים, מהם תורניים, ומהם יודעי לשונות זרים, יון ורומי ויתר העמים, ומביני ענין בחכמות השימושיות והרמות, שהסכימו יחד לחקור ולדרוש אחרי מהלכי לשון הקודש'. בבחירת השפה העברית באה לידי ביטוי שאיפתם לתרום את חלקם לתנועת ה'השכלה' הכללית. מגמה זאת משתמעת מדבריהם ב'נחל הבשור': 'הן הגיע תור המדע בכל העמים, יומם ולילה לא ישבותו, ללמד לבניהם לשון וספר, ואנחנו מדוע נשבה עצלים וטמוני יד! נא אחינו, נקומה ונְחִייה אבנים מערמות עפר'. בהישענותם על השפה, 'אשר לפנינו בגן

אלהים בין עבותרם היתה צמרתה, מטעיה ארץ צבי, ועל סביבותיה האריכו פארותיה, ליפיה קנאוה כל עצי עדן, וגויים רבים חמדו שבת בצלה' — ביקשו לרכוש לעצמם מקום בחברה הנאורה. דברי הגאווה על הלשון העברית, שהיתה לפני 'צמרת', שהכול 'קנאוה' ו'חמדו לשבת בצלה', בפי צעירים, שלא נחשבו עד כה בעולם המשכילים הגרמני, מעידים על רצונם להציג כלפי חוץ את התרבות העברית ככתב הזכויות שלהם; וזאת בימים שמדיניות הקיפוח החברתי, שהמלך הפרוסי הנאור נהג בה כלפיהם, עדיין נמשכה.

כלפי פנים עיקר החידוש בכתב־העת לא היה לשונו²⁴, כי אם נושאו. ב'נחל הבשור' הבטיחו העורכים לקיים חמישה מדורים: שירה; מאמרים ('מכתבים') בענייני לשון, מקרא, מוסר ותלמוד; 'תולדות גדולי ישראל'; 'תולדות הזמן', כלומר — חדשות מהעולם היהודי; וביקורת ספרים ('בשורת ספרים חדשים'). בשביל המדור הראשון תירגמו גם יצירות של סופרים גרמניים בני זמנם. רשימת הנושאים הזאת חורגת מתחום ההשכלה היהודית המסורתית, שכן היא מעלה תחומים, שהמלומד היהודי לא ראה עד כה צורך לעסוק בהם ברצינות. הזכרת התלמוד בין העניינים השונים נראית כמס־שפתיים, וכך אמנם היה: בכל גליונות 'המאסף' טיפלו בנושא הזה מעט מאוד, ואף זאת לא בדרך המקובלת. על מגמתם ה'משכילית', המעמידה את טיפוח העברית בצל מטרתה, מעיד שינוי השם, שהנהיגו כעבור זמן קצר. בשנת 1786 — כלומר, בשנה השלישית לייסוד 'המאסף' — התחילו לקרוא לעצמם 'חבורת שוחרי הטוב והתושיה', כי 'לא על בעלי לה"ק לבד יסתעפו שורשי החברה, כי את כל משכיל דורש האמת וכל שוחר טוב... חלק כחלק יקח אתנו'²⁵. המגמות הכלליות של תנועת ההשכלה גברו אפוא על זיקת המלומדים היהודיים לשפתם העברית. בכך התקיימו למעשה חששותיהם של חוגים שמרניים, כפי שהובעו בימי הופעת תרגומו של מנדלסון לתורה²⁶.

יחסם של ה'משכילים' לחקר ההיסטוריה

מנדלסון וה'מאספים'

עיקר מאמצייהם האינטלקטואליים של אנשי תנועת ה'השכלה' האירופית לא היה מופנה לחקר ההיסטוריה. היא לא נמנתה עם הנושאים המובהקים, שבהם עסקו; ובהשוואה לתחומים אחרים, שבהם פעלו, היו הישגיהם בה צנועים. את מקומה הנחות בין שאר הדיסציפלינות של הרוח אפשר לתלות במיעוט הכלים, שהיו בידי ה'משכילים' בשעה שביקשו להאיר אותה באור התבונה, המשחררת אותה מכבלי המסורת. לעומת הכרת הטבע, שיכלה להתבסס על תוצאות המהפכה המדעית בימי גליליי, היה עליה לכבש את העולם ההיסטורי מראשיתו²⁷.

גם בין ה'משכילים' היהודיים לא ניכרת נטייה מיוחדת להתעמק בחקר העבר. משה מנדלסון, 'אבי ההשכלה היהודית', לא עסק בה בפועל, ונדמה שאף לא העריך אותה כראוי. על כך יכול להעיד מספרם, הזעום יחסית, של ספרים בעלי תוכן היסטורי, הנמצא בקטלוג ספרייתו הפרטית בת 1089 הכותרים²⁸. בכל זאת יש בהערתו הידועה על יחסו להיסטוריה קורטוב של ההתחכמות: 'מה שרק נושא את השם היסטוריה,

תולדות הטבע, תולדות כדור הארץ, תולדות המדינות ותולדות המלומדים, מעולם לא רצה להיכנס לראשי, ותמיד אני מפהק כשעלי לקרוא משהו היסטורי, אלא אם כן סגנון הכתיבה יעוררני.²⁹ בדברים אלה השיב בשנת 1765 לידידו הנוצרי תומס אבט, שעמד לחבר היסטוריה אוניברסלית וביקש את עצתו. ברם, שלוש שנים קודם לכן שיבח לפני אותו איש את ההיסטוריה של אנגליה, פרי עטו של יום, והשווה את סגנונו עם כתיבתו של ההיסטוריון הרומי סלוסטוס.³⁰ אין ספק, שהעשיר את השכלתו גם על-ידי קריאה בספרים של היסטוריונים קלסיים ושל סופרים בני תקופתו, הרשומים גם ברשימת ספריו שהזכרנו. אדישות ואפילו יחס שלילי מתגלה אצלו כלפי ההיסטוריוגרפיה הפוליטית, המתמקדת לתועלת האזרח הסקרן במפעלי שליטים, במלחמות ובבריתות בין מדינות. ידיעות אלה מעברם הלאומי של עמים אינן יכולות לשבות את לבו, 'כי אדם, שאין לו מולדת, לא יפיק שום תועלת מההיסטוריה'.³¹ דבריו אלה מרמזים, כמובן, על מעמדו האזרחי הרופף כיהודי, שעמד בניגוד בולט כל כך למעמדו בעולם המשכילים כסופר וכפילוסוף. עד כמה שמעמדו הנחות הזה הכביד עליו נשמע בתשובתו השלילית לאיזאק אייזלין, הוגה דעות שווייצרי, שהזמין אותו להשתתף בכתב-עת של החברה שיסד: 'הדיכוי האזרחי, שבו מחייבת אותנו דעה קדומה מדי, מכביד על כנפי רוחנו כמשא דומם ומונע מאתנו להתרומם אי-פעם כמו אדם הנולד חופשי'.³² הקיפוח הזה הכאיב לו במיוחד מפני שבא לו מידי שליט נאור: 'אמנם פורח תחת שלטונו של פרידריך חופש המחשבה... אולם ידוע לך מה קטן הוא כרגיל חלקם של אחי לדת בחרויות המדינה'.³³ שוב בולט כאן ההבדל בין ה'משכיל' היהודי לבין עמיתו בתקופת הרנסנס, כגון דוד גנז, שביחסו החם כלפי פראג, עיר מולדתו, נוכחנו.

התעניינותו של מנדלסון בהיסטוריה לא היתה נתונה לפרטיה העובדתיים, כי אם לשאלות הפילוסופיות שעוררה. בשטח זה פיתח דעה משלו, ואף הסתייג בפעם הראשונה במפורש מהשקפת עולמו של לסינג ידידו. בשנת 1781, שנה לפני מותו, פרסם לסינג את המסה 'חינוך המין האנושי' בשלמות, אחרי שאת חלקה הראשון הדפיס שלוש שנים לפני-כן בעילום שם.³⁴ באותו זמן העסיקה אותו בעיית אי-ההתאמה בין אמיתות היסטוריות מקריות, המעוגנות במסורת, לבין אמיתות תבוניות הכרחיות.³⁵ את ההשלמה ביניהן מצא בתהליך של התפתחות, המוביל את האמת ההיסטורית הזמנית אט-אט, ותוך הזדקקות מתמדת, אל דרגת האמת הנצחית. בדרך זאת מוצאת הבעיה התיאולוגית של ההתגלות את פתרונה בהיסטוריה. במחזהו 'נתן החכם' יצא לסינג נגד שלוש הדתות ההיסטוריות בשל תביעת הבלעדיות שבפי כל אחת מהן ורמז, במשל שלוש הטבעות, שהאמת המוחלטת — הטבעת האמיתית — אינה נמצאת ביד אף אחת מהן, כי ההבדלים ביניהן נובעים מתולדותיהן, כלומר — מזיקתן לגורמים מוגבלים בזמן ובמקום, מקריים ולא נצחיים. הדת האמיתית תתגלה במעשיהם הטובים של מאמיניה. במסה 'חינוך המין האנושי' באה ההתגלות במקום הענקת הטבעת שבמשל, וכמוה הופכת למעשה פדגוגי: 'מה שהחינוך לגבי אדם יחיד — ההתגלות היא לגבי המין האנושי כולו'.³⁶ האנושות מתחנכת ותוך כדי כך מתקדמת על-פי תוכנית אלוהית, אשר שלביה מתגלים בדיעבד במהלך ההיסטוריה: מן האלילות של אדם הקדמון אל

המונותיאזם של עם ישראל, ממנו אל הנצרות, ובעתיד 'בא תבוא עת האוונגליון הנצחי החדש, שהובטחה לנו בספרי הלימוד של הברית החדשה'³⁷.

מנדלסון הגיב על התפיסה הזאת בספרו 'ירושלים', שהוציא לאור בשנת 1783, שנתיים אחרי מותו של לסינג. כאמור, דחה אותה כי כפר בביסוסה, בעקרון ההתקדמות. לדידו ניתן להבחין בהתקדמות הפרט בלבד — ולא אצל האנושות כולה: 'אני לכשעצמי אין לי כל מושג מחינוך המין האנושי, שידדי המנוח, לסינג, צייר לו על-פי חוקר דברי-הימים לא-אדע-מי... ההתקדמות היא לאדם יחיד, שההשגחה יעדה לו לשהות פה חלק מנצח חייו עלי אדמות, איש איש ומסלול חייו. יש אדם, שבתוך פרחים וכרי דשא תוליך דרכו, ויש אשר תוליכיהו בארץ ציה או על הרים תלולים ועל פי תהומות מסוכנות. אך הכל מתקדמים במסעם והולכים דרכם לקראת האושר המיועד להם. אולם התקדמותו של הכלל, של כל האנושות עלי אדמות, והשתלמותה המתמדת במרוצת הזמנים, אלה כמדומני לא היו תכלית ההשגחה; לכל הפחות אין הדבר ודאי, ובשום אופן אינו כה הכרחי להצלת ההשגחה, כפי שרגילים לחשוב'³⁸. מסתבר שמנדלסון לא ראה צורך 'להציל' את האמונה בהשגחה העליונה בעזרת רעיון ההתקדמות של האנושות בהיסטוריה. בשביל לסינג היה זה הגשר, שאיפשר לו לעבור את 'התעלה הרחבה המכוערת', שהפרידה בין בקשת האמת המוחלטת לבין אמונתו בהתגלות³⁹. מנדלסון תמה על המתלבטים בעיקרי האמונה, שבעודם מחפשים וְדֹאוֹת, הם יוצרים השערות חדשות — ודווקא בתחום שבו שולטות העובדות בהיסטוריה: 'הוי, תמיד נרתעים אנו כביכול מכל תיאוריה והנחה ומדברים על עובדות — לא כלום, רק עובדות רוצים לשמוע — וממעטים לתור אחרי עובדות דווקא במקום, שבו זה נחוץ ביותר. רוצים אתם לנחש אילו כוונות יש להשגחה כלפי האנושות? אל תחרשו השערות; רק שאו עיניכם מסביב וראו את המתרחש במעשה, ואת שהתרחש מעולם, אם יש ביכולתכם לסקור את תולדות כל הזמנים'⁴⁰. בהיסטוריה משתקף רצון ההשגחה. כלום ניתן להבחין בה תהליך של התקדמות, של השתלמות האנושות, המתקרבת והולכת בהתמדה לקראת השלמות? תוך הסתכלות בעובדות, בהיסטוריה, שולל מנדלסון אפשרות כזאת. 'רואים אנו את המין האנושי בכללותו עושה תנודות קלות, ומעולם לא צעד צעדים מספר קדימה מבלי לגלוש בחזרה, ובמהירות מכופלת, אל מצבו הקודם'. מנדלסון, שהעיון בספרות הקלסית לימד אותו כיצד עלו וירדו המעצמות הקדומות, אין לו חלק בהשקפת עולמו האופטימית של ידידו. כחניך האסכולה הפילוסופית של וולף הוא טוען, שהאנושות נעה תמיד בתוך גבולות קבועים. הסיכום הכולל של המידות הטובות והמידות הרעות, של אמות האמונה ושל אמות הכפירה, של כמות העושר ושל כמות העוני, אינו משתנה לעולם. לעומת זה מתקדם היחיד ומתפתח, עד שהוא מתקרב אל מידת השלמות, שההשגחה הועידה לו. כנגד שיטתו של לסינג, שביקש לקבוע חוק וטעם לתולדות האנושות, מעמיד אפוא מנדלסון את הלקח הנלמד מההיסטוריה, המונע לראות את 'הישות הקולקטיבית, את המין האנושי, כאישיות אחת'. לעומתו ראה לסינג בהיסטוריה 'תחילתה של דרך אין-סופית לבן אדם, דרך המחזירה אל אלוהים על-ידי התודעה המקנה לו את שלמות האלוהים ובאמצעותה את שלמותו'⁴¹. באשר לאמיתות ההיסטוריות קבע מנדלסון, שיש לסמוך על התעודות

המוסרות אותן בהתאם למעמדו של בעל המקור ולמידת מהימנותו. בדרגת תעודה היסטורית בעלת סמכות בלתי מעורערת עומדת אצלו התורה — וזאת בניגוד ללסינג, שלא היה מוכן להעניק לשום תעודה היסטורית סמכות כנגד 'אמיתות התבונה'⁴².

דחיית עקרון ההתקדמות של המין האנושי איפשרה למנדלסון לעמוד בוויכוח על מהות היהדות, שלשמו חיבר את 'ירושלים'. כפי שהוכח, רצה מנדלסון בחיבור הזה לענות לסופר עלום-שם, שטען מחדש — אחרי פולמוס לאואטר — כי דעותיו הפילוסופיות סותרות את היהדות המסורתית. לכן תהיה חובתו להעלות את המסקנה המתחייבת — כי הנצרות מצויה בשלב יותר גבוה בתולדות הדתות המונותאיסטיות מהיהדות⁴³. ראייתו ה'משכילית' של בעל אותה חוברת, שכפה על מנדלסון את הוויכוח, מנעה מקתולי ליברלי זה — כמו מפרוטסטנט ליברלי דוגמת לסינג! — להודות בהתפתחות האינדיבידואלית של העם היהודי, שעל מהותה מלמדים פרקי תולדותיו העתיקים; והביאה גם אותו לידי אמונה, שהאנושות כולה צועדת לקראת אחדות תרבותית ודתית. מנדלסון, שבתחילה קיבל בהתלהבות את ניצניה הראשונים של הסובלנות הדתית, שנראו בקרב אותם חוגים של נוצרים ליברליים, הסתייג בספר 'ירושלים' מ'כתב הסובלנות' של קיסר אוסטריה והדגיש, שאין לקנות 'התאחדות אזורית' במחיר התפשרות על קיום המצוות, שעשו את בני ישראל לעם סגולה⁴⁴. מעט מאוחר יותר אף כינה את מגמת כתב הסובלנות 'שיטת התאחדות של זאבים, המבקשים כל כך להתאחד עם הכבשים, עד שיש להם חשק להפוך בשר כבשים וטלאים לבשר זאבים'⁴⁵. כפירתו ברעיון ההתקדמות וחששותיו מפני המגמה השוויונית של רעיון הסובלנות אינם הולמים, לכאורה, את זיקתו לתנועת ה'השכלה', ששני העניינים האלה שימשו לה דגל ומופת. אמנם הבוחן את פועלו הספרותי של מנדלסון יגלה בו את כל סימניה, החל בהשתתפותו ב'קוהלת מוסר'⁴⁶ בצעירותו וכלה בתרגומו הגרמני של החומש; מאידך גיסא הוא נראה ניצב כשומר המסורת היהודית מול מבקריה החדשים — עמדה שתלמידיו ה'משכילים' נטשוה אחרי מותו⁴⁷.

גישתו האמביבלנטית הזאת של מנדלסון מציינת גם את תפיסתו ההיסטורית. לצד השמרני נוטה גישתו להיסטוריה היהודית העתיקה בהתנגדותו לבעלי רעיון ההתקדמות. אלה התקשו להבין כיצד פיתח עם בתקופה כה קדומה עקרונות מונותאיסטיים נעלים, כפי שנמצאים בכתבי הקודש. באותו הזמן ניסתה ביקורת המקרא, שקיבלה באותם הימים דחיפה חזקה עם הופעת 'המבוא' של אייכהורן, לערער, בעזרת מחקר מדעי שיטתי, על המסורת בדבר אחדות התורה וכתיבתה בידי משה. אמנם אייכהורן דחה את הביקורת הקיצונית, שנשמעה בזמנו, והשתדל להוכיח שרק איש כמשה, בעל החינוך המצרי והמעמד בממלכת הפרעונים, מסוגל היה לחבר את ספרי התורה⁴⁸; הוא גם לא קיבל את השערת המקורות של אסטריק, שסבר אף הוא, שספר בראשית מורכב מתעודות עתיקות שונות, והציע שיטה להפרדתן⁴⁹. מנדלסון קרא את 'המבוא' של אייכהורן⁵⁰, אך נשאר בעניין זה נאמן למסורת: 'והנה משה רבנו ע"ה כתב כל התורה כולה מן בראשית עד לעיני כל ישראל ואף שמונה פסוקים האחרונים מן וימת משה עד סוף התורה'⁵¹. לצורך זה הסתמך על המדרשים, המתארים כיצד נכתבו הפסוקים האחרונים בתורה. עם זאת היה מודע לכך, שבמשך תקופת המסירה עשויים היו ליפול

שינויים בנוסח המקורי: 'הסופרים והמעתיקים ברוב הימים ישנו בהם בתוספת וגרעון או חלוף, פעם בשגגה מחמת העצלה, ופעם בזדון ברצותם לתקן את דברי המחבר, עד שבאורך הזמן תשתכח הקריאה האמיתית לגמרי, ויתנסח הספר'. אולם לא-כן ייתכן אצל כתבי הקודש: 'אנחנו כל קהל עדת ישראל מאמינים, שכאשר כתב מרע"ה את תורתו, כך היא עתה בידינו היום'⁵². אבל כפי שמעולם לא תבע לעניינים שבאמונה תוקף של אמת מוחלטת, השתית גם את הטענה בדבר מהימנותו של נוסח התורה על גורמים ריאליים. בצדה של הבטחת 'האל הנאמן בבריתו, שנאמר, כי לא תשכח מפי זרעו', קמו בעלי המסורה, 'שהיו סופרים כל אותיות שבתורה, לשמרה מיתר וחסר'; הם גם קבעו כללים מדויקים להעתקת הספרים ותיקנו את הניקוד ואת הטעמים. אמצעים אלה, שלא מצא דומיהם אצל סופריהן הקדומים של אומות העולם, שמרו על הנוסח המקורי של כתבי הקודש.

במחצית השנייה של שנת 1782, בזמן כתיבת המבוא לחומש, עסוק היה מנדלסון גם בחיבור הספר ירושלים, שממנו כבר הבאנו את תגובתו על 'חינוך המין האנושי'. בחלקו השני של הספר, המוקדש לעיקרי היהדות, הרשה לעצמו לסטות מהנושא ולדון בהתפתחות הלשון והכתב והשלכותיה על הדתות⁵³. בעניין זה הרגיש את עצמו משוחרר ממחויבותו כלפי המסורת וחופשי לחקור בשיטה מדעית. ברם, עד מהרה עשוי היה להיקלע לתוך סתירה מסוימת: בהתאם למסורת קבע במבוא לחומש, ש'לשון הקודש אשר בו נכתבו כ"ד ספרים אשר בידינו היום, הוא הלשון אשר בו דבר הש"י לאדם הראשון, לקין, לנח ולאבות הקדושים'⁵⁴. בירושלים לא חזר עוד על השקפה זאת בדבר מוצא האנושות מאדם ומבניו, הנמצאת עדיין בכרוניקות שהזכרנו. בתמונה, שעמדה עתה לפני עיניו, קיימת חברה קדומה, פרימיטיבית, המתחילה לפתח כלים להתבטאות ולתקשורת. תוך הסתמכות על ספריו של קריסטוף מיינרס על תולדות הדתות של עמי קדם, ועל התפתחות המדעים ביוון וברומי, הצביע על שלבי התפתחות של חברות, הקובעות לעצמן סימנים כדי לשמור על התרשמויות ולמוסרן לזולת. הציורים האלה הופכים לסמלים, והסמלים לאותיות. פיתוח הכתב, ואתו תחכום כל אמצעי ההבעה, מקדמים את המחשבה ומרבים ידע. אולם את אשר החכמה מקימה ובונה מזה, תשקוד הסכלות להרוס מזה, ועל הרוב תשתמש אף היא באותם אמצעים ומכשירים עצמם⁵⁵. הסמלים, שהומצאו על-ידי גאון האדם, משנים 'בידי הצביעות והזדון' את תכליתם, והופכים את 'מה שהיה עשוי להשביח את מצב האדם — למשחית'. אם מתוך טעות או בשל התעיה מצד מנהיגיו, התחיל להעריך המון העם את הציורים האלה, ולמד לעבוד את הצלמים. תהליך שלילי זה, שבמרוצתו ההתקדמות בעצמה גורמת לנסיגה, התרחש כמעט אצל כל חברות בני-אדם. 'אכן עברו, כידוע, בתולדות המין האנושי הרבה מאות שנים, שבהן היתה עבודת אלילים לדת השלטת כמעט על פני האדמה כולה'⁵⁶. בתיאור זה של היסטוריה אוניברסלית מדגים מנדלסון, למעשה, את יחסו השלילי לגבי התיאוריה של לסינג בדבר התקדמותו של המין האנושי שהזכרנו. בכך התרחק גם מהמסורת המקראית על התפתחות משפחת האדם. התגליות החדשות והישגיה הראשונים של האנתרופולוגיה הרחיבו את שדה ראייתו, ואיפשרו לו להקיש מדתות הודיות קדומות ומהסימבוליקה המספרית של הפיתגוראים על דרך

התפשטותן של אמונות ודעות. ברם, לתוך השקפת עולם חדשה זאת שילב את תולדות השבט המיוחד הזה, את תולדות בני ישראל. לסיום המשא הקטן על אותיות, סמלים ודתות, חזר מנדלסון לנושאו — להצגת הדת היהודית, ולא בחר לשם כך דרך אחרת אלא דרך סיפור התורה על האבות: 'אבות אומתנו, אברהם, יצחק ויעקב, שמרו אמונים לאלוהים וביקשו לקיים מושגי דת צרופים, רחוקים מכל אמונה תפלה, בלב משפחותיהם וזרעם אחריהם'⁵⁷.

'המאסף'

כאמור, התלכדו בני חוגו היהודי של מנדלסון ורבים מתלמידיו סביב כתב־העת העברי המאסף⁵⁸. ייסודו מסמן את הניסיון העיתונאי העברי הראשון, שהאריך ימים. לראשונה יצא לאור בקניגסברג, ואחרי שלוש שנים עברה המערכת לברלין. ההחלטה להוציא כתב־עת מאפיינת את תנועת ה'השכלה', שהרי מגמתה העיקרית היתה להפיץ את רעיונותיה ברבים. כך נהגו גם ה'משכילים' שבחבורה הברלינאית של לסינג, ניקולאי וידידס מנדלסון, שיסדו כתב־עת והניחו את היסוד לעיתונות המודרנית בגרמניה⁵⁹. כפי שצינו, לא היה חידושו של כתב־העת המאסף בשפתו — כי אם ובעיקר בתוכנו; והוא היה שונה מכתב־העת הגרמניים בכך, שהקדיש תשומת־לב כלשהי גם להיסטוריה. כזכור, הבטיחו עורכי המאסף ב'נחל הבשור' מדור ל'תולדות גדולי ישראל'. את המדור הזה פתח בגיליון הראשון, שיצא בחודש תשרי שנת תקמ"ד (1783), 'דבר אל הקורא מתועלת דברי הימים הקדמונים והידיעות המחוברות להם'.

מחבר המאמר, שהסתתר מאחורי החתימה ע...פ..., הרחיב בהתחלה את הדיבור על 'דעת האדם' — כלומר, המדע בכלל — ורק בהמשכו, בגיליון של חודש מרחשוון, פירט את כוונתו. על ידיעת העבר צוינו עוד בתורה, ציין, שכתוב: 'זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור וכו'' (דברים לב, ז); אבל שלא ככרוניקאים של ימי־הביניים והרנסנס, רצה לעסוק בהיסטוריה במשמעותה הרחבה — ולא להצטמצם בשלשלת החכמים. אומנם הודה שיהודי, הבא לעסוק בקורות העבר, אינו חופשי מסייגי המסורת: 'אצלנו, עם ה', זרע קודש, קבלתנו היא אמונתנו, אין לנטות ממנה ימין או שמאל'; בכל זאת ראה צורך להבהיר דברים שלא בדרך המקובלת בלבד — ובייחוד כשנתקל בגילויים תמוהים, העלולים לעורר ויכוח עם שוללי המסורת: 'טוב לברר את מחשבותיו בשיקול דעת, להוציא את נפשו מן הספקות אשר יפלו בה, ולמען דעת להשיב לאפיקורוס, כי לא יסתפק לאיש הזה לנצחו בדברי אמונה בלבד, אך יבקש ראיות נסיוניות ומושכלות'. עם הגילויים, שעליהם 'שונאי האמת' מדברים 'זדון', נמנים 'יסודי האמונה כנתינת תורה מן השמים וקריעת ים סוף ורדת המן'. המחבר מאמין אפוא, שיש בכוחה של גישה רציונלית, של 'שיקול דעת', לענות על ספקנותם של חסרי אמונה. מי היו יריביו, אותם דוברי 'זדון', שמפניהם עליו להתגונן? אין ספק, שכוונתו לדיאיסטים בקרב המשכילים. אל המפורסם ביניהם, אל וולטר, הוא רומז בהמשך דבריו, כשהוא מזכיר את 'המכתבים של יהודים פורטוגיזיים וגרמניים אחדים אל אדון וולטר'⁶⁰. אכן, ידיעת ההיסטוריה נקראת לסייע בוויכוח, שאינו מתנהל עוד עם נוצרים קנאים, כי אם עם הרציונליסטים של תנועת ה'השכלה'. לעומת מטען הידיעות של חכמי הדורות

הקודמים, שהתאים לפולמוס עם הכנסייה הנוצרית, דרש העידן החדש ידע יותר רחב. בזהירות רבה ובלשון קילוסים מעמיד מחבר המאמר את המנהיגים, שעבר זמנם, על מקומם: 'אל תאמין, הקורא האהוב, שכוונתי בזה לדבר סרה על רבים מגדולי עמנו, אשר לא דרכו בנתיבות החכמות האלה... המה מודים על האמת לאמור: אין לנו עסק בעניינים אלה, אנחנו סבלנו על שכמנו עול התורה לבדה, מה לנו ולחקירות כאלה?'⁶¹ הרצון הזה — לנהוג במתינות ולא לפגוע במנהיגות המסורתית — מאפיין את הכרכים הראשונים של המאסף. נ"ה ויזל, שצידד בקו זה — אבל ידע היטב את אנשי החבורה — ביקש מהם להימנע מהתבטאויות, העלולות לעורר התנגדות לכתב-העת. לכן הזהיר אותם, 'שבהעתקות השירים והזמירות לא תזכירו שמות העצבים הקדמונים, שזכרום היונים והרומים בשיריהם ובמוסריהם, ואחריהם נמשכו כל משוררי זמננו באירופא, ולא כאלה חלק יעקב, לא ישמעו על פיהם'⁶². זהו סייג שחומרתו רבה. הכרוניקאים של תקופת הרנסנס, עם יחסם החופשי הידוע למיתוסים של התרבות הקלסית, לא היו עומדים בו. לעומתם יעץ ויזל ל'מאספים' אף לא להזכיר את שמות גיבורי יוון ורומי האגדתיים — למרות שכבר מצאו, כפי שהודה, מקום בתרבות האירופית. אגב כך גם דרש לחדול מכתיבת סאטירות על מתנגדיהם.

בחלק הראשון של המאמר בה מאסף שהזכרנו טוען המחבר, שההיסטוריה שייכת למדע נסיוני, כי ניתן להשיג את הידיעות על העבר באמצעות מקורות כתובים. תעודות אלה עשויות למנוע שיבושים ב'קבלה': 'הסיפורים בעל פה [ישתנו] ברוב הימים וישתבשו או בזדון או בשגגה, או יבואו לידי שיכחה כללית, לכן נודה לה' חסדו, אשר נתן תחבולות בלב איש להמציא את מעשה המכתב, אשר על ידו יבואו דברי הימים הראשונים והרחוקים ממנו וישתלשלו מאתנו עד דורי דורות'⁶³. כנגד ההתפעלות הזאת מהמצאת הכתב נזכיר את הסתייגותו הפילוסופית-חינוכית של מנדלסון, שהפליג בספרו 'ירושלים' בזכות המסורת המועברת בעל-פה: 'תורות וחוקים, דעות ומעשים, הללו לא היו קשורים במלים ובאותיות-כתב... הללו נמסרו להוראה הרוחנית החיה'. בהקשר זה אף ציין את התפשטות הכתבים והספרים, שעל-ידי המצאת הדפוס 'רבו עד מאוד בימינו'. ובעוד שהודה, כי המצאה זו היתה 'מקור ברכה להשתלמות האנושות', טען 'שהביאה עמה אגב-אורח גם רעה לא-אחת'⁶⁴. מהבחינה החינוכית והאידיאליסטית יצא, לדעת מנדלסון, שכר ההעברה ההמונית והאחידה של מידע בהפסד המגע החי בין בני-אדם: 'לפיכך הגיעו הדברים לידי כך, שערכו של אדם לאדם כמעט אבד ובטל. אין מבקש חברתו של החכם, כי את חכמתו אנו מוצאים בכתובים'. לא-כן סבר כותב המאמר בה מאסף: הוא העריך את המצאת הכתב מנקודת ראות של מי שרוצה לדעת את קורות העבר לאמיתן. עם זאת נרתע ממיצוי שיטה, העלולה לחתור תחת עיקר מעיקרי האמונה היהודית.

משום-מה לא נכללו בשלושת הכרכים הראשונים של המאסף מאמרים היסטוריים, אלא רק ביוגרפיות. האישים, שהמדור הזה עוסק בהם, הם: דון יצחק אברבנאל, יוסף מקנדיה, משה רפאל די אגילר והרמב"ם. הרשימה הזאת מבליטה את ההתעניינות המיוחדת של ה'משכילים' האלה בתקופת ספרד. ברם, יש נימת הצטדקות על מגעם החברתי של החכמים האלה עם האינטליגנציה הנוצרית. ניתן להרגיש בה בין השורות,

המוקדשות ליצחק אברבנאל: 'הרב רב יצחק אברבנאל הלזה היה כל ימיו איש ישר וירא שמים, ונעים בחברת מרעים, דורש טוב לעמו; ואף שנראה מכל ספריו איך היה מתנגד לאמונות הנוצרים, ואיך עמל להפיל כל מבצרי דתם, ועכ"ז אהב את אנשים הישרים בלבותם ונהנה בחבורתם, ובקש שלומם וטובתם. וזה דרך החכם האמיתי, ממנו יראה וכן יעשה כל דורש חכמה ואוהב את האדם'⁶⁵.

בכרך הרביעי, שהופיע בשנת 1788 בברלין, נמשך הנוהג לפרסם במדור זה ביוגרפיות — אולם הפעם באו בו שני חידושים: האחד היה חיבורו המקיף של יצחק אייכל, 'תולדות רבנו משה בן מנחם', המשתרע על פני ארבעה גיליונות⁶⁶. מנדלסון, שנפטר שנתיים לפני-כן, זכה כאן לניסיון ראשון של כתיבת ביוגרפיה עברית מקיפה. חשיבות החיבור הזה כפולה: אייכל נתן בה דוגמה לעריכת סוג ספרותי מיוחד זה. כן העניק לדורות הבאים ציור אותנטי של אישיות בעלת השפעה כה רבה בחייה ואף אחרי מותה. בהשוואה לביוגרפיות על חכמי ספרד שהזכרנו, המוסיפות רק מעט על מה שנכתב עליהם בכרוניקות העבריות, הורחבה הפעם תמונת האיש לרוחב ולעומק.

אייכל היה מודע לחידוש שעמד לחולל, ולכן הקדים לחיבורו דברים כלליים על כתיבת ביוגרפיות: 'מחקר החקירה בתולדות איש חכם ותכונתו יהיה גם לדרוש ולדעת בית אבותיו, מקום מולדתו, זמן גידולו וחינוכו'. לפרטים מקובלים אלה הציע להוסיף 'מצבו ומצב האנשים, אשר נלוו אליהם', כלומר — הנוף האנושי שהיה רקע לחייו, ובעיקר 'לדעת אם בן גדולים בעלי מדע הוא, אם בן בעלי הון נדיבי לב, אנשים אשר יבחרו מורה-חכמה לבניהם, עשות להם ספרים ולפזר מחירים כסף'. לבד מההתייחסות למוצא החברתי דרש אייכל לשים לב לרמה התרבותית של סביבת גידולו: 'לתור אחרי תכונת מקום מולדתו, אם נמצא שם חכמים וסופרים', וגם לתהות על טיב התקופה: 'אם היה דור הזמן הזה דור דעה'. כן דרש לגלות את הגורמים הפסיכולוגיים, שעיצבו את אישיותו והניעו אותו למעשיו: 'אם עבר בו רוח קנאת סופרים... או אם תשווקת הכבוד אמצתהו'. כל הגורמים האלה יכולים להסביר את הופעתו של איש סגולה; אולם אם תנאי צמיחתו יהיו שונים, ויהיו בהם גורמים העשויים לכאורה לעכב את עלייתו, כפי שקרה למנדלסון, אזי תופעה יוצאת דופן היא, שאין לאייכל הסבר רציונלי בשבילה: 'אם נראה איש ידיו רב לו בחכמות רבות, בן איש קטן הערך, יליד עוני וחוסר לחם, בעיר קטנה ואנשים בה מעט, דלים ופחותי הערך... אם נמצא יועץ פלא בין עם אוכד עצות מיום גלה מארצו ושלול חכמה מימים ימימה... בעזבו עיר מולדתו היה גר אומלל באין לחם ואין שמלה ולרש אין כל, כי אם גויתו ובטחונו בה' מעוזו... הלא בקול גדול נקרא: מאלהים היתה לנו זאת!' במקרה של מנדלסון נוספו גם תנאים פיסיים מכבידים, כגון 'חולשת הגוף'⁶⁷.

אייכל הכיר את מנדלסון מתוך מגע אישי אתו וידע את מסיבות גידולו, והוא אמנם עמד היטב על הגורמים, שעיצבו את התפתחותו; אולם הוא לא גילה כיצד הצליח מנדלסון להתגבר על המכשולים האלה ולהגיע לאותה עמדה רמה בחיי החברה. ייתכן שקרבתו היתרה למקום ולזמן מנעו ממנו לראות את הדברים בפרספקטיבה הנכונה. מאידך גיסא, הכשיר אותו דווקא המצב הזה למסור תיאור מהימן של חיי מנדלסון

ופועלו. יש לציין שטרם לצייר גם קווים חיצוניים לדמותו: 'רבינו ז"ל היה קטן הקומה, ארך השוקיים וגבוה החזה וכחוש מאוד מאוד. בעל שיער שחור ודק, ומראה פניו שחרחרים; לא הדר לו, ובכל זאת מצא חן בעין כל רואיו, כי חכמתו האירה פניו'⁶⁸.

דברי ההערצה של אייכל על מנדלסון קבעו את דמותו בעיני מעריציו בדורות הבאים: 'הטוב אשר עשה לעמו יבחן לשתי פינות. האחת, הוא היה הראשון אשר השיב את בחורי בני ישראל אל מקור התורה... הפינה השנייה בבחינת טובתו על עמו היא תפארתו בין העמים, כי בכתבו את ספריו בלשונם צח ונקי כאחד הגדולים אשר בין חכמיהם, קנה לו שם טוב, וידרשו אליו רבים וראשיהם וגדוליהם להתווכח עמו... את כל דברי הנאצה האלה הסיר רבינו ז"ל מאת פני עמו והורה בחכמתו ובמידותיו, כי גם לאיש ישראל חלק בנחלת התושיה'. זאת ועוד; עם רוב השכלתו ומעורבותו בין הגויים נשאר מנדלסון נאמן לתורת משה: 'ובכל זאת לא סר מדת אבותיו אף פסע אחת וקיים מצוות אלוהיו בכל לבו'⁶⁹.

חידוש אחר בהמאסף של שנת תקמ"ח היה המדור 'קורות העתים'. בעל המדור היה יוסף בר"ה בר"ן, משכיל צעיר, שנפטר כעבור שלוש שנים בגיל 24⁷⁰. כמו הכרוניקאים לפניו, ראה גם הוא עדיין צורך להקדים לחיבורו דברים על התועלת שבידיעת ההיסטוריה. בר"ן מדגיש את הלקח המוסרי, שתולדות האומות מעניקות לנו: 'אם נקרא בדברי הימים אשר ספרו לנו סופרים נאמנים... נכיר את אשר יאות ואת אשר לא יאות לאדם, את אשר טוב ואת אשר רע לו'. במבוא זה ל'דברי הימים לממלכות הארצות'⁷¹ מוצגת התפתחות 'הממלכות' במגמה מורליסטית, כהליך של שכר ועונש. הגישה הזאת מתגלה לא רק במשפט הנ"ל, אלא באה בהמשך הדברים לידי ביטוי מפורש: 'בראותנו כל גוי וגוי הולך וגדל, וכסאו מתנשא, כל הימים אשר לא מש מצדקה... אכן למן היום אשר עזב את דרך החיים ויטה לעוֹלָה אוֹזֶן... אז נפל יום יום, ומבמתי-על עד ארץ הושפל'⁷². מוסר-ההשכל הנלמד מההיסטוריה ברור: 'בראותנו את אלה נדע ונבין, כי אין טוב רק להישיר לכת, ואין אושר אמיתי כי אם לתם והולך מישרים'. ללקח הזה מצרף בר"ן עצה פדגוגית, המשקפת את תורת החינוך החדשה, כפי שפותחה בתנועת ה'השכלה': 'עת היתה כל תשוקתם וחפצם לאכול מטעמים ומעדנים, אשר ינעמו לחיך, ואחריתם מרה כלענה, עת היו עצלים ושונאי עבודה, יען למן היום ההוא והלאה היו רכי לבב, לא חרפו עוד נפשם למות כבראשונה, ובערכם מלחמה... וינוסו לפני אויביהם'. כללי ההתנהגות זהים הן לציבור והן לפרט: 'אכן אם למד מנעוריו לאכל ממתקים, לטמון בצלחת ידו ולהתרחק מן העבודה ומכל מלאכה, גם כי יגדל יהיה כעץ יבש, אשר לא יצלח לכל, כל רעה עליו תבוא, וכל צרה תשיגהו'.

מעבר לעצות האלה יש לציין לזכותו של בר"ן, שפתח לפני קוראי המאסף פתח לעולם העתיק. בגליונות הבאים סקר את תולדות אשור, מדי, בבל, פרס ויוון בצורה מסודרת וברמה, התואמת את ההיסטוריוגרפיה הכללית של התקופה; וצייד אותם בידיעות, הדרושות להבנת תולדות ישראל בימים הללו. מאמרים כאלה הקנו להמאסף את חשיבותו בשביל אותו ציבור של בחורי ישיבה, של מלמדים ושל סתם יהודים, ששאפו להרחיב את ידיעותיהם מעבר לתחום ההשכלה התורנית. באמצעות

הלשון העברית, שהיתה להם מורשת אבות, יכלו עכשיו לקנות לעצמם גם השכלה חילונית ולמצוא את הקשר לתופעות החדשות, שהתגלו בסביבתם.

אולם ההיסטוריה היהודית שלאחר תקופת המקרא לא זכתה לטיפול דומה. נראה שלמטען הרוחני של ה'משכילים' לא היתה דרושה. על כך יעיד נסיונו של שלמה מימון בשטח זה. באוטוביוגרפיה, שפורסמה בשנת 1792, תיאר את המאמצים שעשו מנדלסון, פרידלנדר ואחרים כדי למצוא בשבילו מקור פרנסה, ההולם את כשרונותיו. בביקורו השלישי בברלין — כנראה בראשית שנות השמונים — הציעו לו לערוך תרגומים לעברית לשם 'השכלת' יהודי פולין, 'ההולכים עדיין בחושך'. מישהו המליץ על תרגום ספרי היסטוריה, כי מהם ניתן ללמוד את הסיבות לירידת האומה היהודית. למטרה זאת נבחר ספרו של באנאג', ומימון התחיל לתרגם אותו לעברית. לבסוף לא נתבצעה התוכנית. בהזדמנות הזאת הביע מימון דעה שלילית על ערך המפעל המוצע. את 'השכלת' היהודים אי אפשר להתחיל בהפצת תולדותיהם, טען, כי הן פשוטות וקלות מדי לתפיסה, ולא יהיה להן כוח משיכה אצל תלמידי־חכמים, 'המעריכים רק עניינים, הדורשים מאמץ כוחות הנפש העליונים'. נוסף על כך 'יימנעו מללמוד היסטוריה בגלל החשש להתנגשות עם אמונתם'. מסתבר שאצל השכבה הזאת בציבור היהודי לא השתנה עדיין היחס כלפי ההיסטוריה, שאליו רמז בזמנו דוד גנו במבוא ל'צמח דוד'. גם מימון עצמו הסתייג ממנה, אולם מנימוק שונה: לפי השקפת עולמו, אין ליהודים לאחר חורבן הבית השני היסטוריה של ממש, כלומר היסטוריה מדינית. גם אין לתקופת הגלות תעודות היסטוריות די הצורך: 'לאמיתו של דבר אין לעם היהודי היסטוריה כמשמעה, לפי שעם זה לא עמד כמעט מעולם ביחס מדיני עם עמים אחרים בני תרבות; חוץ מספרי המקרא, ספרי יוספוס וקטעי רשומות על רדיפות היהודים בימי הביניים, אין לנו שום ידיעות היסטוריות בכתב'⁷³. לכן לא ראה תועלת בהפצת ספרי היסטוריה בין יהודי פולין לשם 'השכלתם'.

בדעה אחרת החזיק ויזל גם אחרי פרסום 'דברי שלום ואמת', שבו קבע ללימודים האלה מקום במערכת החינוך. במאמר 'מגיד חדשות', שהופיע בסוף שנת 1790 בה מאסף, הדפיס כתב־יד מסוים, שהגיע אליו מידי אייכהורן באמצעות אייכל. התעודה הזאת הכילה ידיעות על יהודי 'קושין על חוף ארץ מאליבאר, שהיא ארץ הודו'⁷⁴. בדברי ההקדמה הסביר ויזל את סיבת התעניינותו בגורל ציבור יהודי בארץ רחוקה: 'אם ראוי לכל אחד מבני אדם לחזק את יד רעהו הנרפים מעצלה ויגון וכיוצא ולדבר על לבו דברים נחומים המעלים אותו מבור יגונו ומכינים אותו לחשוב מחשבות תקווה ואחרית טובה... כל שכן צריך אדם להחזיק במידה זו נגד עמו, אשר הם בגלות החיל הזה, לדבר על לבם דברי שלום ולהזכירם קדמוניות, שמרוב ימים ורוב צרות כמעט נשכחו מן הלב'. אכן, מדבר גם ויזל על התועלת שבידיעת ההיסטוריה. לפי דעתו, עשויות תמונותיה לנחם את קוראיה ולפצות אותם על צרות ההווה, צרות 'הגלות החיל הזה'. הגישה הזאת קשורה להשקפה, שהיתה נפוצה בין ה'משכילים' היהודיים וטענה, שבהשוואה לאומות העולם נמצאים בני העם היהודי עדיין במצב שפל, שהוא המשכה של חשכת ימי־הביניים. על כך קונן ויזל: 'ירדנו פלאים מכל העמים, שמרוב התלאה אשר מצאתנו בין הגויים ופיזור האומה לארבע רוחות השמים... גברה העניות

בישראל, וכל איש הולך אחר בצעו'. העוני גרם לדלדול רוחני, כי 'אין הלב על מכונו לחקור ולדעת בדברים הקשורים עם התורה ועם האמונה'. ואפילו בגיאוגרפיה ובהיסטוריה, שהן לפי טיבן למטה מהחוכמות האלה, כי 'אינן צריכות לבינה יתרה ומצד אחר עולות על הראשונות בעבור תועלתם והשתמשות האדם בהן בכל רגע' — אפילו בהן אין מתעניינים, 'וכדברי תהו נחשבו להם'⁷⁵.

ההערכה הזאת לערכה הפחות, כביכול, של ידיעת ההיסטוריה בין שאר החוכמות, שיקפה בוודאי דעת רבים מבין חכמי ישראל, ובכללם ה'משכילים'; אולם תיאורו של ויזל את קשיי הגלות מוסיף לה גוון מיוחד. צערו אינו, כמצופה, על התמעטות מספר לומדי תורה, כי אם על שאין 'חוקרים' בענייני תורה ואמונה, ושמאסים בגיאוגרפיה כבהיסטוריה. בשל כך יהיו חכמי היהודים נחותים מחכמי אומות העולם. אכן, כמו ב'דברי שלום ואמת' משנה ויזל גם הפעם את האידיל המסורתי של 'תלמוד תורה כנגד כולם', עד שבהמשך המאמר עולה בין דבריו התייחסות חדשה לקורות העבר. מתוך געגועים נזכר ב'כל המחמדים שאבדנו מיום נפלנו בידי צר... כל הטובות וההצלחות העליונות, שנעטרו בהם אבותינו מימים ראשונים, החכמה והתבונה והגבורה וששון הלב ובטחוננו בישועת ה'". את הגורמים שעוררו כמיהה רומנטית כזאת, שלא היתה מקובלת על תנועת ה'השכלה', אפשר למצוא בתגובתו על מאורעות הימים, על ימי המהפכה הצרפתית. מתקבל הרושם כי החדשות המסעירות מפריס שחררו אצלו תקוות ישנות, וביניהן הציפייה לפתרון הקרוב של אחת החידות הגדולות של ההיסטוריה היהודית: גורלם של עשרת השבטים, שהוגלו לאשור על-ידי שלמנאסר: 'ויען הדור הזה רבו בו דברים נפלאים, ותמורות הימים הראונו חדשות כתבל ארצה — לא דמינו כי קראנה כאלה, אולי יבוא גם בתוכם מכתב מאחד מחכמי העמים... אשר בא לידינו... אשר אולי בקרב הימים יספיק לרוות צמאון חפצנו בענין גלות עשרת השבטים'.

כעבור חדשים אחדים בישר ויזל על גילוי תעודה נוספת בעניין יהודי הודו. בחברת 'שוחרי טוב ותושיה', כלומר במערכת המאסף, התקבל העתק ממכתב, שנשלח מקושין לפני שנים אחדות אל 'הקצין המנוח כמהר"ר טובי' בועז ז"ל בהאג', ובו דברים, ש'יהלו אור בעניין הנדרש מאתנו, שהוא לדעת בדרך ברור איפה רבים מאחינו ב"י, שהגלה שלמנאסר מלך אשור, עד שנוכל לחקור יותר על הדברים האלו'⁷⁶. אולם במכתב הזה הובעה דעה, שיהודי קושין היו פליטי חורבן הבית השני — ולא מבני עשרת השבטים, שבויי הבית הראשון — ולכן אין אצלם ידיעות עליהם. על כך מביע ויזל צער, והוא תולה את העדר המקורות הדרושים במציאות של עם בגולה: 'החל הגלות המר הזה, שבו נתדלדלה יד ישראל, ולא חדלה הצרה הזאת גם דור אחד... שמרוב רפיון הלב לא היו בנו סופרים כותבים ד"ה מן הקורות אשר קרונו עם העמים אשר באנו בארצם'.

טענות על היעדרן של תעודות היסטוריות תישמענה גם להבא. באשר לסתירה, העולה משתי הידיעות מקושין, נטה ויזל להאמין לאיגרת הראשונה, והציע לחקור שוב בעזרת 'ראשי הקומפאניען באינגלנד ובהולנד ובצרפת ובשבידן ודנימרק'. הללו מתבקשים 'לתת פקודתם בידי ראשי האניות ההולכות לשם'. ברם, כעבור זמן מה נאלץ ויזל להכיר בעובדה שהמקור הראשון, אותו סיפור עברי על מוצא יהודי קושין מעשרת

השבטים, אינו מהימן: 'הספקות האלה אשר העירותי כמעט מכריעים את כף המאזניים לחשוב, כי רוב דברי קיצור ד"ה זה הם מהבל גם יחד'. על האכזבה הזאת התנחם בידיעה, 'כי עכ"פ יש יהודים בקושין ובכל ממלכות המזרח'⁷⁶. בכך התגבר הפעם חוש הביקורת על רגשותיו הרומנטיים, שחיפשו נקודות אחיזה בעבר ההיסטורי. לרגשות האלה מצא פורקן ביצירתו הספרותית.

באותם הימים כתב את 'שירי תפארת', 'האפוס הראשון של הספרות העברית החדשה', המספר על חיי משה ומעמד הר סיני⁷⁷. יש רגליים להשערה, שההשראה לכך באה לו מהרדר, שבחיבורו 'על הרוח של השירה העברית' תמה, שעדיין לא נכתבה האפופיאה על אודות משה, והזמין משורר עברי ליצור אותה⁷⁸. גם בחרוזי הפתיחה הביע ויזל את יחסו הסנטימנטלי לקורות העבר, שבהן ימצא היהודי נחמה על קשיי הגלות: 'כחלי פז יהיה על אוזן שומעת / ומרפא לנפש מוסר פורעת / גלות החיל הזה בו יתנחמו / אם תתעטף רוחם מצר יהימו / קורות אבותם כל כושל יקימו'⁷⁹.

מסיבות שונות, שנבהיר להלן, נמנעו 'המאספים' בדרך כלל מלהביא בכתב-העת חדשות פוליטיות, ולא נתנו ביטוי למתרחש בסביבתם. יוצאים מהכלל היו ההדים מהמהפכה הצרפתית, הנשמעים בגליונות שנת תקמ"ט (1789). נמצאים בהם תיאורים של כינוס האסיפה הלאומית ושל כיבוש הבסטיליה, 'מחיתת כל ישר לבב ותועבת ישרים'. כן נמסר על משלחת יהודי פריס, שבאו 'גם המה בדברי חן ומליצה כתובים על ספר, להודות לטובים, לבקש חסדים, להם ולזרעם', ועל נאומיהם של האב גריגואר ושל ר' זאלקינד, 'איש פולוניא' ב'ועד הגדול' לטובת היהודים⁸⁰.

הניסיון הראשון להעלות על דפי המאסף נושא מההיסטוריה היהודית נעשה רק בשנת תק"ע (1810) על-ידי אחד מעורכיו האחרונים, שלום הכהן. תחת הכותרת 'תולדות ישראל' פירסם מאמר על גירוש היהודים מספרד⁸¹. יש לציין, שגם בדבריו מוטבע הרושם של אירועי התקופה: 'מאז עשרים שנה כמעט התחדש פני תבל, רעשו מדינות וכסאות... אלה תולדות המלחמות הגדולות, אשר כמוהן לא נראו ולא נשמעו מכמה מאות שנה... ומי יודע, מה יולד עוד?' עוצמת המאורעות השפיעה גם עליו לסטות מהקו, 'כי חוק שמנו לנו לשמור מחסום למו פינו, לבלי זכור מאומה מפרטי דברים האלה'. אולם מכיוון ש'עיני כל יושבי תבל נשקפות עתה על מדינת ספרד... ורבים חקרי לב חפצים לדעת אחרית הדבר', הביע את הרהורי לבו, כי 'בלי ספק יולד מהרעש הזה, שתשקע האף והחרון, השנאה והרדיפה, אשר זה סגולת עם הספרדים נגד כל בעלי אמונה אחרת, והארץ הזאת... תפקח עתה עיניה'. שלום הכהן עקב אחר מסע הכיבוש של נפוליון בספרד וסקר את מלחמת הגרילה של הספרדים ואת המהפכה הליברלית שהתחוללה שם, מנקודת מבט של יהודי, שלא שכח את אשר עוללו הספרדים בזמנו לבני עמו. עתה קיווה, ש'הארץ הזאת, אשר היתה ארץ גזירה וחרם לעם היהודים כשלוש מאות שנה, תפקח עתה עיניה ותרא, כי אב אחד לכל בני אדם, כולנו בני אל חי נחנו, לו השמים ושמי השמים, והארץ נתן לכל אשר נשמת רוח חיים באפו לשבת עליו'. הכהן קיווה שגם בספרד תשלוט ממשלה נאורה, 'ויפתחו ליהודים שעריהם, ולא יסגרום מפניהם, ולא יאמרו עוד השמד'. לעת כזאת חשב, שרצוי לספר על גירוש היהודים מספרד. אומנם המאורע עצמו נודע לכל איש ישראלי, ואבותיו

ספרו לו המעשה הגדול והנורא הזה; אולם רבים אינם יודעים את הפרטים. שלום הכהן ליקט את החומר לרשימתו מהכרוניקות העבריות, בהן 'שבט יהודה', 'שלשלת הקבלה', 'דברי הימים של יוסף הכהן' ו'צמח דוד'. כן הזכיר את 'תולדות העולם הכלליות', שחובר באנגליה במחצית הראשונה של המאה הי"ח. בעקבות דברי יצחק אברבנאל בהקדמה לספר מלכים, תהה גם הוא על הטעמים של פקודת הגירוש וציין את ההתמרמרות, שעוררה אצל נוצרים רבים. על-פי אברבנאל ידע לספר, כי היה בלבם חשש ממרד יהודי: 'הלא יכול להיות להמון רב מישראל... ממרירת לבם הגדולה יאחזו חרב וחנית להלחם עם שונאיהם, ויכו באויביהם מכת הרג ואבדון, ולא יחושו, אם גם יאבדו, ותמות נפשם עם רודפיהם'. אבל, המשיך, היהודים הם עם צדיק ואינם מורדים, 'כי דרכם לשמוע על פקודות המלך, אשר בצלם הם חסים... גם אם יגזרו עליהם גזירות קשות ומרות'. מבין השיטין מורגשת כאן נימה של צער על שהיהודים לא הוכיחו גבורה שלאחר ייאוש. אולם מאידך גיסא בולטת להיטותו להבליט את הלויאליות שלהם כלפי המושל — אפילו הרע להם. אחרי שתיאר את הגירוש מפורטוגל, חזר והטיף לעם הספרדי מוסר בגלל התנהגותו כלפי העם היהודי, עם הסגולה: 'בחון וראה, כי לא יטוש ה' את עמו... ויגן עליו בכל ארץ ומדינה ומשלם לשונאיהם עד אלף דור'. לדעתו צריכה רוח הסובלנות להשתלט גם על ארץ קתולית זאת: 'אל תאמר עוד אני ואפסי עוד ואל תחשוב בלבבך, כי למחזיקי דתך לבדם פתוחים שערי השמים'⁸². מהקטעים העוסקים בעברו של העם היהודי, שמצאנו בגיליונות המאסף, מתגלה העובדה, שגם בדור הזה של ה'משכילים' היהודיים אין הכתיבה הזאת מיועדת אלא למטרות ברורות: אם להפקת לקחים מההיסטוריה אם לתועלת המפגש עם לא-יהודים או לשם חיזוק האמונה. אין לראות עדיין בהעלאת ידיעות מהעבר כתיבה היסטורית לשמה.

בצלו של קאנט: לצרוס בנדוד, שאול אשר ודוד פרידלנדר

'המאספים' היו תלמידי ה'השכלה' הגרמנית. רוח ההומניזם שדבקה בה ויחסה החיובי לדת, כגורם חינוכי ומוסרי, מנעו את ההתנגשות הצפויה בין תודעתם היהודית לבין השקפת עולמם החדשה. לא זו בלבד שהיא לא דרשה מהם לוותר על עיקר מעיקרי דתם, אלא היא גם כיבדה את תולדותיה ואת תעודותיה. אולם בשלהי התקופה, לקראת סוף המאה הי"ח, התפשטה אסכולה אחרת, אף היא ענף מעץ ה'השכלה', שקראה תיגר על היהדות — או לפחות על המסורת היהודית — עד שהיה צורך להתגונן מפניה. את המשימה הזאת לקחו על עצמם בני הדור השני של ה'משכילים' היהודיים. מאבקם מסמן את צעדיה הראשונים של יהדות גרמניה בשדה התרבות המודרנית.

נייחד את הדיבור על אלה, שליחסם אל ההיסטוריה היהודית היה מקום חשוב בהגותם. שני האישים, שנדון עליהם ראשונה, לצרוס בנדוד ושאול אשר, נולדו בהתחלת המחצית השנייה של המאה הי"ח. אצל שניהם ניכרים עדיין עקבותיהם של רעיונות ה'השכלה'. עם זאת הושפעו גם מהפילוסופיה הקאנטיאנית. כידוע, היתה משנת הפילוסוף מקניגסברג נפוצה מאוד בין צעירים יהודיים; או — לפי אמרתו המפורסמת

של שליירמכר — אי אפשר למצוא שלושה-ארבעה משכילים יהודיים, שלא יהיה ביניהם לפחות קאנטיאני אחד!⁸³

לצרוס בנדוד נולד בברלין בשנת 1762. את ילדותו בילה במסגרת המסורתית ב'חדר', ובהיותו בר-מצווה היה חדור יראת שמים נלהבת⁸⁴. אולם מהר מאוד נכבש לדעות החדשות וחדל לנהוג אורח חיים מסורתי. באוטוביוגרפיה סיפר על השינוי שחל בהשקפת עולמו אחרי הקריאה בספר מסוים העוסק במיתולוגיה. תיאור האורקל היווני עירער את אמונתו בייחודה של דת משה, כי שוכנע שאמיתות כוח הנבואה של האורקל לא נפל משל נביאי ישראל. 'העובדה, שההיסטוריה שמרה לנו מהיוונים והרומאים גם אורקלים, ושאינן לטפל בהם כבשקרים אלא אם כן רוצים לשלול מההיסטוריה כל מהימנות, ולכן אין בנמצא ערב יותר טוב לדת משה מאשר לדת האלילית, היא שתקפה אותי והפריעה לשלותי... מהרגע הזה הוכרעה שיטת הדת שלי לתמיד'⁸⁵. את יראת הכבוד מפני תעודות עתיקות ומקודשות, המרתיעה מניתוחן הביקורתי, העביר בנדוד תוך היגיון מוזר למקורות הזרים. הסכמתו לשוויון ערכה של דת פוליתיאיסטית לדת מונותאיסטית הביאה בהכרח לביטול מעמד הבכורה הן של היהדות והן של היהודים כבני עם-סגולה, וחתרה תחת תוקפה המחייב של תורתה. במקומה קיבל על עצמו את עיקרי הדיאיזם: 'עם ביטול כל החיובים השארתי לי רק את האמונה באלהים, בהשארות הנפש ובעתיד יותר טוב; וכן הפסקתי — לא בהדרגה אלא בבת אחת — את כל מנהגי התפילות של היהודי, לא שמרתי עוד שום חוק צרמוניאלי ובקרתי בבית-הכנסת רק כשהורי דרשו זאת'. עם עזיבת המסורת לא שם בנדוד עוד פדות בין בית-כנסת לבין כנסייה: 'הלכתי לכנסיות הנוצריות, כדי להנות את אזני מהאורגן מרומם הלב, ואת רוחי מדרשות מטיף'⁸⁶. שלא כצעירים יהודיים אחרים, לא ישב לרגלי מנדלסון — אף-על-פי שהכיר אותו אישית, אף שאל ממנו בנערותו ספרי מתמטיקה. בשנים 1790 — 1791 למד באוניברסיטאות של גטינגן והאלה. משם עבר לווינה והתחיל להפיץ את הפילוסופיה של קאנט בהרצאות פומביות ובספרים שחיבר. בשנת 1801 זיכתה אותו האקדמיה המלכותית למדעים בברלין בפרס בעד חיבורו 'על ראשית הכרתנו'. בתקופה הזאת פרסם חיבור על נושא יהודי תחת הכותרת 'משהו לאפיון היהודים' (1793)⁸⁷.

בספר הזה יצא אל הציבור היהודי בדרישה 'לטהר' את היהדות מכל 'סיג' המסורת. בנדוד עמד עדיין תחת הרושם של הוויכוח הציבורי, שהתעורר בשנת 1781 עקב הופעת ספרו של דום והפקודות בענייני היהודים של קיסר אוסטריה. לנוכח אלה שאל: מה צריכים היהודים לעשות מצדם, אם רוצים הם להכשיר את עצמם לקראת תיקון מצבם האזרחי? מגמת דבריו מבצבצת בין שתי שאלות-משנה, שבהן חילק את הבעיה: 'אילו הם פגמיה המהותיים של האומה היהודית? מניין נבעו וכיצד התמידו דווקא אצל העם הזה?'⁸⁸ העמדת השאלות מוכיחה, שקיבל את הנחיותיו של דום לגבי אופיים של היהודים. דום, אחד הנציגים הבולטים של תנועת ה'השכלה' בגרמניה, השתית חלק של ספרו על ההיסטוריה היהודית. לפני שכתב את ספרו על 'התיקון האזרחי של היהודים', היה בדעתו — כך ציין בהקדמה — לחקור את תולדות ישראל בגולה ולהביא לידיעת הציבור את תוצאות מחקריו, על מנת למלא את החסר בתחום זה, ועל מנת להוכיח, שמצב היהודים העלוב כל כך היום כמו בעבר נגרם על-ידי האמונות הטפלות, ששררו

בימי-הביניים החשוכים ושוררות עדיין בראשם של שליטים רבים⁸⁹. לדעתו, הביאו חוקי ההגבלה וההשפלה להתדרדרות מוסרית של היהודים, ועל-כן אין לתלות את האשמה להשחתת מידותיהם בעיקרי אמונתם. אולם אל מצוות התורה ניתנו לזמן ומילאו תפקיד חשוב להשגת מטרותיו של משה, כגון כיבוש ארץ כנען והתבדלות משאר העמים לשם שמירת תורתו; אבל עתה יש להתאים אותן לדרישות עידן חדש. באשר להשפעת הדברים האלה יש לציין, כי מעמדו של דום וההדים הרבים, שספרו עורר בזמנו, גרמו לחיזוק הסטריאוטיפ השלילי של היהודי — אם גם 'הוסבר' חלקית על-ידי גורמי חוץ.

כמוהו הניח גם בנדוד מראש את קיומם של 'פגמים מהותיים' אצל היהודים, וקיוה למצוא בהיסטוריה את סיבת דבקותם של הפגמים בעם הזה. ברם, דא עקא: אין בידינו, טען, די ידיעות מהימנות על עברנו. חיסרון זה נבע, לדעתו, מהעובדה, שבניגוד לאומות העולם לא היה עם ישראל עם מלחמה; ובניגוד לפרט, שגדולתו מתפרסמת בשעה שהוא גורם רוב טובה לזולתו, 'נחשב עם ברגיל לגדול רק אז, כשהוא גורם רוב רעה לאחרים. שלמותו או אי-שלמותו הפנימית נלקחת רק לעתים רחוקות בחשבון'. מכאן העלה את מסקנתו לגבי עם ישראל: 'עמים, שלא עלו למעלה על-ידי כיבושים, ולא נפלו עקב תבוסות, אין למצוא אותם בשום מקום בהיסטוריה; והזמן, שהם הקדישו לא למלחמה אלא לתיקון או להרעת מצבם, ממלא רק דפים מעטים בהיסטוריה הכללית העולמית'⁹⁰. נוסף לדרך זאת — לזכור את מעשי הדורות — מכביד על חקר ההיסטוריה היהודית העדר של מקורות מספיקים. 'מימי חורבן המקדש בירושלים על-ידי טיטוס ווספסיאנוס, כ-70 שנה אחרי לידת הנוצרי, דהיינו יותר מ-1,700 שנה, קבורה ההיסטוריה של העם הזה בעלטה בלתי חדירה'. קרני האור המעטות, המסוגלות לחדור בה, מקורן, לדעתו, 'במסורת דלה, מקוטעת ועכורה בשל אמונות תפלות'. בין המקורות מהתקופה הארצישראלית, כלומר מימי הבית הראשון והשני, לבין זמננו נמצא מקום ריק; משום כך ובגלל פיזורם בכל ארצות תבל נראים היהודים של היום כה שונים מיהודי התקופה העתיקה, ו'אופיים כיום בלתי תלוי ממנהגי אבותיהם, עד שאפשר להביט על יהודי הזמן הזה כעם שונה לגמרי'. מתברר שבנדוד התנכר לספרות הכרונוגרפיה העברית. סביר להניח שקיומה היה ידוע לו, אולם אולי משום שזיהה אותה עם הספרות התלמודית, הפסולה בעיניו, לא ניסה להעשיר באמצעותה את ידיעותיו ההיסטוריות מעבר לימי הבית. וכך, אחרי שמחק את כל תקופת הגלות, לא מצא עוד את החוט שיקשר אותו לעולם המקרא, ויכול היה להביט על היהודים של זמנו כעל בני עם נטול עבר. לכן אפשר, לדעתו, להסתפק בידיעת מצבם כיום, נוסף 'למבט חטוף על חוקתם העתיקה', כדי למצוא את הסיבה לפגמיהם הנוכחיים. בנדוד אינו מרגיש אפוא ברציפות ההיסטורית של עם ישראל; לדידו, נותקה 'שלשלת הקבלה'! את זלזולו בספרות התלמודית כראי התקופה וכמקור היסטורי הביע גם בהזדמנות אחרת, שעוד נדון בה. משום כך היה לו קל לבטל את הצד הפוזיטיבי של הדת היהודית — מה גם שראה במצוות המעשיות מקור למידות רעות, כגון אגואיזם וזלזול בזולת. בפעם הראשונה נשמעת כאן ביקורת כזאת על האופי היהודי מפי יהודי.

מסקנתו היתה ברורה: 'כל עוד לא ישתתפו היהודים בתיקון מצבם... על-ידי ביטול חוקיהם הצרמוניאליים, חסרי הטעם, שאינם הולמים את הזמן הנוכחי, כל עוד אינם מנהיגים ביניהם דת יותר טהורה, נאה יותר לכל יכול, את תורת משה הטהורה, מן ההכרח, שישארו אינדיפרנטים, אפילו אחרי קבלת הטבילה, ואזרחים מזיקים למדינתם'.⁹¹

גישתו העוינת של בנדוד ליהדות המסורתית, ודרישתו להפשיט ממנה את לבושיה ההיסטוריים, מושפעות מיחסו של קאנט ליהדות. קאנט שלל מהיהדות את אופייה הדתי וראה בה 'התאחדות המון בני אדם, שבגלל השתייכותם לשבט מיוחד התערכו לישות כללית תחת חוקים מדיניים גרידה, ולא לכנסיה'. בהתאם לכך פסל גם את ערכן הדתי של המצוות, כי תכליתן אינה מוסרית אלא מעשית, כפי שגם שכרן מובטח כבר בעולם הזה. לדעתו, לא התכוונה תורת משה ליצור כנסייה כללית; אלא היא הוציאה מכלל עדתה את כל שאר האנושות בטענה, שהיא נועדה לשמש את העם הנבחר בלבד. בשל כך הפך העם הזה לאויבם של כל העמים, שמצדם היו לעוינים אותו.⁹²

כשאר היהודים הקנטיאנים, התלבט גם בנדוד בוודאי לא מעט: כיצד להלום דעות כאלה לאמונתו היהודית, מחד גיסא, ולהגות הפילוסופית של קאנט, כפי שהיא מקובלת עליו, מאידך גיסא?⁹³ הפיכת היהדות לאמונה נטולת כל זיקה למה שמתחייב מתולדות העם היהודי, נראתה לו כפשרה עם תפיסתו הפילוסופית. צמצום היהדות לקונספציה עם ביסוסה הפילוסופי בידי קאנט הנם, בלי ספק, סימנים לחבלי הכניסה של שכבת 'משכילים' דקה זאת לעולם הרוח של העת החדשה. את המסקנות המעשיות, שעלו מדעותיו, הביע בנדוד בשנת 1800 בחיבורו על ההוראה של היהודים⁹⁴, שבו תבע את התערבות השלטונות במערכת החינוך היהודית. מהיהודי המשכיל דרש 'לקדש כביכול את חייו נוכח אנשי אמונתו', ולהפיץ 'השכלה' על-ידי הישוארות בתוך הקהילה וויתור על כל היתרונות, שהמעבר הגלוי לכנסייה הנוצרית מבטיח לו⁹⁵. אכן, החל בשנת 1806 התחיל בנדוד לעשות למימוש רעיונותיו בקרב הציבור היהודי. במשך עשרים שנה עמד בראש בית-הספר 'חינוך נערים' בברלין, שהיה כזכור, מפעלם החינוכי הראשון של 'משכילי' ברלין⁹⁶.

בהתבטאויותיו של לצרוס בנדוד בלטה נימה אפולוגטית, כי בהצעותיו לנטוש את המסורת היהודית שאף, בסופו של דבר, להגן על היהדות ולהכשיר אותה להמשך קיומה בעולם הולך ומשתנה. שותפו במאמץ זה היה שאול אשר, שעמד גם הוא תחת השפעת הפילוסופיה של קאנט.

על אף העובדה שהיה סופר זריז ופורה ומספר מאמריו וחיבוריו היה גדול⁹⁷, נשארו בידינו ידיעות מעטות על מוצאו, חינוכו וראשית דרכו בעולם הרוח. כנראה שנולד בברלין בשנת 1767, ובה גם מת בשנת 1822. החל בשנת 1815 נשא תואר אקדמי. אל הציבור יצא בפעם הראשונה בשנת 1788 עם מסה כתובה גרמנית, שעסקה בבעיית גיוס יהודים לצבא האוסטרי⁹⁸. העילה לכך היתה פקודת הקיסר יוסף השני, שבימי מלחמתו נגד תורכיה דרש לקחת גם יהודים לשירות צבאי. החששות של הציבור היהודי מפני חובת הגיוס היו כבדים, ובשעת הובלת הצעירים לקסרקטין קמה לעתים 'שערוריה גדולה ברחוב העיר'⁹⁹. בוויכוח שהתעורר בעקבות פקודת הקיסר — שהשתלבה,

כמובן, במסכת הכללית של פקודות הסובלנות כלפי לא־קתולים — לקח חלק גם בנדוד וחייב את עמדת השלטונות¹⁰⁰. שאול אשר הביע דעה מנוגדת. כתשובה לפלוני — שטען כי יהודים מסוגלים לשרת בצבא, כפי שתולדותיהם העתיקות מלמדות — הודה שאכן יכולים הם להיות חיילים; אולם, שאל, כלום הגיע כבר הזמן להטיל עליהם שירות חובה? לדעתו, יש למחייבים שבין ה'משכילים' היהודיים כוונה נסתרת: רוצים הם לפגוע ברבנים. אשר תבע להתייחס אל הרבנים בכבוד. מלחמת ה'משכילים' נגדם הנה לשווא בין כה וכה, כי כתבי ה'משכילים' לא נקראים בחוגים האורתודוקסיים. באשר לשירות הצבאי טען, שאין להטיל אותו עדיין על יהודי אוסטריה — אלא לאחר תקופה של חינוך ושל הכנה נפשית, עד שיחדור להכרת המתגייסים רגש החובה להגן על מולדתם.

כעבור ארבע שנים, בשנת 1792, פרסם שאול אשר את חיבורו העיקרי על היהדות, בשם 'לווייתן'. בבחירת השם הלך אחרי ספרו של הובס, שראה בחיה הנזכרת בספר איוב (מ, כה ואילך) סמל ל'אל בן־תמותה', הוא הריבון, המגשים את רצון האל חי־עולם. גם קאנט רמז ללווייתן, כשדיבר בספרו 'ביקורת התבונה הטהורה' על 'הכפייה החוקית', המשחררת את בני־האדם מ'מצב־הטבע של העדר צדק'¹⁰¹. ראוי לציין, שלפי טענתו של אשר היה הוא האיש, שמידו קיבל שלמה מימון את הספר הזה של קאנט¹⁰². את הספר 'לווייתן' או על הדת, בשים לב ליהדות¹⁰³ הגיש אשר למלך פרוסיה, פרידריך וילהלם השני. בדברי ההקדשה הזכיר את מאורעות הימים: 'עת אשר נדמה, כאילו נאבקה התבונה האנושית, שהתפתחה לאשליות של כוח מדומה ומשולהב, עם רגשי לב ונפש של האנושות, עת אשר קראה רוח החופש את כוחות אנוש לנשק, מעז אני להפנות את תשומת הלב של בני עמי אל הסימפטומים מבשרי הרעה הזאת, המתפשטת בסתר'. בתבונה ה'מפותה' רמז לעבר צרפת המהפכנית, שנגדה יצאו פרוסיה ואוסטריה על מנת להגן על ה'חופש' של המשטר הישן. הספר יצא לאור ב־16 בספטמבר 1792, כלומר — ארבעה ימים לפני נסיגתו הגורלית של צבא פרוסיה ליד וולמי וחמישה ימים לפני ביטול המונרכיה הבורבונית. בוודאי חשו כבר אז בברלין את בוא הסערה, שחוללה תמורות גדולות גם בפרוסיה.

בינתיים חלפו ימי הזוהר של שלטון הנאורות בפרוסיה. פרידריך וילהלם השני, יורשו של פרידריך השני, מינה את כהן הדת השמרני וילנר לשר המשפטים והדת, וזה הוציא בשנת 1788 את 'פקודת הדת' המפורסמת, שאסרה על כל סטיה מהמקובל בכנסייה. במדינה פשטה רוח הריאקציה, והיא ניסתה להשתיק גם את קאנט, מחשש שכל המסגרות המקובלות תתמוטטנה תחת כובד המשקל של התבונה הביקורתית. וצידוק־מה לתפנית הזאת נמצא באווירה של שילוח רסן והפקרות, שציינה את ראשית ימי שלטונו של פרידריך וילהלם השני.

על אותו ציבור יהודי, שהתחיל להשתלב בחוגים המתקדמים של בירת פרוסיה, באו כעת ימים של הרהורים וערעורים. שכן על אף הרגשת הקדמה לא נעלמה מעיניהם התופעה, שסתרה את מאמציהם: מקרי הַמָּרָה התרבו — ודווקא בקרב המשכילים. בהקדמה ללווייתן כינה שאול אשר אותם נוצרים חדשים 'מתחכמים דתיים' והמשיל אותם לפרפרים, המעופפים סביב הלהבה וסופם להישרף באש. 'יום יום רואים אנו את

מספר המומרים הולך וגדל, קבע בצער, 'אולם אין אנו רואים את האמונה האמיתית, שעיקרים טהורים ועקרונות תבוניים יעלו אותה במקומה'. על מנת לעקור אותה רעה משורש דרש להציג את הדת היהודית בטוהרתה¹⁰⁴. התחושה הזאת של קלקול המידות, הנגרם עקב עזיבת המסורת והתפוררות המסגרת החברתית — תחושה המלווה בחרדה מפני הריקנות — מצאה באותם הימים ביטוי בדברי 'משכילים' רבים, ויכולה לשמש סימן היכר להם.

בשלושת חלקי ספרו דן אשר בתפקיד הדת, בכלל, ובחברה היהודית, בפרט, ובסוף מראה דרך לתיקונה. נאמן לעקרונות ה'השכלה' מחזיק אשר בדעה, שתכלית הדת — אושרו של האדם. לכן אמורה היתה גם היהדות להיות 'מעייין של אושר, שאלוהים העניק לחלק אחד של ברואיו בשעה שיצר לשאר ברואיו מקורות אחרים בעלי צורה שונה'¹⁰⁵. אין כאן המקום לעקוב אחרי הבחנותיו התיאולוגיות של אשר ולעמוד על השוני בין תפיסת היהדות שלו לבין זו של מנדלסון¹⁰⁶. אמנם ראוי להזכיר, שבפרק על מהות היהדות היה אשר הוגה הדעות היהודי הראשון, שניסה לעמוד על תהליך התפתחותה של הדת היהודית ולציין את שלביה. בניגוד ללסינג, שכזכור ראה בתורת משה תחנה ב'חינוך המין האנושי' ושיתף את הדת היהודית בתהליך ההתקדמות של האנושות לעבר הדתות ההיסטוריות אל 'אואנגליון חדש ונצחי', ראה שאול אשר בהתפתחותה ההיסטורית תופעה, העומדת בפני עצמה בתולדות הדתות. מעמד הר סיני מסמל את רצון האל לראות בתורת משה יסוד חוקתי לחברה מסוימת. על מנת לקיים את התורה היה צורך בתיאוקרטיה. אחרי שהתיאוקרטיה מילאה את תפקידה, והכול התנהל בכיוון הנכון, נמסרה ההנהגה ל'משרתים נאמנים, וכך עבר השלטון האלוהי לשלטון בני-אדם. סמכות האל נמסרה בידי בני-אדם, וכך נוצרה ההיררכיה'¹⁰⁷. באופן זה התהוותה חברה, מונהגת על-ידי סמל האלוהות ובסמכות התורה, אבל לפי שיקול אנושי. 'במועד זה התפתח ביהדות שלטון הכנסייה. לכהן הגדול היתה הזכות להכתיב לאומה תקנות, ולהרחיב או לצמצם את אסופת התורה שבעל-פה לפי ראות עיניו ולפי צרכיו'. המנגנון הזה היה הופך לתיאוקרטיה אלמלא מאורעות חיצוניים, שעוררו 'מהפכות פנים-פוליטיות' ומנעו הקמת משטר תיאוקרטי: 'לכן הפכה ההיררכיה עם קביעת התורה שבעל-פה לליטורגיה בלבד'. נראה שאת הניתוח הזה ביסס אשר על החלוקה המקובלת של התקופות בהיסטוריה היהודית: השלב הראשון נמשך ממעמד הר סיני עד סוף ימי השופטים; השלב השני מקיף את תקופת הבית הראשון והשני, שבה לא הספיק, כאמור, משטר הכהנים להתמסד בגלל הכיבוש הרומי, מצד אחד, והמריבות בין הכיתות, מצד שני; והשלב האחרון מתרחש בתקופת התלמוד, שבה הצטמצמה, לפי דעתו, היהדות ל'ליטורגיה', כלומר — לעבודת בית-הכנסת. במקביל תיאר אשר את התפתחות הנצרות: בניגוד לממסד היהודי שנוצח, הצליחה הכנסייה הנוצרית לפתח הירוקרטיה, ובמשך הזמן השתלטה על כל העולם הנוצרי. אולם בינתיים צמח בתוכה חוג, שניתק את עצמו מהשלטון ההירוקרטי הזה והחזיר את האמונה אל תחום הליטורגיה. על השאלה לטיב הליטורגיה הזאת ציין אשר, שהיא מאפשרת לבן-אדם 'את השימוש הבלתי מוגבל של כוחותיו', ונותנת לו הזדמנות, 'לעצב ולהשלים את כוחותיו הרוחניים והפעילים לפי רצונו, על מנת לשמש דוגמה לאנושות לתכליתה האמיתית'¹⁰⁸.

הניסוח הזה משקף את הגישה הניאולוגית, שהתפתחה בגרמניה במחצית השנייה של המאה הי"ח והגיעה לשיאה לקראת סופה. חוקרי מקרא מסוגו של זמלר ותיאולוגים כמו טלר ושפלידינג הטיפו להפרדה בין עולם התנ"ך ה'אוריינטלי', בעל הדעות הקדומות של בני ישראל, לבין דת התבונה, שהיתה בעיניהם גרעינה הטהור של הנצרות בראשיתה. דעותיהם של הניאולוגים נבעו ממקור הדיאיזם ותנועת ה'השכלה'. להלן עוד נעמוד על המגע הבלתי אמצעי שלהם עם משכילים יהודיים מסוימים. בהמשך דבריו הדגיש אשר, שהדת היהודית לא הגיעה עדיין לשלב התפתחות זה. 'אנו השארנו אותה כפי שהיתה; לא שמנו לב לתכלית האמיתית של היהדות אלא רק לתכליתיותה. זה קרה אמנם בהכרח, מפני שחשבנו את התכליתיות לתכלית האמיתית, או בלשון התיאולוגים, מפני שההשגחה הכל-יודעת מצאה, שאנו, ברואיה החלשים, עדיין איננו יכולים להבין את כוונתה האמיתית'. משום כך מחזיקה הרבנות התלמודית ברעיון-השווא, כאילו התורה שניתנה בסיני הנה מהות היהדות — במקום להכיר שהיא רק אמצעי להשגת התכלית האמיתית, שהיא אושרו של אדם. בהתאם לכך קרא אשר בפרק האחרון של ספרו לערוך רפורמה ביהדות; אולם לא לשם ביטולה — אלא על-מנת להרחיק ממנה את כל סיגיה ולגלות את מהותה האמיתית. על עומק התיקונים וגבולותיהם לא היה מוכן להחליט. לשם כך יש צורך להכיר את ערכה הפנימי של היהדות, המבדיל אותה משאר הדתות. את גבולות הרפורמה מסמן אשר בעזרת 'תקנון היהדות' בעל 14 סעיפים. עשרה מהם כוללים את עיקרי האמונה היהודית — כמו האמונה בהתגלות האל לאבות, מתן התורה למשה בהר סיני, הגאולה המשיחית ותחיית המתים. ארבעת הסעיפים האחרים מבטאים את 'ההתחייבות להמשיך ולקיים את הברית, שכרת האל הנצחי עם אבותינו'. אלה המצוות הצרמונליות: ברית מילה, שבת, חגים ותפילה. 'זהו תקנון היהדות, אין אחר. אותו יש להאיר ולבאר בעזרת האמצעים, שהותירו לנו כתבי הקודש והמסורת. אמונה, ביטחון והתחייבות מהווים את הקשר המלכד, המאחד אותנו'¹⁰⁹.

שאל אשר אך סיים את חיבורו וקיווה לשמוע הדים להצעותיו, והנה נאלץ — במקום לעשות לתיקונה של היהדות — לצאת להגנתה מפני התקפה מבחוץ; כי באותה השנה (1792) ראה אור ספר אנונימי, שיוחס בתחילה לקאנט, בשם 'נסיון ביקורת לכל התגלות'¹¹⁰. כעבור זמן קצר גילה קאנט בעצמו את זהות המחבר, שאינו אלא תלמידו יוהן גוטליב פיכטה. ברם, כעבור שנה פירסם קאנט ספר משלו בשם 'דת מתוך גבולות התבונה הטהורה', ובו השמיע, כנזכר לעיל, דברים בוטים על דת המקרא. בו בזמן הוציא פיכטה חיבור נוסף לאור בשם 'תרומה לתיקון משפטי הציבור על המהפכה הצרפתית'¹¹¹.

בתקופה הזאת היה פיכטה קרוב עדיין לדעות היעקוביניות של המהפכנים, ותבע להבהיר לעם באופן יסודי את זכויותיו ואת חובותיו כאמצעי בטוח למניעת מהפכות אלימות. זכותו של האזרח, טען, לנטוש את האמנה המדינית, שאליה הוא משתייך, וליצור יחד עם חברים לדעה ברית חדשה. מהפכה כזאת תהיה לגיטימית אם תיעשה מרצונו החופשי של העם. אולם כתוצאה מהמהפכה אם תקום מדינה בתוך מדינה, כלום יש למישהו זכות למנוע בעדה? מהבחינה העקרונית התשובה היא: לאו! אולם כלום

אין סכנה במצב שיתהווה? למעשה קיימים כבר בתוך המדינה גופים חברתיים, המהווים כעין מדינה בתוך המדינה, כמו הצבא, האצולה, האגודות המקצועיות והכמורה; ברם קיים גוף אחד, טוען פיכטה, המאיים יותר מכולם על שלום המדינה: היהודים. לטענה הזאת צירף פסקה ארוכה על אודות העם היהודי, שעתידה להיכנס למילון של שונאי ישראל: 'כמעט על כל ארצות אירופה משתרעת מדינה אדירה ועוינת, הנמצאת במלחמה מתמדת עם כל שאר המדינות ולוחצת קשות על האזרחים באחדות מהן; זאת היהדות. איני סבור... שהיא כה נוראה, מפני שהיא מהווה מדינה נבדלת וכה מלוכדת, אלא מפני שהמדינה הזאת בנויה על שנאת כל המין האנושי'¹¹². ברוח זאת מאשים פיכטה את היהודים בגאווותנות, בחוסר רגישות, בניצול הסובלנות השוררת במדינות — המפלה אותם, שאינם מאמינים בישו, לטובה על פני המאמינים בו, אך בדרך שונה. בסגנונו הפתטי פנה אל הציבור: 'כלום לא עלתה על לבכם המחשבה המובנת, שהיהודים... אם תתנו להם גם זכות אזרח במדינותיכם, ירמסו תחת רגליהם את שאר אזרחיכם?' הסתה פרועה כזאת מפי פילוסוף ומלומד נגד המיעוט היהודי הזעיר במדינה¹¹³ — תוך כדי ניסיון להפוך את היהודים לגורם מאיים על שלום האזרח — מציין פרק חדש בתולדות השנאה ליהודים¹¹⁴. התפרצותו של פיכטה השתלבה בפולמוס על 'תיקון' היהודים, שקדם למאבקם על אמנציפציה¹¹⁵. לדעת פיכטה, אפשר להעניק זכויות אזרח ליהודים רק כתנאי שיכרתו 'לכולם בן לילה את הראשים וישימו במקומם אחרים, שאין בהם אף לא אידיאה יהודית אחת'¹¹⁶.

שאל אשר יצא להתמודדות עם פיכטה בחיבורו 'אייזנמנגר השני'¹¹⁷. מצויד בכל ההבחנות הדקות, שקאנט בעצמו הורה לו, הלך וסתר את דבריו של פיכטה על היהדות ותבע להעניק לה עמדה שווה בין הדתות. אם נראה, כתב, כאילו הדת היהודית אינה עונה על כל דרישות ה'השכלה', הרי גם דמות הנצרות אינה אידיאלית בעיני נוצרים 'נאורים'. חסרונות היהודים, טען אשר, אינם תלויים במהות דתם, כי אם בכך שעדיין לא התעלו לעקרונות ה'השכלה'. אשר הרגיש, שהולכת ומתגבשת תורה פילוסופית חדשה, שתמדוד בני-אדם בקני-מידה אחרים מאלה, שהיו נהוגים מקודם. אי לכך חש היטב בסוג אויבים חדש, שקם ליהודים: 'אם היו לאומה היהודית עד כה מתנגדים פוליטיים ודתיים, עכשיו הם המתנגדים המוסריים, שקמו עליה'¹¹⁸. על היהדות הגן מתוך הכרה עמוקה, שזכות קיומה בלתי מעורערת בעולם, הנוהג על-פי עקרונות התבונה והמוסר כאחד. הדת היהודית ממלאה את תפקידה בתוך עדה מסוימת. מעשי אלוהים הם ללא חקר, ואין ליהודי אלא להאמין שהאל נתן לעמו את הדת שהוא זקוק לה. אמנם מוסדותיה מפגרים כיום אחרי ההתקדמות המוסרית של מאמיניה, ולכן יש צורך בתיקונים; אולם ביסוד מתקיים ייחודה של היהדות, שגם הרפורמה המוצעת לא באה לטשטש אותו. באשר להתבדלותם הפוליטית של היהודים ציין, ש'היהודי נכנע לחקיקה הכללית ככל אזרח במדינה', וכל הזכויות או ההגבלות מידה באו לו¹¹⁹.

גישתם של שני מבשרי הרפורמה, לצרוס בנדוד ושאל אשר, אל היהדות כדת היסטורית שמרה על זיקתם אליה — על אף השפעתה הרציונליסטית והאוניברסלית של תנועת ה'השכלה', ולמרות שתודעתם ההיסטורית לא הקיפה את תולדות העם היהודי כולן, על כל תקופותיהן. הראינו שבנדוד מפקיע מהכרתו את כל ימי הגלות, עד שלא

ראה כל קשר או דמיון בין היהודי הקדום, מלפני חורבן הבית, לבין היהודי של זמנו. שאול אשר, שהושפע מהזרם הניאולוגי, רואה בימים שלאחר החורבן מצב של קיפאון, האמור להפשיר בתקופת התיקונים, כפי שאירע לכנסייה הנוצרית בימי הרפורמציה. בהקשר זה נזכיר ניסיון קיצוני לרפורמה ביהדות, שנבע מאותו המקור. כוונתנו לחיבורו של דוד פרידלנדר, שבו נוקט גם הוא עמדה שלילית לגבי ההיסטוריה היהודית שלאחר אובדן העצמאות, כשהוא מסתכל על אורח החיים המסורתי, על מנהגיו, על סדר עבודת האלוהים ועל האמונה במשיח כעל גילויים של השתקעות בהזיות. ב'איגרת להוד מעלתו האדון טָלֶר' כתב, בין השאר: 'בעצב וביגון משפילים אנו עכשיו את מבטנו על תולדות היהודים, אשר חדלו להיות אומה ולהקרא כך. תוך השתתפות בצער מטיילים אנו בין הריסות מקדשם ומדינתם... אצל אומה מפוזרת, ללא מנהיגות ועצמאות, ניצחו בהכרח ההזיות... האמונות התפלות והקנאות הדתית החלו לשלוט ברמה, תחילה עכרו את הדת הטהורה ביסודה, ולבסוף זיהמו אותה כליל... אין הוא [היהודי] יכול להעלות על דעתו את הרעיון, שאפשר להקים משברי האבנים בנין חדש, ראוי למגורים; הוא מרגיש בנוח בין החורבות והזוועות'¹²⁰. מתוך התעלמות גמורה מחיי הרוח, שהתפתחו בקהילות בימי הביניים, שאת הדיהם יכול היה למצוא בכרוניקות שסקרנו, הבחין פרידלנדר אצל הדורות האחרונים רק חוסר אונים וקיפאון: 'המצב החמיר בהרבה בתקופה מאוחרת יותר. העם הנפוץ ברחבי תבל, בלי מקום מושב קבוע, חסר מנהיגות מדינית, ללא מנהיג רוחני, נעזב לנפשו, איבד בסופו של דבר כל יחס לערכי תבונה וכל חוש לאמיתות הנעלות יותר, שהיו יסוד דתו מאז ומתמיד. במקום זאת החלו לשמור בקפדנות מרבית על מצוות מעשיות... לולא שחה כל כך רוחם, וכוחות נפשם לא היו משותקים כל כך, הם היו כבואם לארצות אחרות ולתנאים אחרים משכילים לבטל את המצוות המעשיות, כדבר שהפך מיותר לגמרי'. בניגוד לקודמיו, לא שאף פרידלנדר לתיקונים כפולחן בלבד ולביטול חלק של המצוות המעשיות — אלא דחה עיקרי אמונה ושלל את עקרון הגאולה, את האמונה במשיח: 'ככל שגברו הרדיפות, הגבירו מוריהם חסרי-שאר-רוח את לחצם לקיום מעשים חסרי משמעות. לכל אלה הצטרף הרעיון בדבר המשיח, שעירפל סופית את ראשיהם ומנע כל התבוננות חפשית בדברים'¹²¹. כידוע, לא קיבל טלר את ההצעה לכנס נוצרים ויהודים תחת גג דיאיסטי משותף, ו'האיגרת' נשארה בחזקת תעודה יוצאת דופן. ראוי לציין, שפרידלנדר לא חדל לפעול בתוך הקהילה היהודית למען שיפור מצבם החברתי והמדיני של אנשיה'¹²².

נושאים היסטוריים בכתב-העת 'שולמית' *

חבורת ה'משכילים', שהוציאו לאור את המאסף הצליחו לפרסם בין השנים 1784 — 1790 שישה כרכים. שלושת הכרכים הראשונים הופיעו בקניגסברג, והאחרונים בברלין. אחרי-כן חלה הפסקה, ובין השנים 1794 — 1797 ראו אור רק גליונות בודדים,

* הדברים שבקטע הזה ראו בחלקם אור במאמרי ב'ציון', שנה ל"ט (תשל"ד), עמ' 86 — 113.

שצורפו לכרך אחד. מאז היתה הפסקה נוספת, עד שבשנת 1809 לקח שלום הכהן את העריכה על עצמו, ובשלוש השנים הבאות הוציא לאור שלושה כרכים נוספים. בשנת 1811 חדל המאסף סופית להופיע. אומנם בשנת 1829 עשה יעקב פירשטנטל נסיון לחדשו, אולם הצליח לפרסם רק כרך אחד.

כרגיל במפעלי עיתונות בכלל, ובעיתונות היהודית בפרט, גרמו סיבות פיננסיות — מיעוט חותמים — לקשיי קיום. על הפסקת הופעת המאסף השפיעה, בנוסף לכך, ירידת העניין אצל הציבור היהודי בעיתון עברי; שכן התמעטו קוראי עברית, וידיעת הלשון הגרמנית התפשטה בקרב אותם חוגים, שתמכו קודם לכן בהמאסף. כידוע, היתה הפצת השפה הגרמנית בין צעירי ישראל אחת המטרות החינוכיות החשובות של ה'משכילים', והם הצליחו אפוא להשיגה עד סוף המאה הי"ח. הופעת כתב-העת היהודי הראשון בגרמנית, שהאריך ימים, שיקפה את המפנה התרבותי שחל בקרב הנוער היהודי בארצות גרמניה ואוסטריה, ובמידה מסוימת — גם במזרח אירופה.

כתב-העת שולמית נוסד בדסאו בשנת 1806 על-ידי יוסף וולף ודוד פרנקל. שני האישים האלה מייצגים את הטיפוס החדש של מורה ומחנך יהודי, שהפך את רעיונות ה'השכלה' קרדום לחפור בהם. שניהם, יוסף וולף (1762—1826) ודוד פרנקל (1779—1865) נולדו בדסאו, עירו של מנדלסון. שניהם נפגשו בצוות המורים של בית-הספר לילדי עניים, שנוסד שם בשנת 1789. מגמותיו החינוכיות היו מושפעות משיטת הפילנתרופין מיסודו של הפדגוג בִּיִּדּוֹ ומ'חינוך נערים', מוסדם של 'משכילי' ברלין¹²³. בשנת 1801 זכה בית-הספר להכרה מצד הנסיך הליברלי של דוכסות דסאו, ופרנקל התמנה למנהלו. אל חבר המורים הצטרפו שלמה לקס, משה פיליפסון וגוטהולד סלומון. אלה היוו את חבורת ה'משכילים' בדסאו, שבשאיפותיהם הזדהו עם 'משכילי' ברלין.

על השקפותיו של פרנקל אפשר לעמוד על-פי הדברים, שפירסם בשנת 1804 בדין-וחשבון על המוסד¹²⁴. מובלע בתוך הערת שוליים ארוכה¹²⁵, צייר את דמותם של ילדי הדור השני של 'ההשכלה', כפי שהתגלתה לעינו הביקורתית. כל הדברים שלמדו אלפי הנערים האלה בילדותם, כותב פרנקל, נראים להם אחרי התבגרותם 'בלתי עקביים', 'חסרי טעם', 'ולעתים קרובות אפילו מנוגדים לתכונת אנוש בריאה'. תוך רגשי סלידה נזכרים הם באותם הימים, שבהם בילו תחת השגחת מלמד, 'מוקיון משתטה בחדר-לימוד דמוי צינוק, הקרוי "חדר", ללא תועלת וללא טעם'. כשנערים אלה ישתחררו מכל עול, יביטו בבוז ובלעג על אחיהם היהודיים, המסוגלים עדיין לשמור מצוות. את האחריות למצב הזה מטיל פרנקל על ההורים: 'יש להצטער הרבה על כך, שאפילו בין אותם יהודי גרמניה, המתיימרים להיות אנשים משכילים, רבים מחנכים את ילדיהם בניגוד לכל תכלית... נער יהודי של הורים כאלה יודע מעט על דת האבות, או לעתים אף לא כלום. על דת אחרת הוא יודע על כל פנים עוד פחות... היהודי זר לו, והוא עצמו בריה מוזרה בעיני היהודים; ומשנכנס לחברה נוצרית, הרי גם שם לא יכירנו מקומו. לכן יהיה בכל מקום יצור דו-פרצופי'. דברי ביקורת אלה של איש ה'השכלה' על תנועתו מעידים על הכרתו, שעם יצירת חברה פתוחה, המשוחררת מדעות קדומות ומוכנה לקלוט רשמים מבחוץ, נשארו רבים מבניה — שלא זכו עדיין לסולם ערכים

חדש — בחלל ריק, הגורם לקלקול מידות. על מנת לעצור את התהליך השלילי הזה ריכזו פרנקל וחבריו את מאמציהם בחינוך דתי. לפני עיניהם לא עמדה הדת היהודית, התובעת שמירת מצוות מעשיות והתבדלות מהגויים — אלא מסכת של רגשות דתיים, שכל בני-אדם אמורים להיות שותפים להם. בבית-ספרו מצא פרנקל סדנה להגשמת רעיונותיו. לשם הסברת שיטתו והפצתה בציבור ההורים יסד את שולמית — 'כתב-עת לקידום התרבות וההומניות בקרב האומה היהודית'¹²⁶.

מן המאמרים הפרוגרמטיים שכתבו שני העורכים, וולף ופרנקל, בגיליון הראשון, מתגלה המפנה שחל במחשבת דור אחרון זה ל'השכלה'. הללו, אף אם אינם תלמידיו הישירים של קאנט, לא נמלטו מהשפעת דבריו בכל הנוגע לדת היהודית. הפירוש שנתנו להיסטוריה היהודית בימי 'זוהרה', שלדעתם חל תחת שלטון שלמה המלך, איפשר להם להבליט קווים אוניברסליים ביהדות העתיקה ולהדגיש את דרישותיה המוסריות. מובן שגם בעיניהם הצטיירו הימים שלאחר חורבן הבית כתקופה של שקיעה, שרק עתה, עם עלות שחר הנאורות, נראות שוב קרני אור ראשונות. כדאי לציין, שעל אף נטייתם לאוניברסליזם, ראו גם 'משכילים' אלה את עצמם בימים אלה של ראשית האמנציפציה כבני עם אחד, העם היהודי!

יוסף וולף פותח את מאמרו בהערה כללית על התכונות המיוחדות לכל עם. הוא טוען, שאם היו חיוביות במקורן — אך כמרוצת הזמן ותחת השפעת גורמי חוץ השתנו לרעה — ניתן תמיד להחזירן למוטב. לשם כך חשובה לו כל כך ידיעת אופיין הראשוני של התכונות היהודיות, המאפשרת החייאת ערכיו המיוחדים של העם היהודי. כאמור, התגלו אלה בתקופה הקלסית של העם: 'היה זמן, שבו יכול העם היהודי, נאמן לדת המבורכת של אבותיו, להמנות בין עמי תבל המאושרים. מידות ומנהגים עשו אותו אז לעם קדוש, שהצטיין לתפארת, במצבו המוסרי והפוליטי, בפני עמים רבים שחיו אז. בתקופה המאושרת ההיא השיג העם הישראלי, בעזרת תנאי הזמן הטובים, דרגה גבוהה מסוימת של שלמות, בשעה שהאהבה הלאומית התעלתה עד כדי אהבת אדם כללית'. בהערת שוליים הזכיר את 'תפילת הסובלנות', שנשא שלמה לעת חנוכת המקדש, המובאת בספר מלכים א (ח, מא — מג): 'וגם אל הנוכרי אשר לא מעמך ישראל הוא... ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע... ועשית ככל אשר יקרא אליך הנוכרי'. דברים אלה נראו לו — וכך התקבלו בדרך כלל על-ידי ה'משכילים' — כביטוי לסובלנותו של המלך הנאור, שבימי שלטונו 'סובלנות, התחשבות בזולת, שביעות רצון, שלווה ואושר השתלטו על נפש האומה'. לפי דעתו, מקורם של כל הגילויים היפים האלה בדת היהודית, המדגישה מעל לכול 'אהבת אחים וערך האדם' לצדן של 'תבונה כללית ואמת נצחית, מידות טובות וצדק'. מהותה הכלל-אנושית של הדת היהודית עמדה לה לא רק כ'מדינה הפורחת של עם בני יעקב', אלא העניקה 'בשורות נחמה ועידוד לצאן ישראל המפוזר... אחרי ביטול העצמאות הלאומית... לא לקחו אתם [המהגרים] מכל אוצרותיהם אלא רק את הדת'. אין וולף מציע להקדיש תשומת לב מיוחדת לקורות הימים האלה: 'אדם, בנדיבות לבו, מעביר בבוז את מבטו מעל התמונות המזויעות, כשדברים משמחים מושכים את עיניו'; אולם, הוא טוען, עתה התחילה תקופה חדשה בהיסטוריה היהודית: 'חוק הצדק שולט על נפש כל האומות; המחיצה המצערת,

שהפרידה במשך אלפי שנים בין לבבות בני-אדם, נהרסה על-ידי רוח הסובלנות. אנושות היא הסיסמה! הרוח החדשה הזאת הביאה גם לאומה היהודית רוב טובה: 'חלפו הזמנים, שבהם נחשבו המושגים "יהודי" ו"בן-אדם" מושגים הטרוגניים. גם היהודי מרגיש עכשיו את ערכו כאדם, והוא אסיר תודה לשאר בני-אדם'. אולם עדיין לא הכול שפיר בציבור היהודי, כי יש עוד הרבה לתקן. את הדרך לתיקון תורה הדת, כי היא 'צורך אינטלקטואלי ומוסרי לאדם בן-תרבות'. לכן יעד וולף לשולמית את התפקיד 'לעורר יראת כבוד כלפי הדת, היינו כלפי אותן האמיתות הראויות רק הן לשם דת, להחזיר את האומה לתרבותה המקורית, ולהאיר לה את מהות-עצמה'¹²⁷. אגב כך הצהיר, שכתב-העת יימנע מהתערבות בעניינים פוליטיים, גם כשהם נוגעים לאומה היהודית^{127א}.

את הרתיעה הזאת מהבעת דעה בעניינים פוליטיים יש להבין על רקע הזמן. ביולי 1806, מועד הופעת הגיליון הראשון של שולמית, הקים נפוליון את ברית הריינוס. בין שישה-עשר הנסיכים הגרמניים, שהצטרפו לברית, היה גם נסיך אנהלט, שליטה של דסאו. שבועות אחדים אחרי-כן ויתר פרנץ השני, קיסר גרמניה, על תוארו שהתרוקן מתוכן, וכך בא הקץ על הקיסרות הזאת בת אלף השנים. ממלכת פרוסיה, שהשתתפה רק בקואליציה הראשונה נגד צרפת המהפכנית וזכתה לעשר שנות שלום, לא שמרה עוד על נייטרליותה והתכוונה למאבק החדש, וזה פרץ בסוף אותה שנה. זה מקרוב, בסוף שנת 1805, הסתיימה מלחמת הקואליציה בניצחון מזהיר של נפוליון, שצייר מחדש את המפה הפוליטית של אירופה. המאורעות האלה גרמו לעירנות רבה ולתסיסה בקרב שכבות אוכלוסין שונות. בעיתונות, בחוברות בודדות ובכתבי פלסתר התנהל ויכוח, שעל חומרתו מעיד המקרה של אותו מו"ל מנירנברג, שבפקודת נפוליון נשפט והוצא להורג בירייה, כי סירב להסגיר את המחבר של כתב מחאה מסוים נגד הכיבוש הצרפתי. בימים נסערים אלה נוח היה לעורכי שולמית לעמוד מהצד — מה גם שהיו מעוניינים, כי כתב-העת יופץ באין מפריע גם מעבר לגבול וילכד סביבו את כל קוראי גרמנית, ללא הבדל של השתייכות מדינית.

דוד פרנקל, שאחרי פרישתו של וולף נשאר זמן-מה עורך ומו"ל יחיד, נזקק גם הוא במאמרו הפותח לקורות העבר, אולם התייחס רק למאות השנים האחרונות. בתקופה הזאת התרחשו מעשי אכזריות וקנאות רבים, המעוררים סלידה בלב כל אדם: 'מעולם לא היתה אומה, שבמשך תקופה ארוכה של מאות שנים רבות מאוד נאלצה להרגיש את שוט הרדיפות האיומות ביותר במידה רבה יותר, ולעתים קרובות יותר, מזאת שאני משתייך אליה'¹²⁸. לתנאי חיים קשים אלה היו תוצאות חמורות לגבי מצבם הפיסי והמוסרי של היהודים, המעכבות עדיין את התקדמותם. גם פרנקל לא התכוון לתאר את התקופה שעברה בפרוטרוט — למרות שלדעתו חובה על כל אדם להכיר את תולדות עמו. אם הוא בכל זאת נוגע בה, אזי רק על מנת להבהיר, שתחת לחץ הימים ההם לא היתה ליהודי יכולת לתקן עיקרי אמונה כלשהם ולהתאימם למצב משתנה. אולם 'צאצאי הנדכאים האלה נהנים מהמזל לחיות תחת שליטים אצילי רוח ואוהבי אדם', השואפים להבטיח גם ליהודים 'זכות קיום שווה לשאר אומות המדינה'. אמנם התוצאות דלות עדיין, כי 'תקופת הנאורות של האומה היהודית, מאז קרא מנדלסון את קריאתו היוצרת:

"יהי אור!" — קצרה מכדי שיהיה אפשר להבחין בדרך כלל בתוצאות רבות של דרך חשיבה שונה'.

בהוצאת כתב-עת מיוחד ליהודים רואה פרנקל אמצעי מתאים כדי להוליך את הציבור היהודי בכיוון הנכון. בהזדמנות הזאת הזכיר את 'המאסף' — אותו 'ירחון מצויין', שהיתה לו השפעה כה טובה; אולם מפני שנכתב בעברית, לא האריך ימים: 'בגלל חוסר ידיעת השפה הזאת רק יהודים מעטים היו מסוגלים לקרוא אותו'. ליהודי ה'משכיל' לא היה עוד צורך בו, והיהודי השמרני דחה אותו, משום חשש מפני דברי כפירה. מסתבר שפרנקל לא ראה בלשון העברית של 'המאסף' כוונה 'משכילית' מיוחדת, אלא רק עניין מעשי, שעם השתנותו — כלומר, עם התפשטות ידיעת השפה הגרמנית בין היהודים — אפשר היה לחדול ממנו.

בדומה לוולף היה גם פרנקל חרד לגורל הדור הצעיר נוכח גילויים שליליים של ה'השכלה'. אמנם על כך לא כתב במאמר הפתיחה, אלא רק כאשר נשמעו דעות במדור 'מכתבים למערכת', שהזמינו את תשובתו כעורך. שולחם של מכתבים אלה היה כהן דת פרוטסטנטי, ק"ו ספיקר מפרנקפורט דאודר, שהרבה לעסוק בהיסטוריה היהודית. בשנת 1809 פרסם ספר בשם 'על מצב היהודים בגרמניה, אז ועתה'¹²⁹. באחד ממכתביו לשולחן המית התאונן ספיקר על 'הנימה החצופה', שבה דנים צעירים יהודיים בברלין לכף חובה כל שעולה על דעת בני-אדם. 'הם מבקרים את תוכניותיו הגדולות של מצביא עטור נצחון מסוים באותה חומרה כמו הצגת הנערה מאורליאן, אמש בתיאטרון הלאומי... הם מתפלספים על תכלית האספה הלאומית בפריס באותה פסקנות כמו על מגמת הפילוסופיה הביקורתית ועל מהות שיטותיהם של פיכטה ושללינג. על מנת להוכיח מעל לכל ספק את השקפתם הנאורה, רבת התבונה, לועגים הם לדת אבותיהם, וכנראה אפילו מתבישים בה ומנסים להתכחש לה עד כמה שאפשר'¹³⁰. בתשובת העורך עדים אנו לגילוי ראשון של הסתייגות מיהודי מזרח אירופה מפי יהודי גרמני. את התופעה הזאת נפגוש מעתה שוב ושוב כבת לווייה למאמצים של יהודי גרמניה להוכיח את השתרשותם במדינה הזאת, והיא שגרמה לסדקים הראשונים ברגש הסולידריות היהודית — אותו רגש, שניזון במידה לא מבוטלת מתודעה היסטורית. אמנם נשמעו עוד קודם לכן טענות על המלמד ה'פולני', כמו בדברי וולף שהזכרנו; אולם פרנקל היה, כנראה, הראשון שהבדיל במפורש ובהכללה בין יהודי יליד ברלין, לבין יהודי שהיגר לא מכבר מפולין. זה האחרון נראה לו נחות, בעיקר מפני שהשתלבותו בתרבות הגרמנית פיגרה אחרי הצלחתו החומרית המהירה: 'הם באו הנה בדרך כלל כנערים או בחורים, לומדי תלמוד, אולם מצאו אחרי-כן, הודות לחריצותם ועקב מקרים מוצלחים, הזדמנות להתקדם. הם ממלאים לעתים קרובות תפקידים חשובים ומתפלספים על עניינים רבים'. עכשיו, טוען פרנקל, מאשימים בגללם את כל צעירי ברלין היהודיים, 'למרות שיש ביניהם רבים, שהם משכילים מאוד ואהודים על הכל'. מצד שני יש לפרנקל גם טענות נגד החברה הנוצרית: בפרובינציה, ובעיקר בערים הקטנות, נמנעים נוצרים ממגע חברתי עם יהודים, מבלי לבחון אם משכילים אמיתיים הם אם לאו — אלא רק בגלל יהדותם. כלום אפשר לדרוש מצעירים אלה השלמה פילוסופית עם מציאות כזאת?¹³¹

טענות ומענות אלה מעידות על שינוי נוסף, שחל מאז צמיחתה של תנועת ה'השכלה' היהודית שם: מתגלים סימנים של מתח בין משכילי שתי הדתות, והרגשת אי־נוחות תופסת את מקום האופטימיות, שהדור הקודם היה שרוי בה. אז האמינו עדיין 'משכילים' נוצריים ויהודיים כאחד בהתגבשות קרובה של חברה פתוחה, שתאפשר לכל פרט בתוכה לפתח את כשרונותיו. היהודי בן הטיפוס החדש של משכיל קיווה, שיוכל להשתלב בתוך חברה, שבה יעריכו אותו על־פי כישוריו והישגיו — ולא על־פי דתו או מוצאו הלאומי. אולם תהליך ההתפתחות היה אחר; על הכיוון החדש מלמדת גם גישת שולמית לבעיות הזמן. בשעה ש'המאסף' ליקט הדים מחיי הרוח החדשים, שהתרחשו מחוץ לתחום היהודי המצומצם, הפנה שולמית במידה גדלה והולכת את מבטו פנימה וביקש לעשות למען ביתו. רמז לכך נמצא בדברי וולף, כשהוא רוצה להסביר למה נבחר השם שולמית לכתב־העת: בשם זה קרא לאותה אשה אלמונית מאכל בית־מעכה, שהסגירה בידי אנשי יואב, הצרים על העיר, את שבע בן בכרי, ועל ידי כך הצילה את עירה מחורבן (שמואל ב כ, טו — כב): 'אותה בחרה "שולמית" הגרמניה למופת. כמוה יוצאת גם היא מקרב אומה נצורה ומופיעה כמוה כמתווכת ומשכינה שלום בינה לבין מתנגדיה'¹³². לדעתו, נמצאת האומה היהודית במצור, כי מחזיקה היא בקרבה עדיין את 'אויב האנושות' — את האמונות הטפלות ואת מנהגי הדת המוזרים שחדרו לתוכה. וכשם שהוכיחה שולמית המקראית, שאין לה ולאנשי עירה חלק עם הזר, שבע בן בכרי, כך יראה כתב־העת לעולם, שהאומה היהודית מוכנה להסגיר את כל הגורמים השוכנים בה, המעוררים את התנגדות הסביבה. כלפי פנים היתה מטרת כתב־העת, כאמור, קידום 'התרבות וההומניות' בציבור היהודי. מבדיקת תוכנם של המאמרים ששולמית פרסם מתברר שנושאים, הלקוחים מההיסטוריה היהודית, נראו לו כאחד האמצעים לתיקון הדמות היהודית. לכן נעשה כתב־העת אכסניה של חיבורים היסטוריים, הראשונה מסוגה. בגליונותיו התפרסמו במשך שנות הופעתו מאמרים, שציירו 'תמונת פסיפס של תולדות העם היהודי'¹³³.

פטר בער על הכיתות

החיבור ההיסטורי הראשון, שהופיע בשולמית, נכתב על־ידי פטר (פרץ) בער. תחת הכותרת 'על כיתות דתיות אחדות, שהיו קיימות בקרב האומה היהודית ובחלקן עדיין קיימות'¹³⁴, פתח בער בסדרת מאמרים, ועם סיומה עיבד וקיבץ אותם לספר רב ממדים, שיצא לאור בשנת 1822. קורות חייו יכולות לשמש דוגמה לטיפוס החדש של מורה יהודי שהופיע, כפי שהזכרנו, בסוף תקופת ה'השכלה'. באוטוביוגרפיה שלו, שראתה אור בשנת 1839, שנה אחרי מותו, סיפר שנולד בשנת 1758 להורים אמידים בעיירה נובי־בידצוב שבצפון מזרח בוהמיה¹³⁵. אביו ידע גרמנית כדי קריאה וכתיבה ודאג לכך, שגם בנו יקבל, נוסף לחינוך המסורתי ב'חדר', גם השכלה כללית, ושלח אותו אצל מורה נוצרי ללמוד גרמנית ולטינית. כשהגיע למצוות הלך לפראג, אל הישיבה של יחזקאל לנדאו. אחרי־כן עבר לפרסבורג (ברטיסלבה). מאחר שאביו התרושש, נאלץ להתפרנס כמלמד.

שנים אחדות ישב בכפר הונגרי נידח. שם אירע לו אותו מקרה, שהעמיד בחורים רבים כמוהו על פרשת דרכים: חבילת ספרים ישנים שנתגלגלה לידו פתחה לפניו אופקים חדשים. החבילה הכילה את 'מורה נבוכים' לרמב"ם, את 'צוהר התיבה' — ספר הדקדוק העברי המפורסם של זלמן הנאו — ושלוש חלקים של ספר 'מגדים' — תנ"ך עם פירוש רש"י ותרגום לידיש-טייטש. היה שם גם הספר 'דון קישוט' לסרבנטס — אולם הוא לא מצא בו עניין, כי עדיין לא היה, לדבריו, רגיל לקרוא ספרות יפה. גם לעומק שיטתו הפילוסופית של רמב"ם לא הצליח לרדת; אולם ספר הדקדוק, ובמיוחד התנ"ך, משכו את תשומת-לבו והפנו אותו לתחומים, שעד כה לא התמודד אתם. יש לזכור, כי הלימוד המסורתי ב'חדר' ובישיבה אינו מתחשב בדקדוק הלשון העברית ועוסק רק באותם החלקים של התנ"ך, הקשורים לאורח חיים דתי, כלומר — החומש עם ההפטרות, ספר תהלים וחמש המגילות. בער נמשך כל כך אחרי הקריאה, עד שביזבז אחר-כך את מחצית הונו כדי לרכוש את 'נתיבות השלום' של מנדלסון מיד עם הופעתו.

תחנתו הבאה של בער היתה וינה, ולשם הגיע בשנת 1780. מזלו הטוב הביא אותו לביתו של משכיל יהודי בעל ספרייה גדולה. בביתו מצא גם את 'המאסף'. כעבור זמן-מה הדפיס כתב-עת זה שני שירים עבריים משלו¹³⁶. החל בתקופה הזאת נתפס לרעיונות הפדגוגיים של תנועת ה'השכלה' וביקש להגשים אותם. מאמצי השלטונות האוסטריים לשנות את מערכת החינוך המסורתית של היהודים נראו לו רצויים, ולכן הכין את עצמו להוראה על-פי השיטה החדשה. באוניברסיטה של וינה שמע הרצאות בפדגוגיה ובמתודיקה. בשנת 1783 קיבל משרה בבית-ספר גרמני בעיר הונגרית קטנה. כעבור שנתיים חזר לעיר מולדתו ושימש שם בהוראה במשך למעלה מעשרים וחמש שנה. הוא היה 'מורה דת' — אותו מקצוע חדש, שבא לממש את תביעת ה'משכילים' לחינוך דתי. נ"ה ויזל, דוד פרידלנדר, לצרוס בנדוד ואחרים מתחו בכתביהם ביקורת על חוסר היכולת של המלמדים להקנות לילדים את ערכי היהדות, בגלל הזנחת תוכנה המוסרי האוניברסלי והדגשתם היתרה את שמירת המצוות המעשיות. ב'דברי שלום ואמת' הציע ויזל לחבר לשם כך ספרי לימוד מיוחדים, כי נוסח המקרא אינו עונה, לפי דעתו, על צורכי ההוראה המתקנת. מורים 'משכילים' אחדים שמעו לקולו, ועד מהרה התפתחה ספרות ענפה, שבאה לסייע ללימודי הדת¹³⁷.

את המחקר ההיסטורי העצמאי, שלא על מנת לסייע לעבודת המורה, הקדיש בער, כאמור, להופעת הכיתות בישראל. מה היתה הסיבה שדחפה אותו לגילוי זה, שאיננו מהמרכזיים בתולדות ישראל? נדמה לנו שלא נטעה, אם נקשור את בחירת הנושא הזה עם מאורעות מסוימים שהתרחשו בסביבתו, בנוכו-בידצוב, מקום הולדתו. במחצית הראשונה של המאה הי"ח התגלתה שם כת נוצרית-יהודית — ה'אברהמיתים' או 'הישראלים' של נובי-בידצוב, שנהגו מנהגים יהודיים מסוימים וכפרו באמונת השילוש¹³⁸. השלטונות דיכאו אותם וחשדו גם באנשי הקהילה היהודית, שמא הדיחו אותם לכפירה בנצרות. עקב זאת נשפט הרב מנדל למוות, ובשנת 1750 הועלה בפראג על המוקד. זה קרה בימי מריה תרזיה. בימי שלטונו של יוסף השני עלו חסידי הכת מהמחתרת, אולם הקיסר נהג בהם ביד קשה ושלח את בניהם לצבא. העניין עורר

תגובות בעיתונות, והיו שהצביעו על ההתנהגות הבלתי מוסרית של הכמורה, שהביאה את אנשי הכת לידי הרהורי כפירה. מותו הטרגי של רב הקהילה בוודאי נשאר עוד זמן רב חרות בזכרון הציבור היהודי. ייתכן שתגובתו החמורה של הקיסר הנאור כלפי אנשי הכת משכה גם היא את תשומת-לבו של בער, והניעה אותו להתחקות אחרי קיום כיתות בהיסטוריה היהודית.

בפתח מאמריו עמד בער על גורם אחר: 'תכלית החיבור הנוכחי הנה אחת: ליטול ממקצת קוראי "שולמית", נוצרים או יהודים, את דמיון השוא, מבחינות כה רבות, כאילו מימים ימימה שרויה היתה האומה היהודית בכללותה בדתה ובמוסרה הנובע ממנה באותה נקודת מצב, שבה היא שרויה כעת... לכן תהיה כל שאיפה, פנימית או חיצונית, לתיקונים מתאימים, אך עמל לריק'. בחקר הכיתות התכוון אפוא בער להראות כי הצורה, שהיהדות לובשת בהווה, אינה אלא תוצאה של התפתחות היסטורית מיוחדת, שלא הלכה במסלול אחד. הכרה זאת צריכה להראות לרפורמה הדתית את דרכה. בער הניח, שבמרוצת הזמנים חלו סטיות מהיהדות הקדומה בדמות של כיתות, ולכן לא השתמרה היהדות המקורית בטוהרתה. לדעתו, אין היהדות ה'רבנית' או ה'תלמודית' של ימינו אלא התגבשותה האחרונה של אחת הכיתות הקדומות — כת הפרושים, שקמה בימי עזרא ואנשי כנסת הגדולה. הפרושים דגלו בעשיית סייג לתורה והטילו על עצמם איסורים וחומרות שונות, מחשש שמא ייכשלו במותר ויבואו לידי עבירה. בער זיהה אותם עם ה'חסידים' הנזכרים בספר חשמונאים ב' וטען, כי בשל אמונתם — שאלוהים גילה למשה במעמד הר סיני גם את כל התורה שבעל-פה — העלו את כל הסייגים לדרגת קדושה ועודדו את העם לשומרם כתורה עצמה. דרישה זאת, והרעיונות שחיזקו אותה, עוררו התנגדות בקרב שכבה מסוימת בעם. אלה סירבו להכיר בכל התוספות והפירושים שה'חסידים' תיקנו תוך 'חסידות כלפי שמים'. הם נקראו 'צדיקים' או 'צדוקים'. המחלוקת ביניהם גרמה לפילוג הראשון בעם. בדרך הצדוקים הלכו אחרי-כן הקראים, שהתנגדו לרבנים. הרבנים היו גלגול של 'בעלי הקבלה' או ה'פרושים' או ה'תלמודיים'. אפשר, סיכם בער, למיין את כל הכיתות על-פי שתי מחלקות: 'צדוקים' ו'חסידים', שמהן הסתעפו שאר הכיתות. לדעת בער, הדת הקדומה, המקורית, היא אותה דת טבעית, שעל-פי ההשקפה הדיאיסטית של ה'משכילים' מחונן בה כל אדם באשר הוא אדם, ובה יתרונו מהבהמה; או בניסוחו: 'אדם ללא הכרת אל, היינו ללא דת, שונה אך מעט מהבהמות... היתכן, כי האל ישאיר את האדם, כתר בריאתו, שעשהו בצלמו ובדמותו, בלתי מושלם?'¹³⁹ על שחר האנושות, על אדם ראשון וטיבו, יש לנו, ליהודים, תעודה שקדומה ממנה אין לשום עם אחר: 'הישראלים בלבד עונים בפרוטרוט בהיסטוריה שלהם על שאלת בריאת העולם, מצבו של אדם הראשון, מושגיו על אלוהים והדת, ועל הדורות שבאו אחריו'. מהימנותה ההיסטורית של התעודה הזאת — כלומר, של ספרי התורה — מתגלה ב'תמימות סגנון הכתיבה, בבהירות הקשרים, בנימה הישרה והנאמנה השולטת בה, בתמונה, שבה מתאר כותב ההיסטוריה הזאת את המנהגים הקדומים, בתיאורים הגיאוגרפיים המפורטים שהוא ערך, ביושר, שבו הוא מעדיף בעניינים שונים אומות אחדות על פני אומתו, ובגילוי הלב, שבו הוא מדבר על פגמיה של זאת'.

לפנינו ניסיון לבחון מקורות באמצעות ניתוח ספרותי. כל המאפיינים שהזכיר בער מעלים את סיפורי התורה מעל 'כל הסיפורים החילוניים הידועים לנו'. אי לכך התריס כלפי אומות העולם בלשון איוב: 'איפה היית ביסדי ארץ, הגד אם ידעת בינה?' (איוב לח, ד). ברם, בחינתו האובייקטיבית מוליכה אותו למסקנה על מישור אחר: כל הנאמר מוכיח, 'שכותב ההיסטוריה הזה שאב ממקור, שלא מהעולם הזה, ממקור האמת הנצחית'. מסתבר שתפיסתו ההיסטורית של בער בנויה על בסיס רציונליסטי ועל בניין-על סופרנטורליסטי.

ערבוב תחומים זה, או הפסיחה על שתי הסעיפים, מלווים את ניסיונו לעקוב אחרי תולדות הדת היהודית — הזהות, כאמור, לתולדות העם היהודי. סבור הוא, שאלוהים התגלה לאדם ראשון לא רק במעשי ידיו, כי אם גם בכוחו העל-טבעי המפליא, ובישר לו 'דת נגלית ופוזיטיבית'. את הדת הזאת קיבלו ושמרו עשרת הדורות מאדם עד נח. בימי האחרון אירעו סטיות, ולכן בא עליהם המבול. מכאן ואילך רק משפחה אחת שמרה את הדת המקורית: אברהם וצאצאיו. במצרים אירעה שוב תקלה, ורק שבט לוי שמר על הטוהרה. משה נבחר להיות 'גואל פוליטי ודתי'¹⁴⁰. מעמד הר סיני ומתן עשרת הדיברות היו, לדעתו, כורח פדגוגי, כי על 'המון חושני כזה' אפשר להשפיע רק באמצעות מעשי נסים. עם כיבוש הארץ למדו בני ישראל מהכנענים את פולחן האלילים, 'עד שסמוך לשקיעת מדינתם נעשתה אצלם עבודת אלילים כמעט כללית; מצב זה גרר אחריו את חורבן המדינה והמקדש, וגם את שביים בבבל'¹⁴¹. אנשי כנסת הגדולה החזירו את המסורת לתוקפה, אולם אז התרחש הפילוג, ומעתה אין עוד היסטוריה של עם ישראל בכללותו, אלא תולדות כיתותיו. במקביל לא קיימת עוד הדת היהודית המקורית, כי כל כת קידשה נוסח שונה משלה. המסקנה המתבקשת מאליה מהתהליך הזה מגלה את מגמת כתיבתו של בער: אין לדרישותיהם הדתיות של השמרנים עדיפות על אלה הרוצים בתיקונים. תוקף מוחלט אפשר להעניק רק לגילויי הדת המקורית, שהיא הדת הטבעית.

אחרי הדיון הכללי הזה עובר בער לתיאור שש כיתות אלה: השומרונים, ההלניסטים, הצדוקים, האיסיים, אנשי יהודה הגולני והקראים. הדברים האלה שהתפרסמו בשולמית בשנתו הראשונה, נועדו להיות חלק של חיבור מקיף, שבער הבטיח לקוראיו. אולם רק אחרי שעבר לפראג הצליח להשלים את תוכניתו בצורת ספר, ושני כרכיו יצאו לאור בשנים 1822 — 1823. עליהם נדון בהמשך.

טיטוס, רשע או נאור?

עניין מיוחד יש במאמר שהופיע בשולמית בשנת 1807. מחברו, שלמה יעקב כהן, נתן לחיבורו את הכותרת: 'משהו על חיי הקיסר טיטוס ועל אופיו — או: הסתירה במסורת'¹⁴². למעשה לא עורר כהן בעיה חדשה. ההערכות המנוגדות של אותו שליט רומא, הנמצאות אצל יוספוס פלביוס ויוסיפון, מצד אחד — ובתלמוד, מצד שני, כבר העסיקו, כפי שראינו, כרוניקאים עבריים אחדים. יוספוס פלביוס, וכמוהו מחבר 'ספר יוסיפון', שיבחו את טיטוס ואת מעשיו, ולעומתם ראתה בו המסורת התלמודית רשע

מרושע. ב'היסטוריה עולמית' קרא כהן, כי טיטוס נחשב לאדם אציל ועדין נפש, ובא אפוא לידי מבוכה. יהודי כמוהו, 'המתגבר על כל הדעות הקדומות, אבל לנוכח אסונה האיום של מולדתו-לשעבר אינו יכול להיות ואסור שיהיה אדיש, מה יחשוב על טיטוס, וכיצד ירגיש כלפיו?' הרי טיטוס היה 'הגורם לאסוננו... הוא גרר אותנו בכוח מהארץ, שאבותינו — על-פי עדות כל ההיסטוריונים של העת העתיקה — הפרו ועיבדו ביד חרוצה במשך מאות שנים רבות את הריה ועמקיה, אל ארצות נכר ולשונות זרות... הוא העביר אותנו ממצב של פעילות ומועילות למצב של חוסר תועלת והתרפות. אהה, הוא עשה אותנו אומללים לנצח!'

אין לנו פרטים אישיים על בעל המאמר הזה — חוץ משתי יצירות ספרותיות נוספות שפרסם: האחת היא שיר הלל למושל הנאור של פרנקפורט דמיין, הדוכס קרל דלברג, קנצלר ברית ריינוס¹⁴³; והשנייה — קטכיזם גרמני לילדי ישראל¹⁴⁴. שתיהן אינן מאשרות את הרושם המתקבל ממאמרו, המביע צער על גלות העם היהודי ורואה בה אסון. יתרה מזאת; בהמשך דבריו תיאר את המצב הנוכחי בצבעים קודרים, שאינם הולמים את האופטימיזם השכיח אצל סופרי שולמית, אף הטיל ספק בעקרון הקדמה: 'משך זמן של אלפיים שנה לא הספיק כדי לאחד בני אדם, בעלי תכונות-נפש שונות, בעלי דתות ומנהגים שונים. אף אם נראה, שקיימת הרמוניה מסוימת בין נבחרים אחדים של אומתנו ושל אומות אחרות, מתגלה בכל זאת הפער היוצא מהרגיל אצל בני ההמון הגדול, בקרב העם הפשוט'. את אלה מבין הקוראים, שאינם מוכנים לראות את המצב כמוהו, מזמין הוא 'לבוא אל בתי הקפה או רק לקרוא את הכתוב נגדנו בעיתונות המופיעה בברלין, על מנת להשתכנע מהאמת הזאת'.

להלן חזר אל דברי חז"ל, הסותרים את דברי יוספוס פלביוס על טיטוס, ושקל את אמינותם: 'כלום אפשר, כי אלה, שידעו להעניק תוקף לעיקריהם המוסריים והפילוסופיים במקומות כה רבים בתלמוד, יעוותו בכוונה את ההיסטוריה של זמנם, שבה היה להם חלק כה גדול, עד שלא תהיה אפשרות... לגלות את האמת שבה?' מאידך גיסא יש לחשוד ביוסף בן מתתיהו, כי כתב 'כדי למצוא חן בעיני טיטוס, שלו חב את חייו, את חירותו והרבה מעשים טובים אחרים'. בכל זאת התקשה להכריע נגד 'ההיסטוריה העולמית', שתיארה את טיטוס כמוכשר וכטוב מבין קיסרי רומא. אכן, שוחח על הבעיה הזאת עם לצרוס בנדוד, וזה, בהתאם ליחסו השלילי כלפי המסורת התלמודית, שלל מכול וכול את ערכה של עדות חז"ל. לדעתו, דבריהם אינם אלא אגדות ואינם תורמים להיסטוריה העולמית. בנימה אירונית הוסיף, שיהיה מוכן לקבל את דבריהם כתרומה לתולדות התרבות, כי מעידים הם 'על איזו מדרגה תרבותית עמדו היהודים דאז ועל איזו מדרגה עומדים כיום היהודים, המקבלים מעשיות כאלה כאמת לאמיתה וקוראים אותן תוך התרגשות רבה'¹⁴⁵. ייתכן שבנדוד התייחס בדבריו לסיפור על היתוש, שגם דוד גנז מתלבט בו. בדברי הסיום ציין כהן, שטענותיו של בנדוד לא פיזרו את ספקותיו.

לפנינו שתי גישות שונות לגבי הספרות התלמודית כמקור היסטורי, התלויות בהשקפת עולמם של בעליהן. מי שחש את כובד הגלות וראה בה שורש למצבו הרע של העם היהודי, מקבל את דברי חז"ל — אף אם חכמי האומות סותרים אותם. לא-כן

יחסו של יהודי, הרואה בהווה ראשיתה של תקופה חדשה וחותר להשתלב בקדמה שהיא מבטיחה.

על החסידות

במדור הידיעות על חיי היהודים במקומות שונים מצאו עורכי שולמית גם הזדמנות לספק לקוראיהם ידע על החסידות. ייתכן שבעקבות מאמרו של בער הביטו גם על התנועה הזאת כעל גילוי של כת חדשה. יש לזכור, שהפולמוס בין החסידים ה'חדשים' לבין מתנגדיהם, שהתסיס ברבע האחרון של המאה הי"ח את קהילות פולין, הדים מעטים ממנו הגיעו מערבה. בקרב הפלג המערבי של היהדות האשכנזית נמנעה התפשטות החסידות מסיבות שונות, כגון פיזור על פני מדינות רבות וחייה בקהילות זעירות. ההזדמנות הראשונה לשמוע פרטים כלשהם על התנועה הזאת ניתנה ליהודי גרמניה מידי שלמה מימון.

בספרו 'סיפור חייו', שנכתב בגרמנית וראה אור בשנת 1792, הקדיש שלמה מימון פרק מיוחד לחסידות¹⁴⁶. מימון נפגש עם החסידות בצעירותו, בשנות ה-70, בזמן הפולמוס הראשון, כלומר — בימי ההתנגשות הראשונה עם המתנגדים והטלת החרם בשנת 1772. מימון היה סבור שכבר בא הקץ על התנועה, ולכן סיים את דבריו בקביעה: 'עכשיו לא נשתיירו מכת זו אלא שרידים בודדים מפוזרים פה ושם'.

שבע שנים אחרי-כן הדפיס בן ליטא אחר, הדרשן הנודד ר' ישראל ליבל, קונטרס גרמני תחת הכותרת: 'ידיעה מהימנה על כת חדשה ונפוצה מאוד בין יהודי פולין וליטה, המכנה עצמה חסידים, ועל עיקריהם ותורותיהם המקוממים את האנושות'. בשער הקונטרס צוין עוד, שהמחבר הוא 'מגיד מישרים בנובוגרודיק דליטה'¹⁴⁷. כפי שמסתבר מניסוח השער, נכתב החיבור ברוח של המתנגדים. משום כך היה גורלו כגורל רוב הספרות האנטי-חסידית, שלא הגיעה לידי הציבור הרחב¹⁴⁸. לכן מובנת הערת השוליים בשולמית. היא מנמקת את הדפסתו החדשה של הקונטרס בכך, שרבים מקהל הקוראים לא ראו את החוברת, שחשיבותה בהפצת אור על 'כת החסידים המזיקה והגורמת צרות, שמשכה תשומת לב רבה כל כך בקרב אומתנו, ואולי עדיין ממשיכה בפולין את מעשיה הרעים'¹⁴⁹. גם הדברים האלה אינם משאירים ספק, כי יחסה של המערכת כלפי החסידות הוא שלילי.

כפי שהודפס בשולמית¹⁵⁰, נשאר הקונטרס זמן רב המקור הספרותי היחיד, שממנו שאבו יהודי מערב אירופה את ידיעותיהם על החסידות. גם הבישוף אנרי גרגואר השתמש בהדפסה הזאת בשביל חיבורו הצרפתי המקיף על 'תולדות הכיתות הדתיות', ששלושת כרכיו הופיעו בשנת 1814. כן שולב מאמרו של ליבל במהדורה מאוחרת של הקובץ הצרפתי הגדול על המנהגים הדתיים והפולחן של כל אומות העולם¹⁵¹, שתורגם לשפות אחדות. אגב זאת רצוי לציין, שלפני-כן תיאר גם איש ה'השכלה' היהודית, ז'ק קלמנסון, את החסידות בלשון הצרפתית. בתזכירו על 'מצבם הנוכחי של יהודי פולין והאפשרות לתקנם' הדגיש, כי התפשטות החסידות מהווה סכנה רבה לסיכויי התיקון של היהדות. התזכיר הוגש בשנת 1796 למושל הפרוסי של אותו חבל, שאחרי חלוקת

פולין עבר לפרוסיה. בחיבורו של ליבל הסתייעו גם ההיסטוריונים הראשונים של התקופה: פטר בער בספרו על הכיתות בישראל שסקרנו, ויוסט, בכרך התשיעי של 'תולדות הישראלים', שהופיע בשנת 1828. אמנם בידי שניהם היה גם כתב-היד של יוסף פרל על 'מהות החסידות', שלא ראה אור בדפוס.

כל הספרות הזאת משקפת את יחסה השלילי של תנועת ה'השכלה' היהודית כלפי התנועה הזאת. ברם, תופעה מיוחדת יש בחיבור של ליבל: הוא מכיל פרטים על ראשוני החסידים ועיקרים אחדים ממשנתם. נמצא בו גם הוויכוח, שניהל המחבר עם אחד ממנהיגי ה'כת', הנקרא בפי ליבל סלומון ויטייסט — כנראה שיבוש שמו של ר' שלמה ויטבסק. בתוך אלה מופיעים גם טיעונים ברוח 'משכילית' מובהקת, המעוררים פליאה כשהם באים מעטו של 'מתנגד' ליטאי. כך, למשל, מתבטא ליבל בתשובה על טענת הצדיק דלעיל, כי הוצאת הריב החוצה עלולה להבאיש את ריחה של היהדות בעיני הגויים: 'אתה סבור איפוא, כי אנו עוד חיים בזמנים ההם, שהנוצרים ראו כחובתם, לנקום את דם ישו בזרעם של היהודים דאז?... שהנוצרים עדיין בדעה, כי היהודי מחוייב לשנוא את מי שאינו בן אמונתו?' ובסוף שאל: 'שמה סבור אתה, שהנוצרים בדעה, כי בדת שלנו יש דבר מה, העלול לקפח את המוסר ואת המדינה? לא! תודה להשגחה המיטיבה לכל, כי אנו חיים כעת בתקופה המאושרת, שבה דעות קדומות כאלה, אם עדיין לא נמחו כליל, הרי מוטטו משני הצדדים במידה כזאת, עד ששום סכנה לא נשקפת לנו מהן'.¹⁵² על העתיד הצפוי ליהודים ממשיך ליבל ואומר: 'אז יאמצו ללבם יותר ויותר את זכויות האנושות בכל היקפן, והעלילות, שהיו מקודם רצויות כל כך, לא ישאירו עוד את הרושם, שעשו לעתים לרעתנו ולהוותנו'. הכותב בוטח אפוא בנוצרים שלמדו, כי אין להטיל עתה עונש על היהודים, שהיה אולי יאה לאבות אבותיהם. המבט האופטימי הזה על התקופה, כאילו הסתלקו כבר המשפטים הקדומים נגד היהודים, בולט גם בדיבורו על המסחר היהודי, שעשוי כביכול להשניא את בעליו על הנוצרים: 'אכן הנוצרי אינו בז עוד ליהודי מפני שהוא יהודי', מסכם הוא את הנושא, 'אלא רק במידה שהוא טופל עליו אשמת רמאות, והוא בז לנוצרי הראוי להאשמות אלה כמו ליהודי. לכן איננו מבין בשום אופן, כיצד יהיה היהודי בתור יהודי מטרה לבוז'.¹⁵³ באותה רוח מתבטא ליבל גם בעניין האיסור שהבעש"ט הטיל, לדבריו, על הרחבת הדעת: 'כבר הורה משה, שנחוצך ביותר להרהר, הן אחרי הדת, הן אחרי חוקי המדינה, ולבחון אותם בחינה רצינית באמת; בלא שימוש כתבונה, לעולם לא יגיע אדם לאמת. לשם מה העניק אותה [את התבונה] האל לנו, אם לא נרצה להשתמש בה להרחבת דעותינו הדתיות?'¹⁵⁴ אם אין במשפט הזה הזמנה מפורשת לביקורת רציונלית של עיקרי הדת, רמיזה לכך מורגשת בו, ומתעורר ספק אם היא צמחה בישיבות ליטא.

למשפטים החריגים האלה מצטרפת עוד פסקה מיוחדת במינה. בעקבות ההאשמה החוזרת, שהחסידים עושים את מלאכתם בסתר ומתעטפים באצטלה מזויפת של יראי שמים, מצביע ליבל על 'מספר אנשים לא קטן באומתנו, שלפעמים לא יקפידו לקיים את הכתוב בתלמוד', ושואל: מדוע החסידים אינם רוצים להיות כמותם? כלומר: טוב בעיניו להיות אפיקורוס גלוי מחסיד צבוע, כי הללו הגונים יותר, מפני שהם סובלנים כלפי דעות אחרות: 'וכי שונאים אלה את זולתם, מי שאינו רוצה לקבל את דעותיהם,

או מי שסבור, כי אסור לקבלן, כמו שאתם מבקשים לשנוא ולתעב את כל שאר בני-אדם, שאינם שייכים לכיתתכם?¹⁵⁵ בדברים אלה יש מן הסובלנות ואפילו מן ההשלמה עם פורקי עול גלויים — דעות שאף הן אינן הולמות את דעותיו של דרשן קנאי. ובכן, כל היוצא מן הדברים שהבאנו מפי ישראל ליכל על הערכתו האופטימית כלפי תקופתו, על נאורות האינטליגנציה הנוצרית ויחסה חסר המשפטים הקדומים ליהודים, ועד ליחסו הסובלני כלפי מי שאינו מקפיד בשמירת מצוות ודבריו על התבונה, 'מתת השמים' — כל אלה אינם מתיישבים, לכאורה, עם דמות של תלמיד חכם ודרשן, 'מתנגד' כמוהו. וכבר עמדו על אופיין החריג של ההתבטאויות האלה החוקרים, שנזקקו לקונטרס הגרמני¹⁵⁶. קשה להניח, כי הפסקאות האלה אינן משל הדרשן עצמו והוכנסו לתוך החיבור על-ידי אלמוני, 'משכיל'¹⁵⁷. מאידך גיסא מעיד חיבור אחר, שליכל פרסם בו-בזמן בעברית, על התנגדותו ל'השכלה' הקיצונית מבית-מדרשם של תלמידי מנדלסון, ובמיוחד לדוד פרידלנדר, מחבר ה'איגרת' לטָלָר שהזכרנו¹⁵⁸. יחד עם זאת יש בחיבור אחר של ליכל סימנים, שהתנגדותו לחסידות לא היתה מוחלטת¹⁵⁹. אנו נוטים להניח, שישראל ליכל היה מושפע מרעיונות ה'השכלה' בלבושם הראשוני, המנדלסוני, אבל התקומם נגד דעות מסוימות שהתפתחו ממנה. לכן אפשר לשייך אותו לאותו חוג של 'מבשרי ההשכלה', שהתגבש בסוף המאה הי"ח בפולין, בליטא ובגליציה¹⁶⁰. ברם, אישיותו של ישראל ליכל תישאר חידה, כי אחרי שהוציא את הקונטרס הגרמני לאור נעלמו עקבותיו, ואין לדעת לאן פנה אחרי שנת 1799! יש באופיו, שהוטבע באחת התקופות הסוערות ליהדות מזרח-אירופה, קווים המעלים לפנינו דמות אחרת של בן ארצו ודורו — שלמה מימון. כלום היטיבו עורכי שולמית להכיר אותו? מכל מקום, נראתה להם מגמת חיבורו רצויה. סלידתם מפני גילויים מיסטיים, שאינם מתאימים ליהדות התבונה שהם דגלו בה, תאפיין את ההיסטוריוגרפיה היהודית של המאה הי"ט.

החוג הפראגאי

מתוך רשימת המשתתפים בשולמית בולטת העובדה, כי מרבית המאמרים ההיסטוריים לא נכתבו על-ידי 'משכילים' מגרמניה, כי אם על-ידי סופרים, שהשתייכו להשכלה הפראגאית, בעלת האופי המיוחד¹⁶¹. הצעירים היהודים של החוג הפראגאי, שקלטו את הדי המאמצים להחייאת הזהות הלאומית הצ'כית, חיפשו אף הם דרכים להגברת תודעתם העצמית. שלא כחבריהם במערב, שהיו טרודים בהסבר פילוסופי של קיום העם היהודי לנוכח השפעת הדיאיזם, ביקשו הם הזדהות עם גורל עמם, ולכן נמשכו אחרי תולדות ישראל. בהשפעת הזרם הרומנטי בספרות העדיפו את ימי-הביניים — אף זאת בניגוד ל'משכילי' ברלין, שאותם הלמה האידאליזציה של תקופת המקרא. החוליה, שקשרה את שתי ההשקפות השונות, היתה קודם כול הלשון הגרמנית, שגם הפראגאים נהגו להזדקק לה. לא עמדה לרשותם במה ספרותית משלהם, כי על אף ריכוזם ופעילותם הרבה בתחומים שונים לא הצליחו לקיים ביטאון — פרט לניסיון קצר להוציא לאור ירחון גרמני באותיות עבריות, 'יידיש דייטשע מאנאטשריפט', שהופיע בשנת 1802¹⁶².

בירחון זה פרסם אלמוני, שחתם באות ל', ביוגרפיה של יוספוס פלביוס. המאמר נדפס בשני המשכים במדור 'תולדות חיי אישים גדולים של אומתנו'. המחבר התבסס בעיקר על עדות יוספוס פלביוס עצמו, אם מתוך האוטוביוגרפיה או מתוך ספריו ההיסטוריים. הכותב מזכיר גם את ההיסטוריה של העת העתיקה מאת רולין ואת הפרק על אספסיאנוס מתוך 'הביוגרפיות של שנים עשר הקיסרים' של סוֹטוֹניוס. מספרי-עזר עבריים מצוטטים ספר 'מאור עיניים', ספר 'יוחסין' ו'ספר מלכות בית שני' של הראב"ד. למערכת הירחון היו עדיין ספקות בדבר זהותו של יוסף בן מתתיהו, ולכן ביקשה בהערת שוליים מאנשים, 'השוקדים על הספרות העברית ועתיקותיה', לשלוח תשובות מנומקות על שאלות אלה: כלום יוסף בן מתתיהו הכהן ויוסף בן גוריון הכהן איש אחד הם? אם לאו, כלום חיו בעת ובעונה אחת? כלום כתבי 'יוסיפון לרומאים' ו'יוסיפון ליהודים' חוברו על-ידי איש אחד?

למדור הזה לא היה המשך, כי כעבור חודשים אחדים חדל הירחון להופיע. לכן שוב לא היתה לחברי החוג הפראגאי, שרצו לפרסם את דבריהם ברבים, ברירה אלא להשתמש במקצת בהמאסף, ובעיקר בשולמות, שנחשב בראשית דרכו ליורשו של כתב-העת העברי.

איגנץ ייטלס

שורה ארוכה של חיבורים קצרים בתחום ההיסטוריה היהודית הביא לשולמות העיתונאי והסופר איגנץ ייטלס, 'היהודי המודרני הראשון בפראג'¹⁶³. צמיחתו היתה בחיק משפחה פראגאית ותיקה¹⁶⁴. סבו היה הרופא יונה ייטלס; אביו, ברוך, פרסם בהמאסף שירים אחדים. הוא פתח על חשבוננו הפרטי בית-חולים, וכו' נספה אחרי שנדבק במחלה מסוכנת. איגנץ ייטלס למד באוניברסיטאות גטינגן ופראג. כאן שמע את הסופר א' גוטליב מייסנר, מחברם של רומנים היסטוריים אחדים, שהשפיע על כתיבתו. איגנץ ייטלס לקח בצעירותו חלק פעיל באותו ירחון גרמני קצר הימים שהזכרנו¹⁶⁵. בשנת 1810 עבר לווינה והיה בין הבאים הקבועים של מפגשי הבוהמה האוסטרית וידידם של משוררים ומוסיקאים בווינה ה'עליזה'.

עד מהרה הפך לסופר מבוקש של עיתונים וכתבי-עת שונים. אומדים את מספר מסותיו ומאמריו בשמונה מאות! לשולמות תרם במשך עשר שנים — החל בשנתון הראשון בשנת 1806 ועד לחמישי בשנת 1818 — שירים ורשימות על מאורעות מיוחדים מתקופת ימי-הביניים. אמנם מכנה משותף או זיקה כלשהי לא היו ביניהם, אולם בכל קטע וקטע קיים דבר-מה, שעורר את תשומת לבו של ייטלס, וכיד העיתונאי הטובה עליו ידע למשוך אליו את התעניינות הקורא היהודי.

את סדרת רשימותיו פתח במאמר על 'הוועידה היהודית הגדולה בעמק אגידה בהונגריה בשנת 1650'¹⁶⁶. מהפתיחה מתברר שמאורע אקטואלי — הסנהדרין הפריסאית של שנת 1806 — הזכיר לו את הוועידה, שהתכנסה כ-150 שנה לפני-כן. אכן, 'אין חדש תחת השמש' הוא המוטו של המאמר. עם זאת מרגיש הוא את בואה של תקופה חדשה: 'העשור הראשון של המאה הי"ט היה עשיר, עשיר מדי, באירועים מזעזעים

ויוצאי דופן, המבטיחים לו את הכינוי: העקוב מדם. עשור זה גם מיועד להביט על אומה, הרשאית לתבוע לעצמה הוקרה בגין גילה ורחמים בגין רוע מזלה, כעל אומה, שבניה לא יהיו עוד זרים, חסרי מולדת, ולהשיב לה, ללא תנאי מוקדם, את כל הזכויות, שרק קנאות-נזירים ושנאה דתית לזהטת של תקופה ברברית שחלפה, היו מסוגלות לשלול ממנה. זאת האומה, ששילר אמר עליה, כי מילאה, כבעלת היסטוריה אוניברסלית, תפקיד חשוב בתולדות העולם, אומה שהעניקה לאנושות את היקר מכל הנכסים — את האמת. יש לציין, כי התקווה להשגת מלוא הזכויות האזרחיות, המשתמעת מהשורות האלה, הניעה אותו שנה לפני-כן לפרסם בשולמית 'הערות על מצבם התרבותי של יהודי בוהמיה', הבאות להוכיח את התועלת הכלכלית הרבה, שתצמח למדינה ממתן אזרחות לתושביה היהודיים¹⁶⁷.

העילה לכל ההרהורים האלה לא היתה אלא 'ברווז' עיתונאי, וכעבור זמן-מה עמד ייטלס בעצמו על טיבו¹⁶⁸: בחיבור לטיני משנת 1753, שמחברו נושא את השם רב-המשמעות שויןדליוס¹⁶⁹, מצא סיפור על התכנסות 300 רבנים עם שישה שליחי האפיפיור. על סמך הכתוב בכתבי הקודש הם התווכחו אם בא המשיח ואם ישו היה הגואל. בהקשר זה הזכיר ייטלס את שבתי צבי, שהופעתו חלה בתקופה ההיא, והציע לערוך מחקר 'יסודי וחסר פניות' על אודות כיתתו — מה גם שזה מקרוב גרמו אנשיה באחת מערי גרמניה הגדולות ל'שערוריה, שכמוה רק גסי רוח קיצוניים וחשוכים גמורים מסוגלים לעורר'. מחקר כזה, טען, היה משלים את חיבוריו של בער על הכיתות. ייטלס רמז בזה לתסיסה שהתעוררה בשנת 1800 בקהילת פראג, שנגרמה על-ידי פעילותם המחודשת של פרנקיסטים — חברי אותה תנועה, שחסידיה נמצאו גם בקרב משפחות נכבדות בפראג¹⁷⁰. באשר לתוכן המאמר, אין בין אותה 'ועידה' לבין הסנהדרין של פריס כל קשר סביר, והשוואתן נראית כתחבולה עיתונאית, שתפקידה להצדיק את העלאת מחשבות המחבר.

במגמה אפולוגטית דומה נכתבו גם אותן הרשימות, שבהן תיאר ייטלס דמויות בתקופת ימי-הביניים. כך ייחד את הדיבור על אישים יהודיים, שהגיעו לעמדות חשובות אצל הסלטאן התורכי, וביניהם דון יוסף נשיא, 'דוכס נקסוס ומחבר ספר תלמודי'¹⁷¹. נזכיר דרך אגב, שעל נסיונו של יוסף נשיא לשקם את טבריה היהודית לא סיפר. יתרה מזאת, ייטלס גם טעה וחשב את השם 'נשיא' לתואר, שזה סיגל לעצמו.

ברשימה אחרת הביא ידיעות על חיילים יהודיים, ששירתו בצבאות שונים, וציין, ש'את אומץ לבם וזריזותם הצבאית של היהודים מוכיחה לא רק ההיסטוריה העתיקה, אלא גם עובדות אחדות מההיסטוריה החדשה'. לדעתו, מראות ידיעות אלה, שההתרפסות ונשיאת העלבונות הסבלנית אצל יהודים אינן גילויים של חוסר הרגשת כבוד עצמי או של חוסר אומץ לב אישי, ובוודאי לא של אופי לאומי — אלא 'תוצאה בלתי נמנעת של לחץ הברזל, שהעיק על האומה הזאת במשך מאות שנים'¹⁷². במסגרת הדוגמאות שהביא הזכיר את העזרה, שהגישו יהודי פראג לעירם בשנת 999 במלחמה נגד עובדי אלילים, ובשנת 1648 — בשעת המצור השוודי. כן מצא, שהסלטאן סלים הראשון מינה יהודים רבים לקציני תותחים, ועוד מקרים כאלה. במאמר אחר סקר שמות של רופאים יהודים מפורסמים¹⁷³.

בהתאם למגמתו רשם במיוחד את המקומות, שבהם זכו יהודי ימי־הביניים ביחס של כבוד ובשוויון זכויות, כמו בולוניה ובראונשווייג במאה הט"ו; פדרה וציריך — במאה הט"ז; והולנד — אחרי שחרורה מעול ספרד. בנושא זה לא נמנע מלהביע את תמהונו על צביעותם של האפיפיורים באביניון, שביד אחת בירכו את המלכים הנוצריים שרדפו וגירשו יהודים, ואילו בשנייה נתנו לפליטים אלה חסות במדינתם: 'אין זה אלא מוזר ביותר... שהאפיפיורים, בתורת ראשי הנצרות, שיבחו מאוד את המלכים בגלל חסידותם — כך קראו לרדיפות הברבריות נגד נתינים חפים מפשע — אולם בעצמם הפיקו רווח מהגזירות האלה... קיבלו את היהודים והגנו עליהם בתוקף ובנדיבות'¹⁷⁴. בהקשר זה ציין ברשימה אחרת שמות של אפיפיורים אחדים, שהתייחסו ליהודים בצורה אנושית; אולם יחד עם זאת נאלץ לציין, ש'על אף דוגמתם ההומנית הזאת של ראשי הנצרות ואבותיה, חשבו בכל זאת מתחסדים נבוכים מסוימים, שהם פועלים ברוח הנצרות בשעה, שמטילים על היהודים עינויים בלתי אנושיים'. משום כך איננו מצטייר בעינינו עברו של העם היהודי באותם צבעים ורודים, השולטים בשאר התמונות ההיסטוריות שליקט; ובסכמו ציין, ש'קורותיהם בכל הארצות כתובות בדם, ותולדותיהם אינן בעצם אלא תולדות רדיפותיהם'¹⁷⁵.

ייטלס התרשם משפע הידיעות על יהודים, שמצא אצל סופרי האומות. מהם שכתבו מתוך שנאה, כמו לותר — אך רבים התייחסו אליהם באהדה, כגון קלווין, בוקסטורף, האב והבן, ואף ואגנזייל! כל אלה ונוספים נזכרים ברשימותיו הביבליוגרפיות, המלוות כמעט כל מאמר ומאמר ומכילות מספר לא מבוטל של חיבורים היסטוריים — אם גם יש ביניהם בלתי מהימנים. בין המחברים בני המאות הי"ז והי"ח נמצאים באנאג', לימבורך, שוּט ופּוֹפֶנְדוֹרֶף, ובין סופרי זמנו — שונאי יהודים כגון גראטנאוואר, קרפצוב ורורר.

כאמור, כל הרשימות שסקרנו הנן חלק קטן של יצירתו הספרותית רבת ההיקף של איגנץ ייטלס. מי שבוחן את שאר הדברים שפרסם בשולמית — את שיריו, את המאמר על יהודי בוהמיה שהזכרנו ואת חוברת הזיכרון לסבו יונה¹⁷⁶ — ימצא שכתבתו ההיסטורית, יותר משהיא נועדה לקדם את החקירה ההיסטורית, היא צריכה לסייע למגמתו האמנציפטורית¹⁷⁷. ברם, התעניינותו בתקופת ימי־הביניים, שאינה שכיחה בחוגי ה'משכילים', והמאמץ שעשה באיסוף החומר, המשתקף ברשימת ספרי עזר רבים, מגלים את שאיפתו הרומנטית לחדור אל עברו הלאומי — שאיפה הסוללת את הדרך להיסטוריוגרפיה יהודית חדשה.

מרקוס פישר

אל אותו חוג פראגאי הצטרף גם מרקוס (מאיר) פישר הצעיר¹⁷⁸. מוצאו היה ממשפחת תלמידי־חכמים. סבו, ר' מאיר פישלס, המכונה על־פי מקום הולדתו 'בומסלי' (בונצלאו), היה רב"ד דפראג; אביו, משה, שימש שנים רבות ברבנות בווינה. שם נולד בשנת 1787 הבן מאיר, שקרא לעצמו מרקוס פישר. הוא חזר לעיר אבותיו, אולם לא פנה לרבנות, אלא מצא את פרנסתו במוסדות הקהילה כפקיד בלשכת המס¹⁷⁹. אל

ה'השכלה הברלינאית' התוודע עוד בבית אביו, שהיה מנוי על ה מא ס ף ועמד בקשר מכתבים עם מנדלסון¹⁸⁰. כרבים מאנשי החוג הזה בפראג, היה גם הוא בין באי ביתו של קרולוס פישר, הצנזור והמתרגם הממשלתי של ספרים עבריים. קרולוס פישר (1755–1844) היה הצנזור הראשון בבוהמיה, שלא נבחר מבין אנשי כנסייה. כל קודמיו השתייכו למסדר הישועים. בקיאותו בספרות העברית, והתלמודית במיוחד, היתה רבה, ובניגוד למקובל בקיסרות האוסטרית, השתמש במשרתו על מנת להגן על ספרי החכמים היהודיים ולחם נגד הדעות הקדומות, שבעקבותיהן הוחרמו בעבר ספרים עבריים רבים¹⁸¹. עם הרב אליעזר פלעקלס, תלמידו ויורשו של יחזקאל לנדאו, עמד קרולוס פישר בקשר הדוק, ואפילו ידידותי¹⁸²; אולם בדומה לדום ולפקידים נאורים אחרים, רוצה היה לראות את היהודים מתקרבים אל התרבות האירופית החילונית, ובסוף הדרך — אל הנצרות! קרולוס פישר הצטער, כפי שמתברר מחוות דעת שכתב בשנת 1814, על שחכמי בוהמיה היהודיים ממשיכים להשקיע את מרצם ואת כשרונותיהם בעיונים תלמודיים, ואינם מתמסרים לנושאים חילוניים, הנאים לאנשים משכילים¹⁸³. בין הדוגמאות לחוסר התעניינות מצד הציבור היהודי בנושא שאינו תלמודי הזכיר את אחד מחיבוריו של מרקוס פישר. זה מצדו הודה לצנזור באחד מספריו, על שפתח לפניו את 'קלֶמֶנטִינוס' — הספרייה המלכותית המפורסמת¹⁸⁴.

עמד לו, למרקוס פישר, ייחוס משפחתו, והיה מקורב לר' אליעזר פלעקלס, שקנה תורה אצל סבו. הרב הסכים, שפישר יפרסם עיבוד גרמני של דרשתו משנת 1813, שבה עמד על חובת היהודי להיות אזרח נאמן לשליט¹⁸⁵. ייתכן שעשה כן על-פי עצת הצנזור, שהיה מעוניין להציג את מנהגי היהודים באור חיובי. גם את דרשתו בשנת 1821, בעקבות נצחון צבאות אוסטריה באיטליה, הרשה לפישר לתרגם לגרמנית. לשולמית תרם פישר מעט מאוד, כי את רוב דבריו פרסם בספרים.

חיבורו הראשון של פישר היה 'קורות שנות קדם'. הוא הופיע בשנת 1812 ונועד לתאר את תולדות רומי¹⁸⁶. בדברי ההקדמה, הכתובים גרמנית בתעתיק עברי, הציג עצמו כ'עלם בן אך מעט מעל עשרים שנות חיים', שעיסוקיו 'התכופים וההטרוגניים' אינם מאפשרים לו להתמסר די הצורך 'למוזה העברית'. את הצורך בספר עברי מעין זה הסביר בחסרונם של חיבורים, המאפשרים לבני עמו ללמוד את קורות העמים. בתולדות רומי בחר, כי לדעתו היא האומה 'הראויה ביותר לתשומת לב... מעצמת-על עצומה זאת, שמפניה רעדו מערב ומזרח כולם, מאשרת במידה מספקת [את ההנחה], כי מדינות — כמוהן כבני-אדם יחידים — יכולות להיות גדולות ונערצות באמת, כל עוד מידות טובות, פטריוטיזם ודעת אנשים כנה מחיות אותן. אולם ברגע שחוסר ריסון ומידות מגונות דוחקים אותן, ורודנים וטירנים תופסים את מקומן... הכרח שתחרבנה'¹⁸⁷. משום כך מצא את סיפור עלייתה של רומי ונפילתה מתאים ביותר ללמוד ממנו לקח להועיל: 'אם אמת היא — ואיש בוודאי לא יפקפק בה — שלימוד ההיסטוריה מניח בקרבנו את זרע המידות הטובות באותה דרגה, שמידה מגונה... מבריחה ומגעילה אותנו, אזי מגיע בוודאי להיסטוריה הרומית המקום הראשון'. גישתו המורליסטית הזאת, שאת ניצניה פגשנו במאמריו של בר"ן בה מא ס ף, ממשיכה את מסורת ההיסטוריונים, שמשחר תנועת ה'השכלה' באירופה השתדלו למצוא גורמים אימננטיים להסברת מהלך

ההיסטוריה, תוך שלילת כוחה של השגחה אלוהית המשפיעה, כביכול, מבחוץ. מונטסקייה, מהראשונים שהצביעו על גורמים כאלה, בחר אף הוא בתיאור עלייתה של רומי וירידתה כדוגמה. ספרו 'על גדולתם של הרומים וירידתם'¹⁸⁸ זכה עוד במאה הי"ט למהדורות ותרגומים שונים. בהתנגדותו לגישה התיאולוגית ניתן לראות בו את ממשיכו של וולטר — אם גם היה פחות קיצוני ותוקפני ממנו.

בין הסופרים היהודיים היה זה מרקוס פישר, שהביע בצורה מפורשת תפיסה חילונית כזאת, המשמשת סימן היכר לשלב המודרני של ההיסטוריוגרפיה היהודית. אולם על מנת להכשיר את ספרו בעיני הקורא העברי נהג בדרך המקובלת: ביקש והשיג 'הסכמה' אצל הרב אליעזר פלעקלס. הרב בדק ומצא, שאין בספר 'מאומה אשר יתנגד חלילה לתורת ה' ודורשיה, להטות בני אדם מיראת אלוהים ואהבת הבריות'. מאידך גיסא ראה צורך לתרץ את השימוש, שעשה פישר בסופרים שלא מבני ברית, ובין השאר הסתמך על דברי ר' יוחנן במסכת מגילה טז, א: 'כל האומר דבר חכמה אפילו באו"ה נקרא חכם'. כן הזכיר הרב את הכרוניקאים שכבר העתיקו מחכמיהם, כגון 'יוסף בן גוריון הכהן', 'יוסף בר' יהושע הכהן, הראב"ד ועזריה מהאדומים.

החוברת היחידה מכל הסדרה המתוכננת, שרצה פישר להוציא לאור, מחולקת לשני חלקים. בראשון עשה פישר ניסיון חדשני ונועז: מתוך התעלמות מוחלטת מסיפורי התורה על ראשית האנושות וקורותיה בדורות הראשונים, נאחז בהישגי המחקר הפרה-היסטורי של תקופתו, ותיאר בקווים מועטים את התפתחות האדם הקדמון מימי ישיבתו במערות עד להתכנסותו סביב מנהיג, הנבחר לצורך ניהול מלחמה או לנדודי השבט המנוצח. בחלק השני סיפר את ראשיתה האגדית של רומי ומנה את מלכיה הראשונים.

יש לתמוה על הרב פלעקלס, שנתן ב'הסכמתו' אישור לתיאור ההיסטוריה הקדומה, הסותר את המסורת המקראית על אדם ראשון, חטאו וגירושו מגן-עדן, את מניין הדורות מאדם עד נח ומנח עד אברהם, את סיפורי האבות ותהליך הגיבוש של העם הנבחר על שנים-עשר שבטיו. כלום הכיר הרב בתמונת העולם החדשה, שאנשי מדע התחילו להקים? ואולי חס על מקורבו או לא הקפיד ונתן את שמו על הספר מבלי לעיין בו? מכל מקום איפשר פישר לקורא העברי בפעם הראשונה לעקוב אחרי התפתחות האנושות על-פי תפיסה מודרנית. באשר למעשה הבריאה אין פישר כופר בעיקר של האל-בורא-עולם, כפי שגם בכל הזדמנות אחרת הוא מתגלה כיהודי מאמין; ברם תולדות בני-אדם נראו לו באור חדש, אחרי שהתוודע אל מדעי ההיסטוריה שהתפתחו בימיו. 'הארץ הזאת, אשר ברא אלוהים יתברך בחכמתו הנשגבה מאפס ליש', כתב בספרו, 'היתה בימים הראשונים מלאה שוד וחמס, כי בני-האדם, אשר ישבו אז עליה, היו כמעט כחיתו טרף ובהמות יער'. כך פתח והמשיך: 'לא היתה ברית כרותה ביניהם, כי אם ילחמו תמיד זה עם זה כזאבי ערבות, ואיש את רעהו כמעט חיים בלעו'. בני-אדם פרימיטיביים אלה היו ציידים, שוכני מערות, 'כי לא ידעו עוד להוציא לחם מן הארץ, אשר יסעד לב אנוש, או לנטוע כרם ולדרוך יין אשר ישמח חיים'. הם אף לא ידעו את אלוהים, 'ולא לקח אונם שמץ דבר מכבוד הדר מלכותו, כי טחו עיניהם מראות עוזו נוראות יוצרם... רק מששו כעיוור באפילה וילכו בחושך ענן וערפל'. צמיחת התרבות החקלאית באה בעקבות ריבוי בני-האדם ופיזורם על פני הארץ. עתה למדו להכין כלים

לא לצורכי הגוף בלבד, כי אם גם לצורכי הנפש. על הקדמה הזאת הודה פישר לאלוהים: 'אכן מעת החלו לרוב ולפרוץ על פני האדמה, עזבו — מאהבת אלוהים את ברואיו — את הדרכים הרעים האלה וילמדו דברים מדברים שונים... גם המציאו כלים לעבוד את האדמה... וברוב הימים ועתים הלכו הלוך וגדול, ויתנו את עיניהם לא לבד אל הדברים הצרכיים, כי אם נשאו גם את נפשם אל דברים, אשר תתענגנה ותתעדנה בהם נפשות בני־האדם, וימציאו כל מיני תענוגי ושעשועי בני־אדם, ונעשו תופשי כנור ועוגב ודומיהם'¹⁸⁹. להלן תיאר פישר בקצרה את התפתחותם החברתית, כיצד למדו לעשות מלחמה, 'ויכותו אתותם לחרבות ומזמרותיהם לחניתות... וגוי אל גוי ישא חרב', ומדוע בחרו להם מנהיג, 'איש חכם לב ואמיץ כוח'. בשלב זה של מלחמת הכול נגד הכול התחילו נדודי השבטים המנוצחים, שחיפשו להם מפלט באזור אחר. 'אלה ימלטו אל ההרים הגבוהים... ואלה תעו במדבר ישימון דרך... וירדו וינועו מים עד ים, עד הגיעם אל מחוז חפצם, ארץ פרי וחסד ומקום מי מנוחות ונחלות שאננות... וישבו וישכנו שמה'¹⁹⁰.

מכאן עובר פישר להתיישבות הראשונה באיטליה. סיפורו מתחיל ב'יאנוס בן אפללא... אשר נגף לפני אויביו... וינוע עד ים ויבא לארץ איטאליא, אשר יושביה היו אז אנשי יער ופראים לא ידעו כל'. כאן הוא נוקב תאריך: '2371 שנה למניננו, 1339 שנה קודם למנינם'.¹⁹¹ תאריך זה, כמו גם שנת ייסוד העיר רומי — '3008 למניננו, 752 קודם למנינם' — תואם את הכרונולוגיה שהתקבלה בימי־הביניים, שגם דוד גנז הסתייע בה ושעדיין היתה רווחת אצל היסטוריונים ואנשי מדע — על אף האופקים החדשים, שהאנתרופולוגיה והגיאולוגיה פתחו לפניהם בהבנת תהליך התפתחותם של האדם ושל כדור הארץ. ההישגים, שהושגו בסוף המאה הי"ח ובראשית הי"ט, אומצו על־ידי ההיסטוריונים רק במחצית השנייה של המאה הי"ט. רק אז התחילו להעלות מסקנות מקיפות מהמצאים במערות ובין חלוקי האבן שבאפיקי נהרות¹⁹². בזמן שפישר חיבר את קורות שנות קדם, לא קם עדיין איש מדע שיסתור את הכרונולוגיה המקראית! העובדה, שאדם פרימיטיבי שוכן היה במערות, לא הועמדה עד אז כנגד המסורת של אדם ראשון, הנברא בצלם. לכן החזיקו החוקרים במניין השנים המסורתי, שקבע כי העולם נברא בשנת גתשס"א (3761) לפני ספירת הנוצרים.

בתיאור מלכי רומי הגיע פישר בסוף החוברת עד לדמותו של 'קוינטינוס צינצינאטוס, שמשל רק 16 יום וחזר מרצונו אל שדהו'¹⁹³, כלומר: עד שנת 458 קודם למנינם. כפי שמתברר מתוך ההודעה לציבור שפישר צירף לספרו הבא, לא נמצאו יותר משישים ושבעה חותמים על קורות שנות קדם במקום שלוש מאות, שהיו דרושים כדי לכסות את הוצאות ההדפסה¹⁹⁴. באותו נספח הסביר פישר מיהו חוג הקוראים שאליו פנה: אין הם הקנאים הקיצוניים ולא 'פילוסופים שבאופנה', גם לא 'האספסוף הגס'; כי אם אלה, 'המעוניינים בהשכלה ובתרבות האמיתיות, השואפים בכנות לתיקון אומתם'. להשגת המטרה הזאת תועיל, לדעתו, ההיסטוריה יותר מכול, כי היא 'קנה המידה של הנער וקו מנחה לאיש... פתחו־נא את ספר העולם הקדום', קרא ברגש ובמליצה, 'וכל דף יורה לכם גורלו, כוחו ושלטונו הכל־יכול של אלוהים. דפדפו ברשימות העבר, ובכל עמוד תמצאו שם את עקבות האל, הגומל שכר רב, אף פוקד

בחומרה רבה'. לקח גיבורי ההיסטוריה יועיל יותר מ'הטפות מוסר יבשות', וכנגד נסיון העבר מתבטלות 'הזיותיהם' של שפינוזה וטולנד. מסתבר שהשקפותיהם הדיאיסטיות סימלו בעיני פישר את הכפירה בהשגחה העליונה, המתגלה בתולדות האנושות. לעניין זה יש עוד לציין, כי לקורות שנות קדם צירף פישר שיר הלל לאל תחת הכותרת 'תהלה למאיר'¹⁹⁵. זהו מזמור תפילה והודיה, המעיד על אמונתו הדתית של המחבר: 'הנני עבדך הצעיר מאוד לימים, עם לבבי לבשר תהלתך, ואתה אלוהים היה עוזר לי, כי בלעדיך אין לי כח לעשות חיל. היה עם פי, הורני מה אדבר... תוחלתי ה' לך היא, תום דרכי היא תקוותי, ורק יראתך אלוהים היא כסלתי. האמת, החכמה והמדע תן לי ואבינה נפלאותיך, בהם אהללך...'.

בד בבד עם עבודתו על ספרו העברי הכין פישר לדפוס קובץ גרמני קטן, ובו מאמרים מתחום ההיסטוריה היהודית. בשנת 1812 קיבל הספר הזה את היתרו של הצנזור קרולוס פישר, ויצא לאור בשנת 1814. הפעם בחר מרקוס פישר בשפה הגרמנית ובכתב עברי, דוגמת ירחונם הנזכר של 'משכילי' פראג. השם, ספר-כיס היסטורי... לשנת ה'תקע"ד (1814)¹⁹⁶, רומז על ניסיון נוסף שלו להוציא סדרה של קונטרסים; אולם גם הפעם לא עלה הדבר בידו. מכל מקום, לפנינו הספר הראשון בתקופה הזאת, המוקדש כולו להיסטוריוגרפיה היהודית! מדברי המבוא אפשר לעמוד היטב על המניעים, שהביאו אותו לחקר העבר הלאומי. רצונו הגלוי היה למלא אותו חיסרון בחיבורים היסטוריים יהודיים שהזכרנו למעלה. לדעתו, נפסקו המקורות הספרותיים לתולדות העם היהודי עם חתימת התנ"ך. אחרי עזרא הסופר לא השתמרו כמעט חיבורים היסטוריים שלמים — שעה שלרוב בני העמים השונים עומד שפע של תעודות, המעידות על עברם הרחוק והקרוב: 'מהתעודות ההיסטוריות היהודיות הרבות, שעל קיומן מעידים עקבות אחדים... לא הגיע אלינו, לפי דעתי, מפילון ויוסף [בן מתתיהו] עד היום שום דבר בעל חשיבות וראוי להזכרה, פרט "לסדר הקבלה" של ראב"ד, ספר "שבט יהודה", "שלשלת הקבלה" הבלתי נאמן ותולדות היהודים של באריוס'. בהערת שוליים הזכיר גם את 'דברי הימים' ו'עמק הבכא' של יוסף הכהן ואת 'צמח דוד' של גנז, אבל ביטל את ערכם, 'מכיוון שעסקו הרבה יותר בקורות אומות אחרות מאשר באלה של היהודים'. כוונתו, כנראה, לידיעות ההיסטוריות, המפוזרות בכתובות אלה בין שלשלת הרבנים. באשר לחיבורו של באריוס, התכוון פישר לדניאל די באריוס, משורר ומחזאי, נצר למשפחת אנוסים פורטוגזיים, שחזר בשנת 1674 ליהדות, התיישב באמשטרדם ותיאר בכתביו את קורות קהילתה היהודית¹⁹⁷. את אובדן מרבית המקורות ההיסטוריים היהודיים תולה פישר בגורלו המיוחד של העם היהודי: 'בשעת הרדיפות האיומות, שפגעו ביהודים פעמים אין ספור, הוכחדו לעתים קרובות קהילות שלמות בחרב, השלופה תמיד, של קנאות צמאת-דם. כל חפץ... כמו ספרים ודומיהם, שלא עורר את תאוותם, הועלה יחד עם גופות הנרצחים... בלהבות. נוסף על כך נשרפו ב-17 מקרים שונים בצרפת, באיטליה ובגרמניה, כל הכתבים העבריים ללא יוצאים מהכלל — אפילו על ספרי תנ"ך מפורשים לא חסו'. אל יצר ההרס התלוותה לעתים גם המגמה לא להשאיר עדות כתובה, שתגלה את מעשיהם האכזריים. במצב זה השתדל אפוא למלא את החסר, אף קיווה, שבעקבותיו ילכו אלה, 'שבעורקיהם רוטט

עדיין דם ישראלי, שלכם פתוח לתהילה ולמולדת, רגשותיהם לאהבת האומה ואוזנם ונפשם לדת האמיתית'. כמו איגנץ ייטלס, התעורר אפוא פישר לכתיבה היסטורית על-ידי מניעים לאומיים רומנטיים.

יש לציין, שגם בספר-כיס היסטורי זה נשמעים הדים לראשיתה של תפיסה היסטורית מודרנית, המסרכת לראות בסיפורי התנ"ך את התעודה ההיסטורית העתיקה הבלעדית על קדמות האדם, ומעמתת אותה עם מסורות של עמים אחרים. 'מחבריה הראשונים של כל אומה', פותח פישר את ההקדמה לספר-כיס היסטורי, 'היו של ספרי היסטוריה. גם לשבטי קנדה הפראים ביותר, ואפילו לאירוקזים ולבני ארץ האש, העומדים על מדרגת התרבות התחתונה, יש מסורות, העוברות מראשיתן את כל תקופות חייהם, משמשות להם בסיס לדתם וחומר לשירי המלחמה שלהם, ובאות, כביכול, במקום ספרי חוקים בעל-פה. זה היה המצב גם אצל הישראלים עד להתגלותו של משה, שהעניקה להם לא רק דת, חוקים וחוקה, אלא גם את כותב ההיסטוריה הראשון בדמות מנהיגם האלוהי הרם'.

אחרי הקדמה ארוכה פותח ספר-כיס היסטורי ב'קטעים לתולדות היהודים בכרבריה'¹⁹⁸. בראשית דבריו מבליט פישר שוב, שהיהודים הנם בני אומה מיוחדת, כי גורלם אינו תואם את ההיגיון שבכללי ההיסטוריה: 'אחרי אבדן ממלכתם אמנם חדלו היהודים להיות מדינה מיוחדת, אבל בשום אופן לא אומה מיוחדת'. אמנם הוא מודע לחסרונות ולפגמים, הנובעים מתנאי חייה של אומה ללא גוף מדיני, בלי עצמאות ובלי חירות — ולכן גם היעדר היסטוריון, 'סופר פראגמטי של האומה, שהיה רושם את מקרי הגורל של עמו, ולו בצורה מקוטעת'¹⁹⁹. ימי הגלות מצטיירים בעיניו כתקופה של רדיפות ונגישות, ולכן תמה הוא על כך שבארץ, הנושאת בצדק את השם של ארץ ברברית, זכו היהודים ליחס אנושי. עובדה זאת הניעה אותו לתאר את תולדותיהם בארץ צפון-אפריקנית זאת. להלן נראה, שגם חברו שלמה לויזון נמשך כמוהו לאותה ארץ. שניהם ליקטו את החומר מתוך כתביהם של יוספוס פלביוס, של דיאן קסיוס ואוזביוס. בחיבורים אלה יכלו לעיין בספריית 'קלמנטינוס' בהדרכת הצנזור קרולוס פישר הנזכר²⁰⁰. מיוספוס פלביוס למדו על הופעת היהודי הראשון בכרבריה בימי תלמי הראשון²⁰¹; אולם לא נמצאו להם מקורות די הצורך כדי תיאור רצוף של תולדות היהודים באזור ההוא. פישר הסתפק בציון מאורעות אחדים, מבלי שינסה למלא את חלל הזמן ביניהם. כך הזכיר את הכתובת היוונית הידועה מהעיר ברניקה, שבה כיבדו יהודי המקום את המושל הרומי מרקוס טיטניוס, שמשל בתקופת טיבריוס²⁰². מקום רב הקדיש פישר לתיאור שתי המרידות: האחת בימי טיטוס, שלפי עדותו של יוספוס פלביוס בסוף 'מלחמת היהודים' (ספר ז, יא 1) עמד בראשה אורג בשם יונתן — אף שפישר טוען, כי אותו יונתן רק התחפש בבגדי אורג בשעת בריחתו; והמרידה השנייה, בימי אדריאנוס, שגרמה לחורבן היישוב. בהמשך הביא ידיעות על ממלכה יהודית נידחת, שהצליחה להסתתר מעיני העולם בין הרים ונקיקי סלעים במשך זמן רב, עד שגם אותה השיגה יד האויב. כיבוש קירינאיקה על-ידי צבאות מוחמד גרם אף הוא לפורענויות. אולם על גורל היהודים האלה בימי הביניים לא מצא כנראה מקורות, ולסיום תיאור את מצבם בעבר הלא-רחוק, תחת שלטון תורכי. על-פי סיפורי נוסעים

במאה הי"ח מסר על קיום אוטונומיה משפטית של היהודים, המתחלקים לשתי עדות: המאורים, שהם ילידי הארץ; והפרנקים, שזה עתה הגיעו מאיטליה. אלה האחרונים עומדים, לדעתו, על רמת חיים יותר גבוהה מאחיהם המאורים.

הקטע השני בספר-כיס היסטורי מוקדש לאוריאל ד'אקוסטה²⁰³. פישר היה ההיסטוריון היהודי הראשון, שהשתמש באוטוביוגרפיה של ד'אקוסטה מתוך הקובץ של לימבורך²⁰⁴, ויכול היה אפוא לציין בצדק, כי מעטים בלבד בימיו שמעו על אודות הדמות הטרגית הזאת. לידיעת הציבור הרחב, היהודי והנוצרי גם יחד, הגיעו אישיותו וגורלו יותר מאוחר באמצעות מחזהו של הסופר קרל גוצקו, שהשתמש בסיפור חיי ד'אקוסטה כחומר במאבקו למען חופש המצפון²⁰⁵. בפתח סיפורו חזר פישר על הטענה, כי לירידה מדינית של עם מתלווה תמיד ירידה אינטלקטואלית; אולם העם היהודי יוצא מכלל זה. בניגוד להלנים החדשים, 'הנאנחים תחת שרביט הברזל של עריצות מזרחית ואינם מגלים עוד עקבות של אותה גדולה ורעיונות, שהעלתה אותם מעל כל עמי קדם', הוציא העם היהודי מתוכו 'שורה של אישים גדולים, שכל עם מאושר, בתקופתו המזהירה ביותר, יכול להתגאות בהם'. ברשימת האישים שערך נקב פישר בשמותיהם של יצחק, שליחו של קרל הגדול אל הרוזן א-רשיד, של אבן עזרא ושל הרמב"ם, של שפינוזה ושל מנשה בן ישראל; ומן הדור האחרון הזכיר את מנדלסון, את שלמה מימון, את מרקוס הרץ, את אפרים קו, את דוד פרידלנדר ואחרים.

בסיפור חייו של ד'אקוסטה הלך פישר בעקבות האוטוביוגרפיה וכתביו האחרים. את התנגשותו של ד'אקוסטה עם ראשי הקהילה באמשטרדם הסביר בכך, שבהיותו עדיין נוצרי למראית עין בפורטוגל, 'תיאר לעצמו את הדת היהודית על-פי התנ"ך ולא כפי שהיא במציאות. אורח החיים המסורתי הכביד עליו בשעה שמעמדו הקנה לו חופש רב להתנהגותו. מכיוון שהביע את ביקורתו בפומבי, נרדף ונענש על-ידי מוסדות הקהילה'. גורלו הטרגי עורר את רחמיו של פישר; אולם בסופו של דבר הצדיק את הרבנים — לפחות מן הבחינה העקרונית — אם גם האשים אותם בחוסר מתינות ובנקיטת אמצעים חריפים מדי. מתוך נסיון חייו ומתוך התחשבות בצנזורה הקתולית התייחס בהבנה למלחמתם של ראשי הקהילה נגד ביקורתו הבוטה של ד'אקוסטה; אך גם בהתאם לגישה 'משכילית' לדת, כתריס בפני הידרדרות מוסרית, ראה חובה להדגיש, כי מוטלת על הרבנים האחריות לקיום הדת: 'בימינו-אנו נחוץ הדבר לעתים ביתר תוקף, כי האדישות הדתית — או במפורש האתיאיזם הארור או המטריאליזם — הפכו לאופנה, עד שכל טרזן וגנדרן, כל פילוסוף חשוך, כל משכיל למחצה ולרביע, יתקשטו בה, כביכול, בפומבי בשחצנות יתרה. לכן עניינו של כל בן-ישראל הגון לעצור בעד התפשטות כללית של הדעה הזאת'²⁰⁶. בניגוד לסופרים, שנזקקו לנושא הזה, נשאר יחסו של פישר לד'אקוסטה כאל איש, שבביקורתו השכלתנית סיכן את עצם קיומה של היהדות. לכן לא השתדל לעורר את אהדת הקוראים עליו, ולא הציג אותו כקורבן לחוסר סובלנות.

כמו בחיבורו העברי, סיים פישר גם את הפרשה הזאת בכעין פיוט. הפעם בחר בנושא את 'הדת האמיתית, בת השמים הקדושה, מלאת הזיות', ואליה פנה: 'תאירי בקרניך לבני יהודה המיותמים ותקיפי בזיוך השמימי את צאן יעקב הנעזב מרועה,

תפרשי כמלאך את כנפיך המיטיבות על בני ישראל התועים ותסוככי כשרף באברתך המחייה את בנות ציון החסודות המותעות²⁰⁷. את עמודיו האחרונים של הספר מילא באנקדוטות היסטוריות שונות, אף הזכיר חיבור משלו שעדיין לא הודפס בשם 'מצבה של ארץ ישראל כיום'. חיבור זה, שנשאר כנראה בכתובים, היה — אם לדון על סמך שתי מובאות קצרות — חדור גאווה לאומית: 'היכן בית המקדש בגאון מלכותו, היכן מצודת ציון הגאה... הכל, אפילו השריד הקטן ביותר, התפורר. אך גם אתונה וספרטה, נינוה וקרתא חדשה שקעו... ושמן בלבד נודע בעולם. אולם לתמהונם של עמי העולם... עומד ישראל בעקשנות נגד סערות הזמן ובזו לסופות המשתוללות דורי דורות'²⁰⁸.

כעבור שנים אחדות העלה פישר דמות טרגית אחרת מהתקופה הזאת, ופירסם בשולמית את סיפור חייו של יצחק אורוביו די קסטרו²⁰⁹. את ידיעותיו שאב גם הפעם מהקובץ של לימבורך. במיוחד הבליט את עמידתו האמיצה של אורוביו בכל עינויי התופת של האינקוויזיציה, שתיאר בפרוטרוט; כן ידע לספר, שהמעונה היה חלוש ונמוך קומה, והתפלא על כוח סבלו.

בשנת 1817 עשה פישר ניסיון ספרותי חדש והכריז על ייסוד של 'אוצר ספרים, ספרית-עזר בשביל שוחרי הספרות העברית'. בכך חזר אל חוג קוראיו הראשון. הפעם הבטיח לעצמו תפוצה מספקת מראש על-ידי החתמה מוקדמת; אולם מספר החותמים לא גדל, כי את 325 הטפסים הזמינו 75 אנשים, ביניהם שלושה סוחרי ספרים, כגון נתן האציל לבית היניגסברג בפראג, בעל בית-מסחר לספרים 'האוריאנטלי'. יחד הם הזמינו 250 ספרים. על אף ההצלחה הזאת לא היה גם למפעל הזה המשך.

הספר הראשון והיחיד של הסדרה, תולדות ישורון תחת ממשלת מאהאדי ואימאם-עדרים, מלכי מאוריטאניא, דן אפוא בקורות היהודים בימי השליטים הערביים הראשונים, שהוציאו מבני עבאס את השלטון על מאוריטניה. גם הפעם התאונן פישר בפתיחה, על כי אין די מקורות להיסטוריה של העם היהודי — לעומת השפע הקיים בתולדות אומות העולם. לתיאור עצמו הקדים הרהורים פילוסופיים-היסטוריים על המניע העיקרי למעשי העמים בכל התקופות. לדעתו, נדחפים הם על-ידי המתח הקיים בין השואפים להתפשט לבין המתאמצים להתגונן ולהימלט מגירושם: 'בני-האדם... רק דרכים שניים להם. אלה ישימו בלי חשוך את פניהם להתגדל ולהתנשא עלי אחיהם, ואלה יום מאין הפוגות יעוזו ויתחזקו לחשוך את נפשם... מיד המתאמצים עליהם. זה הוא מקור ותכלית כל מעשי בני אנוש ותחבולותיהם, עלילותיהם ומלחמותיהם'²¹⁰. הנימה הפסימית הזאת מבטאת את התרשמותו של פישר מקורות העם היהודי, מעמידתו המתמדת מול שרשרת ארוכה של רדיפות. למה בחר לעסוק בגורל יהודי מאוריטניה לא גילה גם הפעם אלא בנימוק קלוש באומרו, 'כי כמעט על כל העושים, אשר עשקו בעוצם ידם את אומללי בני ישראל, עלה יעלו בשטף-אף: מאהאדי ואימאם-עדרים, מלכי מאוריטאניא'²¹¹. אגב אורחא כדאי לציין, שמשום-מה זכו בתקופה הזאת תולדות יהודי המגרב להתעניינותם של סופרים אחדים.

בניגוד לייטלס, שכיד הפובליציסט הטובה עליו שאף תמיד לסבר את אוזני הציבור ולמשוך את לב הקוראים על-ידי תיאורים 'מעניינים', השתדל פישר להציג את העבר

במהימנות מרבית. לשם כך חיטט בספרים רבים, השווה ביניהם ושאף להוציא את האמת ההיסטורית לאור. כאמור, עזר לו הצנזור להסתייע בגנזי הספרייה הקיסרית, וכנראה גם העניק לו מהשכלתו הרחבה. הספר תולדות ישורון הוא פרי מחקר, המסתמך על ביבליוגרפיה עשירה ביחס לנושא המצומצם, המוגבל לחמש שנות שלטונו של עדריס. תיאורו משתרע על פני 70 עמודים. פישור גם ציין כיצד בחר בין מקורותיו: 'אמנם דע, קורא אהוב, כי לא כתבתי בחיבור הזה את כל אשר ספרו לנו סופרי קורות הימים ממוצאות היהודים במדינת מאוריטאניא. לא כן הוא, כי רבים מהם, גם בדברם טוב על ישראל, גם בכתבם עליהם שטנה, הרחיקו נדוד מנתיבי האמת והצדק'. אחרי לימוד ובדיקה ידע להבדיל בין אלה, 'שישנאו כל אורח שקר, וממשפטי האמת לא סרו', לבין 'טופלי שקר', ובחר, כמובן, בראשונים: 'את היתר החרמתי לבלתי נשוא אותו על שפתי'.

על מניעיו לכתיבה היסטורית כתב פישור עוד בספר-כיס היסטורי. גם הפעם הסביר, שהרגיש חובה למלא את החלל הנוצר בהיסטוריוגרפיה אחרי חורבן המדינה היהודית. העלאת העבר הלאומי מהשכחה חשובה מאוד בעיניו למען 'השרידים', כלומר — למען יהודי הגלות: 'אין דורש ואין מבקש לכל אשר מצאנו בגלות המר הזה... ואמרתי: אשימה-נא עיני עלי תולדות בני קדם... ואמלא את ידי לישראל ונתתי קודש לשרידי יעקב, לדבר על לבם, להגידם שמץ דבר מאת אשר עבר על אבותינו לעתות שונות'²¹². כמו במקומות אחרים שכבר הזכרנו, בא גם בפסקה הזאת לידי ביטוי חד-משמעי ההבדל בין מגמתם של מחברי הכרוניקות מהסוג של שלשלת החכמים לבין מגמתו של פישור. בשביל הראשונים העיסוק בכרונוגרפיה היה חלק מלימודיהם התורניים או לפחות עזר ללימודים אלה; אך פישור מדבר כהיסטוריון, השואף לחקור את העבר ולהודיע עליו, כי ידיעה זאת מבטיחה ומחזקת את קיום העם. כן נעדרת אצלו הנימה האפולוגטית, שמצאנו אצל ה'משכילים', שביקשו להסתייע בהיסטוריה בדרך להשגת האמנציפציה. לעומת זאת לא השתחרר גם פישור לחלוטין מהרתיעה מפני השימוש במקורות חוץ, ולכן ראה צורך להצטדק: 'ואשפיק בילדי נכרים, לקבץ אחת לאחת את כל הכתוב עלי ספר מתולדותיהם וממוצאותיהם שקרום בימים ההם'. אמנם מיד גילה רשימה עשירה של ספרים שעמדו לרשותו, ובראשם אבן חלדון, גדול ההיסטוריונים של ימי-הביניים וממייסדי המדע ההיסטורי²¹³.

לנושא העיקרי הקדים פישור שלושה קטעים, הדנים בקיצור רב בהיסטוריה של עם ישראל מסוף ימי הבית הראשון ועד חורבן הבית השני והפיזור בגולה, תחת הכותרות: 'דרכי בני ישראל וארחותיהם לקץ ימי בית ראשון'; 'סיבת משובת ישראל'; 'גלות ישראל'²¹⁴. יותר משרצה לעמוד על ההתרחשויות בתקופות האלה, שאותן הניח כידועות לקורא, ביקש להצביע בפרקים אלה על סיבתן ומשמעותן. לפי דעתו, ירד העם בסוף תקופת הבית הראשון לשפל המדרגה: 'אבד אבד מיהודה חסיד, ומעדת ישראל צדיק אפס... כקטן כגדול דרכם שחתו, כנער כזקן בלעו אורחותם, כולם עזבו עזבו את דרך אלוהים חיים'. את הסיבה לירידה תלה בראשי העם: 'איך העמיק לנפול עד כה בית ישראל? — האח! מרעות מלכים ושרים ומחטאות כהנים וזקנים'. לכן יכלו הכשרים לסלק את המנהיגים ולהרוס את ארץ יהודה, עד שבא כורש 'להשיבם אל אדמתם... להעמיד את חרבות ציון, לתת גדר ביהודה'²¹⁵.



*En Lusitanæ ZACUTUM præfulgidum tubarplaga
En Principem chori medentum, seculi miraculum.
hhh 2*



איגנץ ייטלס



פרץ (פטר) בר



ליפמן צונץ

את ימי הבית השני העריך פישר כתקופה גרועה בהיסטוריה היהודית. הערכה זאת, שרווחת היתה בזמנו, ממשיכה את ההסבר המסורתי מדוע בא הקץ לבית השני. ברם, כאמור לא פירט פישר, אלא התייחס לכל התקופה הזאת במשפט אחד: 'אמנם לא רבו ימי השמחה, כי כמעט כל שנות הבית השני אך צר ומכאובים לישראל, ועינם לא ראתה טוב, עד כי שפכו עליהם הרומיים את חמתם, שהשחיתם עד כלה'. לדעתו, פיזור השליטים הרומיים את היהודים בכל העולם מחשש 'פן ישאו עוד פעם ראשם ויקשרו קשר להסיר סובלם מעל שכמם'. רבים מהם נשלחו לאפריקה 'להושיבם, יען כי גם בימים ההם היה ברוב מקומותיו ארץ לא זרועה ולא נושבת וחסרה יושב ושוכן'.

בין הפרקים הבאים, המוקדשים בעיקרם לקורות היהודים במאוריטניה, שילב פישר שני קטעים, שבהם הפליג שוב בהרהורים על אודות ההיסטוריה של העמים. בפרק הנקרא 'תועבות מלכים עשות רע, ורצון מושלים שפתי צדק'²¹⁶, פנה אל שליטים כגון טיבריוס וקליגולה, עומר הראשון, פדרו האכזר ואחרים, והאשים אותם בקנאות אכזרית: 'רבים המה החללים, אשר הפלתם, ועצומים מלמנות מספר הרוגיכם... הה! מספר חללי הדת אשר נפלו זה אלפים שנה, יעלה יותר מסך ארבעים מיליאן, ומהם למיעוטו יותר משמונה מיליאן יהודים, כולם מותי אמונה'. איננו יודעים מנין שאב פישר את המספרים האלה — ובמיוחד את מספר היהודים, שמתו על קידוש השם. מול השליטים הרשעים העמיד שני מלכים צדיקים: את שלמה המלך ואת הקיסר יוסף השני. לזכותו של שלמה המלך זקף את תפילתו, שעליה נהגו, כזכור, להצביע בחוגי ה'משכילים' כמעשה נאור. באותה רוח זכר לטובה את הקיסר האוסטרי, מפני שדרש להסיר את המסך 'המבדיל בין גוי לגוי, כי כולנו בני אלוהים אחד אנחנו, אל אחד בראנו ... ואין לנו להביט אל מחשבות בני אדם ועשתונותיהם, כי אם אל מעשיהם ופועל כפיהם'. אולם יד הרשעים היתה בכל זאת על העליונה תמיד, כי הצדיקים היו יוצאים מהכלל. לדעת פישר, המעיין בתולדות האנושות יגלה את העובדה, שהרשע מנצח את הצדיק בחינת רשע וטוב לו, צדיק ורע לו: 'ראו אורחות שוכחי אל ומרגיזיו... כתמר יפריחו, כארז ישגו, עלי במתי ארץ ידרכו, ושיאים לשמים יעלו; בתיים שלום מפחד... ועל דרכיהם ידה אור'²¹⁷. אכן, כל ההבטחות, שניתנו במקרא לצדיקים, מתקיימות לרשעים. היפוכו של דבר גורל הצדיקים: 'הולכי תמים ופועלי צדק... האח! צרותיהם ירבו עד מאוד, ואין קץ למצוקותיהם'²¹⁸. בין הראשונים הזכיר את המלכים האלה: גנזריך, מלך הוונדלים; אטילה, מלך ההונים; דאגוברט הראשון, מלך הפרנקים. לעומתם הצביע על אנשי רוח כגון סוקרטס, שנמשל בעיניו לאחד מנביאי ישראל המעונים: 'הלך בתום לבבו, ורע לא ידע, קרבת אלוהים חפץ יום יום, ויתענג על אלוהי צבאות חסין יה... דעת קדושים הודיע לבני עמו, ופני ארצו מלא מוסר... וילמדם דעת אלוהים חיים, ולירא את השם הנכבד והנורא בכל לבבם ובכל מאודם... ומה היתה משכורתו? צר ומצוק קראוהו, ומשברי תלאות אין קץ עברו עלי נפשו, כי פתחו עליו פי רשעים ופי מרמה, וירדפו את איש עני ונכה רוח'. בדומה לו תיאר את גורלם של קופרניקוס, גליליי, וכן של בן זמנו הצרפתי גֶסְנֶרִי, אשר 'הוציאו לאור תעלומות מדע... ויד מורדי אור נגעה בם למותת'. לרשימת הצדיקים הסובלים צירף פישר גם הפעם את הקיסר יוסף השני, אשר 'מי ידמה ומי ישווה לו במלכי גערמאניא?... ענני החושך הפיץ

במדינתו, ויקבע בתוכה אור החכמה, המדע והשכל²¹⁹. אולם 'מתי בליעל, חורשי רע ותהפוכות חזקו ואמצו לשפוך בוז על פקודיו להפר מחשבותיו'. את מותו ללא עת של הקיסר הסביר פישר בריבוי המתנגדים לתיקוניו — דבר שפגע בו עד ש'כאב בשרו, ונפשו שחה'. גם ללואי ה-16 עשתה, לדעתו, ההיסטוריה עוול, 'אשר כל ימיו רוחו נאמנה את אל, ויהי לרבים למופת'. ייתכן, שבזמנו היה גם פישר בין הצעירים, שתלו תקוות רבות במלך זה, שעליו אמר גיתה: 'כשמלך בצרפת מלך חדש, ששאף לעשות את הטוב... נפוצו בעולם כולו התקוות הטובות, ובני-הנוער באמונתם חזו לעתיד גדולות ונצורות²²⁰'. בודאי שמר פישר למלך חסד, משום ששיחרר את יהודי צרפת ממכס הגוף המשפיל — מעשה שבגללו שיבח אותו לפני המהפכה נפתלי הרץ ויזל בשיר, שפירסם לכבודו בה מאסף של שנת תקמ"ו.

הרשימה הססגונית הזאת של שליטים ופילוסופים, החובקת תקופה רחבת ממדים בהיסטוריה, מתאפיינת בנטייתם של סופרים כמו ייטלס, שלא היו אמונים על מחקר היסטורי מסודר. תשוקתם של סופרים אלה לדעת את קורות העבר דחפה אותם לעיין בספרים רבים ללא שום שיטה. פעמים נדמה כי שמחו לגלות פרטים רבים, אלא שכוחם האנליטי לא עמד להם לחבר אותם למבנה היסטורי שלם²²¹. חביבות במיוחד היו עליהם אנלוגיות היסטוריות אם מתוך ההיסטוריה היהודית, כמו שמצאנו אצל ייטלס, או מתוך תולדות העמים. בשולמית משנת 1823 התפרסמה מודעה על חיבור חדש, פרי עטו של פישר, שכותרתו מצביעה על שאיפה דומה — לפרסם כל מיני דברים 'מעניינים': 'ארכיון לעניינים הנוגעים לדת משה ולנאמניה'. מחיבור זה הובאו בכתב-העת שני קטעים; האחד מספר על 'בת ישראל יפהפיה', שדוגמת שתי הנשים לוקרטיה ווירגיניה שבאגדה הרומית בחרה למות כדי לשמור על כבודה; והשני — על מאהב יהודי צעיר, שניסה לחצות בשחייה את מצר הלספונטוס כדי לראות את אהובתו, וטבע²²².

מחשבותיו על דרכם של הרשעים כי צלחה מוליכה את פישר למסקנה, שיד ההשגחה אינה מורגשת בהיסטוריה: כי 'לא ייטב אלוהים ולא ירע ולא יביא במשפט מעשי בני-אדם ועלילותיהם'; אולם בעולם הבא, 'שם ידין ה' את הצדיק ואת הרשע... שם עת פקודת כל חפץ ושלומת כל מפעל'. נסיונו להעביר את בעיית הצדק לתחום המטפיסי נבעה, בוודאי, מתגובתו הרגשית על ההיסטוריה היהודית, שהצטיירה בעיניו כרצף של רדיפות ונגישות. מאחורי סגנונו המליצי מסתתרת נימה פסימית לגבי ההשגחה האלוהית: 'היאומן, כי אל רחום וחנון, אשר חסדו מלאה כל הארץ, יסתיר את פניו משועת נוצרי בריתו ועדותיו... ולא ידרוש לעולם ענות עני, דין עשוק ומשפט אביונים?'²²³ מחשבות אלה מלוות את הפרקים, העוסקים בקורות יהודי מאוריטניה. אורח חייהם בראשית התיישבותם מתואר עדיין כאידיליה כפרית: 'בחוריהם ובתולותיהם ישישו ויגילו בכל יום מועד... ויעלזו וישמחו בם על עשור ועלי נבל... הנערים יריעו בחצוצרותם וצלצלי תרועה... והעלמות תעדינה תופיהן ותצאנה במחול משחקים'²²⁴. בקטעים אלה מונה פישר גם מנהגים מיוחדים שרווחו בקרבם, כגון נישואים מוקדמים, אופן קריאת שמות לילדיהם, צורת לבושם, שבו התהדרו, ועוד פרטים מחייהם. ברם, פרק מיוחד מוקדש ל'צרות יהודה', שבו מספר פישר על התנכלותו של שליט ערבי בשם עבולאפיא.

זכות ראשונים עומדת לפישר בתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית, על שהצליח להפוך אותה למקצוע אוטונומי. בסקירותיו ההיסטוריות השתדל להתבסס על מקורות בדוקים, אולם על אף חיפושיו אחרי תעודות מהימנות לא הצליח לרכז חומר, כדי להכין חיבור מקיף יותר. חסר זה הוא שדחף אותו, כנראה, למעשה הונאה: הוא טען שתירגם כרוניקה ישנה, המכילה ידיעות שונות על יהודי בוהמיה למן שלהי המאה הי"ג ועד למאה הי"ח²²⁵. לדבריו, העתיק את הכרוניקה הזאת מישהו בשם שמואל בן ישעיה הכהן מתוך המקור, שנמצא בידי חותנו, משה רמשק. הוא אף סיפק ידיעה מסוימת מתוך ה'מקור' הזה לפטר בער²²⁶, ואחר-כך נתן מידע מתוכה גם לאחרים. כתב-יד של מה שהציג כתרגום הכרוניקה השתמר בעזבונו. מבדיקת כתב-היד עולה, כי התרגום היה מעשה זיוף²²⁷. ברם, במאה וחמישים הקטעים שבו מצויים פרטים אמיתיים רבים על הקהילה היהודית בפראג של ימי-הביניים. יחד עם זאת מופיעות בכתב-היד ידיעות אחדות, הסותרות מידע היסטורי הידוע לנו כיום; אלא שהאירועים הוצגו כך, שאפילו אם לא התרחשו באמת, עשויים היו להתרחש כפי שתוארו בתעודה. מכאן, שאם אמנם הומצאו על-ידי ה'מתרגם' פישר, מעיד הדבר הן על החוש ההיסטורי שבו והן על בקיאותו הרבה באירועי התקופה.

שלמה לויזון

תקופה מסוימת הסתופף בחוג הפראגאי הצעיר שלמה לויזון (לעויזאהן). בניגוד לאיגנץ ייטלס ולמרקוס פישר, לא התייחס לויזון למשפחה פראגאית ידועה. לויזון נולד בשנת 1789 במערב הונגריה, בעיירה בשם מור²²⁸. בנוסף לחינוך המסורתי דאג אביו, שילמד במוסד קתולי מקומי את שפת המדינה כדי קריאה וכתיבה, וגם חשבון כהכנה לחיי המעשה. אולם את השכלתו הכללית הרחבה רכש לו בכוחות עצמו בספרייתו הפרטית של יהודי משכיל ואמיד, שהרשה לו להשתמש בה. סטודנט יהודי, שבילה חופשותיו בעיירה, לימד אותו לטינית תמורת עברית. לויזון התגלה כנער מחונן ורכש את היסודות של שפות אחדות, כמו צרפתית, אנגלית, איטלקית ולטינית; אולם הלשון, שבה הגיע לשלמות הביטוי וליצירה מקורית, היתה העברית. חוקרי הספרות העברית החדשה מונים אותו בין חשובי הסופרים של דורו²²⁹ — על אף חייו הקצרים. כשהגיע בשנת 1811 לפראג, כבר השלים את ספרו הראשון, 'שיחה בעולם הנשמות', שקטעים ממנו הופיעו עוד בשנת תק"ע בה מאסף²³⁰. השיחה עוסקת בענייני דקדוק ומליצה, כדי להציע דרכים להרחבת אוצר הלשון העברית. למטרה הזאת אמורה, לדעתו, להוביל לשון המשנה. לויזון הצביע גם על אוצר המשלים בתלמוד, העשוי להעשיר את השפה²³¹. כעבור שנה פרסם מבוא ללשון המשנה²³². הודות לפרסומים האלה נודע שמו לאנטון שמיד, המדפיס והמו"ל המפורסם של ספרים עבריים בווינה, שנהג להסתייע במומחים יהודיים. בשנת 1815 נקרא לויזון לווינה לשמש מגיה בבית-הדפוס שלו — משרה שאיפשרה לו להתפרנס בכבוד ואף לפרסם את חיבוריו. בחמש השנים האחרונות של חייו — לויזון מת בגיל 32, ויש אומרים: מפאת אהבה נכזבת — הוציא לאור שלושה ספרים, המהווים מעין חטיבה אחת: מליצת ישורון,

על השירה המקראית; מחקרי ארץ, שהוא לקסיקון עברי גיאוגרפי לתנ"ך; וספר גרמני בשם שיעורים בהיסטוריה החדשה של היהודים²³³. ספר זה הופיע בשנת 1820, שנה לפני מותו. בשלושת החיבורים האלה הקיף לויזון את תולדות העם היהודי. את שני הספרים הראשונים הקדיש לתולדות העם בימי שבתו בארצו, ואת השלישי — לתקופת גלותו. אמנם מליצת ישורון ומחקרי ארץ הנם ספרי עיון בנושאים מוגדרים, אולם בשניהם התגבר לעתים המשורר על החוקר. על-כן מבצבצים לעתים מבין הקטגוריות הלשוניות והתיאורים הגיאוגרפיים כיסופים לעבר הלאומי המפואר ורצון התרפקות על ימי הגדולה²³⁴. רק אל תקופת הגלות ניגש לויזון גישה היסטורית מובהקת.

את הספר הזה כתב בגרמנית, כי הועיד אותו לקוראים שאינם שולטים בעברית — מה גם שמעצם טבעו לא הצריך הנושא את השימוש בה. יש לציין, שעוד בסקירה המוקדמת על חיבורו מליצת ישורון, שהופיעה בשולמית, גילה את דעתו, כי מבחינת התועלת המעשית ראוי היה גם הספר הזה שייכת בגרמנית; אולם מכיוון שנועד להיות 'יצירה לאומית'²³⁵ — כלומר, לשמש את היהודים בכל ארצות פיזורם 'ובין אומות כה שונות'²³⁶ — בחר בשפה המובנת להמוני ישראל.

תודעתו היהודית היתה כשכילו מקור לגאווה לאומית. ברוח זאת הצביע בהקדמה למחקרי ארץ על התמדת קיומו של העם היהודי המפוזר לעומת היעלמן המוחלט של אומות היסטוריות גדולות: 'כי בעת אשוט על אדמת ישורון, אזכור בנים נשאים בארצות תבל לאלפים ולרבבות, שומרים בלב אנוש את משואות נחלתם. ובהביטי על ארצות גויים ולאומים אחרים, כל אדע למצוא את שארית יושביהן, אשר התהלכו שמה בימים הראשונים'²³⁷. העובדה ההיסטורית, כי 'אחרי העשות בהם [בבני ישראל] זה אלפי שנים שפטים נוראים לאין מספר, עוד נשארו בארצות תפוצותיהם המונים המונים' — היא שלימדה אותו, שלא לחינם שמרה ההשגחה על עם בודד ומפוזר זה: 'אם גם רבו ימי החרפות, ושנות הנגע והקלון עצמו משערות ראשנו, הן לעת כי יחדש ה' רוח נכון בקרב רבבות אלפי ישראל — הלא ביום ההוא יחדל קלון יעקב מבין העמים, וחרפת יהודה תסור מעל כל הארץ'. 'רוח נכון' בפי לויזון הוא רוח הנאורות, שאת משביה חש מימי נעוריו. הוא ביקש אפוא לקשור את גאולת העם עם התפשטות מגמות ה'השכלה'. ההכרה, הבאה לידי ביטוי בהכרזה על 'יצירה לאומית', על מפעל ספרותי המגיע לעם היהודי כולו, מתמזגת עם הציפייה לשיפור מצבו השפל של העם בזמן הקרוב ובדרכי ה'השכלה'.

את התפיסה הזאת הבהיר לויזון ביתר פירוט בשיעורים בהיסטוריה החדשה של היהודים. עם שוך סערת ימי-הביניים ואחרי שתי מאות שנים נוספות, שבהן גבר המדע על הדעות הקדומות, ניתנו לראשונה חופש וזכויות ליהודים, ובאה 'המאה הפילוסופית', שביוזמת שליטים נאורים, דוגמת יוסף השני, החזירה אותם אל משפחת העמים. בו בזמן הפיצו מנדלסון ותלמידיו בין היהודים את אור ה'השכלה'. לויזון קורא לאחיו 'במערב ובמזרח' להמשיך ולצעוד במשותף, כדי 'לרכוש במידה גוברת את הערכת אומות העולם ולמחות מהארץ את זכר החרפה של מאות השנים שחלפו'²³⁸.

הכמיהה להחזרת כבודו של עם ישראל בין הגויים, היא שהניעה גם את ייטל ס וגם את פישר לגלות בספרי היסטוריה עובדות, העשויות לזרוק אור על עברו של העם היהודי. שאיפתם זאת מסתברת היטב על רקע ההתעוררות הלאומית, שפקדה בראשית המאה הי"ט את עמי הקיסרות האוסטרית: 'במפנה המאה הי"ח לי"ט התחילה התודעה הצ'כית להתעורר... התחיה הלאומית של הצ'כים התרחשה בתחום הרוחני הטהור, ובמיוחד בספרות'²³⁹. בעקבותיה אימצו גם הצעירים היהודיים של החוג הפראגאי את התפיסה הכלל-אנושית של תנועת ה'השכלה', על מנת להזדהות עם גורל בני עמם. בתוך כך נמשכו, כאמור, אחרי ההיסטוריה היהודית. עניין מיוחד מצאו בימי-הביניים, כי המבנה החברתי של התקופה ההיא הבליט את ייחודו הדתי-לאומי של העם היהודי בקרב סביבה זרה ועוינת, והקל על מאמציהם לרכז את מבטם על עם אחד ומיוחד, שהם צאצאיו. זהו הממד הלאומי, שהחוג הזה הוסיף לכתיבתו ההיסטורית.

הצעירים הללו קנו את השכלתם באמצעות השפה הגרמנית. מותר להניח שהספרות הגרמנית, שנכנסה לעידן הרומנטיקה — ובמיוחד כתביו של הרדר — שימשה להם מורה-דרך. הרדר פתח לפנייהם את האוצרות הגנוזים בשירי העמים, ותיאר בספר מיוחד את השירה המקראית על צורותיה השונות²⁴⁰. ידועה השפעתו על ראשי התנועה הלאומית בקרב העמים הסלביים, ולכן לא ייתכן שדבריו נעלמו מעיניהם של משכילי פראג היהודיים²⁴¹.

קטעים אחדים של שיעורים חיבר לויזון עוד בזמן שבתו בפראג, ופירסם אותם בשולמית בשנים 1814—1815²⁴². קטעים אלה מבוססים על דברים, שנמצאו לו באורח מקרי בשעת קריאה בספרות היסטורית. עיבודם לא היה תוצאה של תוכנית כללית, ולא מורגשת כל זיקה הגיונית ביניהם. אולם גילוי פרשות היסטוריות נוספות והתעמקות בהן, בתקופה שהכין את ליצת ישרון ואת מחקרי ארץ, עוררו אותו לנסות את כוחו בתיאור רצוף של ההיסטוריה היהודית.

את תוכנית עבודתו הציג בהקדמה לשיעורים. על-פי מקורותיו הספרותיים חילק את ההיסטוריה היהודית לשלושה פרקים: הראשון, המתייחס לתקופה המתוארת במקרא, מסתיים בימי כורש; השני, שכתבי יוספוס פלביוס עוסקים בו, מקיף את תולדות הבית השני; ואת התקופה האחרונה, המשתרעת על פני אלף ושמונה מאות שנה, מחורבן ירושלים על-ידי טיטוס ועד ההווה, כינה 'ההיסטוריה היהודית החדשה'. הכללת ימי הגלות כולם, מראשיתה עד זמנו, בפרק היסטורי אחד מראה, שעדיין לא חדרה לתודעתו ההכרה הברורה, כי עם הופעת ה'השכלה' אכן התחילה תקופה חדשה: תקופה, שבהשוואה לקודמתה עומדת כיחס העת החדשה לימי-הביניים במינוח המקובל בתולדות העמים. כאמור, דן בשיעורים בפרק השלישי בלבד, שאותו כינה 'ההיסטוריה החדשה'. ברם, על אודותיה לא מצא 'נתונים סדורים', ולכן לא ראה אפשרות לכתיבת 'היסטוריה כרונולוגית' רציפה. כל תוכניתו מצטמצמת בהכנת החומרים לבניין, כשהמשימה היא 'להשפיע אור' על המקורות על-ידי ביקורתם, ולהחיות את המסות 'האפלות, המתות' באמצעות שיקול דעת.

הספר הופיע בווינה בשנת 1820. הוא נועד להיות הכרך הפותח של תולדות עם ישראל בעת גלותו ולהקיף את הפרשות ההיסטוריות הבאות: התקוממות היהודים בימי

הקיסר אדריאנוס, חמישים ושתיים שנה אחרי חורבן ירושלים; התפשטות הנצרות במערב והתהוות האסלאם במזרח; מסעי-הצלב וההרג ביהודי אירופה; גירוש היהודים מספרד; הקמת הרפובליקה ההולנדית במאה הט"ז; ולבסוף — 'המאה הפילוסופית' בימי הקיסר יוסף השני ומשה מנדלסון. אומנם המאה הזאת זוכה לכינוי המציין את הערכתו החיובית כלפיה, אולם אין היא עדיין אלא המשך להתרחשויות הקודמות; וכפי שכבר ראינו — אינה מסמנת תחילתו של עידן חדש בהיסטוריה. בין הישגיה החשובים של כל התקופה הזאת מבליט לויזון את יצירת התלמוד, את המצאת השטרות ואת הספרות העברית החדשה, שעליהן דן בפירוט.

מותו החטוף של לויזון שם קץ לתוכניותיו; הספר שהשאיר אחריו מכיל רק קובץ מאמרים — אחד-עשר במספר — ללא סדר כרונולוגי וללא זיקה גלויה אחרת ביניהם. כל הפרקים הם קצרים ותופסים כשלושה-ארבעה עמודים כל אחד; רק שניים משתרעים כל אחד על פני שמונה-עשר עמודים. אלה סוקרים את מצב היהודים בצפון אפריקה מראשית התיישבותם שם ועד להווה ואת גורל היהודים בצרפת בימי שני בתי המלוכה הראשונים, דהיינו — עד למאה העשירית. שאר הפרקים דנים באישים ובאנשים שונים. בחינת תוכן העניינים של הספר מגלה את המקורות בבחירת הפרטים ואת הסדר השרירותי של הבאתם. ואלה פרקי שיעורים: מבוא: סקירה כללית מנפילת ירושלים ועד ההווה. א. 'היהודים בצרפת בימי המלוכה הראשונה והשניה'. ב. 'אהרון בן יוסף ואהרון בן אלי, שני הסופרים המפורסמים ביותר של הקראים'. ג. 'רב סעדיה גאון, הדקדקן הראשון והסופר התיאולוגי הראשון של היהודים'. ד. 'אבן עזרא וכתביו'. ה. 'היהודים במדינות הברברים, החל בראשית התיישבותם בארצות האלה עד לזמנים החדשים'. ו. 'רבי אליהו לויתא, הדקדקן העברי הגדול ביותר ואיש הספרות של המאה הט"ז'. ז. 'מנשה בן ישראל, בא-כוחם המצליח של בני עמנו'. ח. 'רבנים משוטטים במאה הי"ב'. ט. 'אמטוס לוסיטאנוס, רודריגס די קסטרו, סקוטוס לוסיטאנוס, רבי יצחק קרדוזו ורבי יצחק אורוביו'. י. 'אמונה יתרה ואי-אמונה. רבי שלמה מולכו ואוריאל אקוסטה'. יא. 'הרבנים המלומדים בחצר אלפונסו העשירי, מלך קסטיליה וליאון'. במבוא לספרו השתדל לויזון לגלות קו רצוף לכל הקורות הללו; אולם הקו שמצא אינו ישר, אלא עובר בין נקודות ציון אחדות, שמצדן משמשות תמרורים למפנה, המחלק את כל התקופה לתקופות-משנה. את תקופת-המשנה הראשונה, שהם הימים שלאחר שתי המפלות שהנחילה רומי ליהודים, מציינת התפשטותה של תורת ישראל באמצעות שליחי הנוצרי. תקופת-המשנה השנייה מתחילה עם חידוש סערת המלחמה. שוב נכבשה ציון, והפעם על-ידי נושאי הצלב. תקופת-המשנה השלישית פותחת בגירוש היהודים מספרד ובפיזורם. במרכז התקופה הרביעית עומד מרד ההולנדים ופתיחת שערי ארצם לכל הנרדפים, ביניהם גם ליהודים. בניית בית-כנסת מפואר באמשטרדם והקמת בתי-דפוס עבריים בישרו לעם ישראל עת חדשה, נאורה. כעת נסללה הדרך להווה, ל'מאה הפילוסופית', שנציגיה המובהקים הם, כפי שנאמר כבר בהקדמה, יוסף השני ומשה מנדלסון.

קביעת ראשי פרקים אלה מגלה את תפיסתו של לויזון בשאלת מקום ההיסטוריה היהודית בתוך תולדות העמים. קורות העם היהודי משובצות בתוך ההתרחשויות

העולמיות, אולם אינן טפלות להן. אדרבה, בסופו של כל תהליך מתברר, כי הן תמיד מדריכות את תולדות העמים ונמצאות כמוקד להן. כך אמנם השתלטה רומי על כל אומות העולם, אבל עם אחד התקומם נגדה ויכול לה. עם יהודה, צבאותיו הובסו, אך רוחו ניצחה את אלילי רומי, שנפלו עוד לפני התמוטטות הממלכה: 'בארמונות הקיסרים תהדרנה תורות אנשי ישראל אלה'²⁴³. תורת המנוצחים, שכבשה את עובדי האלילים, הועברה למערב בשמו של הנוצרי. לויזון נמנע מלהזכירו במפורש והסתפק ברמז, שהתורה הזאת 'יצאה מאותו עם, ששועבד על-ידי חרבה [של רומי] הנוטפת דם'. שיטה דומה נקט גם בקביעת המאורע החשוב השני. הפעם אפילו לא הזכיר, ולו ברמז בלבד, את מלחמת העולם הנוצרי נגד המוסלמים, את מסעי-הצלב לשחרור הקבר הקדוש מידי הכופרים הערביים. פרשה היסטורית זאת תוארה על-ידו כמסע כיבוש פתאומי, שעמי אירופה המשולהבים ערכו על ציון: 'ובתמהון רואה יהודה העזובה את כל אנשי המערב הרחוק, שוטפים לפתע בתאות קרב לזהטת על חופיה השוממים'²⁴⁴. כאילו לא היתה המערכה נטושה בין האבירים הנוצריים לבין המוסלמים אלא נגעה ליושבי ארץ-ישראל בלבד. ושוב ניצח המנוצח: צבאות הצלבנים, שחזרו למולדתם, הביאו אתם מארץ הקודש את ה'נבטים' לצמיחה רוחנית-עתידה!

את עוצמת האסון של גירוש ספרד השווה לויזון לחורבן בית-המקדש. כאז כן עתה נמלטו המוני יהודים והתפזרו על פני ארצות תבל. אולם גם הפעם לא נשברה רוח העם; וכשם ששמרו אז בני ירושלים על 'אמונתם... על מנהגיהם המיוחדים ועל לאומיותם' בקרב העמים השונים, כן שומרים עתה בני ספרד, שמצאו מפלט בין אחיהם, על 'מנהגים מיוחדים, נוסח תפלה מיוחד וגם על שפת מולדתם הקודמת'²⁴⁵.

העת החדשה בתולדות האומות מצטיירת בעינינו לעומת אימי ימי-הביניים כ'תקופה נהדרת', המציגה לעיני העמים 'המשתאים' מעשים גדולים, כמו גילוי העולם החדש והמצאת הדפוס. 'קול התבונה, שנאלם זמן רב כל כך, שוב נשמע בקרב העמים'. הדרישה לתיקון הדת והכנסייה מתעוררת בעוז, ורוח ההרפתקנות האבירית נעלמת אט-אט מלכות האצילים. תיאור ציורי זה של הופעת העת החדשה אינו כולל, שלא כצפוי, את המהפכה הצרפתית. לויזון רואה במאורע אחר את פסגת התקופה: 'בין העמים הרבים, שהצטיינו במרוצת הזמן בשאיפתם האדירה, בולט במיוחד עמה האמיץ של בטביה'²⁴⁶. מלחמת החירות של ההולנדים נגד ספרד הוא, לדעתו, המאורע שאחריו אין ראוי יותר לציון. תמוה הדבר, שהתעלם ממתן אמנציפציה ליהודי צרפת בשנת 1791 על-ידי האסיפה הלאומית. אולי אפשר להבין את שתיקתו כתגובה של אכזבה מהמציאות שהתהוותה אחרי המהפכה, כי מימי נפילת נפוליון, שעלייתו נראתה כפרי המהפכה, הורע מצבם האזרחי של היהודים במדינות אוסטריה וגרמניה. ההווה אינו מצדיק את ציפיות 'המאה הפילוסופית' ועלול להרוס את השלד ההיסטורי, שלויזון הקים תוך אופטימיות, שעתה איבדה את הצדקתה. מכל מקום, הוא נמנע מלהתמודד בגילויים שהופיעו בימי-הוא.

אופיה של תקופת הגלות בת 1800 שנה מצטיירת בעיניו כתקופה של ייסורים לעם היהודי. אף-על-פי-כן לא פסקה בה יצירתו הרוחנית, אלא התמקדה בתחום הדת, כנהוג אצל עמים שהורע מזלם: 'כך נוצר התלמוד, בנין-ענק של חריפות השכל וחיידודו ללא

שיעור, עומד במידותיו הבלתי־משוערות לפלא כמו הפירמידה של סאיס. גם הוא כמוה לא נוצר עוד דוגמתו על־ידי שום עם אחר. כך ימשוך אף הוא עד אחרוני הזמנים את מבטיהם של חוקרים מלומדים, המהרהרים בהתפעלות אחרי מהות העם, שמקורו יצא בנין כזה²⁴⁷. הערכת התלמוד כמפעל לאומי יחיד במינו מבליטה גם היא את ההבדל בין לויזון לבין ה'משכילים' המערביים, שהיו רגילים לתלות בתלמוד את הסיבה לקולקול המידות. יתרה מזאת; לויזון הדגיש, שבעקבות העיסוק בתלמוד נולד ההישג השני של התקופה: העם היהודי, שעד לאובדן עצמאותו המדינית היה עם של חקלאים, הפך בעת פיזורו לעם של סוחרים. כבני צור וצידון בימי קדם נעשה העם היהודי בפיזורו למתווך ולמקשר בין העמים, והודות לרוחו החקרנית, תולדת העיסוק המתמיד בתלמוד, העניק לעולם את המצאתו להקלת המסחר העולמי: את השטר המסחרי. ושוב מתגלה עמדתו המיוחדת של לויזון, המשוחרר מצרכים אפולוגטיים, כשהוא מהלל את השטר כהמצאה יהודית, לעומת ה'משכילים', שתוך אידיאליזציה של עובד האדמה ובעל המלאכה זלזלו בערכו הכלכלי של הסוחר היהודי. ברם, כשבא לויזון לצייר פנתיאון יהודי של גדולי הרוח שקמו במשך הדורות, החל באמורא רב אדה בר אבהה, סבר שאחרי גדולי התורה בימי־הביניים כגון רב סעדיה גאון, הרמב"ם, הראב"ע ובני קמחי — לא הרבנים ידועי השם, שומרי המסורת בעת החדשה, המשיכו את שרשרת גדולי האומה, אלא דווקא מתנגדיהם ה'משכילים': מנדלסון, נ"ה ויזל, שלמה מימון, לצרוס בנדוד ודוד פרידלנדר! כי, לדעתו, הם שהתחילו לצעוד בדרך, שתחילתה היתה לתפארת, כדי להוסיף ולרכוש הוקרה אצל עמי העולם ולמחוק מהאדמה את זכר החרפה של המאות שחלפו²⁴⁸. בכך ממשיך לויזון את המסורת של הערצת מנדלסון, שהיתה קיימת אצל 'המאספים'. הללו קבעו את האמרה 'ממשה עד משה לא קם איש חכם ונבון כמשה', המקשרת לא רק בין מנדלסון לבין משה רבנו והרמב"ם, אלא מעמידה את משה מנדלסון בשורה אחת אתם²⁴⁹.

ראשיתה של תנועת ה'השכלה' היהודית פיגרה אחרי ה'השכלה' האירופית. לדעת לויזון, לא נקלטו קרני התבונה הראשונות על־ידי בני העם היהודי, כי לא השתחרר עדיין מקפאון העבר. לכן, טען לויזון בקטע השלישי, בהקדמה לתולדות ר' אליהו לויטה, 'גדול הדקדקנים העברים'²⁵⁰, כי בשעה שאצל האומות נמוגה עלטת ימי־הביניים והמדעים החלו מפיצים את אורם, התחילה 'התקופה העצובה ביותר בתולדות הרוח של עם ישראל... המורים הגדולים, נושאי לפיד ההשכלה — יהודי ספרד — לא היו עוד ביחד', ולעומת זאת התפתחה בפולין, שהפכה למרכז חדש, פעילות רוחנית הפוכה, שאיימה 'להחניק כל שרידי המדע הקיימים, ולהפיץ בין היהודים חשכה גמורה'. לדעתו, היו יהודי פולין הגורם המעכב את התפשטות רעיונות ה'השכלה' במערב, כי שלחו 'גדודים ללא מספר של מגידים לכל ארצות אירופה. במהרה הובאו מיערות פולין עד לנהר שלדה ועד לתמוזה מלמדים יהודים. לבושם נעשה תלבושת הרבנים במערב'. לויזון תלה בחכמי פולין את אשמת הפיגור, כי בשעה שעמי אירופה יצאו מחשכת ימי־הביניים, השתלטו 'אנשי היער' האלה על הקהילות. כתוצאה מכך 'שממו כל אורחות הלמדנות האמיתית בישראל, אף אהבת הידיעה הנכונה של לשון הקודש ושל תעודותיה הנכבדות והנעלות כמעט גוועה אצל העם הזה'. המלמדים

'הגסים הללו' השחיתו גם את סדר העבודה בבית-הכנסת. כך ירדה האפלה על היהודים, עד שקם הוא, 'איש פלאים זה, שהגורל הועיד לו יעוד נשגב, עד שבא מנדלסון ועורר בקרב הישראלים את המהפכה המפליאה ביותר, שאין עדיין לחזות את תוצאותיה המרפאות, רבות התהילה²⁵¹.

אין ביכולתנו לקבוע איזה עקרון הדריך את לויזון, כשהתקין את החומר ההיסטורי המעובד שהיה תחת ידו לדפוס. כבר הראינו באמצעות 'תוכן העניינים' של ספרו את אי-הסדר הכרונולוגי וחוסר הזיקה הפנימית, השולטים בין פרקיו השונים. לויזון גם לא חזר על הסדר, שבו התפרסמו הקטעים בשולמית. מאידך גיסא יוצא מדברי המבוא ומהסקירה הכללית, שכל התקופה הזאת הצטיירה בעיני רוחו כהמשכיות אחת, המחולקת לתקופות-משנה בעלות אופי משותף. על כך רומזים גם הרהוריו הכלליים על מהלך ההיסטוריה היהודית, המפוזרים בין הקטעים. כך, למשל, בפרק החמישי, הדן בתולדות היהודים במדינות הברברים²⁵², ייחד לויזון את הדיבור על 'חוקר ההיסטוריה היהודית העוקב אחרי גורלות בניה הפזורים בכל העולם מימי חורבות ירושלים העשונות'; וציין, שעל אף ההתפרקות המוחלטת של החוליות, מתגלית בכל זאת השרשרת הרצופה האחת. אותו 'קלסתר פנים, אותה דרך מחשבה, אותן שאיפות ותקוות' ימצא אצל בני ישראל כולם, אצל השוכנים 'בפינה הקיצונית של אפריקה הלוהטת' ו'בחופי הים הצפוני, במרחבי סין ובעמקי אמריקה'. לכן בא לידי מסקנה, שארצו של העם הזה היא תבל כולה — אבל הוא בעל זהות אחת. בקטע אחר שם לב לקיום של שאיפה לאומית משותפת אצל שכבה מסוימת; בפרק השמיני, המוקדש למסעות הרבנים במאה הי"ב²⁵³, ציין ש'הרבנים המלומדים של המאה הי"ב הצטיינו בעריכת מסעות יוצאים מהכלל וארוכים'. בחושו ההיסטורי הבחין, שלא הסקרנות דחפה אותם לדרך אלא האהבה לעמם, כי רצו 'להכיר היטב את מצב העם המפוזר על פני כל העולם, כי בלב אצילי-נפש אלה הגביהו להבות אש הקודש של אהבת האומה... ולא הפחד מפני סכנות עשוי היה לדכא בנפשם את הרצון לראות ולהכיר את אחיהם, גם באזורי העולם המרוחקים'.

עלינו גם לקחת בחשבון, שכתיבתו ההיסטורית של לויזון — ככתיבתו על נושאים עיוניים אחרים — נבעה ממקורות רגשיים ומהשאיפה למימוש אידיאלים לאומיים, והמחקר ההיסטורי השיטתי לא עמד בראש מעייניו. את הגישה הזאת הולמת העובדה, שכל הקורא את קטעי ההיסטוריה שלו נתקל בה: המאורעות שלאורך מסעו מהעבר אל ההווה נראים ללויזון כהתפרצויות טבע בלתי צפויות. כסערה בים או כזרם שוטף — אלה הדימויים החביבים עליו במיוחד — התרחשו המקרים, שגרמו למפנה במהלך ההיסטוריה: 'על פני ים שקט פתאום נישאת הסערה; בלי משים מתגבבים הגלים המקציפים, הגועשים בשאון אימים, מאיימים לבלוע תבל כולה: כך קמה פתאום במערב, שזה עתה נרגע ושב אל אורחותיו הבטוחים, סערת אימים פראים, וחזיון יוצא דופן, שלא נראה כמוהו, החל שם מתפתח'. בתמונה זאת פתח לויזון את סיפור מסעי-הצלב²⁵⁴. דוגמאות נוספות לאותו סגנון נמצאות בתיאור נדודי העמים בראשית ימי-הביניים, הבאים 'בסערה גועשת וברעש נורא'²⁵⁵, ובתיאור התפשטות האסלאם במאה השביעית, שבה 'נשפך הזרם האדיר הגורף של המוסלמים על פני צפון אפריקה

כולה²⁵⁶. הבלטת הפתאומיות שבתופעות, שאין לאדם שליטה עליהן, מצביעה על יחס הכותב אל המתרחש בהיסטוריה. כמו נוכח גילויים של כוחות טבע בלתי משוערים עומד לויזון מול אירועים מכריעים בהיסטוריה ומול מהלך ההיסטוריה כולה. כאלה וכאלה, אין אפשרות להסביר אותם ולשבץ אותם במסגרת נתונה. התרשמות כזאת מנעה, כנראה, מלויזון להוסיף מאמץ ולארגן את החומר שליקט לפי הקריטריונים המקובלים על ההיסטוריונים, שאינם מוכנים לקבל עובדות היסטוריות כאילו נבראו יש מאין, אלא יורדים לשורשיהן ומנסים לחשוף את גורמיהן ואף את טעמן והגיונן. לויזון לא הרהר אחרי כל אלה. בשבילו כל מאורע חד-פעמי הוא, מופיע לפתע וחולף, אחרי שפעל את שלו. בכך דומה הוא לתופעות טבע שנבראו יש מאין, ואין בידינו להתחקות אחרי התהוותן.

רצוי גם לשים לב לקרבה הקיימת בין לויזון לבין מרקוס פישר. אפשר להניח, שבפראג שאבו את השכלתם מאותו מקור. מכל מקום, בולטת התעניינותם המשותפת באותם נושאים היסטוריים. שניהם מצאו עניין בקורות היהודים בצפון אפריקה, ושניהם הקדישו תשומת-לב לגורל האנוסים ולגורלו של אוריאל ד'אקוסטה בפרט²⁵⁷. כמו פישר, לא הצדיק גם לויזון את דעותיו והדגיש, ש'האיש נתפס לטעות הצדוקים והכחיש בצורה בוטה את השארות הנפש'.

לסיכום ניתן לקבוע, שחיבוריו ההיסטוריים של לויזון קידמו את ההיסטוריוגרפיה היהודית בשיעור, העולה בהרבה על כמותם. מפליא הדבר כיצד הצליח אדם, שהוכיח את כשרונו הגדול בתחום הלשון והספרות, לפתוח בימי חייו הקצרים גם דף חדש בכתיבת ההיסטוריה היהודית. לזכותו יש למנות שני חידושים חשובים: האחד — שיבוצן של תולדות ישראל בתוך התמונה ההיסטורית הכללית. לויזון הבליט את זיקתן ההדדית של ההיסטוריה של העם היהודי ושל תולדות העמים. ומכיוון שהתפתחות ההיסטורית הצטיירה לו כתהליך רוחני בעיקרו, מצא בתחום זה הסבר לקיום העם היהודי חרף כל המכות שספג. יתרה מזאת; רוחו של העם המדוכא הזה יצאה תמיד כמנצחת! בימי הגלות, שבהם מתמצעת, לשיטתו, העת החדשה, הרים העם היהודי — גם בעתות המשבר — תרומה חשובה לחיי הרוח של העמים: באמצעות הנצרות, שנולדה בקרבן, הביא לידי נצחון המונותיאיזם על הפוליתיאיזם; ובעזרת נושאי-הצלב גרם ליצירת תמונת עולם חדשה בקרב עמי אירופה. חידושו השני של לויזון שייך לתחום החשיבה ההיסטורית. בשיעורים, ובמיוחד בדברי המבוא הכללי, ציין את נקודות השיא, שביניהן זרמה ההיסטוריה של העם היהודי מאז חורבן הבית השני. את החלוקה המשולשת המקובלת סיגל להיסטוריה היהודית בדרך שונה מהרגיל. לדידו, כלולים גבולות העת העתיקה בספרי התנ"ך; עולם ימי-הביניים נמצא בספרי יוספוס פלביוס; והעת החדשה מתחילה עם חתימתם. החלוקה הזאת — שכאמור, אינה זהה עם התיקוף המסורתי של תולדות העמים — יכולה להבליט את התפתחותה העצמית של ההיסטוריה היהודית בתחום התרבות: שעה שהעמים היו עדיין שרויים ב'חשכת ימי-הביניים', הקימו היהודים את הבניין המופלא של התלמוד. אולם דווקא בתחילת העת החדשה של העמים, כלומר בראשית 'המאה הפילוסופית', נעצרה התקדמותם. הופעת מנדלסון סימלה את סוף תקופת הקיפאון. טעם הסבל, שנמשך לאורך 'אלפי

שנים' הללו, התגלה בעת שובכם להיות חברים מכובדים במשפחת העמים: 'הלא ביום ההוא יחדל קלון יעקב מבין העמים, וחרפת יהודה תסור מכל הארץ'²⁵⁸. את הדברים האלה כתב בהקדמה למחקרי ארץ. משפט הסיום במבוא לשיעורים מגלה את היסוד לאמונתו בעתיד הטוב: 'שמונה עשרה מאות שנים של ברזל התגלגלו על ראש עמנו; מה יהיה גורל ישראל באלפי השנים הבאות, הריהו חבוי באפלת העתיד. אולם המנהיג את העמים אל המטרה הוא אלוהי אבינו הקדוש, אלוהי אברהם, 'הוה'. הנה כי כן דבק לויזון באמונה בהשגחה העליונה, ומה שנראה לו פתאומי בהופעתו ובלתי ניתן להסבר, כגון תופעות טבע מפליאות, אינו אלא רצון האל 'המנהיג את העמים' ואת עמו, ישראל. במובן זה נראית כתיבתו ההיסטורית תמימה; ואכן, רחוקה היא מהגישה המדעית, שהתפתחה באותו זמן בברלין בחוג סטודנטים יהודיים. הישגו של לויזון עולה ממאמציו לגלות את ייחודה של ההיסטוריה היהודית בתוך מסגרתה הכלל-אנושית. בכך עקף את סכנת היחסיות המטשטשת את מהות הגורל היהודי, שארבה לראייה ההיסטורית של ה'השכלה'.

פטר בער

בשנת 1811 — כלומר, בזמן שלויזון שהה עדיין בפראג — נקרא פטר בער לשמש 'מורה מוסר' בבית-הספר 'הישראלי הראשי' שם. בער נמצא מתאים למשרה הזאת על סמך ספרי הלימוד שחיבר ובעקבות דעותיו, שהביע בספר כוס ישועות, שנדפס בשנת 1808. הגורם הישיר לחיבור הספר הזה היה פרסום חוקה ליהודי בוהמיה בשנת 1797. משום כך יש דמיון בין הספר הזה לבין 'דברי שלום ואמת' של נ"ה ויזל, שאף הוא בא, כידוע, בעקבות תקנות כאלה. מגמת שניהם היתה לעודד את הציבור היהודי לקבל את הוראות השלטון; אולם לעומת מתינותו של ויזל נהג בער בקיצוניות. לוויזל, שכתב את דבריו בברלין מיד אחרי פרסום 'פטנט הסובלנות' של יוסף השני, היה יסוד לקוות לתוצאות טובות; אך בער, שפירסם את ספרו בבוהמיה אחרי שהוכח, כי רצון השלטון אך לצמצם את הפעילות בתחומי החיים היהודיים, ידע היטב את המגמה וקיבל אותה מכול וכול.

ספרו כוס ישועות התייחס לחינוך המסורתי. כמו שאר ה'משכילים', תלה במלמדים שבאו מפולין את אשמת קלקולו. בביטויים מלאי ארס ושנאה תיאר את 'מכת' המלמדים הפולניים וגינה את הבדלנות היהודית בגין שמירת מנהגיהם, המנוגדים, לפי דעתו, למנהגים המקובלים אצל בני-תרבות. בגללם סיגלו היהודים לעצמם תכונות לאומיות, 'שרבים חושבים אותן בטעות לשרידי המזרח, ויש אפילו אנשים משכילים בין בני אומתנו, המחזיקים בהן פחות או יותר'. כך התפתח, לפי דעתו, אופי יהודי מיוחד, 'והיינו לאיבר נקוע בגוף המדינה'²⁵⁹. לדעתו, נותנת החוקה החדשה הזדמנות נאותה ליהודים להיטיב את מצבם. בער הטיף לאהבת המולדת, דהיינו — המולדת האוסטרית עם פרנץ הקיסר בראשה. בהיסטוריה ביקש בער בסיס רעיוני למגמותיו. בתולדות הכיתות הדתיות, בצמיחתן ובהסתעפותן, ראה תופעה מרכזית — ולא שולית — במהלך ההיסטוריה של עם ישראל. הדיון המפורט בהן בא אפוא כדי לחתור תחת

אופייה המונוליתי של היהדות, כפי שהציגו אותה הרבנים. את החיבור הזה השלים בפראג אחרי שפירסם, כנזכר, קטעים ממנו בשולמית. הספר יצא לאור בשנים 1822–1823 תחת הכותרת: תולדות, משנות ודעות של כל הכיתות הדתיות של היהודים, אלה שהתקיימו ואלה שעדיין קיימות, כמו־כן תורת הסוד או הקבלה²⁶⁰. הכרך הראשון עוסק בתולדות השומרונים, ההלניסטים²⁶¹, האיסיים, הצדוקים, הקראים והפרושים. כמחצית הכרך מוקדשת לפרושים, כי מהם יצאו ה'תלמודיים' או ה'רבניים', דהיינו — היהדות של הזמן החדש. מדרך התפתחותה התכוון בער להסיק על כיווני תיקונה בעתיד, ולכן הרשה לעצמו לצאת כאן מגדרו ולהשתמש בלשון של פולמוס. בדפים לא מעטים דן בחומרות הרבנים, כגון איסור קטניות בפסח ואיסור גילוח בחול־המועד. אגב כך כינה את מחזור התפילות 'מלאכת ערבוב של רמזים מהמדרש, מאגדות ודעות של התלמוד והקבלה, מבוך של דברי שטות'²⁶², וכל זאת — כדי להצדיק תפילה בלשון המדינה. בהקשר זה ציין לשבח את סדר העבודה המתוקן של ישראל יעקבסון ואת ייסוד ההיכל בהמבורג. את הפרק הזה סיים בנימה של ניצחון ושמחה לאִידה של היהדות הרבנית: 'מה שקראו ישיבות או בתי־מדרש לתלמוד נאלמו כליל, ובשום מקום לא ימצא עוד שריד מהם. יחד עם זאת שקע לימוד התלמוד במידה כזאת, עד שבין אלפי בחורים של היום עוסק בו אולי אחד, וגם זה מקדיש לענין פחות משעה ביום, לעומת מה שפעם היה עליו להקדיש את כל היום ורוב הלילה... עם הזנחת התלמוד הורד גם יחס הכבוד כלפי הרבנים אלי קבר'²⁶³.

החלק השני של הכרך הראשון של תולדות הכיתות מתרכז בשלושה נושאים בלבד: הקבלה, החסידות והשבתאות. אף־על־פי שלא רחש אהדה לזרמים האלה, נושא הדיון לגביהם, בדרך כלל, אופי אובייקטיבי. לקבלה הקדיש פרק ארוך, וזאת הפעם הראשונה שהיסטוריון יהודי מנסה להציג אותה²⁶⁴. לזכותו של בער יש לציין, שהצליח לערוך סקירה שיטתית על נושא סבוך זה בהתאם לרמת מחקר המיסטיקה בזמנו. בער ראה צורך להתגונן מפני האשמה, כאילו הביא אותו יחסו השלילי לגבי הקבלה לידי זלזול בכבודם של בעלי הקבלה. לכן הדגיש, שאינו מפקפק בכוונותיהם הפנות ודחה בתוקף את החשד, שהוא רואה בהם רמאים; אבל בהתאם לתפיסתו, נידון כל ניסיון לחדור אל העולם שמעבר לטבע לכישלון חרוץ. ברם, שאיפת אדם לדעת על הנפש שבקרב ועל האלוהות יותר ממה שנמסר לו במפורש ובגלוי בכתבי הקודש אמנם ראויה לסליחה. כי אדם 'מרגיש, כי נמשך הוא אחרי ישות כל הישיות, שאת פעלה הכול־יכול חש בכל מקום, והיה רוצה לחדור אל סדנתה, אם מותר להתבטא כך, להקשיב לה שם ולתפוס אותה בעשייתה הבלתי אמצעית'²⁶⁵; אולם סופו שיתמסר להזיות מכשילות.

להלן תיאר את תולדות הקבלה ואת משנתה, וגם הבהיר אחדים ממושגי היסוד שלה, כגון סוד הצמצום, תורת הספירות, גלגול הנשמות, שיטת המלאכים וענייני השכר והעונש, גן־עדן וגיהנום. את דבריו ביסס על המקורות והרבה במובאות. בער לא הצטמצם במיסטיקה היהודית, אלא הרחיב את היריעה והצביע גם על גילויים מקבילים אצל עמים אחרים. את אלה מצא אצל הרדר. בקטע הדן בגלגול הנשמות העמיד אותו

כנגד לסינג, שהשתדל למצוא לאמונה הזאת מקום בשיטתו הפילוסופית. הרדר דחה ניסיון זה כדבר שטות ורעיון הבל²⁶⁶. בסוף אותו פרק חזר בער והביא בסיכום את דברי הרדר על הקבלה. אמנם הפעם הסתייג ממנו בגלל טענתו כאילו 'כל האומה היהודית נשבעה לדגל הקבלה', כשלאמיתו של דבר 'האישים הנבונים והנאורים ביותר של האומה היהודית, כמו הרמב"ם, אבן-עזרא, רד"ק ורבים אחרים לא נכנעו לה מעולם'²⁶⁷. באשר לבעיית גילוי של ספר 'הזוהר' ומוצאו, נטה בער לדעתו של ר' יעקב עמדין, שהביע אותה בספרו 'מטפחת ספרים'. בשעה שיצא נגד השבתאים, הטיל היעב"ץ ביקורת על קדמות ספר 'הזוהר' וקיבל את עדות ר' יצחק מעכו, הנמצאת כבר, כפי שהזכרנו, ב'ספר יוחסין'²⁶⁸.

את הידיעות על החסידות שאב בער בחלקן הגדול מיוסף פרל, שהעמיד לרשותו את כתבי החסידות העיקריים, וגם שלח לו את חיבורו הגרמני 'על מהות כת החסידים', שלא הובא אז עדיין לדפוס²⁶⁹. כידוע, שם פרל את ראשי החסידות ללעג, ובער, שסמך עליו, הלך בעקבותיו. פה ושם ציטט גם מתוך האוטוביוגרפיה של שלמה מימון²⁷⁰. בסך-הכול לא היה לבער חומר רב על החסידות, והפרק הזה מונה רק ארבעים מתוך ארבע מאות עמודי הכרך. אולם בנספח הדפיס בער קטעים אחדים מהספר 'שבחי הבעש"ט' בתרגום גרמני. לקורא, שלא היה מסוגל להבין את הקונטרס בשפת המקור, ניתנה בזאת בפעם הראשונה אפשרות להכיר חומר אותנטי מעולם החסידות.

לשם עריכת הפרק על תולדות השבתאות עמדו לרשות בער מקורות, שאיפשרו לו תיאור נאמן. את סיפור חייו של שבתי צבי ביסס בעיקרו על ספרו של דה-לה-קרוואה משנת 1679, שנחשב למקור אותנטי²⁷¹. שימוש רב עשה גם בספריו של ר' יעקב עמדין, ובמיוחד 'בתורת הקנאות'. אחרי השבתאים הזכיר את כת הדונמה, אנוסי האסלאם, שעליהם קרא בספרו של קרסטן ניבור, אבי ההיסטוריון הגרמני הידוע²⁷². התסיסה המשיחית, שבאה אחרי המרת שבתי צבי, שימשה, לפי דעת בער, גם מניע לעלייתם של ר' יהודה החסיד וחבורתו לירושלים בשנת 1700. את גורלם הקשה בארץ, שבגללו חזרו רבים מהם לאירופה, תלה בקנאות 'היישוב הישן', שחשש מהקטנת דמי החלוקה²⁷³. מבין היורדים מנה את ר' חיים מלאך ואת נחמיה חיון, שהפיצו באירופה את תורת שבתי צבי באמצעות ספריהם. כן תיאר את פרשת רמח"ל ואת פולמוס אייבשיץ-עמדין. בקטעים על יעקב פרנק וכיתתו עמד לו, נוסף על כמה תעודות חשובות, גם נסיונו האישי. בפראג, שהיתה בזמנו מרכז פרנקיסטי²⁷⁴, היתה לו הזדמנות לפגוש את שרידיה האחרונים של הכת הזאת, ולפי דבריו אף התיידד עם אחדים מהם²⁷⁵. בסיפור קורותיהם של יעקב פרנק וחסידיו שילב תרגום של 'האגרות האדומות', שנשלחו בשנת 1800 מאופנבאך אל קהילות שונות ועוררו התרגשות גדולה²⁷⁶. כשליש הפרק על השבתאים הקדיש לתורתם. כמקור שימשו לו אגרות, שנכתבו על-ידי נאמן הכת, שנשלחו אל מי שעמד להצטרף אליה. עליהן הוסיף קטעים מפירושים מיסטיים לתנ"ך, שנדפסו בשנת 1796 באופנבאך²⁷⁷.

את דעתו האישית על הפרנקיסטים הבליע בער בתוך הערות קצרות, המלוות את הכתוב. מבין אלה עולה בבירור יחסו השלילי לתורת המיסטיקה. בסיפוק הזכיר גם את פקודותיהם של קיסרי אוסטריה, שאסרו הדפסת כל הכתבים המיסטיים וכן את יבואם,

ובהם גם את ספר 'הזוהר'²⁷⁸. ברם, העובר על הדפים האלה מבלי לשים לב למה שמודפס פה ושם בשוליים ובאותיות קטנות, ובדרך זאת קורא את התעודות בלי הדרכתו הביקורתית של בער, עשוי לקבל את הרושם, שהדברים נכתבו כאילו מתוך יחס אוהד. מכיוון שמדובר בנושא, שהסעיר זה לא מכבר את הקהילות, קל להבין את דעת אלה, שפירשו את תיאורו של בער כהסכמה אילמת עם עיקרי הכת. כך האשים אותו גרץ באהדה יתרה לתנועה הזאת²⁷⁹, וזאצ'ק כינה אותו במאמרו הנזכר 'ידיד הפרנקיסטים'²⁸⁰. אולם נראה כי עמדתו של בער נקבעה יותר על-ידי שנאתו את הרבנים מאשר בגלל אהבתו לפרנקיסטים. יתרה מזאת; על אף אובייקטיביותו המודגשת לא חסך מנאמני הקבלה על כל זרמיה הערות עוקצניות, שגם אם נאמרו אגב אורחא, ולרוב בהערות שוליים, מגלות הן את יחסו האמיתי כלפיה. אמנם היו קיימות נקודות מגע בין 'משכילים' לבין פרנקיסטים, ובמיוחד בפראג²⁸¹, אולם בער לא השתייך לחוג הזה לא מבחינה חברתית ולא מבחינה רעיונית. מאבקו עם הרבנות על תיקונים בפולחן, שבו השקיע מאמצים רבים בעת הופעת הספר על הכיתות²⁸², הוא שגרם לגישתו המשוחררת מהשנאה, ששומרי המסורת הללו הגו אותה כלפי הכת הזאת.

במבוא לכרך השני של תולדות הכיתות התנצל בער על אי-מילוי ההבטחה, שנתן עם פרסום הכרך הראשון. אז היה בדעתו לסיים את כל החיבור עם פרק על דת משה הטהורה, 'כפי שהיתה צריכה להתגלות אחרי החרבת המקדש הישן, ביטול עבודת הקרבנות ופיזור האומה'. לפי הכרתו, היה ויש עדיין הכרח לעצב מחדש את הדת, 'כי בקרב חלקים גדולים של הישראלים באירופה, ובמיוחד בין בני הדור הצעיר והמשכיל' חל מפנה בהשקפת עולמם, שבער היה מוכן לברך עליו, אלמלא חשש מפני התפתחות קיצונית — אותה התפתחות, שכזכור הדאיגה גם את עורכי שולמית. אולם כשניגש לחיבור הפרק הזה הרגיש, שבגלל ריבוי החומר יחרוג ממסגרת שני הכרכים; לכן אמר להקדיש לנושא הזה ספר מיוחד, וכאן הסתפק בהבהרה קצרה של רעיונותיו. אכן, סיפח לספרו קטע בשם 'דת משה טהורה'²⁸³. לדעתו, הדת המקורית, הקדומה, היא 'דת התבונה והלב'; יסודותיה שלושה, אחד עיוני ושניים מעשיים. היסוד העיוני הוא האמונה באל אחד, והשניים המעשיים הם אהבת האלוהים ואהבת האדם, על-פי הכתוב בתורה (דברים יא, א; ויקרא יט, יח). את היסודות האלה נטע האל בלב כל אדם. קיום תורת המוסר עוד בימיה הראשונים של האנושות מסתבר לבער לא רק באמצעות 'התבונה והנסיון', כי אם גם מתוך התורה: 'אלוהים העניש את דורו של נוח על עברתם, למרות שאיננו מוצאים כתוב, שהורה אותה להם לפני-כן בדרך פוזיטיבית'²⁸⁴. לדעת בער, די לאדם בהנהגה נכונה של חייו, ובעיקר באהבת הזולת, אולם בחולשתו האנושית זקוק האדם להוראות מפורטות. כך מצא בער הצדקה למצוות המעשיות שבתורה, שמילוין הולם את ייעודו של האדם 'כאזרח המדינה והעולם'²⁸⁵.

בתחום ההיסטוריוגרפיה היהודית אפשר לצרף את ספרו של בער על הכיתות לרשימת החיבורים הראשונים של 'מדע היהדות'. ברם, על זיקה אישית כלשהי של בער לאותו חוג של סטודנטים יהודיים בברלין, מייסדי האגודה הראשונה למען המדע, אין לנו ידיעות. כן יש לציין, שלא היתה זהות במניעיהם ובתפיסתם.

בער השקיע מאמץ רב בחיבור הספר על הכיתות. הביבליוגרפיה העשירה, הנמצאת

במבוא לכרך הראשון והמכילה כ-50 מחברים לא-יהודיים ושורה ארוכה של כתבים מהספרות העברית מימי-הביניים המוקדמים ועד ימיו, תוכל להעיד על שקדנותו. בכל זאת לא חרג בער בעבודתו הספרותית הענפה מתחום מטרותיה של תנועת ה'השכלה' ושיעבד להן גם את ההיסטוריה. ביטוי נוסף לתודעתו ההיסטורית נמצא בספרי הלימוד שחיבר. על אלה נדון בפרק הבא.

פרק רביעי

המרכיב ההיסטורי בלימודי הדת ובאזרחות

המרכיב ההיסטורי בספרים ללימוד הדת

ידועות הסיבות לריבוי הספרים ללימוד הדת בסוף המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט¹. החלשת ההקניה הספונטנית של דת ומסורת בחיק המשפחה, צמצום הזמן הפנוי ללימוד תורה בעקבות ריבוי לימודי חול, המגעים התכופים עם הסביבה הנוצרית וסיכוי העימות האינטלקטואלי אתה – הם שעוררו את הצורך בספרות החדשה הזאת, כשם שהולידו טיפוס חדש של מלמד יהודי, הוא מורה הדת. ברם העובדה, שבתוך ספרי הדת הללו נמצאו גם קטעים היסטוריים, סותרת לכאורה את מגמת מחבריהם. אלה שקדו בדרך כלל להבליט קווים, המראים את אופיים האוניברסלי של עיקרי הדת היהודית, ולהדגיש לשם כך את המשותף לה ולנצרות ואת מפגשן בתחום המוסר. עם זאת נאלצו מחברי הספרים להיאבק בשתי חזיתות: מצד אחד לא שכחו עדיין את דברי הפולמוס של הדיאיסטים ואת התבטאויותיו הארסיות של וולטר²; ומצד שני נישא קולם של מתנגדי הרציונליזם מבית-אולפנא של הניאולוגים הנוצריים, ואגב זאת פגע גם ביהודים.

דוברם החשוב של הסופרנטורליסטים האלה היה התיאולוג הלותרני ריינהארד. באחד מכתביו הנפוצים הציג הלה את הרעיון של אהבת הזולת אצל ישו כנס גדול משום ניגודו המוחלט לסביבה שבה חי: 'קשה היה למצוא עם, שיהיה יותר רחוק מאהבת בני-אדם אמיתית ופעילה מהיהודי בימי ישו'. בהתאם לכושר מנהיגותו ניתן היה לצפות, שישו ישחרר את עמו מעולה של רומי; אולם רוחב לבו מנע ממנו להתגדר ב'פרטיקולריזם השפל ובגאוותנות הלאומית היהירה של היהודים, בני עמו'³.

לצורך ההתגוננות פנו אפוא המורים אל ההיסטוריה, וקראו לעזרתם גם את התיאוריה של ההתפתחות, שחשיבותה להבנת תופעות שונות עלתה מאוד בימיהם. אכן, מול הסיכוי לחיזוק – הבלתי רצוי – של תודעת הסגוליות, הטמון בעיסוק בהיסטוריה, עמד הצורך בהדיפת התקפות החוגים הדיאיסטיים והשמרנים כאחד. בדילמה הזאת שרויים היו המחנכים, מחברי ספרי הלימוד החדשים, והיא ניכרת בעריכת פרקי ההיסטוריה המשולבים בחיבוריהם.

לשם השגת מטרתם הכללית – הוראת הדת היהודית – בחרו מחברים אחדים בשיטת הקטכיזם. שיטה זאת, שפותחה בימי-הביניים על-ידי הכנסייה הקתולית

והתקבלה מאוחר יותר גם על-ידי הכנסייה הפרוטסטנטית, נראתה להם מתאימה במיוחד להכנת בנים ובנות לטקס הקונפירמציה. טקס זה, שלמעשה היה חיקוי של מנהג נוצרי, היה בין חידושי החינוך הדתי החשובים ונפוץ במרוצת הזמן בקרב קהילות רבות⁴. שיטת הקטכיזם, שהיתה בנויה על לימוד בעל-פה של תשובות לשאלות מוכנות, לא נראתה לאלה מבין המחנכים ה'משכילים', שנמשכו אחרי הפילנתרופיניזם, והם ערכו את ספרי הלימוד שלהם בדרך דסקריפטיבית⁵. לעומת הלימוד המיכני והכפייתי של דוגמות, הם העמידו את ההתעמקות בתנ"ך, כשהוא מלווה בפרשנות הולמת: 'היהודי יכיר את עיקרי דתו באמצעות לימוד התנ"ך בלבד', טען דוד פרנקל, עורכו של כתב-העת 'שולמית'; 'בשטח זה חשובים אך ורק פירושים נבונים לתנ"ך, ופסוקים מוסריים אחדים לתועלת התלמיד'⁶. אלה ואלה הסתייעו בפרקים היסטוריים להשגת מטרתם הפדגוגית. אין, כמובן, להעלות מהעיון בספריהם מסקנות על בקיאותם בתולדות ישראל; אולם ניתן ללמוד על מידת תודעתם ההיסטורית, אם נבין בתודעה היסטורית את הכרתו של אדם, כי החל ברגע מסוים בחייו מצא קשר אישי לקורות עברו הלאומי. באשר לציבור הקוראים, שבשכילם ערכו המורים האלה את ספריהם, ניתן להסיק מרשימת נושאייהם אילו ידיעות היסטוריות נראו להם רצויות בשכיל תלמידיהם. עם זאת יש לזכור, שההיסטוריה היהודית לא שימשה עדיין מקצוע הוראה, ולגבי תקופות מסוימות שררה אפילו בורות רבה.

אחד מספרי הלימוד הראשונים, שנכתבו בתקופה הזאת, היה הספר אבטליון⁷. מחברו, אהרון וולפסון-הלה (1754–1835), נמנה עם חבורת 'המאספים' בברלין. במהדורתו הראשונה של הספר, שיצא לאור בשנת 1790, לא התכוון המחבר אלא 'להורות נערי ישראל ספר ולשון עבר' – או ביתר דיוק: ללמד את לשון המקרא. ברוח הסופרים העבריים, העומדים על משמר צחות הלשון, הכריז: 'אחרי שכל חפצי וכל מגמתי להביא את ילדי בני ישראל על-ידי הספר הזה אל ספרי הקודש פנימה, שמרתי מאוד ללכת במסילת השפה, כאשר היתה לפני, ולא כללתי בה מלות זרות, אשר לא מלשון עבר המה'. אולם משהוציא בשנת 1814 מהדורה שנייה לאור, הרחיב אותה על-ידי צירופן של תולדות ישראל. ייתכן שלמד מנסיונו בבית-הספר היהודי על-שם וילהלם בברסלאו, שבו פעל החל בשנת 1792. מכל מקום, ראה צורך בתוספת פרקי היסטוריה להשלמת השכלת תלמידיו. 'נשאני לבי למלאות פה את החסר בפעם הראשונה מענין תולדות אבותינו', העיר בהקדמה למהדורה השנייה, 'ולכתוב בקיצור דברי ימיהם מן היותם על האדמה ועד גלותם לארץ בבל'. על החשיבות שייחס וולפסון לחלק זה של ספרו המתוקן מעירה העובדה, שפרקי ההיסטוריה האלה תופסים בו למעלה ממחצית הספר.

למאורעות ההיסטוריים הראשיים הוסיף בשוליים תאריכים, כשהוא משווה בין הספירה המסורתית לבין 'חשבון העמים'. לשם כך הסתייע בספר 'תולדות הכנסייה' של שריק (Schröckh) שהפך לספר יסוד. עם כל אלה לא העריך וולפסון את לימוד ההיסטוריה כעניין חשוב בפני עצמו. לכן הדגיש, ש'אין כוונתי הראשית בזה ללמד קורות העמים, כי אם להורות נערים קטנים דרכי לשון ומליצה, על כן קצרתי... ולא הצגתי מכל הסיפורים רק אלה הדברים, אשר על ידם כל מורה משכיל יתן לתלמידיו

מוסר-השכל ולקח טוב, ליראה את ה' ולעשות הטוב והישר בעיניו'. מגמתו החינוכית באה לידי ביטוי בבחירת העניינים מתוך סיפורי המקרא, שנמצאו ראויים בעיניו להיות חומר קריאה בשביל תלמידיו. משום כך דילג על סיפורים, שהבחין בהם שמץ של חוסר מוסריות, כגון סיפורי ראובן ובלהה, יוסף ואשת פוטיפר, יהודה ותמר. כן השמיט מעשים, ששימשו בידי צוררי היהודים חומר הוכחה למידות הרעות של אבות האומה, כמו תחבולות יעקב אצל לבן או 'ניצול' המצרים על ידי בני ישראל בעת יציאתם משם. נאמן לגישתו הרציונליסטית גם נמנע, עד כמה שניתן, מלהזכיר תופעות על-טבעיות, כמו התיאור של יעקב הנאבק עם המלאך או של קול אלוהים מתוך הסנה הבוער ולא איפל, ועוד כהנה.

בדרך דומה הלך פטר בער, כשחיבר בשנת 1796 את ספרו הראשון, ספר תולדות ישראל, 'כולל סיפור כל הקורות אשר קרו לכלל עם ישראל מיום ברא ד' אלוהים את האדם, עד שוב ישראל מגלות בבל ירושלימה'. הספר הזה זכה להצלחה רבה והופיע במהדורות רבות. המהדורה המתוקנת השביעית נדפסה בווינה בשנת 1860! כמו מנדלסון בשעתו, התכוון גם בער מלכתחילה להוראת בנו בלבד; אולם כשזה נפטר באביו, פרסם את חיבורו על מנת 'להורות את בני ישראל; והוא יהיה להם למבוא בתורת ה' תמימה, דרך השער הזה יבואו אל הקודש פנימה'⁸. בהערות שוליים, הכתובות בגרמנית, רשם 'רמזי מידות טובות ומוסר-השכל', המבליטים את מגמתו החינוכית, ושבהם רצה להדריך את המורה. אבל מתברר שלא ללקח המוסרי בלבד התכוון, אלא גם להרחבת דעת התלמידים. כך, למשל, הציע לא להסתפק במהותה הסמלית של הקשת בענן, אלא להסביר לילדים גם את תופעתה הריאלית 'בעזרת כוס מים, שיציג מול השמש; אזי יראו מאחורי הכוס צבעי הקשת'⁹. תשומת-לב מיוחדת דרש להקדיש לחינוך לאזרחות טובה. בשעת קריאת תלונותיו של עם ישראל במדבר ביקש להעיר, כי 'על ההמון לסמוך על דעות השלטונות ולמלא אחרי פקודותיהם והוראותיהם בדיוקנות, כמו ילדים טובים אחרי מצוות הוריהם'¹⁰. דברי יואש אבי גדעון — 'האתם תריבון לבעל' (שופטים ו, לא) — עודדו אותו להטיף לסובלנות דתית: 'אין צורך, שבני אדם יקנאו לאלוהים וירצו לשנוא או אפילו לרדוף איש את רעהו בגלל הדת'. בהמשך הפסקה הזאת גם תירץ כדרך ה'משכילים' אותם מאמרים, העשויים לסתור את השקפתו: 'אף אל תאמינו, כי המלים "גויים" בתורה שבכתב או "נוכרים" ו"עכו"ם" בתורה שבעל-פה מתכוונות לאחת הדתות הקיימות כעת... אלא לאומות האליליות וחסרות אלוהים בלבד'¹¹. לבו לא היה שלם אפילו עם התנהגותו של מרדכי, אשר לא השתחוה להמן, כמסופר במגילת אסתר: 'הסיבה האמיתית, שמנעה ממרדכי לחלק להמן את הכבוד המגיע לו, לא ידועה לנו די צרכה... אולם החכמה דורשת, לחלק לכל אחד, ובמיוחד לבן-מעמד יותר גבוה ללא יוצא מהכלל, יהיה מוצאו אפילו מהמדרגה התחתונה... את הכבוד הראוי בהתאם למנהג כל מקום ומקום'¹².

כעבור שנים אחדות, כשהוציא לאור את החלק השני של ספר תולדות ישראל, התרכז בער בתיאור ההיסטורי בלבד, ולא הוסיף לו הערות שוליים חינוכיות. כן נטש את השפה העברית וכתב רק גרמנית¹³. בשער הספר, שיצא לאור בשנת 1808, גם לא צוין שהוא המשכו של הקודם. המחבר קורא לספרו: 'היסטוריה של היהודים

משובם משבי בבל עד חורבן המקדש השני, על-פי יוספוס פלביוס, מעובדת ראשית כל בשביל הנוער היהודי ומלווה בהערות מסבירות.

עם הספר הזה פסע בער פסיעה ראשונה בדרך להיסטוריוגרפיה יהודית מודרנית. המפנה הזה לא התבטא בכך שנמנע מלעשות את הסיפור ההיסטורי מכשיר למגמותיו החינוכיות והאמנציפטוריות, אלא בכך שניסה לשחזר את מהלך המאורעות, שקרו ליהודים בתקופה מסוימת, במידת המהימנות האפשרית. יש לזכור כי קודמיו, הכרונוגרפים של ימי-הביניים ושל תקופת הרנסנס שהזכרנו, לא הבחינו בזרם ההתרחשויות שהכריעו את גורלם. הם התעניינו, כידוע, ברציפות מסירת המסורת — ב'שלשלת' הקבלה — ורק הוסיפו פה ושם לרשימותיהם ידיעות שונות וספורדיות, אף כי במאמצם לקבוע לוח כרונולוגי מורגשת תחושת הזמן המדריכה אותם. אצל בער התעורר הרצון לדעת את קורות העבר של עמו תוך כדי רכישת השכלתו החילונית; בעטיה התחיל לעסוק במחקר ההיסטורי הספציפי על הכיתות שהזכרנו. יש לציין, שאת תוצאותיו הראשונות של מחקרו פירסם ב'שולמית' שנתיים לפני הופעת הספר הנדון. אי לכך הרגיש בחוסר הידע ההיסטורי, שרוב הציבור היהודי לקה בו: 'לאיש הפשוט ובמיוחד לנשים, ועוד יותר לנוער של האומה [היהודית] הזאת, זרה ההיסטוריה של עמו, ואפילו לאחדים מאלה, המתהדרים בידיעותיהם התלמודיות'¹⁴ — וזאת למרות זיקתה הרבה של ההיסטוריה לדת: 'כמו תולדות כל דת, המיוסדת על התגלות, כך גם הדת הזאת קשורה במהותה קשר הדוק עם ההיסטוריה של האומה היהודית; יתר על כן, היא מהווה יחד אתה בסיס לישות אחת ואחידה'. זהות שתי ההיסטוריות היתה קיימת, לדעתו, בימי קדם. ייתכן שלמד זאת מ'ירושלים' של מנדלסון; שכן על מנת להצדיק את העונשים החמורים, שהתורה מטילה על עבירות דתיות, טען מנדלסון, שבימים ההם נחשבה עבירה על חוקי התורה כ'פגיעה בכבוד אלוהים, מחוקקה של האומה... כפשיעה במלכות, ובכך איפוא חטאת מדינה', משום ש'מדינה ודת לא מאוחדות היו בחוקה ראשונית זו אלא חטיבה אחת; לא מחוברות אלא שתיים שהן אחת'¹⁵. כיום, מציין בער, יודעים יהודים את ההיסטוריה של עמם ודתם לכל היותר עד ימי יהושע מתוך לימוד החומש, וגם זאת רק במקוטעים.

מסקנות מידיעותיו ההיסטוריות העלה בער עוד בשנת 1802 בספרו כוס ישועות שסקרנו¹⁶. כבר ציינו, שבחיבור זה האשים את המלמדים ה'פולנים' בקלקול המידות של תלמידיהם. יש להוסיף, שלא ניקה גם את המושלים מאותה אשמה; כמו דום בזמנו, טען שהיחס הבלתי-אנושי, שגילו כלפי היהודים, הוא שגרם לירידתם המוסרית. הידע שלו בהיסטוריה היהודית סיפק לו חומר די הצורך להוכיח זאת: 'מי ימנה את סיפורי הזוועה כולם, הכתובים בדם בתולדות האנושות! בארץ אחת רדפו ודנו אותם למות, כי לא רצו להמיר את דתם, ובארץ אחרת דנו אותם, מפני שהמירו את דתם!... ובארצות, שבהן הרשו להם לשבת, כיצד הכבידו את אוכפם עליהם: מורחקים מכל חברה אזרחית, דחפו אותם לאחת הפינות המלוכלכות והבלתי היגייניות של העיר והשאירו אותם שם לנפשם... לא התירו להם חקלאות ואסרו את כניסתם למלאכה, למדע, לאמנות ולכל מקצוע מועיל... למשרה ציבורית לא יכלו להגיע, ואין לחשוב על שיתופם בכבוד ההגנה על מולדתם'. דברים מפורשים על הצורך בידע היסטורי רשם

במבוא להיסטוריה של היהודים. ידיעת 'ההיסטוריה של העולם, של העמים ושל המדינות', דרושה לכל מי שמתיימר להיות אדם משכיל ושואף להתקדם ברוח הזמן. אבל ליהודי נחוצה גם 'הכרות מדויקת עם תולדות עמו' — מה עוד שהן קשורות קשר אמיץ כל כך עם תולדות דתו¹⁷.

להלן מסביר בער באריכות למה סטה ממנהגו בתולדות ישראל ובחר עתה לכתוב בגרמנית. ייעודו של ספרו הקודם היה חינוכי. אין המורה יוצא ידי חובה אם לא עמד על טעמים של המאורעות ופירש לתלמידיו את הלקחים המוסריים הגלומים בהם, כדי ללמד תורת אלוהים שבחומש, ששפתו עברית; אבל כשיגיע המורה לימי הבית השני, לתקופה שלאחר המקרא, לא תספיק לו עוד לשון המקרא. כתבי הקודש, 'מקורה היחיד של הלשון העברית האמיתית', מכילים פחות מדי מלים ומושגים כדי להאיר בהם את התקופה החדשה; ומכיוון שתכלית הספר היא לאפשר לנוער היהודי ללמוד את ההיסטוריה היהודית בדרך הנוחה ביותר, רצוי השימוש בגרמנית ובאותיות גרמניות, המונע את הסרבול של התרגום, הדרוש בעיקר לבנות. בהערת שוליים ארוכה יוצא בער גם נגד ה'משכילים', מחדשי הלשון העברית, 'רופאי אליל פילולוגיים', המנסים להרחיב את אוצר השפה העברית בכל מיני ערבובי לשונות זרות. במיוחד לועג הוא לאלה, הרואים צורך לתרגם כל שיר פעוט וכל משל קטנטן של המאה ה-19 'בסגנון עברי מקורי עתיק'. כוונתו בוודאי לסופרי 'המאסף'.

בער נאלץ להתגונן גם נגד טענה אחרת. מכיוון שמקורו העיקרי הוא יוסף בן-מתתיהו יש שואלים למה לא העדיף את יוסף בן-גוריון, בעל 'ספר יוסיפון' העברי, על יוספוס פלביוס, שכתב בשביל הרומאים? בעניין זה מזכיר בער את תשובתו, שנתן על שאלת 'ירחון יהודי גרמני' מפראג בדבר זהותו של יוסף בן-מתתיהו, שהזכרנו¹⁸. ה'ירחון' נסגר בינתיים, ובער פירסם את דבריו ב'אנלים של ספרות ואמנות במדינות אוסטריה' של שנת 1805. לדעתו, יוסף בן-מתתיהו ויוסף בן-גוריון היו שני אישים שונים, שאמנם חיו באותו זמן — כי יוסף בן-מתתיהו מזכיר בספרו 'תולדות מלחמות היהודים ברומאים' את יוסף בן-גוריון, שהתמנה יחד עם חנן, הכהן הגדול, למפקד ירושלים (ספר ב, כ 2); אבל אף אחד מחכמי המשנה והתלמוד אינו מזכיר ספר שנכתב על ידו — להוציא רש"י בפירושו למסכת בבא בתרא ג, מסכת ברכות מג ומסכת יומא כג. בער גם לא מצא חיבור כזה בשום ספרייה. לעומת זה מלא 'ספר יוסיפון' 'מעשיות מכולבלות ועלובות ואגדות טפשיות'. נזכרים בו פרנקים, גותים, לנגובארדים וכולגרים בשמם — שמות שהתקבלו זמן רב אחרי חורבן הבית השני! מכאן מסקנתו, ש'ספר יוסיפון' אינו אלא מלאכת צירוף אומללה מתקופה מאוחרת¹⁹. בער שאב ממקור נוסף: 'הארכיאולוגיה המקראית' של התיאולוג יוהן יאן²⁰. במניין השנים לבריאת העולם הולך בער אחרי ספר 'צמח דוד', ובמניין הנוצרי המקביל — אחרי יאן הנ"ל. לגוף הספר הוסיף בער הערות רבות. רובן באות לזהות שמות גיאוגרפיים ולהסביר, לתועלת התלמידים, מונחים שאולים מלשון רומי, כמו סנאט, דיקטטור, פרוקורטור, קונסול וכדומה; ובמקום המתאים ציין גם את שנת לידתו של ישו ואת שנת עלייתו²¹. אבל גם מושגים יהודיים הסביר, כמו משנה, תרגום השבעים וסנהדרין. כן זוכה כל מטבע לקביעת ערכו העכשווי. אצל עניינים מסוימים מצביע בער על מאמרים בתלמוד,

הנוגעים באותו דבר — אפילו אם הם סותרים את התיאור ההיסטורי. 'ומי שמעוניין בצירוף התלמוד להיסטוריה, יואיל להשתמש בספר "מאור עיניים", הראוי על אף 232 שנותיו — חובר בשנת 1575 — לתשומת-לב הרבנים המודרניים'. יש לציין, שהדפסתו החדשה של ספר 'מאור עיניים' הופיעה רק כעבור 60 שנה! מספרו של יאן התכוון בער להביא גם את לוחות המטבעות של החשמונאים, אולם נאלץ — כנראה מסיבות טכניות — להסתפק בתיאורן בלבד²². בנספח זה דן בער בבעיית הכתב העברי הקדום שעל גבי המטבעות האלה. לדעתו, היה קיים נוהג להזדקק לכתיב עתיק על מטבעות וכתובות, דוגמת האותיות היווניות על מטבעות רוסיים ודוגמת כתב 'קופה' על גבי מטבעות ערביים — וזאת בימים שכבר הנהיגו כתב חדש. אגב כך משבח בער את עזרא הסופר, שלדעתו הנהיג את הכתב הארמי במקום העברי, שכבר נשכח, ועשה בכך דוגמת 'כל האישים הגדולים והנבונים של כל האומות בכל הזמנים, כי ויתר, בעניינים שאינם מהותיים, לרוח הזמן, על מנת לחזק על-ידי הותרנות הזאת את המהותיים'.

בתיאור המאורעות הלך בער, כאמור, בעקבות יוסף בן מתתיהו. למעשה ערך תמצית לספרו על מלחמת היהודים ברומאים בכך שהשמיט את כל המאפיינים של ההיסטוריוגרפיה ההלניסטית, את השימוש בנאומים, את התייחסותו האישית של הסופר ואת משפטי הערכתו כלפי אישים מסוימים. בדרך זאת התקבל סיפור יבש — אבל רצוף — של האירועים החשובים בימי הבית השני. לעומת זה מקבל בער את גישתו המגמתית של יוסף בן מתתיהו כלפי המלחמה, שלפיה היתה כוונתו טובה, כי רצה למנוע את האסון מאחיו; ויש לגנות את הקנאים ומנהיגיהם, מכיוון שגרמו למלחמת אחים עקובה מדם ולבסוף הביאו לחורבן בית המקדש. לעומתם ניסה טיטוס למנוע בכל כוחותיו את הרס המקדש. אחרי תיאור המרידות שמחוץ לארץ-ישראל, שבהן סיים יוסף בן מתתיהו את ספרו, מביא בער עוד פרק קצר על מרד בר כוכבא.

ספרו זה של בער על ימי הבית השני, כמו התיאור ההיסטורי של תקופת שלמה, היה בו, על אף קיצורו ושטחיותו, מן הראשונות בתחום הכתיבה ההיסטורית. אבל דווקא משום כך לא עורר החיבור אותה מידת התעניינות מצד המורים כמו החיבור הקודם, שכאמור זכה למהדורות רבות. גרמה לכך, כנראה, העובדה, שהוראת ההיסטוריה נתפסה כחלק של החינוך הדתי, ולכן התמקד מבטם של המחנכים סביב תולדות תקופת המקרא. כל שאירע אחרי-כן — דהיינו, קורותיהם של בני ישראל לאחר שהיו לעם — לא נתפס כחוליות באותה שרשרת, שצריכה לחבר את העבר עם ההווה הריאלי. כך אירע, שהמורים ה'משכילים' אמנם דרשו ללמד את הילדים היסטוריה יהודית, פן יהיו 'כבהמות ולא ידעו איה צור מחצבתם, מבטן מי יצאו, ואיך נשתלשלו סיבות עם ישראל מיום אשר בחר ה' אותם לו לסגולה מכל העמים'²³. כלומר, הם הרגישו בצורך לחזק את ההכרה העצמית, את תודעת ההשתייכות לעם ה'נבחר'; אולם למעשה הצטמצמה הוראתם בגבולות התקופה הקדומה, בימים שבהם התהלכו האבות בארץ לאורכה ולרוחבה, בהם הוציא משה את בני-ישראל ממצרים, בהם שלטו שופטים ומלכים וקמו הנביאים... המשך ההיסטוריה היהודית אחרי התקופה ה'קלסית' הזאת עלול להעלות דמות של עם שוכן לבדו, שתסכן את שאיפותיהם לקבלת אמנציפציה. לכן לא זכו קורות העם היהודי אחרי חורבן הבית הראשון להתעניינות מיוחדת מצד רוב המורים

האלה, ופרקים מאוחרים יותר, מראשית ימי הביניים ועד סופם, נעדרו כמעט לגמרי מספרי לימוד. אכן, כאמור, סלל ספרו של בער דרך חדשה.

גם נפתלי הרץ הומברג לא עבר בספרו בני ציון, שנדפס בשנת 1812, את גבול הזמן הזה²⁴. לספר הזה היתה תפוצה רבה, כי בפקודת השלטונות הפך לספר לימוד בשביל ילדי ישראל ברחבי הקיסרות האוסטרית, וידיעתו היתה חובה על כל יהודי, המבקש היתר נישואים²⁵. הסקירה ההיסטורית השוטפת בספר הזה מגיעה רק עד מעמד הר סיני, אולם בהקשרים שונים נזכרים גם מאורעות אחרים מתקופת הבית הראשון. תקופה זאת מתוארת כתקופה אידיאלית — הערכה, שכאמור היתה אופיינית לעמדת ה'משכילים'. כאן יש להזכיר את וולף, שבמאמרו הפרוגרמטי בשביל 'שולמית' תיאר ברוח זאת את ימיהם ה'מאושרים' של עם ישראל בתקופה הזאת. כמוהו עשו מחברים רבים.

הומברג הרחיק לכת בחיבורו השני, בן-יקיר. ספר זה, שנדפס בשנת 1814, ערוך בשיטת הקטכיזם. בן-יקיר דן ב'אמיתות אמונה והוראות מוסר בשביל הנוער הישראלי'²⁶. למעשה היווה הספר מעין קיצור של בני ציון ושל ספרו העברי אמרי שפר, שראה אור עוד בשנת 1808. לענייננו חשוב הנספח האחרון, הדן ב'הוראת דת בבית-הספר'. הומברג ביקש לנמק את הצורך בתיקון החינוך היהודי המסורתי. מנהגיהם הדתיים של אבותינו, טען, אינם דומים עוד לאלה שנהגו 'בעידן המאושר ההוא של השופטים ושל מלכי ישראל הראשונים'²⁷. להם לא נדרשו 'לא סמלים ולא שיטות הוראה, ולא בתי-ספר ולא ספרי לימוד. החוקה הצרמוניאלית, שבה כלול מספר כה גדול של משנות קדושות ונבונות, שימשה די הצורך כמוסד. היא היתה ספר החוקים שלהם, שיטת חינוכם ותלמודם... שמירת מנהגים דתיים העסיקתם ללא הרף... היו אלה חיים מלאי עיסוקים קדושים, הליכה לפני אלוהים ושיח מתמיד על תכונותיו הנעלות ועל רצונו, שאין לו חקר'. להלן הפליג הומברג בתיאור התקופה ההיא כדי להראות, כי בה לא נזקקו עדיין לכל המוסדות, שבהם התגבשה הדת אחרי-כן. בהדגשה זאת של יתרון צורתה הראשונית, הטבעית, כביכול, של הדת — לעומת דמותה הממוסדת הנוכחית — מושפע הומברג, כנראה, מהשקפתו של בער, שהביט על היהדות ה'תלמודית' של זמנו כאחת הכיתות, שהתפלגו מהיהדות הקדומה, המקורית. אולם קיימת אצל הומברג גם ביקורת חברתית מיסודה של תורת רוסו — אם כי מהל אותה בנימה אפולוגטית. הומברג התאמץ להראות, שחיי העם בימי המקרא היו מאושרים וטובים, כי חסרו אותה קוטביות חברתית, תולדת ההתפתחות הכלכלית. 'האומה הישראלית', כתב באותו נספח, 'חייתה באותה בינוניות מאושרת, הרחוקה במידה שווה מעוני ומשפע'. לשם ציון המצב הזה השתמש בתארים כמו 'מתון', 'שקט', 'שבע-רצון' — תארים של שביל הזהב, של פשרה בין ניגודים. סבור היה, כי משה רבנו התקין את חוקת המלך (דברים יז, טז — יט), שחייבה את השליט לחיות בצניעות ולא להרבות כסף וזהב, כדי לשמור על מצב מאוזן זה. תקנות, כגון שנת היובל וגאולת הקרקע, שימשו אף הן, לדעתו, תריס מפני צבירת הון. אולם, ציין, מעל הכול נמנעה אז התפתחות המסחר. לפי דעת הומברג, השתמש לשם כך אלוהים בתחבולה: 'לארץ זבת חלב ודבש, ששפע גדול שרר בה, השווה אלוהים בכוונת מכוון מראה עני מבחוץ. לא נמצאו בה

תנועת מסחר ולא ספנות, ובכלל נעדר ממנה כל דבר, שעלול היה לעודד את הקנאה, את התאוה ואת יצר ההשתלטות על עמים שכנים, ככתוב: ולא יחמד איש את ארצו²⁸. יוצא שלא היה כדאי לקשור קשרי מסחר עם אומה כזאת או לצאת נגדה למלחמת כיבוש. לכן לא היה לבני ישראל צורך בהון רב, ומשה יכול היה לאסור כל מתן הלוואה בריבית, כנאמר בפרשת בהר סיני (ויקרא כה, לה — לז). 'שוויון רכוש האזרחים', סיכס הומברג, 'אוצרות קנין בינוניים, חריצות ופעילות רק במידה שמעמד ביניים ידרשנה, אך לא לשם צבירת הון רב... אלה היו עמודי היסוד, שתמכו את בנין חוקתו של משה, היפה בפשטותו'²⁹.

תמונה זאת, שהמורה צייר לעיני תלמידיו, שיקפה את הביקורת ואת החששות, שעליית הקפיטליזם באירופה עוררה בזמנו. הכוונה האפולוגטית בולטת במיוחד כשהומברג מדגיש, כי אבות־אבותיו לא נתפשו עדיין לאותה קלקלה, שכל מתנגדי היהודים מינו להם: היצר המסחרי והרדיפה אחרי הבצע. לפי דעתו, נשארה האומה היהודית במצב אידילי כזה עד ימי שלמה המלך, המתואר על־ידי הומברג כ'שליט נבון, משורר בעל השראה, הוגה דעות ופוליטיקאי'. אולם חרף תכונותיו הטובות האלה לא הלך המלך בדרך הנכונה, ופתח את שערי הארץ ליבוא של מותרות. אז דחה העושר את האושר, וכך התחילה ההידרדרות המוסרית, שגם תוכחותיו של בעל אותו ספר, שנמצא בימי יאשיהו, לא הצליחו לעצור אותה, ובא החורבן. אחרי־כן, בימי שיבת ציון, אמנם ניסו עזרא ונחמיה להחזיר את העם למוטב — אך לשווא. נפל פילוג בעם, וקמו כיתות. אזי החליטה ההשגחה העליונה לבטל כליל את בית־המקדש ואת מעמד הכהנים. בנקודה זאת — דהיינו, עם חורבן הבית השני — מפסיק הומברג את סקירתו. בדומה לבער, נראו גם לו בני הדורות הבאים כאילו הוציאו את כוחם לריק על הפולמוס בדבר פירושי התורה, על התלמוד ולימודו. אולם זה עתה האירה קרן אור ליהודים, כי באו ימיהם של הקיסר יוסף השני ושל החכם משה מנדלסון!

מהדוגמאות האלה מסתבר, שההתרפקות על קדמוניותו של העם היהודי היתה משותפת למחברים השונים. לדידם, עשויה הקריאה במקרא להוכיח, כי בתקופה ההיא היו היהודים שרויים במצב אידילי מבחינה רוחנית־דתית ומוסרית־חברתית כאחת. ציור זה של תמונת העם בעבר הרחוק התבסס על קבלת המסורת הכתובה ללא כל ביקורת, ולמעשה נראה התנ"ך בחוגי המורים האלה כמקור היסטורי אותנטי. עמדה שמרנית זאת כלפי כתבי־הקודש, שעוד מנדלסון דבק בה³⁰, שירתה את השאיפה הרומנטית: להציג מול הצדדים השליליים שבדמות היהודי בהווה את אופיו החיובי בימי עברו המאושר. בתקופת־הביניים, החל בביטול העצמאות הפוליטית ועד ההווה — או, ליתר דיוק, עד ראשית ימי ה'השכלה' — התחוללה נסיגה, שגרמה לירידת העם בשני התחומים: הדתי והחברתי. תפיסה זאת, השוללת מהיהודים את חלקם בהתקדמות האנושות, הביאה גם לביסוס ההתנגדות נגד סמכות התורה שעל־פה, נגד התלמוד ונגד הרבנים המפרשים אותו. הרי הם שעיוותו את הדת היהודית ה'מקורית', הם שהנהיגו את הקהילות על־פי עקרונותיהם המסולפים, ועוררו את העיסוק בסחר־מכר המבזה — הכול בהיפוך לאורח חיי אבותינו בימי המקרא!

רבים ממחברי ספרי הלימוד האלה, שמגמתם היתה להתאים את חינוך הילדים לרוח

הזמן, הושפעו בבחירת שיטתם מהגישות הפדגוגיות החדשות של תקופתם. אחד הנסיונות החשובים בשדה החינוך האירופי נעשה בדסאו, ב'פילנתרופין' של בֶּזְדוּ. מוסד זה, שהמוניטין שלו עברו מהר את גבולות הדוכסות הקטנה, האציל מרוחו גם על חבורת המורים היהודיים שבקהילה הזאת. עמם נמנו, כזכור, דוד פרנקל ויוסף וולף, וכן משה פיליפסון ואחרים. מהחוג הזה, שהצליח לאסוף ילדי עניים מהרחוב ולהעניק להם לימודים מסודרים בבית-הספר שיסד, יצא גם אחד מספרי הלימוד הראשונים. סלומון לאקס, שהיה בראשית דרכו מורה לצרפתית באותו מוסד, סיכם בשנת 1797, אחרי שפרש מההוראה, את נסיונו בספר הוראת יסוד של הדת 'מתוך הטבע וההיסטוריה הקדושה'. הספר ערוך בשיטת הקטכיזם³¹.

הניסוח של השער מגלה את השפעת המשנות החינוכיות של בזדו ושל פסטלוצי. מהם קיבל המחבר, כי ההסתכלות בטבע תקרב את החניכים להכרת אלוהים. אולם לאקס, וכמוהו שאר עמיתיו שהזכרנו, לא ויתר על 'ההיסטוריה הקדושה', כפי שנמסרה בכתבי הקודש, כמקור רב-ערך בחינוך הדתי — אם גם נחות מבחינה אינטלקטואלית מגילויי הטבע. כך מתברר בפרק השני של הספר, הפותח בשאלה: 'כיצד נוכל להכיר את אלוהים מתוך כתבי הקודש?'³² התשובה קובעת, כי 'קיום העולם [אמנם] מראה בוודאות בלתי מעורערת על יוצר כל-יכול וכל-יודע', אבל רק אדם מחונן יתפוס את ההוכחה הקוסמולוגית בכל תוקפה: 'הוכחה כזאת לקיום אלוהים מספיקה רק לבעל תבונה מפותחת, החוקר את הטבע בתשומת-לב רבה וקפדנית'; אבל לא כל בני-אדם מסוגלים לכך. וכפי שעד היום חיים עדיין באפריקה ובאמריקה עמים פראים ופראים למחצה הסוגדים לאלילים, כך גם אנחנו לא היינו טובים מהם, 'לולא העניק לנו האל דרך אחרת, מתאימה יותר לחולשת שכלנו ולחושניותנו, כדי להיווכח על מציאותו, תכונותיו ויעודנו... איפה נמצא את ההוכחות האלה?... בכתבי הקודש'. על אף העובדה שלאקס העניק 'קדושה' לכתבים, לא ייחס אותם למקור אלוהי — להוציא את הקטעים שבתחום החוקים. כך נמצאנו למדים, כי כתבי הקודש הם 'אסופת אותם הכתבים, שבהם לימדנו משה, מורנו הגדול ומחוקקנו, כי אלוהים ברא את העולם ואת האדם, נתן לו נפש משכלת, דיבר לעתים עם אבותינו, ונתן לנו — הוא בעצמו — את החוקים המקודשים, שאנו מוצאים בספרים האלה'.

כדרך מורי דת רבים מבני דורו בחר גם הוא בשיטה רציונליסטית, והשתדל 'להסביר' את גילוייה הטרנסצנדנטליים שבתורה. כך מסר בדרך שאלות ותשובות את סיפורי התורה בשבעה פרקים, החל במעשה בראשית ועד מות משה, ומדי פעם בפעם הסביר תופעות ואירועים, העשויים לפי דעתו לעורר קושיות בפי התלמיד. על שאלה בדבר גילו המופלג של אדם ראשון הוא משיב: 'בזמנים הללו, כשבני אדם היו עדיין ילדי טבע בלתי מקולקלים, כשלא מזונות מלאכותיים ומורכבים, ולא להט התאוות לא מוטטו את גופם וגרמו למחלות, כשאולי האויר והקרקע בעצמם היו יותר בריאים ויותר מזינים, מפני שכל הטבע עדיין פרח בגיל נעוריו, אזי לא יהיה זה פלא, שתוחלת החיים היתה ארוכה יותר משלנו'³³. כשהגיע לאקס לפרשת שעבוד מצרים, עורר שאלה שזכרון ימי המהפכה הצרפתית אולי מעמעם בה עדיין: 'אולם אחרי שבני-ישראל היו כבר כה חזקים, עד שהמצרים יראו מפניהם, כלום סבלו הם באמת את כל מעשי האכזריות

האלה בסבלנות, בלי להרהר אחרי אמצעים לשחרורם? תשובתו: 'אין כל ספק שהתעורר בהם הרצון להשתחרר מעבדותם, אולם רק חסר להם עוד איש, המאחד כשרון, ידיעת נפש אדם והערכת העם במידה כזאת, שיוכל לתכנן ולבצע תוכנית מתאימה לשחרור'.³⁴ מעמדו המיוחד של משה בזכרון העם מנע מלאקס להתחמק מהעלאת השאלה בדבר מקור כוחו וסוד הצלחתו של נביא הנביאים. לתמונת הסנה הבוער אמנם הניח, ולא השתדל לפרש גם אותה פירוש רציונליסטי; ברם הפעם נזקק ל'השגחת אלוהים' כדי להסביר את מפעלו היוצא מגדר הרגיל של משה. הוא משער, כי היו אז 'אנשים בעלי רוח וכשרון בין בני-ישראל, ששלטו בכל מדעי מצרים דאז'. אולם לשחרר אומה שלמה ולהעלותה לרמה תרבותית גבוהה, אחרי שבמצרים ראתה רק עבודת אלילים גסה — לכך נדרשו כוחות על-אנושיים: 'ליצור אומה, המופיעה פתאום על רמת תרבות די גבוהה, והיא בין כל האומות היחידה, שיכולה להתפאר בדת התבונה הטהורה ובאמונה בישות עליונה יחידה — מפעל כזה, אני אומר, היה שמור רק לאדם, שהשגחת אלוהים הועידה אותו לכך במיוחד'.³⁵ גם ייחודו של עם ישראל נקבע בזכות העובדה, שקיבל ממשה את חוקתו.

בנקודה זאת סתר לאקס לא רק את הביקורת הדיאליסטית, שכידוע הכחישה את זכות הבכורה ההיסטורית של בני ישראל על האמונה המונותיאיסטית, אלא פגם גם ברוח ה'פילנתרופין', שטען נגד הרעיון של העם הנבחר ובעד אחדות המין האנושי. לסיכום הפרק הזה של תולדות ישראל מבליט לאקס את חשיבותו ההיסטורית של משה באומרו: 'כך מת משה, גואל העם היהודי, מיסד מדינתו, המחוקק היחיד, שעשה את כיבוד האל האמיתי, האחד, לדת רשמית של עם והיה בכך מייסדה של דת התבונה, שהיא לבדה האמיתית'.³⁶

נראה מיד, שלא כל המורים הדגישו את זכות הבכורה של היהודים על האמונה המונותיאיסטית, שהיתה אמורה לעורר בלב החניכים את תודעת קיומו הייחודי של עם ישראל. כך הוצגה, למשל, במקראה שהיתה נהוגה בפרנקפורט דמיין גישה פילנתרופינית מובהקת. מחבר המקראה היה יוסף יולסון, שחיבוריו מילאו בגרמניה תפקיד דומה לזה של ספרי הומברג באוסטריה. במשך שלוש-עשרה שנות עבודתו ב'פילנתרופין היהודי' בפרנקפורט, שאליו הצטרף בשנת 1813, הוציא לאור חיבורים רבים. המפורסם ביניהם היה הספר *אלומי יוסף*. מהדורתו הראשונה נדפסה בשנת 1814,³⁷ כלומר בשנת הופעת הספר בן-יקיר שהזכרנו.

אלומי יוסף היה מכוון לנערים ולנערות בגיל הקונפירמציה, ושימש מקראה רשמית במדינות אחדות בגרמניה. אף הוא היה ערוך בשיטת הקטכיזם, ולכן לא הובאו בו תולדות ישראל בתיאור רצוף; אולם נקודת המוצא נשארה אצלו תורת משה. כך עונה המורה על השאלה: 'כיצד מכנים את הדת שאנו מודים בה?' — 'דת משה, כי משנותיה המועילות נמסרו לנו על-ידי משה בן עמרם משבט לוי'. ברם, בניגוד לעמדתו של לאקס, לא נתפס מעמד הר סיני על-ידי יולסון כמאורע, שהפך את העם היהודי לעם סגולה, לעם הנבחר. האופי המיוחד שהתגלות הקנתה לאומה היהודית טושטש ב*אלומי יוסף* לגמרי. המושג 'דת' — 'רליגיון' — הוחזר על-ידי יולסון למשמעותו הראשונה, דהיינו: חוק. ברוח זאת עונה המורה על השאלה הבאה: 'כלום אין מודים כל

בני-אדם בדת אחת? — 'לאו! על צורת פולחן האל אין בני-אדם תמימי דרך'. אפשר היה לצפות כאן לתשובה אחרת; בהתאם לתפיסה, המצויה אצל ה'משכילים' היהודיים, שעליה שמענו בחוגים אלה כבר פעמים אחדות, היה כאן מקום לדבר על הדת הטבעית, ההולמת כל בני תרבות. תחת זאת הוביל יולסון את תלמידו מהתוכן אל הצורה, ועל-ידי כך צימצם את מושג הדת היהודית צמצום נוסף. מאחר שהוברר, כי בני-אדם חלוקים בתחום הדת על צורת הפולחן בלבד — ומה שמובן יותר לצעיר יהודי הקורא באלומי יוסף, שאין מפריד בין יהודי לבין סביבתו הנוצרית אלא השוני בטכסים — אין עוד אפשרות להתחמק מהרהור שני על תוקפה של דת כזאת, על אופיה המחייב. 'כלום אין נפקא מינה באיזו דת אנו מודים?' שואל התלמיד. בתשובה נשמע הד רחוק מהשקפתו של מנדלסון: שרק בכוח התגלות נוספת ניתן להתיר את ברית האבות ולבטל את מצוותיה³⁸. את ההשקפה הזאת ריכך יולסון ודיבר על חובה 'קדושה' — בלי להזכיר את מקור הקדושה — ועל שבועה 'חגיגית' סתמית. את תשובת המורה ניסח אכן כך: 'לאו, כי אם חובה קדושה ביותר על כל ישראלי להשאר נאמן לדת, שאותה קבלו אבותיו על עצמם ועל צאצאיהם, ונשבעו לה חגיגית'³⁹. גם את משמעותה המחייבת של הברית טישטש יולסון, בשעה שדן על התלמוד. בניגוד גמור למסורת, לא העניק יולסון לתורה שבעל-פה אותה דרגת קדושה כמו לתורה שבכתב. בשבילו לא היה התלמוד 'ספר חוקים' — בתור כזה אין מכירים ביהדות בשום דבר בכתב — אלא אסופת פירושים שונים ודעות המחולקות לעתים קרובות... שאמנם עכשיו אין להם עוד שימוש... יתרה מזאת, התלמוד מעולם לא נמנה בין כתבי הקודש, ואינו יצירה עממית⁴⁰. ערכו בכך, שיכול לשמש מקור היסטורי בשביל החוקר: 'בשביל המלומד שמקצועו בכך משמש [התלמוד] ספר-עזר בעל ערך, שממנו יכול לשאוב עצה במקרים אחדים, ולהודיע כיצד חשבו ופעלו הזקנים — אבות הכנסייה היהודיים — במצבים מסוימים, שבמקרים רבים השתנו מאוד כעת'⁴¹. עמדה זאת, הפוסלת סמכות מחייבת מהתורה שבעל-פה, יכולה לשמש גבול מפריד בין 'משכילים מתונים' לבין 'משכילים קיצוניים': הראשונים מודים במקורה הקדוש של התורה שעל-פה, אולם בלי שיקבלו על עצמם את עולה הלכה למעשה, בעוד שהאחרונים שוללים אותה מכול וכול.

עם מחנה המתונים נמנה משה הירש בוק. בשנת 1807 פתח בוק בברלין מוסד חינוכי, שהיה מיועד לילדי משפחות אמידות והתנהל כמו הפילנתרופין בפרנקפורט דמיין, על-פי שיטתו של בזדו. אולם מתוך המקראה שהונהגה בו ניווכח, שלא היה לו יחס קיצוני לדת ולמסורת⁴². באותה שנת 1807 הוציא בוק לאור את הקטכיזם הראשון, שהיה כתוב גרמנית ועברית⁴³, ובשנת 1811 חיבר את הספר ידיד לילדי ישראל⁴⁴. ספר זה עמד להופיע בשלוש שפות — בגרמנית, בצרפתית ובעברית — על מנת לקדם את בני הטובים בשלוש שפות אלה, ובמיוחד בשתיים הראשונות, שנדרשו להם במגע עם הסביבה ולצורך הכשרתם המסחרית. בראש המהדורה הגרמנית שלפנינו מתנוססת רשימה של 224 חותמים מכל רחבי גרמניה והולנד, שהזמינו מראש קרוב ל-450 עותקים. בין החותמים נמצא גם ישראל יעקבסון, שישב אז בבראונשווייג וקנה 150 טפסים בשביל מוסדו החינוכי בזון.

את הספר ידיד לילדי ישראל בנה בוק על-פי מתכונת ספרו הבסיסי של בזרו, שערך בשנת 1774 מעין אנציקלופדיה למדעים בארבעה ספרים. כמוהו כלל גם בוק בספרו תחומי לימוד שונים, כגון קריאה, כתיבה, גיאוגרפיה, היסטוריה, חשבון, מידות ומשקלות; וכן דת ומוסר, סקירה קצרה על כתבי הקודש, תפילות וגם שירים מפרי עטו, פתגמים וחידות בעלי מגמה פדגוגית; אולם כל הנושאים האלה נידונו בקיצור רב. גם את תולדות ישראל רק שילב בפרק בן חמישה עמודים, שהיה מוקדש ל'היסטוריה קצרה של תושבי העולם'. אבל בניגוד לשאר ספרי הלימוד, נעשה כאן ניסיון להביא לידיעת התלמידים את השתלשלות המאורעות החשובים בתולדות ישראל בתוך מסגרת, הכוללת את העמים ההיסטוריים — וזאת במידה וברמה שההיסטוריוגרפיה טיפלה בהם בתקופה ההיא. מתוך כך הוצגה ההיסטוריה היהודית הקדומה בפעם הראשונה בצורה שונה מזאת המצויה בתורה. במקום מעשה בראשית וקורות האבות לימד בוק, כי האנושות התפתחה לאט-לאט. בני-האדם הראשונים ישבו בסביבות הפרת והחידקל. 'זה היה', קבע, 'בערך לפני 5,800 שנה'⁴⁵. המספר הזה סוטה מעט מהחשבון היהודי המסורתי, שלפיו כתב בוק את ספרו 5,571 שנה אחרי בריאת העולם. ואולי חלה כאן רק טעות סופרים, כי התאריכים הבאים, כגון של יציאת מצרים (2500 אחרי בריאת העולם) ושל המלכים הראשונים (3000 אחרי בריאת העולם) מתאימים לכרונוולוגיה המסורתית⁴⁶. את האירועים שהתורה מעלה לא שינה בוק, אלא רק השתדל לשבץ אותם בתוך התמונה ההיסטורית של התקופה הקדומה, כפי שהיתה מקובלת בין מלומדי זמנו. לכן לא שלל מה'עברים' את הבכורה בהדגישו: 'הראשונים, שיצרו עם, היו העברים'. אחריהם הזכיר את המצרים: 'הללו התפרסמו כבר על-ידי התקדמותם במדעים אחדים; אצלם היו כבר מידות ומשקלות בשימוש, והשנה היתה מחולקת לחודשים'. להלן נקב שמות 'עמי אסיה הקדמונים הידועים': הכשדים, 'שהתפללו לאש', האשורים, 'שניהלו מלחמות אחדות עם בני ישראל', והפרסים, 'להם היו אוצרות רבים'. אחרי שנגע עוד במדינת היוונים, שלפי דעתו מוצאם היה ממצרים, הקדיש שוב שורות אחדות לתולדות היהודים, וסיפר על יציאת מצרים 'תחת הנהגת משה' ועל כיבוש הארץ 'תחת הנהגת יהושע'. בראשית האלף הרביעי לבריאת העולם הזכיר שני מאורעות מקבילים: אצל היהודים — את עלייתם של המלכים הראשונים, שאול, דוד ושלמה; ואצל היוונים — את הופעת הפייטנים הראשונים, ובמיוחד את הומרוס, 'שחיבר שירה לכבוד כיבוש העיר טרויה, שהתרחש 200 שנה לפניו, ולכבוד מסעות אוליסס'⁴⁷. את הסיבה לעליית העמים וירידתם תלה בהתעצמותם, שהולידה רוח מלחמתית ותאוות כיבושים. בהקשר זה חזר להיסטוריה היהודית: 'כן עוררו הבבלים מלחמה נגד בני-ישראל של ממלכת יהודה — אחרי שמקודם גורשו אלה של ממלכת ישראל מארצם על-ידי האשורים — והובאו בשבי'. את אורך גלות בבל מנה, כמקובל, שבעים שנה. במלים ספורות עבר על תולדות רומי והמשיך בתיאור נדידות העמים בראשית ימי-הביניים. אחרי-כן חזר ליהודים: 'לפני המהומות האלה חובר התלמוד, שנערץ מאוד על-ידי היהודים'⁴⁸. יותר מאשר בשאר פרקי הספר בולטת כאן הנימה האובייקטיבית, שהמחבר כפה על עצמו כלפי כל עניין יהודי, מפני שמוסדו של בוק בברלין נועד מראש — שלא כפילנתרופין בפרנקפורט! — להיות בית-ספר סימולטני, דהיינו — פתוח לפני בני כל הדתות.

למרות זאת לא ניסה בוק להקטין את ערכו של התלמוד או אפילו לפסול אותו, כפי שעשה יולסון. על התהוותו השפיעו, לדעתו, כורח המציאות והסכנה, שארבה ל'אוצרות החכמה' האלה: 'היה צורך מיוחד להעלות [את התלמוד] על הכתב... כי אחרת יוכלו בני ישראל, במצב עצוב של הפזורה, שבו נמצאו למן הכיבוש האיום וחורבן העיר ירושלים על-ידי הרומאים, לשכוח בקלות את התורות האלה ולאבד לנצח את אוצרות החכמה האלה'⁴⁹. מכאן עבר לפלישת הערבים ולכיבוש ספרד על ידם. המאורעות העיקריים שהזכיר עוד היו מסעי-הצלב: 'חילות צבא עצומים יצאו למזרח באמתלה, כי ברצונם להגן על הנוצרים המדוכאים מפני הבלתי מאמינים'; מלחמת שלושים השנה והמהפכה הצרפתית; כל אלה ציין ללא פירושים וללא הערות. עם הכתרת 'נפוליון הגדול' לקיסר צרפת ולמלך איטליה, סיים את הפרק, מבלי להעלות פרשה נוספת בהיסטוריה היהודית.

לסיכום יש לציין, שבוק היה המורה היהודי הראשון שנתן — אם גם בקיצור רב ובמקוטע — בידי התלמיד השקפה היסטורית כוללת, שאיפשרה לו מבט על המאורעות העיקריים של עמי התרבות בהתפתחותם, ובתוכם תולדות היהודים. אולם על אף הרחבת האופק שבשיטתו, נשאר גם אצלו היקף ההיסטוריה היהודית בגבולות המצומצמים; שכן להוציא מה שהעיר על התלמוד, לא ראה צורך לתאר את קורות העם היהודי אחרי חורבן הבית שני.

בין הספרים להוראת הדת בחרנו בספריהם של וולפסון, בער, הומברג, לאקס, יולסון ובוק, מפני שהשפעתם היתה גדולה יותר משל אחרים, וכל אחד שימש ציבור קוראים ניכר. כאמור, עמד לספריו של הומברג תוקף ממשלתי, והחיבורים האחרים התקבלו כמקראה במוסדות חינוך חשובים, כמו הפילנתרופין בפרנקפורט או מוסדו של יעקבסון בזון ובתי-הספר היהודיים בדסאו ובברלין. בדיקת פרקי ההיסטוריה, הנמצאים משולבים בהם, מעלה את מגמת מחבריהם. ניכרת תלותם בשיטות ההוראה, שהתפתחו בסביבתם לא רק מהבחינה הצורנית — כמו השימוש בשיטת הקטכיזם — אלא גם מבחינת התוכן. בתחום תקופת המקרא ראינו כיצד התקבל המסופר בתנ"ך כמקור היסטורי אותנטי; אולם בכדי להתאים אותו לדרישותיהם, הרשו לעצמם לשכתב אותו ולדלג על פרקים, שנראו סותרים את השקפותיהם⁵⁰. תוצאותיה של ביקורת המקרא, שהתחילו להתפרסם באותם הימים, לא השפיעו עדיין על המחברים — או שמא חששו להביא אותן לפני תלמידיהם ונרתעו מפגיעה ישירה במסורת?

במקרים הבודדים, שבהם חרגו מעבר לתקופה ה'קלסית' הזאת, הסתמכו בעיקר על ספרי יוספוס פלביוס ועל חיבוריהם של נוצרים בני-זמנם.

על מאמציהם להרים את תרומתם לתיקון החינוך היהודי ולחיזוק תודעתם ההיסטורית של תלמידיהם הכבידה אותה דילמה שהזכרנו בתחילה, כלומר — הסתירה הפנימית שבין ההליכה בדרכי המחנכים הנאורים לבין הרצון לשמור על ייחודה של הדת היהודית. מכאן נבעה העדפת התמונות מימי קדם על פני ציור אורח החיים היהודי שהתפתח בימי-הביניים. אולם שוֹבְרָה בִּצְדָה, והוא חוסר תפיסה היסטורית אמיתית. הסירוב לראות בתקופה הקדומה שלב בהתפתחות העם, חוליה ראשונה באותה שרשרת המסמלת את רצף קורותיו של העם היהודי מהעבר ועד להווה, הוליד את ציור התמונה

האידיאלית של העבר, שחלף ואיננו עוד. הכרה ברציפות ההיסטורית היתה סותרת את מגמותיהם החינוכיות של המורים ה'משכילים' האלה, שיותר משרצו לחזק את הזהות העצמית של חניכיהם, הכינו אותם לקראת השתלבות בחברה הסובבת אותם. אכן, שאיפה זאת לא השאירה מקום לעיסוק בהיסטוריה היהודית לשמה, דהיינו — כדי הכנת רקע ומתן עומק לחינוך יהודי. תודעה לאומית, שידיעת העבר המשותף עשויה היתה לחזק אותה, עלולה להפריע לשאיפות ההשתלבות, ולכן נזהרו מלעורר אותה. אולם במידה שידיעת העבר, ובמיוחד העבר הקרוב, מקילה על הבנת ההווה, בה במידה עלולה להתעלמות ממנה לגרום לאשליות בהערכת ההווה. חוסר נכונותם להבחין בתהליכים היסטוריים היה להם לרועץ, כשהתקופה הגיעה לנקודת מפנה. הוא שקרה למחנכים אלה בראשית המאה הי"ט, כשמלחמות נפוליון גרמו לשידוד מערכות.

התודעה ההיסטורית כגורם בפולמוס על המעמד האזרחי של היהודים

מקובל לתלות את ראשית הלאומיות במהפכה הצרפתית ובתוצאותיה. מקום מיוחד תפסה התנועה הלאומית הגרמנית, הנחשבת לראשונה במינה באירופה. כשלונה של הקיסרות הגרמנית הישנה כמסגרת מדינית הביא בשנת 1806 לידי ויתורו של השליט האוסטרי פרנץ השני על הכתר, שסימל במשך 1000 שנה את 'הממלכה הרומית הקדושה' של האומה הגרמנית. ויתור זה פינה למעשה את הדרך, שהובילה בסופה להקמת המדינה הגרמנית הלאומית. בתחום הרוח מקבילות להתפתחות הזאת ירידת תנועת ה'השכלה' והגברת כוחה של התנועה הרומנטית. התסיסה, שהתלוותה לשידוד מערכות זה, הורגשה בפרוסיה ביתר שאת. מלכות זאת, ששאפה לרשת את אוסטריה במאבק על ההגמוניה הגרמנית, יוקרתה ספגה מכה קשה מידי נפוליון במלחמת הקואליציה הרביעית — מכה שסיכנה את קיומה העצמאי. בימי משבר אלה קיבלו הדרישות לתיקונים תוקף רב. לקחי המפלה גרמו לשינויים בכל תחומי החיים הציבוריים. הוחל בשחרור האיכרים, בביטול חובת ההתאגדות המקצועית ובמתן אמנציפציה ליהודים⁵¹. רשויות השיפוט והמנהל הופרדו, והוקמו משרדי ממשלה לתחומים מוגדרים. במערכת החינוך באו מאמצים אלה לידי ביטוי בכל הדרגים: לבתי-הספר העממיים חדרה יותר ויותר משנתו של פסטלוצי, הגימנסיות הועמדו תחת פיקוח ממלכתי, ותוכניותיהן שמו את הדגש בהשכלה כללית תוך טיפוח אוצרות התרבות הקלאסית. בשנת 1810 נוסדה בברלין אוניברסיטה, שנועדה לאחד בתוכה שתי פונקציות: מחקר והוראה, תוך שמירה על חופש אקדמי. ברם הרוח הליברלית, שלידתה, כאמור, בימי התבוסה וההשפלה, אמורה היתה להוליך לא רק להבראה מוסרית-חברתית, אלא גם לתמורה מדינית. היעד הראשון היה החזרת כבודה וכוחה של ממלכת פרוסיה בברית עם שאר המדינות הלוחמות נגד נפוליון. בתנועת הגיוס לשחרור המולדת שותפים היו חוגים רחבים. בין המתנדבים בגוף וברכוש היה חלקם של יהודי פרוסיה גדול יחסית⁵². יש להניח, כי היה זה חינוכם של ה'משכילים', שהניע צעירים אלה לענות לקריאת מלך פרוסיה 'אל עמו'. רגשי אחווה ותחושת גורל משותף התעוררו, מאחר שלא מכבר הוסרו מעליהם כל ההגבלות המפלגות, והם זכו למעמד אזרחי שווה. נראה היה, כי בימי

סערה אלה ייפלו גם המחיצות החברתיות בין השכבות השונות; אולם הלאומיות הגרמנית, שצמחה תוך כדי התקוממות נגד כוח מדכא וזר, לבשה במהרה אופי תוקפני ואגואיסטי. סופרים ומשוררים השתדלו להבליט תכונות ייחודיות של עמם ולהעמידן מול אופיים השונה של אויביו. תוך מאמצייהם ללכד את כל השכבות עוררו את שנאת הזר, שעלולה היתה לסכן גם את תהליך שילובם של היהודים בחברה, שזה עתה התחיל.

אחד הפעילים בכיוון זה היה ארנסט מוריץ ארנט — מרצה להיסטוריה, סופר, משורר ופובליציסט פורה. כרבים מאנשי חוגו הוטרד גם הוא ממצבה של פרוסיה אחרי תבוסתה הגדולה, וקרא לאזרחיה להתאושש ולצאת למאבק על חירותם. בשנות המלחמה של 1813 — 1815 פירסם שירים וקונטרסים רבים, ובאמצעותם הפיח רגשות פטריוטיים בבני עמו. סיסמאות כגון 'המולדת הגרמנית', 'הריין — נהר של גרמניה, אך לא גבולה!' הלהיבו גם את המתנדבים היהודיים, בה בשעה שהמשורר שם חיץ ביניהם לבין הגרמנים הנוצריים. באחד מקונטרסיו משנת 1814 הקדיש ליהודים פרק מיוחד, שהתבסס על ניתוח ההיסטוריה היהודית⁵³. 'דברי ימיהם מתחילים עם משה, מייסדם', טען, 'שהיה אחד האישים המצויינים ואחד המחוקקים הנעלים שחיו אי-פעם'; אולם משה הטיל על עמו משימה שלא היתה לפי כוחו, והיא: לאמץ את האל האחד, הנסתר, לאלוהיו. אותו עם נהה עדיין אחרי 'אלילות עליזה', שתאמה את שלב התפתחותו הנמוך, ורק על-ידי הטלת אימים ופחד הוכל בדרך המונותיאיסטית, שממנה סטה לעתים קרובות. מצב זה הוליד את התכונות המיוחדות של העם הזה, את נטייתו לחוסר גמישות, לעקשנות, להסתגרות וליחס עוין כלפי הזולת, 'כי לא ניתן לו לשחק בשעה, שכל העולם עדיין השתעשע במשחק'⁵⁴. 'במשך מאות רבות נאלצו הם להתפלל ליהוה, שאותו לא הכירו, ללא אהבה ושמחה, בחיל ורעדה, על מנת שהדורות האחרונים יקבלוהו ויכירוהו באהבה ובשמחה'⁵⁵. זכותם זאת — דהיינו, הכרת האל בטרם התגלה ישו המשיח — מחייבת אותנו עד היום ליחס של חמלה ורחמים כלפיהם, על אף ציפייתם העקשנית לחדש במהרה בימיהם את מקדשם בציון. על ניתוחו הפסיכו-היסטורי הזה, שמלאכותיותו המגמתית מזדקרת לעין, ביסס ארנט את התנגדותו לקבלת היהודים כאזרחים שווי זכויות במולדת ה'גרמנית'. לדידו, ניצבים כיום היהודים בין העמים כתופעה זרה ומוזרה. אמנם בתור קורבנות ההיסטוריה האנושית יש להצטער על גורלם, אולם משום הסתגרותם וזרותם אי-אפשר לאהוב אותם. 'היהודים בתור יהודים אינם מתאימים לעולם הזה ולמדינות האלה', סיכם, 'לכן איני רוצה שירבה מספרם בגרמניה מעבר למידה הרצויה'. להלן ביסס ארנט את עמדתו גם על נימוק, הלקוח מתחום הביולוגיה, ובכך הפך לאחד ממייסדי תורת הגזע הגרמנית: 'איני רוצה [בריבוי היהודים בגרמניה] גם משום שהם עם זר בהחלט, מפני שאני שואף לשמור עד כמה שאפשר על טהרת הגזע הגרמני מפני רכיבים נכריים'⁵⁶. לנימוק הזה צירף ארנט את טענתו, כי 'כל מדינותינו מבוססות פחות או יותר על הנצרות ועל תורותיה', ואין היהודים מסוגלים למלא את החובות של אזרחים נוצריים. ברם, 'לגרשם לים או למדבר אסור לנו, מה גם שיש תקוה, כי יתמעטו לאט לאט בעקבות הצטרפותם לחיק הכנסייה. אולם לקבל יהודים זרים, הרוצים לבוא לארצנו, אסור בגלל הנזק שיבוא בעקבות

ערבוב תכוף מדי של עמים עם גורמים זרים, המשחית את הגזע'. היהודים היו מראשיתם 'גזע אציל וחזק', אולם 'תכונותיהם ונטיותיהם המקוריות, שהותוו על-ידי מאורעות מאוחרים וגורלם, דומות הרבה יותר לאופיים של העמים הסלביים והדרום-אירופיים, ובמיוחד של הצרפתים, מאשר לאופיים של הגרמנים'⁵⁷.

הדגשת הדמיון והקרבה השוררים, אליבא דארנט, בין יהודים וצרפתים עשויה היתה להפנות את רגשי האיבה, שהתעוררו בימי המלחמה נגד עמו של נפוליון, ביתר חריפות על היהודים. עוד הסתייע ארנט בהיסטוריה כדי להסביר את התכונות הזרות והמוזרות של היהודים, הפוסלות אותם מלהיות אזרחים גרמניים: 'ידוע לנו, כיצד עינו אותם האשורים והבבלים, הגלו ושיעבדו אותם; וכיצד התחילו שש וחמש מאות שנה לפני ספירתנו ליהפך לעם נוודים, מפוזר ומשוטט על פני כל הארצות. אחרי-כן השתעבדו לפרסים ולמלכי סוריה ולמצרים היווניים, ולבסוף לרודני העולם, לרומאים'⁵⁸. מצב זה של השפלות ורדיפות, של חוסר יציבות וביטחון, המית בקרבם כל רגש של יושר ונאמנות. לכן, מה שהשתרש במרוצת 'אלפיים שנה' לא ניתן להיעקר בעזרת 'פקודות אחדות של שר מדינה'. לכן, עד שהיהודים ימירו 'עצלנות בחריצות ורמאות ביושרו של העם הגרמני', יעברו לפחות 'שלושה דורות'. אבל על אף תפיסתו הגזענית סבר ארנט, שבסופו של דבר יש קיום לגילויי הרוח בלבד, והם מטביעים את חותמם הבלתי משתנה על כל הצורות החיצוניות. לכן הוסיף: 'מיד כשהיהודים יוותרו על רוח חוקיהם המוזרים, ויפנו לנצרות, יטושטש במהרה — כך מלמד הנסיון! — כל ייחוד יהודי באופי ובדמות, ובדור השני לא תכיר עוד את גזע אברהם'⁵⁹. מכל מקום, כניסת יהודים נוספים למדינה יש בהחלט לאסור.

את דברי ארנט יש לראות כחלק בוויכוח, שהתנהל באותם הימים על חוקה גרמנית חדשה ועל מעמד היהודים בתוכה. כידוע, הוחלט באביב 1814, אחרי חתימת חוזה שלום בפריס, להעביר את הדיון בבעיות אחדות לקונגרס של שליחי כל המדינות הנוגעות בדבר. בקונגרס זה, שהתכנס בווינה, הוקמה על הריסות הקיסרות הגרמנית הישנה 'הברית הגרמנית', שאיגדה למשך 50 השנים הבאות את כל חלקי גרמניה. בשעת הדיונים על תנאי הברית וצורתה הועלתה מדי פעם בפעם גם שאלת היהודים⁶⁰. בעיה זאת עוררה ויכוח ציבורי בגרמניה עשר שנים לפני-כן, בשעה שנציגי הרייך הישן התאספו ברגנסבורג ודנו, בצלו של נפוליון המנצח, על צירופי שטחים שונים, ובמיוחד על ביטול הזכויות הטריטוריאליות של הכנסייה הקתולית. למועצה זאת הופנו גם בקשות בשם יהודי גרמניה לשיפור מעמדם האזרחי. פעילות זאת עוררה אז גל של פרסומים מצד אויבי היהודים למיניהם, והבולט ביניהם היה גראטנאור, 'המן החדש'⁶¹. ויכוח זה לא חידש ולא הוסיף על הדברים, שהוטחו נגד היהודים מימים ימימה. אמנם ראויה לציון העובדה, שרבים מפיין מגיני היהודים באו אז מהמחנה הנוצרי. תופעה זאת מלמדת, כי על סף תקופת הרומנטיקה היה עקרון הסובלנות של ה'השכלה' עדיין חזק די צורכו. שונה היה המצב מבחינה פוליטית וחברתית בימי הקונגרס בווינה. הלאומיות הגרמנית קיבלה חיזוק וצידוק על-ידי המאורעות, וכאמור ניזונה במידה גוברת והולכת משנאת הכובש הזר.

באוירה מתוחה זאת נשמעו קולות נוספים ממחנה הפטריוטים, שונאי ישראל. בשנת

1815 הופיע בכתב-עת ברלינאי מאמר חתום על-ידי פרידריך ריס⁶². ריס היה מרצה להיסטוריה באוניברסיטת ברלין. בפתח דבריו הודה, כי הוא עצמו 'סגד בשנים הקודמות לרעיונות ההומניים הכלליים הללו — במיוחד בדבר הסובלנות וההערצה של כל עניין יהודי... — שאותם השמיעו מעל לקתדראות ובאוזני החברה הטובה. אולם לימוד קפדני של ההיסטוריה היהודית בעקבות עיסוקי בימי-הביניים גילה לי את היעדר היסוד ואת העיוות בהשקפה השוררת'⁶³. מלכתחילה היתה כוונתו לכתוב ספר על 'התפוררות הרייך הגרמני ושקיעתו' — וזאת דווקא 'באותה עת בלתי נשכחת, כששמש החופש זרחה מעל ארץ המולדת המעונה'⁶⁴; אולם בינתיים הוציא לאור רק קטעים אחדים, וביניהם את המאמר על תביעות היהודים. 'העקרונות שהבעתי בו', הוסיף, 'תואמים במדויק את השקפתי הפוליטית ביחס לחוקת גרמניה בפרט וליעודה בכלל'. כגורם ישיר לפרסום דעתו ציין את דרישת היהודים לשוויון זכויות, שהושמעה בווינה. עם כל רגשי הלאומנות, המבצבצים בין השורות, לא יכול היה גם הוא להסתייג לגמרי מההישג המוסרי של תקופתו ולשלול מהיהודים זכויות אנושיות; אולם התביעה להשוותם לנוצרים בכל הנוגע לזכויות אזרח נראתה לו בלתי צודקת. בזמנו ניסה דום להוכיח, כי אופיים המושחת ותכונותיהם השנואות של היהודים היו אך ורק תוצאה של תקופת הרדיפות. טענה זאת היתה, לפי דעת ריס, מבוססת על שתי טעויות: ראשית כול, אין היהודים אומה בלבד, כי אם גם מדינה, ורק מי שרואה 'במדינה כעין מכונה או מנגנון של שעון, שיש לכווננו בכל שנת תקציב מחדש', יכחיש זאת. 'חוקי היסוד של הדת היהודית הינם בעת ובעונה אחת גם חוקי היסוד של מדינתם'⁶⁵. לדעתו, מוטעית גם ההנחה, כאילו עוצב האופי היהודי תחת לחץ המסיבות ההיסטוריות. 'זמן רב לפני הנצרות התעוררה בהם, כנראה, כבר רוח הספרות, המחפשת את מירב הרווחים תוך מיעוט מאמץ'⁶⁶. כהוכחה לכך סיפר באריכות את מעשי יוסף בן טוביה, כפי שמצא אותם כתובים ב'קדמוניות היהודים' של יוספוס פלביוס⁶⁷. ריס, שבצעירותו עוד האמין בשוויון ערך האדם באשר הוא אדם, נמנה אפוא עם חוגי האינטליגנציה הגרמנית, שבסוף המאה הי"ח נהו עדיין אחרי עקרונות ה'השכלה'. כשפרצה המלחמה והצרפתים כבשו חלקים מארצו, שקע אותו צעיר בחקר העבר, וכרכים מחבריו לנטייתו גילה את עברה המפואר של 'מולדתו המעונה' מעוגן בתקופה, שנראתה עד כה חשוכה — היא תקופת ימי-הביניים. וכך, בימים שבני ארצו התלכדו למלחמת השחרור ולקחו חלק פעיל בנצחון המכריע על נפוליון, בעת זריחת 'שמש החופש', ניסה הוא לבדוק את סיבת שקיעתו של הרייך הגרמני המפואר כדי להבין את סיכויי תקומתו בעתיד. משנסחף כך עם הזרם הרומנטי, נתקל בקיום יהודים בארצו. על פי הספרים, שציטט במאמרו הנזכר, מסתבר ששקד לעסוק בבעיית היהודים. מקורותיו החשובים היו ספרו של אייזנמנגר וקובצי החוקים של ימי-הביניים, 'מראת הסכסונים' ו'מראת השוֹבִּים'. את ההשראה לדמותם של היהודים בני זמנו שאב מתוך ספריו של פלוני יוסף רוֹרֶר⁶⁸, שנמנה עם שונאי היהודים באוסטריה, ומתוך הקומדיה הפופולרית 'בני חברתנו'⁶⁹, המעלה דמויות נלעגות של יהודים על הבמה. היסטוריון רומנטי זה, שהתלהב ממעשיהם של קיסרי גרמניה בימי-הביניים, מצא צידוק גם לרדיפות יהודים באותה עת. אורח החיים של התקופה ההיא נראה לו באור שונה כעת, אחרי שהשתחרר כביכול

מהגישה ה'משכילית'. 'בשעת בחינה קפדנית וחסרת דעה קדומה של החוקה הגרמנית בכללותה ובפרטיה', ציין במאמרו, 'איננו יכולים להספיק להתפעל די הצורך מהמשמעות הצודקת והמתונה המשתקפת מכל מוסדותיה'⁷⁰. מכיוון שחיפש בתולדות העבר תמיכה בלאומיותו הגרמנית החדשה, תיאר אפילו את החברה המעמדית הנוצרית של ימי-הביניים כחברה, המורכבת מחטיבות לאומיות: 'החוקים הגרמניים הישנים הקפידו שהשוני הלאומי יבוא לידי ביטוי במידה חזקה, מכיוון שהכירו בערך ייחודו של כל עם'⁷¹. הנה כי כן השליך ריס את ההתעוררות הלאומית של ימיו על העבר, כדי למצוא את שורשיה בשחר אומתו. כהוכחה הביא דוגמאות מחוקים שהתייחסו ליהודים, כגון הטלת עונש מות ליהודי על מגעים אינטימיים עם נוצריה, איסור החזקת משרתים נוצריים בידי יהודים, ומעל הכול — הסימן היהודי, שבא לבודד את בני האומה הזאת מסביבותיה. היה בכך ניסיון מדעת לטשטש את הנימוקים ההיסטוריים לגזירות האלה, שנבעו מסיבות דתיות, ולהמירם בלאומיות. אנכרוניזם זה איפשר לו לתמוה איך זה קרה, שבעידן החוקים 'הצודקים והמתונים' האלה נערכו, בכל זאת, פרעות ביהודים? אין זאת כי היו אלה התפרצויות ספונטניות של ההמון: 'אם עונו לעתים היהודים ונרדפו, הרי זה קרה בגלל התפרצות גסה של המון נרגז וממורמר, ובניגוד גמור לחוק'⁷². כנגד הסברו הנזכר של דום בדבר הקלקול, שחל באופי היהודי, הביא ריס שתי דוגמאות מההיסטוריה: בספרד ובפולין נהנו היהודים בתחילה מזכויות רבות, אולם גם שם לא פנו למלאכות הגונות, ועוד ניצלו את מעמדם על מנת לעשוק את בני העם המארח. בספרד לחצו היהודים את עם ספרד, עד שגורשו מהארץ; ובפולין מילאו את הערים וכבשו את כל ענפי הפרנסה, עד שלא היתה תקומה לשום נוצרי. כאן מעלה ריס את השאלה: 'למה לא הפכו היהודים, במקום שנהנו מכל חופש רצוי, במקום שלא היו מדוכאים אלא מדכאים, לאזרחים פעילים ומועילים ונשארו עד היום הזה מוצצי דם העם?'⁷³ בהקשר זה הצביע ריס על הרוסים, שנראו לו יותר מפותחים מהפולנים, מפני שכבר בראשית המאה הי"ב גירשו את היהודים מקרבם ולא הרשו להם עוד לשוב. לסיום חזר והביע את התנגדותו למתן זכויות אזרח ליהודים בגרמניה ותבע להשאירם במצב של עם נסבל. כן דרש לאחוז באמצעים מתאימים כדי למנוע את ריבויים. פתרון סופי לבעיית היהודים ראה גם הוא בהמרת דתם; רק כך יוכלו להשתלב במדינה נוצרית: 'לא יתכן, כי חיי מוסר של עמים נוצריים, שקידומם צריך להיות מגמתה הסופית של כל מדינה, לא יהיו באורח בלעדי נוצריים'⁷⁴.

ריס הוסיף למאמרו שני נספחים: האחד לקוח מרשימה, שראתה אור באמצע המאה הי"ח במדריד, והיא סוקרת את 'ההטבות והזכויות היתרות של היהודים בספרד'. הנספח השני הוא חיבור של סופר דני בן-זמנו, שהביע את דעתו השלילית על 'השפעת הענקת זכויות-יתר ליהודי ספרד בימי-הביניים על מצב המדינה ועל שלום הציבור'. אותו סופר ראה באנוסים את הגורם העיקרי לגירוש היהודים מספרד.

שנה אחרי פרסום המאמר הזה הגשים ריס את תוכניתו והוציא לאור את חיבורו ההיסטורי העיקרי בשם מדרוך לתולדות ימי-הביניים⁷⁵. מכיוון שלא הבחין בין הגילויים ההיסטוריים של התקופה ההיא בשום גורם או תהליך חשוב, שיהיה בו כדי להעניק לה אופי מוגדר, דן בכל עם ועם ופועלו בנפרד, מבלי לחפש קווי קישור

ביניהם. תוך כדי כך הקדיש פרק קצר ליהודים במזרח⁷⁶. אף הפעם דחה כל אפשרות של השפעת הסביבה עליהם וטען שוב, כי היהודים 'נשארו בגין דתם עם מלוכד במידה כזאת, עד שעמדו נגד כל ההשפעות ושמרו על ייחודם עד זמננו'⁷⁷. דתם עשתה אותם לקנאים, המזלזלים בזולת ובכל הערכים החשובים לבני-אדם, כגון הכבוד, אהבת המולדת, החופש ורוח ההקרבה.

דבריו של ריס, שעד כה לא יצאו לו מוניטין בין המלומדים ושמו לא התפרסם בציבור, לא היו מעוררים הד רב — אלמלא הפנתה אישיות אחרת, ידועה, את תשומת-לב הקוראים אליהם. היה זה פרופ' יעקב פרידריך פֶּריס, שמיד אחרי הופעתם פירסם סקירה ב'שנתוני היידלברג לספרות', שהופצה בשנת 1816 גם כתדפיס⁷⁸. החל בשנת 1805 שימש פריס כמרצה לפילוספיה באוניברסיטת היידלברג, וראה עצמו כתלמידו של קאנט. המלחמה, שפרצה בשנת 1813, גרמה למפנה בחייו. מאז לא הסתפק עוד בעבודתו העיונית אלא לקח חלק פעיל בתנועה לאיחוד גרמניה ולשחרורה משלטון נפוליון. מוקד התנועה היה באוניברסיטאות הגרמניות — אם גם בין המורים לפילוסופיה היה הוא היחיד שהצטרף אליה. ידוע גם יחסו השלילי של הגל, עמיתו הגדול, כלפי התנועה. בחיי הסטודנטים בהיידלברג קנה פריס במהרה מקום של מנהיג. בהופעותיו דרש לא רק את גירוש הצרפתים מאדמת גרמניה, אלא גם את טיהורה מבפנים. יחד עם ארנט ועם לאומנים אחרים פעל להחייאת הלאומיות הגרמנית. בהיידלברג — שאמרו עליה כי נופה בלבד משרה רוח רומנטית על כל באיה — התאסף בימיו חוג גדול של סופרי הרומנטיקה ומשורריה, כגון ברַנטאנו ואולאנד⁷⁹. פריס נטל מאוצר מושגיהם כשבא להגדיר 'מהו זה שאנו מכנים עם?' בפמפלט, שהפיץ בשנת 1814, ביטל את כל הגורמים הריאליים, העשויים ללכד עם, והכיר ביסוד אחד ויחיד לתודעה לאומית: המורשה הרוחנית המשותפת. 'לא הקרקע, לא רצועת חופי הים, לא גדות הנהרות או שרשרות ההרים אלא ההתאחדות שברוח', היא הגורמת לליכודו של עם⁸⁰. נטיית ה'משכילים' לטשטש את ההבדלים החיצוניים בין בני אדם נראתה לו כגילוי של ביטול עצמי, כיצר חיקוי וכרדיפה אחרי השונה, הזר, שמקורם בחולשת הגרמנים. 'חוסר ביטחון עצמי, עד כדי ביזוי עצמי מטופש, אצל הפרט כמו בחיי הציבור של הגרמנים, נעשה, כביכול, חלק של אופיו הלאומי'⁸¹.

כאמור, סקר פריס במאמר משנת 1816 את דברי ריס תוך החרפתם על-ידי הדגשות והערות משלו. בשעה שכוונתו המוצהרת של ריס היתה למנוע שוויון זכויות מיהודי גרמניה, יצא פריס בהתקפה כוללת נגדם. אסור להשאיר את היהודים בגרמניה, טען — ויהיו אפילו רק במעמד של נסבלים, כהצעתו של ריס. לפי דעתו, ישמשו היהודים מכשול על דרך התפתחותה של גרמניה. על מגמתו הצהיר בכותרת, שהכתיר בה את חיבורו: 'על הסכנה האורבת לשלום הגרמנים ולאופיים מצד היהודים'⁸². בהזדמנות הזאת הפנה את הקוראים גם אל מאמר אנונימי בשם 'תביעות גרמניה מהברית הגרמנית'⁸³. פריס היה שותף לדעת המחבר על המהפכה הצרפתית ותוצאותיה, שלפיה נשאר מאזן הישגיו והפסדיו של הגרמני שלילי — על אף חופש הפרט וההרחבה שחלה בשטחי פעולותיו. 'תמורת הטוב, שמסיבות הזמן העניקו לנו, הפסדנו דברים רבים יותר ונעלים יותר'. אולם 'הרוח הטובה' של האומה הגרמנית לא אבדה, כי אם

דוכאה. 'על כך העידו שנות 1813 — 1814'⁸⁴, שהן שנות המלחמה נגד נפוליון. הזמנים האלה גרמו להפרת חוק ומוסר, ועכשיו יש למצוא דרכים לתיקון. המחבר הקיף בהצעותיו עניינים רבים, וביניהם גם את בעיית היהודים. פריס בחר בה והביא אותה בחיבורו, כי בגללה בלבד התעניין ב'תביעות גרמניה'. נגד היהודים הטיח את כל ההאשמות המקובלות: הם אינם פועלי כפיים, אינם מעבדים אדמה ואינם תורמים לשיפור המדעים והאמנות. הונם אינו מביא תועלת, כי הם יודעים להתחמק מתשלום מסים ולהברیح מכס. חדשה ואקטואלית היתה הטענה, שהיהודים הזיקו לגרמנים גם בימי המלחמה. כחיילים היו בלתי יעילים, וכספקים — רמאים: 'אילו יכלו הנסיכים לשמוע את האנחות ואת הקללות, שחייליהם הרעבים והחולים בגלל המזון המקולקל משמיעים נגד הספקים האלה... לעולם לא ימסרו עוד עיסקה כזאת לידי יהודי'⁸⁵. פריס הוסיף על כך עוד נופך משלו והעמיד את הקורא על שתי הנחות יסוד, מוטעות לדירו, שהביאו בתקופה האחרונה את דעת הציבור בגרמניה — ובמיוחד את המלומדים בפרוסיה — לידי התייחסות בלתי נכונה כלפי היהודים: ההנחה שהיחס האכזרי כלפיהם בימי-הביניים, הוא בלבד גרם להשחתת מידותיהם, ועם שיפור מצבם האזרחי ייטיבו את התנהגותם. ההנחה השגויה השנייה, שמצא אצל מתנגדיו, היתה שהמירו 'ביטוי כללי ומופשט במציאות של פרט'. כוונתו להבחנה בין יהדות ליהודים: 'לא על היהודים, אחינו, אלא על היהדות מכריזים אנו מלחמה'. את ההנחה הראשונה סתר פריס בראיות היסטוריות. בעניין השני קבע, כי 'היהדות אינה אלא שריד מתקופה קמאית פרועה, ואין להגבילה אלא להשמיד אותה לגמרי. תיקון מצבם האזרחי של היהודים — משמעותו ביטול היהדות, אותה חבורת תגרים תאווי רמאות וסוחרים'⁸⁶. אחרי דיון נוסף, ששיקף את שנאת היהודים של פריס, דרש לסיכום לשלול את החסות מאותם היהודים, שאינם מוכנים להתבולל בקרב החברה הנוצרית, ולגרשם מהארץ, כמו שעשו להם בספרד בימים ההם.

דברי הקטרוג האלה עוררו תגובות מצד יהודים. להלן נציג דעות אחדות של משיבים, כדי לגלות את מידת תודעתם ההיסטורית-היהודית, הבאה לידי ביטוי בדבריהם. ברם מיד ניווכח, שאי-יכולתם של המשיבים להעריך נכונה את ההיגיון ההיסטורי של הגל האנטי-יהודי, שעלה בשעת הוויכוח על מעמדם האזרחי בגרמניה, היתה בעוכריהם; ובסופו של דבר סמכו הסופרים היהודיים על תבונת השליטים, שלא ישעו לדעות הללו, הנראות להם יוצאות דופן. באשר להיסטוריה היהודית, שהמשיבים גייסו לעזרתם, יש לציין את העובדה, כי בכתבי פולמוס אלה נאלצו לעסוק בעיקר בימי-הביניים — וזאת בניגוד להרגלם, שמצאנו בספרי הלימוד שלהם.

לענייננו חשובים שלושה חיבורים, שנכתבו כמעט באותו הזמן על-ידי ארבעה מורים, המופרים לנו במטרותיהם החינוכיות. שניים מהם שימשו כמורים בפילנתרופין היהודי בפרנקפורט, ושניים — בבית-הספר של קהילת דסאו. את דעותיהם הביעו לעתים גם בכתב-העת 'שולמית'. הקשיש שבהם, יוסף וולף, היה אז בן חמישים שנה ומעלה, והשאר — מיכאל הס, יעקב וייל וגוטהולד סלומון — בשנות השלושים שלהם. מיכאל הס הכתיר את ספרו בשם בחינה גלויית לב של חיבור הפרופסור ריס⁸⁷. בהתחלה התפלמס עם קביעתו של ריס, שאחדות דתית היא תנאי

לליכוד לאומי. לפי דעתו, אומרת קביעה זאת נסיגה מהישגים היסטוריים כמו הרפורמציה, ביטול האינקוויזיציה בספרד ומתן שוויון זכויות לכל הכיתות הנוצריות בחוקת הברית הגרמנית. היא אף מוכיחה, שבעליה התנער מכל גישה כלל-אנושית. לדעת הס, האמונה הדתית אינה נמצאת בין סימני ההיכר של מדינה; אותה יש להגדיר על-ידי לשון, מנהגים והזיקה למולדת ולחוקתה. דברי הס באים, כמובן, להוכיח, שהיהודי אינו מפריע לתהליך הליכוד הלאומי. אין לו קשר עם יהודי מדינה אחרת, וקרה אפילו שיהודי יילחם נגד יהודי, כל אחד על הגנת ארצו! בהקשר זה הדגיש: בשום אופן אין היהודים עם; כמעט בכל מקום הם מדברים בשפת הארץ, ואורח חייהם — פרט למנהגים הדתיים — שווה לזה של שאר התושבים. יש אפוא להסתכל על היהודים כעל בני 'קונפסיה' בלבד. 'זיקתם לנוצרים לא תוכל להיות שונה מזאת של כל קונפסיה אחרת, שרק חלק מהתושבים מודה בה'⁸⁸. ברם, הצגת היהדות כאמונה בין שאר האמונות לא יכלה לדחוק את זכרונותיו ההיסטוריים של הס, המעלים תמונה של ציבור, השומר בכל מקום ממקומות מושבו על צביונו הסגולי. הפורענויות, שפריס ניסה להמציט בחומרתן, לא נעצרו בגבולות שום מדינה, ופגעו כמעט בכל הקהילות באשר הן שם: פרעות הצלבנים, גזירות רינדפלייש, ימי המוות השחור, עלילות-דם שונות וגירושים⁸⁹. מסתבר שגורל אחד ליכד את היהודים לעדה אחת ונבדלת, ולא אמונתה בלבד ייחדה אותה; כי מה שהס ידע לציין על אודות חייהם בספרד ובפולין חורג מתחום הדת ומצטרף לתמונה של חברת חיים שלמה. על אף היבדלותה, לא היתה חברה זאת חשוכה או מפגרת. הס מדגיש, כי יהודים רבים עסקו במלאכה ואולי גם בעבודת אדמה, אף הרימו תרומה חשובה לפיתוח המדעים והאמנויות⁹⁰. פרטים רבים הביא מספרו של באנאג' על ההיסטוריה היהודית בימי הביניים. אולם כשהס מתחיל לדון בהווה, מכחיש הוא כל פעילות יהודית משותפת — פרט לסיפוק צורכי הדת — ושולל את קיומה של זיקה יהודית כלשהי, שתעבור את הגבולות של מדינה אחת. הרצוי בעיניו הוא יהודי, המסור למולדתו ולמלכו — בתנאי שייטיבו עמו — והממלא בנאמנות את כל חובותיו האזרחיות. רק בתחום האמונה הדתית ישמור על ייחודו, המתבטא במנהגים ובטקסים מסורתיים, השונים מאלה של שאר בני ארצו. נגד טענתו של ריס על 'המצוות המכבידות של החוקה הצרמוניאלית, המהוות מכשול גדול מפני הקידמה ומפני השגת השלמות האזרחית'⁹¹ הצטדק: 'נחזור אל מקור המנהגים האלה ונעקוב אחרי תולדותיהם עד לעת החדשה; אזי יתברר, שהרדיפות הממושכות, הדיכוי וההתבדלות הם שהשפיעו ללא ספק על הסתעפותן והרחבתן של המצוות המעשיות. עם השינוי ברוח הזמן והטבת החיים האזרחיים יאבדו דינים אלה מחומרתם. בכך רצה הס לרמוז לתיקונים בפולחן, שיש לעשות 'ברוח הזמן' על מנת להפחית ממשקל המנהגים המפרידים. מה יהיה על היהדות אחרי הצטמקות נוספת זאת בתכניה? על כך אין תשובה בפי הס: 'באיזו מידה יישאר היהודי אז יהודי, זה ניתן לשיקול דעתו של כל פרט, כפי שמוטל על מצפון כל נוצרי כיצד ירצה לנהוג במנהגים הדתיים'⁹². מתוך כתביהם של ריס ופריס קרא והבין, שגם מרב הוויתור על הייחוד היהודי לא יכשיר עדיין את היהודי להיות גרמני שלם בעיניהם. אולם גישתם הלאומנית הזאת נראתה לו בלתי תבונית, עד שאין להתייחס אליה כמעשית; בעיניו אין זאת אלא מדיניות

מיסטית-פיוטית, ציון הבא לאפיין את התנועה הרומנטית, שהם לא הכיר בה כגילוי של התפתחות היסטורית, אלא ראה בה תופעה חורגת, סטייה מכיוון התפתחותה הנכון של האנושות. וכפי שהביע בהתחלת חיבורו פליאה על כך, שבימים של הענקת זכויות האזרח ליהודים נשמעים עדיין קולות צורמים כאלה, סיים בהבעת ביטחון, כי רבי המדינה ונסיכיה לא יכזיבו.

בחלק הראשון של ספרו ניצל הם את ידיעותיו בהיסטוריה היהודית כדי להוכיח שטענותיו של ריס — כאילו היהודים הם עם סוחרים ותגרים מקדמותם — אין להן אחיזה במקורות. הם חזר על ההנחה המקובלת של אנשי חוגו: כי עם ישראל בארצו, בימי עצמאותו, לא עסק במסחר כלל וכלל. רק בגולה, אצל היוונים באלכסנדריה, למדו כנראה את המקצוע הזה, אולם שום היסטוריון הלניסטי לא נתן בהם דופי על כך. הסיפור של יוסף בן טוביה, ששימש לריס אב-טיפוס של יהודי המתעשר על חשבון הזולת, יוכיח גם את ההפך, אם יילקח בחשבון, שמשרת המוכס ניתנה לו מיד המלך ובהסכמתו. יתרה מזאת; העובדה, שיוסף היה היהודי הראשון, ששימש בתפקיד כזה, מראה כי רוח הספרות לא היתה כה חזקה בין היהודים של אז כמו בין שאר עמי התרבות, דבר היוצא גם מעוניו של עם ישראל, שהם הצביע עליו במפורש⁹³. נוסף על אלה הוכיח הם, שהמובאות מספרו של יוספוס פלביוס אינן מדויקות ויש בהן תוספות מגמתיות. בין ספרי ההיסטוריה, שמהם למד, מזכיר הם פעמים אחדות, נוסף לחיבורו הגדול של באנאג', את תולדות הכנסייה של שריק⁹⁴. עם זאת ועל אף הפרטים ההיסטוריים הרבים, שהסתמך עליהם לעתים תכופות, הביע ספק אם ניתן בכלל להגיע אל האמת המוחלטת: 'ההיסטוריה דומה למן, שעל פי התלמוד היה טעמו בדיוק כפי שכל אחד רצה שיהיה. לכן מוכנה ומזומנת היא להסתגל לנטיותיו האינדיבידואליות של כל אחד ולדעותיו הקדומות ואפילו לחזק אותו בהן'⁹⁵. ללמדך כי חיבורים היסטוריים אינם אלא סוג ספרותי, שאין מביאים ממנו הוכחה אובייקטיבית, ובוודאי אינם בחזקת מדע.

מורה אחר שהשתתף בפולמוס היה יעקב וייל, עמיתו הצעיר של הם⁹⁶. וייל לא נקט לשון אופטימית כחברו. בהערות לכתביהם של האדונים הפרופסורים ריס ופריס⁹⁷ לא הקל ראש נוכח המפנה, שחל בדעת סופרי גרמניה כלפי היהודים. המספר הגדול של חיבורים נגד היהודים, שראו באחרונה אור, עורר את השאלה: 'מניין נובע השינוי הזה בהשקפות? מה מוליך את האנשים האלה כה מאוחר ובאופן כה פתאומי אל רעיונות כאלה?'⁹⁸ וייל השיב, שבמלחמה האחרונה הצדיקו היהודים בדמם את התקוות, שדום תלה בהם, בעוד שמתנגדיהם כלל לא התאמצו כדי לדעת את דתם ואת מנהגיהם. כלום בקיאים ריס ופריס, השואבים את ידיעותיהם בעיקר מספרו של אייזנמנגר, במקורות היהדות — כמו, למשל, הרדר? וייל הרגיש, כי לא חלה נסיגה במאמצי היהודים להוכיח אזרחות טובה — אך גם לא התקדמות אצל המשכילים הנוצרים להבין אותם. את הסיבה להרעת היחסים גילה ברוח התקופה. מהיום שוועידת השלום הטילה על מועצת הברית הגרמנית לדון בהענקת זכויות אזרח ליהודים כנגד קבלת חובות אזרחיות, התחילו היצרים להתלקח. אולם מאחר שמחנה החשוכים לא הצליח להטות את לב השליטים לעברם, נמצאו מלומדים אחדים קלי דעת, 'הבקיאים

יותר בספרים מאשר בבני אדם, שהתפתו לנצל את משרתם הרמה כמורי האנושות להפיץ דברי שטנה ישנים, שנאמרו כבר אלף פעם, ואלף פעם הוכחשו, בלבוש מודרני, 'לכעסם ולתמהונם של כל המלומדים האמיתיים'⁹⁹. וייל הבחין בכך, שהופעתם של שני הפרופסורים היא תופעה סימפטומטית, המעידה על הלוך-רוח כללי — ולא שולי או מקרי, כפי שסבר הס. אמנם גם הוא לא חשף את השורש הרומנטי שבהשקפתם, והשקיע מאמץ מיוחד להעמיד על דיוקם אותם הקטעים מהתלמוד והרמב"ם, ששימשו בספרות האנטי-יהודית כחומר הוכחה להאשמות שונות. כן התווכח עם פריס על הסיבות לרדיפות היהודים בימי-הביניים. ער היה לניסיון לשוות למאורעות האלה הילה של התפרצות זעם ספונטנית ושל התמרמרות 'מובנת' נגד היהודי, העושק והמנצל את פשוטי העם, ובכך לטשטש את עקבות האי-סובלנות הדתית, שחנה ירד עוד בימי ה'השכלה'. כנגד זה הציג וייל עובדות היסטוריות כדי להוכיח, כי סיבת ההתפרצויות אכן היתה קנאות דתית — ולא המצב הכלכלי. בדרך זאת רצה להצדיק את דעתו של דום, כי לחץ חיצוני, ולא דחף פנימי, עיצבו בתקופה ההיא את האופי היהודי.

גם את הטענה, שיש להביט על היהודים כעל עם, דחה וייל והסתמך על הגדרותיו של המומחה השווייצרי למשפט העמים, אָמריך פאטל¹⁰⁰. זה ראה בעם חברה, המתאחדת מתוך מגמה תועלתית לגוף פוליטי, ומטילה על חברה חובות וזכויות. הגדרה אחרת, הרואה בגבולות גיאוגרפיים משותפים סימן היכר לעם, מוכיחה, לדעתו, אף היא את טיבם האמיתי של היהודים, החסרים טריטוריה משלהם. לעומת זאת הזכיר את פקודת מלך פרוסיה משנת 1812, שהעניקה ליהודים הנמצאים במדינתו זכויות 'כנתינים ואזרחי המדינה הפרוסית'¹⁰¹. וייל נשאר אפוא נאמן לתפיסה המדינית הרציונליסטית, ודחה בתוקף את הניסיון להדביק לאלוהי ישראל אטריבוטים לאומיים, כאלוהיו של העם הנבחר. לצורך זה הביא פסוקים אחדים, כגון 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא' (דברים כג, ח), 'טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו' (תהלים קמה, ט), 'הלא אב אחד לכולנו הלא אל אחד בראנו, מדוע נבגד איש באחיו' (מלאכי ב, י), וכמובן — גם את הפסקה הידועה מתפילת שלמה (מלכים א ח, מא — מג)¹⁰². כל זאת כדי להוכיח שאסור להפריד, כהצעת ריס, בין זכויות אזרח לבין זכויות אדם, 'כי הזכויות האזרחיות אינן אלא הזכויות האנושיות של האזרח, המותאמות למצבו החברתי'¹⁰³. לבסוף פונה וייל אל השליטים הנאורים ומבקש מהם להעניק ליהודים את זכויות האזרח והאדם בכל מדינות הברית הגרמנית, כדי 'שבוקרו של החופש הגרמני יפציע בטהרה וללא פגם לכל היושבים על אדמת גרמניה'¹⁰⁴.

יוסף וולף וגוטהולד סלומון, שני מורים מדסאו¹⁰⁵, לקחו חלק בפולמוס זה באמצעות חיבור משותף. חלקו הראשון בא להאיר את הדת היהודית באור התבונה, והחלק השני — להשיב תשובה ישירה לחיבוריהם של ריס ופריס¹⁰⁶. לפי דעתם, אמנם נהדפו עד כה ההתקפות על היהודים, אולם הדת היהודית לא זכתה להגנה מתאימה. לכן לקחו המחברים על עצמם 'לתאר נאמנה את אופי היהדות, כפי שהתפתח לאט לאט מתוך החוקים שבכתב ושבעל-פה'¹⁰⁷. שיטתם היתה להדגיש את קוויה האוניברסליים של הדת היהודית ואת ערכיה המוסריים, תוך המעטת חשיבותה הלאומית. כך מסביר

כבר הקטע הראשון, כי 'היהדות עונה על כל הדרישות, שדת צרופה ומוסר יכולים להעלות לפני בני-אדם'. בפרק השני נאמר, 'שהיהדות מציגה את האדם כישות מוסרית'. הקטעים הבאים מבליטים את הצווים המוסריים ומפחיתים בערכן של המצוות הטקסיות. פרק מיוחד בחיבור מוקדש ל'חובות כלפי המולדת'¹⁰⁸, שעיקרן השירות הצבאי. לעניין זה אספו המחברים את פסוקי התורה, הדנים בעתות מלחמה, והביאו מספרי החשמונאים, מיוספוס פלביוס, מבאנאג' ומאחרים סיפורים על מעשי מלחמה של יהודים בתקופות שונות. בכך התכוונו לפזר את הספקות בדבר כשירות היהודים למלא את חובת הגיוס לצבא. קטע אחר, שנושאו חגי ישראל, בא להראות, שתוכנם בזמן הזה דתי ורוחני, מאחר שאופיים הלאומי הקודם בטל עם חורבן בית-המקדש. בהזדמנות הזאת ערכו גם את מניין כל החגים, והתברר שמטפר ימיהם אינו עולה על שלושה-עשר. בכך ביקשו לסתור את הטענה, כאילו בגלל ריבויים של ימי מועד ומנוחה אלה אין היהודים מסוגלים להשתלב בחיי האזרחים.

את החלק הראשון של הספר חותם קטע על האמונה במשיח. המחברים גאים להדגיש, כי 'הרעיון המלהיבנו כל כך, שהאנושות מיטיבה והולכת, ושהכל יתקרב לשלמות, אין פוגשים אותו בצורה יותר חיה מאשר ביהדות'¹⁰⁹. לפי תפיסתם, משמעותה של אחרית-הימים אינה פוליטית או חומרית, כי אם רוחנית, מוסרית. על מנת לסתור את דברי המקטרגים — כאילו מצפים היהודים למהפכה האחרונה כדי להשתלט על כל העולם — הביאו בין היתר את דברי הרמב"ם שבהלכות מלכים: 'לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בגויים... אלא כדי שיהיו פנויים לעסוק בתורה ובחכמה'¹¹⁰. גם רעיון הישואות הנפש נמצא כבר בכתבי הקודש על-פי לשון המזמורים: 'ושבתי בבית ה' לאורך ימים' (תהלים כג, ו) או 'ואני תמיד עמך, אחזת ביד ימיני' (שם עג, כג)¹¹¹. לכל הטובה הזאת יהיו שותפים צדיקי כל העמים, 'כי בתלמוד נאמר במפורש: חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא'¹¹².

בהתחלת הנספח, הדן כאמור בחיבוריהם של ריס ופריס, הודיעו וולף וסלומון, כי טיעוניהם מבוססים על המקורות עצמם — בשעה שריס הודה, כי חסרה לו ידיעת השפה העברית. מקורות אלה — דהיינו התנ"ך, התלמוד ו'ספרי החוקים של היהודים', בלשונם, כנתינתם — 'אמיתיים וטהורים', בניגוד לתרגומים מעשה ידיהם של אייזנמנגר, בודנשץ ואחרים. הביטחון בצדקתם מעוגן אפוא בקרקע מוצקת של אותה אמת אובייקטיבית, שלשון המקור ערבה לה. לצורך הוויכוח חילקו את טיעוניהם של ריס והאשמותיו לארבעה סוגים. הראשון קובע, כאילו חוקי הדת היהודית אינם עולים בקנה אחד עם חובות האזרח כלפי המדינה. אליבא דוולף וסלומון, יסודות היהדות — פרט לאמונה בהתגלות אלוהים ובנבואה — הם ארבעה: כיבוד אל אחד; האמונה בהשגחת אלוהים; אהבת בני-אנוש בהיקף הרחב ביותר; והאמונה בהישואות הנפש או בשיטת שכר ועונש אחרי המוות. עקרונות אלה מקובלים, לדעתם, גם על הנוצרים, ובכך הם מבליטים את אופייה האוניברסלי של הדת היהודית ואת הקווים המשותפים לה ולדת הנוצרית. כדי לערטל את גרעין היהדות מכל לבוש היסטורי הזכירו את 'חוקי המדינה היהודית', המכונים בפי התלמוד 'מצוות התלויות בארץ', וקבעו שהללו 'בטלו עם

חורבן הבית על דעת כל הרבנים'. נגד טענתו של ריס, הלקוחה מתולדות היהודים ומצביעה על שחיתותם שגרמה לדיכויים — ולא להפך, כטענת דום — נגד נקודה זאת הביאו עדויות של מחברים נוצריים בתקופות שונות. ברם, בעיקרו של דבר מתנהל הוויכוח על טיבם של ימי-הביניים. וולף וסלומון עמדו על התמורה, שחלה בגישת המשכילים לתקופה הזאת. פה ושם היו אף הללו מוכנים להודות, כי היו אז גם גילויים חיוביים; אולם בדרך כלל החזיקו בהערכתה השלילית, האופיינית ל'השכלה': 'אין אנו מכחישים, כי תקופת ימי-הביניים היתה עשירה בתופעות נהדרות... אולם אנו גם יודעים, כי כפיית מצפון ותאוות בני החושך היו לקללה איומה, לכתם, שלא יוסר מאותם ימי-הביניים... אנו יודעים, שקנאות דתית אחזה בכל העמים הנוצריים והלהיבה את ראשי ההמון עד כדי כך, שרצחו באכזריות ובחמת-אף יהודים, ומאוחר יותר כל מי שעמד בדרכם'¹¹³. את הטענה, כאילו זכו יהודי גרמניה בעבר ליחס צודק ונבון, דחו המחברים גם הפעם בעזרת מובאות רבות מהספרות ההיסטורית של זמנם, כגון חיבוריהם של שליצר, פון מילר, שפנר ושריק¹¹⁴. טענה אחרת, חמורה מקודמותיה, אמרה שהיהודים מתגאים להיות העם הנבחר¹¹⁵. לעצם הרעיון של עם סגולה לא יכלו להתכחש, אבל השתדלו להעניק לו ממד היסטורי מתאים. השקפתם של הפרופסורים בדבר התפתחות המין האנושי הקלה עליהם. בימים הקדומים, טענו וולף וסלומון, היו כל העמים שקועים בעבודת אלילים. עם ישראל בלבד אימץ לעצמו את האמונה באל אחד, ופעל להפיץ בעולם את האמת הנצחית הזאת. סגולתו נאצלה עליו מכוח התפקיד שהאל הטיל עליו, ולכן אין לבוא בטענות על הגאווה היהודית, כי היא מבוססת על יסודות מוסריים-דתיים טהורים. יתרה מזאת; בימים אלה מתחילים להתייחס בהבנה כלפי כל גאווה לאומית, יהיו מניעיה אפילו פוליטיים! לסיום הביעו גם הם את אמונתם ב'ראשי המולדת הגרמנית... שלא ישכחו בשעת חיזוק הבסיס של החוקה הגרמנית את הנתינים מבני ישראל, ויעניקו גם להם את זכויות האדם והאזרח'¹¹⁶.

אפשר להניח, שוולף וסלומון שאבו עידוד לנסיונם להצדיק — ולא להכחיש — את קיום הגאווה היהודית, מצד המלומד יוהן לודביג איבלד, שאותו ואת ספרו הזכירו בהערצה¹¹⁷. תיאולוג פרוטסטנטי זה עשה רוב ימי חייו במדינת באדן. במשך הזמן הגיע שם לעמדה חשובה בהיררכיה הכנסייתית. איבלד היה חסיד תורת פסטאלוצי ופעל גם בשדה החינוך¹¹⁸. חיבוריו הרבים עוררו לעתים את רוגזם של תוגים מסוימים, ובמיוחד של בני האצולה. על התקפתם של ריס ופריס נגד היהודים ענה בספר, שבו תבע להעניק ליהודים זכויות אזרח מלאות על-מנת לקדם את חינוכם האנושי¹¹⁹. את ההאשמה בדבר גאוותם הלאומית לא דחה, כי אם הסביר את סיבות קיומה. בימי קדם היתה להם סיבה לעדיפות על שאר העמים בגין אמונתם המונותיאסטית וקרבנותם אל אלוהים — כפי שגם וולף וסלומון טענו. אולם, כותב איבלד, אחרי-כך נפוצו 'האמיתות הקדושות' בין עמים אחרים, שבמשך הזמן אף עלו על מוריהם בהשכלתם ואף בחינוכם הדתי. מצדם היהודים המשיכו להשלות את עצמם, כאילו מחזיקים הם עדיין בבכורה; ובמידה שמאורעות הזמן טפחו על פניהם והפער בין יחס הסביבה אליהם לבין רגשי עליונותם התרחב, שמרו הם ביתר תוקף על גאוותם. 'הם העריכו את עצמם יותר מדי, מפני שהרגישו תוך התקוממות פנימית, כי האחרים מעריכים אותם פחות מדי'¹²⁰.

גאווה זאת, סבר איבלד, ככל שהיא מובנת, מערימה מכשולים על דרך חינוכם-תיקונם, כי 'מי שמרגיש את עצמו מושלם, אינו מתאמץ להשתלם'. תרופה לכך ראה בהוראת ההיסטוריה. יש ללמד את היהודים מה היה מקומם בעבר ומהו בהווה, ומאידך גיסא — לאיזו מדרגה הגיעו בינתיים אומות העולם. 'כשיעסקו בחקר ההיסטוריה ויווכחו, לאיזו מדרגה גבוהה התרוממו בני-אדם, דהיינו ניתן להתרומם... כשיגיעו באמצעות הכרת בני-אדם לידי הכרה עצמית, וישוו כנגדם, תוך הסתכלות רגועה, אותו אידיאל, שהתגשם כבר על-ידי אנשים הגונים כה רבים, אזי יחזרו בוודאי מגאווה, ובמיוחד, אם יחדל גם אותו זלזול לאומי, שמקומו במאות י"ג וי"ד, אך לא בתקופתנו. זלזול זה הוא בין הגורמים להערכה העצמית המופרזת של היהודים'¹²¹. איבלד קיווה, שאותה גאווה תעבור מהעולם, אם 'המורים היהודיים בפרנקפורט, דסאו, זון, וולפנביטל וברלין יפעלו בתחום המוסר, ההיסטוריה והדת, כפי שמבטיחים לעשות'. איבלד צידד אפוא במגמות של אותו חוג מחנכים, שאחרי דעותיו עקבנו, וקשר את פתרון הבעיה היהודית בהצלחת מאמצייהם להכשיר את הדור הצעיר למגעים חברתיים ותרבותיים הדוקים עם הסביבה הנוצרית, כדי שיצדיקו את שוויון הזכויות הפוליטיות: את אלה שכבר זכו בהן, ואת אלה שעתידיים לזכות בהן. הרשימה המפורטת של מוסדות החינוך החדשים, שמזכיר אותו כהן דת פרוטסטנטי, מראה שהכיר היטב את מאמצייהם החינוכיים של המשכילים היהודיים.

שנה אחרי מאמרו של ריס, שפתח את הפולמוס הזה, הופיע חיבור נוסף שלו, והפעם בצורת תדפיס מיוחד¹²². היתה זו תשובתו למתווכחים. בתחילה הביע את השתוממותו על המספר הרב של התגובות — אולם גם רמז מי נתן לפולמוס את ממדיו הרחבים. הוא אמנם הסתייג מדעותיו של פריס, אבל הביע את שמחתו על כי מטרתם הסופית היא משותפת. הפעם הבליט ריס את היסוד הדתי של השקפתו הלאומית, הרומנטית, והדגיש כי אין כל בסיס משותף ליהדות ולנצרות. מאידך גיסא נהגו 'סנגורי היהדות הראשונים לקשור... עם דברי ההגנה שלהם כוונות עוינות כלפי הנצרות וכלפי הדת הנוצרית. דום, למשל, הביע עוד בזמנו את התקוה, כי עם ההתקדמות של המין האנושי ירבו חסידי היהדות הטבעית'. נגדו ונגד שאר סניגורי היהודים טען ריס, כי תולדות עמי אירופה הוכיחו את השפעתה המכרעת של הנצרות. היא שסיפקה את הנסיוב נגד רעות רבות ונגד 'מחלות מוסריות, המאיימות מצדדים שונים על העולם החדש; היא משמשת קישור קדוש המקשר את כל החלקים; היא יוצרת אותה משמעת מרצון, הקובעת את היחס הנכון בין השלטון לבין נתיניו'¹²³. אין לו ספק, שקיימת זיקה של המדינה אל הנצרות, כי בלעדיה תחדלנה כל המדינות להתקיים. מכאן הגיע למסקנה: 'אין המדינות הנוצריות יכולות בשום אופן לסבול, ולא כל-שכן לקדם, גורם העלול להפריע לדת הנוצרית במעמדה, בהפצתה ובפעולתה, כי היא מהווה בשבילן עקרון חיים מהותי'¹²⁴.

המשותף בעמדות אותו חוג מבין יהודי גרמניה, שהגיע בראשית המאה הי"ט לידי ביטוי בספרות האפולוגטית שסקרנו, היה חוסר יכולתו לפרש אל נכון את המפנה, שחל במחשבת האינטליגנציה הגרמנית, וללמוד את הלקח המתבקש ממנו. כפי שראינו, התגבשה במחצית השנייה של המאה הי"ח דמות חדשה של משכיל יהודי, שנישא על גלי ה'השכלה' הגרמנית בשאיפתו להרים לתנועה הזאת תרומה משלו, אבל גם עם שוך

התנועה באירופה נשאר הוא עדיין צמוד אליה. לנוכח הגילויים העוינים, שהתלוו ללאומיות הגרמנית, נאחז הוא בתפיסה, שנטלה את ביסוסה עדיין מרעיונות ה'השכלה'. על אף מסע ההתקפות וההשמצות, שהתנהל על-ידי סופרים ומלומדים גרמניים, לא נחלש בטחונו ביתרון דת ישראל בגין תכונותיה הטהורות, שעמדו במבחן הביקורת הרציונלית. דת צרופה זאת הטביעה, לדעתו, את חותמה כבר על המדינה היהודית הקדומה, המתוארת כתקופה אידיאלית באותם ספרי לימוד שהזכרנו. אחרי חורבן הבית השני סבל העם מרדיפות ומגירושים תכופים, ותכונותיו השתנו לרעה בלחץ האכזרי של הסביבה. הקנאות הדתית, ששררה אצל העמים, גרמה להחמרה ולריבוי הסייגים הדתיים גם אצל היהודים. אולם עם עליית השחר של ה'השכלה' התגלה האופי האוניברסלי של היהדות, והוא מאפשר למאמיניה, שאין להם עוד מדינה משלהם, להשתלב בכל מדינה שהם חיים בה. הציפייה להשגת היעד הזה — דהיינו, לקבלת זכויות אזרח מלאות באותן המסגרות הפוליטיות שהתהוו אחרי מפלת נפוליון — ניזונה מהאמונה בהתקדמות האנושות לקראת דפוסים של חברה, המעניקה חופש מצפון ומתלכדת סביב שליטים נאורים.

חוץ מיעקב וייל לא התייחסו בעלי החיבורים שהזכרנו להתעוררות הגוברת והולכת של הלאומיות הגרמנית בלבושה הרומנטי כאל תופעה, שמאורעות הזמן הולידו אותה, ויש על כן להתחשב בהגיונה. יעקב וייל בלבד, ואתו כנראה רק מעטים, נתן את דעתו על עוצמת התנועה הלאומית בגרמניה, ולא ניסה לזלזל בכוחה. לעומתו האמינו כמעט הכול, כי האנושות תמשיך לצעוד באותו כיוון, שאבות תנועת ה'השכלה' התוו לה. לכן לא הבינו את הסימפטומטיות בשינוי, שחל בהערכת תקופת ימי-הביניים, שבין היתר מספק גם את הביסוס לטענות אנטי-יהודיות, יחד עם הענקת ציונים של גבורה וצדק לתולדות הגרמנים בימים הללו. הקנאות הדתית של הכנסייה הנוצרית המשיכה לשמש בשבילים סימן היכר ל'חשכת ימי-הביניים'. העובדות ההיסטוריות הרבות, ששאבו בעיקר מספרו של באנאג', עוד חיזקו את השקפתם, שביסודה לא סתתה מהתפיסה המסורתית, המודה בשעבוד גלויות ובקבלת עול הגזירות. ברם, את מקום ההשלמה עם הגזירות, והאמונה שבאו על עם ישראל בעוונותיו הרבים, תפסה עתה התקווה לתיקון המעוות על-ידי הגשמת עקרונות ה'השכלה'. מחד גיסא לא ניסו להכחיש כי חלה ירידה במוסר ובנימוסים של בני עמם, ואף הצדיקו את אלה, שהצביעו על תכונות שליליות באופי היהודי; מאידך גיסא איפשרו להם ידיעותיהם ההיסטוריות להסביר לעצמם ולאחרים באופן רציונלי את סיבת הקלקול שחל בהם.

התודעה ההיסטורית, כפי שהתפתחה בשורותיהם, הלמה את ראייתם הרציונליסטית, וכאמור קירבה אותם אל ה'משכילים' הנוצריים. במחנה הזה ראו כיצד סותמת התבונה את מקורות הקנאה הדתית ומסלקת את גורמיה, את האמונות הטפלות. מהשליטים הנאורים ציפו, שלא יפלו עוד לרעה את נתיניהם היהודיים. במשטרם, שיתבסס על חוקה וחוקים, קיוו להשתלב מבלי לזנוח את דתם — אלא שיהיה צורך 'לטהר' אותה מכל סיגי העבר. על תהליך זה עשויה להקל תפיסתם ההיסטורית, שיעצה להם להבחין בין היהדות ה'מקורית' לבין תופעות, שנצמדו אליה בלחץ המסיכות החיצוניות. ברם השקפה זאת, המתבססת על אידיאליזציה של התקופה הקדומה, מבטלת — החל בימי

שקיעת מלכות ישראל הראשונה או לכל המאוחר עם חורבן הבית השני — את הרציפות ההיסטורית, כפי שמצאנו בספרי הלימוד שהם ערכו. כאמצעי הגנה מפני כתבי השטנה צריכה היתה מגמה זאת לדחוק את הגילויים של ייחוד יהודי לאומי, ותמורת זה להביא לידי הסרת המכשולים מפני שילוב בחברה האירופית-ה'משכילית'. על דרך מימושן של שאיפות אלה מעיד תהליך ההתבוללות, שהתחיל באותו הזמן בין אותם החוגים¹²⁵.

פרק חמישי

היסטוריה יהודית – מדע במדעי היהדות

בימי פעולתו הספרותית של החוג הפראגאי שהזכרנו ניכרים גם בקרב יהדות גרמניה סימנים של התעוררות ושיבה אל עצמה. אולם הגורמים לתסיסה בקרבה היו אחרים מאלה, שהשפיעו על משכילי בוהמיה. ההתעוררות הלאומית של עמי אוסטריה מול מגמת הגרמניזציה של הקיסרות ההבסבורגית – יותר משמשה את היהודים להצטרף אל תנועתם ולהזדהות עם אחת מקבוצותיה האתניות, דחפה אותם, כאמור, לחזור ולגלות את הזהות היהודית של עצמם. לעומתם מצאנו את משכילי ברלין היהודים, כשהם עדיין נמשכים אחרי האידיאלים האוניברסליים של תנועת ה'השכלה', ומנסים למצוא את מקומם בתוך התנועה הלאומית בגרמניה, שקמה בעקבות כיבושי נפוליון. ברם, שלא כרצונם גרם הפולמוס על מעמדם האזרחי לשידוד מערכות היחסים ביניהם לבין משכילים נוצריים.

לידתו של מדע היהדות

הראשון, שחש על בשרו באווירה העכורה, היה הדור הצעיר, שגדל בתקופה הזאת. אמנם ניתן לו עכשיו להשלים את השכלתו הכללית בבתי־הספר התיכוניים, והיו גם שהלכו לאוניברסיטאות, ובמיוחד לאוניברסיטת ברלין החדשה. וכך, בדרך של לימודים שיטתיים, נפתח לפנייהם השער לתרבות הגרמנית, שאבותיהם שאפו להשתלב בה. עתה היו בידיהם הכלים כדי לקחת חלק פעיל בפריחה התרבותית הגדולה, שהתחוללה לעיניהם בגרמניה. אכן, ניתן למצוא אותם בכל המערכות של הפעילות הרוחנית – וזאת בתקופה שבה עלתה הבורגנות בכל תחומי התרבות והמדע והעניקה לגרמניה דמות של 'עם המשוררים והוגי־הדעות'. בתוך כך התגבשה הדמות החדשה של משכיל יהודי, שהסטודנט היהודי יכול להיות נציגה. צעיר זה התערה בין חבריו הנוצריים במידה רבה; וכשקם, עם השחרור מהשלטון הצרפתי, ארגון סטודנטים ארצי – ה'בורשנשאפט', שנשא את דגל איחוד גרמניה – הצטרפו אליו גם יהודים. עד שלא גברו באגודותיו גורמים קיצוניים, שנטו לרדיקליזם סוציאלי ופוליטי והבליטו את היסוד הנוצרי־גרמני, לא היתה קבלת יהודים בתוכן נושא לוויכוח². לכאורה השיג אפוא הדור השלישי אחרי ויזל ומנדלסון את כל יעדי ה'משכילים' הראשונים, כי על צחות לשונם

ותיקון מידותיהם הנימוסיות לא נאלצו עוד להיאבק; אבל עתה באו עליהם תופעות, שבני הדור הישן, כגון שאול אשר ודוד פרנקל, כבר חששו מפניהן: ההמרה מרצון והתפוררות החברה המסורתית³. לכן נוצרה אצל רבים מבני הדור הזה תחושת מצוקה שונה מזאת שהאשה מאכל בית מעכה סימלה בעיני המייסדים את 'שולמית'. מנסיון חייהם הקצר למדו, כי מאמציהם של עורכי כתב-עת זה, שהושקעו ב'טיהור' הדת היהודית מ'סיגיה' ובהבלטת אופייה ההומני והאוניברסלי, היו לשווא. מתנגדיה לא שוכנעו והכינו התקפה חדשה עליה. לפי רוח הזמן פנו צעירים אלה עורף לשיקולים התיאולוגיים, שאבותיהם התגדרו בהם, וניסו להשתית את יהדותם על בסיס חדש, שממנו קיוו להבטיח את קיומה. מגמת המידוע, שגרמה לשינויים עמוקים באוניברסיטאות, משכה גם אותם. לכן הניחו, כי הניסיון להציג את היהדות באמצעות קריטריון מדעי יחיש את הכרתה על-ידי עולם המשכילים, ויעניק לה שוויון-ערך לצד שאר הגילויים של רוח אנוש — דבר שיועיל גם למאבקם על אמנציפציה שלמה.

במגמה הזאת ניתן להבחין בפעם הראשונה כשנוסד בברלין 'החוג המדעי'. על פעולתו בתקופה בין נובמבר 1816 ליולי 1817 מעיד פנקס ה'אנלים', שהשתמר בכתב-יד בארכיונו העשיר של ליאופולד צונץ⁴. מתברר שיוזמי החוג היו דניאל לֶסְמַן, סטודנט לרפואה, ומוזס מוזר, לבלר אצל הבנקאי משה פרידלנדר, בנו של דוד פרידלנדר. עירנותו האינטלקטואלית ונטיותיו הפילוסופיות הביאו אותו לחוג האקדמאים הצעירים האלה. היינה, שבא לברלין בשנת 1821, קשר אתו יחסי ידידות, והם נמשכו באמצעות מכתבים גם אחרי יציאתו מהעיר⁵. שאר המייסדים היו: אדוארד גנס, ליאופולד צונץ, איזאק יוסט ועוד שלושה אחרים, כולם סטודנטים בגיל 20 עד 23⁶. במרוצת הימים התרחב החוג המדעי ומנה 23 חברים, והם התכנסו לעתים קבועות. מטרת פגישתם הבדילה אותם מהתארגנות אחרת של צעירי ברלין שנוסדה בשנת 1791 — 'חבורת הידידים'⁷. ההבדל הזה מבטא היטב את השינוי שחל במשך 25 השנים, שחלפו מיום ייסודה. אנשי 'החבורה' התלכדו, ראשית כול, על רקעם הסוציאלי המשותף: צעירים, שאינם בני המקום, המרוויחים את מחייתם ואת זכות ישיבתם בעיר כעובדים בבתי המשפחות האמידות בתורת מלמדים, כמנהלי חשבונות או כעוזרים בבית מסחר. המתח הרב, ששרר ביניהם לבין מעבידיהם, נגרם לא רק בגלל התלות הכלכלית והאזרחית — אלא גם בגלל ניגודי השקפות. שכבת בעלי הבתים בברלין היתה ברובה שמרנית, בעוד שהצעירים השמיעו דרישות לשינוי אורחות החיים המסורתיים. פעולתם המשותפת הראשונה של 'הידידים' היתה מכוונת ליצירת תנאים, המאפשרים הלנת המת לימים אחדים — עניין שהעסיק את הציבור באותם הימים עד כדי הפיכתו לסלע המחלוקת בין אורתודוקסים לליברלים⁸. הם ראו בכך התחלה חשובה לתיקון היהדות והעלאת קרנה בעיני הסביבה.

צעירי 'החוג המדעי', לעומתם, יותר משראו צורך בצידוק יהדותם כלפי חוץ, ביקשו להתחזק בעצמם ולטפח את השכלתם באמצעות השיטה שהאוניברסיטה הציעה להם: השיטה המדעית⁹. לא לשם לימוד ועיון משותף במשנה, במדרש או בספר 'הזוהר' התאספו מדי שבועיים — אלא כדי לשמוע הרצאות מפי אחד החברים. על-פי שמות ההרצאות, הרשומים ב'אנלים', אפשר לראות שדנו בנושאים בתחום הפילוסופיה,

המשפט, ההיסטוריה והספרות — קשת רחבה, המשקפת את התעניינותו המיוחדת ואת כיוון התמחותו של כל אחד. מתוך 31 ההרצאות, שהושמעו בתקופת הפעילות של החוג, מופיע רק נושא יהודי אחד בלבד. היה זה יוסף הילמר, שהרצה על 'מבוא לתולדות היהודים הקדמונים'. יוצא מהכלל זה מפי איש, שגם בגילו המבוגר שונה היה משאר אנשי החבורה, מלמד על הכלל: כי באסיפתם לא התכוונו לעסוק בעניינים יהודיים. מאידך גיסא לא מצאו להם מקום בחבורות סטודנטים נוצריים! מותר להניח שחוג כזה, שעל קיומו יודעים אנו בזכות חושו ההיסטורי של צונץ ויצר האספנות שלו, לא נשאר אז תופעה בודדת, לא ליד אוניברסיטת ברלין ולא ליד אוניברסיטאות אחרות, והוא מצביע על סוג חדש של התחברות בין צעירים יהודיים. חשיבות היסטורית משווה לחוג ברליני זה העובדה שבקרב צמח 'מדע היהדות'!

צונץ ותוכניותיו לחקר היהדות

בשנת 1818 פירסם צונץ את חיבורו המדעי הראשון בשם משהו על הספרות הרבנית, 'וגם ידיעה על חיבור ישן, שלא נדפס עד כה'¹⁰. ליפמן ליאופולד צונץ בילה את נעוריו יחד עם יוסט, בן גילו, בוולפנביטל, עיירה בדוכסות בראונשווייג¹¹. שם נמצאו בימים ההם שני בתי-ספר קטנים 'חינם' בשביל ילדי ישראל עניים, שהוחזקו על-ידי קרן משפחת סמסון, סוכני הדוכס. צונץ הובא שמה בשנת 1803 לאחר שהתייתם מאביו, והוא בן 9 שנים. בשנת 1806, כשבעקבות מלחמת הקואליציה נגד נפוליון נבלעה הדוכסות בתוך מלכות וסטפאליה החדשה, מינה המלך ג'רום, אחי נפוליון, את ישראל יעקבסון, סוכנו הפיננסי, לנשיא הקונסיסטוריה היהודית, שהוקמה בווסטפאליה דוגמת צרפת. על מנת לממש את דעותיו החינוכיות, שהזדהו עם אלה של סופרי 'שולמית', יסד יעקובסון בזון ליד בראונשווייג מוסד חינוכי¹². בוולפנביטל איחד בו בזמן את שני בתי-הספר הקטנים.

בשנת 1807 הנהיג המנהל החדש של בית-הספר המאוחד, שמואל מאיר ארנבורג, שיטת הוראה ומקצועות לימוד חדשים. צונץ הקדיש עתה תשומת-לב מיוחדת לשיעורי ההיסטוריה, שהמנהל החדש העביר. על כך מעידות שתי המחברות העבות, שבהן רשם בחריצות רבה את 'תולדות העולם' החל בתקופה העתיקה ועד לחורבן האימפריה הרומית בראשית ימי-הביניים, והוסיף עליהן — באהבתו לסדר ולשיטה — תוכן עניינים מפורט ולוח שמות האישים!¹³ בעקבות השינוי בתוכנית ההוראה והעלייה ברמתה יכלו עתה התלמידים להתכונן להמשך לימודים בגימנסיה גרמנית. צונץ ויוסט ניצלו את האפשרות הזאת, שסללה בפניהם את הדרך לאוניברסיטה. בשנת 1815 נכנס צונץ לאוניברסיטת ברלין¹⁴.

בחיבורו הראשון הנזכר לעיל הסתיר צונץ מאחורי הכותרת הסתמית והצנועה כוונה יומרנית: להתוות תוכנית לחקר מדעי של אוצרות התרבות היהודית על כל מחלקותיה¹⁵. לדעתו, אפשרית בחינה מדעית כזאת אם הנושא אינו עוד בתהליך של התפתחות, במצב של תנועה — או, כפי שמתבקש לומר, איננו חי עוד. לשם הצדקת

העיתוי של חיבורו אכן נקט בדימוי מתאים, כשציין כי 'בימים אלה נראים היהודים, ולו נתעכב אצל יהודי גרמניה בלבד, עורכים לווייה לספרות העברית החדשה'¹⁶. ב'ספרות העברית החדשה' התכוון לספרות ה'רבנית', דהיינו – לכל היצירה הספרותית, שנוצרה אחרי חתימת התנ"ך. ברם, לספרות העברית העתיקה, כלומר לאותם 'השרידים מתקופת הפריחה של העברים הקדמונים', נודעה לדידו חשיבות רבה מעבר לעניין שגילה ותוכנה מעוררים, משום השתלשלות היסטורית 'מקרית' מסוימת: 'המהפכות, שהתפתחו בקרב העם היהודי והשפיעו על עם זה לא פחות מאשר על תבל כולה, הציבו את השברים הללו תחת השם "הקאנון העברי" כבסיס, כביכול, של המדינות הנוצריות'. הודות ל'התקדמות המתמדת של המדעים' התרחב היקפם של הספרים המעטים הללו עד לשיעור כזה של פעילות רוחנית, הראויה להערכה רבה יותר מהיוונית, 'כי ידעה ליצור את אוצרותיה מחומר יותר דל'¹⁷. לעומת זה לא הבשילה יצירת הדורות המאוחרים פירות כאלה ולא זכתה להערכה כללית כמוה. מאז ימי חורבן הבית חלה ירידה בכוח היוצר של האומה, וכמו פישר תלה אותה צונץ באובדן העוצמה הפוליטית. לדעתו, הוא שגרם לאובדן העוצמה האינטלקטואלית של העם, שיחד עם זאת הפסיד גם ממקורות יצירתו. היהודים, הסביר, הפזורים על פני כל העולם, קנו להם 'תרבות חדשה, זרה', שנשתקעה בתוך יצירתם. לכן אין עוד הספרות ה'רבנית' או ה'יהודית' אלא עיבוד של שני יסודות: העברי העתיק והזר החדש. אמנם בתקופת הרפורמציה ותחיית התרבות הקלסית התחילו המלומדים שוב שמים עין על תרבותנו העתיקה, ופרח חקר המקרא; אולם ההתלהבות הזאת היתה רגעית ופינתה במהירות מקום להתעניינות של כל עם ביצירתו הלאומית, 'שעוררה יתר עניין ואהדה'. באותו הזמן גברה אצל היהודים ההתעניינות בספרות האירופית החדשה וירדה היצירה הרבנית עד כדי כך, שמכל מה שנוצר ב-50 השנים האחרונות נשארה השפה העברית בלבד, בחינת כסות מלומדת, כביכול, לרעיונות שתפקידם להכין את בואה של אותה תקופה, 'שבה תחדל הספרות הרבנית לחיות'. מצב זה של חידלון מזמין את איש המדע לבחון את התהליך, שאכן הגיע לקצו. יתרה מזאת; רצוי לגשת למלאכה עתה, 'כשמעמדת תרבות גבוהה יותר צפוי טיפול נאור יותר, וכאשר הספרים העבריים ניתנים עדיין להשגה ביתר קלות מבשנת 1919!¹⁸ את המשימה הזאת הציע צונץ להטיל על שכם המשכיל היהודי, מכיוון שממצאי המחקר עשויים לתת תשובה גם 'על השאלה הסבוכה בדבר גורל היהודים'. גורמי חוץ בלבד, אם בתחום האזרחי או הדתי, לא יצליחו לפתור את הבעיה – אלא אם כן יהיו מצוידים בידע מעמיק. 'להכיר את היהודים בני זמננו מהצד העיוני, או אף המשפטי, התיאולוגי או הכלכלי, פירושו הכרה חד-צדדית; לחדור לתחום הרוח אפשר רק בעזרת אידיאות נתונות וידיעת המנהגים והכוונות'. כל הצעת תיקון שרירותית רק תזיק; לכן יש לגשת בתבונה ובמתינות לחקר העם ותולדותיו על מנת להבחין בין 'הישן המועיל והמיושן המזיק, לבין החדש הרצוי'¹⁹. לחקר הספרות הרבנית תהיינה אפוא השלכות גם על חיי היהודים, וזאת בשני מישורים: על ההכרה האזרחית ששיגו מבחוץ; ועל הביצוע של תיקונים שייעשה מבפנים. מסתבר שחרף גישתו המדעית לא רצה צונץ לנתק את המחקר מהמציאות ומהצרכים המידיים.

במרכז חיבורו העמיד צונץ את רשימת התכנים של הספרות הרבנית. למעשה שירטט

ראשי פרקים לאנציקלופדיה של התרבות היהודית בתקופת הגולה. רשימות שיטתיות כאלה של כל ענפי דיסציפלינה מדעית מסוימת שימשו באוניברסיטאות כמבוא לאותה דיסציפלינה. בשנת 1816 הזדמן גם לצונץ לשמוע באוניברסיטת ברלין מפי פרידריך א' וולף, מורהו הנערץ, אנציקלופדיה פילולוגית ואנציקלופדיה היסטורית, ובחורף 1817–1818, בימי חיבור המאמר הנידון – אנציקלופדיה למדעי התקופה העתיקה²⁰. את הספרות בכלל ואת הספרות הרבנית בפרט תפס צונץ כביטוי נאמן להתהוות התרבות הלאומית. לדעתו, אפשר ללמוד מתולדותיה על מהותה בהווה. 'מי שיביט על ספרותה של אומה כפתח להכרה כוללת של מהלך תרבותה לאורך הזמנים, כיצד בכל רגע מתעצבת מהותה מהנתון ומהמוסף, כלומר מבפנים ומבחוץ, כיצד גורל, אקלים, מנהגים, דת ומקרה נאחזים זה בזה באורח ידידותי או עוין, כיצד ניצב לבסוף ההווה כסיכום הכרחי של כל התופעות שהיו – אכן זה יתייבב ביראת כבוד לפני מקדש-אלים זה'²¹. ברם, עם כל ההתפעלות וההתלהבות למראה אוצרותיו הרוחניים של העם היהודי דורש צונץ – ובכך הוא מוכיח את זיקתו לעידן החדש של המידוע – שהגישה אליהם תהיה ביקורתית ושיטתית.

אין, כמובן, להבין את מכלול התרבות היהודית מבלי לבחון את מחלקותיה השונות. כלפי כל אחת מציע צונץ לערוך בחינה שיטתית בשלושה תחומים: 'העיוני, הנוגע לאידיאות, הדקדוקי, העוסק בלשון, וההיסטורי, המקיף את תולדות האידיאות האלה משעת קבלתן עד לשעה הזאת, שבה הגיעו לידיעתנו'. רשימתו האנציקלופדית – כאמור, העיקר בחיבורו – מונה למעלה משלושים עניינים שונים, המחולקים לארבע קבוצות: הומניסטיקה, המתפלגת לתיאולוגיה ולמדעי המדינה, או בלשון צונץ: 'האדם כנתין הכנסייה וכנתין המדינה'; מדעי הטבע, העיוניים והשימושיים; מדעי החברה, הכוללים את 'החיים האוניברסליים של האומה', דהיינו – רצף הזמן שבהיסטוריה והמצב הסטטי שבארכיאולוגיה. בתורת 'מנוף, אשר על-ידו ייעשה שימוש וייבנה כל החומר העצום הזה', ציין צונץ בסוף את הפילולוגיה על שתי מחלקותיה: תורת הלשון ותורת הספרות.

אכן, כתלמיד נאמן של האוניברסיטה הגרמנית הציע צונץ הצעיר להשתית את נושא מחקרו על חשיבה היסטורית ועל כללי הפילולוגיה הקלסית. מדע היהדות, שאת תחומיו הוא סוקר בחיבורו, נתפס על-ידו כחלק של מדע כללי, שמטרתו הסופית – הכרת האדם. כבניין-על למדע 'שלו' – כפי שכינה את חקר הספרות הרבנית פעמים אחדות²² – ולמדע בכלל תשמש הפילוסופיה: 'מעל לכל התחומים האלה של המדע, מעל לזירת הפעילות האנושית כולה, שלטת שלטון בלעדי הפילוסופיה'²³. משום כך, משום מעמדה זה, אין צורך להקצות לה ענף מיוחד, שייצג אותה 'כהתגלמות החכמה היהודית', כי אצל היהודים 'לא התפתחה הפילוסופיה מעולם לדיסציפלינה קבועה'²⁴. כל עובדה היסטורית שתתגלה 'תתרום להכרת האדם, שהיא בלבד תכליתו הנכבדה של כל מחקר'. רק בחינה פילוסופית הולמת את המדע, 'הנעלה מעל כל זוטות העולם ומאריך ימים אחרי ארצות ומדינות; הוא בלבד יוליך אותנו ביום מהימים אל היסטוריה אמיתית של הפילוסופיה היהודית'²⁵.

מכל הדברים האלה מורגשת השפעת לימודיו האקדמיים של צונץ. במכתביו

מהתקופה הזאת הזכיר אחדים ממוריה המפורסמים של אוניברסיטת ברלין, כגון פ"א וולף, ריס, ביק, סאביניי, די־וֹטֶה²⁶. עם אחדים בא במגע אישי, אבל אצל אחדים ציין, נוסף לבקיאותם, גם את 'רשעותם', כלומר — את שנאתם ליהודים²⁷. אך מכולם למד שיטות מחקר, שנוסף לערכן הפונקציונלי סייעו לו לעצב את השקפת עולמו. יש לזכור שמושג המדע — שלמונחו הגרמני, 'ויסנשאפט', במשמעותו המיוחדת, אין אח בשפה אחרת²⁸ — מאחד בתוכו את כל תחומי הפעולה של ההכרה האנושית; והפילוסופיה — ולא עוד התיאולוגיה — מנחה את החוקר ומונעת ממנו ליפול קורבן למגמתיות מעשית ולצרות אופק של תכליתיות מקצועית²⁹. חופש החקירה שיחרר את הסקרנות האינטלקטואלית מכבליה הסכולסטיים ודחף לפעילות מוגברת בשטחי מחקר שונים.

באקלים רוחני זה תמה צונץ על מיעוט ההתעניינות במדע 'שלו': 'כיצד יתכן, אפשר לשאול, עת על כל המדעים, על כל עשיית בני־אדם, משפיעה השקפה כוללת רבת פאר את קרניה הבהירות, עת מסיירים בפינות תבל נידחות, חוקרים שפות עלומות ביותר — ואין מקילים ראש בשום חומר העשוי להועיל לבניית החוכמה, כיצד יתכן, שרק המדע שלנו נמצא בשפל המדרגה?' תשובה על כך נרמזת בסוף חיבורו, כשהביע את התקווה, שההארה החדשה של הספרות הרבנית תסייע 'לדחית הדעות הקדומות, השוררות בדרך כלל כלפיה'. וכך, על אף התעניינותו בשטחי מדע אחרים, לקח על עצמו את המשימה להעמיד את גילויי הרוח היהודית במקום הראוי להם בעולם המדע.

לשם כך נאלץ לסטות מההתייחסות המסורתית אל אוצרות היהדות. מפנה זה בא על ביטויו בהערת שוליים למשפט, שבו דרש להבין ולפרש כדבעי את הספרות הרבנית: 'אין אנו חוששים בכלל מפני אי־הבנה בנדון. ספרות היהודים בכללותה, במלוא היקפה, מוצגת כאן בנושא למחקר, ואין זה כלל ענייננו אם תוכנה כולה חייב או יכול לשמש קנה־מידה לשיפוט שלנו־עצמנו'³⁰. אין זאת אלא הכרזה על גישה אובייקטיבית כלפי עניין, שחכמים יהודיים נהגו לעסוק בו על מנת לשאוב ממנו הוראות להתנהגות אדם מישראל. לעולם חיפשו המעיינים בדברי חז"ל — וזאת הספרות שצונץ קורא לה 'רבנית' — חוק ומידה לאורח החיים וסיוע לחיזוק האמונה. היפוכו של דבר דורש צונץ — וזאת גם בניגוד לדור ה'משכילים' הראשון, שהיה עדיין נאמן לדרך הישנה. כשנ"ה ויזל, למשל, דיבר על 'מדע', התכוון ל'תורת האדם' כאמצעי להאדרת 'תורת ה''³¹. בתפיסה זאת החזיקו גם 'המאספים'. צונץ גם לא נתן לאותה התרפקות רומנטית על העבר, המורגשת ברבים מהמאמרים ההיסטוריים שב'שולמית', להשתלט על עבודתו. אובייקטיביזציה זאת של המסורת, היא שהולידה את מדע היהדות בחוג הסטודנטים האלה, ובעטֶיה הוענק לצונץ התואר 'אבי מדע היהדות'.

זמן קצר אחרי חיבורו על הספרות הרבנית פירסם צונץ בכתב־עת חדש מאמר קצר, היכול להדגים כיצד חשב לממש את רעיונותיו. כתב־עת יהודי־גרמני זה נקרא יד ידיה, ושמו התנוסס גם בעברית בראש כל גיליון³². עורכו היה ירמיה היינמן, מורה ומחנך, שנודע בשנת 1810 כמחבר של קטכיזם יהודי. זמן־מה שימש היינמן כמזכירו הפרטי של ישראל יעקובסון, ואחרי הקמת ממלכת וסטפאליה היה חבר הקונסיסטוריון היהודי. יחד עם דוד פרנקל, עורך 'שולמית', היה ממונה על כל ענייני החינוך היהודי בגבולות הממלכה. אחרי ביטולה הלך עם יעקובסון לברלין, ובשנת 1816 פתח שם

מוסד חינוכי לנערים יהודים. את ידידיה, שהתחיל להופיע באותה שנה, ניצל כפי שנהג דוד פרנקל ב'שולמית' בעניין בית-ספרו בדסאו — כדי לעשות פרסום למוסדו. מאמרו של צונץ הופיע בשנתו השנייה של כתב-העת תחת הכותרת: 'מסורת, תלמוד, קבלה, דקדוק והשפעתם ההיסטורית'³³. במסגרת מצומצמת של שני עמודים עקב אחרי ההתפתחות המקבילה של שני גורמים: 'מורי התורה' — הם חכמי התלמוד, ו'שומרי הנוסח' — הם בעלי המסורה. ראשית פעולתם, הסביר, לוטה בערפל. היה זה בימי כנסת הגדולה, שבהם נקראו שניהם 'סופרים'. במרוצת הזמן נבדלו לאט-לאט בעלי המסורה מחכמי התלמוד. משום כך נשכחו בתקופת התלמוד הוראות המסורה, שנאמרו כנראה בעברית, פרט למה ששימש חומר עזר לבעלי התלמוד בפולמוס נגד בני כת השומרונים ובני הכת האלכסנדרונית. אולם חכמי התלמוד הרשו לעצמם לסטות מכללי המסורה — בניגוד לקראים, שמילאו אחריהם בקפדנות. סטיות כאלה לצורך הדרש התקבלו בציבור, מכיוון שהוא, התלמוד, 'צמח מתוך העם, ולא היא' — המסורה. אחרי שבטלו ישיבות בבל במאה הי"א, עלה בארץ-ישראל גורם חדש: הקבלה, 'שמשכה למעגל קסמיה מסורה ותלמוד, כמו גם שיטות פילוסופיות זרות'. נציגה 'הראשון והמבריק ביותר', ספר 'הזהר', אכן 'מתרגם, מצטט ומפרש קטעי תלמוד, מזכיר תנועות גרוניות, תגים, פסקים, קרי וכתוב, אות רבתי וכדומה, ומפתח מושגים ניאור-פלטוניים מעורבים במגיה מזרחית, כירומנטיקה, פיזיוגנומיה, השבעת רוחות, קמיעות, אלפביתין שמימיים ומיסטריות. דבריה... כיבדו את האות יותר מהמלה'. על ערבוב תחומים זה גמלה לה לקבלה ההתפתחות ההיסטורית כגמולה: 'ממש כפי שהיא נהגה עם תנ"ך ומסורה, כך עיוותו אותה תלמידיה הברבריים במאה הט"ז, ששקעו באפלת אמונות טפלות'. כנגד זה במערב, ששמה עבר התלמוד באותה המאה הי"א, נמצאו יהודים, שתוך מגעם עם הערבים באפריקה ובספרד עשו הכרה עם המדע היווני והתמחו בדקדוק, באסטרונומיה ובפילוסופיה. מצוידים בידיעות אלה התחילו אט-אט להטיל דופי בכול: 'במסורה, בגלל גישושה העקר בתחום החומרי, בתלמוד, בגלל מלחמתו למען סמכות עיוורת, בקבלה, בגלל דיבוריה המבולבלים, המשווים לצורות הנתונות את כל המשמעויות מלבד הדקדוקיות'. במאבק בין התלמוד, המסורה והפילוסופיה לא נפלה הכרעה. לכן קיימים החל במאה הי"ב שלושה יסודות, שעל פיהם אפשר לסווג סופרים, דורות ואזורים — להוציא את השפעתם על העולם הנוצרי והמוסלמי: 'היסוד התלמודי הישן של התיאולוגים, הבינוני המיסטי של הסגפנים, והחדש הדקדוקי — שבו שקעה המסורה — של הפילוסופים'. מכאן הסיק צונץ על תקופתו-הוא וציין, ששוב 'יוצאות למערכה — אמנם בצורות שונות — אידיאות דקדוקיות ופילוסופיות נגד אלה של תלמוד וקבלה'. אולם, הדגיש, 'כנאה לעידן הקידמה, יש לכבד גם מה ששנוי במחלוקת, את הצד ההיסטורי והמוסרי-אמיתי, ולא להתמכר לחטאם של מחברים רבים, הפוסלים מסורות יהודיות משום שהן יהודיות, ושמים לצחוק תורות של מידות משום שהן לובשות לבוש של קבלה. כי כזאת היא הפילוסופיה בת השמים, היא מנצחת את אויביה, חוננת אותם ומכירה בהם'³⁴. בדברי סיום אלה הסתייג צונץ מהביקורת הכוללנית של 'משכילים', שהכריעו מתוך שיקולים רציונליים בלבד ומבלי להתחשב בערכים מסורתיים, העשויים ללמד על העבר וגם

לעורר התפעלות בגלל תוכנם המוסרי. בהתנגדותו למיצוי דין הביקורת והתחשבותו בבחינות, שהן במקצת גם רגשיות, מתגלה השפעת הרומנטיקה, המתנת את דרישות המידוע הטהור.

רצוי לציין שכמו ל'שולמית', היה גם ליד יד יח עניין בחיבורים היסטוריים³⁵. לכן, נוסף על משאו של צונץ הופיעה באותה שנה רשימה היסטורית אחרת. מחברה — מימון פרנקל, מורה בהמבורג, יליד חבל פוזן, ששם למד בחדר ובישיבה — קנה לו השכלה כללית בכוחות עצמו וגם ממורים נוצריים³⁶. תקופה מסוימת הורה בבית-ספרו של דוד פרנקל בדסאו, ומשנת 1818 חי, כאמור, בהמבורג. חיבורו בידיה הנו, כדבריו, 'דוגמה מתוך סקירה כרונולוגית של ההיסטוריה היהודית עד ההווה, שתצא בקרוב לאור', תחת הכותרת האופיינית 'תרבות אנושית כללית'. המיוחד ברשימתו הוא הקריטריון, שעל פיו הבחין פרנקל בחמש תקופות היסטוריות עד חורבן יהודה על-ידי נבוכדנאצר. מימון פרנקל הוא הראשון, המנסה לחלק את ההיסטוריה היהודית הקדומה בהתאם למשטר החברתי, שבו שרוי היה העם היהודי. כך מאפיינים את התקופה הראשונה, משנת 2000 עד 1530 לפני מנינם — כלומר, מאברהם עד משה — 'חיי נוודים פטריארכליים'. התקופה השנייה, מ-1530 עד 1490, ימי משה ויהושע, מצטיינת בתור 'רפובליקה תיאוקרטית של נוודים'. בשלישית, שהיא הארוכה ביותר — כי היא נמשכת מ-1490 עד 1075 ומקיפה את ימי השופטים — שורה 'רפובליקה פדרטיבית תיאוקרטית', ואחריה, בשנים 1076 עד 975, באה 'המונרכיה', משאול עד לפילוג; ומ-975 עד 588, שנת חורבן ירושלים — 'המלוכות הנפרדות'. הספר המובטח לא ראה אור, והחיבור בכתב-העת נשאר בגדר מורה דרך להיסטוריונים.

בקיץ של שנת 1819 פרצו בבוואריה פרעות ביהודים, והן התפשטו גם למדינות גרמניה האחרות. את המהומות ליוו קריאות 'הפ-הפ', שעל משמעותן המדויקת חלוקות דעות החוקרים³⁷. בראשונה הושמעה קריאה מעין זאת באותה שנה, בעת הפגנה שנערכה בעיר הבווארית וירצבורג נגד ציר בית-הנבחרים הבווארי, שצידד במתן זכויות אזרח מלאות ליהודי המדינה. המפגינים, רבים מהם סטודנטים, התנפלו על חנויות ודירות של יהודים. ההתפרצויות עברו למדינות סקסוניה ובאדן וגם לערים החופשיות פרנקפורט דמיין והמבורג, וכמעט בכל מקום דוכאו על-ידי השלטונות. בפרוסיה לא אירעו מהומות בכלל. קשה כיום לדעת כיצד הגיבו חוגים יהודיים שונים על פרעות 'הפ-הפ'. על תגובת האינטליגנציה היהודית בפרוסיה, שבה אנו עוסקים, ניתן לדון על-פי סימנים אחדים. בדרך כלל לא היו תגובות פומביות נמרצות כלשהן. כתב-העת 'שולמית', שקיים מדור מיוחד לסיקור אירועים חשובים בקהילות, הכריז במפורש על החלטתו 'לא להזכיר שום דבר על-אודות המקרים האלה, הראויים לסלידה, שאירעו פה ושם בקיץ החולף'. ובשולי מאמר אחד, פרי עטו של נוצרי המגנה בחריפות את 'ההתפרצויות הללו של בולמוס מפלגתי ושנאה דתית', הודה העורך, כי השמיט דברים אחדים בגלל אופיים הפוליטי, המנוגד למגמת כתב-העת³⁸. הסיבה לשתיקה היתה הרצון 'לא לעורר שנאה נגד הזולת ולא להחליש את אהבת אנשי שלומנו כלפי אחינו הנוצרים'. אם נזכור, שהגילוי הראשון של שנאת ישראל בלבוש זה הופיע בעת דיון על מעמדם החוקי של היהודים, נבין גם את מגמתה של מערכת כתב-העת, שפעם אחת

הזכירה את המהומות בעקבות הצעה מסוימת. ההצעה הזאת כלולה במאמר מצוטט מאחד העיתונים, שבו דרש מיכאל הס, מורה בפילנתרופין היהודי בפרנקפורט דמיין, שהשלטונות יקראו לכנס של אישים יהודים 'בעלי השכלה מדעית, המצויים אצל רוח דתם ובני אמונתם'. לפי דעתו, 'סינוד' כזה יהיה מסוגל 'הן לפרק את המכשולים המפריעים להשתלבות היהודים' והן לסלק את התופעות, 'שמקורן בעיוות הדת על-ידי תוספות ופרושי סרק, מעשי אדם במשך מאות שנים רבות של לחץ וחשיכה'. אזי ייוודע שהדת היהודית אינה נמצאת בסתירה לאמונת הנוצרים, 'שעיקרה אהבה'³⁹. השלטונות הגרמניים אמנם לא כינסו שום אסיפה או סנהדרין, כפי שעשה נפוליון בזמנו, אולם צעירים יהודיים אחדים, 'בעלי השכלה מדעית', החליטו לפעול מיוזמתם הם.

האגודה לתרבות ולמדע של היהודים

היוזמים היו אותם הסטודנטים, שהזדמנו במסגרת 'החוג המדעי' הנזכר. לפי עדותו של צונץ⁴⁰, היה זה אדוארד גנס שקרא להתכנסות החדשה. בין שבעת משתתפיה היו חמישה חברי 'החוג המדעי'. בנובמבר 1819 הם חתמו על תעודה, שהכריזה, כי מטרת התאגדותם תהיה 'שיפור מצב היהודים במדינות הברית הגרמנית'⁴¹. בהתאם לכך קראו במשך השנתיים הראשונות לאגודתם 'אגודה לתיקון המצב הנוכחי של בני האמונה היהודית בגרמניה'⁴², ובקיצור — 'אגודה לתיקון מצב היהודים'⁴³. אחרי-כן התקבל, על-פי הצעתו של גנס, השם 'האגודה למען תרבות ומדע של היהודים'⁴⁴. שינוי השם מדגים את דרך האגודה: מהגדרת המטרה — תיקון המצב — לבירור האמצעים: תרבות יהודית — מדע יהודי.

בפרוטוקולים של האגודה ניכר רגש המצוקה, שדחף את חבריה לפעולה משותפת; ברם, אין למצוא בדבריהם רמז ברור לפרעות 'הפ־הפ'. אגב, גם צונץ לא ראה צורך להזכיר ב'ספר צונץ', המכיל את תאריכי המאורעות שנראו חשובים בעיניו. ניתן לשער שהמהומות האלה, יותר משגרמו למפנה פתאומי, המחישו להם את גודל הפער בין ציפיותיהם לבין המציאות. בתקופה הקצרה שבין ייסוד 'החוג המדעי' ועד לגיבוש הרעיוני של ה'אגודה' חלה אצל חבריה תזוזה, שעמדה תחת סימן של הפנמה, של חיפוש אחרי הזהות העצמית. כך גברה אצלם השאיפה להתעמקות בתרבות היהודית, ונחלשה ההתרפקות אל העולם האקדמי, שזה עתה פתח את שעריו לפניהם. להרגשת המצוקה ולבעייתיות של הקיום היהודי בכלל הגיעו דוברי האגודה בדרכים שונות. יואל אברהם ליסט, אחד משני החברים החדשים, הדגיש, שהצורך להתכנסותם נבע מההכרה, העמומה עדיין, כי 'להבא לא נוכל להוסיף ולהתקיים כבודדים, או לפחות איננו יכולים להתקיים כפי מה שרצוי בעינינו, וצריך שנדרוש זאת מעצמנו'⁴⁵. על השאלה: 'כיצד התקיימנו עד עתה?' מנה ליסט שלושה גורמים: הסתגרות — 'נשארנו יחד כעדר שגודר מבחוץ'; התלכדות בעקבות הסבל המשותף — 'כמו תושבים של מבצר נצור'; והדת. מסתבר ששני הגורמים הראשונים, ההיסטוריה הולידה אותם, אבל עם חילופי הזמן הולכים הם ומתבטלים 'בגלל ההחלשה, הניכרת לעין, של הלחץ החיצוני ושל הסבל'. גם הדת 'חייבת לחדול לחלוטין, בסופו של דבר, מלהוות את החוט המקשר של

האומה... בשל חומרת חוקיה החיצוניים, כלומר הצרמוניאליים. לסיכום: 'בכל אתר ממהר ישראל לקראת אובדנו, שיתרחש במוקדם או במאוחר כתוצאה הכרחית של המצב הזה'. אולם, מיהר להוסיף, רק מה שהזמן מולידו נושא, מרגע היווצרו, את זרע הכיליון בקרבו; אבל 'לאומיותנו הטהורה... איננה תופעה חולפת'. לשם קביעת מהות 'הלאומיות הטהורה' מפריד ליסט בין היהדות ההיסטורית, שאמנם נידונה לכליה, לבין רעיון היהדות הנצחי. לדידו מבטא התוכן האידיאי בלבד את מושג הלאומיות. לכן, כשביקש לסיום דבריו להחזיר ללאומיות היהודית את 'כל כבודה כבראשונה', תבע כתנאי הכרחי ראשון את מיגור 'הרבניזם' — שלטון הרבנים, כי זה הכוח המשמר של היהדות ההיסטורית. עוד קודם לכן, בנאום הפתיחה הקצר לכנס הראשון של האגודה, השמיע גם גנס דרישה כזאת, וכעבור זמן-מה חזר עליה, כשנשאל על משמעות המטרה המוצהרת של האגודה⁴⁶. רעיון המלחמה ברבנות האורתודוקסית לקוח מאוצר הנשק של ה'משכילים'. כוונתו עתה לבטל את תוקף המסורת שבעל-פה ולחזור אל יהדות 'צרופה', אל 'המוזאיזם', כלומר — אל עיקרי הדת המקוריים של משה, המשמשים בסיס משותף לכל בעלי אמונה מונותיאיסטית. מבחינה זאת לא הוסיפו שני דוברי האגודה האלה רעיונות חדשים להשקפת הדורות הקודמים של ה'משכילים'; ברם, האגודה התפתחה בכיוון אחר. דעתו של ליסט — שיש לעסוק בטיפוח הרעיוני בלבד, שכן שיפור מצבם של היהודים, לעומתו, הוא משימה כלל-אנושית, המוטלת כחובה על המדינה — לא התקבלה על-ידי הרוב⁴⁷. לעומת זה נשמעה בדברי מוזר — שהיה, כזכור, כבר חבר ב'חוג המדעי', נימה חדשה. לדעתו, המטרה הסופית נמצאת אמנם בתחום האידיאות הכלל-אנושיות, אולם 'בשביל פעילותנו המיידית יימצא שדה מוגדר ביתר צמצום... [הוא] הניגוד בין התרבות היהודית לכלל-אירופית או — אם תרצו — הנוצרית'. ייתכן כי ביטול הניגוד הזה יתאים ל'נקודת מבטם של רבים מבני זמננו, הרואים במעבר לנצרות את תרופתנו היחידה'; אולם 'מהלך מחשבה זה אינו שלנו'⁴⁸. עמדה מסתייגת ברורה זאת ממעשי ההמרה הפכה להיות בסיס משותף לחברי האגודה. יש לקחת בחשבון, שבימי שלטונו הארוך של פרידריך וילהלם השלישי בפרוסיה (מ-1797 עד 1840) הופעל בהשראתו לחץ על נתיניו היהודיים לנטוש את דת אבותיהם ולהצטרף לכנסייה הנוצרית, והלחץ גבר אחרי שנת 1815⁴⁹. על מידת הלחץ הזה מעידה גם תופעה הפוכה: המאבק של השלטונות נגד גילויים של גיור. אם נשווה את עמדת האגודה נוכח הבעיה הזאת לנסיונם של פרידלנדר וחבריו — להגיע לידי פשרה וקיום משותף עם הכנסייה הנוצרית — ניווכח במפנה שחל בהשקפת חוג משכילים זה. אכן, בניגוד ל'משכילים' בדורות הקודמים, לא הציע מוזר לסלול דרך להתקרבות אל תרבות הסביבה, כי הבחין באופייה הנוצרי הדומיננטי — אלא התנגד במפורש לדעה, הרואה בהמרת הדת פתרון רצוי. סיסמתו היתה אמנציפציה אזרחית תוך שמירה על הייחוד התרבותי: 'היהדות האידיאלית, מן הדין שתיראה לעינינו מפוייסת לחלוטין עם המדינה, במידה שזו מצטמצמת בתרבות האזרחית, אולם בניגוד מוחלט לכנסייה השלטת בתור שכזאת ובהתייחסות לדוגמותיה'. ברעיון המדינה הנוצרית ראה מוזר את המכשול העיקרי להשתלבותם; אולם במאבק נגד הרעיון הזה לא הסתפק בתביעה המקובלת להפרדת הכנסייה מהמדינה, כי לא גרס, שבעיית הקיום היהודי הנאות מצטמצמת

בתחום הדת, אלא דרש שתהיה מחוץ למסגרת המדינית. מוזר ביקש לכרוך שוויון אזרחי עם זכות קיום היהדות גם מעבר למסגרתה הכנסייתית. לכך התכוון כשהצהיר, 'שיש לבטל את היחס המעוות של המדינה כלפי המצב התרבותי של אומתנו', ושאינ לגשר על הניגוד הקיים בין 'ההשכלה הלאומית-דתית', כלומר – בין היהדות במובנה הרחב לבין התרבות 'הכנסייתית' השלטת. לכן מוטלת, לדעתו, על האגודה הדאגה לתיאור מקיף של התרבות היהודית על תחומיה השונים על מנת להבטיח את קיומה. מוזר הניח, שהתרבות היהודית צמחה במשטר התיאוקרטי הקדום, ששיווה לכל עניין אופי דתי. לכן משמשים שני ספרים מקודשים – התנ"ך והתלמוד – מקור להבנתה. נכס נוסף, הדורש לפי דעתו תשומת-לב מיוחדת, הוא ההיסטוריה: 'ככל שהזנח נושא זה עד עתה תוך חוסר אחריות, כך יש לעשות בו עתה שימוש לא רק לשם השכלה... אלא גם לשם תיקון הטעויות... וההערכות של מתנגדיה, המבוססות על שנאת אדם'. כשדה פעולה מעשית הפנה מוזר את חברי האגודה לתחום בית-הכנסת ולתחום החינוך, שבהם ניתן להוציא מהכוח אל הפועל את העקרונות הנכונים ביותר קלות. ובכן, לא מלחמה בתלמוד תחת דגל המלחמה נגד הרביניזם, אלא תיקון סדרי בית-הכנסת ובית-הספר, בצד חקר המקורות הספרותיים והמחקר ההיסטורי – הם שיעסיקו מעכשיו את אבות 'מדע היהדות', שהסכימו עם מוזר.

לשם עידוד העבודה המדעית בקרב חברי האגודה נוסד 'המכון המדעי', והנהלתו נמסרה לידי צונץ. בדו"ח על פעילות המכון לשנת 1822 הרחיב צונץ את הדיבור על טיבו של המדע החדש: 'בטרם נוצר מדע היהדות על-ידי המכון, אפשר היה רק לספר כל מיני דברים על היהודים'⁵⁰; אולם מהרגע שהמדע הזה קם, הוא קרם עור וגידים, בדומה למתואר בחזון העצמות היבשות של יחזקאל. כמדע חי ואורגני מתקיימים בו שני תהליכים, המשולים לשני סוגי הפעולה של כל אורגניזם חי: 'הפעולה העצמאית, המקורית והבלתי רצונית', כגון זו של הלב והכליות; והפעולה 'המותנית, הנקנית והמבוקרת', כגון זו של התנועה, העשייה, האכילה. 'לב המדע בעל אלף העורקים וההסתעפויות, היא האידאיה, מורשה מערפילי תקופה עתיקה, חידה ללא פתרון, עקרון החיים והתנאי שלו'. צדו האחר של המדע, המשול לתנועות האורגניות, הם מצבי ההיסטוריה החיצונית, הנוגעים לחיי העם הפוליטיים והרוחניים גם יחד. שני התהליכים, האידאי וההיסטורי, שרויים בזיקה הדדית, אולם הבוחן אותם יפרידם.

המכון, מוסר צונץ, פעל עד כה בשני התחומים. הוא הכין אמצעי עזר להכרת האידאיה; וחקר תופעות היסטוריות, כמו השפעת הנצרות על היהדות והחקיקה הנוצרית; אבל, לדעת צונץ, יש לטפל להבא יותר בלב המדע, באידאיה, כי היא משמשת מפתח להבנת היהדות על כל גילוייה; או בלשונו: 'עם כיבוש המטרופולין נופלת הפרובינציה תחתיה'. תפיסה זאת של מדע היהדות באה לידי ביטוי בסעיף, הפותח את תקנון המכון: יש לעשות למען הקמת הבסיס המדעי של היהדות מתוך השקפה 'פילוסופית-היסטורית'⁵¹.

בשעה שצונץ השתדל להבהיר את טיבו של המדע החדש, ניסה גנס, שנבחר פעמיים לכהונת נשיא האגודה, להעניק לו ביסוס רעיוני תוך כדי ציון הרקע להתהוותו. לשם כך ניצל את הסקירות, שמסר על פעולות האגודה. דינים וחשבונות אלה נדפסו והופצו בין

חבריה⁵². לענייננו חשוב הדו"ח של שנת 1822, שנערך כחודש ימים אחרי שצונץ השמיע את הדברים שהזכרנו. היתה זאת השנה הרביעית לייסוד האגודה, וחבריה היו זקוקים לעידוד, מאחר שלא הושגו עדיין הישגים מרשימים. לכן ראה גנס צורך להצדיק את דרכם, והקדים לסקירתו המעשית דיון אידיאולוגי קצר. דיון כזה, סבר, מן ההכרח שיתרחק מהטיעונים האפולוגטיים, שנשמעו מפי אנשים שונים. יש להימנע מ'מלחתום על כתב-אישום נגד ההיסטוריה של העולם; אמנם אנו צד, אבל בלא פניה לצד כלשהו'. כתלמיד נאמן של הגל הגיש גנס לשומעיו את הערכת מצבם של יהודי אירופה, שהביאה לייסוד האגודה. אירופה נראית לו 'תוצאה הכרחית של יגיעה, שנתייגעה במשך אלפי שנים רוח של בינה, המתגלה בהיסטוריה של העולם... כשאנו נותנים את דעתנו על ייחודה של אירופה כיום, הרי עיקר יסודה: גוף שמרובים פילוגי איבריו... לכל איבר חיים לו לעצמו, ואף-על-פי-כן אין הוא חי אלא בכלל הגוף כולו'. לרבגוניותו של הכלל הרימו את תרומתם כל הגופים, שבאו אתו במגע בדרכו ההיסטורית: 'המזרח' העניק לו 'את המונותאיזם שלו, יוון את יפיותה וחזון החירות, העולם הרומאי את כבוד המדינה בפני היחיד, הנצרות את אוצרותיהם של חיי כלל-אדם, ימי-הביניים את הפילוגים והגבולות שנתחמו למעמדות ולכיתות, העולם החדש את שאיפותיו הפילוסופיות'. בקרב אירופה זאת, כשהיא נתפסת 'כריבוי שאחדותו בכלל בלבד', מהווים היהודים 'אחרות, שעדיין לא הגיעה לריבוי כל עיקר'. אולם מאחר שעוצמתה ויכולתה של אירופה מותנות כיום בהרמוניה השוררת בין הצורות השונות ובהסכמה בין הפרטים הייחודיים המרכיבים אותה, מורגש כל פרט, שעדיין לא הגיע להסכמה כזאת, כגוף זר ומפריע. מאליה מתבקשת מסקנתו של גנס: 'תביעת אירופה של היום, שייבלעו היהודים בגופה'; אולם בליעה זאת איננה דומה לתהליך של טמיעה או חידלון: 'להיעלם אינו לכלות'⁵³. ההיסטוריה מלמדת, 'שהכל חולף אבל אינו בטל, ושהכל נשאר, בזמן שאומרים: זה חלף מכבר'. לפי הכלל הזה, גם היהדות לא תאבד אלא תתמזג בכוליות, כשהיא שומרת על עצמיותה, 'כנהר הזה הנשאר באוקינוס'. אי-לכך על האגודה לקבוע לעצמה משימות אלה: 'להרוס את המחיצה המבדילה בין יהודים לנוצרים ומפרידה בין העולם היהודי לאירופי... להטות כל ייחוד חריף אל דרך הכולל... להביא לידי פיוס וזיווג של הדברים שהיו מהלכים במשך אלפי שנים זה בצד זה בלא מגע ביניהם'. הצעד הראשון נעשה בסוף שנת 1819, כלומר – בימי מהומות 'הפ"ה'. אנשים, שעד כה ביקשו 'לחבוק את כל החיים כולם ברבצדיותם', הבינו, כי 'המקדם את הפרט הוא המקדם החזק ביותר של הכלל'. אכן, הם הפנו את מרצם לחברתם המצומצמת והחליטו 'לעזור במקום הדרוש ולטכס עצה בדבר האמצעים הטובים ביותר לסלק את הנזק שנגע אל השורש'. העובדה שדווקא גנס – ולא צונץ ולא אחר – מזכיר את המאורעות של 1819 בהקשר עם השינוי המהותי, שחל בתכלית התכנסותם, אינה מתמיהה. אמנם פסחו הפרעות על פרוסיה, ויהודי ברלין לא חשו אותן על גופם; אבל יותר מחבריו נפגע גנס מהאווירה הרוויה שנאת ישראל: הרי באותן השנים נאבק על צירופו לסגל אוניברסיטאי, שהיה ראוי לו לפי כישוריו המדעיים, ושמנע ממנו בגלל מוצאו היהודי⁵⁴. בנאומו לפני חברי האגודה הזכיר להם: 'משעה שהגבלתם עצמכם [לפעול בתוך הציבור היהודי] הגעתם אל ההכרעה שחסרתם עד כה.

רק עם ההגבלה הזאת התחילה התאגדותכם לקום'. על המדע כעיקרון מנחה לא היה עוד צורך להרחיב את הדיבור; אולם לאותה דיסציפלינה, הקרויה מדע היהדות, הקדיש גנס עוד משפטים אחדים.

לפי הגדרתו, מדע היהדות הוא 'פרקו של מדע, הכולל את השאיפות הדתיות, ההיסטוריות והפילוסופיות של היהודים'. עד כה סבל העיסוק בו מחוסר חירות מצד אחד וחוסר עצמאות מהצד האחר. 'רבנים בוערים, שבויים מלכתחילה במה שהיה עליהם להקדים ולחקור, לא הביטו על היהדות כחלק של כוללות גדולה'. לעומתם המלומדים הנוצריים, שכל ההישגים בתחום זה היו פרי עבודתם שלהם, 'מדע היהדות לא שימש להם אלא כשפחת התיאולוגיה הנוצרית'. חברי האגודה בלבד התחילו כעת עוסקים 'בחלק זה של מדע בלא כל דעה קדומה, בחירות גמורה של המחקר וגם במידת העצמאות המגיעה לכל חלק של הכוללות לפני עצמו'. העבודה המעשית מתנהלת בחמשת המוסדות שהאגודה הקימה: 'המכון למדע של היהודים'; כתב־העת; הקורסים לנערים ולבחורים, 'הבאים... מפולין ומן המקומות הסמוכים... למצוא כאן את השכלתם ואת פרנסתם'; הארכיון; והספרייה. נוסף לכל אלה שולחת האגודה את חבריה לוועדת הבחינות לסטודנטים יהודיים, הזקוקים לסיוע כספי, וגם מתכננת הקמת ועדת חקלאות לשם איסוף מידע על אפשרויות של התיישבות חקלאית יהודית. למעשה יכלו המוסדות והסידורים האלה להיות גרעין של מכון למחקר היהדות והוראתה, שגם צונץ חלם עליו, אילו הצליחו והתגשמו התוכניות!

חברי האגודה, ששמעו או קראו את הדו"ח של גנס, נתפסו בוודאי לרוח האופטימית המאפיינת את סקירתו. אכן, שנת 1822 הצטיינה בפעילות. המליאה התכנסה 25 פעמים, כלומר — אחת לשבועיים בממוצע. באותה תדירות נפגשו גם חברי 'המכון המדעי': בסמסטר החורף קיימו 11 ישיבות ושמעו מספר כזה של הרצאות. חלקן ראו אור בכתב־העת, שגליונו הראשון הופיע במרס של אותה שנה. בקורסים להשתלמות, שנוהלו על־ידי החברים ובראשם צונץ, למדו 12 התלמידים קשת רחבה של מקצועות: גרמנית, צרפתית, לטינית, יוונית ועברית, וכן היסטוריה, גיאוגרפיה, גיאומטריה ואריתמטיקה. התקבלו 23 חברים חדשים, שחלקם ישבו מחוץ לברלין, וביניהם אישים ידועים כמו יוסף פרל מטרנופול, מרדכי עמנואל נח ממרילנד וישראל יעקבסון מברלין.

ברם, על אף המאמצים והכוונות הטובות לא חרגה האגודה מעולם מגבולותיו של חוג קטן, הפועל בתוך שכבה מוגדרת. במשך שנות קיומה המעטות אף לא הראתה סימנים המבשרים את הפיכתה לתנועה בעלת השפעה בציבור היהודי. להכרה הזאת הגיע גנס במרוצת השנה הבאה, ולכן הצטיינה סקירתו לשנת 1823 בנימתה הפסימית! בפעם הראשונה ייחד את הדיבור לסיבות, שמנעו את מימושן של מטרות האגודה. שוב הקדים והדגיש, שתחום הפעולה הוא מוגבל ומוגדר, ולכל השאיפות יש מטרה אחת: 'להביא את היהדות לכלל תודעה... להביא את העולם היהודי לידי דימוי עצמו'. אולם השאיפה הזאת לא עוררה הרבה בציבור, לא נמצאה קרקע מוכנה לקליטתה. גנס ראה במצב הזה תוצאה הכרחית של תנועת ה'השכלה'. 'בידוע היטב... שכלפני חמישים שנה זרח מברלין על יהודי גרמניה אורה של תרבות משובחת... התערובת הרעה של אורח חיים, שחציו מזרחי וחציו ביניימי, נפרצה... פריצה זו במערכת החיים היהודית,

המוצקה, המסורה, נגרמה על-ידי מנדלסון ועל-ידי תלמידיו, שבאו אחריו. אולם אחרי שלב זה של שלילה לא נוצר שלב של יצירה חדשה. 'ההתלהבות לדת, לטוהר היחסים הישנים, נמוגה, אבל התלהבות חדשה לא פרצה, יחסים חדשים לא הוקמו', ונשארה 'ההשכלה השלילית'. ההישענות העיקשת על התבונה כפוסק אחרון בלעדי, שהיתה בזמנה ראויה לשבח, עתה 'אינה עוד אלא יומרה מגוחכת, שאסור לטפח אותה; ואת המילה "השכלה", שנעשתה כבר בצדק חלודה... יש לדחות כקמיע בלתי יעיל'. לשם בניין הסינתזה אחרי שלב השלילה היה צורך, לדעת גנס, באחדות יהודית מחודשת; אולם היא לא נוצרה. הקהילה היהודית אינה מבטיחה עוד מחסה והגנה מפני התקפות מבחוץ, ולא תוקף ותבונה בניהול ענייניה הפנימיים. כל אחד מחבריה רודף אחרי האינטרס של עצמו. כך צפה גנס את כשלונה הסופי של האגודה, והוא אכן לא בושש לבוא: בראשית שנת 1824 נפסקו פעולותיה, ובאפריל 1825 מסר גנס לצונץ את כל מסמכיה בלוויית ההודעה, שלדעתו חדלה האגודה להתקיים⁵⁵.

כשלונה החברתי של 'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים' ואי-יכולתה להגשים את תוכניותיה השאפתניות אינם יכולים להפחית ממשקל הישגיה בתחום מדע היהדות שיסדה. בכרך האחד של כתב-העת למדע היהדות⁵⁶, שהאגודה הצליחה להוציא לאור, הופיעו החיבורים שבישרו את בוא העידן החדש של טיפוח אוצרות הרוח היהודית. מכיוון שהחיפוש אחרי הזהות והניסיון לחדש את הזיקה למסורת היו מטרות האגודה, טבעי היה שרוב המחברים התגדרו בתחום ההיסטוריה היהודית.

בתוכנית כתב-העת היה לפרסם רק חיבורים מדעיים; בכך נבדל מ'שולמית' ומ'ידידיה', שאופיים הפובליציסטי ומדורי החדשות משכו ציבור קוראים, שהבטיח את קיומם למשך שנים לא מעטות. לעומתם דחתה צורתו המדעית הקפדנית של כתב-העת החדש חותמים-בכוח רבים, ומנעה גם תמיכה כספית מצד נדבנים. כעורך אף לא התכוון צונץ כלל לפנות אל הציבור הרחב. את מגמתו הסביר בצורה ברורה בתשובה לטענותיו של ארנברג, מחנכו וידידו הקשיש, שהתאונן על קשיי הפצת כתב-העת בוולפנביטל: 'כתב-העת בוודאי אינו עיתון-יהודים, וגם אינו אמור להשכיל את יהודי בראונשווייג. כלים להשכלה יש לנו עכשיו די והותר; אולם להקנות ליהדות את המעמד ואת ההערכה הראויים לה, ולעורר לאט לאט את כל הכוחות היותר טובים בישראל ולאחד אותם — זאת יעשה אך ורק המדע, שעל רמתו יקפיד כתב-העת בחומרה'⁵⁷. התוצאה היתה הפסקת הופעתו אחרי הגיליון השלישי!

הגיליון הראשון של כתב-העת למדע היהדות ראה אור בברלין בשנת 1822. את המאמר הפרוגרמטי הפותח לא כתב העורך, צונץ — אלא אחד מחברי האגודה, עמנואל וולף, הצעיר בחבורה. וולף (מאוחר יותר הסב את שמו לוולויל) נולד בשנת 1799, חונך במוסדו של ישראל יעקבסון בזון, המשיך את לימודיו בגימנסיה פרוסית וסיים באוניברסיטת ברלין. שם התיידד עם גנס⁵⁸. במאמרו 'על המושג של מדע היהדות' רצה להצדיק את קיומו של מדע זה, לקבוע את מקומו בעולם המדע הכללי, לתחום את תחומו, ובהתאם לכך להתוות תוכנית למחקר⁵⁹. בדרך כלל הזדהה עם המגמה שקבע צונץ ארבע שנים לפני-כן בחיבורו על הספרות הרבנית. כמוהו דחה את ההגדרה התיאולוגית של היהדות כצרה מדי, אבל הרחיב את תחומה מעבר לאותם

הגילויים הספרותיים, שמילאו אצל צונץ את כל שטחה. לפי דעתו, היהדות היא 'התגלמות כל מערכות היחסים, סגולותיהם והישגיהם של היהודים ביחס לדת, לפילוסופיה, להיסטוריה, למשפטים ולספרות בכלל, לחיים אזרחיים ולכל ענייני האדם; ולא במשמעותה המצומצמת, שפירושה דת היהודים בלבד'. על אף הרחבת תחומיו, שכוונתה להציג את מדע היהדות בדרגת כלליות שווה למדעי שאר התרבויות העתיקות, אין וולף יכול להתעלם מייחודו, המתבטא במרכזיות מקומה של האידאיה הדתית בחיי היהודים, כי 'היא מבססת ומתנה את היהדות בכל הסתעפויותיה'. אמנם מעורה ושזורה האידאיה הדתית בכל צורות החיים עד שקשה לבודד אותה; ואם אצל עמים אחרים קיימים תחומים רבים הרחוקים ממנה, ביהדות 'ניכרת השפעת האידאיה הדתית הראשונית על כל תנאי החיים יותר מבכל מקום אחר'. כך שמרה היהדות במשך 'שלושת אלפי שנים לפחות' על ייחודה ועצמאותה, משום שידעה תמיד להטמיע השפעות חוץ בתוך עקרונותיה הבסיסיים. מאידך גיסא מוכיחה ההיסטוריה, שהשפעת הדת היהודית על האנושות היתה 'לאין שיעור יותר חשובה' מכל גורם אחר. אמנם לידת היהדות היתה בנֶכר, תחת השפעת מצרים, אולם בדרך צמיחתה נפרדה מתרבות העם המצרי; וכך 'נותרה היהדות, בגלל ייחודה הפנימי, תמיד בעמדה של זרות והתבדלות כלפי העולם; אבל תוכנה הרוחני, האידאיה של היהדות, נמסר לעמי תבל השונים'⁶⁰. בכוח פשטותה הצליחה האידאיה לפעול על עיצוב המין האנושי. לפי וולף ניתן להביע אותה בתיבה אחת: 'יהוה, שמשמעותה האחדות החיה של כל ההויה לנצח. ההויה הבלתי מותנית, שמחוץ להשפעת הזמן והמרחב'. לעם היהודי נמסרה האידאיה הזאת בהתגלות, כי עדיין לא היה בשל דיו כדי להגיע אליה בכוחות עצמו. משום כך, ועל מנת שתצא מהכוח אל הפועל, נאצלה האידאיה לגוף חומרי: 'היהדות הצמידה את העולם הרוחני והאלוהי לעולם של חיי אנוש'. כיצד נשא העם היהודי את האידאיה האלוהית? את זאת מראה וולף בסקירה היסטורית קצרה⁶¹, שעקרון ההתפתחות שבה מזכיר את שיטתו של לסינג בחיבורו 'חינוך המין האנושי'. לסינג, שהתגבר בינתיים על התפיסה הרציונליסטית של ה'השכלה' וסלל את הדרך להשקפה אידיאליסטית חדשה, אמנם נזקק עוד לעתים למושגים מימי ה'השכלה'. כך ציין, שכמעשה מחנך התרחשה ההתגלות 'דווקא אצל העם הבלתי מלוטש ביותר, הפראי ביותר, על מנת שיוכל [האל; ר"מ] להתחיל בו מהתחלה'⁶². כזה היה, לדעתו, עם ישראל במצרים, כי 'בעבודת האלוהים של המצרים אסור היה לעבדים בזויים אלה לקחת חלק, ואילו אלוהי אבותיהם הפך להם לבלתי ידוע לחלוטין'⁶³.

גם וולף הצביע על הפער בין רמת האידאיה לבין יכולתו האינטלקטואלית של העם לקלוט אותה. המתח שנוצר בעקבות זה גרם, לדעתו, לתסיסה מתמדת, והביא לבסוף לקרע בעם ולהרס המדינה; אבל אז חל מפנה: 'העם היהודי איבד את עצמאותו החיצונית, ובו בזמן גילה את ריבונותו הפנימית המיוחדת, את לאומיותו, בתוך עולמו הדתי הייחודי'⁶⁴. גלות בבל, שלסינג שיווה לה ערך חיובי, חינוכי⁶⁵, הועילה גם, אליבא דוולף, לקליטת האידאיה האלוהית: 'רק עתה נארגה ונוצקה לתוך חייו הפנימיים של היהודי'. עם עליית הפרסים הורשו שבויי בבל לשוב למולדתם, אולם אז קרה דבר־מה מוזר: 'מאות אלפים של בני העם נשארו בגולה ולא נספחו שוב למדינה היהודית'.

למרות זאת המשיכו הנשאים לשמור על האדיאה, ובאמצעותה היו ל'חוליות השרשרת האחת'⁶⁶.

אצל וולף, כמו אצל לסינג, ציינה, כאמור, הופעת הנצרות במניין שלבי ההתפתחות את סיומה של תקופת הילדות⁶⁷; אולם מכאן והלאה נפרדו דעותיהם. לסינג הביט על התפשטות הנצרות כעל שלב-ביניים בחינוך המין האנושי, שלאחריו יבוא 'העידן השלישי', עידן ממלכת התבונה, 'שעתו של אבנגליון חדש ונצחי'⁶⁸. לעומתו לא ראה וולף בהתפשטות הנצרות סימן לביטול האדיאה של היהדות, אלא את קליטתה – אם גם בלבוש שונה – על-ידי העמים, שבעזרתה עלו הם לשלב התפתחות יותר גבוה: 'האדיאה האלוהית התפשטה בקרב העמים והעלתה אותם להויה יותר גבוהה, אולם נתפסה ונתעצבה על ידם בהתאם לנקודות מבטם השונות בדרך שונה, ונתגלמה בלבוש שונה'⁶⁹. היהודי נשאר אפוא נושא האדיאה הנשגבת הזאת. האסונות, שניתכו עליו עם חורבן בית-המקדש השני, רק חיזקו את זיקתו אליה. 'היהודי נשאר יהודי בכל אתר ואתר. ככל שנעשה העם יותר אומלל, התמסר ביתר בטחון לתקוה הילדותית של איחוד מחדש והחזרת הדרו. הציפיה המשיחית לאחרית הימים... טבעית לבני אנוש... כמו אגדת הימים התמימים, המאושרים, תור הזהב הקדום'⁷⁰. את הערגה המשיחית הזאת השכילו חכמי התלמוד להתאים למציאות המשתנה, ונתנו לה ביטוי בחיי יום-יום של המשפחה. בכך הוכיחו, לדעת וולף, הבנה עמוקה בטבע האדם, כי 'הרגל ומנהג, כשהם קשורים לבית המשפחה, משתרשים עמוק בלב האדם ואינם נעקרים עוד'. סוד הקיום של היהדות הוא 'אורח חיים מבוסס על אדיאה פשוטה ביותר לפי מהותה'. היא שהעניקה חיוניות של 'חיים המתחדשים תמיד, כוח המתחדש תמיד'. בימי-הביניים, תחת שלטון האסלאם, וגם בתקופת הרנסנס, ניכרת עדיין השפעת היהדות על עיצוב התרבות האירופית. רק הלחץ והרדיפות הבלתי פוסקות מצד הכנסייה הקתולית הכניעו בקנאותם את רוח היהדות, ובראשית העת החדשה התחילו להתגלות סימני פיגור בחיי התרבות שלהם. הסכולסטיקה התגברה ועצרה כל תנועה חופשית של הרוח. תמונת המצב, המצטיירת לעיני וולף, הנה פסימית: 'כך חיים אפוא היהודים בכלל וחכמיהם, דהיינו רבניהם, בפרט, זה מאות בשנים בהסתגרות אטומה... בדגירה דמומה על האותיות של מאות השנים שחלפו'⁷¹; עד שקם האיש, שהציל את היהדות משקיעה בלתי-רגיה והציג אותה 'על דרך החשיבה הטהורה של ההגות, כלומר בדרך המדעית הטהורה'. זה היה ברוך שפינוזה, 'שבשנינות ועומק רוחו הקדים את זמנו במאות שנים... אמנם נפרד מהפולחן החיצוני של היהדות, אולם תפס את רוחה הפנימית ביתר חיוניות'⁷². כבר העירו עד כמה תמונה הצבת האיש הזה, שהתנכר ליהדות, בשורה אחת עם הוגי דעות יהודיים וכאחד המקוריים בהם⁷³. נראה שבאמצעותו רצה וולף להדגים את רציפותה של האדיאה הדתית; כעין גרעין נצחי, שקליפותיו מקריות. מכאן מסקנתו, שבאה להצדיק את חקר היהדות: 'אדיאה כזאת כשל היהדות, שהתפתחה והשתמרה במשך מאות שנים כה רבות, ובזמן כה רב חיתה ופעלה בתולדות העולם, מוכרחה משום כך להיות מעוגנת במהות האנושות עצמה – ולכן חשיבות לה, עליונה ומשמעותית, בשביל הרוח ההוגה'⁷⁴.

לדברי הסבר אלה הוסיף וולף הגדרה, שמנעה ממדע היהדות להיות נושא למחקר

אנטיקוורי בלבד, דוגמת חקר התרבויות הקלסיות. כזכור, צירף כבר צונץ מרכיב מגמתי למדע היהדות, כשהדגיש את חשיבותו להשגת האמנציפציה. הרחבתו של וולף היתה משמעותית ביותר, כי לצד הגילויים הספרותיים, שכוח יצירתם פסק, אליבא דצונץ, זה מכבר, העמיד וולף 'עקרון חי עדיין, מוכר על-ידי מיליוני בני אדם המפוזרים על פני תבל כולה'. בכך לא פגע באפשרות לבחון את היהדות בחינה אובייקטיבית, שהיא בלבד מצדיקה את מקומה בין ענפי המדע. עם זאת שיווה לחקר היהדות חיות, שבלעדיה היחס אליה יישאר כאל שרידי התרבויות העתיקות, שעברו מהעולם. כי את היהדות דרש להכיר לא רק לאור ספרותה — אלא באמצעות 'ציבור רב כמות של בני אדם, החיים ורוקמים את חייהם המיוחדים'. בשנת 1818 נראה מדע היהדות לצונץ כמין 'פילולוגיה עברית... היינו כשיחזור רוחני של העבר היהודי על יסוד הספרות העברית או היהודית'. זכותו של וולף, שהבטיח את זיקת מדע היהדות לגוף חי ומתפתח הנושא אותו, ושהפך אותו 'לידע-עם אמיתי, שרק הוא לבד נותן טעם למושג מדע היהדות'⁷⁵. בהתאם לתפיסה הזאת הציע שלושה תחומי מחקר: 'הפילולוגיה של היהדות', כלומר — 'הבנה פרשנית בקורתית של ספרות היהודים כולה'; 'ההיסטוריה של היהדות — משמע, תיאור שיטתי של היהדות על-פי התפתחותה בזמן, ועל כל כיווני התעצבותה... הדתי, הפוליטי, הספרותי'; ו'הפילוסופיה של היהדות, שעניינה מושג היהדות כשלעצמו, שיש להעלותו על-פי הגיונו הפנימי על דרך האמת. היא תסייע להבנת האידאיה האלוהית כפי שהתגלתה ביהדות שלב אחרי שלב. מלבד זאת מראה היא את הקשר בין ההתרחשויות ההיסטוריות החיצוניות לבין תנועותיה הפנימיות של האידאיה החיה'⁷⁶. אכן, חקר הפילוסופיה היהודית כולל את בחינת האידאיה בהתפתחותה עד ליהדות ההווה. במקביל מזכיר וולף את חקר ההיסטוריה כענף מיוחד, העוסק במצבו הנוכחי של העם היהודי. ענף זה פונה בזמנו 'סטטיסטיקה', כלומר — תיאור היהדות בכל ארצות הפזורה, ובמיוחד מצבה הדתי והפוליטי. את התוכנית לעבודת מחקר כזה פירט צונץ בגיליון האחרון של כתב-העת⁷⁷. יש לציין, שבינתיים התקרב צונץ לתפיסתו של וולף, כשהגדיר במאמר, שעוד נדון בו, את היהדות כאורגניזם חי⁷⁸. יותר מאוחר אף הסתייג מחיבורו הראשון והציג אותו כ'עבודת נעורים, שלא בשלה עדיין'⁷⁹.

לסיום חיבורו שב וולף והצדיק את מחקר היהדות כענף בין ענפי המדע — מה גם שהוא, בכל אחד מתחומיו, מקרין אור, המסייע להבהיר את שאר ענפיה של ההכרה האנושית. נוסף לכך מורגשת התעניינות גוברת והולכת בחקר המזרח כ'ערש התרבות האנושית': 'כלום לא הגיעה העת לנקוט צעדים לבחינה מדעית טהורה ויותר יסודית של היהדות, שהיא הפרי העסיסי והנפוץ ביותר בארצות המזרח?'⁸⁰ ברם, גם ליהדות עצמה דרושה הגישה המדעית כדי לפתח אותה ולהתאים את עיקריה לרוח הזמן. 'התפתחות זו ברוח הזמן לא תהיה אלא על דרך המדע, שהרי הגישה המדעית היא המייחדת את תקופתנו'⁸¹. על אף כלליותו של המדע, צריכים אישים יהודיים לקחת על עצמם את המשימה הזאת. בדרך זאת ישובו וייקחו חלק פעיל ביצירה הרוחנית הכללית, ויתבטל הניכור הישן: 'אם ישנה רְתוּקָה', מסיים וולף את חיבורו, 'שיכולה אי-פעם לרתק את כל המין האנושי, הרי רתוקת המדע היא זאת, רתוקת התבונה הטהורה, רתוקת האמת'⁸².

בזמנו לא היתה תפיסתו היהודית הכוללת הזאת של וולף נחלת רבים. אפילו בחוג המצומצם של האגודה⁸³ לא שררה תמימות דעים. על כך מעידים הוויכוחים הנוקבים, שהתנהלו בין חברי האגודה לבין עצמם⁸⁴.

החיבורים ההיסטוריים ב'כתב-העת למדע היהדות'

מאמריו של צונץ

בין המאמרים, שהתפרסמו בכתב-העת של האגודה, בולטים שלושת החיבורים ההיסטוריים של צונץ. הראשון עוסק בנושא בלתי שגורתי בחקר ההיסטוריה: על שמות האתרים הספרדיים הנמצאים בכתבים יהודיים עבריים⁸⁵. עיקר החיבור נסב על זיהויים של כ-200 שמות עבריים בספרות ימי-הביניים. יש לציין, שניכרים בו כבר כל מאפייני עבודתו המדעית של צונץ. הודות לכשרונו האנליטי, המפגין את כוחו בפרטים זעירים, לדייקנות בהבאת מקורות ולשקידתו באיסופם, הצליח לרכז עובדות בעלות ערך כשלעצמן, וגם להרים תרומה להבנת התקופה כולה. לדיוננו חשובה גישתו להיסטוריה היהודית, המתגלה כבר בדברי הפתיחה. בהדגשה רבה יותר מאשר בחיבורו על הספרות הרבנית הפריד צונץ גם הפעם בין תולדות ה'עברים' לבין תולדות ה'יהודים', שהתגבשו 'באפלת הימים', בין המאה החמישית למאה השנייה לפני ספה"נ. בחיבורו הראשון ציין את הירידה בתחום היצירה הספרותית, שחלה במרוצת הזמן הזה, ואילו הפעם עמד על חוסר הקשר והיעדר הרציפות בין שתי התקופות האלה, שרגילים לכנותן 'תקופת הבית הראשון' ו'תקופת הבית השני'. חוץ מהמוצא האתני הזהה והאידיאות הקמאיות המשותפות לא הבחין צונץ בגילויים של זיקת גומלין בין העברים ליהודים. שפה, מנהגים, מגמות ודעות הנם שונים. לכן הגיע לידי מסקנה, שבשנות ה'אפלה' הללו נוצר עם חדש; בידו ספר התנ"ך שנחתם וגם תורת 'תיאוסופיה בלתי ידועה לפני כן'. לא יעבור זמן רב, והעם היהודי יעקר מאדמת מולדתו, ומדינתו תישאר ללא תושבים. אולם — וכאן חוזר צונץ על דברי וולף — האסונות האלה לא פגעו בגרעין הפנימי של העם. מכאן שקיומו והתפתחותו של 'האדם היהודי' היו ביטוי לרצון ההיסטוריה העולמית ומטרתה. בכך ניסה צונץ לעקוף את ההסבר המטפיסי המקובל לקיום העם היהודי, ולהיאחז ברעיון החוקיות השוררת, כביכול, בתולדות האנושות. אמנם, מודה הוא, הסימנים להמשך קיומו אחרי אובדן העצמאות הפוליטית אינם רגילים וקלים לתפיסה, ולכן הכחישו אותו 'חסרי הבנה'. ללא אפשרות של פעילות 'בשדות קרב, על בימות נואמים, בקבינטים ובאולמי משפט' יכול אפילו 'העדר האפשרות לעשיה כזאת לשמש עדיין אובייקט לפעילות רוחנית. התגובה על חוסר-המעש הכפוי מתגלה בכתביהם כאידיאה, כמעשה'⁸⁶. לכן יש לחפש את תמצית ההיסטוריה היהודית לא בזירה הפוליטית ולא באותם המאורעות הממלאים את תולדות העמים — כי אם ב'עולם האידיאות', שהוא 'בחלקו מקורי, במידה שהן [האידיאות] יצאו מתוך היהדות, ובחלקו אופייני בלבד, במידה שקלט את המובא מהנכר'. כל מה שמספרים ספרי ההיסטוריה הרגילים על העם

היהודי אינו אלא 'היסטוריה חיצונית', 'התרחשויות מקריות', 'התגוננות שנכפתה עליהם וסבל'; אבל ברגע שמעלימים עין מכל אלה, מתגלה 'ההיסטוריה של היהדות', והיא עצמאית והגיונית על אף ההשפעות מבחוץ. מתוך ראייה כזאת ניתן להסביר את התפתחות היהודים והיהדות. מהלך ההתפתחות הזאת הנו דו־ממדי: הוא מתרחש בזמן ובמקום.

צונץ סבור, שעל אף חייו הארוכים של העם היהודי, על אף פיזורו ומצביו המיוחדים, השתמר אופיו האחיד, וקיימת חוקיות אחידה למהלך ההיסטוריה היהודית באשר היא יהודית: 'בשביל יהודים בתור כאלה, כבני היהדות, יש רק היסטוריה אחת ושלמה'⁸⁷. לגורל ההיסטורי המיוחד של היהודים מצא צונץ הקבלה בתולדות יוון: ערי מושבותיה, כשהן משיגות את עצמאותן, חוזרות ומקרינות על ארץ מוצאן; וכך 'יש להצביע אצל היהודים המפוזרים על מטרופולין בלתי נראית, היא היהדות הפוליטית-דתית, ולהגיע ממנה, דרך המרחבים הידועים של תולדות העמים, אל מושבותיהם המיוחדות של היהודים הספרדיים, הפולניים ושל כל השאר'. את המלאכה הזאת לא יעשו אותם 'פועלי החרושת' של ההיסטוריה, המסתפקים במניין המכות שפגעו ביהודים, כשהן 'מסוכרות על-ידי פרורי ספרות'. את מקומם צריכים לתפוס 'מצביאים' אמיתיים. צונץ ציפה ל'תוקידים גרמני', ש'יטול מידיהם את מלאכת ההיסטוריוגרפיה. אזי יתגלו שוב בכל אחד מסעיפי ההיסטוריה היהודית 'חוקיהם הגדולים של ההיסטוריה ושל הטבע, על הקבוע ועל העשוי להשתנות, ונדע לברור את האלוהי מהארצי'. ובאזורים, שאירחו בזמן היסטורי מסוים יהודים, 'ניתקל לא רק בשוני המקרי אלא בהשתנות החוק; ובגבולות הכלל הגדול של היהדות, נפגוש בכל ארץ ובכל מאה שנים באיפיון מיוחד של המנהגים, המגמות, הספרות ואפילו של המזל, הטוב והרע. ההיסטוריה החיצונית והפנימית תחזקנה, תתמוכנה ותסברנה אחת את רעותה, כאחיות לכל דבר... כך תהיה הבנת היצירה היהודית מפתח לכל הנזכר — צורך, שאין לוותר עליו'.

אכן, על כל מאורע מאציל מקום להתרחשות את אופיו המיוחד. מקום לידתו או ישיבתו של יהודי — אם בספרד, בערב או בפולין — משאיר את חותמו על גורלו. הגורם הגיאוגרפי הזה הניע את צונץ לערוך את המחקר הנדון, כי 'להבנת המקורות הספרותיים ובעקבותיהם — להבנת היהדות, אין לוותר על פיענוח שמות המקומות, המופיעים בהם'⁸⁸. אי לכך ציין צונץ את כיווני הנדודים של העם היהודי: 'נתיב ההיסטוריה היהודית יוצא מארץ ישראל בשלושה ראשים: לבבל, ומשם לפרס ולהודו; למצרים, ומשם לדרום אפריקה ולמערבה; לסוריה, ומשם דרך אסיה הקטנה לאירופה. באירופה עצמה נמשך המסע מיוון ומאיטליה צפונה ומערבה, ולבסוף לאמריקה'. בהתאם לכך חילק צונץ את 'המון הארצות', שרגל יהודית דרכה בהן, ל-11 מחלקות, ובכל אחת מהן יאסוף ויסביר את שמות האתרים המופיעים בהן.

מאחר שהיה מודע לחידוש שבשיטתו המדעית, ראה צורך לפרט ולהסביר את כלי עבודתו. כמקורות ישמשו לו הספרות ההיסטורית, קובצי שו"ת, מטבעות, כתובות ומצבות, וגם פנקסי קהילות. בדיוקנותו האופיינית מנה את כל הפרטים, הדורשים תשומת-לב: שער הספר, ההקדמה, ההסכמה, הפתיחה והסיום, אחרית-דבר של המו"ל

ושל המגיה; ואצל כתבי־יד — גם חתימת המעתיק. ולא די בכך; עד שצונץ לא מגיע לחלק העיקרי של מאמרו, לימד אותנו גם להבחין בין שלושה סוגים של כל רשימה בהתאם לאופייה, והם: האופי ה'מדעי', המתחלק שוב לשלוש דרגות של אמינות; האופי ה'סיפורי', המצטיין במידע שנמסר, בדרך כלל, הן מתוך ניסיון עצמי והן כעדות ראייה, ולכן ערכו האינפורמטיבי רב מקודמו; ולבסוף — האופי ה'מקרי', דהיינו מידע, שנמסר בדרך אקראי או בהיסח הדעת, והוא עומד בראש סולם האמינות. עוד שומעים אנו על הקשיים, הנובעים מהבעיות המיוחדות של הכתיב העברי, של שיטות תעתיק וכדומה. לבסוף מסביר צונץ למה בחר מכל ארצות הגולה היהודית בספרד. מתברר שנמשך אחרי הראשונות של מחקר מסוג זה — ואנו יכולים להוסיף: ראשונות של מחקר יהודי־היסטורי כזה בכלל! על כך הוסיף צונץ נימוקים אחרים, שהם בעלי משקל בשבילו. תולדות היהודים בספרד נראו לו, המשקיף עליהן מתוך 'הברבריות הגרמנית-פולנית', כנווה במדבר. הצער על אובדן כל הטוב היה הופך כאן, במציאות העלובה, לייאוש — אלמלא למד כיצד שתלו המגורשים 'כאן, בקרב יהודי גרמניה, נבטים, שיתנו פרי לעתיד'⁸⁹. חשיבותה של תקופת ספרד רבה מאוד, כי בה 'עמדו היהודים על מדרגה שווה למדרגתם באירופה ולעתים אף גבוהה ממנה; שם חיו אישים, הראויים לכל הוקרה; שם היתה להם לא שפה מתה מורשת אבות מכובדת, כי אם חיה, מובנת ומפותחת; תוך התחרות עם המאורים נמצאו ביניהם מעריצי שירה ומדע. ולא גילויים אלה של ההיסטוריה הפנימית בלבד משכו את לבו של צונץ, אלא העובדה שההיסטוריה החיצונית היתה שם יותר 'חזקה, ואחרי התקופה הויזיגוטית הברברית, מושכת יותר מבכל מקום אחר'. מידות טובות ותרבות גבוהה היו מושרשות בהם, עד שגם אחרי הגירוש, במקומות מקלט נידחים, הצטיינו פליטי ספרד היהודיים.

מדברי ההקדמה האלה מתבררים קווים אחדים לתפישתו ההיסטורית של צונץ. קודם כול בולטת העובדה, שלדעתו מתחילה ההיסטוריה היהודית עם שיבת ציון מבבל, וליתר דיוק — אחרי חורבן הבית הראשון. זיקת היהודים לעברים, שתולדותיהם מדברות מתוך התנ"ך, הנה, לדעתו, אתנית בלבד. העם שהתגבש בתקופת החשמונאים, העם היהודי, הוא יצור חדש, ומורשתו הרוחנית היא 'יהודית'. בכך ממשיך צונץ את קו המחשבה מחיבורו על הספרות הרבנית, שבו קשר את חשיבותם 'הגבוהה ביותר', דהיינו את האוניברסליות, של 'השרידים מימי הפריחה של העברים הישנים' — הם ספרי התנ"ך — עם 'המהפכה הנוצרית', שעשתה את התנ"ך בסיס בשביל המדינות הנוצריות. מכאן שהתנ"ך אינו עוד קניין של אותו שבט שיצר אותו, כי אם יסוד לתרבות אירופה, הנוצרית מעיקרה. הנחה זאת מתאימה יפה למגמתו, שעמדנו עליה, כלומר: להקצות למדע היהדות מקום בעולם המדע הכללי.

במאמר זה תוהה אפוא צונץ על מהות התרבות היהודית, זאת שהשתמרה בייחודה ולא זרמה לתוך האפיק הרחב של התרבות הנוצרית. לדעתו, התגבשה התרבות היהודית בימי הגלות; ועל אף פיזורו של העם על פני ארצות שונות, התקיים ליכודו הלאומי. למרות ההשפעות המקומיות השונות, נשאר מהלך ההיסטוריה אחיד ולא התפצל לחטיבות. הגורם המלכד נמצא בתחום האידיאות, שמקורן אמנם בימי 'העברים', אך התפתחותן המיוחדת שזורה בגורל ה'יהודים'. יצירתו הספרותית של העם היהודי בגולה

מעידה על קיומו הלאומי. לכן יש לנצל את הספרות הזאת, ה'רבנית', כמקור ראשון להיסטוריוגרפיה יהודית.

את מחקרו המקיף יותר הדפיס צונץ בגיליון השני של כתב־העת. הפעם לא עסק באחד ממדעי העזר של ההיסטוריוגרפיה, אלא העלה אחד מנושאי החשובים, את תיאורה הרב־צדדי של דמות מרכזית בחיי הרוח של עם ישראל: בחיבורו רש"י⁹⁰, המכיל למעלה מ־100 עמוד, אסף וערך חומר על אודותיו. לעומת הנושא של מאמרו הקודם, שהיה כולו חידוש, השקיע עתה מאמצים בנושא כה פופולרי! ברם, דווקא משום אופיו העממי הזה, ומכיוון שנוספו לאישיותו של הפרשן הגדול קווים אגדתיים, הרגיש חובה לבדוק — ולפי הצורך, גם להרוס — מוסכמות. אף ייתכן שנמשך אל האיש הזה, כי בו הגיעה התרבות היהודית האירופית לאחד משיאיה — וזאת בתקופה ששאר עמי אירופה היו שרויים עדיין בחשכת בורות עמוקה. 'עם תחילת המאה הי"א מבשר... גרשום בן יהודה, מאור הגולה, כי האיר היום... באמצע התקופה הפעלתנית הזאת... אראה לך, הקורא, את צמיחת ספרותם של היהודים הצרפתיים בדמות איש, שמותר לכנותו נציג המאה ההיא, איש... שביסס את מה שייסד גרשום קודמו, ושנודע לכל בשם רש"י פרשן־דתא'⁹¹. על יסוד המקורות שבידו תיקן צונץ שתי עובדות ביוגרפיות, שחכמים רבים לפניו שגו בהן: בניגוד למחבר ספר 'שלשלת הקבלה' ולבעל 'צמח דוד', לברטולוצ'י ולאחרים, קבע את הולדתו של רש"י אל נכון לשנת 1040. בקביעה זאת הסתמך במפורש על 'ספר שו"ת' של המהרש"ל, שבתשובה כ"ט רשם את הכרונולוגיה של חכמי אשכנז מר' גרשום מאור הגולה עד רבני המאה הי"ד. עם זאת טעה צונץ בפרט אחד, כשהניח כי היתה זאת גם שנת מותו של ר' גרשום. כן הכריע בוויכוח על פשר ראשי התיבות של רש"י: בעקבות בוקסטורף הזקן, היו מפענחים אותם בטעות 'שלמה ירחי', ואפילו הצביעו על לינל — 'עיר הירח' כביכול — כמקום הולדתו⁹². בין הסיפורים, שהתהלכו על מהלך חייו של רש"י, סתר צונץ את הדברים על אודות מסעותיו הרבים למצרים ולאסיה. עניין זה 'מגוחך' בעיניו, כי 'רק ליהודים פרטיים, וגם לאלה רק לעתים רחוקות מאוד, היתה אפשרות לערוך מסעות כאלה. רבנים, שהרביצו תורה ברבים, לעולם לא העלו זאת על דעתם, וזאת לא היתה לפי יכולתם'⁹³. תשומת לב הקדיש צונץ גם למשפחת רש"י ורשם את אילן היוחסין שלה. לכך הוסיף שמות של למעלה מ־30 ישיבות בצרפת, שקמו בעקבות מי שהיה 'מייסד הספרות הרבנית של אשכנז וצרפת'. השפעתו על לימוד התורה, על בעלי התוספות — היא שקובעת, לדעת צונץ, את מקומו של רש"י בתולדות חכמי ישראל. רק מתוך ראייה כזאת מתגלה גדולתו! בלגלוג מדבר צונץ על אותם הסופרים, המציירים את רש"י בדמות פילוסוף פתוח להוויות העולם, ומתפארים בו שהיה 'איש סובלני, שידע פרסית, ערבית, לטינית, יוונית וגרמנית; שעסק באסטרונומיה וברפואה, ששלט בקבלה ובדקדוק, שערך מסעות ועשה נסים — רק בדבר עולמו המיוחד של רש"י שומרים הם על שתיקה טיפשית ויהירה'⁹⁴. את רש"י האמיתי, קובע צונץ, יש להבין מתוך ראיית החיים היהודיים של תקופתו, שבמרכזם התלמוד. אכן, רש"י לא היה סובלני, לא בקי בשפות ולא בדיעות כלליות אחרות. הקבלה היתה זרה לו. 'אין לשכוח, שחי יחד עם אחיו בתנאי דיכוי, והיה עד למסע הצלב הראשון... כמו־כן אפשר להוכיח, שהיה

אוהדם של האנוסים ויריבם התיאולוגי והפוליטי של גויים בני זמנו⁹⁵. הטענות בדבר ידיעותיו בגרמנית הסתמכו, כנראה, על ביטויים בודדים שמונה צונץ בדייקנותו הרגילה. על מנת לחדור אל עולמו הרוחני של רש"י שיחזר את 'ספרייתו' – כלומר, את רשימת הספרים ומחבריהם, שמביא רש"י בכתביו. בסדר כרונולוגי רושם צונץ את כל דברי הספרות שנזכרו על-ידי רש"י, החל במקרא, פרשנותו ותרגומיו ועד לכתבי מוריו – רשימה המכילה כ-80 חיבורים והמשתרעת על 30 עמודים! בביבליוגרפיה ביקורתית זאת הפגין צונץ הצעיר את ידיעותיו המקיפות בספרות העברית של התקופה. הערותיו מתארכות לפעמים לכדי דיון מפורט על סופר או על ספר מסוים – כמו, למשל, על ר' יהודאי גאון⁹⁶, על אלעזר הקליר⁹⁷, על רבנו משולם הגאון (כהזדמנות זאת רושם צונץ את אילן היוחסין שלו⁹⁸), ובמיוחד על 'ספר יוסיפון', שלו הקדיש תשומת לב רבה מכולם⁹⁹. מאחר שכידוע זיהה רש"י את בעל 'ספר יוסיפון' עם יוספוס פלביוס – לדעת צונץ, בעקבות ר' סעדיה גאון – יוצא הוא ברשימת עובדות, האמורות 'להסיר את המסכה מהפסאודו-יוספוס הזה, ולאלצו להראות לנו את פרצופו האמיתי'¹⁰⁰. להלן רשם מובאות רבות המוכיחות, שמחבר 'ספר יוסיפון' הוא 'הדיוט בתחום ההיסטוריה', אינו יודע לטינית די צורכה, מתפאר שהוא יוספוס האמיתי, ומזכיר מאורעות מאוחרים לבית השני. לסיכומו של דבר שיער צונץ, ש'ספר יוסיפון' חובר על-ידי 'יהודי צרפתי מהמאה התשיעית'¹⁰¹.

לאפיון מלאכת הפרשנות של רש"י מדגיש צונץ, כי רש"י ביקש אך ורק 'לשרת' – לשמש כעין 'אהרון בשביל משה כבוד הפה'. לכן העדיף בפרשנותו המקראית את הפשט, ומסר את דברי התלמוד 'ללא סנגוריה וללא קטגוריה, ללא פלפול והתחכמות; הוא מגלה את המשמעות, כמעט בלי להקפיד אם הוא עצמו או מישהו אחר שערך אותה אל נכון'¹⁰². אגב כך מצביע צונץ גם על מנהגו של רש"י להזדקק בתרגומיו ללשון-האם שלו, לצרפתית העתיקה, וטוען, שיש אפשרות לחבר את המלים האלה למילון שלם למדי של השפה הצרפתית של ימי מסע-הצלב הראשון. עם ציון השפעתו של רש"י על בני זמנו ורשימת תלמידיו מסיים צונץ את המחצית הראשונה של החיבור. המחצית השנייה מוקדשת לרשימות ביבליוגרפיות, ששלמותן ודיוקן משווים למאמר את אופיו המדעי. ספק אם קם אחרי צונץ חוקר, שעשה בתחום זה יותר ממנו. על גבי 50 עמודים רשם צונץ את שמות החכמים, שהיו תלויים בפרשנותו, וביניהם בנפרד – המלומדים הנוצריים. אחרי-כן מנה את כתבי-היד, המכילים את דברי רש"י. בהדגשה ציין, שלפירוש רש"י לתורה 'היה הכבוד להיות ראשון הספרים העברים שהודפסו'. צונץ רושם ומתאר קרוב ל-220 מהדורות שונות של פירושי רש"י לספרי המקרא, שהופיעו מ-1475 ועד 1818. לעומת זה קטן יותר חלקן של הוצאות התלמוד עם פירושו. כמו בחיבורו הראשון על הספרות הרבנית, מפרט צונץ גם הפעם שטחי מחקר אחדים שעדיין לא זכו לטיפול מתאים, כגון מקומו של רש"י בתולדותיה של פרשנות המקרא היהודית ובהיסטוריה של התלמוד ושל הלשון העברית וספרותה. בתחומים האלה נעשה, לדעתו, עד כה מעט מאוד, ובמקום חקירות מדעיות נרקמו 'מעשיות ושקרים' סביב אישיותו של רש"י, שאחדים מהם סותר צונץ בהמשך מאמרו. את מיעוט החיבורים, היכולים לסייע להכרת אישיותו של רש"י ופועלו, הוא תולה בירידה הכללית

המורגשת בימי הרפורמציה. מאז רבו אצל היהודים הבורות, ההתבדלות והמצוקה המוסרית, וכמעט עד היום שייכים, בכל הנוגע ליהודים, רובה של פולין, מחצית גרמניה וחלקים גדולים של שכנותיה, יותר לאסיה מאשר לאירופה¹⁰³. עתה, משהתחיל עידן חדש, יש קודם כול, כדברי הרדר המובאים לסיום, לסלק את 'המיושן והרקוב' בטרם תהיה אפשרות לדון באורח חופשי וצודק על דמויות היסטוריות.

בהשוואה לביוגרפיה של אייכל על מנדלסון, שסקרנו, מציין חיבורו של צונץ התקדמות רבה בסוג זה של הספרות ההיסטורית. שליטה במקורות ושיטת מחקר מדעית עמדו לו בהגשמת שאיפתו, להבהיר את מפעלו הגדול של רש"י בכל היקפו ובנאמנות היסטורית מרבית. טעויות וליקויים מסוימים תיקן כעבור זמן-מה בספר חדש¹⁰⁴.

החיבור השלישי, שצונץ פירסם בכתב-העת של האגודה, דומה לספרו על הספרות הרבנית, ועיקר תוכנו, גם הוא — הצעה מפורטת בדבר מחקר שיש לערוך. רק הנושא הפעם יותר ספציפי: הסטטיסטיקה של היהודים¹⁰⁵. על הצורך לחקור גם את התנאים הסטטיים של היהודים דיבר, כזכור, וולף בפתיחת כתב-העת; עכשיו מגיש צונץ תוכנית מפורטת למחקרים בתחום זה.

יש לזכור, שבראשית המאה הי"ט כללה הסטטיסטיקה שני ענפים: החקר הכמותי של תופעות היסטוריות והערכתן המספרית; ותיאורו של מצב קיים. מן הסטטיסטיקה הדסקריפטיבית הזאת התפצלו במרוצת המאה הי"ט מדעי החברה למחלקותיהם והתפתחו לדיסציפלינות עצמאיות. כבר בסוף המאה הי"ח הקדישה האסכולה ההיסטורית של גטינגן מאמצים רבים לפיתוח הסטטיסטיקה, בחינת חקר המדינות. אחד מראשיה, אוגוסט ל' שליצר¹⁰⁶, הגדיר אותה כך: ההיסטוריה היא סטטיסטיקה רצופה, והסטטיסטיקה — היסטוריה נייחת¹⁰⁷. באוניברסיטת ברלין היה זה אוגוסט ביק, תלמידו של פרידריך א' וולף, שקידם את המדע הזה. מחקרו המקיף על הכלכלה הלאומית של בני אתונה זרק אור חדש על תולדות יוון, והוכיח את חשיבות הגילויים הריאליים, המוסיפים ממד חדש להיסטוריוגרפיה. השפעה רבה היתה גם להרצאות מבוא של ביק לפילולוגיה הקלסית, 'האנציקלופדיה של מדע הפילולוגיה'¹⁰⁸. כזכור, ביקר צונץ בשיעוריו בתקופה שחיבר את מאמרו האנציקלופדי על הספרות הרבנית. שיטת המחקר, שקנה אז אצל מורו, עזרה לו גם עכשיו בעיבוד הנושא החדש.

את קווי היסוד לסטטיסטיקה היהודית שעתידה להיכתב תיאר צונץ בצורה תמציתית ב-39 קטעים קצרים. ב-14 הסעיפים הראשונים עמד על טיבה הכללי של הסטטיסטיקה כאמצעי להכרת החברה של בני-אדם. ניסוח הגדרתו מזכיר את משפטו של שליצר: 'סטטיסטיקה קיימת רק למשך פרקי זמן זעירים ביותר (דיפרנציאליים) של ההיסטוריה, ומאידך ההיסטוריה היא תוצאה של שורת סטטיסטיקות אינסופיות'¹⁰⁹. כשם שההיסטוריה העולמית מתחלקת להיסטוריות נפרדות של 'המונים גדולים מלוכדים, הקרויים עמים', כן יש, במסגרת דור אחד, סטטיסטיקות שונות, כלומר: לכל עם סטטיסטיקה תקופתית משלו. עליה לברר שלושה תחומים: הראשון, הבסיס, עוסק בשמות הפרטיים, בארץ המולדת, במוצא האתני, בלשון, בדת ובמצב המדיני; השני בוחן את ה'עקרונות', כלומר — את העניינים הפנימיים, התלויים בגורמים הקודמים, כגון חוקה, מנהג, אורח חיים, עיסוק, דעות ורמה תרבותית;

השלישי דן ב'תוצאות', הנובעות מהיחס לסביבה, והוא יכול להיות או 'משרת או מושל או ניטראלי'¹¹⁰. לאור הכללים האלה מעוררת הסטטיסטיקה של העם היהודי בעיה מיוחדת: הסטטיסטיקה, העוסקת על-פי משמעותה המקורית בתיאור של גופים מדיניים, כיצד ניתן לישם אותה לגבי חברה, שאין לה מסגרת מדינית משלה, והיא מפוזרת על פני מדינות רבות? מאחורי הקושיה הזאת אורבת, כמובן, טענה, השוללת מהקיבוץ היהודי את המעמד של עם, וכתוצאה מכך גם אינה מכירה בקיומה של היסטוריה מיוחדת לו מאז ימי חורבנם של מקדשו ושל מדינתו ועד ההווה. לא יתואר שצונץ לא נאלץ גם הוא להתמודד עם טענה כזאת, ויש להבין את מאמציו – כמו את מאמצייהם של וולף ושל שאר חברי האגודה הפעילים – כניסיון לסתור אותה.

גם הפעם ממיר צונץ את היסוד המדיני, החסר לעם בגולה, ביסוד האידיאלי, דהיינו: ביהדות, במקום מדינת היהודים¹¹¹. זהו היסוד שהשתמר מימים ימימה – למרות שנושאו, העם היהודי, היה נתון במרוצת הזמנים לשינויים. ברם, היהודים 'צאצאים הם של שבט אחד ושל מדינה אחת, ולכן אפשר להקיש ממצביהם השונים על אחדות קמאית'. מכאן שהסטטיסטיקה היהודית מורכבת משני אלמנטים: האחד מתייחס להיסטוריה של העם בהיותו חי את חייו בגולה, והשני – האידאיה המתקיימת עדיין. ההבדלים שהתהוו בין תפוצות ישראל השונות שייכים לצדה החיצוני של הסטטיסטיקה.

על הסטטיסטיקה היהודית לעסוק באותם הנושאים, הנבחנים על-ידי כל סטטיסטיקה כללית, והם הבסיס, העיקרון והתוצאה; אולם תוכנם יהיה מיוחד לה. כבסיס מופיעים המוצא, הדת וכל שהתהווה בעבר ההיסטורי באמצעות השפה וארץ ישיבתם המשותפות. העיקרון מביא את ההסתעפויות של מרכיבי הבסיס לכל הכיוונים ואת התגלמותם במנהגים, דעות, עיסוקים ומצבים. התוצאה צריכה להראות את התייחסות היהודים אל הארצות השונות, המותנית ומתהווה על-ידי ההיסטוריה החיצונית. להלן אין צונץ מוותר על פירוט הנושאים הללו, ומונה ב-14 סעיפים את כל הדברים, שהסטטיסטיקה היהודית צריכה לעסוק בהם. עוד הוא מצביע על סוגי מקורות האינפורמציה, היהודיים והלא-יהודיים, 17 במספר, תוך בחינה מיוחדת של כל אחד מהם. מהחומרים האלה ייבנה אותו 'מבנה סטטיסטי גדול', המציג את התמונה המושלמת של היהדות בהווה, במצבה האקטיבי והפסיבי¹¹².

תרומתו של אדוארד גנס

ליד מאמריו של צונץ היו אלה חיבוריו של גנס, שעסקו בנושאים מההיסטוריה היהודית. אדוארד גנס בא אל חוג הסטודנטים בברלין מסביבה סוציאלית שונה משאר חברי האגודה. אביו, צאצא אחרון של 'יהודי חצר', בנקאי, סוכן, מקורב לראשי מדינה, נפטר עוד לפני שהנער סיים את לימודיו בגימנסיה הברלינאית¹¹³. על אף מצבה הדחוק דאגה משפחתו להמשך השכלתו, ובקיץ 1816, בגיל 19, נרשם באוניברסיטת ברלין כסטודנט למשפטים. כעבור שנה עבר לגטינגן, ובחורף 1818/1819 סיים את לימודיו בהיידלברג כתואר דוקטור למשפטים. בשנים הבאות ניהל מאבק עקשני עם שלטונות פרוסיה כדי לזכות למינוי אקדמי. הללו נאלצו ליזום חקיקה מיוחדת, על מנת לשנות

את פקודת האמנציפציה של 1812 ולסגור סופית את משרות ההוראה האוניברסיטאית לפני יהודים בכלל, ולפניו בפרט. משנת 1822, שבה דחתה ממשלת פרוסיה סופית את בקשתו, עד לסוף שנת 1825, שבה המיר את דתו וכך סילק את המכשול היחיד מפני התמנותו לפרופסור, ריכז את התעניינותו ביתר שאת בבעיות היהדות¹¹⁴. על חלקו בייסוד האגודה ובניהולה עמדנו למעלה. גם תרומתו לכתב-העת היתה ניכרת. צונץ פירסם בו את ההרצאות, שגנס נשא באותה תקופה ב'מכון המדעי'. בגיליון הראשון הופיעה התחלת המחקר החקיקה היהודית ברומא, והמשכו בגיליון השני¹¹⁵. כדרכו של צונץ, מתווה גנס בקטע הפתיחה תוכנית רבת היקף למחקר, שלדעתו יש לבצע בטרם 'אפשר לחשוב על היסטוריה מושלמת מכל הצדדים של היהודים בפזורה'. כוונתו היתה לאסוף את 'כל החוקים והתקנות, שהוצאו על אודות היהודים, ובמיוחד באירופה'¹¹⁶. כעבודת הכנה החליט לבחון את מעמדם של היהודים, אזורי הקיסרות הרומית, על-פי מקורות החוק הרומי. לצורך זה חילק את דברי ימיה של הקיסרות לשתי תקופות, המופרדות בקבלת הנצרות על-ידי קונסטנטיין. אמנם אצל היהודים לא השתנה דבר בין תקופה לתקופה, כי הם התמידו בשמירת מסורתם, וגם מצבם לא השתנה: 'בכל מקום בפזורה שתביט עליהם — הלחץ הוא סולם הצלילים הנוקשה והבלתי-משתנה, לפיו מנגנים את ההדרן הנצחי של תולדותיהם... כל דף בהיסטוריה הארוכה שלהם מציין את הלחץ הזה באותיות גדולות'. ההבדל בין שתי התקופות היה רק בסיבות הלחץ: 'גורמים שהשתנו הביאו לידי השקפות ודעות שונות, ואלה לידי התייחסות שונה — שאמנם היתה תמיד רעה במידה כמעט שווה'¹¹⁷. גנס הסביר, שמטבע השקפתם היו הקיסרים האלייליים סובלניים לכל גילוי דתי — וכמובן גם כלפי הדת היהודית; אולם המצב האובייקטיבי — דהיינו עצם קיומם כעם — גרם לרדיפות, כי אפילו אחרי חורבן מקדשם נשאר לעם הזה מרכז מלכד. היהודים האמינו שבידם נמצאת האמת האחת, ולכן התגאו וזלזלו בזולת. משום כך אף לא השכילו להסביר את עצמם ונשאר זרים ומשונים בעיני הסביבה. עד כדי כך לא הבינו אותם, עד שגם הקיסרים לא הבחינו ביניהם לבין הנוצרים ורדפו גם אותם — אף שהתכוונו רק לאחרונים. לעומתם הקלו יורשיו הנוצריים של קונסטנטיין, עם שהיו בעלי השקפה חסרת סובלנות — ובניגוד לדת האהבה של הנצרות הקדומה — על היהודים. אבל ריבוי הכיתות בקרב הנצרות הפנה את זעם קנאתם פנימה — מה גם שלא נעלמה מעיניהם של ראשי הכנסייה העובדה, כי היהדות שימשה בסיס לבניינם. מסע השמדה נגד היהודים, דוגמת זה שהתנהל נגד הכופרים והפאגאנים, היה מבטל את 'הברית החדשה' ושומט את היסוד תחתיהם. מעשה זה אף היה מחסל את האמונה בשיבתם העתידה של היהודים לחיק הכנסייה. התוצאה היתה אותה חקיקה בלתי עקבית, שאמנם הגנה על חייהם — אך יחד עם זאת גרמה למצב השפל של יהודי אירופה במשך 1,500 שנה, מאז ימי קונסטנטיין.

עד כאן פתיחתו של גנס, שבה ניסה לצייר את הרקע ההיסטורי להתהוות מעמדם החוקי של יהודי הקיסרות הרומית. בחלק העיקרי בדק אילו תפקידים מילאו היהודים בעלי המשרות, הנזכרים באוספי החוקים של תיאודוסיוס ושל יוסטיניאנוס, ואילו זכויות העניקה להם החקיקה הרומית.

באותה חוברת פרסם גנס חיבור שני תחת הכותרת: הרצאות על תולדות היהודים בצפון אירופה ובארצות הסלבוניות¹¹⁸. המאמר איננו אלא פתיחה למחקר מקיף, שאם היה בכלל בדעתו לעשותו — לא נסתייע לו הדבר. הפעם ניסה גנס את כוחו כהיסטוריון. בדבריו מורגשת השפעת האסכולה הפילולוגית-היסטורית כשהוא מציין: 'כל חוקר בעיון את ההיסטוריה של עם כלשהו... יכוון את תשומת לבו לפני כל עניין אחר אל הלשון. היא כשלעצמה תלמד להכיר אותו עם, את תמונת כל הוויתו, ורישומה יהיה אולי מעמיק יותר מספרי ההיסטוריה הכתובים בה'. בהתאם להנחה זאת נתקל גנס בעובדה, שיהודי אירופה מתחלקים על-פי לשונם לשתי קבוצות: בדרום שפתם רומאנית, כגון ספרדית, פורטוגזית או איטלקית; אולם בצפון, וגם בארצות הסלבוניות, שבהן היהודים אינם נזקקים לאחר הניבים הגרמניים או הסלביים השונים, לשונם גרמנית בלבד, וכניבה הישן. מכאן הגיע לתיחום נושאו, שניתן להגדירו כתולדות היהודים דוברי גרמנית¹¹⁹. העובדה, שהשפה הגרמנית משותפת לכל היהודים בצפון אירופה ובארצות הסלבוניות, מעוררת את הבעיה בדבר מוצאם, ראשית התיישבותם ואופן התגבשותם. שאלה אחרת שהציג נבעה מהיחס בין מה שקרוי — גם בפיו — 'היסטוריה חיצונית' לבין ההיסטוריה ה'פנימית'. לדעתו, נושאת ההיסטוריה החיצונית בדרך כלל את הפנימית, בחינת המסגרת לתוכן; אולם אצל העם היהודי היא 'אינה מציגה לפנינו תמונה של שינויים כבירים, של כלי זין מצלצלים, או של מאבק רוחני עז על קיום עצמאי, אלא רק מאבק דומם עם ההיסטוריה העולמית על ההמשך הפיסי של המין, מלחמת הכבשה שסבלנותה נשקה... אכן, כמו צונץ, לא מצא גם גנס בהיסטוריה החיצונית של היהודים את המאפיינים של תולדות האומות. ברם, החיים הפנימיים התנהלו במסלולם-הם, מבלי להתחשב בהתרחשות החיצונית. רק עם בואן של 'עתים נאורות', של ההכרה בחירות האדם, יכלו מאורעות חיצוניים להשפיע שוב על ההתפתחות הפנימית. את מידת התלות הזאת רצה גנס לעשות לנושא מחקרו העיקרי. בהתאם להשקפתו, בחר 'להצמיד לתיאור תולדותיהם החיצוניות של היהודים בכל אחת הארצות הנזכרות הרצאה מיוחדת על כיוונם, היקפם ומהותם הפנימית של חיי הרוח, שהיו לרוב בלתי תלויים בתנאים החיצוניים'¹²⁰.

את הדיון המפורט פתח באנגליה, בהקדימו סיפור קצר על התפתחותה הפוליטית עד הקרב ליד היסטינגס. כמקור לתולדות היהודים באנגליה הביא כתריסר ספרי היסטוריה מהמאה ה'ט"ז והי"ז, שמהם רק אחד עוסק בהיסטוריה היהודית במיוחד. ספר זה יצא לאור במאה הי"ח, ולפי דעת גנס איננו אלא 'לקט בלתי ביקורתי, ללא קשר פנימי'. הפרשה היחידה, שגנס הספיק להבהיר בהרצאה הבודדת הזאת, היא על זמן בואם של היהודים לאנגליה. תוך בדיקת שמועות ומקורות שונים הגיע למסקנה, כי פרט לבודדים אין לדבר על קיומם של יהודים במספרים ניכרים לפני הקרב ליד היסטינגס. בהקשר זה העיר, שבכל מקום בגולה ששם נמצאים יהודים בודדים, ללא מסגרת קהילתית עצמאית, אין הם יכולים להיות נושא להיסטוריוגרפיה יהודית: 'כפי שההיסטוריה שלהם תיפסק עם הפסקת התבדלותם, כך היא גם יכולה להתחיל רק עם תחילת התבדלותם'¹²¹. גנס לא צפה אפוא המשך קיומו של העם היהודי אלא במסגרת ארגונו המיוחד, המבדיל אותו מסביבתו הלא-יהודית ומלכד אותו.

כזכור, האשים גנס את תנועת ה'השכלה' בניסיון לפורר את הקהילה היהודית. בנאומו השלישי כנשיא האגודה, שנשא בזמן שהופיע מאמרו הנדון, טען נגד דור ה'השכלה', שאחרי שבירת מערכת הערכים המסורתית לא עלה בידו ליצור מסגרת חדשה¹²². הלקח בשביל חברי האגודה יהיה, לדעתו, שעליהם להקים תריס בפני תהליך האטומיזציה, המסכנת את הקהילה היהודית. אין בקיומו האינדיבידואלי של היהודי ערובה להמשך קיומו של העם, שלרציפותו ההיסטורית הם מודעים. בכך הסתייג גנס מעמדת בעלי 'שולמית', שהזכרנו: בעוד שהללו מצאו במורשת התנ"ך בסיס משותף לכל בני התרבות האירופית, שעליה ביקשו להישען, לא היה עוד לגנס, כמו לחברי האגודה, חלק בכמיהה לאחדות האנושות, שאיפיינה את קודמיהם. במקומה חיפשו משענת בזיקה לשבטם, שלגורלו המיוחד נעשו עתה ערים. אולם לא אל העם העברי הקלסי, שחי בתקופת המקרא בארצו, התייחסו — אלא דווקא ליהודי הגולה חזרו בחיפושיהם אחרי שורשיהם. כך ראינו את צונץ מדגיש את הפסקת הקשר אחרי חורבן בית-המקדש בין ה'עברי' לבין ה'יהודי'; וגם גנס עמד על כך, שאין בין ה'עברי' לבין ה'יהודי' ולא כלום. על כך הרחיב את הדיבור במאמר השלישי, שנדפס בגיליון השלישי והאחרון של כתב-העת.

בחיבור זה רצה לציין את קווי היסוד של חוק הירושה מימי משה והתלמוד¹²³. המאמר הזה נמצא גם בספרו על חוק הירושה בהתפתחותו ההיסטורית-העולמית, שהכרך הראשון שלו ראה אור בשנת 1824. כוונתו היתה להשוות את דיני הירושה הכלליים עם אלה שבתלמוד ולגלות בהם השפעות חיצוניות. אף אם נכון הדבר, כך הדגיש בפתיחת דבריו, 'כי יהודי הבית השני, ועוד יותר אלה, שבשבילם צמח התלמוד והתפתח לכדי היקף של קודכס שבכתב, היו עם שונה לגמרי מהעברים שבתעודת משה... אסור בכל זאת להעלים עין מכך, שמקורות החוק הללו שבתלמוד לא הציגו עצמם אלא כפירושים... לאותם החוקים שבתורת משה. מכך יוצא, כי... הם היו ממשיכי אורח החיים של תורת משה... שאתה יש לקשור אותם לשלמות אחת'¹²⁴. במלים אחרות: על אף הסכמתו המפורשת לדעתו של צונץ¹²⁵, לא יכול גנס להכחיש, כי התקיימה התפתחות רצופה מימי המקרא ועד לניסוח התורה שבעל-פה בתלמוד. בזאת החליש מחומרת ההפרדה בין התרבות ה'עברית' לבין התרבות ה'יהודית'. באשר להשפעות מבחוץ, הבחין גנס ב'חוטים אחדים ברקמה הזאת, שאינם של תורת משה, ובעובדה 'שאל תקנות אוריינטליות מקריות של משה נצמדו לעתים מושגים, המוכיחים הכרות אינטימית עם המשפט היוני והרומי'¹²⁶.

לסיכום

כידוע, לא המשיכו לא גנס ולא צונץ במחקרים היסטוריים כאלה. גנס פנה אל מקצועו, המשפטנות, והמיר את דתו, וצונץ התרכז בחקר הספרות העברית. אולם חיבוריהם שסקרנו פתחו את השלב החדש של ההיסטוריוגרפיה היהודית. אין זה גם מקרה, שיחד עם דבריו הפרוגרמטיים של עמנואל וולף מילאו הם את רוב הדפים של כתב-העת¹²⁷. התמקדותם בפרקים שונים של תולדות העם היהודי מעידה על הליכתם אחרי התופעה

הרוחנית האירופית הכבירה — ההיסטוריזם, שהתפתח במאה הי"ט ושלט על דרכי המחשבה של הוגי הדעות. 'היסטוריזם איננו ניצנוץ של רעיון ולא אופנה, ואפילו זרם איננו', קבע הסוציולוג קרל מנהיים, 'הוא הבסיס, שממנו צופים אנו על המציאות החברתית-תרבותית. הוא איננו תוצאה של תיחכום, איננו מצע, אלא הקרקע בהתהוותה האורגנית, השקפת-העולם-גופא, שצמחה אחרי שהתפוררה תמונת העולם של ימי-הביניים הכבולה בדת, ואחרי שהתבטלה מאליה תמונת העולם החילונית של "ההשכלה" עם רעיון היסוד של התבונה העל-זמנית'¹²⁸. על-פי התוכנית של חברי האגודה למדע היהדות ועל-פי חיבוריהם ההיסטוריים מתברר, שהם קיבלו את ההנחות שחייבו, כאמור, את ההיסטוריזם; הם פנו עורף לבחינה התיאולוגית של ההיסטוריה והסתייגו מרעיונות היסוד של ה'השכלה'. מאידך גיסא, מנעה מהם מעורבותם בחיי הציבור היהודי את האובייקטיביות העקרה, שסיכנה את המידוע בגרמניה והעניקה לפועלם חיוניות. כך התגלע, לכאורה, ניגוד בין הצהרותיהם על הנאמנות למדע הטהור לבין מגמתם האמנציפטורית¹²⁹.

על אף כשלון האגודה ונטישת הדת היהודית על-ידי אחדים מחבריה, כמו גנס והיינה, לא פסקו המאמצים לבנות את התמונה ההיסטורית של העם היהודי על יסודות של מקורות, המבוקרים בידי חוקרים בעלי השראה. עוד בימי קיום האגודה התחיל אחד מחבריה, איזאק מרקוס יוסט, לפלס את הדרך לחיבור מקיף של ההיסטוריה היהודית תוך התמודדות עם דרישות המדע. ברם, אם נעקוב אחרי מהלך המחקר, כפי שבוצע על ידו ועל-ידי מלומדים יהודיים נוספים, יתגלה לעינינו במהרה המכשול הגדול שעמד על דרכם, אף הקשה על נסיונם להגיע להישגים כשל עמיתיהם הנוצריים, שחקרו את תולדות העמים, ולהוציא מתחת ידם ספרי היסטוריה, שישתוו לרמת הספרות ההיסטורית הגרמנית של תקופתם¹³⁰.

כזכור, תיכננה האגודה מוסדות שונים, שצירופם למכון מחקר אחד יכול היה להבטיח את התנאים הארגוניים, הדרושים לכל חקירה מדעית. צונץ היה היחיד מחברי האגודה, שגם אחרי ביטולה הקדיש את רוב מרצו וזמנו להגשמת רעיונותיה. הוא גם ניסה להבטיח מקום הולם למדע היהדות בקרב אחת האוניברסיטאות הגרמניות — אך ללא הצלחה!¹³¹ אותו גורל נועד גם לנסיונותיהם של אברהם גייגר ושל לודביג פיליפסון¹³². הסיבה העיקרית לכשלונות אלה היתה רשויות המדינה: סיוען והסכמתן היו הכרחיים, אך הן לא שוכנעו בצורך של קיום מוסד אקדמי כזה. למרבה האירוניה, ראו בו סכנה לרעיון הסובלנות ולחירות המחקר, שתבעו אותם המלומדים היהודיים לעצמם. בחוות דעתן פסקו: 'פרופסורה, שתיכון תוך מחשבת-לוואי כדי לתמוך, מבחינה רוחנית, בישות יהודית ייחודית, בחוקיה ובמנהגיה המתנכרים, על מנת לחזקה, היתה סותרת את רוח החירות החדשה, האמורה לפשר בין ההבדלים הנוקשים. זאת תהיה הפליית היהודים לטובה, ושימוש לרעה של האוניברסיטה בכלל ושל הפקולטה הפילוסופית בפרט'¹³³. כך נשאר מחקר ההיסטוריה היהודית על-ידי מלומדים יהודיים בלי מסגרת אקדמית ובלי סיוע ציבורי. עוד שנים רבות ייאלץ ההיסטוריון היהודי להיאבק עם משימתו, כאילו היא תחביבו הפרטי, כי חוץ ממעטים, יוצאים מהכלל, נשארה ההיסטוריוגרפיה היהודית בידי אנשים, שאין המחקר האקדמי עיקר מלאכתם.

ראוי עוד להדגיש, שהחלטתן השלילית של האוניברסיטאות — במידה שלא פעלו עליהן לחצים בלתי רלוונטיים — נבעה בעיקר מאי־רצונן להכיר בתרבות היהודית כתרבות לאומית, הזכאית להכרה אקדמית כמו כל תרבות לאומית לא־גרמנית אחרת. איננו יודעים אם היתה בימים ההם דרישה להקמת פרופסורה לתרבות צרפת או לתרבות אנגליה; אבל נוכל לשער, שאילו היתה — לא יכלה להתקל בסירוב אלא רק מטעמים פוליטיים. לא כך נראתה היהדות בעיני שלטונות האוניברסיטאות הגרמניות. הם רצו לראות בה זרם דתי בין שאר הזרמים והכיתות, הניתנים לטמיעה בגוף המלכד של המדינה. לעומתם אנשים כצונץ, יוסט, ואפילו פיליפסון, שנטה להתבוללות — כל שוחריו של מדע היהדות — חייבו 'ישות יהודית ייחודית'. אם כי לא הזהירו במפורש ובפומבי על קיומו של עם יהודי, אין ספק שביסוד מאמציהם להוכיח כי את היהדות ניתן לתפוס כמכלול תופעות, שלבחינתן אפשר להימנע מכל מגמה דתית, מונחת ההכרה בהוויה יהודית לאומית. להכרה הזאת הביאה אותם, מצד אחד, הפניית עורף למגמות האוניברסליות והקוסמופוליטיות של תנועת ה'השכלה'; ומצד שני — התעוררות התודעה הלאומית בפרוסיה אחרי תבוסתה מידי הצרפתים. ההתפתחות הזאת שמה לאל את תקוות ה'משכילים' היהודיים להשתלב בקרב סביבתם ללא מחיצות של מוצא ודת. אמנם כלפי חוץ נמשך מאבקם על השגת אמנציפציה מלאה, ואפילו נוהל ביתר שאת; אך כלפי פנים הם פעלו לחיזוק התודעה העצמית. אצל ההיסטוריונים היהודיים של התקופה נמצא ביטוי למפנה הזה בבחירת הנושא למחקרם, המצביעה על הודאתם בקיום של גוף לאומי יהודי, בשעה שהעולם האקדמי סירב, כאמור, להכיר בו.

פרק שישי

איזאק מרקוס יוסט,

אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית

'תולדות הישראלים'

איזאק מרקוס (מרדכי) יוסט היה היחיד מבין חברי 'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים' שבחר בהיסטוריה של היהודים כשדה עבודתו המחקרית הבלעדית. ספרו בעל תשעת הכרכים, תולדות הישראלים מזמן המכבים עד ימינו, מעובדת על-פי המקורות, הנו הניסיון הראשון לתאר את תולדות העם היהודי בכל היקפן ובהתאם לדרישות המדע ההיסטורי של זמנו¹.

חינוכו המסורתי ב'תלמוד תורה' ולימודיו באוניברסיטאות הקנו לו את הכישורים הדרושים למילוי המשימה הזאת². מוריו באוניברסיטאות היו בין הראשונים להכיר בהיסטוריוגרפיה כענף מדעי אוטונומי. הם לא ראו עוד את עצמם כמשרתיהן של דיסציפלינות אחרות, תיאולוגיות או משפטיות, אף לא כמטיפי מוסר-השכל באמצעות תמונות מהעבר — כי אם כאוחזים בדיסציפלינה בעלת שיטה וחוקים משל עצמה ועומדת בזכות עצמה. בהשפעתם הוקצב גם להיסטוריה היהודית מקום מיוחד במסגרת הכוללת של 'מדע היהדות'.

במאמר הפרוגרמטי של 'כתב-העת למדע היהדות', שהזכרנו, העלה עמנואל וולף את שלוש הדרכים להכרת היהדות: הפילולוגיה, ההיסטוריה והפילוסופיה³. ההיסטוריה של היהדות מתארת שיטתית את התפתחותה של היהדות בזמן ואת עיצובה בשלושה 'כיוונים': הדתי, הפוליטי והספרותי. ברם, שלושת התחומים האלה משולבים תמיד כמרכיבים של ההיסטוריה היהודית בכללותה — אם כי אפשרית גם הופעתם הנפרדת בתורת היסטוריה של הדת, היסטוריה פוליטית והיסטוריה של הספרות. בהשפעת התפיסה האידיאליסטית, ששררה בראשית המאה הי"ט בגרמניה, הבחין וולף ב'עקרון הרוחני' של היהדות, המתגלה במרוצת הזמנים, או 'באידיאה, שהיא חיי הכלל בהתגבשותם'. לכן חילק את ההיסטוריה היהודית לתקופות לפי נקודות-הראות או דרגות ההתפתחות השונות של האידיאה הזאת. לבסוף קבע, שמציאת אותו גורם מטפיסי, המלכד את ענפי ההכרה האנושית הראשיים ליחידה מובחנת אחת, תהיה 'אתגר זמננו ויעודו'.

מאמרו של וולף מעיד עדות ברורה לפתיחותה הרבה של שכבה מסוימת בציבור היהודי לגבי חיי הרוח האירופיים, בכלל, ולפילוסופיה של הגל, בפרט — ציון דרך לתהליך, שבתחילתו עמדה אישיותו של משה מנדלסון כפרט יוצא-דופן בשעתו. תהליך זה, שבו לקחו חלק 'המאספים', לבש את צורתו הסופית בשעה שחברי 'החוג המדעי' של 1816 נפגשו ב'אגודה לתיקון מצב היהודים במדינת הברית הגרמנית' של 1819, וייסדו ב-1820 את 'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים'⁴. במקביל לאותה תופעה חברתית, המכונה ציורית 'יציאה מהגיטו', שהתאפשרה על-ידי יצירת 'החברה הניטרלית' שהזכרנו, מסמלים חברי 'האגודה' את הכניסה לעולם הרוחני של החברה הסובבת אותם. עולם זה השתחרר זה מכבר מהשפעת הרעיונות של תנועת ה'השכלה' האירופית. נטישת האידיאל של אחדות המין האנושי וההכרה באינדיבידואליות של עמים נתנו דחיפה למחקר ההיסטורי, ואצל מלומדים יהודים — לחקר תולדות ישראל. הם ביקשו לערוך אותו במסגרת המשותפת של המדע, כשמדע היהדות יהיה חלקתם. אמנם מניעיהם היו שונים מאלה שהפעילו את בני זמנם במזרח, את החוג הפראגאי ואת שלמה לויזון במיוחד⁵; עליהם השפיעה ההתעוררות הלאומית באימפריה ההבסבורגית, כשברלין קינאו למידוע ושאפו להציג את מורשת אבותיהם בדרך חדשה, מדעית. כזכור, נמנה יוסט עם באי ההתכנסויות של 'החוג המדעי' בברלין, והיה גם אחד משבעת מייסדי 'האגודה'; אולם עוד בראשית דרכה הסתייג ממנה, כי לא האמין בכוחם של הצעירים האלה לפעול במסגרת עצמאית למען תיקון הציבור היהודי⁶. עם זאת, כשם שצעד יחד אתם באותו מסלול לימודים אקדמאיים וקנה תורה מאותם המורים, כך הושפע גם מאותם הרעיונות שהביע עמנואל וולף, בקובעו את הבסיס האידיאולוגי המשותף של חברי 'האגודה'. ברם, מה שהם קלטו מבחוץ לא היה בעל משמעות זהה לכולם. לא הכול היו מאוחדים בפניית עורף לאידיאלים של תקופת ה'השכלה', והתקיימו הבדלים בבחירת הרעיונות, שראוי לדחות או לשמור. בהבדל מוולף ומצונץ, שהיו רדיקלים ממנו, מורגשת אצל יוסט בכל זאת עדיין שארית מרוח ימי ה'השכלה'. הדבר מתגלה בהקדמה לספרו הראשון, שבה ראה צורך להצדיק את נושא כתיבתו, דהיינו — ההיסטוריה של בני ישראל; ועוד יותר בכותרת-המשנה של הספר השני, המיועד, לפי ניסוחו, ל'מדינאים, למשפטנים, לכהני דת ולקורא בעל השכלה מדעית'⁷. אין זאת אלא שזכות קיומו של המחקר ההיסטורי מותנית בתועלת המצופה ממנו. יוסט אינו שייך לזרם הגרמני האידיאליסטי, שכן אין בהצגת העקרונות שהדריכו את כתיבתו אפילו רמז לבקשת אידיאה איזושהי, המשפיעה על גילויי ההיסטוריה היהודית. במקום זה בולטת נאמנותו לדרך של 'המדע הטהור', כשהוא מכריז על חרדתו לדייקנות חסרת פניות. לשם כך ויתר אף על סגנון כתיבה 'חי ונלהב', המרתק יותר מ'בהירות וחד-משמעות'. במקום זה שאף 'לערטל את האמת מכל מלבושיה המעוותים אותה, ולגלותה במערומיה על-פי מהותה'⁸.

בדרך כלל מתגלה יוסט כתלמיד חרוץ של החוג ללימודי עזר להיסטוריה שהתפתח בימיו. מידת ההשפעה של התנאים הגיאוגרפיים על אופיו של עם ועל תולדותיו עניינה את החוקרים מאז חזר אלכסנדר הומבולד ממסעותיו בוונצואלה, קובה ומקסיקו, וכן בעקבות חיבוריו של קרל ריטר, שעשה את הגיאוגרפיה למקצוע מדעי. בשנים

1816—1817 הוציא ריטר לאור את ספרו 'הגיאוגרפיה ויחסה לטבע ולתולדות בני-אדם', והחל בשנת 1820 הרצה באוניברסיטת ברלין על האנתרופו-גיאוגרפיה. יוסט מסתמך על מחקריו של ריטר, כשהוא מקדיש את שמונת הפרקים הראשונים של ספרו לארץ-ישראל בימי הבית השני. 'עלינו להכיר ראשית כל את תכונות ארץ הקודש', הסביר, 'כי הן כוללות את הגורמים למעשים רבי-התוצאות כל כך ושל אירועים רבים... התפתחותו של העם הזה [עם ישראל; ר"מ] נבעה בחלקה הגדול מטיבו של מקום מגוריו, כפי שלעתים קרובות העירו על כך גם אצל עמים אחרים'¹⁰. יתרה מזאת; לדעתו, יש לגורם הגיאוגרפי אפילו עדיפות על מעשי בני-אדם, באשר הם בני תמותה — ואילו הוא נצחי! ובעניין ארץ-ישראל: היא אכן ארץ יפה ופורייה, גבולותיה הטבעיים שמרו עליה ו'הבדילו את משכן האל היחיד ממשכנות אלילי-השווא, והבטיחו מקלט בטוח לאמת'. ברם, הברכה הזאת טמנה בחופה רעה לבעליה. ושוב פוגשים אנו כאן את משנתם הפדגוגית של ה'משכילים', שהזהירו מפני השפע הגורם לעצלות, כי ללא התאמצות הגוף מתרפה גם הרוח. השכלתן שביוסט רואה בפעילותו של כוח הדמיון, שהוא תולדת הרפיון, איום על כוח התבונה, כי הדמיון 'מפיל את השליט הרם, את התבונה, מכס מלכותו ומנהיג את האדם באמצעות ספורי בדים ומעשי תעתועים'.

השקפות אלה איפשרו ליוסט להסביר בדרך רציונלית שני מאורעות חשובים, שהתרחשו בימיה הראשונים של האומה. לדידו, לא באו ארבעים שנות ההליכה במדבר כעונש משמים — אלא כמעשה חינוכי: על מנת לחזק את רוחם של בני-ישראל, שהיא רוחם של עבדים, לקראת משימות העתיד. כן הכרח היה לשמור על העם הצעיר מפני השפעתם המשחיתה של עממי כנען. לשם כך הצטוו בני-ישראל להחרים אותם ולנתוץ את מזבחותיהם — מעשים שהיו מגונים בעיני ה'משכילים'.

את הפרטים הגיאוגרפיים של ארץ-ישראל ליקט יוסט מהספרות הקלסית ומחיבורו המונומנטלי של רילאן משנת 1714¹¹; אולם בסופו של דבר נאלץ להודות, שאין עדיין די חומר בידו כדי לצייר את מפת הארץ בשלמותה.

כפי שמורה כותרת ספרו, החליט יוסט שלא להתחיל את ההיסטוריה היהודית מימי קדמותה — אלא באמצע תקופת המכבים. בדומה לבאנאג' רצה גם הוא להמשיך במקום שיוספוס פלביוס הפסיק — מה גם ש'זמן הגיבורים החשמונאים' נושא בחובו את גורמי ההתפתחות של העתיד. בעקבות כך ראוי היה, לדעתו, לכנות את ההיסטוריה הזאת היסטוריה של היהודים — ולא של הישראלים, 'כי בעצם אז לא נמצאו עוד ישראלים בארץ ישראל'; בכל זאת נראה לו השם 'ישראל' כללי יותר, מה גם ש'כבר ערב פיזורם נשאו בין כה וכה את השם הזה'.

ההיסטוריה של הבית השני, החל באלכסנדר ינאי עד לחורבן ירושלים ונפילת מצדה, מתוארת בשני הכרכים הראשונים בשבעה ספרים: מהשני עד השמיני. הספר התשיעי והאחרון של הכרך השני דן ביהודים שישבו מחוץ לארץ-ישראל. בנוסף לתיאור הגיאוגרפי שהזכרנו הקדים יוסט לכל הדיון הזה קטעים אחדים על היישוב היהודי. בסוקרו את התפתחותו מראשיתו הבדיל יוסט — דוגמת צונץ לפניו ואברהם גייגר אחריו — בין בני-ישראל הקדמונים לבין היהודים המאוחרים. כאבן-בוחן משמשת לו 'חוקתם' — היא תורת משה, כי משה לא העניק לעמו דת בחזקת מכלול של עיקרי

אמונה, אלא 'חוקת מדינה'. בכך חוזר יוסט על קביעתו הידועה של מנדלסון: 'בכל מצוות תורת-משה ופקודותיו אין אתה מוצא אף אחת שמצווה: האמן! או אל תאמן! אלא כולן אומרות: עשה! או אל תעשה!' ¹². חוקה זאת ציווה משה לבני-ישראל במצרים כתריס נגד ההשפעה המצרית המזיקה. אולם קשה היה לבני עבדים אלה לשמור אותה, ולמעשה היא לא התקיימה בשלמותה אפילו בימי המלכים. בית-המקדש בלבד היה 'החוט החלש', שבו תלוי היה הקשר אתה. משנחרב הבית, נותק גם הקשר הזה.

אכן, השבים מגלות בבל לארץ-ישראל לא היו עוד דומים לכובשי כנען מימי יהושע בן-נון: 'בני ישראל עזבו את מצרים, כשהם פראים וחסרי דעת. היהודים בפרס למדו, וקיבלו מהפרסים השקפה דתית חדשה, אורח חיים, לשון ומדע... רוחו הישנה של מתן-תורה לא ריחפה עוד על פני העם' ¹³. בדורות הראשונים של שבי-ציון היו חיי העם במדינתו דומים לאורח חיי חבורה דתית, והחוקה נשאה אופי דתי. ללא צבא, ללא גביית מסים, ללא חצר שליטים בזבזנית יכלו חייהם להתנהל על מי-מנוחות — אלמלא הכובשים הזרים, שהפכו מדי פעם את הארץ לזירת מלחמה. יוחנן הורקנוס היה האיש שעשה את מדינת הכהנים לממלכה וליכד את העם לא עוד בשמירה על בית-המקדש — אלא בהגנה על 'בטחון הכלל וכבוד העם'. אמנם בתחום האמונות והדעות התגלעה מחלוקת. יוסט מבחין בין שתי סיעות עיקריות: האחת מקדשת את המסורת שבעל-פה, השנייה מכירה בכתבי הקודש בלבד. המון העם הלך אחרי בעלי הדעה הראשונה, שנקראו 'פרושים'. על הסיעה השנייה מייחס יוסט את השומרונים והצדוקים, שמהם יצאו הקראים. את תיאור הזרמים האלה מבסס יוסט בעיקר על המקורות הידועים של יוספוס פלביוס ושל פילון האלכסנדרוני, והוא מזכיר גם את חיבורו של הבישוף אפיפניוס, 'נגד הכופרים', מן המאה הרביעית, בליווי הערותיו של התיאולוג והכרונוגראף הצרפתי דיון-זיוס פטביוס בן המאה הי"ז. בתיאור האיסיים מסתמך יוסט גם על ספרו של ההומניסט האיטלקי בן המאה הט"ז קרלו סיגוניו, וכן על דבריו של פליניוס הזקן (23 — 79 לספה"נ). נוסף על אלה לומד יוסט על השקפות אנשי הכיתות גם מהתלמוד. אמנם נקרא הפרק הפותח את הנושא הזה 'דעותיו הדתיות של העם' ¹⁴, אולם בהתאם לקביעתו — שבין הדת לחוקה קיימת זיקה הדדית — שדה הוויכוח הוא הפוליטיקה, והתכלית: תפיסת השלטון. אף-על-פי שנושאי הפולמוס נמצאים בתחום ההגות הדתית, כגון היחסים בין ההשגחה לבין האדם או אורח חיים עם יראת שמים וכדומה — האמצעים שבהם נעזר כל צד לקוחים ממלחמתן של מפלגות פוליטיות. בעלי אותה דעה מתארגנים ומתקיפים בכל הדרכים את יריביהם. יחד הם מסתערים על המחנה הגדול של האדישים בצעקות קרב דמגוגיות, כגון 'המדינה בסכנה!' או 'הדת בסכנה!' באותה שעה רץ המון העם 'כרגיל למקום הצעקה החזקה ביותר', כשמולם עומד מיעוט 'אציל ויותר נבון'. לראשי המדינה אין עמדה קבועה; הם מצטרפים לאחד המחנות לפי שיקולי תועלת בלבד, ואינם מעוניינים בליכוד העם, העשוי לפעול נגדם.

הפרושים היו מפלגת ההמון. את דעותיהם ביססו על פרשנות כתבי הקודש, כפי שהתגבשה בתורה שבעל-פה. יוסט מוצא בה חידוד ופלפול, המרשימים ומסנוורים את העם, עד שאיננו מסוגל עוד לבחון את האמת לאמיתה. מנהיגי הפרושים התנגדו לכל

שלטון שאינו דתי: 'הערצת מלך בארצו נחשבה ללא פחות מעבודת אלילים'. קנאותם לשם שמים המיתה את רצון העם, עד ש'הרמז הדק ביותר גורם למרידה פראית ביותר'. בעיני יוסט אין יראת השמים של הפרושים אלא התחסדות, וגבורתם — העמדת פנים. 'חכמת המדינה תועבה היא להם, תורתם בלבד מדריכה את רצונם... הקרבת החיים נראית בעיניהם כאמצעי היחיד להימלט משלטון חיצוני'. בסופו של דבר מטיח יוסט בפרושים את האשמה של הרס עצמי: 'אם נכונה הטענה, שהיהודים הרסו את עצמם, אזי נושאים הפרושים בחלקה הגדול של האשמה'¹⁵. ההתקפה המרה הזאת של יוסט על אותו זרם, שרוב העם נהה אחריו וש אחרי החורבן ייצג את היהדות המסורתית, מושפעת מיחסו השלילי אל עולמה של היהדות האורתודוקסית בזמנו, המשקף גם את עמדת חברי 'האגודה', רובם ככולם. די אם נזכיר את הכרזת המלחמה על ה'רביניזם' של ראשי 'האגודה'¹⁶. אגב, בדיון הזה חרג יוסט מהמסגרת ההיסטורית הנתונה בטוענו, שרוב יהודי אירופה סרים כיום למשמעת הפרושים ומקדשים את תקנותיהם, כאילו הן התורה עצמה.

הצגת הפרושים הזאת, שמשולבים בה משפטי הערכה סובייקטיביים והיבטים לעבר זמנו-הוא, מלמדת על דרכו של יוסט בהיסטוריוגרפיה, העומדת לכאורה בסתירה לאובייקטיביות שבה דגל. בהקדמה הכללית לחיבורו התאונן על מבול הספרים על יהדות ויהודים, 'שהציף את הספרות'. כוונתו היתה לספרי האפולוגטיקה והקטרוג, שבדרך כלל לא היו מבוססים על עובדות בדוקות. עתה, 'בתקופתנו היותר נאורה', המשימה היא להחזיר את רוחות החושך של אתמול לשאול או להעבירן 'למגרשי השעשועים של הרומנים ושל הז'ורנאליים'. לדעתו, אין למדע עניין במחלוקת המודרכת אך ורק על-ידי תאוות יצרים ורוח מפלגתית: 'הגיע הזמן לסגור את התיקים על ערכם או חוסר ערכם של היהודים ושל היהדות'. ברם בהמשך המשפט, כשדרש להתחיל בחקר התופעה עצמה מראשיתה ובהתפתחותה, הוסיף כי יוכלו, אם ירצו, אגב כך לעשות גם שינויים במעמדו של היהודי, המתבקשים בגין המחקר. ועוד; אחרי שהצביע על הקשיים העומדים בדרכו, הדגיש שישאב עידוד מההרגשה, שחיבורו יוכל להביא לידי 'לימוד לקחים, דרכי הבראה ושיפורים'.

אי לזאת עלינו לזכור, שיוסט ניגש אל כתיבת ההיסטוריה היהודית, כשהוא עדיין בחבורת הסטודנטים, שביקשו 'לתקן' את מצב אחיהם. על המגמה הזאת, המתלווה לפעילות המדעית, הכריז כעבור שנתיים גם עמנואל וולף במאמר שהזכרנו: 'המדע הוא תכלית לעצמה... ואינו צריך לשאוף לתועלת כלשהי מחוץ לו. ובכל זאת לא ייגרע מנכונות העובדה, כי כל מדע, נוסף על השפעתו על ענפי מדע אחרים, רבה גם השפעתו על החיים, דבר שעל נקלה ניתן להוכיח גם לגבי מדע היהדות'¹⁷. גם את הדחיפה הראשונה לחיבור היסטוריה יהודית קיבל יוסט מאנשים בעלי מגמות פדגוגיות גלויות¹⁸. לא קיימת אפוא סתירה בין יוסט כהיסטוריון, המבקש את האמת ההיסטורית, לבין מי שממלא בו בזמן משימה המשרתת מגמה מסוימת. מסתבר שמה שמאפיין את כתיבתו אינו רק מידוע המחקר היהודי, אלא גם מימוש תורת ההכרה ההיסטורית הכללית, שהתגבשה לקראת סוף המאה הי"ח אצל היסטוריונים גרמניים, כמו קלאדניוס, גאטרר ושליצר¹⁹. הם גילו את אופייה הדו-ערכי של ההיסטוריוגרפיה, השואפת לתאר

את הדברים 'כפי שקרו' — ויחד עם זאת יוצאת מנקודת הראות האישית של ההיסטוריון. הם היו מודעים לכך, שאין הכותב יכול, ואף אינו צריך, לנתק את עצמו מהשקפת-עולמו. 'מפלגתיותו' זאת לא תפגום, לדעתם, במהימנות תיאוריו.

עמדותיו של כותב ההיסטוריה משפיעות לא על הערכותיו בלבד, אלא גם על אופן חלוקת החומר ההיסטורי שבידו. בעיה טכנית, לכאורה — כיצד להכניס סדר בכאוס של ההתרחשויות האינסופיות כמעט — מתגלה כשיטה, המותנית בהכרת בעליה. מי שקבע, למשל, את המונח 'ימי-הביניים', ביטא בכך הערכה מסוימת לגבי התקופה הזאת; ומי שקובע תחילתה של תקופה על-פי מאורע מסוים, מגלה בו את מידת חשיבותו. כזכור, התעניינו קודמיו של יוסט, בעלי הכרוניקות, בעיקר בהיסטוריה של מסירת המסורת, וארגנו את החומר הרלבנטי על-פי חילופי הדורות של מורי ההלכה, מהתנאים ועד לרבנים בני-זמנם. על סף העת החדשה ליקט דוד גנו בחלק השני של 'צמח דוד' גם מקורות האומות, והוא נזקק גם לסדר זמנים עולמי, המבוסס על רציפות 'ארבע המלכויות'. שלמה לויזון, שחיבורו ההיסטורי יצא לאור בשעה שיוסט עסק באיסוף החומר לספרו, ראה, כידוע, בימי הגלות, החל בחורבן הבית השני, את תקופת העת החדשה; אולם על אף שהכתיר את תיאוריו בשם היסטוריה 'חדישה', לא עבר את אמצע המאה הי"ז.

יוסט התכוון לדון בכל תקופת הגלות הארוכה, ולכן זקוק היה לחלוקה מפורטת ומדויקת יותר. אחת הבעיות הקשות שנתקל בהן, שהעיקה גם על ההיסטוריונים שבאו אחריו, יסודה בפזורת העם היהודי בחלקי עולם רבים; ומאחר שתולדות העמים ה'מארחים' אינן מתפתחות תמיד במקביל, כך גם תהליכי התפתחותו של הקיבוץ היהודי, ששכן בקרב אחד מהם, לא הקבילו תמיד לאלה של קיבוץ יהודי אחר בארץ אחרת. לכן ניצב ההיסטוריון של העם היהודי מול הצורך לתאר התרחשויות בו-זמניות של אותו עם בסביבות שונות מבלי לפגום ברציפות הכרונולוגית. בעיה נוספת מתעוררת בעקבות השאלה על מידת הכרת הקרבה, או האחדות, השוררת בין הגלויות; והתשובה עליה תלויה, ביסודו של דבר, בהודאה בקיומו או אי-קיומו של עם יהודי אחרי ביטול עצמאותו המדינית.

עם הקושי שבעיקוב אחרי חלקי הפזורה היהודית נאלץ יוסט להתמודד, כמובן, רק אחרי שהשלים בשני הכרכים הראשונים את הדיון על ימי הבית השני. אולם כאן עשה כעין אתנחתא בסיפור המאורעות ועמד על 'ההתפתחות הכללית של התרבות היהודית' — נושא שעוד נתייחס אליו. הפתרון שמצא לבעיית החלוקה לתקופות מגלה את מגמתו. אחרי שהמשיך בסוף הכרך השלישי ובשני הספרים הראשונים של הרביעי את קורות היהודים תחת שלטון רומי, מחורבן ירושלים ועד לביטול הנשיאות בטבריה — כלומר, משנת 70 עד שנת 429 — חוזר יוסט למאה השנייה כדי לדון במרוכז במצבם של היהודים הבבליים תחת שלטון הפרתים והפרסים ועד למותו של רב אשי, כלומר — עד הגיעו שוב למאה החמישית. בספר הראשון של הכרך החמישי חוזר יוסט לימים שלפני הופעת הנצרות, ומתאר את 'תולדות היהודים במערב-אירופה, מעת בואם שמה עד להפצתה הכללית של הדת הקתולית במאה השביעית'. אחרי שתי קפיצות אחורה אלה מתקדם יוסט בשני מסלולים מקבילים עד אמצע המאה השביעית, שלגבי מערב-

אירופה אמנם כבר הגיע אליה. במסלול האחד באות קורות היהודים באימפריה הביזנטית, ובשני – של יהודי פרס וערב. בעקבות התפשטות האסלאם במזרח ובמערב מתוארות בכרך השישי תולדות היהודים בארצות האסלאם עד המאה הי"א, עד לביטול מעמדו של הריש-גלותא. כהמשך וכהשלמה באים פרקים, הדנים ביהודי ספרד המוסלמית עד לירידתה באמצע המאה הי"ג. מכאן נאלץ יוסט לשוב אחורה כ-300 שנה, כדי לתאר את תולדות היהודים, שחיו תחת משטרים נוצריים בצרפת ובחצי האי הפירנאי, עד לגירושם מספרד ומפורטוגל. עד להמשך הכרונולוגי באות בכרך השביעי שוב שתי קפיצות לאחור: פרק אחד מוקדש כולו לתולדות יהודי בריטניה, מראשית כניסתם שמה ועד לגירושם בסוף המאה הי"ג; ובספר האחרון של הכרך השביעי מסופרת ההיסטוריה של יהודי מרכז אירופה, ובמיוחד של הקיסרות הגרמנית עד קרל החמישי, כלומר – עד התחלת המאה הט"ז. בכרך השמיני חוזר יוסט לארצות המזרח שתחת שלטון האסלאם, ועוקב אחרי קורות היהודים למשך 600 השנים האחרונות. כאן הוא מפסיק את התיאור הפרגמטי ומקדיש פרק ל'עדות לא-רבניות וסוטות אחרות, המגדירות את עצמן יהודיות – הן בממלכת תורכיה והן תחת שלטון נוצרי או אלילי באסיה ובאפריקה', כגון השבתאים, הקראים, השומרונים, יהודי הודו והפלאשים. בסוף הכרך השמיני בא ההמשך להיסטוריה של יהודי אירופה הנוצרית מימי קרל החמישי ועד פרידריך השני, מלך פרוסיה. הכרך התשיעי והאחרון מכיל את תולדות יהודי אירופה בשבעים השנים האחרונות, מפרידריך השני ועד לשלום וינה.

המעין בששת הכרכים האלה, שעליהם פרש יוסט את מפת התפוצות על גלויותיהן השונות, יחפש לשווא אחרי החוט, המקשר את קורות כולן לכדי היסטוריה לאומית אחת. אמנם יוסט הקים מבנה, המקיף את ההיסטוריה של 'עם עולם'²⁰, ובכך קנה לעצמו זכות ראשונים על התוויית קו רצוף של תולדות ישראל; אולם תופעת פיזורו הגיאוגרפי ונדודיו והסתעפויותיו הרבות של העם היהודי לצד הקו המתמשך הזה לא עוררו את תהייתו על העובדה, שאותה אומה 'שומרת עדיין בתודעתה את קיומה בן שלושת אלפי שנים'²¹. על רגש השתאות בדבר הישרדות העם היהודי נוכח 'עמים ומדינות כה רבים שקמו, פרחו ונפלו', ש'משכילים' יהודיים ונוצריים כאחד הביעו מדי פעם בפעם, עוד נחזור ונדון; אולם לענייננו חשוב לציין, שיוסט לא ראה צורך לעמוד על טיב הזיקה בין הגלויות, שבלעדיה לא תיתכן אותה תודעה היסטורית שהזכיר. את הסיבה לכך ניתן למצוא בהשקפתו הכוללת, המבחינה בתקופת הגלות רק בקהילות מפוזרות, שהאמונה היהודית היא המכנה המשותף להן – אך לא הגורם המלכד אותן. דעה זאת הביע במפורש בהזדמנות הראשונה שבאה לו, כלומר – כשסיים, בסוף הכרך השני, את 'תולדות היהודים החיים מחוץ לארץ ישראל, מימי אלכסנדר הגדול ועד אחרי חורבן הבית'²². הדת היהודית, טען, 'כשהיא מנותקת מחוקתה המדינית, אינה קושרת את מאמיניה לארץ-ישראל, ולא משמשת קשר פוליטי ביניהם, אף לא אוסרת עליהם פעילות במדינות זרות'²³. תפיסה זאת לא רק הקלה על מגמתו האמנציפטורית הנרמזת בה, אלא גם סייעה לו להתגבר על הקושי, שהזכרנו, במסירת אירועים המתרחשים בו-זמנית באזורים שונים. יוסט בוחר אפוא בדרך של חיבור מונוגרפיות

מקבילות לפרקי זמן זהים. בהצטרפותן של קבוצות מונוגרפיות אלה לשרשרת כרונולוגית אחת משתמר הרצף ההיסטורי.

אפשר להדגים את השיטה הזאת בתוכנו של הכרך החמישי, הממשיך את התיאור מהמאה החמישית עד לשביעית. בדברי המבוא מציין יוסט את שלושת נושאי דיונו בתקופה הזאת: היהודים במערב אירופה; בביזנטיון; ובפרס וערב. בשביל ההיסטוריון מעוררים שלושתם אותו קושי: אין בנמצא מקורות די הצורך; יש ידיעות מצומצמות בלבד על עמי מערב אירופה מלפני קרל הגדול — קל וחומר על היהודים שבקרבתם, בעוד שהאירועים באימפריה הביזנטית אחרי ימי יוסטיניאן לא זכו עדיין לתשומת-לב מספקת, ועל פרס וערב אין מחקרים היסטוריים בכלל. זאת ועוד; כדי לטפל בעניינים האלה ברמה שקבע לעצמו, לא יכול היה להסתפק באיסוף עובדות בלבד, אלא היה עליו להגיע להבנת הסיבות להתהוותן. בחיבורים הקיימים על אודות התקופה הזאת לא מצא אלא אוספי אנקדוטות, אולם 'לחוקר ההיסטוריה, הרוצה להתמצא במבוכ בלליותו, איש אינו מספק את חוט השני'²⁴. עם זאת סבור יוסט, שהמאמצים שעשה בכיוון זה העלו 'חוליות חדשות לשרשרת ההיסטורית' הזאת בשביל כל אחד משלושת הפרקים: את גורלם המיוחד של יהודי מערב אירופה קבע, לדעתו, השוני שבגישת האריאנים לעומת גישת הקתולים כלפיהם. אגב כך טען, שגילוי זה יעשיר גם את חקר העמים הנוגעים בדבר, בעיקר בגלל התערבות היהודים במהלך המאורעות של התקופה. גם בנוגע להיסטוריה של האימפריה הביזנטית נדמה לו, כי הצליח לגלות את הקשרים הפנימיים, שהיו עד כה בלתי ידועים. ולבסוף, בהיסטוריה הערבית-פרסית השתדל להאיר את יחס השלטונות ליהודים, ושל היהודים — למלחמות השונות. על-ידי זה הצליח 'להעניק להיסטוריה יותר חיוניות, ולידיעות יותר ודאות'. אכן, ניכרים מאמציו לחדור אל מאחורי סיפור המאורעות ולשמור לתיאורו ההיסטורי את העומק, המקנה לו מקום בהיסטוריוגרפיה של זמנו. בדרך זאת מצליח יוסט להוציא מתחת ידיו מונוגרפיות היסטוריות ראויות לשמן. ברם, הוא לא עמד על כך, שבשלושת הנושאים האלה מתמקדת היסטוריה יהודית אחת, כוללת, והרושם המתקבל משיטתו הוא, כי כל אחד מהם היווה אפיזודה בפני עצמה. בדרך זאת עקף את ה'סכנה' — פן תיראינה התפוצות כאילו הן מייצגות עדיין אותו עם יהודי, הממשיך בהן את קיומו מאז חרבה מדינתו.

על גבי כל שערי הכרכים מציין יוסט, כי 'עיבד' את ההיסטוריה 'על-פי המקורות'. בכך ראה, ובצדק, את החידוש החשוב של כתיבתו. אמנם מחברי הקטעים ההיסטוריים מבין 'משכילי' פראג, שהזכרנו, כבר השתמשו בתעודות היסטוריות, ובדרך כלל גם דייקו בציטוטן; אולם לא מצאנו אצלם שיטה בהבאתן, ויותר משנבחרו המקורות לצורך הנושא, נבחר הנושא בהתאם למקורות, שהתגלו לסופרים האלה באקראי. הם גם לא הרגישו עדיין בצורך בבדיקת התעודות ובביקורת מהימנותן. לעומתם קיבל יוסט ממוריו באוניברסיטאות את גישתם הביקורתית, וכמוהם הפחית מערך הידיעות שנמסרו מפי עדי ראיה. אצל ההיסטוריונים ההלניסטיים — ובעקבותיהם גם אצל ההיסטוריונים של תקופת הרנסנס — נחשבו דברים, הנמסרים על-ידי אנשים שנכחו בשעת ההתרחשות — כגון פוליטיקאים, שסיפרו על אירועים שקרו בזמנם, או מצביאים המדווחים על מלחמות שניהלו — כמקור הטוב ביותר לתיאור תקופתם-הם. עתה

דחקה נקודת מבטו של כותב ההיסטוריה את עד הראייה ממקומו. כגורם הכרחי לאימות הסיפור נדרש פער בזמן, שחולף בין המעשה לבין מסירתו. אצל יוסט באה הגישה הביקורתית הזאת לידי ביטוי בנספח מיוחד, שייחד ליוספוס פלביוס²⁵. כפי שציין בפתח הערותיו הביבליוגרפיות לפרק, שבו התחלת התיאור הפרגמטי, שימשו לו ספרי יוספוס כמקור עיקרי בתקופת החשמונאים ועד לחורבן בית המקדש. אמנם, טען, קיים קושי מסוים בשימוש המקור הזה, כי שני הספרים — 'תולדות מלחמות היהודים ברומאים' ו'קדמוניות היהודים' — 'שובשו על-ידי המעתיקים במידה כזאת... עד ששום תרגום לא יספק את הקורא ההדיוט', ומהדורה מדעית עדיין איננה. יוסט הודיע, שהסתייע במהדורתו של האברקמפ²⁶, שיצאה לאור בשנת 1726. בדרך כלל נראים לו דברי יוספוס מהימנים, ומול הטענות שהושמעו על אי-דיוקים רשם רשימה של מבקרים, שהגנו עליו. אולם הערכתו משתנה, כשהוא מגיע לימיו האחרונים של הבית השני, כלומר — לתקופת יוספוס עצמו. כאן הופך יתרונו כעד ראייה לחיסרון בעיני יוסט: 'שונה לגמרי המגיש לעולם את תולדות זמנו, ממי שמלקט ממקורות ישנים ומכניס בהם סדר'²⁷. ההיסטוריון מסוגל 'לקשור, באמצעות שיקול הדעת, מתוך ידיעות למיניהן, מתוך התוצאות, כמו מתוך עובדות מסוימות נוספות, את אירועי העבר לרצף אחד, להבינם על-פי סיבה ומסובב, ולפיכך למסור, מבלי להסתכן בדברי שקר, את תולדות העבר לדורות הבאים'. אבל הרושם את קורות זמנו יתקשה לגלות את האמת, כי מבטו אינו מקיף את כל המאורעות. עליו לסמוך על עדויות, סותרות לפעמים, מפי 'בוגדים מוגי-לב, חיילים מתפארים, אויבים מתנשאים'; ואפילו ימתין עד לסיום האירועים, תמשיך כתיבתו לעורר חשד — ובמיוחד כשאין עדויות מקבילות.

יוסט מונה סיבות אחרות לגלות את הגורמים, שהשפיעו על כתיבתו של יוספוס ומנעו ממנו לתאר דברים כהוויתם. יוספוס פלביוס — הוא יוסף בן מתתיהו — היה יהודי מאמין וכהן. בפילוסופיה היוונית 'רק ליקק', שכן לא סיגל לעצמו השקפה 'קוסמופוליטית', ועל אף השכלתו ההלניסטית נשאר נאמן לאמונתו ולמעמדו. לכן, במקום לשאול לסיבות הריאליות דבק בעיקרון המסורתי, התולה את גורל העם היהודי במידת ציותו לדרישות חוקתו, לתורת משה. אבל, טוען יוסט, 'רק רוח משוחררת מכבלים משפיעה אור טהור על מהלכיו האפלים של הגורל'. יוספוס, לעומת זה, 'נמשך אחרי קולו הפנימי', וכדרכם האופיינית של בעלי השקפה 'תיאולוגית', הוא מערבב סיבה ומסובב. בהזדמנות הזאת יכול יוסט להצביע על המפריד בין התפיסה היסטורית המסורתית, העומדת על בסיס האמונה בהשגחה העליונה, לבין התפיסה הביקורתית, השואלת לסיבות ולגורמים של התופעות — וזאת מבלי לפגוע באמונה הדתית: 'החלטות ההשגחה העליונה מעורפלות מכדי שנתיר לעצמנו למשוך אותן אל ההיסטוריה... בדת אנו מאמינים, בהיסטוריה אנו מסתכלים ושופטים, ואיננו מסתפקים בדיעה מה קרה, אלא כיצד ובאיזה אופן'. בעניין זה — כלומר, בדרישה להפעלת שיקול דעת רציונלי — הרחיק יוסט לכת עד כדי הטלת ספק ביתרון היהדות על התרבויות הקלסיות, האליליות. 'מאחר שאתונה, קרתגו ורומא האליליות, וערים גדולות אחרות, זכו לעוצמה כבירה, שלא באמצעות תורת משה, ועוררו במשך מאות שנים את התפעלות העולם, אין כל סיבה להניח, שירושלים לא יכלה גם כן להגיע לגדולה דומה,

באמצעות מערכת מדינית אחרת²⁸. כרבים אחריו גם נוזף יוסט ביוסף בן מתתיהו: על מנת לא להטיל את אשמת ההתקוממות נגד רומי על תושבי הארץ בכללותם, כינה את המורדים הקנאים 'ליסטים', שודדים ורוצחים, וזאת בניגוד לטיבם האמיתי'. לדעת יוסט, היו הללו שודדים וליסטים במעשיהם, 'אבל לא בכוונתם'. אולם לסיכום מדגיש יוסט, שאין לפקפק באהבת האמת שהדריכה את יוסף בן מתתיהו — גם אם לא תמיד השתכנע באמיתות הדברים שהוא מוסר. אין כל ספק, שיוסף מיועד היה בזמנו לתאר את תולדות עמו, 'לא רק מתוך תאווה לפירסום עצמי... יוסף ניגש לעבודתו מתוך אהבה לעניין, וחקר לעומק במידת יכולתו'. ייתכן אפילו, כך משער יוסט, שניהל יומן בזמן המלחמה²⁹.

רשימת המקורות, הראשונים והמשניים, שבהם הסתייע יוסט, עשירה מאוד. היא מעידה, קודם כול, על העבודה הרבה שהשקיע במחקר ההיסטורי — על אף שלא ציין אותו כעיסוקו העיקרי, שכן הציג את עצמו בשער ספריו כ'מורה ומחנך'. גם קורות חייו מראות, שעבודתו במוסדות החינוך השונים שימשה לו יותר ממקור פרנסה. קרוע היה בין שני התחומים, שבהם ראה את ייעוד חייו: בין הפעילות הציבורית בבית-הספר ובקהילה לבין חקר ההיסטוריה היהודית. באשר לעיסוק הזה, יש להתחשב בעובדה, שבניגוד לרוב עמיתיו הגרמניים, לא עמד לצדו שום מוסד מדעי. היעדר מסגרת אקדמית מתאימה הקשה על עבודתו, אף פגם בהכרח ברמתה. 'הארגון הוא שאלת-חיים לכל מדע, אם אין ברצונו להשאיר את קיומו בידי המקרה. אם ברצונו להבטיח את טיפוחו לדורות, הרי מוכרח הוא ליצור גופים, הערבים לאריכות ימיו'. דברים אלה, שנאמרו במלאות מאה שנה למדעי היהדות, מטילים בעצם ספק בסיכויו של יוסט לקיים את משימתו³⁰. גם בקשתו אל 'שוחרי המדע' להעמיד לרשותו את 'אוצרותיהם' — כלומר, את כתבי-היד שברשותם ואת תוצאות מחקריהם — מצביעה על הקשיים שעמדו בדרכו³¹. באותו מקום גם הצהיר, כי עסק שש שנים באיסוף החומר לפני שהוציא לאור את הכרך הראשון של תולדות ישראלים.

בכל זאת הצליח יוסט למצוא — ובמידה רבה אף למצוא — את המקורות הרלבנטיים לתקופות השונות. הכשרתו הפילולוגית הקלסית, שרכש בגימנסיה הגרמנית ובאוניברסיטאות של גטינגן וברלין, איפשרה לו גישה לספרות ההיסטורית הענפה של ימי-הביניים והרנסנס — וזאת נוסף על השכלתו העברית ובקיאותו בספרות התלמודית. בהתאם לעקרונותיהם של אבות מדע היהדות, על-פי דבריהם של עמנואל וולף ושל צונץ שהזכרנו, ראה את עצמו משוחרר מכבלים מסורתיים מצויים, ולא נרתע מגישה ביקורתית כלפי תעודות, הטעונות סייגים דתיים. בפעם הראשונה נתקל בצורך להוכיח עמדה נייטרלית, כנאה לאיש מדע, כלפי עניינים בעלי מטען מסורתי כזה, בשעה שסיים את ההיסטוריה הפרגמטית של תקופת הבית השני והתחיל לדון ב'התפתחות הכללית של התרבות היהודית' וב'תולדות היהדות' בימי ה'זוגות' והתנאים ועד לחורבן הבית³². במבוא לכרך השלישי ציין, שספרים רבים נכתבו על 'תולדות התרבות היהודית', ובמיוחד כאלה שמטרתם לשמש את התיאולוגיה הנוצרית. אבל ההבראיסטים הנוצריים של המאה הי"ז, י"ה הוטינגר, ג' לייטפוט ובוקסטורף הבן — במידה שהקדישו את מחקריהם לספרות הרבנית, 'לא תמיד עקבו אחרי המהלך ההיסטורי של התרבות

היהודית, ולא תמיד רצו לעקוב אחריו. פחות מהם היו הסופרים היהודיים מסוגלים לכך, כי לא התמצאו בהיסטוריה הכללית, ולא היה להם מושג על התפתחותה האמיתית. 'חשובים בעיניהם העניין והשם בלבד, אחת היא מתי, איפה וכיצד נוצר הדבר והתפתח'. אמנם הקלו אלה ואלה על החוקר של היום למצוא את המקורות הדרושים לו, אולם עליו להיזהר מלחזור על שגיאותיהם, 'שהגדולה בהן היתה הענקת סמכות למעשה הלקטנות של הרמב"ם, ואפילו של התלמוד, כדי הכרעה בעניינים של העבר, שבעקבותיה נוצר ערכוב גמור של זמני הסופרים ודעותיהם. הם האמינו, שכל שנכתב ונאמר בימי קדם על-ידי יהודים, נכון הוא לכל הזמנים, ושכחו, כי התבטאויות ודעות ניתנות לחלופות תמידיות'. אגב כך מציין יוסט, כי דעות קדומות ומעוותות רבות על אודות היהדות, שצוטטו מהתלמוד, נוצרו מסיבת חוסר תשומת-לב זאת לרקען ההיסטורי. החוקר הנבון, אחרי שלמד להכיר את כל המקורות, 'לא יהיה שבוי בידי חיבה ולא בידי זלזול כלפי היהדות'³³. יוסט מבטיח אפוא ביקורת אובייקטיבית גם לגבי הספרות הרבנית.

ברם, נועז יותר הוא דיונו הביקורתי על זמן חיבורו של המקרא. אמנם את עיקר דבריו לא שילב בגוף הפרק המתאים, אלא העביר אותם לנספח מיוחד על הנושא הזה³⁴. בכך הלך לשיטתו, כפי שהסביר אותה לפני-כן בשולי נספח אחר³⁵, בעניין בעיה עיונית לכאורה: מתי איבדה יהודה את עצמאותה? השאלה הזאת העסיקה תיאולוגים נוצריים, שראו בדברי יעקב בברכתו – 'לא יסור שבט מיהודה... עד כי יבא שילה' (בראשית מט, י) – רמז להתגלות העתידה של משיחם, וביקשו להסמיך את לידת ישו למאורע ההיסטורי המתאים. יוסט דחה את קביעתם, כי תלותה הגמורה של יהודה ברומי התחילה כבר בשנת 3 לפני ספה"נ, והעלה בדיון מפורט נימוקים רבים נגדה. אבל הוא גם מיהר להדגיש, שאין זאת אלא דעתו האישית, ומשום כך לא שילב אותה בתוך התיאור ההיסטורי גופא. זהירות זאת כלפי נושאים רגישים כאלה הניעה אותו, כנראה, גם לעריכת קטע נפרד על בעיית חיבור המקרא. 'אקסקורס' זה בא כתוספת לפרקים, שהקדיש לבירור התהוות הקאנון המקראי. עיקרו של הדיון הזה נסב על טענת אוכדנם של כתבי-קודש רבים, ובמיוחד של 'הטופס הראשון' של תורת משה, שעלה 'בלהבות בית-המקדש הראשון', עד ששבי ציון בהנהגת עזרא ראו צורך 'לשחזר את כתבי הקודש'³⁶. בהערות לפרקים האלה בחן את שאלת מחברו וזמנו של כל ספר בנפרד, אולם הצהיר מראש, שאין בכוונתו 'להטיל ספק באמיתות תוכנם של כתבי הקודש'³⁷.

ברם, באקסקורס הנ"ל זנח את לשונו הזהירה ופנה לקורא בשורת שאלות, שמגמת כולן להצדיק גישה ביקורתית אפילו כלפי מסורת מקודשת. עוד נתייחס במיוחד לפניות אישיות כאלה להלן. אמנם מגיני המסורת יטענו: 'מהו הנזק, אם תשרור תרמית קטנה למען שלום הציבור? לשם מה לשנות בכוונה דעה, ששינויה יגרום להתקוממות נגד רוממותו המקובלת של התנ"ך? למה לערוך ניסיון מסוכן כזה, בשעה שהצלחה עדיין אינה מובטחת?' אלה הרהוריהם של אנשים החוששים, לדעתו, מנקיטת קו עקבי במחקר, וסומכים לנוחיותם על דוגמות, כשהם עוצמים עיניים מלראות נכוחה. כנגדם מעמיד יוסט את אלה, 'שהאמת הבלתי נעימה יקרה להם מכל חלום מתוק ביותר',

ושואל: 'כלום הסכנה כה גדולה?... מה מפסיד ספר, כשמאחרים, מתוך סיבות פנימיות, את זמן חיבורו במאות שנים? — את אמינותו? בשום אופן לא! אלא אם כן מוסיפים ספק גם בה. את השפעתו? בוודאי לא אצל מביני דבר; השאר יכולים להמשיך ולהחזיק בדעתם הקדומה... הרי מן האמיתות הנצחיות, שנמסרו לעולם, לא ייתכן שיאבד דבר-מה!³⁸ אבל, הוא מוסיף, בנוהג שבעולם בני-אדם יש להם יראת-כבוד בפני העתיק. מכובדת בעיניהם כל שושלת אבות ארוכה, והיא מחניפה להם. אפילו יודו שמהו נשחת במרוצת הזמן — אין לפגוע בו מחמת גילו! הדעה הזאת השתרשה כבר, ואין עוד לשאול ליסוד האמונה העיוורת הזאת. לכל היותר מותר לשאול: 'כיצד ניתן לשמור בעזרת טעמים בטוחים על אמונה כוללנית כזאת המתקיימת מימים ימימה נגד כל הטענות וההתקפות?' חוקר בעל גישה כזאת ניגש אפוא אל מחקרו מתוך דעה קדומה — דבר שהוא חמור במיוחד, כשמושאו הספרות העתיקה, כלומר המקרא! כי ממנו יש השלכות על צבא גדול של אמיתות אחרות: 'החיים כולם, פעולות ומעשים של הטבע ושל בני-אדם, המתוארים בספר, אם הם כתובים לפני חמש מאות שנה, יש להבין אותן מלים אחרת לגמרי, אילו עלה אותו ספר על במת העולם אחרי מספר כזה של שנים'.

יוסט תובע ביקורת, שלא תהיה מוגבלת על-ידי דוגמות, ביקורת שתסמוך על התבונה בלבד. באמצעותה יש לבחון את טיבם החיצוני של הספרים, כגון לשונם, שינויי נוסחאות, זמן חתימת הספרים וקיבוצם. כן צריכים לעמוד על מהותם הפנימית. ביקורת שיטתית זאת מגלה תמונה היסטורית, השונה לגמרי מזאת המסורתית. הנחתו הראשונית של יוסט היא, שכל אחד מהספרים שבידינו הוא כולו 'מעשה ידי-אדם אחד או של בני-אדם אחדים, ומותנה, אפוא, בחליפות הזמן כמו כל יצירת אנוש'³⁹. מצב לשון הכתבים, על דרגות התפתחותה השונות, הוכיח לו את הפער בזמן בין המחברים לבין העם, שאת תולדותיו הם מתארים. אכן, המחקר הפילולוגי מאפשר את הפרדת מרכיביה השונים של הספרות הזאת, ומגיע לידי השערות, המבוססות על זמן מחברם של 'הפרגמנטים' האלה. על השאלה הסופית — בדבר זהותו של עורך הקובץ כולו — אין יוסט מוכן להשיב תשובה חותכת. מכל מקום, 'אחת היא, אם היה איש אחד או גוף של אנשים רבים — למלאכתו ניגש תוך יראת שמים. כוונתו לא היתה להעמיס על מישהו דבר-מה, לא להמציא ולא לכפות אמונות-שווא מטעות. כל התעודות היו מונחות לפניו; מהן רצה ליצור עניין שלם, לטוות מהן את ההיסטוריה של העם, ולהקים מצבת קודש לכבוד האל — לנצח'. ברם, מפעל ספרותי זה, שהיה צריך להשלים את חינוכם של בני-ישראל, נמצא במצב שאין הדעת סובלתו, לא בפרטיו ולא בכללותו, כאשר הגיע לידיהם. המחבר העמיד לפני הקורא את 'הסתירות המוזרות והבולטות ביותר, חלק בדף אחד על שנאמר במשנהו, עירבב דברי אלוהים בדברי אנוש, הציע חישובים, הסותרים את ארבע דרכי החשבון, ועירער לחלוטין את מושג הישות האלוהית, שלמען כבודה ותהילתה נערך הספר, והציג את תולדות העם באי-סדר, שאין גדול ממנו לבלבול'⁴⁰. תקוות העורך או העורכים היתה, שיבינו למניעיהם ויעמדו על כוונתם; אולם הכתבים התקבלו בשלמותם 'כנכס יקר שאין לפגוע בו', ועל פני נקודות התורפה הגלויות לעין 'נרקמו צעיפים לרוב, על-מנת לכסותן'. לכן, מסכם יוסט, אין ללמוד מקובץ כתבי-הקודש, כפי שהוא בידינו, על ההיסטוריה הקדומה של

בני ישראל. יתרה מזאת; בשעה שהונח לפניו, שרוי היה העם בתנאים חדשים, שונים מאלה המתוארים בו, 'ורק החל בזמן הזה מתחילה ההיסטוריה של היהדות והיהודים'. ניתוק זה של ימי הבית השני מההיסטוריה של תקופת המקרא, שחותמו של משה טבוע עליה, משמעו שאין ה'יהדות' המשך ישיר ל'מוזאיזם' — אלא תופעה חדשה, שתורת משה לא התגשמה בה. על כך מרחיב יוסט את הדיבור בפרקים הראשונים של הכרך השלישי, שכאמור מוקדש לתולדות התרבות היהודית. שמות הקטעים, המתארים את ראשיתה, מבטאים את עמדתו בבירור: 'ברית משה לא חודשה'; 'היהודים אינם עם מוזאיסטי'; 'היהדות אינה ממלכת כוהנים מוזאיסטית'⁴¹. על השקפה דומה כבר הצבענו אצל שני חבריו האחרים ל'אגודה', צונץ וגנס⁴².

בסוף האקסקורס חוזר יוסט להצהרתו, שבה פתח: אין בדיונו כל כוונה לסתור או לבטל עיקרי אמונה. הביקורת, המשוחררת מדעות קדומות, חייבת לבחון מחדש את בעיותיהם החיצוניות של כתבי הקודש, ולחקור במיוחד את זמן חיבורם, על-מנת להבינם על רקעם ההיסטורי הנכון. אולם 'אין לאמונה לחשוש בעקבותיה [של הביקורת] מפני זעזועים, בתנאי שתכבד את האמת ואת האלוהים המתגלה באמת בלבד'⁴³.

את תוצאות חקירותיו בדבר זמנם של ספרי התנ"ך הביא יוסט בהערה ארוכה לקטע, הדן במעשי עזרא והסופרים⁴⁴. על פני 17 עמודים עובר יוסט על כתבי המקרא, כשרוב דבריו דנים בחומש. בעקבות מחקריהם של אייכהורן ואילגן מסתייע יוסט בהשערת הפרגמנטים, אולם מציע חלוקה שונה משלהם. את מעשה ההרכבה של הקטעים מפקיע הוא ממשה ויוצא בחריפות נגד אלה, הרואים במשה את עורך התורה: 'אין זאת אלא העזה רבה, להעמיס על משה, בעל הרוח הצלולה, את איחוי הסתירות הרבות, שאפילו ילד יכול להרגיש בהם, ולטעון, שמשה ליקט, ללא בחירה ושיקול דעת, מתוך תעודות ישנות (שצעירותן הוכחה בין כה וכה)'. מוטב, מוסיף יוסט, להאמין לבעלי הקבלה, הרואים בכל הסיפורים האלה סמליות ופילוסופיה דתית⁴⁵. בסוף הדיון על הפרגמנטים בחומש טוען יוסט, שסופר מאוחר איחד את התעודות הקדומות ושיכתב מחדש את תוכנן. החלוקה לפרקים והוספת שאר התעודות היו, לדעתו, מעשה ידיהם של אנשי כנסת הגדולה. במלים בוטות חזר וביטל את ההשקפה המסורתית בדבר מקורם של ספרי החומש: 'לדעתי, הרי זה פשע להטיל את הסתירות על משה, או אפילו על אלוהים; או — ואני חוזר על מה שכבר אמרתי — שהכל צריך להיות בחזקת סמל ואלגוריה; אזי אין ביכולתו של השכל הפשוט לדון בכך'⁴⁶.

ביקורתו של יוסט בנושאים, שהמסורת קידשה אותם, נעשית יותר מפורשת בדברו על המשנה. הפעם אינו מרגיש עוד צורך להוציא את עיקר הדיון מגוף הספר ולהעבירו למדור ההערות. כפי שניתן לצפות, משמשת לו המשנה כתעודה היסטורית בלבד, וכאיש מרע בוחן הוא את מידת מהימנותה ההיסטורית לתקופה מסוימת. השם 'משנה', משמעותו לדעתו 'משנה תורה', דהיינו — תורה שנייה לצד תורת משה הכתובה, 'בהתאם לדעה שרווחה בכת הפרושים הישנה, כאילו נתן משה שתי תורות, האחת נערכה בכתב, ולעומתה נשארה השניה למסירה בעל-פה בלבד'. יוסט אינו מקבל את המסורת בדבר קדמות המשנה, כי אם רואה בה קובץ הלכות ומנהגים, המשקפים את

זמן עורכם, ר' יהודה הנשיא. רבי חתם את מעשה החקיקה של החכמים, קודמיו. מגמת עריכתו היתה לקיים את תורת משה גם במצב של שעבוד מדיני. לכן אין במשנה — פרט לקטעים יוצאים מהכלל — הלכות מלפני תקופתו של הורדוס, דבר המוכיח את המהפך, שחל בדעות היהודים בעקבות נצחונות החשמונאים... ואת השפעתו היותר גדולה של השלטון הרומי, שהפסיקה בבת אחת את מהלך ההתפתחות הקצר של החשמונאים והורתה ליהודים פעם נוספת דרך חדשה⁴⁷. ברם, תוך כדי השוואה עם אוספי חוקים אחרים רואה ההיסטוריון במשנה את קובץ החוקים העתיק ביותר הידוע לנו אחרי המקרא⁴⁸. על אף העובדה שלא נערכה מטעם גוף מחוקק כלשהו, אף לא הוצגה חגיגת לפני העם על-ידי שום מוסד, ולא הוכרה, הוקדשה או הושבעה על-ידו... זכתה המשנה למעמד רשמי בעל תוקף מחייב — כנראה בגין יוקרתו הרבה של מחברה. על-פי הדעה המסורתית נובע מעמד זה מקיומה של תורה בעל-פה בצד התורה הכתובה. ברם, המונחים 'תורה שבכתב' ו'תורה שבעל-פה', בניסוחם זה, הנם, לדעת יוסט, 'מנוגדים לרוח השפה העברית'. צורתם מצביעה על מוצאם מתקופת הרבנים, כלומר — אחרי חורבן הבית השני; שכן משמעות המונח 'תורה שבעל-פה' דומה למושג הרומי של 'החוק הבלתי כתוב', ולכן יש לשער, שבהשפעתו חדר לעולם החכמים. מכל מקום, אחרי שהמונח נקלט, 'השתמשו בו לפי הצורך, על-מנת לסגל את חוקת משה לתנאי התקופה'. לשם אישור החידושים הוקמה 'שרשרת קבלה מדומה, ממשה ליהושע, ממנו לזקנים, אחרי-כן לנביאים, ועד לאנשי כנסת הגדולה, קודמיהם הישירים של הרבנים'⁴⁹. יוסט פוסל אפוא את המסורת, המעוגנת במאמר הידוע בתחילת פרקי אבות, דהיינו — את האמונה בשתי תורות שניתנו בהר סיני. אין, לדעתו, בכל הספרים של כתבי-הקודש אזכור כלשהו לתורה בעל-פה, ולא נמצאו באותם הימים ספרים או תעודות, שמהם אפשר להעלות חומר וכללים לצורכי הזמן. מכאן שהמשנה משקפת את גישתו של רבי לחוק היהודים ולמשפטם, בהתאם למקובל בזמנו. ערכו ההיסטורי מצוי בתמונה, המתארת את ימי המאה השנייה והשלישית אחרי חורבן הבית. ביתר פירוט בוחן יוסט את התלמוד כמקור מידע למחקריו. במסגרת הדיון על יהודי בבל תחת השלטון הפרסי הציג אותו כספר, 'שנעשה בדיעבד לבסיס כל לימודי היהדות, המרתק מאז את תשומת-לבם של מליונים רבים, הן של אלה, המקדישים את עצמם ללימודי קדמוניות היהודים, הן של חובבים גרידא'; אף העמיק לבסוף לחדור כה עמוק לתוך קהילות ישראל שעל פני כדור הארץ, עד ששאפו לדעת את דיוקיו בהתלהבות דתית, והעניקו זכויות רבות לבקיאים בו. 'זאת למרות שהעניינים שבו איבדו מזמן את ערכם, וכל תוכנו זר לאנשי אירופה וצפון-אפריקה. כך גם קורה בדורות הבאים, שהיהודים, שהתמסרו כל-כולם ללימודיו, מורגשת אצלם התרחקות מהדעות הליברליות יותר של החיים הממשיים, ורק בעלי שאר-רוח בודדים מבין היהודים התלמודיים מצליחים לחזור מעיסוקם הקבוע בעולם, הזר להם, למציאות, ולבחון אותה ביסודיות'⁵⁰. בכל זאת רואה יוסט בתלמוד 'אנדרטת כבוד לימים עברו', ואילו הושמד — כפי שחז"ל צפו כבר בראשית ימי מלכי פרס — היה זה נזק גדול למדע. עד כה בגוף הפרק; אולם ב'אקסקורס' נוסף בעל 30 עמודים (!) מתייחס יוסט בפרוטרוט לבעיית 'התלמוד כמקור היסטורי'⁵¹.

יותר מתמיד נקט הפעם נימה אישית והודה בראשית דבריו, כי נרתע תחילה מלהסתייע בספרות התלמודית: 'על אף הכרותי הקרובה עם התלמוד, למדתי מוקדם לזלזל בו, כי כל העולם לא כיבד אותו, ומפני שתלמידיו, הרבנים, בכוונתם לכתוב היסטוריה, השתמשו בו, והיו מסוגלים להשמיע דברי איוולת כאלה, כפי שמוסרים כל ספרי ההיסטוריה היהודיים מן המאה שעברה, רובם ככולם'⁵². להלן העביר תחת שבט הביקורת את הכרוניקות העבריות החל ברב שרירא גאון, שאותו ציין כמהימן מכולם, עד לבעל 'שלשלת הקבלה' ולמחבר הספר 'צמח דוד', שאת שניהם עשה לצחוק. רק את עזריה מן האדומים העריך כהיסטוריון אמיתי, כי 'היה הראשון, שהניף את שוטו על דברי השטות, וטיהר את ההיסטוריה משגיאות רבות... אולם אותו פרק בהיסטוריה, השייך לתקופת התלמוד, לא הואר עוד על ידו'. את זאת עשה לראשונה יחיאל בן שלמה ממינסק, מחבר 'סדר הדורות', 'שיצא ללא רתיעה למערכה נגד חכמים ראשונים, המכובדים ביותר, ואפילו נגד הרמב"ם'. יוסט מציג אותו כ'מבקר חריף', שמצא 'את המפתח לתלמוד'. חסרונו היחיד, לדבריו — אי-ידיעת ההיסטוריה, 'ובכל התקופה הקדם-תלמודית הוא מתעתע כמו כל הסהרורים הללו'. ובכן, שואל יוסט, איזו תועלת תצמח אפוא להיסטוריון, איש המדע, מהחיטוט בתלמוד? לצד העובדה שההשפעה הגדולה, שהיתה לו על היהודים, משווה לו ערך היסטורי, ניתן למצוא בו רמזים רבים למאורעות, שספרים אחרים לא הבהירו אותם די צורכם, ובמיוחד מהזמנים שבהם צמח והתפתח. לכן חזר יוסט בכל זאת וחקר ביסודיות את שני התלמודים. לפני הכול רצה לשחזר את הסדר הכרונולוגי הנכון של הופעת חכמיהם. באשר לתכונתם כמקור היסטורי החליט לברר נקודות אחדות, כגון תוכנם, זמן חיבורם, מקורותיהם ומהימנות עורכם האחרון. נעלה מכל ספק נראה לו העדר כל מגמתיות. עניין זה היה חשוב לו מאוד, כי ראה בו ערובה לאובייקטיביות של בעלי המסורות, המכשירה אותם לשמש עדים נאמנים למאורעות תקופתם.

את מידת מהימנותם מחזקים דברים, הנראים בתחילה כחסרונות: ערבוביית זמנים וחוסר הבחנה בין מוקדם למאוחר, גם חיסורים וסתירות, שהם בעצמם מודים בהם, בנוסח: 'חסורי מחסרא' או 'שינויא' — כל אלה מוכיחים, לדעתו, שהעריכה נעשתה בתום לב ועל-ידי מאסף, כי מחבר בעל פניות היה בנקל נמנע מכל הגילויים השליליים האלה. אכן, ניתן לשאוב מהתלמוד אינפורמציה לא רק על זמנו, כי מובלעות בו מסורות של תקופה שקדמה לו. עדות מסייעת לכך נמצאת בכתבי אבות הכנסייה; הראשון ביניהם, אפיפניוס הקדוש, הזכיר בחיבורו 'נגד הכופרים', שהזכרנו, את 'משנת ר' עקיבא', 'משנת ר' יהודה' ו'משנת ר' הושעיה' בצד 'ספר משנה תורה', דהיינו — ספר דברים. על-פי המסורת, המקובלת גם על יוסט, חתמו את התלמוד רב אשי ורבינא: 'רב אשי ורבינא סוף הוראה' (בבא מציעא פו). העורך האלמוני האחרון עשה את מלאכתו במאה השישית, שכן — כך מחשב יוסט בעקבות המקורות — שישים שנה כיהן ר' אשי, ועוד ע"ג שנים של פורענויות, שערכו את עבודת הישיבות בבבל, 'מביאות אותנו לראשית המאה השישית, בערך עד שנת 520'⁵³. עורך זה, ואתו התלמוד בצורתו הנוכחית, זוכה אצל יוסט להערכה רבה, ובעקבותיה — גם אמינותם ההיסטורית של כתביו. את מחבר התלמוד הבבלי תיאר כ'שוחר קפדן של האמת,

המגלה, ללא פחד, אפילו את הצדדים הבלתי מחמיאים של קודמיו... שבכלל אינו רוצה להיות יותר ממדווח⁵⁴. עם זאת אין לסמוך עליו תמיד וללא בדיקה, כי לא 'התייעץ' עם התלמוד הירושלמי. כן נשארו בחיבורו גם טעויות מעתיקים ואף פענוחים מטעים לראשי תיבות של שמות, כפי שגילה אותם כבר בעל 'סדר הדורות'. לגבי תלמוד ירושלמי, שלו הקדיש יוסט תשומת-לב מעטה, הערכתו שונה: בדיון קצר על זמן חיבורו הוא מכנה אותו 'חיבור גרוע, מאוחר מאוד'⁵⁵.

יש לציין, שכל הנאמר בנספח המיוחד הזה על התלמוד מכוון למעמדו כמקור לכתיבת היסטוריה, ודרך בחינתו היא כדרך הבחינה של כל תעודה כתובה אחרת. בכך נהג יוסט אותה גישה מדעית למקורות היהדות, שצונץ עמד עליה בחיבורו על הספרות הרבנית, שסימנה: הינתקות מערכיותה הדתית⁵⁶. כאמור, היתה ההשקפה הזאת משותפת לכל חברי 'האגודה'. אמנם כפי שצינו, הצביע יוסט על השפעתו הרבה והמתמשכת של התלמוד, שהפכה אותו לגורם בעל ערך היסטורי; אבל ההתפתחות הרוחנית של היהודים, שהוא היה ממעצביה העיקריים, נראית לו שלילית. מכאן הערכתו החיובית כלפי התלמוד מבחינה ספרותית והיסטורית, מצד אחד — ויחסו השלילי כלפיו כבסיס ליהדות ה'רבנית', מצד שני.

עמדה זאת באה לידי ביטוי בכרך החמישי, בפרק הדן בתולדות היהודים באימפריה הביזנטית. בקטע, המוקדש למצב הכללי של הציבור היהודי, תוהה יוסט אחרי גורם מאחד, הקיים אחרי ביטול הנשיאות בארץ-ישראל. לדעתו, היתה זאת 'הופעת התלמוד, והוא לבדו, כספר חוקים הערוך בהתאם לתפיסה היהודית, שהתערבה בכוח רב במסכת החיים היהודיים. חיבור זה... הגיע בדיוק אז, בימי ירידת כבודה של הנשיאות, לסיומו'⁵⁷. אבל לעומת חיזוק הגוף הציבורי פסקה התפתחותו הרוחנית, כי עם שמגיעה השאיפה הרוחנית לנקודה כזאת, 'מן ההכרח שתתעכב פעילותו הגבוהה של האדם'. נראה היה כי פרשנות כתבי-הקודש נשלמה, ולא נשארה עוד חלקה בלתי מעובדת בשדה הפעילות הלמדנית. אמנם דרושות ידיעות רבות בתחומי מדע שונים להבנתו הנכונה של התלמוד, אולם ברגע ששימש ישירות צרכים דתיים, נדחקו הצידה כל החקירות שאינן מסייעות למטרה הזאת. מכיוון שדרושות שנים רבות לשם לימודו, לא נותר עוד לנוער המתבגר, הנאלץ להתחיל בחיי מעשה, זמן והזדמנות להתמסר למדעים עצמם. יתרה מזאת; החשש, שידיעות מסוימות בגיאוגרפיה, במדעי הטבע, ובפילוסופיה יעמידו בצל את הלמדנות התלמודית, היתוסף כגורם מרתיע ומעכב. בהיעדר אתגר אחר לא גילה עוד יוסט שום פעילות רוחנית מתקדמת במאות השנים שלאחר חתימת התלמוד, ולכן תלה בו, בתלמוד, את הסיבה ל'הרפיית כל שאיפה מדעית'. עד כדי כך נחלש, לדידו, כוח המחשבה בגינו, עד שכעבור ארבע מאות שנים היה כבר צורך לבאר גם את לשון התלמוד ועניינים רבים שבו — דבר שגרם לעתים קרובות לטעויות רבות, 'שהופצו בכל זאת ברבים בשמחה — בגלל הבורות הגדולה'. הזמן הרב, המתבזבז לדעתו על הלימוד המסורתי של התורה שבעל-פה, עורר את יוסט לתגובה דומה גם בהקשר אחר. כשהוא מעיר על דיני הכשרות, ובמיוחד על איסור בשר בחלב, הוסיף כאילו באנחה: 'כמה מעשים טובים יכלו להיעשות, בזמן שהלימוד הזה בלבד משחית, כמה במקום הקרבנות, שקיומן [של המצוות] דורש! ... ברם, מי יכול... לדכא את רגשי

היגון, הכובשים את הלב למראה אלפים ומליונים מוכי עיוורון בגלל משוגות איומות, הבולמות כל פעילות חיונית ומרתיעות כמעט מכל צעד ודיבור בגין יראת שמיים מדומה?⁵⁸

יוסט נרתע מבדיקת ספר 'הזוהר': קודם כול, בגלל זיקת הספר לעולם הקבלה, הזר לו, ובגלל הקושי שבהבנתו. אולם את דעת המסורת, המייחסת את הספר לרשב"י, דחה דחייה מוחלטת, כי התלמוד אינו מזכיר כל חיבור של רשב"י. גם האזכור של אישים מסוימים, שחיו בתקופה יותר מאוחרת, סותרת את ההנחה הזאת⁵⁹. אמנם בכרך השביעי, בפרק הדן בתולדות יהודי מרכז אירופה בימי הביניים, הוסיף, כדרכו, קטע על רמתם התרבותית, ובהזדמנות הזאת הביע את דעתו, 'שהיהודים בארצות המזרח ידעו לעשות שימוש יותר טוב במדרשים ובאגדות על-ידי כך, שקשרו אותם לקבלה או לפילוסופיה דתית'⁶⁰; אולם בהערה מיוחדת כינה את תורת הקבלה 'יציר דמיונו של המזרח'; תוך כדי תהליך צמיחתה התקלקלה, כי בעליה השתדלו 'לכסות על משמעותה ולעשותה בהדרגה בלתי נתפסת; לבסוף טענו, שהיא מעניקה להם כוחות-על, שבאמצעותם אפשר לחולל נסים'. לסיום רשם: 'לדעתי דרושה לצורך תיאור תולדות הקבלה ידיעת גרעינה הפנימי, ואותה קשה להשיג. על אף המאמץ שהשקעתי לא מצאתי אלא סימנים להתהוותה ולהפצתה בזמן ובמקומות, ואף זאת באופן בלתי ברור ולא חר-משמעי'⁶¹. יש לציין, שאת משה דה ליאון, הנחשב למחבר 'הזוהר', לא הזכיר בהערה הנ"ל אלא רק בסוף הפרק: בהערה קצרה לרשימה הביבליוגרפית הצביע על 'ספר יוחסין' ועל ספר 'מטפחת ספרים' של היעב"ץ התומכים בדעה הזאת, ודחה את דעת משה קוניץ, שיצא להגנה על המסורת; אולם על כל העניין דן בשניים-שלושה משפטים ומבלי שיבחן את כל הטענות, כמו שנהג בנושאים אחרים. בשביל פטר בער, שבספרו על הכיתות התייחס, כזכור, גם ל'הזוהר', מצא רק דברי לעג והציג אותו כ'גרפומן, שהתיימר... להגיש חיבור מקיף... מבלי לחדור לפחות להיסטוריה [של הקבלה] ומבלי להצביע על ההתפתחות של לימוד הקבלה בהתאם לזמן, למקום ולמסיבות'⁶². כמקור לידיעותיו על תורת הקבלה הביא יוסט את יוהן יעקב ברוקר הגרמני, שפירסם באמצע המאה הי"ח את ההיסטוריה הכוללת הראשונה של הפילוסופיה. כן הזכיר את הקובץ 'קבלה דינודאטה' (הקבלה המעורטלת) של קנור פון רוזנרוט, שתירגם קטעים רבים מ'הזוהר' ללטינית⁶³.

לפי טיבה של התקופה המתוארת בארבעת הכרכים הראשונים, מימי הבית השני ועד לשקיעת האימפריה הרומית, הסתייע יוסט בעיקר בחומר הרלבנטי שבשני התלמודים. להבהרת הרקע ההיסטורי שימשו לו כתבי אבות הכנסייה, ובראשם אוזביוס, הירונימוס וממשיכיהם במאה החמישית: סוקרטס סקולסטיקוס, סוצומנוס ותיאודורט. מספרו של אפיפניוס 'נגד הכופרים' תירגם, בין השאר, את הסיפור המפורסם על המומר יוסף ונסיונותיו להקים כנסיות בארץ-ישראל בימי קונסטנטיין — נסיונות שהוכשלו על-ידי היהודים⁶⁴. כן נעזר על-ידי קודקס תיאודוסיוס, שנאסף על-ידי תיאודוסיוס השני והוכרו בשנת 438 כקובץ החוקים של האימפריה. כמקור משני משמשים לו ההיסטוריונים הנוצריים של המאות הט"ז והי"ז, כמו צ'זרה ברוניו (1538 — 1607), שממנו תירגם קטע ארוך על המרת מאות יהודים באי מנורקה בראשית המאה החמישית⁶⁵, וכן

התיאולוג השווייצרי הוטינגר, האנגלי לייטפוט, וכמובן — שני הבוקסטורפים, באנאג' והביבליוגרף יוהן קריסטיאן וולף. בחירת ספרי העזר המרובים נראית לפעמים מקרית וחסרת שיטה. העובדה הזאת נבעה מהיעדר סיוע מצד מכון מדעי כלשהו, שכבר עמדנו עליו, ובעיקר ממצב ההיסטוריוגרפיה הכללית, שבראשית המאה הי"ט עשתה את צעדיה הראשונים בתחום ביקורת המקורות. הוסף על כך את כוונתו המוצהרת של יוסט — לראות בהיסטוריה של היהודים מושא למחקר מדעי כשל כל העמים — שהמריצה אותו לגלות כל פירור של ידיעה, ובלבד שיעיד על זיקה כלשהי בין ציבור יהודי לבין סביבתו. תחושתו המוצדקת עובדתית — שנתן לה, כזכור, ביטוי בהקדמה לכרך הראשון — כי אין ההיסטוריה היהודית, על כל חלקיה, זוכה בקהיליית המלומדים לאותה תשומת-לב, וכתוצאה מכך לטיפול נאות, כמו עולם התרבות היוונית והרומית, הנחשב ל'קלסי' — העמידה אותו מתחילה בעמדה של התגוננות. אולם כשהעלה מהמקורות שבדק מסקנות חדשות או שונות מהמקובלות, עמד בתוקף על דעתו. לא רק את טעויותיו של באנאג', שזכה בזמנו לפופולריות רבה, הוכיח ללא רתיעה, אלא גם את טעויותיהם של אוריינטליסטים בעלי מוניטין כמו מיכאליס ואייכהורן⁶⁶. בכלל, טען, המלומדים הנוצריים אינם שולטים די הצורך במקורות היהודיים, ואינם מבחינים — או אף אינם רוצים להבחין — בהתפתחויות שחלו במרוצת הזמנים במסורת היהודית; והם נאחזים בדעה הקדומה בדבר הקיפאון שהשתרר, כביכול, בקרב היהדות בעקבות השתלטות התלמוד עליה. כך העיר, למשל, לג'ון זלדן, המוכיח בדרך כלל בקיאות בלתי רגילה בספרות התלמודית — לגבי מלומד בן המאה הי"ז — על שגיאותיו, שנבעו מחוסר התחשבות במסיבות המשתנות עם חילופי הזמן⁶⁷. על חוסר הבנה מצד היסטוריונים מסוימים התאונן יוסט כבר אגב דיון על המשנה, כאשר קבע, שכמו כל קובץ חוקים היא מציגה את התנאים הנכונים לזמן עריכתה; ומי שמערכב 'קדמוניות טרום-משניות' עם 'משניות' גורם ל'בלבול' גמור בהיסטוריה היהודית⁶⁸.

בפרקים הדנים בגורל היהודים באירופה הנוצרית בולט השימוש הרב, שעשה יוסט בדינים וחשבונות של הוועידות הכנסייתיות ובאוסף המכתבים של האפיפיור גרגוריוס הראשון (590 — 604). קטעים אלה תרגם לגרמנית, והם משתרעים לפעמים על עמודים אחדים בספרו — כמו, למשל, החלטות ועידת טולדה בשנת 682, התופסות 16 עמודים, או ההבאות המתורגמות ממכתבי גרגוריוס, התופסות שמונה עמודים⁶⁹. יוסט הרגיש שהפר בזה את האיזון בין התיאור לבין הציטוט, ולכן הצטדק, כי תנאי המחקר הלקויים כופים עליו לאחוז באמצעי הוכחה מרובים כדי לתמוך בהשערותיו החדשות⁷⁰. בשביל התקופה המתוארת בשני הכרכים הבאים, השישי והשביעי, עמדו לרשותו שוב מקורות יהודיים. אלה הן הכרוניקות החל באיגרת רב שרירא גאון עד לסדר הדורות', שבעזרתו רשם את שלשלת חכמי סורא ופומבדיתא מהמאה השביעית עד העשירית⁷¹. במקום הזה מזכיר יוסט לראשונה את הקראים, שבחקר כיתתם עתיד להשקיע מאמץ רב. את עיקרי הדברים עליהם ליקט מחיבורו של יעקב טריגלנד, תיאולוג באוניברסיטת ליידן, שבסוף המאה הי"ז הריץ מכתבים לאישים קראיים וקיבל ממלומד קראי — מרדכי בן ניסן — מידע מפורט בצורת החיבור 'דוד מרדכי'. על סמך ספר זה וחומר נוסף פירסם טריגלנד בשנים 1703 — 1704 את 'המסה על כת

הקראים⁷². חיבור זה שימש עד אמצע המאה הי"ט מקור ראשי לתולדות הכת הזאת⁷³. יוסט חזר אל הנושא הזה בהרחבה ברשימת העניינים המקיפה, שצירף לכרך האחרון, ועוד נדון בכך.

באשר לתולדות היהודים בימי-הביניים הסתייע יוסט גם בשני ספרי עזר של ראשית המאה הי"ח, והם: הקובץ הביבליוגרפי של יוהן קריסטיאן וולף⁷⁴ והחיבור ההיסטורי של באנאג'. אי לכך המשיך יוסט את הוויכוח, שניהל אתו במשך כל עבודתו על תולדות הישראליים. בכרך שישי זה סותר הוא בתוקף את דעת באנאג', שטען לאי-קיום ממלכת הכוזרי. בהסתמך, בין השאר, גם על ספרו של הסופר וההיסטוריון הרוסי קרמזין, דחה את ספקותיו של באנאג' ועמד על מהימנות הסיפור של יהודה הלוי בספר ה'כוזרי', ובמיוחד על האותנטיות של איגרת חסדאי אבן שפרוט⁷⁵.

מן הספרות ההיסטורית של המאה הי"ח יש להזכיר גם את הספר 'אנגליה יודאיקה' של טובי⁷⁶, שעליו ביסס יוסט את הפרק, הדן באריכות בתולדות יהודי בריטניה מראשית בואם שמה ועד לגירושם בשנת 1290⁷⁷.

כאשר מתקרב יוסט לסוף ימי-הביניים, הוא מרבה להביא מתוך קובצי פריבילגיות וחוקים שונים, השופכים אור על מעמד היהודים תחת שלטון הקיסרים הגרמניים. במדור ההערות, לפעמים גם בגוף הפרק, ציטט כדרכו קטעים שלמים, אם במקור או בתרגום. ריבוי התעודות האלה איפשר לו גם לערוך רשימה מקיפה של קהילות יהודיות בימי-הביניים. הרשימה ערוכה לפי סדר אלף-בית, והיא מונה כ-300 שמות אתרים⁷⁸. בבחירת התעודות הנחתה אותו שאיפתו לחקור את המעמד האזרחי, שהשלטונות העניקו ליהודים — ובמיוחד את התנאים, שבהם חיו כ'עבדי לשכת הקיסר'⁷⁹. מעמד משפטי זה איפשר לו למצוא מסגרת כוללת למאורעות, שהתרחשו במשך 600 שנים בתוך רחבי 'הקיסרות הרומית של האומה הגרמנית', מהיינריך הראשון ועד קרל החמישי. בחמש ההערות, הערוכות לפרקים הדנים על ראשית התקופה הזאת, הביא יוסט פרטים מתוך כתבי זכויות, ששליטים שונים, ארציים ומקומיים, העניקו ליהודים 'שלהם'. כידוע, פרחה לקראת סוף ימי-הביניים הספרות העוסקת בהיבטים המשפטיים ובפריבילגיות המגוונות של הרשויות השונות בקיסרות הגרמנית. יוסט נטל מהמחקרים האלה את הסעיפים הנוגעים לעניינו, וכדרכו — תוך גישה ביקורתית⁸⁰. לצורך הבהרת מעמדם של הרבנים כפוסקי דין הסתייע בקבצי שאלות ותשובות, כגון אלה של ר' מאיר מרוטנבורג ושל ר' שלמה בן אדרת.

בהקדמה לכרך השמיני, שהופיע בשנת 1828, שמונה שנים אחרי הראשון, חזר יוסט והדגיש את הערך הרב, שייחס לשימוש במקורות. עתה, כשהשלמת מפעלו כבר בהישג ידו, יכול לסכם ולהצביע על המאמצים הרבים — ביניהם גם הכספיים — שהשקיע, יותר מכל קודמיו, בחיפושים אחרי תעודות היסטוריות ובניתוחן. את ההישג הזה הציג כחידוש בכתיבת ההיסטוריה היהודית: 'בחקר המקורות... השקעתי עמל רב, ואת החיבורים הנדירים ביותר, בחלקם השגתי, בחלקם העתקתי מהם בעצמי או נתתי לאנשים נאמנים להעתיק בשבילי, מה שגרם לי להוצאות כבדות; ולא אחת מצאתי, באיזו מידה שגו אפילו חוקרים ידועים ובעלי מוניטין, בכך, שסמכו על קודמיהם בבטחון מופרז. הקושי הגדול ביותר היה במציאת המקורות עצמם, שהיו בלתי ידועים

לעתים קרובות ונסתרים, וגם בשימוש בהם כאמצעים נכונים למחקר ההיסטורי ולאימותו. אגב זאת קטל את ספרי ההיסטוריה של חנה אדמס האמריקנית ושל שרל מלו הצרפתי, שזה עתה הופיעו בשוק, וכינה אותם 'מעשי ליקוט עלובים'⁸¹.

בסוף ההקדמה לכרך החמישי באה פנייתו המחודשת אל קוראיו להודיע לו על השגותיהם ותיקונייהם, 'אישית או ע"י ביקורת כתובה'. הוא עצמו רומז לתוכניתו לעבד מחדש את כל החיבור לשם שיפור אותו עניין, שבהתקנתו התלבט כנראה יותר מכול: התכנון והסידור של החומר הרב והרבגוני שגילה. כן הודיע, שבכוונתו להוציא לאור היסטוריה של הספרות העברית, 'שמסקנותיה ישלימו ויתקנו את ההיסטוריה [היהודית] במובנים רבים ויקלו בעתיד על עבודה'⁸².

את הכרך הזה פותח פרק על תולדות יהודי המזרח תחת שלטון האסלאם. מבחינת הכתיבה ההיסטורית הכללית ראוי פרק זה לציון, כי בימים ההם התמקד עניינם של ההיסטוריונים במערב אך ורק בזירה האירופית. בה בשעה משתדל יוסט לעקוב גם אחרי מאורעות באסיה ובצפון אפריקה — כמובן, בגלל פזורת הקהילות היהודיות. לנושא הזה גילה אוצר של מקורות אותנטיים. עד לחדירת העות'מאנים לביזנטיון ועד לכיבוש קושטא המקורות דלים ובלתי בטוחים; אולם מכאן והלאה מרובים הם כל כך, עד שההיסטוריון, המנסה לחבר מונוגרפיה על יהודי תורכיה, 'חייב לבלות שנים רבות בקריאת המקורות בלבד'. ברם, לא אצל הכרוניקאים מצא אותם, כי אם אצל הרבנים, פוסקי הדין. כוונתו של יוסט לקבצים של שאלות ותשובות, שחקר 'על מנת לנצל את מכרה הזהב הזה, שמעולם לא הסתייעו בו להארת ההיסטוריה, לתועלת המדע'⁸³. לדעתו, שקול העמל הרב הדרוש לשם בדיקת מספר עצום כל כך של כרכי פוליו אלה כנגד תרומתם להיסטוריה — זאת על אף 'חוסר הטעם', 'השיעמום', 'זרות ההשקפות' ו'קלות הערך', המתלווים לפעמים לעניינים הנדונים בהם. נוסף לספרות של שאלות ותשובות הענפה ממשיך יוסט להיעזר בכרוניקות העבריות — ובמיוחד בספר 'קורא הדורות' של דוד קונפורטי, החשוב לתולדות חכמי תורכיה במאות הט"ו והט"ז. את הרקע הכללי לתקופה מספקים לו מחקריו של האוריינטליסט הצרפתי המפורסם בן זמנו, סילבסטר דה סאקי, וכן ספרו הנודע בן ארבעת הכרכים של הגרמני יוהן יעקב שוט, שראה אור בראשית המאה הי"ח. בנספח מיוחד הגדיל יוסט לעשות בעריכת רשימת 'הרבנים בכל הממלכה התורכית, החל בגירוש מספרד'⁸⁴. את הרשימה הזאת סידר בצורה כרונולוגית משנת 1500 עד 1660 על-פי 'קורא הדורות', ומשנת 1660 ועד 1750 — על-פי כתבי הפולמוס על תנועת שבתי צבי. בסך הכול אסף כ-500 (!) שמות, הרשומים על פני 18 עמודים!

חריג למראית עין — אבל משולב היטב במסכת הרעיונית, שהדריכה את יוסט בכתיבתו — הוא אותו פרק, המכיל את תיאורן של 'עדות לא-רבניות וסוטות אחרות, המגדירות את עצמן יהודיות' — הן בממלכת תורכיה והן תחת שלטון נוצרי או אלילי, באסיה ובאפריקה'⁸⁵. למסגרת הזאת צירף יוסט את השבתאים ואת הפרנקיסטים, את הקראים, את השומרונים וכן קהילות יהודיות בהודו, בפרס, בתימן ובאתיופיה. המכנה המשותף של ארבע הקבוצות האלה היה הימצאותן במקומות, שבהם שלטון התלמוד לא התפשט. לצירוף בלתי רגיל זה, שהפסיק גם את הרצף הכרונולוגי, הוסיף יוסט גם

שיטה סידורית מיוחדת. על מנת להקל על הקורא הסמיך את תחילת הדיון לסוף הפרק שקדם לו — כלומר, לתולדות יהודי תורכיה — ופתח בתנועת שבתי צבי, שאירועיה העיקריים התרחשו באותו אזור. כמקור שימשו לו דברי מתנגדיה בלבד: חיבוריו של יעקב עמדין, 'ספר תורת הקנאות' — על אף היותו 'חד-צדדי' — ו'ספר שימוש', וכן ספר 'קיצור ציצית נובל צבי' של יעקב ששפורטס. את תוכן העניינים של הקבצים האלה פירט בנספח בהרחבה⁸⁶. אגב כך הזכיר יוסט את חיבורו של פטר בער על הכיתות והעיר, שהפרק על השבתאות מעורר חשד בדבר האובייקטיביות שלו, כי 'חיבתו היתרה של המחבר לכת הזאת' בולטת יותר מדי. על סיבת הטענה הזאת עמדנו עקב הדיון על בער⁸⁷.

יש לציין שנושא זה, שעורר מחלוקת חריפה בציבור היהודי, משך, על-פי עדויות לא-יהודיות רבות, תשומת-לב גם בציבור הנוצרי. הדיו הגיעו עד ימיו של יוסט ממש. לכן נקט לגביו לשון זהירה והשתדל לבחון אותו בחינה רחבה וכללית יותר. ברצותו להצביע על הקשיים שבתיאור תנועות כאלה ובהסברתן הדגיש, שלמבקר אסור למדוד אותן על-פי קנה מידה תבוני, כי 'רגש עמוק מחפש כאן את סיפוקו — לא בדרך פיתוחם ההגיוני של מושגים מסוימים, ולא בדרך צבירה הדרגתית של ידיעות, אלא בדרך של גירוי פתאומי, אמיץ כביכול, הכובש את הרוח בכוח משכנע, ומלהיב אותה למען האמת'⁸⁸. התחשבות זאת, המדברת מתוך הדברים האלה, אינה מצויה בדרך כלל אצל אנשים, שהושפעו כמוהו מתורות רציונליסטיות! באשר לאישיותו של שבתי צבי, רושם יוסט לסיכום הפרשה: 'אפילו אויביו מודים, שהיה בעל תכונות רוחניות ונדירות וקנה לו למדנות עצומה... רמאי בעצם לא היה'. כאן מעלה יוסט את השערותיו, ששבתי צבי היה קורבן לתוכנית הדמיונית של עצמו — כלומר, להמריד את יהודי תורכיה בהמוניהם — כי האמין בכוחם לעמוד נגד השלטון; ואולי גם חשב, שהסלטאן יסכים מצדו להעניק ליהודים עצמאות! זלזולו של הסלטאן בשבתי צבי ובתוכניותיו הציל, לדעתו, את היהודים מאסון נורא⁸⁹.

גם את כת הקראים העריך יוסט עקרונית לחיוב, מכיוון שסבר שדעותיהם שמרו עליהם מפני 'קפיאת השקפותיהם הדתיות ועל האפשרות של התקדמות מתמדת'⁹⁰. להלן נראה, שמאוחר יותר הסתייג מההערכה הזאת. על-פי הספר 'דוד מרדכי' הכין רשימה כרונולוגית של חכמי הכת הראשונים, החל בענן ועד לבועז בן שלמה, שחי בראשית המאה הי"ג. אחרי-כן השלים את הרשימה על-פי מקורות שונים עד לסוף המאה הי"ז.

את המעט שידע למסור על השומרונים לקח מאוספי 'שאלות ותשובות' של הרב משה טרני מצפת, בן המאה הט"ז, ושל בן זמנו הירושלמי, בצלאל אשכנזי; כן ציטט מחיבורו של התייר האיטלקי פייטרו דלה וֵלָה ושל ג'ון לייטפוט הנזכר. חומר לעדות היהודיות בהודו סיפק לו בעיקר כתב-העת הנפוץ 'להיסטוריה ולגיאוגרפיה של העת החדשה' בעריכת אנטון פרידריך בישינג, שהופיע בשליש האחרון של המאה הי"ח, וכן סיפורי תיירים שונים, שאותם בחן במפורט בנספח לפרק הזה⁹¹. על יהודי תימן מצא אצל קרסטן ניבור, ועל הפלאשים — אצל המייסד של לימודי אתיופיה, האוריינטליסט לודולף.

בספר האחרון של הכרך השמיני פותח יוסט את הדיון על המעבר מימי־הביניים לעת החדשה. מאחר שאת ההיסטוריה של היהודים באסיה ובאפריקה הביא, כזכור, בפרקים הקודמים עד הזמנים החדשים; ומכיוון שמרוב מדינות אירופה גורשו היהודים – יכול היה להתרכז בגורל יהודי גרמניה ואיטליה מתקופת קרל החמישי ועד סוף מלחמת שלושים השנים. מספריהם של וולף ושוט, וכן מחיבורו של התיאולוג הלותרני ייִ פיפינגר⁹², שואב יוסט מידע על מעמד היהודים בקיסרות הגרמנית, ואף מוסר פרטים רבים מכתבי הכרוניקאים העבריים של תקופת הרנסנס באיטליה. יש לציין, כי ככל שהתקרב לעת החדשה, התמעט דיונו על מקורות כתיבתו. כך חדל בספר הזה משיטתו לבחון בנספח מיוחד את ספרי העזר לתקופה.

הכרך האחרון והתשיעי, שראה גם הוא אור בשנת 1828, מכיל בחלקו העיקרי את תולדות יהודי אירופה בזמנו של יוסט. בעקבות אירועי המהפכה הצרפתית הוסיף גם הפעם פרק חשוב על יהודי צרפת, ועל עניינים שהיה מעורב בהם אישית הוא מוסר גם עדות אישית⁹³. כפי שהדגיש בהערה מיוחדת, הוציא חומר רב מכתביו ההיסטוריים של האב גרגואר⁹⁴. על האירועים בימי המהפכה הצרפתית הביא מהפרוטוקולים של ד' טאמא והאוסף של א' בראן. ידיעות על חיי הקהילות בראשית המאה הייִט ליקט בדרך כלל מגליונות כתב־העת 'שולמית'.

לכרך הזה צירף יוסט רשימה מפורטת של שמות ועניינים לכל הכרכים, המשתרעת על 169 עמודים! בהזדמנות האחרונה הזאת הוסיף דברים על נושאים מסוימים, שנודעו לו אחרי הדפסת הכרכים הקודמים. כך הופך האינדקס הזה לנספח או לרשימה מיוחדת לגבי עניינים אחדים. בדרך זאת השלים את הקטע על היהודים בערב בעזרת 'חיבורו המצויין של סילבסטר דה סאקי הגדול'⁹⁵. לידיעות המועטות על יהודי קירנאיקה תחת שלטון רומי מצא השלמות הודות למורו, פרופסור ביק, שהפנה אותו אל הכתובת של העיר ברניקה. את אותה מצבת זיכרון לכבוד המושל הרומי מרקוס טיטיוס הזכיר כבר שלמה לויזון בפרק על יהודי ברבריה, ויש לתמוה על יוסט שלא למד ממנו!⁹⁶ חומר חדש נודע לו על יהודי סין, הודו ופולין⁹⁷; אולם התוספת החשובה ביותר נוגעת לקראים, כי אמור היה לשנות את יחסו אליהם. את המידע קיבל מיהודה ליב מיזס מלבוב – אותו נדבן שסייע למשכילי גליציה במלחמתם נגד החסידות. מיזס מסר לו בהרחבה את התרשמותו מביקורו בשתי מושבות קראים בגליציה ונתן לו גם כתבים אחדים משלהם. מסקנתו ממראה עיניו היתה, שבער העמיד את הקראים באור בהיר מדי בספרו, אף כיסה בכוונה על רבים מחסרונותיהם משום התנגדותם לתלמוד. יוסט הביא את דברי מיזס מלה במלה, מבלי לצרף דעה משלו⁹⁸. מיזס מסר ליוסט גם חיבורים חסידיים אחדים, שאיפשרו לו להשלים את הפרק על עיקרי הרעיונות של התנועה הזאת⁹⁹. תחת הכותרת 'כיתות' רשם שמות של משיחים ושל ראשי כיתות אצל המקובלים, הקראים והשומרונים, על־פי 'המקראה הערבית' של דה סאקי¹⁰⁰.

הרחבנו את הדיון על מקורותיו ההיסטוריים של יוסט, על מנת לנסות ולהכיר את שיטת עבודתו. יש להעריך נכונה את המאמצים הכרוכים במציאת אלפי התעודות האלה, הטמונות באוספים שונים ובספרים עתיקים ונדירים – וזאת בשעה שרוב עתותיו וכוחותיו השקיע בעבודתו החינוכית בבית־הספר ובפנימייה שניהל¹⁰¹. גם מצבו

הכלכלי לא היה יציב; על כך אמר: 'מדי שנה בשנה [אני חי] בפער בין הרבה ולא כלום, כששניהם צפויים לחילופים תמידיים'¹⁰². איננו יודעים באיזו מידה נענו בקשותיו החוזרות, שהופנו לקוראיו ולידידיו – לעזור לו בהמצאת ספרים ותעודות רלבנטיים. אפשר רק לציין, שאחרי הופעת הכרכים הראשונים של חיבורו זכו ספריו להתעניינות בחוגי המלומדים, והתחזקו מוניטין שלו כהיסטוריון – דבר שהקל בוודאי על עבודתו¹⁰³. נוסף על ציון הישגיו האישיים של יוסט, באה סקירת מקורותיו, כדי להבליט את גישתו הביקורתית, הקפדנית, כלפי תולדות ישראל, שפתחה את הדרך להחלת שיטות מדעיות על המחקר ההיסטורי היהודי.

מרכיב אחר לאפיון ההיסטוריוגרפיה של יוסט מתגלה במגמתו הדידקטית, המורגשת בצורת התיאור שבחר. בדיוננו הקודם נתקלנו כבר במקרים, שבהם אין ההיסטוריון מסתפק בדמות המספר בגוף שלישי על מושאו, כי אם יוצא מדי פעם אל הבמה, בפנייה ישירה אל ציבור קוראיו. את זכות ההופעה האישית נוטל הוא לעצמו – כמורה וכמחנך – מהכרת ערך עצמו כאיש, היודע לא רק את המאורעות, כפי שהעלה אותם בחקירתו, אלא גם כמשקיף עליהם כעל פרטים בתוך פסיפס שלם. אמנם עוד שלמה לויזון ניסה לפניו לשבץ קורות מסוימות של ההיסטוריה היהודית במסגרת תולדותיהן של אומות העולם¹⁰⁴; אולם ראינו שניסיונו להציג את הגורמים למפנה במהלך ההיסטוריה כתופעות טבע, הבלתי ניתנות לצפייה מראש, מנע ממנו לגלות את הגורמים הריאליים. לויזון כאילו נכנע לשר ההיסטוריה – כניעה שנבעה מאמונתו בקיום השגחה עליונה, כפי שהתבטא בדברי הסיום לסקירתו: 'המנהיג את העמים אל המטרה – הוא אלוהי אבינו הקדום, אלוהי אברהם, יהוה'¹⁰⁵. תפיסה זאת אף הביאה אותו, כזכור, לידי כך, שיציב את העם היהודי במוקד ההיסטוריה האוניברסלית, כשקורות האומות טפלות לו, בהתאם למסורת הרואה בעם ישראל את העם הנבחר.

לעומתו, נאמן יוסט למגמת החילון של מייסדי מדע היהדות, בוחן במבט מפוכח את משחק הכוחות בתולדות העמים ואת השפעתו על הקיבוצים היהודיים. גורלם של אלה היה רע, בדרך כלל, אבל ההיסטוריון למוד הניסיון אינו מקבל מצב זה כנתון הכרחי – אם מכוח עליון ואם מכוח הטבע – כי אם מסביר לקוראיו, שאלמלא שגו השליטים בשיקוליהם או היהודים בהתנהגותם, היה רוע הגזירה עובר. על הציבור אפוא ללמוד לקח כדי לדעת כיצד לנהוג במקרים כאלה, לכשישובו ויתרחשו – או אפילו כיצד להכריע היום בין הנתונים, על מנת למנוע הישנות אסונות. מכל מקום, אין לחפש בהתרחשויות אצבע אלוהים.

ברוח זאת מסביר יוסט, למשל, את הסיבות לחורבן ירושלים והמקדש – לא מבלי שיצהיר הצהרה כללית בזכות הסיבתיות השוררת בתולדות האנושות: 'כל שקורה בהיסטוריה, כל השינויים וההפיכות, שאירעו למוסדות החברה האנושית, מוכרחים להיות מוסברים על-ידי גורמים קודמים, על-ידי גורמים, הניתנים להבחנה, אפילו לא רמזו עליהם רמז נכון או בכלל לא רמזו משקיפים אדישים או סופרים תאווי נסים... סביב ההיסטוריה של חורבן ירושלים נוצרו יותר אגדות מאשר על כל עיר אדירה אחרת של התקופה העתיקה. כאן העזו הסופרים, יותר מבכל מקום אחר, לבלוש אחרי ההשגחה העליונה ואחרי הנהגת העולם'¹⁰⁶. בהמשך מונה יוסט את הגורמים הריאליים

— כגון המריבות הפנימיות, שהחלישו את המגינים — כמו גם את חוסר תבונתם והיעדר נסיונם הצבאי. אלמלא זאת אפשר היה, לדעתו, לעמוד עוד זמן רב במצור, ובסופו של דבר למסור את העיר לרומאים בתנאים נוחים ולמנוע את חורבנה הגמור¹⁰⁷.

עקב הדיון על מעמד היהודים בגולה מביע יוסט את דעתו על בעיית היחס בין מדינה לכנסייה. כשהוא בעד הפרדתן, הוא טוען באוזני הממשלות: 'בימים ההם פתרו היהודים בצורה מוצלחת את הבעיה כיצד להבדיל בין מדינה לכנסייה... ההיסטוריה של יהודי התפוצות מוכיחה... שבכל מקום, בו הביטו על היהודים ונהגו בהם כבבני המדינה, הנושאים את השם יהודי רק בגין פולחנם היהודי, אבל מזוהים עם מקום מושבם, כי בו דבקו, ולמען קיומו הביאו קרבנות, שם היו נתינים נאמנים, אזרחים טובים; שם חירפו את נפשם למען המדינה. אולם במקום, שדחו אותם כנוכרים וכזו להם כמשונים, שנאו ורדפו אותם כאילו היו בני עם אחר — שקעה רוחם בשפלות, לבם נעשה גם לדיכוי... אדישים נהיו לגבי המתרחש בעולם. שם חיו והגבירו את עוצמת הארץ, פה גססו, ונוכחותם החלישה את כוחותיה הפנימיים של הארץ'¹⁰⁸.

בעניין אחר סומך הוא על נסיונו כמחנך ושואל השוואות מחכימות מתחום הפדגוגיה: 'התפתחותו הרוחנית של עם דומה לזאת של אדם בודד', הוא קובע ומצביע על העוול החינוכי שנעשה לבני ישראל: 'כי כבר בשחר ילדותם' נכפתה עליהם חוקה, תורת משה החמורה, ובטרם יכלו לעכל אותה הועמדו תחת השפעת עמי כנען המשחיתה. יתרה מזאת, 'מורים היו אז יקרי מציאות, ספרים עוד יותר נדירים, והשאיפה ללימוד נעדרה כליל'.

אך יותר מכל נושא אחר עוררו אותו גילויי המדיניות כלפי היהודים להצביע על משגים ולהציע פתרונות חלופיים. בפרק על יהודי מערב אירופה בראשית ימי הביניים הקדיש קטע לשגיאה העיקרית של השליטים הקתוליים: 'במקום להרחיק את היהודים מאחיהם בארצות חוץ, בכוונה למשוך את כולם לכנסייה, ניתנה להם הזדמנות להתאחד אתם... ראו אותם אחידים, שכן נשארו מאוחדים. אילו הניחו להם להגיע לידי הכרה, שיש להם מולדת בארצות השונות, אזי היו יהודי צרפת, ספרד ואיטליה מתפרדים... מבחינה פוליטית, כמו בני הכנסייה הקתולית, שאמנם משתייכים לאמונה אחת, אבל למדינות שונות ולאינטרסים שלהן'¹⁰⁹. בהזדמנות אחרת, בזיקה לקיבוץ היהודי בקיסרות הגרמנית של ימי הביניים, שרוב אנשיו היו מלווים בריבית, דחה את הטענה כאילו דומים הם לחבורת הסוחרים הנודדים, ה'קאורסינים' או ה'קוֹבְּרִטְשִׁים'¹¹⁰, שמשלח-ידם בלבד מלכד אותם. את היהודים, הדגיש, מאחדת 'הדת, הקרבה שבבשר, ומגמה רוחנית משותפת'. כן ציין, שיש להם ספרות משלהם. יוסט מכנה אותם לסיכום 'קאסטה', כשהוא מביע את צערו, כי בגלל פילוגן של המדינות אף אחת מהן 'לא משכה אותם על-ידי האמצעים המתאימים לשרת את האינטרסים הממלכתיים שלהן... ובמקום שהתבונה המדינית תנתק אותם מאופיים הכיתתי... הכירו בכיתיותם והעניקו להם פריבילגיות'. באותו עניין גם הביע את דעתו, שיתר סובלנות מצד רשויות הכנסייה והנסיכים עשויה היתה לגרום 'להתמזגות גמורה עם בני המדינה'¹¹¹.

לפעמים רואה יוסט חובה לעצמו להתחלק עם קוראיו בהרהורים על דברים שברומו של עולם, כמו עליונות הפילוסופיה על האמונה העיוורת או ערך החירות בחיי הרוח:

הפילוסופיה, ותהיה אפילו חלשה, ראשית פועלה תהיה תמיד פסילת כל חקיינות, כל סמכותיות עיוורת, והכרה בעצמאותה החופשית של הרוח¹¹². החופש נותן אותותיו על חיי הרוח, והם מתנהלים בצורה שונה תחת שלטון משעבד. את העובדה הזאת מדגים, לדעתו, אופיים של יהודי צרפת, גרמניה, אנגליה ואיטליה, כלומר — היהדות האשכנזית בסוף המאה העשירית, השונה באופיה מזאת של יהדות ספרד. אמנם את שני חלקי היהדות האלה איחדה תורת משה, כפי שהתגבשה בתלמוד; אבל תנאי השעבוד, שאיפיינו את חיי היהדות האשכנזית, השאירו עליהם רושם שלילי — בעוד שלאחיהם בספרד עמדה תודעת החירות ושמרה על תדמיתם המכובדת גם אחרי גזירת הגירוש. 'הנה רואים אנו כאן בברור', מדגיש יוסט, 'מה רב חלקה של תודעת החופש או של העבדות, בנוהג ובמעש של בני-אדם, אפילו דומים הם למראית-עין. לגבי אותה פעולה ניתן להכיר, בין בגילוייה הישירים בין בהשפעתה העקיפה, אם היתה פועל יוצא מתודעה של כוח או מהרגשתה המדכאה של כפיה'¹¹³.

דוגמאות אלה מבהירות גם את עמדתו של יוסט כלפי בעיות הקיום היהודי. ברוח אותה חבורת צעירים, שהתאגדה תחת סיסמת מדע היהדות, סבר שאין עוד להבחין ביהודים סימני היכר של אומה; אלא שיש לראות אותם כאחים לאותה אמונה, שיסודותיה מעוגנים במקרא וגיבושה במסורת הפרשנית, שנחתמה בספרות התלמודית. שלילת האופי הלאומי כגורם מלכד נועדה, כמובן, לשרת את המגמה האמנציפטורית, שהיתה חלקם של כל אנשי 'האגודה', ונוסחה על-ידי צונץ בשנת 1819 בקביעתו: 'הישראלי אינו עוד בן לאומה ישראלית אלא רק בן לאמונה ישראלית'¹¹⁴. בתור כזה זכאי היהודי לאזרחות מלאה במדינות מגוריו, כמוהו ככל תושב בעל אמונה דתית כלשהי. מצב זה ייתכן רק תוך כדי הפרדת הדת מהמדינה, כשניהול המדינה נמצא בידי שליטים נאורים, שלנגד עיניהם טובת כל נתיניהם. ברם, משטר כזה לא נמצא ליהודים בשום מקום במשך כל תקופת הגלות. הכנסייה הקתולית הסתייעה ב'זרועה החילונית', במלכים הנוצריים, כדי להשפיל ולרדוף אותם, ואלה ניצלו את קורבנותיהם להשגת האמצעים הדרושים להם לניהול מלחמות ולחיי מותרות.

גם המלכים המוסלמיים לא היו שונים מהם: 'כל שאיפת החליפים לא היתה אלא לכיבושים מהירים, על מנת ליהנות בהקדם מהכיבוש'. בתוך כך תולה יוסט, כדרכו, את 'פזיזותם' באקלים המזרחי החם¹¹⁵. המלחמות הרבות, שמילאו את ההיסטוריה של המאות האלה, 'היו ליהודים לעתים מקור לרווחים קלים; הם יכלו להציע את שירותיהם לכל אחד המחנות, כי לא השתייכו לאף אחד מהם. הם ראו את המלחמה בכל אתר ואתר. בקרב המדינות הערביות כמו בקרב הנוצריות הונפו כלי הזין במשך מאות בשנים... בכל אלה ניצבו יהודים, נעים ונדים, בתווך. ואף באחד הלוחמים לא היה להם עניין, שום ניצחון לא הביא להם חופש מכובד והנאות חיים'. הם שימשו כלי שרת בידי כל צד, ואף הסכימו לכך, כי לא היו להם אמצעי קיום אחרים. לעסקיהם לא נדרשה עבודה קשה, כי אם מנה גדושה של עורמה וביטחון עצמי. לכן התרגלו להביט בכוז על 'המאמצים מעוטי התועלת ועל העבודה המפרכת של חסרי המזל, כשמבט אחד מעינו החדה של הפיקח יודע לאסוף בבת אחת את יכול עמלם רב השנים של אלפים'¹¹⁶. תנאי חיים אלה, סבר יוסט, השחיתו את מידותיהם ועשו אותם 'גאוותנים, נוקשים

ואטומים כלפי רגשות נעלים'. אכן, האשימו את היהודים בימי־הביניים, 'וגם את היהודים של היום בארצות, ששם שוררות עדיין דעות של ימי־הביניים ותקנותיהם המדיניות', שרוחם הסתאבה — 'ולא בלי הצדקה', מוסיף יוסט; אולם הוא מבקש לא לזקוף את זאת על יהדותם, כי אם על חשבון שליטיהם הנוצריים, שלא מילאו את חובתם, כי 'לא ידעו להדריך לבות בני־אדם. את זאת העדיפו להשאיר בידי אנשי כנסייה, אך שכחו, שאלה בעצמם היו מעצמה, שלא התכוונה לטפח את כוחות הרוח אלא להכניעם'¹¹⁷.

רק החל בימיה ה'גדולים' של הרפורמציה מורגשת התקדמות מהירה של האנושות — או, ליתר דיוק, של בני אירופה. 'אבל היהודים נשארו עדיין במצבם השפל. הקפאון נמשך עד שהתגבשו, אמנם בראשם של יחידים בלבד, מושגים חדשים על מעמדם, ויצרו ליהודים עולם כמעט חדש'. תופעה זאת צמחה לאט 'בימי שלטונו הגדול של פרידריך' מלך פרוסיה, והגיעה לשיא התפתחותה 'בתנועה הכבירה ההיא של הצרפתים, שנועדה לעורר את התודעה העצמית בקרב העולם הנוצרי, כמו גם בין אנשי הממשל, ולשחררה'¹¹⁸. בזמן 'צמיחת' המציאות החדשה — אותה תקופת מעבר מהעולם הנוצרי של ימי־הביניים לעידן הסובלנות של האבסולוטיזם הנאור, דוגמת פרידריך השני מלך פרוסיה — עלתה קרנם של היהודים הספרדיים, כלומר, של אותם אנוסים, שיצאו מספרד ומפורטוגל להולנד, להמבורג ולמקומות אחרים, כדי לשוב ולהודות ביהדותם בגלוי.

על־פי התיאור הרחב והאוהד שיוסט מקדיש להם עולה שקלטו ראשונים את קרני אור ההשכלה האירופית¹¹⁹. לעומתם נשארו יהודי גרמניה בשפל מצבם. הם היו נחותים מאחיהם בכל השטחים, ופרט לעיקרי האמונה המשותפים לא היה בתקופה הזאת דמיון ביניהם. 'הם מהווים כמעט שבטי־עם שונים', כשלכל אחד סימני היכר משלו. אצל הספרדים מוצא יוסט 'גאווה לאומית אמיתית, מבוססת על לימוד, השכלה, הכרה ועל התגברות על גורל נשגב'. אצל יהודי גרמניה גילה רק בינוניות ואינדיבידואליזם צר, המונע מהם להתלכד למעשים גדולים¹²⁰. בדרך כלל מצייר יוסט את תמונת יהודי אשכנז בצבעים קודרים, ואפילו מונה בהם תכונות שליליות, הנזכרות ברגיל בספרות האנטישמית. את סיבת ירידתם התרבותית והמוסרית תלה ברבנים ובמלמדים ה'פולניים', שהוזמנו לשרת בקהילותיהם. בעיניו הם־הם נציגי אותה יהדות, הקופאת על שמריה ומונעת כל קדמה; בדמותם מתגלם ה'רביניזם', שחברי 'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים' ראו בו מכשול בנתיב התיקונים שהציעו.

בכרך התשיעי עובר כחוט־השני תיאור המאבק של יהודים נאורים בודדים נגד הרביניזם. זירת ההתנגשות נמצאת בקרב היהדות האשכנזית. על מעורבותו האישית של יוסט במאורעות האלה מעידים שמות הכותרות, שבחר במיוחד בשביל פרקי הכרך הזה. במקום הציונים הענייניים של המקום, הזמן והאישים או הציבור, הנוגעים בדבר, מובלטת עכשיו מגמת ההתרחשויות וטיבן. בספר הראשון רשם ראשי פרקים אלה: 'עידן שחרור הרוח: היעלמות הרביניזם, התחלת החופש האזרחי, הפצת המדע'¹²¹. בכך רצה לתת ביטוי לציפיותיו מהתפתחות התקופה שבה חי. לכוותרות אלה נועד תפקיד, הדומה לאותן ההערות הדידקטיות, שמצאנו משולבות בגוף הפרקים הקודמים. יש

לציין שלא הביט על תנועת החסידות, שצמחה באותם הזמנים, כעל תופעה המעכבת את מגמת ההתקדמות. לדעתו, היוותה גם היא חוליה במאבק נגד הרביניזם. לצד 'גילויי השטות', שגילה ב'כת' הזאת, הבחין בה 'התעוררות של הרהורי לב' ו'זרע של ניגוד לרבנים'¹²².

בראש חבורת ה'אנטי-רביניסטים' העמיד את מנדלסון, על אף 'גינוני הרבניים המובהקים', כלומר — על אף אורח חייו האורתודוקסי. מבלי שהרבנים הרגישו בכך, הניח בכתביו את היסוד להתקוממות נגדם — ולא בהיסח הדעת, אלא בכוונת מכוון, על מנת 'לתת לדת היהודים בסיס אחר מזה, שהיה לה לפי הדעה הכללית, על-מנת לרומם אותה לספירת הרוח, לחלץ בדרך זאת את אחיו לאמונה מן האפלה ולגרש דעות קדומות רבות'¹²³. כך נהיה מנדלסון, סיכם יוסט, 'למתקן חסר-השאון ועטור-הנצחון הגדול ביותר לעדה דתית העיקשת ביותר'¹²⁴. ברשימת 'שאר הרפורמטורים' מופיעים נפתלי הרץ ויזל, יצחק אייכל ודוד פרידלנדר. הישגם החשוב ביותר, בעיני יוסט, היה בתחום פעילותם הספרותית: 'הם העניקו ליהודים, שהיו עד כה חסרי שפה, שתי שפות בבת אחת, גרמנית ועברית, ואתן המון מושגים פילוסופיים בדת ובמדע, שהיו להם עד כה כמעט זרים'¹²⁵.

אגב פירוט פעולתם של המלומדים האלה ושל אחרים מתוודע יוסט שוב לקוראיו בסכמו את העקרונות, שהללו מודים בהם עתה תוך 'הסכמה שבשתיקה': עם ישראל אינו העם הנבחר במובן המקובל, וכל ביטוי כזה, הנמצא בסדר התפילות, אינו אלא 'מטבע-לשון קבועה'. אולם רק מתוך כתבי-הקודש ניתן ללמוד על 'דת האמת', והיא העומדת במבחן התבונה. לעומת זה, מושגי הנצרות זרים ליהודים, והמורה בהם עושה זאת מתוך חוסר מצפון ומתוך צביעות. הדת ה'טהורה' נמסרה לאבות, למשה ולנביאים בהתגלות, ובה תורת המוסר הבלעדית. גם בתחום הזה יש לפרש כל התבטאות משונה על-פי מסיבות הזמן שגרמו לה. כך יש לנהוג גם כלפי סיפורי הנסים, שפרשנים אחדים ניסו להכחיש או להסביר אותם על דרך הטבע — דרך, שלדעת יוסט לא תמיד משכנעת. באשר למצוות המעשיות, יש לראות בהן את הקליפה לגרעין ולהבחין בין עיקר וטפל; אולם עד לעת בוא המשיח, שאין לה חקר, נשארות בתוקפן, לדעת יוסט, רק אותן תקנות, החשובות לשמירת גרעינה של הדת ולליכוד הקהילות לחברה דתית אחת. הדעה הזאת עומדת בניגוד גמור ל'רביניזם', ואפילו לקצת מטענותיו של מנדלסון, שלא השתחרר לגמרי מכבליו¹²⁶.

יוסט סיים את כתיבת אחרון הכרכים בשנת 1828, בימי שלטונו של פרידריך וילהלם השלישי מלך פרוסיה (1797 — 1840). נסיגתו מהעקרונות הליברליים של קודמו היתה בכל תוקפה. גילוייה הראשונים הופיעו בימי הקונגרס בווינה, שבו לא היו מוכנים להבטיח את הישגי האמנציפציה בפרוסיה ובמדינות גרמניות אחרות. השפעת החוגים השמרניים בחצרו של פרידריך וילהלם גברה, ובשנת 1819 פגעה גם ביוסט עצמו: על בית-הספר שבהנהלתו נאסר לקבל תלמידים נוצריים, כפי שנהג עד כה, ובכך הורע מצבו הכלכלי. כעבור ארבע שנים נסגר בית-הכנסת הרפורמי בברלין בפקודת המשטרה. בשנת 1822 נוסדה בחסות המלך האגודה המיסיונרית 'לקידום הנצרות בין היהודים' — ביטוי למגמה האמיתית של המלך. על אף חוק השוויון משנת 1812, ובניגוד לרוחו,

נשארו דרגות הקצונה בצבא הפרוסי והסגל האקדמי באוניברסיטאות סגורים לפני יהודים; אולם לא רק לפניהם! בהחלטות ועידת קרלסבאד בשנת 1819 הונהג בכל מדינות הברית הגרמנית פיקוח חמור על האוניברסיטאות, נאסרו אגודות הסטודנטים, והוחמרה הצנזורה. הוקם בית-דין מרכזי מיוחד לדיכוי 'חתרנות דמגוגית', והמשטרה כלשה אחרי אינטלקטואלים, שנחשדו בהבעת דעות ליברליות. המלך לא שעה עוד להבטחתו להנהיג חוקה — הבטחה שעליה היה חוזר מדי פעם בפעם. כמו מטרניך, הקנצלר האוסטרי, 'ראש משטרת אירופה', וכמו חתנו, ניקולאי הראשון, שעלה בשנת 1825 לשלטון ברוסיה, היה פרידריך וילהלם השלישי התגלמות המשטר הריאקציוני, שהשתרר על מרכז אירופה. נזכיר שוב, אגב אורחא, שבאווירה הזאת נוסדה 'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים'!

נוכח המצב הפוליטי הזה מפליאה נימתו האופטימית של יוסט, הנשמעת בדפים האחרונים של חיבורו. לא בלבד שהעלים עין מהפולמוס החריף שהתעורר בעקבות חיבוריהם העוינים של הפרופסורים ריס ופריס, שהזכרנו¹²⁷ — אלא גם לא הזכיר את הרעת מצבם של יהודי פרוסיה והסתפק בהבעת תקווה, שהמלך 'בצדקתו' יעשה בכל זאת למימוש החוקה של 1812; ושייפתח בקרוב דיון על אותו סעיף 16 בחוקת הברית הגרמנית, המבטיח הסדרים לתיקון מצבם האזרחי של יהודי גרמניה כולה. הרושם המתקבל הוא, שיוסט נאחז עדיין בחזון ה'השכלה' ומסתכל על ימי הריאקציה האלה כעל סטייה בלבד מצד המושלים והפוליטיקאים מדרך הקדמה, שבה צועדת האנושות מאז התפזרה חשכת ימי-הביניים.

הראייה האופטימית הזאת, שכזכור מצאה לה כבר ביטוי בכותרות-המשנה לפרקים האלה, מזינה את נכונותו של יוסט לערוך, לסיום, מעין סיכום חיובי, המצביע על התקדמותם של יהודי גרמניה בשטחים רבים, כגון בהשכלה הגרמנית, ברמת החינוך בבתי-הספר ובנסיונות לתיקון עבודת בית-הכנסת. לכן הצהיר על 'הרפורמציה של היהודים' כעל עובדה קיימת¹²⁸, אבל על הפער שהתרחב בין הישגיהם התרבותיים לבין מעמדם האזרחי לא עמד. בינתיים ציפה ל'חופש האזרחי' של היהודים, שיביא אתו גם הענקת תוקף רשמי לתיקונים בבית-הכנסת ובמערכת החינוך. אזי תתחיל תקופה חדשה בתולדותיהם¹²⁹. זאת תהיה תקופת האמנציפציה השלמה, התקופה האחרונה בחילופי התקופות הרבים, שעברו על הישראלים מאז נחרבה מדינתם והתחילה תפוצתם על פני הארצות. אז יגיעו למנוחה ולנחלה כל אחד מאיברי הגוף המפוזרים במקומות, ששמה הביאה אותם היסטוריה ארוכה ורבת תהפוכות. מרכז פוליטי אחד לא יקום עוד, לדעת יוסט, ולכן יוכלו למצות את מאוייהם במדינות מגוריהם. מיוחדים יהיו רק בספירת הרוח, ולא רק בדתם — כי אם במורשת תרבותם העשירה, שאותה מצווים הם לשמור ולטפח יחד עם אוצרות התרבות, שהתפתחה והגיעה לשיאה באירופה הנאורה. לקראת קיום סימולטני בשני העולמות האלה עשה הציבור היהודי בעת האחרונה צעדים חשובים. משני הקצוות שבמחנה מתחילים להתקרב אל המטרה. 'שוחרי התלמוד', כלומר האורתודוקסיה, שב'גאוותם המגוחכת' סברו עד כה 'כי להם כל החכמה', מכירים עתה בצורך לתיקונים בלימוד הנוער; ומצד שני, האוטודידקטים מעריצי מנדלסון, 'בעלי הביטחון העצמי הנלעג', מפנים

את המקום לנוער, שבחר בדרך איטית, אבל בטוחה יותר, של לימודים מסודרים במוסדות להשכלה גבוהה.

במרכז תמונת העתיד, שציירנו כאן ברוח התבטאויותיו של יוסט, עומד בית-הכנסת, שבין כתליו תתחדש החוויה הדתית — בתנאי שתתוקן עבודתו. בשביל יוסט מתמחה תפקיד בית-הכנסת בהתרוממות-הרוח הרליגיוזית של הציבור¹³⁰; אולם המנהגים הנהוגים בו עתה אינם יכולים לשרת את המטרה הזאת. לשון התפילה זרה לרוב הקהל: 'אמנם הפה מורגל לביטויים האלה, אבל רגשי הלב מעטים'. לכן התרוקנו בתי-הכנסת, ויש לחשוש להתגברות האדישות כלפי 'דת האבות'. האותות המבשרים גם בתחום הזה שינוי לטובה אמנם לא נראים בברלין, ששם אפילו נסגר, כזכור, בית-התפילה הרפורמי בפקודת המלך 'על-מנת למנוע מורת רוח ופילוגים; אבל בהמבורג, בפריס ובווינה נשאו מאמצי המתקנים פרי. גם בנושא זה משליך יוסט את יהבו על עזרת השלטונות, אך הוא נאלץ לציין בצער, שלפי שעה פועלים הללו בכיוון אחר לחלוטין. כסף רב זורם לקופת המיסיון, ללא פרופורציה למספר המתפתים להמיר את דתם. כך, בציפייה לבית-כנסת מתוקן, שישלים את צעדי הקדמה שכבר נעשו, ובתקווה לגילוי רצונם הטוב של השליטים, שימלאו את חובתם גם כלפי נתיניהם היהודים, מסיים יוסט את חיבורו ההיסטורי.

בתשעת הכרכים של תולדות ישראלים פתח יוסט דף חדש בהיסטוריוגרפיה היהודית. בעבודת איסוף ומחקר רבת-שנים הגשים את המטרה שהציב לעצמו, ולאורך אלפי דפים של חיבור מונומנטלי תיאר את שרשרת הדורות, את הרצף ההיסטורי של קיבוץ זה, שאמנם נרתע להעניק לו את הציון 'עם' — אבל בכל מקומות פיזורו ובכל תקופות קיומו ציין את סגולותיו והבליט את המיוחד אותו מסביבתו, לטוב ולרע.

הצבענו על חידושי הספר בשדה ההיסטוריוגרפיה היהודית, ושמנו לב לזמן הופעתו — בימי-ראשית של הכתיבה ההיסטורית המודרנית בכלל. כן ציינו את הקושי המיוחד, שבו נתקל החוקר היהודי שאינו ממוסד במערכת האקדמית-מקצועית. יוסט היה מודע למכשולים העומדים על הדרך לביצוע משימתו. על כך העידו קריאות העזרה ודברי ההתנצלות שהזכרנו. שנים רבות לאחר מכן אף ניסה להקטין מערך מפעלו ההיסטורי הזה מתוך הדגשת ראשוניותו: 'ידעתי את מיעוט ערכי וקוצר בינתי... בימי בחרותי, זה כ-40 שנה, יצאתי לבנות עיר חדשה בארץ צייה וצלמות, בידיים ריקות, באין אבנים ולבנים ועצים וחומר...'¹³¹

'היסטוריה כללית של העם הישראלי'

ארבע שנים אחרי הופעת הכרך האחרון של תולדות ישראלים ראה אור ספרו ההיסטורי השני של יוסט. על-פי הנאמר בשערו מציג הוא היסטוריה כללית של העם הישראלי, 'הכוללת שתי תקופות חיים במדינתו לשעבר ואת תולדות הקהילות הפזורות, עד לעת החדשה, בסקירה מצומצמת, מעובדת על-פי המקורות'. הספר מיועד 'למדינאים, למשפטנים, לכהני-דת ולקוראים בעלי השכלה מדעית', דהיינו — לאינטליגנציה, ולא דווקא יהודית! בית-ההוצאה איננו עוד של שלזינגר בברלין, אלא

של ק"פ אמלאנג, שהתמחה בספרי מדע פופולריים¹. נראה שמו"ל זה הזמין אצל יוסט — שהתפרסם על-ידי ספרו הראשון, חיבור, שבהיקף מצומצם של שני כרכים יגיש ללקוחותיו את ההיסטוריה היהודית מראשיתה עד ההווה. בכך בא לספק את התעניינות הציבור בבני העדה הזאת, המעוררת מדי פעם תשומת-לב ולו רק בעטיו של הפולמוס על האמנציפציה. כעבור 18 שנה נדפס הספר מחדש.

אם כי יש להניח, שיוסט הסתייע בחומר הרב שאסף ועיבד לצורכי תולדות הישראלים, אין הספר החדש קיצורו של הישן. קודם כול מפני שלמעלה מחציו דן בנושא שיוסט לא נגע בו מקודם, והוא ההיסטוריה היהודית העתיקה. הפעם הקדיש לה מקום רב והשאיר לימות הגלות רק שישה מתוך ארבעה-עשר פרקי הספר. כן השמיט את האפראט הביבליוגרפי בחלקו הגדול והצטמצם בהערות שוליים קצרות.

כמו בספרו הראשון, גם הפעם עומד יוסט בדברי הפתיחה על חשיבות נושאו. לא רק עובדת הישרדותו של העם היהודי צריכה לעורר תשומת-לב, כי אם גם מהלך חייו המיוחד בקרב העמים. "יחיד בהיסטוריה רואים אנו את עם הישראלים. מקרב משפחה צמח, היה לעם, נאבק על חיי מדינה ונכנע לחליפות הגורל ככל המדינות; בניינו החזק התמוטט לבסוף, אולם בכוחות מחודשים יצא מבין ההריסות, ולא התמוסס, להיות רכיב מרכיבי עמים אחרים; ואף-על-פי שלא התערב עוד בבית-היוצר של מאורעות העולם, נשאר כאספקלריה חיה לזמנים שחלפו... תוך רגש אי-נוחות תמידית ואי-שביעות רצון מתמשכת במציאות חסרת נחמה מוצא הוא מרגוע בזכרונות וכוח בתקוה ומבלה כך את תולדות העולם. 'עם, שהגורל המר לו כך — אך כוחו לא אָפס — כלום יש אחר המעורר כמוהו את פליאתנו?' נדמה לו, ליוסט, כי התופעה הזאת מביאה אותנו 'להרהר על הנהגה גבוהה יותר של ענייני אנוש, במקום שהניסיונות הבטלים של מעשי אדם נכשלים ונסוגים מפני כוח פנימי, רוחני'². כוחו הפנימי של העם הזה מתבטא ב'אחידות המפליאה הזאת', ב'סבילות אין קץ', ב'ביטחון בשעת מאבק נגד כוחות עדיפים' וב'עמידה עקשנית נגד כוחו הכל-יכול של הגורל'. את הפתרון לסוד קיומו אפשר למצוא בהיסטוריה בלבד, ועל ההיסטוריון לגלות אותו. אולם, טוען יוסט, על אף החומר ההיסטורי הרב, המושקע בכרכים של תולדות הישראלים, 'ערפל כבד' מכסה עדיין את ההיסטוריה היהודית: 'נקודות האור המעטות, המבצבצות דרכו, אינן נותנות שום תמונה בתחום זה, וייתכן שהן אפילו מתעות'. ברם, מתוך המשך דבריו ניתן ללמוד, שהתכוון בעיקר לקהיליית ההיסטוריונים בכללה — להוציא את עצמו — כי רשימת המכשולים על דרך המחקר הזה שמנה מאפיינת את החוקרים הלא-יהודיים, שעדיין שוררות בקרבם דעות קדומות נגד היהודים. יש ביניהן גם הטענה, כי ההיסטוריה היהודית חשובה רק במידה שהיא משרתת את תולדות הכנסייה. עם אובדן המדינה וההליכה לגלות, סוברים הם, חיי היהודים נעשו סבילים בלבד, וקיומם כעין קיום של עבדים, שאחרים קובעים את גורלם. הוסף לכך את הקושי בהבנת המקורות העבריים הנוגעים בדבר, ויתברר למה נרתעים חוקרים משדה מחקר זה, 'ובמקום לעבד קרקע כפוי תודה זה, ימצא המלומד אדמת גינה די והותר בנופי מטע יפים יותר'³.

עיקר הפתיחה הכללית מתרכז בהסברת גישת המחבר אל נושאו. השקפתו התגבשה עתה לדעה, שההיסטוריה היהודית שינתה את אופייה מן הקצה אל הקצה אחרי חורבן

הבית הראשון. תקופת הבית השני מהווה מעין אינטרמצו קצר בלבד, או בלשונו: 'הבהק קצר של הרוח הישנה'. 'עם שקיעת המדינה הישנה מתחיל כעין כאוס... שעולם שונה בתכלית יוצא ממנו. אחרי הבהק קצר של הרוח הישנה יורדת חשיכה, ובהאיר יום חדש נראים על גבי חרבות-העם-שלעבר... חיקויים חלשים של ימים קדומים'. אולם עינו הבוחנת של ההיסטוריון תגלה בין ההריסות את ראשיתה של התפתחות חדשה, התפתחות של 'רוחו הקדומה של העם, הקושרת את ישותה באל⁴'. הרוח המתחדשת הולידה תופעה, החורגת מתחומי הצר של העם וחובקת זרועות עולם. שאיפתה לעורר 'למאבק על האמת ועל יעוד האדם, עד שתגבר סוף סוף — אחרי אי-הבנות מתמשכות ומריבות חריפות — ההתפייסות הגדולה של האנושות'. יוסט רומז כאן לנצרות, ילידת רוח היהדות, ולמגמותיה האוניברסליות והאסכטולוגיות. עם ישראל, שהיה מודע לשינוי המהפכני הזה, ניסה לעכב את הגזירה, אבל 'במועצת עליון הוחלט אחרת! הכרת האל ועבודתו לא תהיינה עוד מותנות בארץ אחת ובעם מסוים. העם, שהיה עד כה הנבחר, התמוטט, הדרו נעלם, גאוותו נגוזה'. משענתו היחידה היא אלוהים, ועליו הוא מתרפק בגעגועים. בספירה הרוחנית הזאת מתחדשים כוחותיו, ובה יוכל 'להתמודד עם כל האומות ולהיאבק אתן על האמת'. בשדה הקרב הזה עומדת האומה הישראלית כמעט אלפיים שנה למרות כל הגזירות, 'ולעולם לא תניח את נשקה'.

בהתאם לתפישה הספיריטואליסטית בעיקרה, צריך תפקיד כותב ההיסטוריה היהודית להתמקד בתיאור 'המאבק הרוחני הזה'; אולם המלאכה לא הושלמה עדיין, ועוד לא הגיעה העת להערכה סופית, 'לפסק-דין'. כל שהושג איננו אלא 'הכנה ופריצת דרך להישגים טובים בעתיד'. שימת הדגש בהתפתחותו הרוחנית של העם — שעליו אמר, כי רק 'מולדתו האמיתית, אלוהיו, דתו, נשארו לו' — תובעת מההיסטוריון הבהרה נוספת כדי למנוע מהקורא מסקנות בלתי נכונות. בהתחקות אחרי תהליכי ההתפתחות הרוחנית אסור לפלוש לספירה של עיקרי אמונה. אכן, מכריז יוסט בצורה חד-משמעית: 'את נקודת תפיסתנו נקבע בתחום הבלעדי והמוגדר של ההיסטוריה, מתחום התיאולוגיה אנו מתרחקים'⁵. התיאולוגיה עונה על שאלות, שההיסטוריה בהכרח לא תשאל ולא תענה עליהן. התיאולוגיה, עניינה התגלות דבר השופט במרומים והנהגתו; ההיסטוריה עוסקת במה שמתהווה מתוך סיבות גלויות לעין או בהתאם לחוקי הטבע. בכל גילוי, שאינו מוסבר על-ידי חוקים אלה, והוא בחזקת נס, אין ההיסטוריון נוגע, כי 'איננו מסוגלים לפתור את כל חידות העבר במידה מספקת'.

בעיית המקורות לחלק הראשון של ההיסטוריה היהודית — כלומר, לזמנים הקדומים — קיימת עדיין, כי הם הכתובים המקודשים, ובתור כאלה הם נחלת התיאולוגיה. ראינו בחיבור הראשון, שיוסט איננו נרתע מלהתמודד בתחום רגיש זה, וכיצד נטל את רשות הביקורת כלפי ענייניהם החיצוניים של ספרי המקרא, מבלי לחדור לפנימיותם. גם הפעם נזהר מלנגוע בשאלות, שהמסורת הכריעה בהן. כתבי המקרא משמשים לו כמקורות היסטוריים בלבד, ללא כל תכלית תיאולוגית: 'אנו מכנים את כל אוסף ספרי-העם הקדושים של העברים מקורות היסטוריים, על אף שאינם כתובים מלכתחילה בכוונה לשמש כספרי היסטוריה, ולמרות שהספרים ההיסטוריים שביניהם אינם יוצאים מנקודת עמדה היסטורית... כתבי הקודש של העברים... מהווים אסופה של

ידיעות עממיות, רעיונות, חוקים, נאומים, שירים... בכל ספר, בכל קטע, אפשר לומר בכל ביטוי, מתגלה רוח העם כולו, עם מסורותיו ומצביו, עולם שלם בפני עצמו". את הביקורת ה'גבוהה', השואלת למוצאם של הכתבים, משאיר יוסט מחוץ לתחום עיסוקו. ההתגלות העל-טבעית הנה 'דוגמה פוזיטיבית של הדת, נקודת המוצא שלה, מעבר לכל ספק ומלכתחילה, ואינה זקוקה להוכחה'. את גישתם הביקורתית של וולטר, של ריימרוס, מחבר ה'פרגמנטים', של ליאו ושל אחרים דוחה יוסט במפורש — אמנם לא מחשש חילול-שם או אפיקורסות, כי אם משיקולים מתודיים, משום ערבוב זמנים ועמים ועריכת השוואות בלתי נכונות הכרוכים בה: 'בדרך זאת אפשר לנדות כמעט כל יצירות הרוח של ימי-קדם'. לעומת זה מחייב יוסט את הביקורת ה'בריאה', שאינה מסכנת את 'האמונה האמיתית' השוכנת בלב. אדרבה, 'הדת הוקירה תמיד את הביקורת, לעתים מבלי להודות בכך, כי ללא עזרתה עליה לחשוש מפני הפצת משגים מסוכנים ביותר תחת מסווה של ההתגלות'.

בנסיונו להעלות את ימי-הקדם של עם ישראל מתוך כתבי המקרא, ובהתאם להסתיוגיותו המוקדמות כלפיהם, מצביע יוסט על שלושה קשיים, שעליהם השתדל להתגבר: הבעיה הכרונולוגית, הבעיה הטופוגרפית וסיפורי הנסים. הכרונולוגיה היתה התחום, שבו הרבו החוקרים להתגדר בתחילת ההיסטוריוגרפיה המדעית. ראינו גם את יוסט מקדיש בחיבורו הראשון מקום נכבד לעריכת לוחות-תאריכים לתקופות השונות. את הספירה המסורתית, המפרשת את ציוני השנים לפי שלשלת הדורות הנזכרים בתנ"ך ומקימה בהתאם לה את המניין מבריאת העולם, אין יוסט מקבל. לדעתו, אין ספירת השנים שבמקרא שיטתית ואחידה, והשוואת התאריכים הנקובים על-ידה מגלה סתירות רבות. לכן אין לו אפשרות להציע כרונולוגיה מדויקת, ועליו להסתפק בקביעות משוערות, תוך שמירה על ההתאמה עם לוחות-הזמנים של המדינות השכנות — שאף הם אינם שלמים.

באשר לטופוגרפיה של ארץ-ישראל, המצב יותר טוב. סוף כל סוף, תנאיה הגיאוגרפיים של הארץ לא השתנו; אולם קיימת בעיית זיהוי האתרים, ששמותיהם נזכרים במקורות. לעתים קרובות אין המסורת המקומית בטוחה. לעומת שתי הבעיות האלה, שפתרוןן — או לפחות פתרוןן החלקי — נמצא בתחום המתודיקה, דורש נושא הנסים שבספרי הקודש הכרעה עקרונית. לכאורה קיימות שתי אפשרויות בלבד, והאחת — האמונה התמימה בהם — אינה יכולה להתקבל על דעת היסטוריון, הטוען לזכות ביקורת המקורות. יוסט בחר להתחמק מההכרעה. את הניסיון 'להסביר' נסים ולהתאימם לחוקי הטבע דחה, ולכן הודה, ש'אירועים מסוימים נשארים ללא הסבר'. עם זאת ביקש להקטין את מבוכת ההיסטוריון, ולנוכח תופעות שאינן משתלבות במסכת הגורמים הריאליים, שעליה בנה את תיאוריו, מעיר יוסט: 'אלה, למעשה, רק עובדות, שאינן מעכבות ואינן מקדמות את מהלך ההיסטוריה, אלא מעניקות נחמה למאמין או מועילות בדרך כלשהי לרגש הדתי'. אולם מיד הוסיף סייג והוציא מכלל זה את 'ההתרחשויות הגדולות', 'נקודות המפנה' בהיסטוריה, שאינן נובעות מכוח אנוש, והן מעבר לתפיסתו. 'זה בעצם המפליא שבהן, כי בשעה שבני-אדם נוהים אחרי אידיאה גדולה ופועלים להגשמתה בהתלהבות ראויה להתפעלות ובמרץ רב נגד כל המכשולים, באים פתאום

מאורעות בלתי צפויים לעזרתם ומאפשרים בסיוע עליון את שנראה בלתי אפשרי. במקרים אלה 'מתאר כותב ההיסטוריה את מה שקרה בהכנעה, מתוך הודאה בהנהגה עליונה, שאין לה חקר, ומבלי שירצה להרהר אחרי כוונת השוכן במרומים'.⁷ עמדה דומה נוקט יוסט כלפי מעשי הנביאים. אותה רתיעה, הנובעת אצלו מיראת כבוד כנה כלפי המסורת ומונעת ממנו להביע ביקורת רדיקלית — ולו במחיר של חוסר עקביות — מדריכה אותו גם לגבי הנבואה: 'באשר לכוח הנביאים, אכן יקשה להוריד את התיאורים, המועידים לאישים הנערצים של ימי-הקדם כוחות על-טבעיים, למדרגת טבעיות רגילה... הם האמינו במה שנמסר להם; הם מסרו מה שהאמינו... אנו איננו יכולים אלא לומר: כך מסופר, כך מתואר דבר זה או אחר'.⁸

יוסט פותח את תולדות ישראל בתקופת האבות, כי בה הוא רואה את ימי 'התהוותו של עם ישראל'. כל הנאמר בפרק זה נסמך על דברי התורה. כאילו התרחק יוסט מתלמודו האקדמי ולא עסק, כמו בחיבורו הראשון, בביקורת המקרא, אלא ביקש 'לשאל ממנו מומנטים היסטוריים'. לכן לא השערותיהם של אייכהורן ושל שאר מוריו מדריכים אותו — אלא רוחו של הרדר שרויה עליו, שכידוע יצא להגן על סיפורי האבות מפני הביקורת ה'משכילית', ומצא בהם יצירה מקורית מימי 'נעוריה של האנושות'.⁹

דוגמת האסכולה ההיסטורית-הרומנטית, שואף יוסט הפעם לגלות בתעודות ההיסטוריות את 'רוח' העם, שעליה ביקש לבסס את אמינות המקורות: 'בניגוד לרוח שאר העמים, הנוטה לסיפורי מעשיות... מציגה רוח העם של הישראלים את ההיסטוריה הקדומה, כשהיא נושאת את עיניה ביראה אל הנהגת העולם האלוהית... ורק פה ושם רומזת לסיפורים, שהיו מפורסמים לכל'.¹⁰ ראשון הסיפורים ה'מפורסמים' האלה הוא סיפור המבול, 'שכל העמים מדווחים עליו'. המבול השמיד את 'דור בני-אדם המושחתים כולו, שהמרו את פי אלוהים, פרט למשפחת נח, המכירה בבית-הדין האוניברסלי של האל'. גם גורלם של בני נח מוכיח את צדקת ההנהגה העליונה: אל חם, שחטא בגילוי ערוות אביו, נדבקת הקללה, ואילו על ראשם של שם ויפת נופלת הברכה. כך מבחין יוסט בעקרון הצדק, העובר כחוט-השני בכל פרקי ההיסטוריה הישראלית הקדומה. הוא המסביר את גודל ההערצה, שזכתה בה במרוצת הזמן.

באשר להגנה על תוכנם המוסרי של ספרי התורה, יש לעמוד על המפריד בין יוסט להרדר. לא הרי כפילוסוף נוצרי, הדוחה את טענות הדיאיסטים המזלזלים בערכים הדתיים של המקרא, כהרי היסטוריון יהודי כמו יוסט, המנסה להצדיק את הזרורות שהללו מצאו בקורות אבותיו. מה שמתקבל אצל הרדר כדברי פולמוס תיאולוגי או ספרותי, הופך אצל יוסט לאפולוגטיקה. וכך, ובניגוד לטענתו הקודמת, מנסה יוסט עתה 'להסביר' את כל הפליאות שבסיפורי האבות אם בדרך של רציונליזציה אם על-ידי הפיכתן לאלגוריות: 'יצרו של אברהם בן המאה, 'שעדיין לא כבה לגמרי', נדלק מחדש תוך החוויה של קרבת אלוהים, ואשתו בת התשעים הרתה לו! אשת לוט, המביטה אחורה אל מהפכת סדום ועמורה, 'נחנקת על-ידי אדי הגופרית' ותהי 'במהרה' לנציב מלח, 'כלומר לגוף מכוסה מלח'. את המקרים, שבהם מתגלה אלוהים לאחד האבות, מבין יוסט 'כאמצעי להתעוררות פתאומית של התודעה העמוקה, אבל בשום אופן לא

כיצאה מהבלתי נראה אל ההבחנה החושית, המוכחת על-ידי כתבי הקודש עצמם כבלתי אפשרית. כל מעשי האבות — אפילו היו בגדר מרמה, כמו קניית הבכורה של יעקב מעשו, או בגדר שקר, כמו הודעתם הכוזבת של אברהם ויצחק על אודות נשיהם — נראים לו 'סבירים' לאור מציאות היסטורית מסוימת. קושיות, שבשבילן אין לו פתרון, גובעות לדידו מכך, 'שמלקט הסיפורים ראה אותם דרך הערפל של ימי קדם, שלא רצה לפזר אותו. לכן יישארו בהכרח עניינים אחדים בלתי ברורים'¹¹. סגולת האבות, המתגלה ברמתם המוסרית, לא היתה שומרת, לדעתו, על קיומם הנבדל, היהודי, אלמלא 'הרעיון הדתי שהנהיג אותם, שקבע את ערכם בתולדות העולם'.

במסגרת זאת מספר יוסט בפרוטרוט את קורותיהם של אברהם, יצחק ויעקב, של יוסף במצרים ושל יציאת בני-ישראל משם והליכתם במדבר — הכול כפי שמסופר בספרי התורה. אמנם כל המאורעות האלה אינם אלא 'הלבוש החיצוני, שאינו שונה כמעט מתולדותיהם של עמים אחרים'. המיוחד שבהם מתבטא ברוח העם הפועמת בהם. כמו אצל העמים הקדומים, התפתחה גם אצל עם ישראל השקפת-עולם כוללת, שבעזרתה הוא מוסר את קורותיו. על-פיה עומד ברקע כל מאורע גורם רוחני, ומתגלה רעיון מסוים. למקרה העיוור אין שליטה על ההתרחשויות. הכול מתהווה על-ידי כוח היוצר הבלתי נראה של אלוהים והנגלה של האדם. 'תופעות הטבע משמשות רק את המטרות הגדולות. לכן אין ללהטוטים, שמשה ואהרן מבצעים לעיני פרעה כל חשיבות ייחודית — גם חרטומי מצרים יודעים את המלאכה! — אלא הבנתם הנכונה היא הקובעת'. המסורת קשרה כל מאורע לעניין שהתרחש אצל בני ישראל במצרים — זכר ללידת העם. משום כך, משום תפקיד-לוואי זה, 'חובה עלינו לספר בהקשר זה מאורעות, אף שאין להסביר אותם עד הסוף בחינת הסיבה והמסובב'¹². כך, למשל, תופס יוסט את תיאור המאורע המרכזי — את מתן עשרת הדיברות, כפי שהשתמר בזכרון הדורות — כביטוי לרושם 'העמוק והמזעזע', שמעמד הר סיני השאיר על ראשי העם ועל הדורות הבאים. 'הוא מעניק לו את הערך ההיסטורי על אף שאין ביכולתנו לחקור את פרטי הגורמים והתוצאות של המאורע בעצמו... מפני שהישראלים לא ראו בו שום דבר טבעי, יומיומי ... ולכן תיארו אותו רק במידת הצורך, כדי לאשש את הנס בתור כזה'¹³. משום כך אין גם חשיבות אפילו לנוסח המדויק של הדיברות, שכבר אבן-עזרא התלבט בו בגלל השינויים שבפרשת ואתחנן — אלא רק למשמעותם. לגבי מאורע יוצא-דופן זה דוחה יוסט בתוקף את הביקורת, שניסתה להסביר את דבר ההתגלות על-ידי תנאיו הטבעיים של המקום או על-ידי ההנחה על קיום מיתוס, שהתגלגל וקיבל אחרי זמן מה את צורתו הנוכחית, או לראות בו סיפור מגמתי, שהומצא כדי לרומם את הגאווה הלאומית. כנגד ה'הסברים' האלה מעמיד יוסט נימוקים של היגיון: לא ייתכן שהנביאים, במאבקם נגד העם שאינו שומר את תורת משה, 'לא היו מתריסים כנגד הכחשת ההתגלות בסיני'; מאידך גיסא, אילו היה מעמד הר סיני המצאת אנוש או זיוף, בני-ישראל, שהלכו לעתים אחרי אלוהים אחרים, היו מנצלים זאת להצדקתם. עם שהוא מכריז על אמיתות הסיפור שאין לפקפק בה, אין יוסט רוצה לחקור בדבר הפרטים וגילויי-הלוואי: 'אנו נמצאים במרחק רב מכדי שנוכל לראות את הפרטים במדויק, ומעדיפים לוותר, ולא להסביר את הכל, בטרם נתיימר לדון על

המוטיבים של דרכי התיאור הקדומות¹⁴. יוסט מוסר אפוא את קורות בני-ישראל עד לכניסתם לארץ-ישראל על-פי הכתוב בתורה בצורה עניינית, בלי לקשט אותן על דרך המדרש. אפילו למות משה 'בנשיקה' אינו נזקק, ורק ציין 'שהגיע לגיל של 120 שנה; תמיד היה חזק ולא נחלש אפילו בגיל גבוה'¹⁵. יום מותו ומקום קבורתו לא נודעו.

עם זאת לא ויתר לחלוטין על מתיחת ביקורת כלפי ערכם ההיסטורי של ספרי תנ"ך מסוימים. אמנם הפעם לא הרחיב על כך את הדיבור כמו בחיבורו הקודם, והסתפק בקטע של 'הרהורים על כתבי משה ומצב ההשכלה של הימים ההם', שאותו שילב בתיאור המאורעות¹⁶. לדעתו, קיימות שתי גישות סותרות של חוקרי המקרא: מבקרים 'כנים' — למעט בעלי האמונה העיוורת, מצד אחד; ומתלוצצים על כל דבר שבמסורת, מצד שני. כמקובל אצל אנשי מדע היהדות, מסתייג יוסט מהפרשנות המסורתית, שנראתה בעיניו בעלת אופי סכולסטי ונושאת סימני היכר של הרביניזם, הבולם כל התקדמות. כן התרחק מדעת הדיאיסטים, ש'משכילים' קיצוניים נתפסו לה, וכבר גינו אותם מחנכים בבטאונם 'שולמית', שהזכרנו. אכן, את שתי ההשקפות האלה דחה יוסט על הסף כבלתי 'כנות'. לעומתן קבע כ'כנה' את הדעה, המייחסת למשה את חיבור החומש, כי הוא כולו כתוב בלשונו, כרוחו וברוח זמנו, ובין נושאו העיקריים יש התאמה גמורה. קשיים בהבנה וסתירות נובעים, לדידו, מריחוק הזמן. לצדם של בעלי הדעה הזאת 'עומד כל צבא המאמינים, והם נהנים מהתענוג להחזיק לא רק בשלהם על-פי המסורת, כי אם להגן עליה בכוח נגד התקפות'. ברם, על אף הכול מצוים הם לנהוג כהיסטוריונים — ולא כתיאולוגים. אמנם מחזקים הם בכתיבתם את אמונת העם, אבל 'בתור חוקרי היסטוריה משאירים הם את ההשתתפות הישירה של אלוהים ללא הסברים, ומוסרים אותה לידי התיאולוגיה או לידי הפילוסופיה'. בעלי הגישה השנייה רואים בספרים האלה מסורת מאוחרת של חוקים עתיקים ואוסף ידיעות ישן. 'אבדן העדויות הכתובות, שמשה השאיר אחריו, כגון לוחות הברית ושני ספרי הברית הנזכרים בתורה [שמות כד, ז; דברים כח, סט], ושקיעת המדינה בכלל, הביאו לידי העלאת ההיסטוריה על הכתב, שאת חלקה הראשון מהווים הספרים האלה'. משום כך יש עניינים רבים שאי אפשר עוד להבין אותם, כי אמינות המסירה היא מפוקפקת. על החוקר לגלות את האמת האחת ולדחות כל סתירה. אצל שתי הגישות האלה מגלה יוסט סתירות. מציאת פשרה ביניהן היא בעיניו כמציאת 'אבן החכמים'. אכן, הוא לא הצטרף אף לאחת משתי הגישות הללו, והשתדל למתן את הניגודים ביניהן; ברם, על-פי השקפתו הרציונליסטית-ליברלית נטה יותר לצד בעלי הגישה השנייה¹⁷. לדעתו, 'כל האירועים הראשיים [בתורה]... שייכים להיסטוריה'. את זאת מוכיחים הרמזים, הנמצאים בתעודות יותר מאוחרות, כגון בדברי הנביאים ובמזמורים מסוימים. אך מכיוון שמטרת עורך הכתבים היתה לעמוד על לקחם הדתי של המאורעות — ולא על מסירת גורמיהם ורציפותם הנכונה — לא הקפיד בסידורם הכרונולוגי. 'לעריכה היתה תכלית אחת בלבד, להראות באמצעות דוגמאות רחבות מההיסטוריה הידועה את כוונת אלוהים כלפי ישראל ואת הדרך, שבה התגשמה תוך כדי המכשולים, שעמדו נגדה, כל זאת ברצף הזמנים בלבד'. שתי הדעות הנ"ל מסכימות, שאמנם כתב משה את

התורה — אולם לעם היא נודעה באיחור של מאות שנים. בכך מוצא יוסט שוב סיבה טובה על מנת לא להכריע בשאלת זמן חיבור התורה¹⁸.

אחרי הבירורים האלה ממשיך יוסט את סיפור שבטי ישראל מימי כניסתם לארץ כנען, ואת תקופת השופטים והמלכים עד סוף ימי שלמה. גם בתיאורים הפרגמטיים האלה, הצמודים למקור המקראי, משלב יוסט קטעים, הדנים במצבם הפנימי של שבטי ישראל¹⁹. בקטע המסכם את ימי מלכותם של דוד ושלמה מעלה יוסט קווים לחיי החברה הישראלית. הפניית מבטו מהאירועים הפוליטיים אל בעיות העם עצמו מציגה לפנינו ניסיון מעניין וחדשני לזמנו, שעלה מהתעניינותו הגוברת בנושאים מתחום הסוציולוגיה: 'לנו איכפת העם עצמו, כפי שחי, חשב, התנהג בהרגליו, וכאילו חינוך את עצמו'. להלן מצייר יוסט — על סמך כתובים מתקופת המקרא כולה, ולא רק מימי האבות — תמונה של חברה חופשית, דמוקרטית ופתוחה. חוקתה, כלומר חוקת משה, משקפת את המצב — ולא קבעה אותו: 'מי שרוצה לתאר לעצמו את הישראלים, כאילו נטשו את תורת משה ומהווים ניגוד גמור לאבות אבותיהם, יטעה מאוד. נהפוך הוא: עלינו לראות את הכל כך, שיתאים לתקנות משה, כנתון בהן ובעל אופי עממי. מה שסותר אותן, הרי זה אינו הולם את מצב העם'²⁰. ייתכן שבהבלטת בסיסה העממי של תורת משה — בניגוד לטענות על אופייה הכפייתי — מושפע היה מהוויכוח שהתנהל באותם הימים על אופיו של ספר החוקים החדש, שעמד להתקבל במדינות גרמניה אחרי שהשתחררו מהכיבוש הצרפתי. הדוברים החשובים בפולמוס הזה היו שני המשפטנים סְבִינִי מברלין ותיבֹו מהיידלברג. הראשון ייצג את האסכולה ה'היסטורית', המבקשת להתחשב במסורות הלאומיות שהתגבשו במשך הדורות במדינות השונות; ואילו יריבו, נציג האסכולה ה'פילוסופית', דרש לחבר ספר חוקים אחיד, ששורשיו במשפט התבונה²¹. כתלמיד האסכולה ה'היסטורית' באוניברסיטת ברלין היה יוסט בוודאי מצדד בגישתו של סביני. על-פי תיאורו בקטע הנ"ל, מצא יוסט בחברה הישראלית קודם כול את 'החופש האישי של כל ישראלי, הניכר בכל מקום בחקיקת משה. בימי שלום אין הישראלי מכיר בקרב עמו כל הבדל בין האנשים, במה שנוגע לשבט, למעמד או ליוקרה'. כל אחד נערך על-פי הישגיו, כל אחד יכול לשמש נביא או כהן, ואפילו נשים היו נביאות ושופטות. העם אף לא נרתע מלהדיח מכהונתו אדם בלתי ראוי, כפי שקרה עם בני שמואל.

כך הולך יוסט ומתאר עם דמוקרטי, מאורגן היטב, מוסרי, מנומס, צנוע וטהור — בשים לב לאיסור של אכילת בעלי-חיים מגעילים וטורפים! — עם של חקלאים מומחים ובעלי מלאכה רבים. האידיליה הזאת הולכת ונעלמת ככל שמתגבש המשטר המלוכני התורשתי. העם, שדרש משמואל לשים עליו מלך, שאף למלוכה דמוקרטית, כלומר — 'לאישיות, שתוצע על-ידי הנביא, ותוכר על-ידי העם'; אולם במציאות התפתחה 'נגד רצון העם, על אף מרידות תכופות ולפעמים בעקבותיהן, שושלת מלכים תורשתיים, שרק כדי לשמור על קיומה נשענה על שלטון האלוהים, אך נהגה בשרירות לב בלתי נסבלת או איימה בה'. שושלת זאת אף העדיפה שבט אחד על האחרים. כך נוצרו שני המחנות העוינים: המלך וכהניו מצד אחד, העם ונביאיו מנגד, ובמקביל — יהודה וישראל. התפלגות המלוכה היתה תוצאה של 'רצון בית ישראל לחירות'²². שתי

הממלכות לא השכילו לשמור על עצמאותן, וכך נפלו. לדעת הנביאים, הסיכוי היחיד לשמירת המדינה היהודית היה קיום 'תורה אחת תחת הנהגת אלוהים ותוך נאמנות לאלוהי הארץ, שבו ראו את מלך העולם; כל אויבי ישראל האדירים נחשבו למכשיר בידו'. אולם מראשית התיישבותו בארץ לא היה העם עצמאי, אף לא ידע את תורת משה, וכל הנסיונות לקיים אותה לנוכח ההשפעה הזרה באו תמיד מאוחר, לדעת יוסט. בכל זאת חשובה ההיסטוריה של העם הזה, שרק בפזורתו מילא את ייעודו המקורי²³.

במשפט סיכום זה גילה יוסט, ולו ברמז, כיצד תפס את ההיסטוריה היהודית. את תורת משה, החוקה, שאמורה היתה להנהיג עם נבחר מכל העמים, לא הבינו בני ישראל כשיצאו ממצרים. אותה אף לא קיבלו שבטי ישראל, שהתיישבו בכנען. המלוכה בישראל היתה נטע זר וסתרה את ייעוד העם. גם המלוכה השנייה, בימי החשמונאים, לא הצליחה להקים מדינה עצמאית. אולם ימי גלות בבל כבר שינו את אופיו של העם. קודם כול התבטלה מאליה החלוקה השבטית על מחלוקותיה, ולכן יש, לדעת יוסט, להשתמש מאז והלאה בכינוי 'יהודים' — מה גם שבטי ישראל, במידה ששאריתם נספגה בקרב גולי בבל מיהודה, אבדו, והחיפוש אחריהם, שהעסיק מדי פעם חוקרים שונים, איננו אלא 'משחק בטל של הדמיון': למתיישבים על נהרות בבל היתה שהות להרהר אחרי גורלם, ובהשפעת הנביאים נוצר 'מושג טהור וברור יותר של האל, שומר ישראל, ושל עבודתו'. כך התחילו ההתכנסויות לשם תפילה בציבור, שהולידו שירה דתית ועממית. רבים ממזמורי התהלים שייכים, לדעתו, לסוג שירה זה, שהתפתח עוד בגלות בבל²⁴.

קריאתו של כורש שמה קץ לשבי ואיפשרה שיבה לציון, אולם לא לשם הקמת מדינת יהודה מחדש, אפילו לא לשם שיקומה של ירושלים, ולשם החזרת כל העם כולו — לא כל שכן. בדומה להערכתו בחיבורו הראשון, לא מקדיש יוסט גם הפעם תשומת-לב רבה לתקופת הבית השני. לדעתו, 'מה שמאפיין, החל בימים האלה [ימי החשמונאים], את אופייה הקיים של היהדות, הוא שפכה בקרבם רעיון ההתארגנות המדינית. לכן יכלו היהודים להתחבר לכל מדינה ולהיבדל מאחיהם על-פי המולדת והחובות שזאת מטילה עליהם, בתקווה, שהמדינה התיאוקרטית, המובטחת על-ידי הנביאים, תתגשם אי-פעם'. גם החשמונאים יצאו למלחמה רק מאהבת החירות ולשם חופש הדת — ולא התכוונו 'לאחד את יהודי העולם כולו למדינה אחת. הנה לא קרא אף לא אחד המלכים האלה את יהודי הגולה לשוב לארצם ולהקים את ממלכת המשיח'²⁵.

גם בהיסטוריה כללית השקיע יוסט מאמצים בעריכת לוחות כרונולוגיים. לגבי תקופת המקרא השתדל להסביר — ובדרך כלל אף לקיים — את הספירה המסורתית. כך עמד על 430 שנות שהותם של בני-ישראל במצרים על-פי הכתוב בספר שמות (יב, מא) — כנגד אותם החוקרים, שערערו על המספר הזה. כן קיבל את קביעת הפסוק בספר מלכים א (ו, א) — כי אחרי 480 שנה לצאת בני-ישראל ממצרים בנה שלמה את הבית. לפי זה התרחשה יציאת מצרים 'בערך באמצע או במחצית השניה של המאה ה-15 לפני הספירה הנוצרית'²⁶. בהתאם לגילויים הארכיאולוגיים של זמנו, מצביע זמן זה על שלטונו של פרעה 'החמישי במשפחה, הנושא את השם רעמסס'. יוסט גם לא

ראה צורך להטיל ספק במסורת, שקבעה למסעות ישראל במדבר משך של 40 שנה — 'עובדה, שסיפקה לכותבי היסטוריה מאוחרים, לנואמים לפני העם ולמשוררים חומר די צורכם לתהילת האל'²⁷. חישובים כרונולוגיים מפורטים הוסיף יוסט לתולדות המלוכה הראשונה, על-מנת לאמת את המסורת של 480 שנים שעברו מיציאת מצרים ועד בניין המקדש על-ידי שלמה. לכן הדגיש לסיום הפרק הזה, כי 'המקורות בשום אופן אינם כה דלוחים, כפי שנראים למבטים בלתי בטוחים של אלה, המכירים אותם מיד שניה בלבד'²⁸. עם התפלגות המלוכה — שלפי דעתו קרתה בשנת 975 — מוסיף יוסט בשולי העמודים תאריכים לימי מלכי יהודה וישראל. כן ערך טבלאות משוות לשנות מלכותם²⁹. את הכרונולוגיה לתקופת החשמונאים קבע על סמך כתבי יוספוס פלביוס וספרי החשמונאים. את גוף הספר ליווה בתאריכים רבים, רשומים בשוליים.

הכרך הראשון של היסטוריה כללית מסתיים בציון הקמתה של מדינת החשמונאים העצמאית על-ידי יוחנן הורקנוס. בכך מגיעה, לדעתו, 'ההיסטוריה הקדומה של העם הישראלי' לקצה. בעקבות התעוררות חדשה מבפנים והשינוי שחל בסביבתו שונה מעכשיו לגמרי פעילותו של העם. כן מציגה מעתה ההיסטוריה, על אף כינויה 'היסטוריה ישראלית', את היהודים בלבד, 'שרידיו היחידים של העם ההוא, החיים עדיין בהיסטוריה'³⁰. בכך מדגיש יוסט, יותר מבתולדות ישראלים שלו, את כוונתו לחלק את ההיסטוריה היהודית לשני חלקים בלבד, כשהשני מכיל את תקופת הגלות כולה. בניגוד לחיבורו הקודם, אין בהיסטוריה כללית ציון על כך, שתקופה חדשה מתחילה בימי מנדלסון.

כאמור, נפתח הכרך השני בימי הבית השני. הקיצור, שנהג יוסט הפעם, מורגש ביותר בתקופה שבין חתימת התלמוד הבבלי, בראשית המאה השישית — המצוינת אצלו: 'ביטול בתי-מדרשם הגדולים [של היהודים]' — לבין ימי קרל החמישי במאה הט"ז. לאלף השנים האלה, המקבילות בערך לימי-הביניים על-פי המקובל בהיסטוריוגרפיה הכללית, הקדיש בחיבורו הראשון ארבעה כרכים — מהחמישי עד לסוף השמיני — לעומת כ-250 עמודים בהיסטוריה כללית. יש להניח, שנוסף לכורח הצמצום השפיע טיבו המיוחד של הספר, המיועד, כאמור, גם לציבור הלא-יהודי. הרי קורא זה אינו מתעניין בהתפתחות הספרות התלמודית ולא בפילוסופיה של תקופה, שהצמיחה את ה'רביניזם'. לעומת זה הרבה יוסט הפעם לעסוק בהיסטוריה הפוליטית על חשבון ההיסטוריה של התרבות. משום כך, ומשום המגמה האמנציפטורית המדריכה אותו, אף נרתע מלהבליט גילויים בחיי היהודים, שנראו לו שליליים וראויים לגנאי, כגון ההלוואה בריבית. בדרך כלל ממתן יוסט את הנימה הביקורתית שתפס קודם. לצד אותן התופעות השליליות, שבכל זאת לא רצה להעלים מהן עין, צירף עתה דברי אפולוגטיקה — כמו, למשל, בפרק על מצב היהודים באירופה הנוצרית. אחרי שתיאר את הצדדים החיוביים באורח חיי הקהילה — כגון הדאגה לעניים, הקמת רשת בתי-ספר לילדי עניים, קרנות צדקה בשביל כלות חסרות אמצעים ו'חברות קדישות' לטיפול במתים — טען שמפעלים אלה 'עשויים להוכיח, כי ביהדות גלום הכוח הדרוש ליצירת הטוב... אולם היהודים לא היו... חדורי הרוח הנכונה. הם לא יכלו לרצות ולבחור בעצמם את הטוב, כי רק אדם חופשי רוצה ובוחר'.

למזלם של היהודים, הרגילה אותם דתם לשמור על המצוות שבין אדם לחברו; אבל רק כשתבוא שעת שחרורם, יעשו את הנכון מתוך הכרה פנימית. גם חיי המשפחה, על מנהגיהם היפים, עזרו להם לשמור על מידות טובות. אגב כך דחה יוסט את הניסיון 'הבלתי הולם' להשוות אותם לצוענים³¹.

את בעיית השמירה על רצף התיאור של קורות היהודים אחרי חורבן הבית, שהתרחשו במקביל בארצות השונות, פתר יוסט גם הפעם באותה דרך, שבה הלך בתולדות ישראלים. אולם אף-על-פי שלא שינה את מגמתו לטשטש כל זיקה לאומית בין הגלויות, מנע קיצור התיאור את הדילוגים, המפסיקים מדי פעם את שרשרת המאורעות. מכיוון שבחיבור השני ריכז את כל תולדות היהודים תחת שלטון מוסלמי, החל במאה התשיעית עד העת החדשה, בפרק אחד המשתרע על תקופה של אלף שנים, יכול הוא לתאר את גורלם במדינות הנוצריות ברצף אחד גם כן.

בחלוקה לפרקים מופיעה המהפכה הצרפתית כנקודת מפנה. בחיבורו הקודם סקר בכרך האחרון את כל אירועי העת החדשה, מ-1740 ועד 1815, מבלי ליחס למהפכה של 1789 משקל מיוחד. הפעם כלל בפרק אחד את התקופה שבין הרפורמציה עד למהפכה הצרפתית, ואת הפרק האחרון הקדיש לימים בין שתי המהפכות בצרפת: מהפכת 1789 ומהפכת יולי 1830. אולם קודם ראה בהופעת מנדלסון את ראשיתה של העת החדשה, ואילו הפעם לא הזכיר בכלל שינוי כלשהו, שיצדיק את הציון הזה. את הרמז לרוח חדשה, שנשבה בימים ההם והשפיעה גם על חוגים יהודיים מסוימים, החביא בהערת שוליים על דבר המחלוקת בין ר' יונתן אייבשיץ לבין ר' יעקב עמדין: 'קמה רוח, שהיתה מיועדת לסלול מסילה יותר חופשית ליהדות כולה. השפעתה הנוקבת הורגשה מיד, הוסיפה וגדלה במשך הזמן, ועדיין נמשכת, מתפשטת והולכת'³². בתחום הפוליטי — שאליו, כפי שכבר ציינו, שם עתה לב במיוחד — לא התבטא באותה האופטימיות, שבה סיים ארבע שנים לפני-כן את תולדות ישראלים. מכיוון שבשנת 1832 לא היה משוכנע, שאכן חל במעמד האזרחי של היהודים מפנה לטובה, הסתפק בציון הסיכוי הטוב, שרעיונות המהפכה טומנים בחובם. העקרונות החברתיים החדשים, שהיא דגלה בהם, אמורים להבטיח את האמנציפציה השלמה, כי עשויים הם לחזק את אחדות המדינה על-ידי ביטול ההפליות, שכפו על היהודים את התבדלותם. טובת המדינה — ולא טובת אזרחיה היהודים בלבד — דורשת נקיטת צעדים לשילוב הציבור הזה, כפי ששיתופם של כל הכוחות בתוכה יחזק אותה. 'כל בידוד מפצל את כוחות המדינה ומונע את צירופם לאחדות. הרי מובן מאליו, שתפקיד כל מדינה למנוע, עד כמה שאפשר, כל התפצלות של ההמונים ולחבר כנגד זה את כל מרכיביה השונים של המדינה, עד שעקרון חייה יחדור אל בין כולם, על-מנת שכולם יגשימו את האידאה, המחיה אותם, עד כדי התחברות הדוקה ביותר עם המדינה'. לפסקה הזאת הוסיף אמנם דברי הסתייגות: 'אך בלי להקריב את צדדיהם המיוחדים'³³. ב'צדדיהם המיוחדים' התכוון בוודאי לתרבות היהודית או לדת היהודית — וזאת כנגד הקולות, שדרשו ליחד לפרוסיה צביון של מדינה נוצרית או ליצור ליהודים מעמד נבדל של קורפורציה³⁴. דרישתו — להעניק לאזרח היהודי את הזכות למלא אחרי דרישותיה של דתו ה'התגלותית' — הולמת את תפיסתו על מהות המדינה. לטענתו, מלמד הניסיון

שהצטבר במדינות שנתנו ליהודים אמנציפציה, כי 'ייחודם לא מנע מהם, ולו במשהו, לקלוט את האידאיה הכללית של המדינה'. יתרה מזאת; מכיוון שה'אידאיה' של המדינה אומרת אחדות — ולא אחידות — יהיה גורלם הפוליטי של היהודים אחד עם גורלה של המדינה, וכך תיפסק, למעשה, ההיסטוריה שלהם. לקראת סיום ספרו סוקר יוסט את המדינות, שבהן הביאו מאמצי האזרחים היהודיים 'לסיום מאושר המוסיף כבוד, הן לנצרות והן ליהודים', כלומר — מתן שוויון אזרחי מלא, מבלי לפגוע ביכולתם לספק את צרכיה המיוחדים של דתם, והוא מוסיף ומציין, כי בסופו של תהליך זה 'לא תהיה עוד היסטוריה [יהודית] נפרדת, ולא הצורך בה'³⁵. בכך חזר יוסט לתת ביטוי — הפעם בצורה חותכת — להכרתו, שאין להסתכל על הפזורה היהודית כעל איברים של גוף לאומי אחד, שעתידי לשוב ולהתאחד — אלא כעל ציבורים-ציבורים, המתלכדים במקומותיהם לעדות נפרדות, כדי לשמור ולטפח את עיקרי אמונתם הדתית המשותפת. שאיפה זאת לא תפריע להם להשתלב בחייה האזרחיים של מדינת מולדתם. כדוגמה משכנעת מוסר יוסט מה שידוע לו על היהודים בארץ החופש — בארצות-הברית של אמריקה: 'תוצאת החופש הזה באמריקה לא היתה, כך מאשרים תיירים, אדישות כלפי הדת; אדרבה, יהודי ארצות הברית שומרים מצוות בקפדנות ונוהגים לגבי מנהגיהם בכובד ראש ובנאמנות של אדם דתי'³⁶. כשתהליך זה יתגשם בכל העולם, תיפסק 'ההיסטוריה הכללית של העם הישראלי'!³⁷

'היסטוריה חדשה של הישראלים'

בשנת 1835 עזב יוסט את ברלין, שבה ניהל במשך כ-20 שנה בית-ספר ופנימייה בשם 'המוסד להוראה ולחינוך של בני משפחות משכילות'. את בירת פרוסיה התוססת, עם קהילתה היהודית החדשה יחסית, החליף עם 'העיר החופשית' פרנקפורט דמיין בעלת ההיסטוריה הארוכה. לכשרונותיו הפדגוגיים מצא עתה כר פעולה חדש ב'פילנתרופין' המפורסם².

כזכור, חילק יוסט את זמנו בין פדגוגיה להיסטוריה, ומדי פעם גם השמיע את קולו בענייני היום. נוסף לפעילות הפובליציסטית הזאת ניסה את כוחו בהוצאת כתבי-עת: 'האנלים הישראליים' בגרמנית ו'ציון' העברי. בשניהם פירסם בין השאר מאמרים היסטוריים, אבל בגלל חוסר ההתעניינות של הקהל נאלץ להפסיק את הוצאתם אחרי זמן קצר³. ולא די בכך, אלא באותן השנים חיבר ספרי לימוד לגרמנית ולאנגלית, מילון למחזות שקספיר ומדריך לעיר לונדון וסביבותיה. כן הדפיס שישה סדרי משנה בניקוד מלא עם תרגום גרמני והערות. הוסף לכך, שעוד עם צעדיו הראשונים בשדה ההוראה פירסם תרגום גרמני לחומש, מעובד לגיל הנעורים⁴.

בשניים מחיבוריו הפובליציסטיים נמצא דברים, המבהירים את השקפת עולמו ואת תפישתו ההיסטורית כאחד. בהקשר אחר כבר שיערנו את זיקתו לאסכולה ה'היסטורית' בראשותו של סְבִינִי בברלין. רמז נוסף נמצא במאמר, שחיבר בשביל 'לוח עממי' מסוים לשנת 1834 בצורת 'אגרת שלוחה לאחי, בני-אמונתי, בגרמניה'⁵. להבנת ההיסטוריה היהודית יש, לדעתו, לסמוך על ההתרחשויות בלבד, מבלי לבנות שיטה פילוסופית

ולכלוא בה את קורות ההיסטוריה. הוא דורש להפריד בין הספקולציה הפילוסופית בדבר שלבי ההתפתחות של העמים לבין מחקר האירועים האלה עצמם, כי מהם בלבד — ולא משיקולים תבוניים — אפשר ללמוד את הלקחים הדרושים: 'מודה אני, שתולדות אחינו, בני-אמונתנו, והניסיון שהן מעניקות לנו, הם מורה-הדרך, שאני בוטח בו יותר מאשר בתבונה הטהורה, שבתמימותה אמנם מעמידה לעתים עקרונות כלליים ונכונים לגמרי, אבל הגשמתם בתנאים הנתונים אינה ביכולתו של אדם. אנו עומדים... על קרקע ההיסטוריה... ובאשר להתקדמותנו, אין לנו לסמוך אלא על מה שהתהווה, ולא על העקרונות הכלליים, אפילו יעמדו בביטחה לפני כס-המשפט של התבונה ויצליחו להגן על אמיתותם'. נראה שבדברים האלה התכוון יוסט להסתייג מהאסכולה האחרת, שפיתחה את הפילוסופיה של ההיסטוריה, ובראשה הגל — עמיתו-יריבו של סביני באוניברסיטת ברלין.

המקרה השני, שדחף את יוסט להביע בפומבי את דעתו בנושאים כגון יהדות ולאומיות, היהודי כאזרח שווה זכויות וחובות, וגבולות האמנציפציה — קשור לבעיה אקטואלית. בשנת 1840 עלה לשלטון בפרוסיה המלך פרידריך וילהלם הרביעי. רבים קיוו שמלך זה ישים קץ לתקופת הריאקציה הארוכה של אביו, אולם עד מהרה התברר התקוות שתלו בו. המלך התגלה כ'רומנטיקאי על כס המלוכה', החולם על החייאת מדינת המעמדות הפיאודליים של ימי-הביניים, המסתכל על המהפכה הצרפתית והישגיה כעל התערבות בסדרי ההשגחה העליונה, והשואף לאחות את הקרע בין המדינה לכנסייה, למען תהיה ממלכתו מדינה נוצרית⁶. בהתאם לכך הופיעו מטעמו וברוחו הצעות חדשות, גם בנוגע למעמד האזרחי של יהודי פרוסיה. התגבשה תוכנית, שמטרתה היתה לארגן אותם במסגרת של קורפורציה, שאמנם תבטיח את מילוי צורכיהם הדתיים — אבל תשלול מהם שוב את האזרחות המלאה, שוות הזכויות והחובות. בין החובות האלה עלול היה ביטול חובת השירות הצבאי להבליט את מעמדם הנחות.

שאיפותיו של המלך עוררו התנגדות נמרצת, והניעו גם את יוסט להביע את דעתו ברבים. בשנת 1842 פירסם ספר קטן בן 88 עמודים בשם בעיות תחיקה הנוגעות ליהודים במדינה הפרוסית⁷. בפולמוס נגד הניסיון לארגן את אזרחי פרוסיה היהודיים בנפרד מגוף המדינה מסתייע יוסט עדיין בנשק מבית-היוצר של האסכולה המשפטית-היסטורית. לדעתו, כל תחיקה, אסור שתהיה שרירותית ומבוססת על שיקולי היגיון בלבד. עליה להלוו את ההתפתחות ההיסטורית של אותה אומה. בדיקת מצבם של היהודים ב-30 השנים שחלפו מיום קבלת האמנציפציה מוכיחה, כי מגמת התהליך הזה חיובית, ואין סיבה להפסיק אותו. בהמשך מקדיש יוסט פרק מיוחד לדיון על 'הבסיס ההיסטורי, שיהודי פרוסיה עומדים עליו'⁸. לדעתו, הלכה התחיקה בפרוסיה תמיד בעקבות ההתפתחות ההיסטורית. גם חוק האמנציפציה של 1812 אינו אלא המשך של תהליך, שפרידריך השני התחיל בו, ושבעלי 'אידיאה תיאורטית' מציעים עתה להפסיק אותו. יש משמיעים טענה, שכבר לפני יובל שנים, באסיפה הלאומית בפריס, נשמעה מפי אלה, שסירבו לראות את יהודי צרפת מועמדים לקבלת אזרחות מלאה; זוהי השאלה: כלום מהווים היהודים בפזורתם ישות לאומית?

יוסט קובע שלשם קיום גוף לאומי דרושים תנאים אחדים: שבט אתני סגור, טריטוריה מוגדרת בעלת היקף משמעותי, מוסדות שצמחו והתפתחו משורש אחד, שפה וספרות מיוחדות, אינטרסים פוליטיים ויחסים פנימיים משותפים. אם יחסר אפילו תנאי אחד — ייעלם האופי הלאומי. מכאן ברור, שליהודים אין עוד ישות לאומית, כי רק המוצא האתני והדת המשותפים נשארו מסימני לאומיותם. ובאשר לפלא הישרדותם — אותו הם חייבים ל'נאמנותם המסורתית לאמונת האבות, שהדליקה, בשכבר הימים, בחשכת האלילות הנתעבת, את אור האמת בכתביה הקדושים. בדרך הנצרות והאסלאם לא מצאו אותו סיפוק, ששתי הדתות... יוכלו להעניק לעמים האלילים'. התבדלותם היתה תוצאת הלחץ החיצוני, ועליו הצליחו להתגבר בכוח הרוח — נחלתם היחידה, שעליה הגנו.⁹

כזכור, סיים יוסט בשנת 1828 את הכרך האחרון של תולדות הישראלים בדיוני הקונגרס בווינה של שנת 1815. לימים קיווה להוציא מהדורה חדשה, מתוקנת, וכשהדבר לא עלה בידו, החליט לדאוג לעדכון חיבורו על-ידי הוספת ההיסטוריה של 30 השנים האחרונות בכרך נפרד. הספר הזה הוצא לאור בשנים 1846 — 1847 על-ידי בית-המסחר לספרים הקודם שלו, בבעלותו של שלזינגר, ככרך עשירי לחיבורו הקודם. כעבור זמן-מה, כשהחליף בית-ההוצאה את בעליו ועבר לברסלאו, הופיע אותו כרך כספר עצמאי בשינוי קל של נוסח השער, בלי להזכיר את זיקתו לתשעת הכרכים הקודמים.¹⁰

לפי טבע הנושא, יותר משהתכוון יוסט לנתח את אירועי התקופה, רצה לערוך בחיבור זה עימות עם בעיותיה האקטואליות. לכן נוכל ללמוד ממנו על עמדתו הפוליטית הכללית ועל גישתו לשאלה היהודית בימיו — המשפיעות, כמובן, על כתיבתו ההיסטורית. הספר עב-הכרס מחולק לשלוש מחלקות: 'מדינות גרמניה', 'המדינות והארצות מחוץ לגרמניה' ו'ההיסטוריה של התרבות': יחד 962 עמודים, הכוללים גם מפתח של שמות ועניינים. כותרות-המשנה של שתי המחלקות הראשונות מראות, שעיקר הדיון מתרכז במעמד המשפטי של היהודים. בפסקה, המסכמת את המבוא למחלקה הראשונה, מעלה יוסט ככלל שתנאי חייהם, כפי שנוצרו ב-30 השנים האחרונות, אינם פרי התפתחות היסטורית — אלא היפוכו של דבר: הם סותרים אותה. נוכח התקוות לאמנציפציה שלמה, שהתעוררו בזמן 'מלחמת השחרור' של 1812, נראית תקופת מלכי פרוסיה האחרונים כעידן של ריאקציה וכמנוגדת להגיון ההיסטוריה.

אולם יוסט נזהר מלהטיל במפורש את האשמה על המשטר. נוח לו ליצור רושם, כאילו נקוט הקו הפוליטי הריאקציוני רק בידי בודדים בעלי אינטרסים ונטיות מסוימים — בעוד שדעת הציבור הרחב מנוגדת להם: 'בדרך כלל מסתפקים אנחנו בהסבת תשומת-הלב לכך, שבהיסטוריה של זכויותינו שום הכרח היסטורי [נהדגשה של יוסט!] אינו מתגלה ... אלא היא מודרכת, במיוחד בגרמניה שלנו, ארץ ההוגים והסופרים, רק על-ידי התחשבות ביחידים, על-ידי ידיעותיהם ושאיפותיהם של בעלי ההשפעה המכרעת. לעתים קרובות היא איננה הולמת את רמת ההשכלה של העם ואת דעת הציבור החופשית והבלתי מפלגתית, אף עומדת לפעמים בניגוד חריף אליה. לכן אין מדובר בעקרונות אמיתיים. אדרבה, אילו רצינו או יכולנו להגיע אל מקורו הראשון

של כל חוק, היינו לעתים קרובות רושמים סטיות בלבד'. להלן מבקש יוסט, ברוח האסכולה המשפטית-היסטורית, תמיד 'לעקוב אחר מהלך ההיסטוריה, להבין את רמזיה, ועם שיפור ההבנה, להשלים עתה את שלא ידעו האבות'¹¹. עם זאת יכול יוסט להצביע על השינוי הכביר, שהתרחש במצב היהודים במשך 30 השנים האחרונות: מי שהיו מדוכאים ונרדפים, תלויים בחסדם של תקיפים, נכנעים ומתבזים כלפי חוץ וכלפי פנים — היום הם 'בעלי ביטחון עצמי, פעילים, מועילים, מכובדים אפילו בעיני שונאיהם מקודם'.

שלושים השנים שחלפו מימי האמנציפציה הראשונה נראות עתה בעיני הסוקר כשנות מאבק מיוחד במינו, 'שכמוהו פיתחה ההיסטוריה העולמית רק פעם אחת'. היה זה מאבק של הרוח, 'עני במאורעות אבל עשיר בתוצאות'¹². בין מדינות אירופה מתאימה ביותר גרמניה לשמש נקודת תצפית, שממנה מתגלה התמונה כולה, משום שלאמיתו של דבר היא הארץ, שהעניקה להיסטוריה החדשה של הישראלים את התפתחותה הממשית, ועדיין היא מעניקה אותה לה. 'יהדות גרמניה משתלבת אורגנית עם תרבות של עם ומדינה ההולכים ומתקדמים'; גרמניה השפיעה ומשפיעה עדיין על שאר מדינות העולם, כי היא שוכנת במרכז ארצות אירופה, היא 'הלב, הסופג לתוכו את זרמי דם-החיים של כל העמים, על-מנת לחזור ולהזרים דם-חיים בריא וחם'¹³. אחרי ששברה את כבלי השעבוד הצרפתי במלחמה, קמה גרמניה וחיתה מחדש; אולם, מדגיש יוסט, 'לא כנשק אלא ברוח'. עלייתה לא היתה בדרך של מהפכה, כי אם בדרך של התפתחות: של תהליך היסטורי, שהתחיל בו פרידריך השני, ושנעשה 'לאט אך בביטחה' לנחלת העם, כשמוסדות החינוך וההוראה שלה הגיעו לרמה מעוררת התפעלות! כמו בהזדמנויות נוספות, מתגלה כאן סלידתו של יוסט מכל ניסיון להפריע למהלך ההיסטוריה על-ידי פעולה מהפכנית; והוא משבח את מולדתו, שהשיגה את 'שלטון הצדק וחיזקה את משטר האמת' לא בסערות אלימות ולא במחיר של הרס ומוות — אלא על-ידי התגברות הרוח.

הקדמה הזאת לא יכלה שלא להשפיע על יהודי גרמניה. אמנם פרידריך השני שמר על תקנות ההפליה ועוד הוסיף עליהן, אולם בשנות שלטונו האחרונות התחיל 'בעצמו בהריסת חומות ההסגר וחילק פריבילגיות ואישר חריגות, כדי לקרב את הכוחות המועילים של היהודים אל המדינה'. דוגמתו עודדה את קיסר אוסטריה יוסף השני לצוות את 'פקודת הסובלנות'. בימי המעבר האלה היה מנדלסון 'המתווך המוצלח בין בית-הכנסת לבין תרבות העולם... הגרמני אהב בו את הגרמני, היהודי את אחיו-באמונה הנאמן'. בהשוואה לשפינוזה נופל מנדלסון בעוצמת הרוח, אבל — טוען יוסט — במתינותו ובשלוותו הצליח במקום שהפילוסוף ההולנדי נכשל. לימים התקדמה יהדות גרמניה, אולם כל ההתפתחות הזאת — חוזר יוסט ומדגיש — היתה 'טבעית, לא נכפתה על-ידי התערבות בכוח וגם לא הושפעה מבחוץ'. הכול צמח מבפנים, גדל עם הזמן ויחד עם אותו גרעין, שנזרע על אדמת גרמניה. מהפכת יולי בצרפת והמהומות שפשטו באחדות ממדינות גרמניה בשנת 1830, נראו ליוסט כאילו קמה 'רוח המאה, על-מנת להעניש את אלה, שלא יצאו מתוקנים מבית-ספרו של הסבל והיו מסורים לעצלות הישנה ולצרות מוחין'. עתה גברה 'תודעת העמים, ודעת הציבור הפכה לגורם

של כוח'. גם היהודים התעוררו, וכמהרה התברר מה הניע אותם: לא 'אנוכיות תפלה' אלא השאיפה 'להתפייס עם המולדת'. מאז 'נאבקים הישראלים למען האמנציפציה השלמה'¹⁴.

את כל החומר הרב והמגוון, הנוגע לאירועי שלושים השנים האלה, ערך יוסט, כאמור, בשני חלקים. בראשון דן כללית במהלך העניינים בגרמניה, ואחרי-כן בפרוסיה ובאוסטריה בנפרד; והחלק השני עוסק בשאר מדינות אירופה. חלק שלישי מוקדש 'לתולדות התרבות הכללית'. כאמור, מהווה מאבקם של היהודים על האמנציפציה הנושא העיקרי של שתי המחלקות הראשונות. בתיאור העניינים מסתמך יוסט על דברי הפולמוס הרבים, שנכתבו בשעת הוויכוח על מתן זכויות אזרח ליהודים, על צמצומן או הרחבתן או אף על ביטולן. נראה שיוסט לא דילג על שום פרסום רלבנטי, שהופיע במבול זה של ספרים, חוברות, פמפלטים, מאמרי עיתון וכיו"ב. אחד לאחד בחן את מעמדו האזרחי של כל קיבוץ יהודי בחטיבות הפוליטיות השונות, שהרכיבו בזמנו את גרמניה. בכל מקום עקב גם אחרי הדעות, שהביעו יהודים ונוצרים, מדינאים ומלומדים, בעד ונגד האמנציפציה. פרט לערים החופשיות, הדוכסיות והנסיכויות, מתעכב יוסט במיוחד על מלכות פרוסיה, כי 'שום מדינה לא משכה את תשומת-לב הכותבים על מצבה החוקתי יותר מפרוסיה... ארץ האינטליגנציה, מדינה השואפת תמיד להתפתח בהתאם להתקדמות המדע'¹⁵. אולם גם הפעם היה עליו להודות, שיחס השלטונות הפרוסיים אל היהודים לא עמד בסימן של קדמה; אדרבה, אחרי חוק האמנציפציה של שנת 1812 נראות שלושים השנים שחלפו מאז כההליך של נסיגה.

כשחדר יוסט לחומר הרב הזה — ובמיוחד כשבחן את דברי העוינות והנאצה השונים — הבין שרובם יצאו מצד האסכולה ההיסטורית, שכזכור היה גם הוא מתלמידיה. עתה תפס שמגמת אותם ההיסטוריונים והמשפטנים, שביקשו לחזק את זיקת עמם לעברו הלאומי, הביאה בעקבותיה להעלאת רעיון המדינה הנוצרית ולהדגשת המוצא האתני המשותף, האקסקלוסיבי. עוד לרגל הדיון על הניסיון לשלול מיהודי פרנקפורט את זכויותיהם התחיל יוסט להתייחס בצורה יותר מפוכחת לבעלי התפיסה הזאת: 'יותר מכולם עסקו בבעיה הזאת ההיסטוריונים מבית-המדרש ההיסטורי החדש, שרווח אז. את התקפותיהם כיוונו אל רוח הזמן באורח כללי, כדי להפוך את כל מעשי התקופה האחרונה על פניהם, ולהחזיר את המצב הקודם, המהולל כל כך בעיניהם'¹⁶. עכשיו, כשתיאר את ההתפתחות בפרוסיה אחרי קונגרס וינה, האשים יוסט את בעלי האסכולה הזאת באחריות לגילויי הריאקציה: 'אחרי השלום, ובמיוחד עם התחזקות האסכולה המכונה ההיסטורית, בלטה השאיפה ההולכת וגוברת להפרדת הישויות ההיסטוריות הקיימות'¹⁷. אמנם מתנחם יוסט בתקווה, ש'ההיסטוריה עצמה, הצועדת קדימה, על אף כל האסכולות הרוצות לעכב אותה, תאלץ אותם [את השלטונות ואת מוסדות החקיקה] להתקדם יחד אתה'¹⁸; אולם עם עליית הגל האנטישמי הראשון אין הוא מסתיר עוד אילו חוגים חוללו אותו: 'את ההתחלה עשתה תאוות הגרמניות באמצעות האסכולה ההיסטורית המתפשטת, שקנתה לה מיד אחרי השלום שותפים, אפילו בשכבות הגבוהות. אחד מבאי-כוחה הבולטים היה פרופסור ריס, 'צורר היהודים הידוע'¹⁹. כשביקש 'הרומנטיקאי על כס המלוכה' להחיות את מדינת המעמדות, הצביע

יוסט גם על חוסר הפנות של אותה אסכולה, שכוונתה אינה רק לשים פירוד בין אותם הכוחות, שהתלכדו במרוצת הזמן ופעלו במשותף בחיי המדינה — אלא להשליט אחד על כולם. 'אישים רבים, הוגי דעות, המנהיגים את המדינה או את הכנסייה, רואים בכך מוצא יחיד, כדי לרסן את האדישות השטחית, שנראתה מצמצמת כל שאיפה רוחנית לתכלית חומרית טהורה, ואת הפילוסופיה האופנתית, המאיימת לבטל רבים מהעקרונות והמוסדות הקיימים מימים ימימה... אך שמא יש בכך מהזיוף? כלום זה מועיל בכלל לרווחת הכלל, ויביא מרפא למוסר ולשלום החברה — לקבוע זאת איננו מתפקידנו!' מכל מקום, בהתאם לתפיסה הזאת הובעה בפרוסיה כבר בשנות ה-30 התביעה להרחיק את הציבור היהודי מחיי המדינה. על השלטונות 'רק לדאוג שיהיו לו מוסדות מועילים, להבטיח את קיומו ולשמור עליו כפי שהוא, כדי שכוחותיו ימצאו תחום פעולה מספיק, ושלא יתערב במדינה הנוצרית'²⁰. ההד החזק ותגובות-הנגד החריפות מצד הציבור היהודי נראו ליוסט כמבשרי תופעה חדשה וחשובה בהיסטוריה היהודית: נטישת הפסיביות והתעוררות לחיים עצמאיים²¹.

לעומת פרוסיה ה'אינטליגנטית', שאזרחיה היהודיים אכן היו מנועים מליהנות מרוח הקדמה, המציינת את המדינה הזאת בדרך כלל, מצא יוסט במדינת באדן מופת לפתרון נכון של בעיית היהודים. הדוכסות הגדולה באדן, יצירתו הפוליטית של נפוליון, מנתה באותם הימים כמיליון תושבים, וביניהם קרוב ל-20,000 יהודים²². החוק בדבר מעמדם, שפורסם בשנת 1809, נראה ליוסט הטוב ביותר שניתן אי-פעם לאזרחים יהודיים: 'חוק נכון יותר לא התגלה במאה הזאת, ואולי גם לא בכל תולדות ישראל'. מהערכתו את החוק הזה נוכל להסיק על השקפתו של יוסט בדבר המעמד הרצוי של האזרח היהודי. יתרונו העיקרי של החוק הוא, לדעתו, שאינו מסתפק בשחרור היהודים מכל גזירות ההפליה הישנות — אלא מקדיש תשומת-לב גם למצבם הפנימי²³. כ'משכילים' רבים בירך יוסט תמיד על התערבות השלטונות בחיי הקהילה: לא בהסדרת מסיה בלבד, אף לא רק במערכת חינוך בניה — כי אם גם בצרכיה הדתיים. אחד מסעיפי החוק של באדן קבע: 'עבודת הבורא היא פומבית, בתוך בית-כנסת; צריך לשמור בו על השקט ועל הסדר, ולהתפלל גם למען שלום השליט ושלום ביתו'. מהרב דרושה השכלה אקדמית, ועליו להוכיח אותה על-ידי מבחן. מינויו זקוק לאישור השלטונות. הכפפת כל קהילות הדוכסות למועצה עליונה, דוגמת הקונסיסטוריון הצרפתי, צריכה להבטיח את התפקוד התקין של מוסדותיה. אין להם עוד זכות שיפוט, אבל מוטלת עליהם הדאגה להוראת הדת: 'את הדת יש ללמד על טהרת עיקרי התורה; כך יש גם להסביר את מכלול המצוות המעשיות, וביניהן יש לשנן במיוחד את אהבת הזולת, את מידות המוסר, את שמירת החוק ואת מילוי חובות האזרח'. יוסט סבר אפוא, שרק בעזרת השלטונות ניתן יהיה להתגבר על ההתנגדות לתיקונים מצד האורתודוקסים ולהתיר אורח-חיים, שלא יפריע ליהודים להשתלב בגוף המדינה.

בניגוד גמור ליחסים של דוכסי באדן ליהודים נהגו קיסרי אוסטריה. 'בשום ארץ תרבותית', פותח יוסט את הסקירה על חלקי הקיסרות האוסטרית השונים, 'לא ירדו התנאים החוקיים של היהודים עד להתנוונות חמורה כזאת כמו במדינת הקיסר, ואלמלא ריככה הממשלה במקרים רבים את לחץ החוקים במידת הרחמים, כמעט אי-אפשר היה

להבין כיצד יכלו הקהילות להתקיים שם במשך מאות שנים כה רבות, ולפעמים אפילו ברווחה²⁴. 'פקודת הסובלנות' של יוסף השני ביטלה את האופי השרירותי של מעמדם על-ידי קביעת מסגרת חוקית ברורה, אולם מימושה לא שיפר את מצבם. יוסט, שבתולדות ישראלים ציפה לחקיקה 'מיטיבה' שתבוא בעקבותיה, מסכם עתה, כי 'היללו יותר מדי את פקודת הסובלנות. הגשמתה הפכה את מעמדם החוקי של היהודים בכל ארצות אוסטריה, פרט להונגריה ולאיטליה, לאחד הראויים ביותר לגנאי'. בחריפות יתר קובע יוסט: 'לקהילות, החיות בלחץ כזה, אין כמעט היסטוריה. קורותיהן דומות לקורות בית-סוהר גדול, שחליפותיו בכך, שאחדים נכנסים ואחרים יוצאים. כך היה והווה, אלמלא חייתה בקרב היהודים רוח חזקה'.

הקורא המעיין כמאות הדפים האלה רוכש לו ידיעה מפורטת על הפזורה היהודית במחצית הראשונה של המאה הי"ט. אפילו היתה מגמתו של יוסט לטשטש כל סימן של זיקה לאומית בין הקהילות, מצטרף הפסיפס הגדול הזה — אף שהוא מורכב מחלקיקים כה רבים — לתמונה חיה אחת, המקיפה במסגרתה אחים; ולא לאמונה בלבד — כי אם גם לחיי חברה ותרבות, הנבדלים רק מכורח הלחצים החיצוניים עליהם.

בסיכום לחלק זה של הספר קובע יוסט כי ה'רעיון', המונח ביסוד תקופת שלושים השנים הזאת, על 'מאבקה וסבלותיה', הוא 'כניסת הישראלים, המבודדים עד כה, להיסטוריה העולמית ולחיי האומות'²⁵. התרחשות זאת התחילה בלי משים בגרמניה, ומשם עברה בצורות שונות אל מדינות אירופה האחרות. חשיבותה איננה ליהודים בלבד, כי יש בה לקח, ש'אירופה המשכילה צריכה לאמץ לה: כל הפלייה... חולי הוא של חוקת המדינה, זרע אבדון, ההורס גם את האיברים הבריאים'. בעיני יוסט, המאבק על האמנציפציה כהגשמת רעיון הסובלנות מאפיין את החיים הפוליטיים בזמנו. העובדה שהיהודים הם נשואי המלחמה הזאת אינה מקנה להם יתרון ערך, אבל אינה סימן של עקשנות או של אטימות, כדעת צורריהם. בהישרדותם, בעמידתם כנגד כל חילופי הגורל, רואה יוסט 'עדות לממשלת האל על העולם', 'אצבע אלוהים'. תהליך האמנציפציה עדיין לא נשלם. התקדמותו מתעכבת בגלל חוסר הבנתם של השלטונות, הבוחנים את התופעה הזאת 'על-פי גילוייה החיצוניים בלבד, מבלי לשים לב להתפתחות הפנימית'. אותה מבקש יוסט להאיר בכל היקפה. למטרה הזאת חיבר את המחלקה השלישית של ספרו תחת הכותרת 'תולדות התרבות'.

את הקצאת מדור מיוחד לתיאור הפעילות הרוחנית, שבתחומים אחדים באה כבר לידי ביטוי בספריו הקודמים, מתרץ יוסט בפורות לגבי חיי התרבות, השוררת בקרב החוגים, הדנים במעמדם האזרחי של היהודים ומנסים להבין את אורח חייהם. 'כך אכן קרה, ... שתרבות היהודים... לא נלקחה בחשבון בשעת החקיקה כמעט בשום מקום'. יוסט מתכוון למלא חסרון-דעת זה. נראה לו שגם העיתוי מתאים, כי עומדים, לפי הרגשתו, על סף תקופה חדשה. עקרון הסובלנות ישפיע גם על מעמד היהודים, ו'המחוקק אינו יכול עוד שלא להפנות תשומת לב רצינית וראויה לחיי הרוח של היהודים'²⁶. להבנת המשמעות, שיוסט מייחס כאן למושג 'תרבות יהודית', יש לציין את הנושאים, המופיעים בחלק זה של הספר. מדובר בו במכלול בעיות החינוך וההשכלה,

במעמד הרבנים ותפקידם, ובשאלה ה'תיאולוגית' על תיקונים בעבודת בית-הכנסת. בחמישה מבין עשרים ושבעה הפרקים דן יוסט על ה'השכלה' במזרח-אירופה ועל החיבורים העבריים, שרובם פרי עטם של חכמי הארצות האלה. שאר הפרקים — כלומר, רוב-רובו של הספר — מוקדשים לעניינים של יהודי המערב, ובעיקר של יהודי גרמניה. מקום רב תופסת התנועה לרפורמה. ראשיתה והתפתחותה מציינות, בעיני יוסט, הרבה יותר משינויים חיצוניים בעבודת בית-הכנסת ובאורח החיים היהודי. לדעתו, היא מקיפה את כל ההווה היהודית.

במשך עשר שנות המלחמה נגד נפוליון ובעקבותיהן חלו בחברה היהודית שינויים רבים מאוד: 'הציביליזציה של הישראלים באירופה התקדמה בצעדים כה מהירים, כפי שמאות שנות שקט לא היו מקדמות אותה'²⁷. בזמן הזה מתחילה התפתחות חדשה, מתעוררת המודעות לשינוי שהתרחש בעולם, ואתה ההכרה העצמית. משלושת שלבי התקופה בת שלושים השנים מציינת ההתעוררות הרוחנית הזאת את הראשון. פני היהדות מופנים כלפי חוץ על-מנת לרכוש את הכרת הסביבה. השאיפה למידוע היהדות פותחת את השלב השני, אחרי השגת ההכרה החיצונית. עתה מתחולל המאבק נגד עקרונות-שווא ונגד שמירת מסורת העבר. בשלב השלישי, בהווה, עומדת 'הפעילות התיאולוגית' במרכז ומציגה לא רק תהליך של התפתחות הרעיון הדתי — אלא מגלה גם את 'חשיבותה האוניברסלית' של היהדות ואת קביעת יחסה 'לנצרות ולמדינה הלא-יהודית'²⁸. ברם, היחס החדש כלפי הדת הנוצרית, הבא במקום ההסתייגות המסורתית שהיתה תולדת הרדיפות של ימי-הביניים, גרר אחריו מעשי חיקוי, כגון הקונפירמציה והקטכיזם. חידושים אלה הלכו וטישטשו את האופי הקונפסיונלי של התופעות האלה, כלומר — רוקנו את תוכנן מסגולת האמונה היהודית. התוצאה היתה התרחקות נוספת מרוח היהדות עד כדי הפניית עורף לה, שסופה התנצרות²⁹. אותם הצעירים ה'רציניים', שניסו לעצור את הזרם הזה, יסדו את 'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים', אבל כוחותיהם לא עמדו להם כדי להגשים את מטרותיהם הנשגבות. נראה ליוסט, שתנועת התיקונים — ובמיוחד אחרי שמצאה באברהם גייגר את מנהיגה — עתידה להרים את היהדות לשלב התפתחותה הבא. שנת 1841, שבה התלקח מחדש 'פולמוס ההיכל' בהמבורג, מבשרת את בואו. הקטע המתאר את האירוע הזה יכול לאפיין את שיטתו של יוסט בכל המחלקה הזאת³⁰. דעות המחייבים והשוללים מיוצגות בעזרת החיבורים, שפירסמו באותה שנה. יוסט נותן לכל אחד את רשות הדיבור מבלי שבעצמו יתערב בוויכוח — וזאת על אף העובדה שבמחלוקת הזאת, כמו בכל השאלות שהתעוררו בזמנו בקרב החברה היהודית, לקח חלק פעיל אם על-ידי פרסום חוברת מיוחדת או על-ידי מאמר בעיתונות, שדוגמתם סקרנו לעיל. בשנים 1839 — 1842 עשה אפילו שני נסיונות להוציא עיתון משלו — אחד בגרמנית ואחד בעברית — ששימשו, כמובן, אף הם במה להבעת עמדותיו³¹.

בחיבורו ההיסטורי הנדון, ובמיוחד בחלקו האקטואלי, נוהג יוסט ככתב עיתון, המדווח על העובדות ומשאיר אותן לשיפוטם של קוראיו. כך מביא הוא בוויכוח על המהרורה החדשה של מחזור התפילות להיכל בהמבורג מדברי החכם ברנדייס, שהטיל חרם על המחזור, וגם מדברי שנים-עשר הרבנים, שלא מצאו בו דופי. ברם, מקום נרחב

בין ההבאות האלה תופסים — ולא במקרה — דברי הרב זכריה פרנקל, שכימים ההם כיהן בדרזדן. פרנקל, 'הנוטה לקידמה, אבל מעניק למסורת בכל זאת השפעה יותר חזקה ומגן עליה לעתים קרובות מאוד נגד התקפות השעה', היה אחר-כך לדוברו הראשי של הזרם השלישי ביהדות: המתווך, 'הפוזיטיבי-היסטורי', כלומר הקונסרווטיבי. כשנבחר למנהל הסמינר לרבנים, שנפתח בשנת 1854 בברסלאו, הביע יוסט הערכה חיובית על השקפותיו והצדיק את העדפתו על גייגר, יריבו³². גם עכשיו בחר יוסט מתוך הבעת דעתו של פרנקל לטובת התפילה למען קיבוץ הגלויות בציון, בדבריו הנלהבים למען השיבה לארץ-ישראל ולחידוש העצמאות: 'הבקשה, שבפינה אחת על פני האדמה — וכמובן בארץ אבותינו, שאתה קושרים אותנו הזכרונות הקדושים — ישוב ויופיע עמנו כבן-חורין, ושנזכה להוקרה... שעל אף התקדמותה הרבה של "ההשכלה" מוענקה, כרגיל, רק לעם בעל עוצמה חיצונית, איננה ביטוי של שנאה או זלזול במולדת הנוכחית... אנו רוצים להעיד, כי על אף הסבל והרעות בני אלפי שנים, איננו מתיאשים, ושביכולתנו להבין, לפחות, את הרעיון של עצמאות ושל תחיה עצמאית'³³. בדרך זאת של ציטוטים רבים, שרק לעתים רחוקות יש הערכה אישית לצדן, מקבלת המחלקה הזאת אופי פובליציסטי, המוסר מידע מפורט על דעות והשקפות ובעליהן וכלי ביטוי — שפע של שמות אישים וציון עניינים, שיכלו בוודאי לספק את הצעתו של צונץ לעריכת 'סטטיסטיקה יהודית'³⁴. אלא שאין להגדיר זאת כחיבור, העונה על דרישות הכתיבה ההיסטורית. לפי דבריו של יוסט במבוא, שהזכרנו, אף לא היתה כוונתו כזאת.

לסיום רצוי לציין, שבשנת 1846 העריך יוסט הערכה אופטימית את מצב הציבור היהודי, שהתהווה במשך התקופה הנסקרת: 'על אף המשך התסיסה, שלא תפנה במהרה את מקומה לתנועה יותר רגועה, הושגה בכל זאת אחרי שלושים שנה נקודת גובה, שממנה מותר לנו להביט אחורה בסיפוק; כי הערכים הנשגבים, שעליהם נאבקנו, הושגו: תודעת הצדק, ההוקרה וההכרה מבחוץ, כוח מוסרי וביטחון עצמי מבפנים. אלה הם התנאים הראשוניים לקידום אמיתי ולהשגת אותו מעמד במדינה ובחברה, שנמנע מאתנו זמן כה רב'³⁵.

'תולדות היהדות וכיתותיה'

בשנות חייו האחרונות פנה יוסט שוב לחקר ההיסטוריה היהודית. הפעם רצה להתרכז בתולדות התרבות בלבד — נושא שאמנם עסק בו בחלק האחרון של היסטוריה חדשה, אבל בחיבוריו הקודמים דחק אותו לפינה, ובמתכוון. בראשית דרכו בשדה המחקר העדיף לגלות ולבאר את פרטי ההיסטוריה הפרגמטית ולצרפם למסכת היסטורית רצופה ומובחנת; אף ביקש, כידוע, לסלק מהוויכוח הציבורי על ערכה ומעמדה של הדת היהודית את הדעות הקדומות שהשתררו, ולהכשיר את הדרך לקליטת מאמיניה כשווים לשאר בני הדתות המופרות במדינה. עתה, כשהשגת האמנציפציה נראית מובטחת ברוב מדינות אירופה, ואפילו ברוסיה מתגלים סימנים של מדיניות יותר ליברלית, מפנה יוסט את מבטו פנימה לבירור הווייתם הרוחנית של היהודים. סבור היה

— ובצדק — שנושא זה, כלומר 'ההיסטוריה של התהוותה וצמיחתה של הדת היהודית, כפי שעלתה והתגלתה למשה', לא זכה עדיין לטיפול הולם. יתרה מזאת; להשלמת האמנציפציה זקוקה הדת היהודית — ולא רק מאמיניה — לריהביליטציה. הציבור הנוצרי הרחב לא השתחרר עדיין מהדעות המעוותות של ימי הביניים כלפי דת המקרא, שבזרותה נראתה כמכשול בדרך להכרה בזכות קיומה במדינה נוצרית. רעיון הסובלנות נתעמעם והלך עם שקיעת עידן ה'השכלה' ועליית הרומנטיקה. במדינות גרמניה, ובמיוחד בפרוסיה הפרוטסטנטית, גברה התחושה, שאפילו אחרי השוואת מעמדם החוקי לשאר האזרחים נשארו היהודים גוף זר בקרב מדינה, שיסודות לאומיים ונוצריים צריכים לקבוע את אופיה.

יוסט מחזיק עדיין בדעה, שהאופטימיות הגלומה בה מזכירה את ימי תנועת ה'השכלה' של המאה הי"ח: אז סברו חבריה, כי הצגת הדת היהודית באור אמיתי תבטל את הדעות הקדומות, הישנות, ותסייע לה לתפוס את מקומה ליד שאר הדתות המקובלות בחברה. ההבהרות שרצה לתת אמורות היו לספק תשובות לפקפוקים, המקננים אפילו בלבבות אינטלקטואלים נוצריים, אקדמאיים, כהני דת ופקידים בכירים. הללו תוהים על מהות היהדות ושואלים: 'אילו חילופי צורה ידעה בעקבות גורלם העצוב של מאמיניה, ובעקבות הקדמה הכללית של האנושות? איזה ייעוד יש ליהדות, מה תפקידה, ואיזה מעמד היא תופסת בתולדות ההתפתחות של רוח אנוש?'² מתן תשובות לשאלות אלה נראה לו עתה חשוב יותר מתיאורם של 'האירועים המתחלפים בהיסטוריה החיצונית, כי הוא נוגע לא רק לעולם היהודי, כי אם קשור הוא קשר חזק להיסטוריה של הכנסייה הנוצרית ולדרכה של הפילוסופיה הדתית'. כמנהגו מבטיח יוסט, שכתובתו תהיה משוחררת מכל פנייה, מכל העדפה ומכל דעה קדומה. בעזרת המקורות יתאר את ההיסטוריה של הדת 'באור השקט והבהיר של האמת', ללא 'תפארת מליצה וברק גוונים מפתה'.

שינויים שחלו בהוצאת הספר גרמו לכך, שעל אף ייעודו לציבור הכללי נפוץ כמעט בלעדית בין קוראים יהודיים. בהערה מיוחדת הודיע יוסט, שעוד בראשית שנת 1855 מסר את כתב-היד למו"לים מסוימים; אולם באותו הזמן נוסד 'המכון לקידום הספרות הישראלית' על-ידי הרב ד"ר לודביג פיליפסון ממאגדבורג, ויוסט, יחד עם הרב ד"ר אדולף ילינק מלייפציג, הצטרפו להנהלתו. אז הוחלט לכלול את ספרו ברשימת החיבורים שיסופקו למנויי המכון — שהיו, כמובן, רובם ככולם יהודים³.

יוסט היה מודע לדרישות המיוחדות, שנושא הדת מטיל עליו — דרישות המתחייבות בגין טיבו המיוחד, השונה מכתובת היסטוריה פרגמטית: 'בכל תיאור היסטורי אחר יכיר הקורא במהרה על-פי עיבוד החומר, הידוע לעתים קרובות בלא-הכי, מה היא נקודת הראות, שהביאה לידי עיצוב התמונה, ותיווצר... הפרדת העניין עצמו ממה ששייך לגישה האישית. אולם אצל העניינים הכנסייתיים, שבהם מעשים חיצוניים גלויים אינם מעידים דווקא על כוונות פנימיות, החומר הוא בעל טבע רוחני בלתי מוחשי במידה כזאת, עד שעל כל צעד ושעל נשמטים מהעין הגורמים והתוצאות החשובים בהיסטוריה, או שאינם מופיעים באור הנכון'. ברם, נוסף על אופיים האבסטרקטי בעיקרו של גורמי כל היסטוריה כנסייתית, מצביע יוסט גם על נקודת ציון

מיוחדת של תולדות הדת היהודית, שלא עוררה תשומת-לב לא בקרב הציבור הכללי ואף לא אצל מאמיניה: כי אלה 'אוחזים תמיד במה שהתהווה, מבלי להיווכח אילו שינויים כבר עברו על תורת הדת'⁴. דברים אלה, המלווים דרך אגב גם צער על הבוז והלעג שהיו מנת חלקה של הדת היהודית, מראים שיוסט היה מודע לחריגה מהמקובל, הטמונה בניסיון לבחון את הדת היהודית בחינה היסטורית. בעת הפולמוס עם לאפטר נתן מנדלסון בראשונה ביטוי ברור לתפיסה הרציונלית של ה'השכלה' באומרו, שביקורת התבונה אינה צריכה להיעצר לפני עיקרי האמונה: בתשובתו לכומר השווייצרי הודה, כי לא מתמול שלשום התחיל לחקור את דתו, והכריז: 'איני תופס מה עשוי לכבול אותי אל דת כזאת, הנראית מחמירה יתר על המידה, וגם בזויה בעיני כל, אלמלא שוכנעתי בלבי באמיתותה'⁵. בכך הוציא מנדלסון במודע את הדת היהודית מגדר ההתחייבות האבסולוטית כלפי ברית אבותיו אל התחום הפתוח של הכרעתו החופשית. נטילת זכות זאת, מנעה מאיש ה'השכלה' את הדילמה של הבחירה בין גזירות הדת לתביעות התבונה. כידוע, הקפיד מנדלסון כל ימיו על שמירת המצוות, וגם תלמידיו לא ניתקו את עצמם ממורשת אבותם. נסיונו של דוד פרידלנדר וראשי משפחה אחדים⁶ נשאר מקרה חריג ובחזקת יוצא מהכלל המוכיח את הכלל! גם אבות המדע היהודי — על אף לבטיהם ומקרי ההמרה הידועים — נשארו בעומק לבם מאמינים בקיום אל, אף לא הוציאו עצמם מכלל הציבור היהודי, ופעילותו של יוסט למען הקהילה היהודית תוכל לשמש דוגמה!

אכן, בשעה שיוסט ניגש לגלות את שלבי ההתפתחות של הדת, לא כפר באופייה ההתגלותי. בפתח דבריו ציין, כי ראשית האמונה היהודית מעוגנת בהתגלות האל לאברהם ולכריתת ברית, המחייבת גם את צאצאיו. בזכותה נעשו הם לעם הנבחר⁷. מבחינה זאת — כלומר, משום הכרתו במוצא המטפיסי של נושא מחקרו — אין, לדעתי, במחקרו של יוסט מגמה של חילון. את שיפוטו השכלתני מפעיל יוסט רק לגבי התהליכים, הנובעים מנקודת מוצא טרנסצנדנטית זאת.

בהתחלת הדיון מסביר יוסט את משמעות המושג 'יהדות' ומציין, שכוונתו להשתמש במונח זה לגבי יצירת הרוח הכול-כוללת ולהתהוותה אחרי חורבן המקדש והמדינה; כי קודם לכן היתה הרוח הזאת 'נושאה של מדינה קטנה, מוגבלת בפיסת ארץ זעירה... עמה, הישראלים, לא יכול לתפוס את מהות ייעודו ולהרחיק מעצמו את השפעתם של המהפכים המדיניים ושל המגעים הגוברים והולכים עם עמים אחרים'. עם נפילת המדינה ויציאת העם לגלות 'התבטלה הישראליות ללא שוב'⁸. אמנם בכך אין שינוי בתפיסה ההיסטורית של בעלי 'מדע היהדות' — הכופרים, כפי שראינו, ברציפותן של קורות עם ישראל מימי המקרא ועד הדורות האחרונים, ומבקשים את שורשי תרבותם בימים של ראשית הפזורה; אולם יוסט מחיל את ההפרדה הגמורה על ההיסטוריה החומרית בלבד, כי 'הרוח הישנה', שהתגלמה בכתבי הקודש, לא מתה עם גוף המדינה, אלא זכתה לתחייה — תופעה שאין לה תקדים בתולדות העמים: 'תחיית-הרוח הזאת, אחרי גסיסת הגוף, אין בלעדיה דוגמה בהיסטוריה. הרי זאת עובדה, המרתקת את תשומת-לבו של כל בר-דעת'. חשיבותה ב'השפעתה המתמשכת על כל הדורות הבאים ועל התפתחות היהדות במרוצת השנים שחלפו מימי שקיעת המדינה'⁹. כתבי-הקודש

העניקו ליהודי הגולה 'תמורה מספקת במקום המקדש החיצוני האבוד', שבין כה וכה איבד עוד קודם לכן מייעודו המקורי. את הרעיון הזה מבטא יוסט בלשון ציורית: 'כך היו הלהבות, שאיכלו את בית-המקדש, לדמדומי השחר של הדת היהודית, והסערות, שפיזרו את העם לכל רוחות השמיים, היו למבשרות יצירה חדשה, שכל העמים, שהיו מוכנים לכך, קיבלו את חלקם מברכותיה תוך כדי התפתחות מהירה'¹⁰.

להלן מציע יוסט לחלק את תולדות היהדות לשתי חטיבות גדולות, השונות לגמרי זו מזו לא רק מבחינת הזמן והמקום — כי אם, ובמיוחד, בייחודיות פעולותיהן. האחת מתחילה עוד בשיבה מגלות בבל ו'הקמתה המחודשת של התורה על-ידי עזרא, כיסוד היהדות', ומסתיימת עם חתימת התורה שבעל-פה; אורכה קצת למעלה מאלף שנים. החטיבה השנייה כוללת את 'המשך פיתוחה של התורה, החל בקביעת הנוסח עד לימינו-אנו, קצת למעלה מ-1,200 שנים'. החטיבה הראשונה מתחלקת לארבעה פרקים, המתארים את ימי 'הילדות של היהדות', הנמשכת עד הגיעה לבגרות עם הנשיאות של הכהן הגדול בשנת 142; מכאן והלאה מתמסדת הדת ב'ישיבות הגדולות', ומתגלים הבקיעים הראשונים ב'אמונת העם'. בעקבות המחלוקות הפנימיות יוצאת כת אחת מכלל הציבור והופכת ל'דת אוניברסלית', ולבסוף נהרסת 'עבודת האלוהים בירושלים'. אולם היהדות קמה מתוך החורבן ומתחילה בהקמת ביצורים סביבה, פעולה המסתיימת עם חתימת התלמוד. החטיבה השנייה מחולקת אף היא לארבעה פרקים, הדנים ב'שמירה על הקיים' ובמחלוקת חדשה, המתגלעת הפעם בין 'פרשני המקרא' לבין 'שומרי המסורת'. את שיא התגבשותם של שני המחנות האלה מציינים הרמב"ם, מצד אחד, ולעומתו יהודה הדסי הקראי, מצד שני. הקראים נשארים סגורים בחוגם, בעוד שהיהדות ה'רבנית' מצמיחה בקרבה את תורת הסוד. במאבק בין הפילוסופיה לבין הקבלה מעצבת היהדות את דמותה ההלכתית בימי ר' יוסף קארו. תוך תהליך של טיהור מסטיות הקבלה ועקב המגע עם תרבות אירופה המתקדמת מגיעה היהדות לשיא התפתחותה הראשון בימי מנדלסון. מאז מבקשת היא 'להכיר את העולם הסובב אותה, את מעמדה ואת תפקידה. אל הפסגה לא הגיעה עדיין. הכל נמצא במצב של התהוות'¹¹. בפירוט התמונה המקיפה הזאת, על שני חלקיה הגדולים, החליט יוסט להסתפק בציון עניינים בעלי חשיבות מהותית בלבד, כי החומר כה עשיר, 'עד שאין די בחיי אדם כדי לאסוף, לבחון וללבן את כולו'. ברם, הרגלי עבודה קפדניים — ואולי גם אורח חיו, שעם מות אשתו גברה בו הנטייה להתמסר כולו לשתי משימותיו: לחינוך ולחקר היסטורי¹² — איפשרו לו ללקט מתוך המקורות המגוונים של התקופות פרטים רבים ולבסס עליהם את בניין ההיסטוריה הרוחנית של העם היהודי. כמו חיבורו תולדות ה'ישראלים', מהווה גם ספר זה ניסיון ראשון של חוקר יהודי לעקוב אחרי שלבי התפתחותה של הדת באותה המשמעות הרחבה, שהציג בפתח דבריו.

בכרך הראשון מתאר יוסט כיצד התגבשה היצירה הדתית אחרי שנותקה ממקורה הקדום, מתורת משה, שלא הצליחה להתמשש במדינה הישראלית. ראשית התגבשותה אחרי חדלון האומה, שנכשלה ולא מילאה את ייעודה, היא בעיניו בחזקת פלא של תחייה. באשר להמשך סבור יוסט, שקיום היהדות בטוהרתה מובטח דווקא אחרי

שהשתחררה מכבליו ההכרחיים של הגוף המדיני העצמאי. התפיסה הזאת באה להצדיק ולהכשיר את קיום העדה בפיזור בין אומות העולם.

כטבען של יצירות הרוח, גם היהדות מצמיחה משורש משותף אחד ענפים שונים, שחלקם מתנוונים וחלקם ממשיכים ומתפתחים. כאלה היו הכיתות, שהראשונה בהן היא כת השומרונים או הכותים. יוסט מקדיש לה פרק ארוך, ועוקב אחריה מראשית הופעתם של 'גרי אריות' בארץ בזמן גלות בבל¹³. הדעה המקובלת — כי מוצאם של השומרונים הוא מבני עמים שהועברו לשומרון, התערבבו עם שארית ישראל ותבעו להכיר בהם כבני משה מקוריים — אינה נראית לו, והוא משער שחיו כעובדי אלילים עוד בימי המלוכה והתקרבו אל דת משה, אולם נדחו כ'חשודים'. מכיוון שהם מכירים עד היום בחומש ובספר יהושע בלבד, מניח יוסט, שבשעת הפילוג היו בידי כל היהודים רק ספרים אלה — עובדה 'שחשיבותה מכרעת לעריכת הקאנון'. להשערה הזאת מצרף יוסט את עניין החלפת הכתב העברי הקדמון לאשורית, שנעשה בידי עזרא או בזמנו, כפי שנזכר בתלמוד. יוסט מקבל את דעתו של פילוסינו ('אוהב גר') לוצאטו, הבלשן המחונן, בנו של שד"ל, שנפטר בגיל צעיר. פילוסינו היה סבור, כי בדרך זאת רצו שבי ציון לשמור על כתבי-הקודש משיבושי השומרונים. יוסט מסתמך גם על שד"ל עצמו, שתלה את חילופי הכתב בשאיפה למנוע שגיאות כתיב בנוסח הקיים, ומוסיף: 'מכך מוכחת גם השמדת [ההדגשה של יוסט!] הכתבים הישנים, כי אחרת יכלו בקלות לתקן אחרי-כן את השגיאות'¹⁴. לכל העניין מביא יוסט מראי מקומות בתלמוד ובמקרא וגם מחיבורו של לוי הרצפלד, שזה עתה פירסם את הכרך השלישי והאחרון לתולדות ישראל מחורבן הבית הראשון עד מינויו של שמעון החשמונאי לכהן גדול ונשיא. כן הוא מצטט את רפאל קירכהיים, ידידו מפרנקפורט, שחקר את השומרונים ('כרמי שומרון', 1851). הפילוגים שאירעו אחרי-כן לא הביאו, לדעת יוסט, להתהוות כיתות, כי היו אלה 'פילוגים בהשקפות דתיות' ונשארו בגדר מחלוקת פנימית.

בראשית הפרק, הדן במחלוקת בין הפרושים לאיסיים ולצדוקים, מדגיש יוסט: 'לא התהוו... כיתות או קהילות, החלוקות בצורה כזאת, שידחו אחת את חברתה, או יראו בה כופרים, ופחות מזה, שיקבעו לתמיד מוסדות דת נבדלים, ויכריזו על אלה של יריביהם כבלתי חוקיים. הרעיון האחיד, שהחוק היהודי צריך לשרור, וכל יהודי ייכנע לו, ומי שמכיר בחוק שייך לקהילה, שלט בכל וכל'¹⁵. הוויכוח שהתנהל בין שלושת הזרמים מעיד, לדעתו, על צמיחת 'חיים חדשים', ומנע 'חד צדדיות רפה'. כל המחלוקת הזאת איננה אלא 'התפתחותם הטבעית של דחפים דתיים בזמן של התרוממות רוח חזקה'. הפולמוס הזה היה אפוא מעוגן בחיי הרוח התוססים, ולא הושפע מבחון. יוסט מתנגד במפורש לדעת יוספוס פלביוס, שראה בזרמים האלה מקבילה לשיטות פילוסופיות יווניות, תוך שהוא מפגין בהזדמנות זאת 'למדנות גנדרנית'¹⁶. כאן מצביע יוסט גם על ההיסטוריון הנוצרי היינריך איבאלד, שגילה כלפי הפרושים אי-הבנה, שהיא 'כתם על חיבורו המבריק'¹⁷. על אף חילוקי הדעות הידועים בין הפרושים לבין הצדוקים, אין יוסט מוצא אצל הצדוקים כוונת התבדלות: הם רק 'לחמו בתורה שבעל-פה, כי לתקנותיה אין ביסוס בתורה שבכתב', ולהתבוללות יוונית התנגדו כמו הפרושים. כאמור, סובר יוסט שהמחלוקת גרמה ליהדות שתעלה לשלב זה של התפתחות, הקיים

עד היום והמכונה בפיו ה'רביניזם'. בניגוד לנרמז בכינוי זה – דהיינו, לתוקפה הממוסד של הרבנות – מבליט יוסט את כוחו הרוחני של ה'רביניזם', שהוא בלבד שמר על קיומה המתמשך של היהדות: 'הרביניזם... הינו תופעה היסטורית בעלת חשיבות רבה, מפני שהצליח להתקיים לא באמצעות כוח חיצוני, ולא בעזרת נכסים ארציים, אף לא בגלל ידע מיוחד, וניצולם הזריז של המאורעות, אלא אך ורק על-ידי המשך פעולתם של "הנבטים" הראשוניים, שהתפשטו והזינו בהתמדה את החיים הפנימיים במידה גוברת והולכת'. הרביניזם, שהתקווה המשיחית איפשרה לו להישרד גם בתנאים הקשים ביותר, לא קיבל את בשורת הגאולה של הנצרות שצמחה בקרבו. הוא הרגיש שימות המשיח רחוקים, כי העולם עדיין לא הוכשר לכך. כיצד השפיעה נפילת מוקד הרביניזם, כלומר חורבן בית-המקדש? גם הפעם מקטין יוסט את ערך הגילויים החומריים לעומת הרוחניים: 'לא אירועי המלחמה הביאו להפיכה, כי אם הגורמים הרוחניים'¹⁸. בימים ההם נמצאו אסיה ואירופה במצב של התנגשויות: 'רוחה של פרס נאלצת לסגת לטובת רוח יוון, כשכוחה של זאת התגבר לבסוף באמצעות המנצחת. עולם חדש התהווה'. היהדות לקחה חלק בהתנגשות בין 'ירושלים ואלכסנדריה'. הרעיונות היווניים הלהיבו את יהודי אלכסנדריה; השפה והחוכמה היווניות הרחיבו את אופקם; אולם באותו נשק יווני השכילו גם להגן על עיקרי דתם, עם שתפיסתם המוסרית קיבלה 'גוון יווני'¹⁹. כך התפתחו ספרות החוכמה והפילוסופיה של פילון במערב, בעוד שעולם ההלכה של תלמידי-החכמים והמדרש העממי צמחו במזרח, בקרב יהודי ירושלים. במקביל לפעילות הרוחנית הזאת אירעו מאורעות פוליטיים, והם שהביאו לחורבן המדינה.

התסיסה הרוחנית והערבוביה הפוליטית הולידו את הנצרות. שלא כמו בחיבוריו הקודמים, מרחיב יוסט הפעם את הדיבור על נושא רגיש זה ומציין, שגם ההיסטוריון היהודי אינו רשאי להתחמק ממנו: 'להעלים עין מהתהוות הכנסייה הנוצרית בשעת דיון על תולדות ישראל, ואולי לחלוף על פניה בשוויון-נפש בגין העוינות ההדדית שלאחר מכן – אין זה אלא חטא נגד רוח ההיסטוריה'²⁰. כדי להעריך אל נכון את נסיונו של יוסט לדון על ראשית הנצרות, ובעיקר על אישיותו של ישו מייסדה, באותם הכלים ששימשו אותו בהיסטוריה היהודית, יש לזכור שגלי ההתרגשות הגדולה בעקבות ספרו של דוד פרידריך שטראוס ושאר הגילויים של 'מחקר חיי ישו' כבר שככו במרוצת עשרים השנים שחלפו. הזעזוע, שבא בעקבות הניסיון להפריד בין דמותו הדוגמטית של ישו לבין דמותו ההיסטורית, פינה את מקומו בציבור הרחב לאדישות. הבעיה התיאולוגית הפכה לעניין אקדמי והתמקמה עתה באוניברסיטאות, בחוגים לפרשנות התנ"ך והברית החדשה. לכך יש להוסיף, שבאותו הזמן נהגה הצנזורה בפרוסיה בחומרה יתרה. אמנם יוסט אינו סוטה כמעט מהתפיסה המקובלת בחוגי הכנסייה, אך מכל מקום נקט לשון זהירה על-מנת למנוע אי-הבנות ופירושים שלא כהלכה. במיוחד נזהר מלדון על תוכנה של האמונה הנוצרית, על אמיתות או אי-אמיתות עיקריות. מאידך גיסא דרש להכיר בחשיבות ההיסטורית של נצחונה על העולם הפאגאני: 'העוצם את עיניו להצלחות כאלה, אינו אלא מוכה סנוורים בשל דעה קדומה, וצריך לוותר על ההכרה ההיסטורית'²¹. בתיאור ובניתוח המאורעות, שהביאו ליציאה ההדרגתית של

נאמני ישו מתוך העדה היהודית, לא מסתייע יוסט אף באחד מבעלי 'מחקר חיי ישו', ומבסס את כל הדיון, הכולל גם קווים לאישיותו של ישו, על עדות ארבע הבשורות של הברית החדשה בלבד. יוצא מהכלל הוא ספרו של היינריך איבאלד, ההיסטוריה של עם ישראל, שהופיע בשנת 1853 במהדורה שנייה ומתוקנת. יוסט מצטט ממנו לעתים קרובות. מגמתו של איבאלד — להציג את העם היהודי, 'העם העתיק' הזה, כנושא הייעוד של דת האמת, שתולדותיו הן תולדות 'עם האלוהים' — קירבה אותו אליו, אם גם התפלמס אתו על פרטים רבים, כפי שכבר הזכרנו. כך דחה את דעתו של איבאלד, כי עם הופעת הנצרות התמלאה שליחותו של 'עם האלוהים', תוך הדגשה, כי 'שום בר־דעת, הקורא בעין פקוחה בספר ההיסטוריה, לא יסכים עוד לדעה, שעם התהוות הנצרות עברה היהדות מהעולם... אדרבה, עוד נראה כיצד התעוררה דווקא לחיים חדשים וחזקים... הציבור הקטן, המבודד וחסר־הכוח בירושלים נפל... אבל רוח היהדות התרוממה מעל חורבות נחלתה, וחדרה בכוחה החיוני לקהילות המפוזרות ברחבי תבל. אמנם לא רכשה נכסים חדשים אלא מקום קבוע ומכובד בהתפתחות האנושות'²². ראוי עוד לציין, כי שלא כמו בתולדות ישראלים, דן הפעם יוסט בפרטי משפט ישו. אהדתו נתונה לאיש, שלדעתו נפל קורבן לחפזונה של הסנהדרין, לקנאותו של הכהן הגדול ולחולשת אופיו של פונטיוס פילטוס, הפרוקורטור הרומי: 'לא היהודים צלבו את ישו, כי אם מספר בלתי ידוע של אויבים יומרניים. היהודים באלפיהם הוקירו בישו את המורה והידיד שלהם'²³. על התהוות העדה הנוצרית, שנפרדה מהקהילה היהודית, לא דן יוסט, כי לדעתו שייך העניין הזה להיסטוריה של הכנסייה הנוצרית. גם את המרד האחרון ברומאים מתאר יוסט בקיצור, כי את פרטיו מסר בחיבוריו הקודמים. לבסוף הוא מביע שוב את דעתו, כי חורבן הבית לא הזיק ליהדות; אדרבה: 'כמעט נאלצים אנו להאמין, שהיא ניצלה באמצעות חורבן בית־המקדש, אחרי שעבודת המקדש שקעה כל־כך עד שלא יכלה לשמר עוד את אחדות העדה'²⁴.

לכרך הראשון של תולדות היהדות וכיתותיה צירף יוסט נספח: מניין תרי"ג המצוות לפי הסדר של הרמב"ם. לדעתו מוכיחה הרשימה הזאת שהחקיקה היתה עדיין בראשיתה, ומספר המצוות החלות על הפרט אינו גדול, כפי שיש טוענים — מה גם שרבות מהן מחייבות מעמדות מסוימים בלבד, כגון את הכהנים, הלויים והשופטים. אחדות התיישנו מזמן, ויש ביניהן גם כפילויות. חשוב יותר, סבור יוסט, לציין 'שהעם... נכנס וחי כל־כולו במסגרת התורה, ראה בה תנאי לקיומו, והקריב בהכנעה רכוש וחיים, על־מנת לשמור על הקניין הקדוש הזה'. מעתה — כלומר, אחרי חורבן הבית — התמזגה התורה עם 'רוח העם', ובקרבו היא קמה לתחייה כדי 'להמשיך ולפעול בכוח מחודש לאורך אלפי שנים'²⁵.

כהרגלו תמיד, מנצל יוסט את המבואות על מנת להשיב למבקרו ולתרץ את כוונותיו. קודם כול הודה בחוסר השלמות של הספר, הנובע מהצמצום שהמסגרת כופה עליו, אבל בעיקר ממיעוט המחקרים שהוקדשו עד כה לנושא שלו. על עניין אחד קשה לו להגן מפני מבקרו, והוא הפרק הארוך המתאר את בית־המקדש לפרטיו ואת העבודה שבו²⁶. על ההערה של מבקר מסוים — שעדיף להרחיב את הדיבור על רוח ההלכה

במקום 'תיאורו של מקדש, שהיה לאפר לפני אלפיים שנה' — אין תשובה אחרת בפיו אלא שזה נראה לו בעל חשיבות. סתם ולא פירש!

בכרך השני עוקב יוסט אחרי תולדות היהדות מתקופת התנאים ועד ימי הרמב"ם כההליך רצוף אחד. בכך המשיך את מסורת הכרוניקות העבריות, המביאות את 'שלשלת הקבלה' על-פי הנדודים של מרכזי הלימודים: מארץ-ישראל לבבל, לספרד ולדרום צרפת, עד שהגירוש מספרד ומפורטוגל מפסיק את כל הההליך הזה. בדיקת ראשי הפרקים מראה, שיוסט הלך לפי אותה שיטה. הוא מציין את שלבי ההתפתחות על-פי רצף האסכולות הראשיות, כלומר — על-פי התנאים, האמוראים והסבוראים, עד לחתימת התלמוד²⁷. אחרי-כן הביא את גאוני בבל; וכאילו על-מנת לשמור על רציפות המסורת, מאמת יוסט גם את סיפור ארבעת החכמים, שנשכו בידי שודדי ים והובאו לספרד ולצפון אפריקה, כשהם מעבירים שמה את המסורת של ישיבות בבל²⁸. אולם בין יישובי היהודים בספרד, בצד אחד, ובדרום צרפת ולאורך הריינוס, בצד שני, מבדיל, לדעת יוסט, המצב התרבותי השונה: יהודי ספרד וצפון אפריקה רכשו השכלה ערבית, בעוד שבני העדה ה'צרפתית' מתרכזים בלמדנות התלמודית בלבד. יוסט מציין את הראשונים כבעלי האסכולה ה'מדעית' בגלל זיקתם 'לרמת המדע הכללי של זמנם', ואת האחרים — ה'תלמודיים'. ברם, המגעים ההולכים ותוכפים ביניהם גרמו ל'מיזוג האלמנטים השונים', שהגיע לאיזון מלא באישיותו של הרמב"ם²⁹. את רצף הדיון הזה מפסיק פרק על הקראים.

כפי שראינו, עוררה הכת הזאת מתמיד את תשומת לבו של יוסט, וגם הפעם הקדיש לעניינם קטע ארוך יחסית תחת הכותרת 'היהדות האנטי-תלמודית'³⁰. הסיבה לראשית הפילוג הזה אינה ברורה ליוסט, כי המסורת הרבנית על ענן בן דוד ועל התנגשותו עם ראש הגולה אינה מתקבלת על דעתו. לעומת זאת ראה במחלוקת, שקמה בקרב האסלאם וגרמה להתהוות שתי הכיתות — הסונים והשיעים — תופעה מקבילה. דוגמתה הסביר את התהוות כת הקראים בארצות האסלאם כהתמרדות של משכילים יהודיים נגד שלטון הרבנים. את פרטי המחלוקת מנה על-פי חיבורו של הקראי כלב בן אחיהו (בן המאה ה'ט"ו) 'עשרה מעמדות'. באשר לתורתם הדגיש יוסט, שעל אף הישענותם על שיטות פילוסופיות ותיאולוגיות זרות, לא הצליחו הקראים להקים שיטה פילוסופית עצמאית, ונשארו תמיד במסגרת דעות ואמונות בעלות סימוכין בתורה. אחרי שרשם את עשרת הדיברות של הקראים, שהתגבשו בסוף המאה ה'ט"ו, העיר המלומד הקראי שלמה בן אהרון מטרוקי (בן המאה ה'י"ח), שבעצם אינם סוטים מעקרונות הרבנים, כי הללו נמצאים כולם גם בכתביהם; ההבדל מופיע רק בשעת הוצאתם לפועל. בגלל התבדלות קהילותיהם מסביבתם לא הושפעו ממנה, וחייהם לא השתנו במרוצת השנים. לכן יכול יוסט לקבוע, ש'תולדות הקראים הן אלה של ספרותם'. כמו בתולדות המסורת הרבנית, מבחין יוסט בהתפתחות הספרות הקראית שישה שלבים, והם נבחנים כל אחד על-פי האישיות המרכזית שבו. את שורת החכמים פותח שלמה בן ירוחם, שחי בימי הרס"ג. 'הפוסק האחרון' הוא ר' אליהו בן משה בשיצי, בעל 'אדרת אליהו' — החיבור הקראי המקביל ל'שולחן ערוך'. אחריו יש רק נסיונות להחיות את העבר בעזרת סיפורי בדים, אך התקדמות אין. 'בזמן האחרון', מציין יוסט לסיום, 'מתקרבים

[הקראים] ליהודים הרבניים לא רק באמצעות מגעים אישיים, כי אם גם על-ידי השימוש בכתביהם המדעיים... לכן לא מן הנמנע, שיתגברו על דעותיהם הקדומות'. יוסט מוסיף ומשער, שגם המאורעות הפוליטיים האחרונים במצרים (עליית מוחמד עלי) ובתורכיה ישנו במשך הזמן את השקפותיהם ואת אורח-חייהם. רצוי להזכיר, שבראשית דרכו של יוסט כהיסטוריון הרגיש אהדה כלפי הכת הזאת בגין התנגדותם לרביניזם, אבל עתה, אחרי שהעמיק לחדור לתולדותיהם ולספרותם, שינה את דעתו והעריך, שרק התקרבותם אל היהדות התלמודית יכולה להוציא אותם מקפאונם המנוון.

אין זה השינוי היחיד, שחל אצל יוסט במשך השנים. אירועי המחצית הראשונה של המאה הי"ט איכזבו את ציפיותיו האופטימיות, ונסיון חייו לימד אותו לשנות את גישתו כלפי השאלות הקיומיות של העם היהודי. הקטע על התלמוד מראה היטב את השינוי — או מוטב, את השלב האחרון של התפתחות חשיבתו ההיסטורית. יוסט — התופש בדרך כלל נימה שקטה ואפילו לשון יבשה, המבטיחה לדעתו את האובייקטיביות הנאה להיסטוריון — יוצא בפרק זה מגדרו ומעניק לתלמוד ציונים גבוהים ביותר³¹. חשיבותו רבה מאוד בעיניו 'לכל הזמנים', שכן הוא מהווה מקור בלתי נדלה כמעט לחקר 'התפתחותה ההיסטורית של הדת היהודית'. כל החוקר בו יבוא על שכרו די והותר. לדעתו, יצרה אותו הדת, אולם אין להסתכל עליו כפרי מחשבה תיאולוגית, 'כשאיפה... לתת תשובות לשאלות הגדולות על אלוהות וטבע, על ארעיות ונצח, ולהתפלמס על הביטוי הנכון לאמונה הנכונה, אלא [יש להסתכל עליו] כדת המעשה, דת, הצריכה ללוות את האדם, החל בלימודיו הראשונים ועד הקבר ומעבר לו, לכוון את רצונו ואת מעשיו בכל רגע, להדריך את כל תנועותיו ולצפות אפילו את אכילתו ואת שתייתו, את תשוקתו ותיעובו, שמחתו וצערו, להרימם לביטוי מודרך מלמעלה של אמונה עזה. לכן מתערבת הפעילות הרוחנית הזאת בכל תחום של חיי העם ומנהגיו'³². עם זאת אין יוסט מעלים עין מהביקורת, שהשמיעו בזמנם חוגים מסוימים — וגם הוא בתוכם — על הזריות שבתלמוד, 'שאינן הולמות את דרך חשיבתנו, המפותחת יותר'. אולם לבזות או לבטל אותו בגלל זה כליל, משמעותו: 'לזלזל בהיסטוריה, לעקור ממנה איבר חשוב, ולהטיל בה מום'. כך מגיע יוסט לידי הכרה, שערכו של התלמוד אינו נמדד רק כערכה של תעודה היסטורית, אלא יש לראות בו את יסוד היהדות, המעצב אותה ומעניק לה את דמותה הסגולית, המשתקפת בעבודת אלוהים המיוחדת 'בדיבור ובמעשה': 'היהדות מושרשת לפי מהותה בקרקע התלמוד, והיתה מרחפת באוויר, אילו ניתקו אותה ממנו'. ביסוד התלמוד מונח הכלל הראשוני — האמונה בהתגלות: 'הדת היא הנהגת החיים, של כל החיים, הן של התענוגות הארציים, והן של שאיפות הרוח הנשגבות'. אדם כפרט, וכמוהו עם או מדינה, אם אינם מודרכים על-ידי הדת — שוקעים ונהרסים³³.

את הכרך הזה של תולדות היהדות וכיתותיה מסיים יוסט במשנתו הפילוסופית של הרמב"ם. בספר 'מורה נבוכים' ראה את 'שיא פעילותו הרוחנית'. התגברותו על מתנגדיו היה 'נצחונה האמיתי של האמת'. באמצעותו הגיעה היהדות לשלמות צורתה, וזאת — על-ידי שיטתו המיוחדת של הרמב"ם, המבהירה לקורא המשכיל את עיקרי האמונה. סוד הצלחתו הרבה מצוי בסגולתו האישית: 'כל ניסיונות קודמיו, בהירי המבט, להאיר את היהדות הקפואה על-ידי לפיד המדע ולהחיותה —

מאמציהם לא נשאו פרי, כי הביאו אתם אור בלבד ולא חום'. ר' סעדיה גאון, השכלתן, לא עורר אהבה; ר' שלמה אבן גבירול נשאר פייטן; כמוהו יהודה הלוי נשאר משורר אף בהגנתו על הדת; וגם ר' אברהם בן דוד, 'המורה המעמיק לחשוב', לא הצליח לעורר את האמונה שבלב פנימה. 'הרמב"ם בלבד מצא את הדרך להשפיע על הרוח ועל הלב'³⁴.

לדעת יוסט, לא התרחשו עוד בדורות שאחרי הרמב"ם אירועים בעלי משמעות בתולדות הדת — פרט למחלוקת הכיתות. בין גילויה נראית לו המגמה המיסטית בעלת חשיבות מיוחדת. ברם, עדיין נאלץ הוא להודות, כי מיעוט המחקר בנושא הזה אינו מאפשר לו להרחיב את הדיבור במידה הראויה. מדריכיו העיקריים בתחום זה הם חיבורו הגדול של התיאוסוף הקתולי פרנץ יוסף מוליטור, וכן מאמריו של הרב אהרון ילינק. לתיאור עולם הקבלה הסתייע שוב ב'ספר היצירה' — על אף שהודה כי לא הבין די הצורך את מלוא תוכנו³⁵. האיש, שלשמו הוא קושר את חיבור 'הזוהר' — 'התלמוד של הקבלה' — הוא אברהם בן שמואל אבולעפיה, וזאת בניגוד לדעתו של ילינק, שייחס את הספר למשה בן שם טוב מליאון, ובניגוד לדעת אחרים, ששיערו ש'הזוהר' נערך על-ידי קבוצת אנשים. יוסט סבור, שאין חשיבות מיוחדת לשאלת המחבר. די לו בעובדה, שבימי ר' שלמה בן אברהם אדרת (הרשב"א), כלומר במאה הי"ג, לבש הספר כבר את צורתו הסופית³⁶. מכל מקום, מציינת הופעת הקבלה מאורע בעל משמעות רבה בתולדות הדת, אף שבמאות השנים הראשונות לקיומה לא הפכה לנחלת הרבים. בגלל טבעה האזוטרי נהגו לשוות לה אופי של תורת סוד. רק אחרי הגירוש מספרד גרמו שקיעת הפילוסופיה, מצד אחד, והעיסוק המוגבר בפיתוח ההלכה, מצד שני, לרבים שיפנו לשדה הקבלה. כך התפשטה ההרגשה, שההתעמקות בעולם ההלכה בלבד — ואפילו בלוויית פרשנות על דרך המדרש — אין בה די בשביל שומרי המסורת, פן יהיו מעשיהם למצוות אנשים מלומדה: 'הרבנים המפורסמים ביותר שאפו להחיות את החומר העצום, שספגו בהיותם תלמידי חכמים, באמצעות מעיינות הקבלה. הם הכירו את הסתירה בין כיוון התלמוד לבין הקבלה; לכן ביקשו ביתר רצינות להשלים ביניהם ולמזג את שניהם'³⁷. אולם נסיון הפיוס בין הזרמים המנוגדים לא הצליח תמיד. יוסט מציין את 'מבול הכיתות המיסטיות', שנגדו התגוננה היהדות האורתודוקסית בכל כוחה. במאה הט"ז הפכה צפת מקום כינוס של חכמים רבים, יוצאי ספרד ואיטליה, שהביאו שמה את 'הזוהר'. יוסט מזכיר במיוחד שניים: את משה בן יעקב קורדוברו ואת ר' יצחק בן שלמה אשכנזי, האר"י; הראשון — 'ממוצא ספרדי', והשני — מירושלים, 'בנם של הורים גרמניים'. עד כמה שיוסט מתקשה למצוא 'את חוט השני במבוך הזה של מדע כביכול', הוא מתאר, בכל זאת, את תורתם בקווים עיקריים תוך הדגשה, ש'כאן מגיעה התרוממות הרוח המפליאה לכדי פתרון הבעיות הנעלות ביותר'. מדברי האר"י הבין, כי מטרת משנתו היא ליצור קשר בלתי אמצעי ולקדש את דרך המחשבה ואורח-החיים³⁸.

'התנוונות הקבלה' — כך מעריך יוסט את הופעת שבתי צבי³⁹. את תולדות חייו יכול הפעם לתאר בפרוטרוט בעזרת הספר 'מאורעות צבי', הנחשב היום ל'רומן העברי הראשון על שבתי צבי'⁴⁰. יוסט טוען, שעל אף התוספות הדמיוניות הרבות מצא בו

מידע רב ומדויק. לכן קיבל אותו כ'מקור הטוב ביותר' וסיפר את תוכנו על כל מעשי הפלא שבו, מבלי להעיר הערה של ביקורת; אולם הוא היה מודע לעובדה, כי כל המידע על שבתי צבי, מקורו ממתנגדיו. לכן נשאר בדעתו ששבתי צבי לא היה רמאי, ואת המרתו הסביר לא כבגידה, אלא כאמצעי שנקט ברוח הקבלה 'כדי לגאול את אחיו בדרך שונה'. יוסט אף משער, שאילו מצאה התנועה יותר מאמינים, עלולה היתה לסכן ברעיונותיה 'את שלוש הדתות הקיימות באירופה'⁴¹.

כ'פרי' התסיסה השבתאית מציין יוסט את 'כת החסידים או הבעשטאים', אלא שזאת התפתחה ביתר ביטחון, כי 'צמחה על קרקע היהדות'. כמו בחיבורו הראשון, מסתמך יוסט בעיקר על חיבורו של יוסף פרל, תוך השלמות ממקורות שעמדו עכשיו לרשותו — כגון ספר שבחי הבעש"ט, שלפי דעתו הוא 'אוסף של הבל ושטות'; ספר ליקוטי מהר"ן; וספר ישמח לב, שבו מצא 'עדויות לדמיון המבולבל ביותר ולמשחקי מלים בשיא ההתחכמות'. גם הפעם בא יוסט לידי מסקנה, שעיקרי האמונה של החסידים לא סתרו את השקפת הרבנים, אלא אורח-חייהם והתנהגותם — הם שעוררו התנגדות. רעות רבות התגלו בקרב עדתם, כמו אדישות הצדיקים נוכח העוני האיום וההזנחה שהם שרויים בהם; רגשי שנאה וגאווה כלפי אלה, שאינם מאנשי שלומם; והרגשת הכוח של כת, שהצליחה במשך מאה שנה להתפשט על כל פולין הדרומית, על חלקים גדולים של גליציה, הונגריה ומזרחה משם, ולהשפיע על רבים מעולי ארץ-ישראל. הרבנים המתנגדים עמדו חסרי אונים מול התנועה הזאת — מה גם שבסיסם המשותף, הקבלה, לא התיר להם אלא מלחמה בסטיותיה הקיצוניות. לסיום מודה יוסט 'למען האמת', שהיו גם חסידים 'בעלי שאר רוח ולמדנים, שתפסו את משנתם מהצד המדעי'. כוונתו לר' שניאור זלמן מלאדי, בעל התניא, ולר' אהרון הלוי, בעל ספר שערי הייחוד והאמונה, שהניחו את היסוד לתנועת חב"ד⁴².

בתקופה שאחרי גירוש ספרד מעלה יוסט את התפצלות היהודים לשתי חטיבות: הספרדית-פורטוגזית — והגרמנית או האשכנזית. לדעתו, מוטב להבחין ביניהן על-פי ארץ מוצאם: אם הן ארצות האסלאם — או ארצות הנצרות; או על-פי נוסחי תפילותיהן: בבליות לשעבר — או ארצישראליות לשעבר. כפי שנהגו ה'משכילים', מתאר גם יוסט את הספרדים נעלים על האשכנזים. היהודים הספרדיים, טוען יוסט, באו לרוב ממשפחות אמידות, בעלות מעמד מכובד בעיני הנוצרים, דיברו ספרדית או פורטוגזית, והיו בעלי השכלה כללית רחבה. קהילותיהם היו מאורגנות היטב, ולרבנים היתה עמדה חשובה. חיבוריהם התקבלו גם על-ידי האשכנזים. לעומתם עומדים האשכנזים, בעקבות מאורעות הזמן שפגעו בהם, בשפל המדרגה. סימן לבורותם הרבה היא שפתם. בימי זיסקינד מטרימברג, הנחשב לטרובדור יהודי מהמאה הי"ג, היתה זאת עדיין גרמנית; ועתה איננה אלא תערובת חסרת טעם של אלמנטים סלביים וביטויים עבריים ש'קלקלו' את לשונם המקורית, עד שהיהודי הגרמני אינו מסוגל עוד לקרוא בספרים גרמניים⁴³. יש לציין, שיוסט מוצא גם הבדל בתפיסתם המשיחית של שתי העדות: הספרדים, 'הרגועים על אף סבלותיהם הנוראים בעקבות גירושם מחצי האי הפירנאי', מסתפקים בתקווה השקטה כי ממלכת המשיח קרובה, מבלי לתת למחשבתם ביטוי מעשי. לעומתם האשכנזים, 'בעלי הרוח הפעלתנית של הפולנים, הנמצאים במצב

של התרגשות מתמדת, מתלהבים למען הבאתה המהירה של ממלכת המשיח, בלי לקחת בחשבון את האמצעים החלשים העומדים לרשותם⁴⁴. אולם ברשימת 'הישגי היהדות בתקופה הזאת' לא נפקד, בכל זאת, מקומם של מלומדים אשכנזיים, כגון ר' משה איסרלש, המהר"ל מפראג, בעל 'תוספות יום טוב', הגאון מווילנה, ר' יחזקאל לנדא (המכונה 'הנודע ביהודה') ואחרים. לידם שורה ארוכה של חכמים ספרדיים.

יוסט מונה גם את 'הישגיהם הכלליים' של היהודים, שבאו בעקבות המצאת הדפוס, ומציין שאחרי כל הרדיפות, הפוגרומים, הגזירות הקשות ושאר האסונות נפתחו ליהודים שני 'מעיינות ישועה': ההתיישבות החדשה ובתי-הדפוס. פתיחת הגבולות של האימפריה התורכית העניקה למגורשים מקלט בטוח, בעוד שהדפוס חיזק את אחדותם. לדעת יוסט, 'לא עשתה שום עדה דתית בעולם שימוש רחב כל כך בדפוס כמו היהודים, מיד אחרי הניסיונות המוצלחים הראשונים'. הודות לדפוס יכלו לסכל את מזימות רודפיהם, שביקשו להשחית את יצירותיהם. הממלכה העות'מאנית נתנה להם חופש ביטוי, וגם במדינות הנוצריות למדו היהודים כיצד לעקוף את הצנזורה. כך גדל מספר דברי הדפוס של יהודים ללא שיעור: במשך 250 שנה, החל בהמצאתו, מונה יוסט יותר מ-6,000 ספרים, שהופקו על-ידי 'עדה מפוזרת, בת שלושה עד ארבעה מליון נפש לכל היותר, רובם עניים ובזויים, מחפשים פרנסה צנועה, וחיים בין עמים חסרי תרבות'. להלן מתאר יוסט בקווים כללים את התפתחות הדפוס באיטליה, באנטוורפן, בפראג, בפולין, בגרמניה ובאמשטרדם, שמאמצע המאה הי"ז עלתה על כולם. לכך מצרף יוסט רשימה של החיבורים, שיצאו בתקופה הזאת לאור, על-פי הנושאים השונים. לסיכום יכול הוא לקבוע, ש'הרבנים ושוחרי הלמדנות הרבנית פיתחו במרוצת מאתיים השנים האלה פעילות מפליאה, על אף הצמצום הקיצוני של אופקם'. עם זאת מצטער יוסט שלא השקיעו את כוחם הרב ב'מדעים המועילים לכלל', שהיו יכולים לשרת את כלל האנושות. את הסיבה למחדל הזה תולה יוסט בחוקי המדינות, שמנעו מהיהודים לשתף פעולה לטובת הכלל⁴⁵.

בפרק האחרון סוקר יוסט את תולדות היהדות בעת החדשה, שלפי תפיסתו התחילה באמצע המאה הי"ח. כמו בחיבוריו הקודמים, מביע הוא את הערכתו למלך פרוסיה פרידריך השני, 'שכל אירופה כולה ראתה בהופעת פרידריך את קרניו הראשונות של יום חדש'⁴⁶. בינתיים חלה ההתעוררות הגדולה, שערערה את כל תנאי החיים — ויותר מכולם את 'האלמנטים הפנימיים', ההשקפות, הדעות והאמונות. שינויים גדולים התרחשו בקרב הנצרות והאסלאם, ובמידה רבה יותר ביהדות. יוסט בוחן את מצב היהדות על-פי השינוי, שחל בתחום בית-הכנסת והחינוך. בשטחים אלה מוצא הוא את ההצלחה הגדולה ביותר בגרמניה, כי רק יהודי גרמניה התאימו את עצמם בכוחותיהם — הם לקצב ההתקדמות של סביבתם. יהודי צרפת, אנגליה והולנד נמצאים עדיין במחצית הדרך; באיטליה, כלומר במדינת האפיפיור, בפולין, ברוסיה ובארצות המזרח מצפים עדיין להתחלת התהליך, ולכן רק בקרב יהודי גרמניה אפשר לציין התפתחות בתחום הדת — ובמיוחד בפרוסיה, שבבירתה 'התעוררה הרוח לראשונה'. אולם על אף השבחים שיוסט מחלק לפרידריך השני, לא הכחיש שהמלך הזה עשה, למעשה, מעט מאוד לשחרורם האזרחי של נתיניו היהודים. בענייני הדת אסר על כל חידוש וחיזק את

מעמד הרבנים. בקהילה שלטו העשירים, מקורבי השלטונות, ואלה בחרו ברבנים יוצאי פולין, שנכנעו להם ולא חרגו בפעולתם מהתחום המסורתי של בית-הכנסת. כך נוצר, לדעתו, המתח בין תנאי הזמן המשתנים לבין דרישות הדת, שמצא את ביטויו במחלוקת בין ה'משכילים' לבין הרבנות השמרנית. אמנם מנדלסון ניסה לתווך בין המחנות, אולם לא הצליח לגשר על הבדלי ההשקפות. התסיסה בקרב הציבור היהודי גדלה בעקבות השינויים הפוליטיים, שהרסו את חומות המעמדות ושאפו לממש את שוויון הכול בפני החוק. הבעיה, שהתעוררה אז בציבור היהודי, עדיין עומדת וקיימת: מי ישלוט על מי? האם תכפה ההלכה את דרישותיה המעשיות על החיים בכללותם — או שמא יתבעו החיים ויתורים מההלכה? לדעת יוסט, מהווה התקופה הנדונה רק מעבר אל הכרעה סופית, וזו לא נפלה עדיין. מכיוון שאירועים אלה מתמקדים, כאמור, בגרמניה, אין ליוסט עוד צורך לנדוד בדיוניו מארץ לארץ כדי לציין את שלבי ההתפתחות השונים. פרט לקטע אחד, המתאר את פעילותו של נפוליון לשם ארגון יהודי צרפת, ופרט לציון קצר של מחלוקת בית-הכנסת הרפורמי בלונדון, מתרכז עתה דיונו של יוסט בנעשה בין יהודי גרמניה בלבד⁴⁷.

את מאבק החדש נגד הישן נושאת בהתחלת התקופה התנועה הרפורמית, המנסה להתארגן באסיפות הרבנים של שנות ה-40. באברהם גייגר קם לה מנהיג, שקבע את בסיסה התיאולוגי. כתגובת נגד התארגנה היהדות השמרנית סביב אישיותו של הרב שמשון רפאל הירש. כאשר לפרטי המחלוקת וצעדיהם המעשיים של שני המחנות מפנה יוסט את הקורא אל ספרו הקודם. נראה שבתחום זה אין לו עוד מה להוסיף — פרט לעדכון הדברים, שהתרחשו בשנות ה-50. לעומת זה מורגשת עתה יותר מבחיבורו הקודם הערכתו המאוזנת לגבי שני הזרמים. אכן, אין יוסט מתעלם מהניגוד הקיים בעיקרי השקפותיהם; גייגר שואף 'לחשוף סוף סוף את מושג הטהור של היהדות מתוך המון הקליפות הקשות'. מהות היהדות מתבטאת בשבילו לא ב'משמעת עיוורת כלפי המסורת אלא בהתפתחות החופשית של הכוח המוסרי הפנימי'. לעומתו דורש הירש 'כניעה ללא תנאי כלפי המסורת המתפתחת. התמסרות גמורה של החיים לחיובי הדת מהווה את הדרך היחידה, שבה יגיע היהודי לשלמות מוסרית ולמילוי כל חובותיו כאדם וכאזרח'⁴⁸. בעוד שעל-פי השקפת עולמו הכוללת נתונה אהדתו לגייגר, מוצא יוסט דברים חיוביים גם אצל יריבו. הגנתו הנחושה על עניין 'שנחשב כמעט לאבוד', 'התלהבותו וכושר דיבורו' מעוררים 'התפעלות מסוימת'. לטובתו מציין יוסט, שהירש היה משוחרר מהזיות וקנאות עיוורת, ובספרו 'חורב' הצליח להקים שיטה עיונית שלמה בשביל נאמני המסורת. מאידך גיסא נאלץ יוסט להודות שהתוצאות של אסיפות הרבנים, ותנועת הרפורמה בכלל, היו עד כה זעומות. כתוצאה חיובית של המחלוקת מציין יוסט את עליית רמתם של הרבנים והמורים אצל שני הצדדים ואת רוח הסובלנות ההדדית שהשתררה בקהילות.

ברם, לבסוף מגלה יוסט את אהדתו כלפי גישת הזרם החדש, הנוקט דרך אמצעית בין הזרמים היריבים. הזרם הזה מצא לו מרכז ב'סמינר היהודי-התיאולוגי' של ברסלאו. יוסט מכנה את הקמתו 'הפרי הבשל של שאיפות 30 השנים' ומציין את יום פתיחתו, 10 באוגוסט 1854, כתאריך היסטורי בתהליך גיבושה של 'האסכולה הפוזיטיבית-

היסטורית⁴⁹. החלטת הקורטוריון של הסמינר שלא לספח לסגל המורים איש מחברי אסיפות הרבנים הרפורמיים – הכוונה היתה לגייגר! – ולמנות את הרב זכריה פרנקל, ראש האסכולה הזאת, למנהל, הבטיחה שהמוסד יהיה במשך הזמן 'מרכז המדע היהודי' ויצג את 'ההתפתחות ההיסטורית וישתיק את המתנגדים המעטים, שבהתחלה הרימו את קולם'. אכן, יוסט היה בדעה שעם הקמת המוסד הזה 'בגרמניה, בקרב קהילה גדולה וליד אוניברסיטה', יגיע המאבק הפנימי הממושך לסיומו. הוא קיווה, שמוסדות כאלה יקומו גם באזורים אחרים, ואף במזרח אירופה. נדמה היה לו, שגם 'ההיסטוריה החיצונית' מראה בשנת 1858, שבה סיים את הספר, מפנה לטובה: באנגליה, 'הגדולה בין המדינות הנאורות', הוסר המכשול לכניסת יהודים לפרלמנט; בפרוסיה משלימים את מתן השוויון האזרחי על-ידי קבלת יהודים לשירות המדינה; וברוסיה פירסם זה עתה הצאר אלכסנדר השני ב'רוחב לבו' את כוונתו להעניק למיליון היהודים המדוכאים חוקה, המכוונת 'להופכם בנים למולדת'. אי לכך 'אין לפקפק, שגם מדינות אחרות... תלכנה בעקבות הדוגמה הזאת'⁵⁰.

יוסט נפטר שנה אחרי צאת ספרו זה לאור, וכך נחסכה ממנו חוויית האכזבה מציפותיו, שהיו אופטימיות מדי!

כתיבתו ההיסטורית של יוסט משקפת את הדרך הארוכה שעשה עד לגיבוש השקפת עולמו. בחיבורו הראשון, גדול-ההיקף מכולם, מדבר עדיין חבר 'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים', שמגמתה היתה להבטיח לתרבות היהודית עתיקת הימים את המקום היאה לה בין שאר התרבויות הקלסיות, שעיצבו את פני אירופה. מגמה זאת הניעה אותו להשקיע את מרצו האינטלקטואלי בחקר עברו של העם היהודי. אף-על-פי שהבטיח לנהוג כאיש המדע הטהור, שבאובייקטיביות גמורה יציג בפומבי את מסקנות חקירותיו, לא יכול לעמוד בהבטחתו, כי מרגע כניסתו לעולם האקדמי מצא את עצמו מקופח ומופלה לרעה בגלל מוצאו היהודי. כשרצו עמיתיו הנוצריים לנתק את עבודתם המדעית מחליפות התקופה, יכלו לכאורה לשבת בבטחה ובשלווה ולהתמסר למחקריהם; ברם, קרוב לוודאי שהאובייקטיביות המדעית, המופגנת מצדם, לא היתה אלא כיסוי לחוסר רצונם או אי-יכולתם לקחת חלק פעיל במאבקים הפוליטיים של זמנם. לעומתם ראה יוסט בכתיבתו ההיסטורית את תרומתו למען תיקון מצבם של אחיו. הכחשתו את זיקתם הלאומית ההדדית נבעה הן מניתוחו ההיסטורי והן מראייתו את מגמות תקופתו. לדעתו, הועידו סימני העבר וההווה ליהודים את המשימה להיות נציגיה המוסמכים של האמת, שהתגלתה למשה בסיני.

פרט להיבט היהודי, שממנו יצאנו בבחינתנו את כתיבתו ההיסטורית של יוסט ובהערכתנו אותו כהיסטוריון יהודי, המרגיש מחויבות כלפי אחיו, בני אמונתו, לחשוף את קורותיהם ולהציגן לא רק לעיניהם-הם אלא קבל העולם, כלומר העולם הנוצרי – פרט להיבט זה עלינו גם לבחון את מלאכתו של יוסט במסגרת ההיסטוריוגרפיה הגרמנית של זמנו; וזאת משום תלותו בה כתלמיד אוניברסיטאותיה וגם משום מגמתו להשתלב בתוכה כדי להוכיח, שההיסטוריה היהודית ראויה לאותה גישה מדעית כמו תולדות עמי התרבות האחרים; ושניתן, ואפילו הכרחי, לחקור אותה באותם הכלים. כזכור, התחיל יוסט להתעניין בתולדות היהודים בימי לימודיו באוניברסיטת גטינגן

בשנים 1813 – 1814, כלומר – בימי מלחמת הקואליציה הגדולה, שהתקוממה נגד השתלטותו של נפוליון. כשנוצח נפוליון סופית, שאפו שליטי המדינות האלה להחזיר את המצב הפוליטי לקדמותו ולבטל את מפת אירופה שקבע נפוליון. ברם, לא כל דבר שב למקומו הקודם. הכתר של 'הממלכה הרומית הקדושה של האומה הגרמנית' לא חזר לראש קיסר אוסטריה, וקמה 'הברית הגרמנית' עם מרכזה הפרלמנטרי בפרנקפורט; אבל שני המתחרים העיקריים, אוסטריה ופרוסיה, המשיכו להיאבק על ההגמוניה. המצב הפוליטי הזה, שצוין כתקופת הרסטורציה, דהיינו – שיקום, או במשפט הערכה – זמן של ריאקציה, השתקף גם בכתיבת ההיסטוריה הגרמנית החדשה. אחרי התחלתה באוניברסיטת גטינגן, בימי ה'השכלה' המאוחרים, קם רנקה, ממשיכה הגדול, ולימד את תלמידי הסמינר שלו באוניברסיטת ברלין החדשה להאמין באפשרות של מדע היסטורי אובייקטיבי. ברם 'מלחמות השחרור' גרמו להתעוררות לאומית, שרתמה לצרכיה גם את ההיסטוריוגרפיה. חלפו ימי ההיסטוריון האובייקטיבי; עכשיו נדרשת ממנו עמדה פוליטית ברורה. אי לכך ראה אפילו רנקה צורך להצביע בנאום, שנשא לפני תלמידיו בשנת 1838, על הזיקה ההדדית של פוליטיקה והיסטוריה⁵¹.

מעתה לא הסתירו עוד מורי ההיסטוריה האקדמאיים את השתייכותם המפלגתית. אדרבה, ההיסטוריון היינריך פון זיבל, תלמידו של רנקה, הסוקר בשנת 1856 את מצבה של ההיסטוריוגרפיה הגרמנית החדשה, מציין בסיפוק: 'אין עוד היסטוריונים אובייקטיביים, בלתי-מפלגתיים, חסרי דם ועצבים. איזו התקדמות משמעותית!⁵² קדמה לנטישת האובייקטיביות המוצהרת ההכרה, שעל ההיסטוריון להפנות את מבטו הביקורתי לנושאים, שעמדו עד כה בצלם של האירועים ה'גדולים', לנושאים בתחום הרוח, בתחום יצירתו של האזרח, דעותיו ואמונותיו, הנכללים במושג 'תרבות'.

דרכו של יוסט כהיסטוריון עוברת על פני אותן התחנות. חיבורו הראשון, משנות ה-20, עומד עדיין תחת השפעת האסכולה ההיסטורית של גטינגן, שכזכור היתה הורתו. ניכרים בו מאמציו לענות לדרישות מוריו על-ידי הפגנת אובייקטיביות, ובעיקר – על-ידי השימוש המרבי במקורות כתובים, מבוקרים. אחרי שנראה לו כי מיצה את החומר שהיה מצוי לו, פנה לבסוף, בשנות ה-50, ל'תולדות התרבות'. דוגמת עמיתו הגרמניים, העדיף אותן עתה על 'המאורעות המתחלפים של ההיסטוריה החיצונית'⁵³. כפי שהראינו, הציג יוסט בחיבורו האחרון את עמדתו נוכח בעיות היהודי בזמנו, כשהוא עוזב את תנועת הרפורמה, שהכזיבה את תקוותיו לגבי הדרך להסתגלות היהדות לתקופה המודרנית, ונוטה להצטרף לזרם החדש, הקונסרבטיבי, שהתרכז בסמינר הרבנים החדש בברסלאו. ברם, מדעותיו על אפשרות השתלבותן של קהילות ישראל בקרב ארצות מגוריהן לא מש. כתיבתו ההיסטורית הכוללת משקפת את ציפיותיו להמשך קיום העם היהודי בגולה.

פרק שביעי

גישתם של אברהם גייגר ושמשון רפאל הירש להיסטוריה היהודית

צירופם של אברהם גייגר ושמשון רפאל הירש לדיון על דרכה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בעת החדשה דורש הסבר. אין ספק, שתרומתם העיקרית לחיי הרוח לא היתה בתחום הזה; אולם בשלב מסוים של הגותם התייחסו שניהם להיסטוריה היהודית, ודעתם השפיעה רבות על שני המחנות — כלומר, כל אחד במחנהו — שפילגו בהדרכתם את הציבור היהודי החל באמצע המאה הי"ט. תנועת הרפורמה, מצד אחד, והתנועה הניאו-אורתודוקסית, מצד שני, ראו בהם, כל אחת באיש שלה, את מנהיגיהן. אין זה מקרה ששני היריבים, שורשיהם וראשית צעדיהם דומים היו. בצעירותם — גייגר נולד בשנת 1810, וש"ר הירש שנתיים לפניו — דהיינו, ברבע הראשון של המאה הי"ט, לא התגבשו עדיין הדעות השונות, התגובות לאתגרי העת החדשה, למחנות מוגדרים. מי שנעשו אחרי-כן מנהיגים לשני הזרמים המנוגדים רכשו את מטענם הרוחני הבסיסי בדרך המסורתית: בחיק משפחה חרדית, ב'חדר' ובישיבה — אם גם תוך כדי השלמה בגימנסיה ובאוניברסיטה: סימן לחדירת רוח הזמן. גייגר והירש אף נפגשו במקרה באותה אוניברסיטה בבון, והתיידדו, כי עדיין לא נפרדו דרכיהם, ומטרת שאיפתם אחת היתה: לסייע לאחיהם במאבקם על קיום יהודי נאות במסיבות המשתנות. לשם ביסוס השקפת עולמו נזקק גייגר לפרוש מהלכה של ההיסטוריה היהודית במידה מכרעת — בניגוד לש"ר הירש, שתולדות ישראל שימשו לו משענת בלבד בעמדתו העקרונית.

אברהם גייגר

גייגר¹ התעמק בגורלו של עם ישראל והרצה את פרי מחקריו בשנים 1863 — 1865, בימי כהונתו כרב בפרנקפורט דמיין, ובחורף 1870 — 1871 — בברלין. הרצאות אלה הופיעו מיד בדפוס, ואף זכו אחרי מותו, לרגל מלאת 100 שנה להולדתו, למהדורה שנייה². במסגרת רחבה יותר, כ'מבוא ללימודי התיאולוגיה היהודית', שהרצה בברסלאו לפני סטודנטים יהודיים בשנת 1849, שילב סקירה היסטורית מפורטת. הרצאות אלה לא ראו אור בחייו, אלא בכתביו מהעוזבון³. לדברים אלה יש להוסיף חיבור היסטורי אחר,

שהתפרסם גם הוא מעזבונו. אלה הן הרצאות על 'ההיסטוריה היהודית מ-1830 עד ההווה', שגייגר השמיע בברסלאו בחורף 1849 — 1850.⁴

בעבודתו הספרותית, שהשלימה את פעילותו הציבורית כרב וכמנהיג התנועה הרפורמית בגרמניה, הרים גייגר את תרומתו למדע היהדות. כמוהו כיוסט וצונץ ושאר מייסדי המדע הזה, מצא בו את הדרך היחידה לשמירה ולפיתוח של היהדות נוכח הלחצים של העידן המודרני. כמוהם העריך גם הוא, שדווקא בתחום התרבות הגרמנית נוצרו התנאים המתאימים, ולכן ראה ביהודי גרמניה את חלוצי התנועה לתיקון פני היהדות.⁵

לפני בדיקת החיבורים הנ"ל יש להבהיר את גישתו להיסטוריה היהודית, כפי שהיא משתקפת בספרו העיקרי, המקרא ותרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, שראה אור בשנת 1857.⁶ רצוי לזכור, שבאותה שנה הוציא המכון 'לקידום הספרות הישראלית' את הכרך הראשון של חיבורו של יוסט, 'תולדות היהדות וכיתותיה'⁷, העוסק באותו עניין. בזמן הזה ישב יוסט בפרנקפורט, וגייגר נמצא עדיין בברסלאו. ניתן לשער, שבתקופה הזאת לא היה כל מגע ביניהם, ושזה לא ידע על מחקרו של זה. לודביג גייגר, הבן, מסר ששם הספר של אביו היה צריך להיות 'קביעת הנוסח העברי של התנ"ך בזיקה לתולדות היהדות'⁸, וכי אברהם גייגר ביקש להוציא לפועל תוכנית, שהגה בה שנים רבות. עוד בשנת 1846 כתב לידידו יעקב אוארבך: 'אנציקלופדיה של התיאולוגיה היהודית — על כך אכן חשבתי זמן רב; מלבד קשי המפעל, עדיין מפריעה לנו, כמו בעבודות אחרות, ביקורת המקרא, שאותה צריכים לעקוף כמו חתול סביב לדיסה החמה. אילו היינו גומרים סוף סוף עם התלמוד, אזי יגיע תורה של ביקורת המקרא, אולם מתוך יחס שונה לגמרי; מקודם נסלק את המכשולים, אחרי-כן נוכל להסתדר בבניין עצמו, כך שיהיה נוח לשכון בו'.⁹

עידן ביקורת המקרא — כלומר התקופה, שבה ניסו פילולוגים ותיאולוגים נוצריים לחשוף מתוך הנוסח המסורתי של התורה את המקורות, שלפי הנחתם הרכיבו אותה — נפתחה כמאה שנה לפני-כן. בשנת 1753 פירסם הרופא הצרפתי ז'אן אסטריק את השערותיו בדבר החיבורים המקוריים, ששימשו את משה בכתיבת ספר בראשית¹⁰; אולם עיקר המחקר, והוויכוח סביבו, נערכו בגרמניה אחרי שהמזרחן יוהן גוטפריד אייכהורן הציל את אסטריק משכחה במבוא 'ההיסטוריה-ביקורתית' לתנ"ך, שהופיע בראשונה בשנת 1780, ובמהדורה רביעית מורחבת — בשנת 1824.¹¹ עתה הגיעה שיטת השערת המקורות לסיכום ראשון בספרו של התיאולוג הפרוטסטנטי הרמן הופפלד, 'המקורות לספר בראשית'¹². בזמן הזה ראה גייגר שעת כושר לצאת אל הציבור עם תוצאות מחקריו על צמיחת נוסח המקרא — או, כפי שרמז בקביעת השם לספרו: על צורתו הראשונית של התנ"ך. כאמור, נמנע יוסט בחיבורו מלהיכנס לתחום ביקורת הנוסח והצביע על המבוא של לודביג פיליפסון, שצורף לחלק השלישי של הוצאת התנ"ך שערך בשנת 1855.¹³

גייגר לא הלך בדרכי ביקורת המקרא הנוצרית. אדרבה, הוא מאשים את חוקריה בחוסר ידיעת המקורות ובהפרחת השערות בלתי בדוקות. במכתביו אל המזרחן תיאודור נילדקה¹⁴ התאונן על כך, שהמלומדים הנוצריים אינם שמים לב להישגי עמיתיהם

היהודיים. 'אכן מוזר הוא', כתב אל הפרופסור הצעיר ממנו ב-26 שנים, 'שמלומדיה הנוצריים של גרמניה, המשתדלים בדרך כלל לברור את החומר בקפידה רבה ולדון ביסודיות גדולה על כל דעה, המובעת במקום כלשהו, מעלימים עין מעבודות של יהודים, אפילו מאלה הנמצאים בהישג ידם'. כהוכחה ליחס זה של זלזול ציין גייגר את העובדה, שספריית האוניברסיטה בגטינגן אינה מנויה על כתב-העת שלו; ושאפילו מאמריו, המתפרסמים בכתב-עת המכובד של 'החברה הגרמנית-מזרחית', אינם זוכים כלל לתשומת לבם¹⁵. בערוב ימיו נאלץ שוב לטעון שהמלומדים הנוצריים, שאינם בקיאים די צורכם בספרות שאחרי חתימת המקרא, מרשים לעצמם בכל זאת לדון ולקבוע מסמרות בעניינים האלה¹⁶.

באחד ממכתביו לנילדקה גילה גייגר מה דחף אותו לערוך את המחקר, שהביא לידי כתיבת ספרו על המקרא ותרגומיו¹⁷. מלכתחילה היה בדעתו לחבר את תולדות הקראים — אותה כת, שמימי ה'השכלה' משכה את תשומת-לבם של היסטוריונים יהודיים רבים, כפי שכבר ראינו אצל יוסט. מהקראים הגיע גייגר אל הצדוקים, כי 'הרבנים המאוחרים השוו את הקראים לצדוקים הקדמונים והעבירו את עיקריהם של אלה על אלה'¹⁸. בעקבותיהם התגלתה לו 'השיטה לביקורת המקרא וגם מהלך ההתפתחות של ההלכה'¹⁹. נקודת המוצא שלו היא אפוא היסטורית, ובניגוד לחוקרי מקרא נוצריים מסוימים, אין הוא מחפש את טביעת האצבעות של העורכים השונים ששלחו, כביכול, את ידיהם בעריכת הנוסח, אלא מדגיש: 'המקרא לא היה רק ספר של לימוד וחקירה לחכמים בלבד אלא שימש בכל הזמנים ספר לחיים'. לכן הוא סבור, שאותם החכמים 'עיבדו' בתקופותיהם את נוסח המקרא 'בשביל אדם מעוט-ידיעה... באופן שלא יביא את הקורא הזה לידי טעות-הבנה'²⁰. השינויים המתגלים תוך השוואת נוסח המסורה עם תרגומי המקרא, הסוטים לפעמים ממנה, משקפים את דעותיהם של הדורות הללו — דעות שהשפיעו על בעלי התרגומים. גייגר אינו מעוניין לתהות על צורות מלים וטיב סגנון, אלא 'להתעמק יותר בהיסטוריה הפנימית של הבנת המקרא וההתעסקות עמו'²¹; כלומר, גישתו אינה פילולוגית אלא ספרותית בעיקרה. מתוך פסוקי התורה נשמע לו 'הדיבור הנצחי', הבלתי תלוי בזמן ובמסיבות חיצוניות. כל דור ודור חיפש לו ביסוס לדעותיו על עניינים שברומו של עולם, כי בזה 'רום ערכו של המקרא, שכל אדם מוצא בו הכל'²². הכורח לגלות במקרא את היסוד לאמונות ודעות, המתהוות ומשתנות במרוצת הזמנים, היה אפוא הגורם לפרשנות ולתרגומים, שהיו צריכים להתאים לצורכי השעה. התהליך הזה נפתח, לפי גייגר, בימי השיבה מגלות בבל; בתקופת הבית הראשון ובזמן שקדם לה לא עסק. מכאן מוסברת העובדה שהזכרנו: בניגוד לחוקרים הנוצריים, לא התיימר בחיבור זה לחשוף את שלבי ההתהוות הראשונית של המקרא. 'המקרא הוא ספר העולם... שראשיתו בקדמות ימות-עולם'. עם זאת, שמר הספר במשך כל הזמנים על 'נעורי נצח'²³.

בשלושת חלקיו הראשיים של ספרו עוקב גייגר אחרי תולדות המקרא החל בשיבת ציון דרך תקופת הבית השני וחורבנו ועד לימי סעדיה גאון, 'שהוא האחרון המשמש עדיין במקצת בא-כוחה של התקופה, שקדמה לגמר חתימתו של נוסח המקרא'²⁴. בתחילה — כלומר, בימי השיבה מגלות בבל — הצליחה משפחת הכהנים מבני צדוק

לבצר את מעמדה, ובמרוצת הזמן להפוך לכעין אצולה שלטת במדינה — מה עוד שבית החשמונאים, מוצאו היה מזרע כהנים, ואיחד בידו את הכהונה עם המלוכה. מעתה התגלגלו העניינים בהתאם לחוקיות הידועה בהיסטוריה: עניין המדינה מצטמצם אצל השליטים האלה לעניין משפחתי. 'התקלה הממארת שבמשפחת-אצילים שלטת... נתגלתה גם בקרב הצדוקים'²⁵. בתוך כך הפכו-ל'מפלגה אריסטוקרטית מובדלת... מפלגה קטנה אבל תקיפה'²⁶. אולם לפי כללי המשחק הפוליטי קמה גם במדינת החשמונאים מפלגת אופוזיציה. גייגר מאפיין אותה כ'מפלגה דמוקרטית; היא שנאה את רוח הגאווה של אריסטוקרטיה זאת'. היא גם האשימה אותה בהתרפסות יתרה לפני שליטי הארץ הזרים. חבריה נקראו 'פרושים', ואת עצמם כינו גם 'חסידים'. ההתנגשות בין היריבים הגיעה לשיאה כשפרץ המרד ברומאים; 'אז גדלה השנאה בין הצדוקים והפרושים למעלה ראש'. בכל זאת החזיקו הצדוקים במנהיגות כבכהונה הגדולה, כל עוד התקיימה המדינה; אך כשפסקו החיים הפוליטיים אחרי חורבן בית-המקדש, יכלו הפרושים למלא את שאיפותיהם ולעצב את החיים היהודיים לפי רוחם. וכך קרה, ש'ההלכה הפרושית באה במקומה של הצדוקית, והיא נשתנתה בעקיבות בניגוד מכוון לזו'²⁷.

תשומת-הלב הרבה שהקדיש גייגר להתפתחות החברתית-פוליטית בחיבור, המבקש לתאר את תולדות הדת, מראה שלשם הבנתן יש, לדידו, לבחון את חיי המדינה, דהיינו — את חיי המעשה. משום כך לא קיבל את גישתו של יוספוס פלביוס, המציג את שלושת הזרמים האלה — את הצדוקים, את הפרושים ואת האיסיים — כאסכולות פילוסופיות²⁸. יש לזכור שגם יוסט לא קיבל את דעת יוספוס פלביוס, אולם ראה את התפלגות הזרמים על רקע של ויכוח דתי טהור²⁹. תוך שהוא מסתמך על אפראט גדול של מאמרים מפי תנאים ומתוך הברית החדשה משתדל גייגר להוכיח, כי אותם שני עקרונות — האמונה בתחיית המתים והיחס אל התורה שבעל-פה — לא שימשו עילה מספקת למאבק בין הפרושים לצדוקים. למעשה, לא היו דעותיהם בשני נושאים אלה חלוקות, אלא רק במידת המשקל שייחסו להם. על סמך דברי אנטיגנוס איש סוכו במדרש אבות דרבי נתן ובפרקי אבות — 'הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס' — קובע גייגר שתורת איש זה, 'שקדם למלחמת החשמונאים ולפילוג המפלגות, היא המורה את תורת החסידות המפוכחת והמעשית... מלמדת היכנעות גמורה לאלוהים... בלי לשים לב לשכר הכרוך בזה, ובלי לדרוש אותו'³⁰. את הגישה המעשית הזאת, שאינה מהרהרת אחרי מה שנתון בידי אלוהים — כלומר, אינה מתעמקת בשכר ועונש אחרי המוות, אך גם לא שוללת אותם — מייצגים הצדוקים. לעומתם לא הסתפקו בכך הפרושים. 'הם שאפו לכך, שהקשר בינם ובין אלוהים יהיה לבבי יותר, שכן אז יחולל בקרבם פלאות וייתן להם כוח לדברים שלמעלה מן הטבע'. ואם עם ישראל אינו שרוי בהווה במצב 'תפארת' כזה, יש לצפות לשינוי בעולם הבא; ועולם זה איננו 'עולם שלאחר המוות' — אלא הזמן שיגיע אחרי חורבן המדינה. ברם, כשהפולמוס הגיע באופן טבעי לקצו, הצטרפו, לפי דעתו של גייגר, הצדוקים לפרושים, ותקוותיהם הלאומיות, 'השאיפה לתקומה מדינית... מילאה את לב כל הבריות'³¹.

גם נקודת מחלוקת אחרת, שכביכול הפרידה ביניהם, אינה מקובלת על גייגר. לפי יוספוס פלביוס, לא הכירו הצדוקים אלא בתורה שבכתב בלבד. כנגדו טוען גייגר, שבתפקידם כראשי כהונה ושופטים לא רק הרחיבו ושיכללו הצדוקים דינים רבים, אלא היו 'מניחי היסוד של כל שיטת היהדות המורחבת'. ההבדל ביניהם לבין הפרושים נבע, לדעתו, מכך 'שהצדוקים מחזיקים בחוקים העתיקים; ההלכה הקדומה והמסורת הן קודם כל מפעלם שלהם, ההלכה החדשה היא מפעל הפרושים'³². הדעה המוטעית בדבר המחלוקת בעניין תוקפה של התורה שבעל-פה יכולה להיווצר 'רק משום שאנו מקבלים את הידיעות על ימי-קדם רק מאלה שנשארו לבדם בשדה המערכה', כלומר מהפרושים. גם לחילוקי דעות אחרים, הנזכרים במקומות שונים, אין רמז במקורות העתיקים. אכן, לא הבדלי הגישות בתחום הדעות והאמונות החריפו, לדעת גייגר, את המחלוקת בין צדוקים לפרושים — אלא מוצאם הסוציאלי. הצדוקים — ולהם התלוו בימי בית-ההורדוס הבייתוסים, שהמלך העלה אותם לגדולה — היו בעלי השלטון והשיפוט. לעומתם היו הפרושים 'אזרחים לאומיים', המשמשים 'אופוזיציה נגד האריסטוקרטיה'. לפיכך מסכם גייגר: 'חילוקי הדעות, יותר משהם נובעים מתוך עיקרים דתיים שונים, מקורם בהשקפות פוליטיות ומפלגתיות. רק מעט מעט הם נעשו כיתות נבדלות'³³. על רקע ההתפתחות ההיסטורית הזאת יש, לדעתו, להבין את מדרשי ההלכה ואת התרגומים, המביעים את 'החיים ההיסטוריים הפנימיים של העם ואת הרעיונות השולטים'. פרט לשינויים בנוסח המקרא, שגייגר השתדל לגלות מתוך השוואת תרגומים ומדרשי הלכה עם המסורה שבידינו, שחלו בעקבות מחלוקות מפלגתיות שחשף, קיימים גם תיקוני לשון, שנעשו מתוך נימוס 'בין כלפי הרעיון הדתי והלאומי, בין כנגד תביעות המוסר'³⁴.

כשם שניסה לגלות בפרק הזמן, שעבר בין השיבה מגלות בבל לבין ימי החשמונאים, את השינויים שהצדוקים חוללו בטופס הקדום של המקרא, מראה גייגר בתקופה הבאה — כלומר, מסוף ימי החשמונאים ועד לימי הקיסר אדריאנוס — כיצד דחו הפרושים לאט-לאט את דעות הצדוקים, עד שבמשנה ובתלמוד הבבלי אין כמעט עוד זכר למחלוקת ביניהם. החומר לתקופה הראשונה התגלה לו תוך כדי השוואה בין ספר דברי הימים לבין ספרי המקרא ההיסטוריים, משמואל ועד לספר מלכים. לשם הבנת התקופה השנייה פונה גייגר אל הספרים החיצוניים, ובעיקר אל שני ספרי החשמונאים, כי בימים הסוערים האלה של מלחמה בחוץ ומחלוקת בפנים 'אל לנו לצפות לצמיחתה של ספרות חדשה רבת כוח'. ספר דניאל — היחיד שזכה בתקופה זאת להיכלל במקרא יחד עם מזמורים אחדים — הוא יוצא מהכלל. יש להניח שחובר בימי יהודה המכבי, שהיה גיבור נערץ, בשעה ש'נתעוררה רוח-הקודש של הנביאים'³⁵. האווירה, שנוצרה אחר-כך בארץ-ישראל, לא היתה עוד כשרה אלא ל'כתבי מפלגות, שלא היתה להם תקווה להתקבל על כל העם'. לא כן בחוץ-לארץ; כי שם היהודים 'היו רחוקים מעסקי המפלגות שבארץ-ישראל'. זאת ועוד; המסורת של ארץ-ישראל התעלמה כמעט כליל ממעשי החשמונאים, וגם לחג החנוכה הקדישה תשומת-לב מזערה. את משפחת החשמונאים הזכירה המשנה רק במקום אחד. גם התלמוד ממעיט לספר על מעשי המכבים.

שונה היה היחס בשני ספרי החשמונאים. בבדיקת תוכנם וסגנונם הולך גייגר שוב לשיטתו. ברור לו מעל לכל ספק שההבדלים, המפרידים בין שני הספרים, מצביעים על השתייכותם המפלגתית של מחבריהם. לדעתו, מחברו של ספר החשמונאים הראשון היה צדוקי, ושל השני – פרושי. הראשון היה היסטוריון החצר המלכותית של בית החשמונאים, שכן הפגין בכל הזדמנות את דעותיו הצדוקיות. כאחת הדוגמאות הבולטות לכך מציין גייגר את האופן, שבו מתוארים מעשי הבגידה של אלקימוס הכהן, שתואר כ'אדם, שנתגלמה בו השנאה לישראל'³⁶. את החסידים, יריבי הצדוקים, מציג גייגר, על-פי המסופר בפרק ז', יג ואילך, כ'דמוקרטים, שהביטו בחשד על שושלת החשמונאים השאפתנית'. את הקושי לגבי הפסקה, המזכירה גם חסידים בין גיבורי-החיל, שנענו לקריאת מתתיהו (ב, מב), מסלק גייגר בקביעה הפשוטה, שבמקום זה נפלה טעות סופרים³⁷. הוא גם מבחין, שבשעה, שיוספוס פלביוס מוסר את הפרשה 'בלשון רכה', 'מדברת השנאה מתוך גרונו של המחבר'. התעלמותו מהאמונה בתחיית המתים, וכן יחסו המקל בעניין איסור הלחימה בשבת, מניע את גייגר להדגיש, 'שכאן מלחמה מוסתרת מצד המחבר הצדוקי שלנו נגד המנהג, שהחזיקו בו הפרושים, המצפים 'לנסים ושומרים את השבת בכל חומר-הדין גם בשעת מלחמה'³⁸.

כאמור, משייך גייגר אל המחנה השני, הפרושי, את מחבר ספר חשמונאים השני. תפיסתו הפרושית מתגלה כל כמה שהוא מתייחס לענייני אמונה. תחיית המתים ושמירת שבת קפדנית הם העקרונות החשובים לו; ומכיוון שגייגר סבור, שלמחלוקת בין שתי המפלגות האלה לא היו הדים בחוץ-לארץ, מפקפק הוא במוצאו המצרי של המחבר – בניגוד לסברת החוקרים: 'אדרבה, הוא נראה לנו יותר כאדם, שעמד בתוך תוכה של מלחמת המפלגות שבארץ-ישראל, שהיתה זרה לגמרי ליהודי מצרים'³⁹.

כשדן גייגר בספר השלישי של חיבורו בשינויי נוסחאות המקרא לגופן, מקדיש הוא תשומת-לב ניכרת לשמות האלוהים. כזכור, שימשו חילופי השמות בתורה עילה להשערת התעודות. השיטה של הפרדת תעודות התגבשה במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ועוד במאה העשרים נראה היה שאין עליה עוררים. אולם דרכו של גייגר בהסברת חילופי שמות האלוהים שונה לגמרי מזאת שהתקבלה על חוקרי המקרא הנוצריים. יתרה מזאת; גייגר, שהיה בוודאי בקי בספרות של ביקורת המקרא, אינו מזכיר אף אחד מחוקריה, פרט לג'וניוס, שעל מילונו, שמהדורתו הראשונה ראתה אור בשנת 1835, הוא מסתמך פעמים אחדות. יש לציין שבשיטתו, המבחינה בין שמות האלוהים בהתאם למשמעות שמייחסים להם, הקדים דעות הרווחות כיום בחקר המקרא, כגון של משה דוד קאסוטון⁴⁰. השם בעל ארבע האותיות, שאין הוגים אותו, מבטא, לפי פירושו, 'הווייה נצחית' ו'עצם בלתי משתנה'; והוא 'שם עצם פרטי של אלוהים בתכלית... שנתייחד ליהדות בלבד'⁴¹. שאר השמות, ובמיוחד 'אלוהים' ו'אל', מביעים רק 'את מושג האלוהים בכלל, ובמקצתם... השתמשו גם לגבי אלים זרים'⁴². ברם, לא לאורך ימים עמד גייגר כנגד הדעה, שהיתה שלטת בין עמיתיו למחקר, וסופו שקיבל – אמנם לא בשלמות – את השיטה של הפרדת המקורות על-פי שמות האלוהים הנהוגים בהם⁴³.

אף-על-פי שגייגר ערך את ספרו בשיטה מדעית קפדנית, והוכיח בקיאות רבה בספרות המקרא, במשנה ובתלמוד, חלק גדול ממסקנותיו אינו עומד בפני המחקר המקראי המודרני; לעומת זה יש חשיבות לגישתו העקרונית. כנגד האמונה בהשראה אלוהית חד-פעמית על תורת משה הציב את התיאוריה שלו בדבר השפעת החוגים השליטים, המתחלפים, מימי הבית השני ועד לתקופת התלמוד; הם שעיצבו, לדעתו, בסופו של התהליך את נוסח המקרא. זה היה תהליך ארוך, ועקבותיו ניכרים בחילופי נוסחאות מסוימים, המתגלים לחוקר בגוף המקרא בהבדלים בין תרגומים ובהבאות מהספרות התלמודית. כדוגמה בולטת לחלקם של חוגים בעלי מגמות מסוימות בקביעת הנוסח יכולים לשמש הצדוקים; לפי גייגר, לא נרתעו מלתקן את דברי המקרא כדי שישרתו את האינטרסים שלהם.

הטענה הזאת, מן ההכרח שתרחיק את גייגר באופן קיצוני מהתפיסה המסורתית. 'העובדה, שהנוסח שונה כאן לטובת עניינה של מפלגה פוליטית שלטת זו, והועמד ונעשה כלי שרת להשקפות שהזמן גרמן וגם לכוונות מסוימות ידועות, היא ראיה ניצחת נגד כל הטוענים למקורם האלוהי של הכתובים'⁴⁴. אם נזכור, שגייגר שימש כרב בקהילתו, ושבחר במשרה זאת על מנת לחזק את זיקת הציבור אל ערכי הדת היהודית — צפוי היה לקונפליקט פנימי; ואמנם, לא התעלם מהבעיה הזאת. עוד בשנת 1839 פירסם בכתב-העת שלו מסה על 'שתי הגישות השונות — הסופר והרב'⁴⁵. במאמר זה הבחין בין הדרישות, שהמדע מעמיד בפני הסופר-החוקר, לבין נורמות הפעולה של הרב. 'ההיסטוריון כאילו מחליט להתרחק לרגע ממעורבותו בנעשה סביבו, ובתארו את ההתפתחות של רעיונות הדת... הוא מנסה לגלות ולהוכיח את הקשרים, שהיו קיימים תמיד בין הפרט לכלל, ולהסביר את התמורות, שהתהוו במשך הזמן מתוך גורמיהן'⁴⁶. אמנם אין הסופר יכול להסתפק בעבודתו העיונית. 'אם ברצונו למלא את התפקיד, שנטל על עצמו, עליו גם להפיצה בצורה חיה ומשכנעת בין אלה שהדבר נוגע להם'⁴⁷. 'הסופר מפיץ את דעותיו בכל המרחץ ובכל הכוח שברשותו, על מנת שיפלוסו להן דרך בכוחן הן'. בפעולה זאת צפויה לסופר, איש המדע, התנגדות, ואפילו עוינות, מצד אלה שאת דעותיהם הוא סותר. ברם, המחלוקת צריכה להיות עניינית, ולא אישית, 'וכך קורה, שהתנגשות עוינת אינה מזיקה לענייניו, ואישיותו נשארת מחוץ למשחק', כי 'לא למענו הוא מדבר אלא למען האמת'⁴⁸. שונה לעומתו תפקיד הרב; קודם כול עליו לרכוש את אמון בני קהילתו. הוא צריך להתחשב במסגרת, שבה הוא רוצה לפעול, וגם ברמת השכלתו ובמנהגיו המושרשים של הקהל. על מנת למנוע מחלוקת יכבוש את יצרו ויתרחק 'מזירת הקרב הגדולה, שם מתגוררים מצדדי המפלגות היריבות ומסתכלים במאבק שבין ראשיהן... הוא איש השלום, ועליו להימנע מריב או לפחות לשמור על כך שלא יחריף'⁴⁹. הפער בין שתי העמדות גדול מאוד, אולם על אף הכול ניסה גייגר להחזיק בשתייהן 'באומץ נעורים ובהתלהבות'. מודע היה ל'כאב הסתירה הפנימית התמידית, הנובע מההכרח להופיע ולפעול כשתי דמויות, לא להזדהות לחלוטין אף עם אחת משתי הגישות, אלא לצאת פעם מנקודת ראות זו ופעם מהשניה'⁵⁰. בולטת העובדה, שבספר הנדון מופיע גייגר באיצטלה של איש-מדע, המצטמצם בנושא חקירתו ואינו מצביע על התוצאות המעשיות, העלולות להיות לגילוייו. עם זאת ביסס גייגר הרב

את הצעותיו לתיקונים בעבודת בית־הכנסת על שתי המסקנות, שזיקתן ההדדית ברורה, והן: בכתבי המקרא טבועות דעות, שרוח בני אנוש הגתה אותן — ואילו הם עצמם, הספרים, מקודשים הם ומשקפים את ההיסטוריה של עם ישראל, שאיבד את עצמאותו המדינית ונאלץ להצטמצם בתחום חיי הדת. אולם בחיבורו נמנע מלהזכירן אפילו ברמז, ונשאר נאמן לתביעת האובייקטיביות, כפי שצונץ דרש אותה בשחר מדע היהדות⁵¹.

לענייננו חשוב המשקל שמעניק גייגר, בבואו לבחון את שלבי ההתפתחות של הדת היהודית, לתלותן של תופעות שבתוך ממלכת הרוח בגילויים שבחיי החברה, כפי שמלמדת הדוגמה של מחלוקת הצדוקים והפרושים. נגד הפרשנות השרירותית של המעמד האריסטוקרטי הצדוקי התקוממה מפלגת הפרושים ה'דמוקרטית', וכשהגיעה שעתה, פעלה לביטול תקנות הצדוקים וחזרה לדבוק בנוסח הראשוני של התורה. אולם מכיוון שגם לפרושים נדרשו תקנות חדשות, ולא רצו להסתייג מכל הנמצאות, נזקקו גם הם ל'דרך ביאור מלאכותית' של התורה. נזכור, שהפרושים יכלו להשליט את שיטתם רק אחרי חורבן בית־המקדש ואובדן העצמאות הפוליטית.

כחוקר נוסח המקרא מציין גייגר בסיום הספר, ש'עלינו להחזיק לו [לזמן החדש, כלומר — לעידן הפרושים; ר"מ] טובה, שהחזיר פעמים הרבה את הנוסח הראשון ליושנו⁵². אולם כהיסטוריון לא התייחס לתקופה הזאת באותה רוח חיובית של הכרת טובה — ומכל מקום לא להיסטוריה הפרגמטית. חובה עלינו גם לציין, שכרכות השנים מיתן גייגר את דעותיו בתחומים שונים, ואפשר להניח, שבזקנתו לא היה חוזר על אותן הערות בוטות, שהשמיע בצעירותו. ברם, את עמדתו לגבי ההיסטוריה היהודית לא שינה עקרונית עד סוף ימיו.

'היהדות ותולדותיה'

בשנת 1835 סקר גייגר ב'כתב־העת המדעי לתיאולוגיה היהודית' את 'היסטוריה כללית של העם הישראלי' מאת יוסט, שהופיע שלוש שנים לפני־כן⁵³. לדעתו הקדיש יוסט תשומת־לב רבה מדי ל'היסטוריה האזרחית' של היהודים — כלומר, לתיאור המאורעות ההיסטוריים — בהשוואה להתפתחות האידיאות של היהדות. 'ההיסטוריה האזרחית של היהודים בתקופה הזאת', כותב גייגר בהתייחס לימי הבית השני, 'כל עוד היו עם, מציגה תמונה מכוערת של משפחת שליטים מסוימת וחלשה [החשמונאים], ושל שבט נוכרי, המורכב עליה, הסותר את כל שאיפות העם [בני הורדוס], ובמיוחד תמונת מאבקו חסר התקווה נגד האימפריה הרומית הבולעת הכול. עם חורבן הבית נשארת כל ההיסטוריה החיצונית רק שרשרת עוצרת נשימה של מצוקה ודיכוי מרושע'⁵⁴. בכל ההתרחשות ההיסטורית החיצונית לא מצא גייגר את 'רוח ההיסטוריה' ולא 'עקרון של התפתחות'; חשיבותם של המאורעות ההיסטוריים רבה רק במידה שעיכבו או כיוונו את 'ההתפתחות הדתית' של היהודים.

להערכה הזאת נשאר גייגר נאמן גם כעבור כ־30 שנה, כשהרצה את הרצאותיו הפופולריות. כאמור, הן התקיימו בפרנקפורט בשנים 1863 — 1865, ואחרי־כן בחורף 1870 — 1871 בברלין. בסך הכול קיים 34 הרצאות, שיצאו מיד לאור תחת הכותרת

היהדות ותולדותיה⁵⁵. ההוצאה שמרה על צורתן המקורית, כלומר — על סגנון של הרצאה, הפונה ישירות לקהל השומעים והנמנעת מקפידה מדעית, העלולה לשעמם את הציבור. אולם אף-על-פי שלא נערך כמחקר, אפשר לקבל את הספר כסיכום המחקרים, שגייגר ערך בנושאים האלה במשך השנים הקודמות.

כרוב ההיסטוריונים היהודיים, שקדמו לו, הרגיש גם הוא צורך להגן על נושאו. בין היתר, אפשר להקיש ממוקדי התגוננותו גם על טיבו החברתי של חוג שומעיו. כנראה היו אלה יהודים משכילים, שהתרחקו לא רק מהמסורת היהודית — אלא גם מאמונתה, תוך כדי ביקורת תבונית בעיקריה. כן סביר להניח, שגייגר ביטא פקפוקים, שבעצמו התנסה בהם.

מכיוון שהקצה ליהדות את תחום הדת בלבד, ביקש קודם כול לסלק את הטענות הרציונליות המצויות נגד מעמד הדת בחיי הרוח המודרניים, ולעמוד על חלקה בעיצוב אופיו של אדם, ובפרט על תרומת הדת היהודית לטובת האנושות.

'אנו בעלי הדעה' — זאת האמרה, המציינת את רגש הגאווה של דור הקדמה — לעומת דברי אותו חכם יווני עניו, שהסתפק בציון כי יודע הוא שאינו יודע שום דבר⁵⁶. אולם, מדגיש גייגר, על אף ההתקדמות הרבה של המדעים, ובעיקר של מדעי הטבע, נשאר האדם בגדר 'החידה הגדולה ביותר' לעצמו. בהזדמנות הזאת מזכיר גייגר בזלזול-מה את הנסיונות שרווחו בימיו למצוא דמיון מהותי בין מיני קופים מסוימים לבין האדם. לדעתו, אין כאן אלא 'עקשות של ילד, המשליך חפצי-יקר שלו ושוברם'. יקרת האדם, יתרונו מהבהמה, היא רוחו, המתגלה בכשרון המחשבה, הדיבור והזיכרון ובתודעה עצמית — תכונות המעניקות לו את העליונות על כל הבריאה, אולם יחד עם זאת גם את תחושת מוגבלותו: 'תודעת גדולתו ורוממותו, וגם ההרגשה המדכאה של חוסר-עצמאותו, השאיפה להעפיל אל אותו מעיין, שממנו נובע גם כוחו הרוחני — שאינו בבחינת בורא את עצמו, כי מותנה הוא — ומאידך גיסא אי-היכולת לכבוש את המעלה הגבוהה בשלמות, האין זאת דת?'⁵⁷ אכן, בשאיפת הרוח, בגעגועיה למקורה — בהן מתבטאת הדת. בכך עשה גייגר מאמץ להתיר סבך, שעלול היה להסתבך בו. מצד אחד העדיף לקרוא לנושא בחינתו בשם 'תיאולוגיה יהודית' — כינוי המתקשר עם דיסציפלינה מדעית, כלומר עם אותה פקולטה יהודית, שבמסגרתה רצה לארגן את כל העניינים שבהם דן⁵⁸; ומצד שני הדגיש, כי המדעים לא יסיגו לעולם את גבולות הדת, שאותה הרחיק לתחום הסנטימנטלי⁵⁹. על הצורך להפריד בין שני התחומים האלה — המדע והדת — כתב גם במאמרו שהזכרנו, שבו עמד על ההבדל המהותי בין פעילות הסופר-החוקר לבין תפקידו של הרב, העומד מול קהילתו⁶⁰. ובאשר לדת היהודית, הוסיף, היא המייצגת 'אחד מכוחות החיות הנעלים בקרב האנושות'⁶¹. סגולותיה של היהדות בלטו על רקע העולם האלילי, שסבב את העם היהודי הקטן. די להשוות את המושגים של העם המוכשר ביותר בתקופה העתיקה, העם היווני, עם העקרונות הדתיים של היהודים כדי להבין מה עמוקה התהום הרובצת בין התפיסות הדתיות של שני העמים. לציון עליונותה של היהדות על פני כל הדתות לא מצא גייגר פסוק יותר הולם מדברי בעלת האוב, המשביעה את שמואל: 'אלוהים ראיתי עולים מן הארץ!' (שמואל א כח, יג). ולא רק על עיקרי האמונה היהודית הנעלים מכול מצביע גייגר, אלא גם על

כוחה הפנימי, המניע אותה להרציף את ברכותיה על האנושות, להיות נס לגויים. אולם מאחר שנקודת המוצא של גייגר אינה מתבססת על דוגמות של אמונה, כגון ההשגחה העליונה וישראל כעם הנבחר, היה מחובתו להשיב על השאלה: 'כיצד באה לעם הקטן הזה... שחי בגבולות מצומצמים ונאלץ לגייס את כל כוחותיו, על מנת להתגונן מפני אויביו האדירים, כיצד באה לעם זה רוממות זאת של השקפותיו? חידה היא בתולדות העולם'.⁶² את פתרון החידה של הופעת העם היהודי כמבשר לאנושות את העקרונות הנשגבים, הופעה הנראית כסותרת כל היגיון היסטורי, מוצא גייגר באמצעות השערה מעולם הפסיכולוגיה, המייחדת לכל עם כשרון מסוים. אכן, הכול מודים בכשרון היצירה של העם היווני העתיק בתחום האמנות והמדע. במקביל מייחד גייגר לעם ישראל כשרון בתחום הדת: 'כלום אין לעם היהודי גם-כן אותה גאוניות, גאוניות דתית?'⁶³ כלום לא היה זה גם-כן 'כוח קמאי, שהאיר את עיניו, על מנת שתעמקנה להביט לחיי הרוח הנעלים, ולהבין את הזיקה ההדוקה בין רוח-אדם לרוח היקום?'⁶⁴ את המגע הזה בין רוח-אדם כפרט לבין רוח היקום מזהה גייגר עם ההתגלות, שהתרחשה לעיני כל העם⁶⁵. אמנם, כמו שאין כל היוונים אמנים, כך אין כל עם ישראל נביאים; אבל מקרבו יצאו אותם 'הניצוצות', שנאספו על-ידי בחיריו ל'שלהבת' אחת! 'מן האטד לא צומחת גפן, ומעם עזוב לא יוצאים נביאים'⁶⁶. בתפיסה הזאת, המזכה את עם ישראל בכשרון לעניינים אלוהיים, מסתמך גייגר על יהודה הלוי. בספר 'הכוזרי' שלו מדגיש 'החבר' במקומות שונים את העובדה, שאחרי אדם ראשון והאבות חוננו בני יעקב כולם בסגולה הזאת.

מכאן והלאה מתפתחת ההיסטוריה של היהדות. לידתה לוותה בחבלים קשים: אלה מקרי המרידה והסטייה המרובים ומאבק הנביאים בהם. 'כל ההיסטוריה הישראלית בימי הבית הראשון, כלומר בזמן עצם ההתבססות של האמונה, מראה לנו דוגמאות ללא-ספור של כפירה ושל המלחמה התקיפה, שהנלכבים האמיתיים, האישים הגדולים, נאלצו לנהל נגד המתדרדרים'⁶⁷. בימי המאבק הקשה הזה נולדו אותם ביטויים של קנאות ושל חוסר סובלנות כלפי עמים אחרים, שאינם הולמים את הרמה המוסרית הנדרשת מהאידיאל הדתי של ישראל. ולא רק לאותם הפסוקים, המגלים את התכונות השליליות הללו, משתדל גייגר למצוא הצדקה — אלא גם לאשמת הגאווה הלאומית, שלכאורה מסתתרת מאחורי מצוות ההתבדלות שבתורה. אין כוונתן לשמור על אופי לאומי, אלא 'להגן על שורש האמת ולבטל את נזקן של השפעות מרעילות'. כי אלוהי ישראל אינו רק אלוהיו, איננו 'אלוהים לאומיים', הוא אלוהי העולם כולו; ולעולם, לכל האנושות, מבשרת היהדות את עקרונותיה הנעלים, המתגלים בעיקר בהגנה על החלש, על העבד ועל כבוד האישה⁶⁸.

על חובת השליחות האוניברסלית, המציינת את מהות הדת היהודית, בונה גייגר את מבנה תולדותיה. קיומו העצמאי של העם דרוש רק בשלב ראשון של ההתפתחות. 'האידיאה של היהדות... זקוקה היתה כמובן, כשרצתה לצאת לפועל, לחבורה ערוכה... שתרים את דגל האידיאה... לישות לאומית מלוכדת... האידיאה של היהדות מקיפה את האנושות, אולם היא זקוקה לעם מסוים, שיחדיר אותה תחילה לחיים'⁶⁹. אותה אידיאה — היא שעמדה ליהודים בשעה שיסדו את ממלכתם בשנית. זה היה מעשה, שאין לו

אח בתולדות האנושות: 'כשעוזב עם פעם אחת את ארצו, אחרי שנחרבה מדינתו, כשמגרשים את אזרחיה, אזי אין לשוב ולקומם מדינה ועם... דוגמת היהודים היא כמעט יחידה בהיסטוריה העולמית'⁷⁰. כך קרה גם אחרי חורבן הבית השני. בגלל הסביבה העוינת והמשחיתה נאלץ העם להתבדל באורח קיצוני; אולם, מדגיש גייגר, 'תעודתו האמיתית היא להתמסר לכל האנושות, לחבק אותה באהבה'. כאילו נאמר ליהדות: 'שימי פעמיך על פני כל הארץ, וקיימי בקרבה את כוחך, על מנת לקיים ולטהר את עצמך, ולכבוש לעצמך את האנושות'⁷¹. לכן מציינים מאמצי העם למלא אחר תעודתו האוניברסלית את תולדותיו בכל תקופת הגלות ועד לראשית העת החדשה. עם עליית הנצרות עשוי היה להיווצר הרושם, כאילו תגשים היא את שליחותה של היהדות ותיטול ממנה את זכות קיומה; ואמנם, הנצרות טענה כך, אף צברה כוח רב — אבל תוקפה הרב גרם לחולשתה. תביעתה לבלעדיות ודחיית כל אמונה אחרת הכשילו אותה. 'אני האנושות ואפסי עוד' היה דגלה⁷², שתחתיו שאפה להשליט את עצמה על האנושות, במקום לפעול בקרבה. אולם גייגר נזהר וממהר להוסיף, שאין כוונתו להכחיש את שליחותה אחרי שמונה-עשרה מאות שנות קיומה. עם זאת, אין גם לשלול זאת מהיהדות, ששמרה על חיוניותה בעתות צרה ומצוקה הללו.

כאמור, הפכה היהדות בשלב התפתחותה החדש לדת בלי גוף לאומי — או ללאומית ללא לאום. ברם, עוד בתחילת התקופה הזאת העניקה היהדות לאנושות עיקרון נוסף של חיי הדת: את החלפת פולחן הקורבנות בעבודת אלוהים חדשה — בתפילה. 'זה היה צעד אדיר, בכך התרוממה היהדות למדרגה גבוהה והגישה לכל האנושות מתנה נעלה'⁷³. עם זאת, עמדה לפני הבעיה הקשה כיצד להמשיך ולהתקיים אחרי שאבדו לה כל מוסדותיה וכל סממניה הלאומיים. 'כלום עומדת הדת, היהדות, מעל ללאומיות? כלום תתיר את הקשרים הלאומיים... ותשאף להיות נכסה הכללי של האנושות?'⁷⁴ אולם בינתיים נאלצה להתבצר בתוך תחומה הצר כאמצעי הגנה נגד מוראותיה של תקופת ימי-הביניים. רק הפגישה עם האסלאם הוציאה את היהדות מקפאונה. הדת החדשה הזאת, שאת עיקרי אמונתה שאלה מהיהדות, לא בלבד שהשתלטה על חלק גדול של העולם, ו'חסידיה מונים עוד היום מליונים' — אלא נשאה במשך מאות שנים את 'לפיד המדע' והיתה 'המעין המרענן, שמנע מהרוח יבושת ותרדמה'⁷⁵. לכן פרחו בספרד המוסלמית, וגם בקרב היהדות, המדעים, השירה והפילוסופיה החל במאה התשיעית. התקופה הפורייה הזאת הגיעה במאה הי"ב לשיאה ולסיומה.

לסיכומן של אלף ומאתיים שנות גלות אלה מציין גייגר, שעל אף צלליה הוכיחה היהדות בזמן הזה, כי 'הדת שזיקתה לחיי מדינה היתה כה הדוקה, מסוגלת היתה להוסיף ולהתקיים גם בלעדיה'. יתר על כן; על אף פיזור בניה, על אף הכורח להתבצר מאחורי חומות ומצודות גבוהות לשם הגנה על חייה, עוד עמד לה הכוח לבצע את המעבר 'מחיי עם לחבורת מאמינים', וכך יכלה להרים את תרומתה לחיי הרוח של האנושות: לכנסייה פתחה את אוצרות המקרא העברי, גם עמדה ליד ערש האסלאם, טיפחה שטחים חדשים במדע הלשון, והשאירה את עקבותיה בכל תחומי המדע⁷⁶.

החל במאה הי"ג מתדרדרים, לדעתו, ימי־הביניים במורד, ואתם היהדות. הכנסייה לוחמת נגד עליית עמים, המתחילים לטפח את תודעתם הלאומית, ונגד המדע התובע את חירותו. מכל הצדדים קוראים לרפורמה 'בראש ובאיברים'. בזמן הזה נאלצת היהדות להתגונן בשתי חזיתות: נגד הכנסייה, שלא הרפתה מעוינותה הישנה; ונגד העמים בעלי הלאומיות החדשה, ש'אינם אוהבים את היהדות'. בעיני הלאומיות המתעוררת, הפגיעה עדיין, נראים היהדות ובניה כמרכיב זר, שיש להרחיק אותו. כך נרדפה היהדות משני הצדדים וּשְׁרָכָה דרכה שנים רבות עד אמצע המאה הי"ח; 'אזי מתחילה גם בשבילה עת חדשה; אור חדש מאיר את האנושות, קרניו מתפשטות ברחבי העולם וחודרות גם לפינותיה האפלות של היהדות'⁷⁷.

לסיום סדרת הרצאותיו השנייה, שכאמור הגיעה עד לסוף ימי־הביניים, הקדים לשלוח מבט אל העתיד. לא היה לו ספק לאיזה כיוון תיטה האנושות. התמונה, המצטיירת לפני עיניו החזות, הנה של אחרית הימים: 'העמים כולם, כאיבריו של גוף אנושי גדול, יוארו מרוח אלוהים המקורית; כל אחד יספוג לקרבו את חלקו בתרבות האמיתית והשלמה; כולם ביחד יסייעו, יחזקו ויטהרו איש את אחיו, והדת, פריחתה הנאצלת של החכמה, תתחדש בנפשם ותופיע ככוח חיים'. כלום תהיה זאת הדת השלטת כיום, 'שירשה את הכוח', כלומר: הנצרות? ומה יהיה עתיד היהדות, המיועדת לאחד את האנושות? משום־מה משאיר גייגר את התשובה לבית־דינה של ההיסטוריה. באשר לסיכויי הנצרות הַתְּנָה תנאי: עליה להגיע לשיא התפתחותה, להתאים את עצמה ל'רוח החיה של העם' ו'להתפייס עם המדע'. כפי שציין כבר בהזדמנויות קודמות, רומז גייגר גם הפעם, שיש חשש שמא לא תהיה הכנסייה הנוצרית מסוגלת למלא את שליחותה, כל עוד אינה עונה על צורכי העמים, וכל עוד תמשיך להגביל את חופש המדע. לעומתה נראית לו היהדות קרובה יותר להשלמת תעודתה: 'את רוחה חידשה בקרבה וקלטה את המדע לתוכה'. רק את המחיצות המפרידות בינה לבין שאר בני אדם, שהן שיירי אופִּיָה הלאומי, לא הרסה עדיין את כולן. מכל מקום עובדה היא, שהיהדות הצליחה לשנות את צורתה — למרות ש'פתחי כלאה הצרים מתרחבים רק קמעה קמעה'. וכך, 'מעודדת ממשב החרות המלאה, ספוגת רוח המדע המרחיב ומעמיק את המבט, תתחזק אצל יהדות־ההווה בהתמדה תודעת ייעודה ותשאף להגשמתו, אותו ייעוד העונה לכל השאיפות העמוקות של ההווה, כפי שהוא מושרש עמוק ביסוד מהותה של היהדות, על מנת שתהיה דת האנושות'. דת העתיד תהיה זאת, 'שתעניק את ברכותיה לאנושות כולה', ולשם כך תופיע 'בדמות השווה לכל'. שוב נרמז ליהדות, שאסור לה 'להצטמצם בחוג קטן', להסתגר מפני שאר האנושות 'ולשקוע בענייניה הקטנים'⁷⁸. כלומר, עליה להשתחרר מאופִּיָה הפרטיקולרי ולשקוד על מגמותיה הכלל־אנושיות.

כעבור חמש שנים, אחרי שעבר לברלין, המשיך גייגר את סדרת הרצאותיו הפופולריות, ובחורף שנת 1870 — 1871 סקר את התקופה שבין המאה הי"ג לבין סוף המאה הט"ז. בדברי הפתיחה חזר על טענתו לסגולותיה המיוחדות של היהדות, והפעם — על מנת להראות את זכויותיה ההיסטוריות. 'אחרי מבט קצר לאחור, אל הזמנים שחלפו, נגיע לידי הכרה, שהיהדות הוכיחה את עצמה ככוח פעיל, ולרוב בניגוד לאותם

הכוחות, ששלטו, חוץ ממנה, על מהלך ההיסטוריה של האנושות. אמנם הכתה היהדות בהתחלה שורשים בקרב העם היהודי בלבד; אולם עם רעיונה המרכזי בדבר אלוהי כל העולם, אלוהי החסד והאהבה, שהשמים כסאו והארץ הדום לרגליו — 'עם הרעיון הזה חרגה היהדות מלכתחילה מגבולות מוצאה הלאומי'. הנצרות, על אף טענתה, כי בהופעתה 'האצילה רוח חדשה לגמרי' על האנושות, לא רק 'ניצלה את כוחה כדי לתת תוקף לטענתה', אלא נאלצת עתה להודות, שכל רכוש הרוחני אינו אלא 'קניינה המקורי והמלא של היהדות, פיתוח הרוח היהודית'⁷⁹. היהדות העניקה לעולם רעיון נוסף, שאף הוא סתר את הדעות השולטות: את רעיון השוויון בין המאמינים. זה היה הישגם של הפרושים במאבקם נגד התביעות לזכויות-יתר של מעמד הכהנים ונגד ההזדקקות למתווכים בכלל — כמו טקסי הקורבנות — ובעד התפילה וקדושת בתי-הכנסת. בזכות נצחונה זה על הצדוקים יכלה היהדות להתקיים אחרי חורבן המקדש והמדינה, לשמור ולחזק את אחדותה הרוחנית בקרבה ואף להגיע, בסוף התקופה השנייה, במאות הי"א והי"ב, לפריחה רוחנית היפה ביותר, 'שימי-הביניים הנוצריים לא היו מסוגלים אפילו להעלות על דעתם'. הכנסייה, שפתחה במאה הי"ג במאבק על חופש המחשבה וכבוד המוסר, לקחה, כפי שהסתבר, את נשקה 'קודם כל ממחסן הנשק של היהדות'⁸⁰.

לתקופה השלישית, שכאמור נמשכת 400 שנה, מהמאה הי"ג ועד לסוף המאה הט"ז, הקדיש גייגר את תשע ההרצאות הבאות. את השיא, שהיהדות הגיעה אליו, מציינים ימי הרמב"ם ובני דורו בספרד. בפרק הזמן הזה נדמה היה, כאילו נבנה גשר בר-קיימא בין הפילוסופיה בלבושה האריסטוטלי לבין המסורת של כתבי-הקודש. לדבריו, חיו הבריות 'באמונה הטובה והמשמחת, כי בוצעה ההשלמה בפועל, ושמו של הרמב"ם נתן ביטוי מלא לפיוס הזה, לאחדות הזאת בדרכי שלום'. הקרבה הלשונית לאסלאם הניכה תוצאה חשובה נוספת: תשומת-לב מחודשת למקרא ופיתוח השפה העברית. 'היהודים דיברו וכתבו שם [בספרד] בלשון, שהיתה כה קרובה לעברית, ללשון המקור המקראי, עד שהעברית חדלה כמעט להיות להם לשון המסורת והיתה ללשון החיים הבלתי אמצעית'⁸¹. אולם תור הזהב המדומה הסתיים אחרי מות הרמב"ם. יותר ויותר התחזק אופיים המיוחד של ימי-הביניים, הנוצריים והיהודיים כאחד, שהתבטא 'בהליכה בנתיבות המסורת', מלווה בהיעדר הבנה להתרחשויות השוטפות בהיסטוריה העולמית ותפיסתן כתופעות קבועות ועומדות. אולם על אף מגמתה האחידה של התקופה, מוצא גייגר גם בה תופעה יהודית מיוחדת, שהתגלתה בימי הפולמוס על הרמב"ם: לא היתה ראשות סמכותית, שתכפה את דעתה על המיעוט המתנגד. החיים המשיכו לזרום, ולא היתה הכרעה חותכת; זכרון שני הצדדים — הרמב"ם והראב"ד, דוד קמחי ויונה בן אברהם — יכובד, וזכותם תוכר.

אולם הפרעות במדינות גרמניה והגירוש מאנגליה ומצרפת דיכאו והקפידו את חיי הרוח. את מקום המחשבה הבהירה והביקורתית תפסה המיסטיקה. היא הולידה את ספר 'הזוהר', שלדעת גייגר נתחבר על-ידי משה די ליאון. לדידו, מציינת התפשטות הספר את נקודת השפל בתולדות היהדות: 'כשנעלם כוח המחשבה החופשית כמעט כולו, עלה ספר זה לשלטון מסוכן בהיקפו ובמידת שחיתותו הגדולה'. מעט אור מגלה גייגר

רק אצל אותם סופרים יהודיים, שהלכו בעקבות העמים ויצרו בלשון המדינה, כגון המשורר אבן סאהל מסביליה, שכתב ערבית, או סנטוב די קאריון (שם-טוב בן יצחק), שנזקק לספרדית, זיסקינד מטרימברג, הטרוכדור היהודי ששר בגרמנית, ועמנואל הרומי, שמהסונטות האיטלקיות שלו מביא גייגר דוגמאות אחדות בתרגום גרמני. אולם הלחץ והרדיפות גרמו גם לעזיבת היהדות, ואבנר מבורגוס ויהושע לורקי מייצגים את דור המומרים.

הגירוש מספרד הביא פליטים רבים לתורכיה, וזו נתנה להם מקלט בטוח; אבל כניסתם לארצות המזרח הבלתי מפותחות הפכה להם לרועץ. הבורות וההתמסרות להזיות, שבהן שקעו, עוררו רעיונות 'רומנטיים-מיסטיים', במיוחד בירושלים. 'במאה השש-עשרה נמצא המוקד למיסטיקה החשוכה, להתפרצויות יצרים משולהבים, למיני שגיונות מוזרים ביותר, במזרח, ושליחיו הפיצו את הזיותיו האפלות מעל כל אירופה'. תנועות מיסטיות אלה לא עברו עדיין מהעולם, וגייגר מוצא אותן בירושלים של ימיו. במקום בעלי 'הרוח האצילה', כמו יהודה הלוי והרמב"ן, השתכנו שם עתה אנשים מוגבלים בשכלם ומטומטמים, הרפתקנים ובטלנים, על מנת 'להשמיע מדי פעם בפעם יללות קינה ליד הכותל, הנחשב לכותל המערבי של בית-המקדש, ולתבוע מאחיהם באמונה, שיכללו אותם ויקיימו אותם במצב של חוסר עבודה וחוסר כל שאיפה'⁸². בהזדמנות זאת פורק גייגר לפני שומעיו בברלין את כעסו על אוספי התרומות ועל המצפים לשיבת-ציון. מיליוני השקלים שהם אוספים הם 'כטיפות מים על אבן לוחטת'; אבל 'גרוע מזה', שעדיין מטפחים באמצעותם געגועים רומנטיים חלושים אפילו בלב המשכילים — למרות שרצון השיבה כבר נעלם לגמרי מרוחם. על ירושלים מכריז גייגר, שהיא 'מזכרת מכובדת מהעבר, ערש הדת; היא איננה תקוה לעתיד ולא המקום, שבו יתפתחו חיים חדשים'. גורל דומה מנבא גייגר גם לרומא — חודשים מועטים לפני שחרורה והפיכתה לבירת איטליה המאוחדת! ושוב על ירושלים: 'נכבד את עברה, אבל לא נטפח את התקוה, שממנה תשוב ותצמח אי-פעם הישועה'⁸³.

אל עניין אקטואלי אחר פונה גייגר, בשעה שהוא מזכיר את הזימון ההיסטורי, שקשר את גירוש יהודי ספרד עם גילוי אמריקה על-ידי קולומבוס; 'שם קם עולם חדש של חופש אזרחי ורוחני'. איזה תפקיד תמלא אמריקה אפשר רק לשער; אולם 'ליהדות הפכה מקום מגורים חדש: שמה נוסעים המוני מהגרים... קהילות פורחות קמו ועוד קמות. מה תהיה אמריקה ליהדות? יהיה זה תפקידם של הכוחות הצעירים הצומחים שם, ושל השליחים, שיישלחו מכאן לשם, למלא, בבוא היום, את התקוות הגדולות שתולים בהם מתוך אמון מלא בחלק זה של העולם'⁸⁴.

במאה השש-עשרה, האחרונה שגייגר דן בה בשתי הרצאותיו האחרונות, מושכות איטליה ופולין את התעניינותו. באיטליה מתרחשת צמיחה תרבותית חדשה. בהתחלה טיפח אליהו בחר את הדקדוק העברי, בעוד שעזריה די רוסי, 'המלומד היהודי הראשון שהצביע על אוצרות היהדות ההלניסטית', הרים תרומה חשובה להיסטוריוגרפיה בספרו 'מאור עיניים'. אולם נקודת הכובד עוברת מזרחה, לפולין, שנתנה מקלט לפליטים רבים. תלמידי-החכמים שביניהם גורמים להעמקת לימודי התלמוד בארץ הזאת, אולם היעדר שכבה משכילית מקומית עוצר שם את תהליך ההתקדמות. במקום הלימוד הבהיר

והיבש בא העיסוק במיסטיקה. הקבלה משתלטת על חוגים רחבים, ושם נוצרו גם, כסיכום ללימודי התלמוד, התוספות של הרמ"א ל'שולחן ערוך'. החיבור הזה חותם את 'יהדות ימֵי־הביניים' או את 'יהדות התקנות'. ימֵי־הביניים מגיעים לסיומם — על אף שהאנושות בכלל, והיהדות בפרט, נאלצות, לדעתו, לסבול עדיין מלחץ המסורת. למרות שלא הגיע בהרצאותיו לעת החדשה, וכאמור עקב אחרי התפתחות היהדות רק עד המאה הט"ז, מונה גייגר לסיום את התפקידים, המוטלים עתה על היהדות: 'אוזנינו צריכות להיות כרויות לחיים ולא לאורח־החיים, שנהג בקרקוב לפני שלוש מאות שנה. איננו רוצים עוד להקשיב לקולו של משה איסרליש; ככל שנכבד אותו, עלינו להיות בני משה וישראל עצמאים ולהטביע את הרוח הזאת על החיים ועל המדע'⁸⁵.

'מבוא כללי למדע היהדות'

ברוח הדברים האלה השמיע גייגר באותו הזמן את הרצאותיו מבוא כללי למדע היהדות ב'בית־ספר הגבוה למדע היהדות', שנפתח בברלין בשנת 1872⁸⁶. אכן, לפי האופי, שהוא ושאר המייסדים רצו להעניק למוסד החדש הזה, לא דובר עוד בתיאולוגיה, אף לא בסמינר כמו בברסלאו — כי אם במדע ובבית־ספר גבוה! בתפקידו כמרצה במוסד בעל צביון אקדמי נראה גייגר עכשיו משוחרר מהדילמה של עמדות שונות, המתחייבות משני תפקידים: רב וחוקר⁸⁷. דעות מסוימות, שהביע בעבר לפני ציבור רחב, התחדדו בחוג הקטן ובמידה מסוימת אף השתנו. לצורך דיונו חילק הפעם גייגר את מדע היהדות לשלושה תחומים: הפילולוגי, ההיסטורי והפילוסופי־דתי. לדעתו, עשויה קביעת מחלקה מיוחדת לחקר הלשון העברית להזמין טענות בדבר אופֶּיָה של היהדות, המצומצם בגבולות עם מסוים — לנוכח מגמותיה האוניברסליות של הנצרות; כאילו יש בזיקת הדת היהודית ללשון, המיוחדת רק לה, פגם של מוגבלות — לעומת שפתה העולמית של הנצרות. אולם בחינה מעמיקה יותר תוכיח, לדעתו, כי החיסרון הזה הפך ליתרון, כי 'רק בקרב אינדיבידואליות חזקה יתחולל רעיון חדש'. כלל זה משמש גם אבן בוחן לעמים. 'רק עם, החדור כוח בריא ומאוחד בייחודו, מסוגל להוציא מתוכו רעיונות חיוניים, בעלי ערך מקיף ומתמשך'⁸⁸. יתרונה של היהדות הוא במוצאה מעם בעל שפה והיסטוריה משלו; וכך היתה 'לפרי המשובח של חיי עם שלמים'. אולם האידאיה היסודית של היהדות, החובקת את האנושות כולה, יכולה להתקיים בגין כלליותה גם אחרי אובדן העצמאות הלאומית ואחרי שקיעת לשונה.

הטענה הזאת צריכה להצדיק את ההנחה, שאופֶּיָה של היהדות 'כללי' דיו כדי להתקיים בצורה הערטילאית של אידיאה בלבד. הלך־מחשבות זה של גייגר מגלה את לבטיו בין הכרתו בייחודה של היהדות לבין מגמתו להלביש לה אופי אוניברסלי, המכשיר אותה לשליחותה האוניברסלית. לעומתה נחלשה הנצרות, לפי דעתו, בגלל חסרון עם ולשון מיוחדים. גייגר מונה לנצרות את תכונותיה השליליות, שהתגלו בה כתוצאה מניתוקה מגוף לאומי: אי־בהירות, שלילת חיי המציאות, ובעקבותיהן —

הרחבת הפער בין רוח לגוף, היוצרת קרקע פורייה למיסטיקה ולרומנטיקה. כנגד זה נשארה היהדות 'בהירה, מוחשית, רעננה, שמחה בחלקה וחדורת כוח. היא אינה שוללת את הגשמיות כי אם מזככת אותה. היא נשענת על עם מסוים, על לשונו ותולדותיו, ואף-על-פי-כן מקיפה את האנושות'⁸⁹. חשיבותה ההיסטורית של היהדות מתגלה במעורבותה בעיצוב חיי הרוח של האומות. על שלושה מאורעות מכריעים מצביע גייגר: על הופעת הנצרות בסוף העת העתיקה; על הופעת האסלאם בימי הביניים; ועל השקפת עולם פילוסופית מיסודו של שפינוזה. בעתות התמורות האלה שמרה היהדות על עצמאותה, ועל כן 'מוצדקת התקוה שלא ירחק הזמן והיהדות תשוב ותפרה ותעצב באותה מידה את עולם המחשבה'⁹⁰.

החריפות שבה מוריד גייגר את ערך הנצרות לעומת היהדות, שורשה בהרגשת היריבות, השוררת בין שתי הדתות על השליחות האמיתית. כשגייגר מדגיש את תעודת היהדות כלפי האנושות, בוודאי שאינו דוחק מהכרתו את תביעת הכנסייה הנוצרית לשלטון יחיד בעולם ואת תקוותה לשיבת היהדות אליה, במוקדם או במאוחר!⁹¹

חשיבות רבה בחקר הלשון העברית מייחס גייגר לגילוי סימנים, שלדעתו מראים קווי אופי מיוחדים של היהדות. התבנית המצויה של שלוש או שתי אותיות שורש, שאליה מצטרפים סימני הפועל והכינויים, והיעדר צורות ערך היתרון וצירופי שורשים, מצביעים על 'מידה פנימית, שאליה כל הדברים החיצוניים צריכים להתאים את עצמם'. חוסר צורת ההווה רומז 'להעדפת הנצחי על הזמני', וריבוי המלים הנרדפות — לחוכמה ודעת. היעדר מונחים של גנאי, שאת חסרונם ממלאות מלים שאולות כגון 'פילגש', מצביע אף הוא על תכונותיהם הנעלות של מחוללי השפה הזאת. הנה כי כן, שוב מבליט גייגר קו-יתרון, ולא רק ליהדות כאידיאה — אלא לגוף הנושא אותה: ליהודים!

כפי שבשפה משתקפת דרך החשיבה של עם, כך משתקפת פעילותו בהיסטוריה. אבל כמו שהעריך בזמנו את ההיסטוריה היהודית שאחרי חורבן הבית⁹², חוזר גייגר ומציין גם עתה, שלהיסטוריה 'של מעשי הרוח' בלבד יש חשיבות, ואילו ל'היסטוריה החיצונית' אין ערך אלא בתור 'קרקע נביטה', כלומר — בתור אותם התנאים, ש'עיכבו או קידמו' את התפתחות היהדות⁹³. הפעם אין גייגר מסתפק בקביעה סתמית, אלא תולה בה סגולה יהודית. ההיסטוריה לימדה אותו, שמעולם לא הצליחו היהודים ליצור חיי מדינה מושלמים או להקים מערכת קהילתית משמעותית; תולדותיהם היו בעיקרן רוחניות. תמיד היו היהודים שרויים במאבקים רוחניים, ובתחום זה חוללו מעשי גבורה. הגורל היהודי הזה משותף, לדעתו, לכל העמים הכשרוניים, כגון היוונים בעבר והאיטלקים והגרמנים בהווה. אגב כך מביע גייגר שוב את פקפוקיו בסיכויי ההתאחדות של האיטלקים ובהצלחת הקיסרות הגרמנית המחודשת. נעיר כאן שציון חוסר הכשרון של היהודים בשטח המדיני — הצד שכנגד לכשרונם הרוחני — מגלה פעם נוספת את אמונתו של גייגר בקיום נטיות וכשרים, המאפיינים עמים והמקנים תכונות משותפות לכל אחד מבניהם. כזכור, הסביר בדרך זאת את יכולתם המפליאה של בני ישראל הקדמונים 'להוציא' מקרבם את האמונה המונותיאיסטית, הנעלה מעל האמונות של שאר בני קדם⁹⁴. מכל מקום חייבת, לדעתו, היהדות לניתוקה מגוף מדיני את קיומה לאורך ימים.

על-פי גילויה הספרותיים מחלק גייגר את תולדות היהדות לארבע תקופות: את הראשונה, המגיעה עד גמר תקופת המקרא, מציינת היצירה הרעננה והחופשית של ימי 'ההתגלות'. השנייה, שבה עובד החומר המקראי והותאם לצורכי החיים, היא תקופת המסורת, הנמשכת עד לחתימת התלמוד. בתקופה השלישית הפכה העשייה 'לטיפוח מייגע של הקיים, לשמירת מורשת הרוח תוך הרגשה, שאין עוד זכות לעבור את הגבולות הנתונים ולעצב מחדש או לפתח את הירושה; היא תקופת החוקתיות הנוקשה'⁹⁵. תקופה זאת באה לקצה רק באמצע המאה הי"ח. אז נפתחת עת חדשה, ימי השחרור מכבלי העבר, השלטת התבונה וחקר העבר: העידן הביקורתי.

כשגייגר סוקר את תקופות ההיסטוריה ה'רוחנית' הללו, אין לו ברירה אלא להזדקק מדי פעם לגילויי ההיסטוריה ה'חיצונית'. להבנת ראשיתה של היהדות יש, לדעתו, לקחת בחשבון את המצב הגיאוגרפי של ארץ מוצאה: 'רצועת האדמה הקטנה, שאנו מכנים בשם פלשתינה, [גובלת] עם ארם במזרח ועם מצרים בדרום; לארץ הקטנה הזאת היתה חשיבות גדולה כנקודת מעבר, וכן כחומת מגן בין שתיהן, כשאת סכנת השכן האדיר האחד מפחית חשדו, האורב תמיד, של השני'⁹⁶. המאמץ המתמיד לשמירה על העצמאות מפני מתנכלים מעבר לגבול עיצב את אופיים של התושבים: 'הכרה עצמית חזקה ורגישה ביותר מן ההכרח שתפתח בתנאים כאלה... וכן התביעה הגאה לזכות הבלעדית של בחיר אלוהים, שהוא האל האחד, האמיתי והשלם לעומת שאר האלים, והתביעה לזכות הקנין הבלעדי של ארצם'⁹⁷.

להלן מתאר גייגר את מעשיהם של שבטי ישראל עד להתחזקות שבט יהודה, יצירת המרכז בירושלים וריכוז הפולחן שם בבית-המקדש. אכן, איחוד השבטים לא התקיים זמן רב, והממלכה התפלגה. כל התקופה הזאת משתקפת בספרי המקרא — אם כי יש לקחת בחשבון את השינויים שחלו בהם. לפי העיקרון, שהנחה אותו בחיבורו של 'המקרא ותרומיו', שהזכרנו, קובע גייגר את קיומם של רבדים שונים לפי מהלך התפתחותה של היהדות; אולם אין הוא חוזר על דעתו — שבני ישראל יכלו להגות את רעיון המונותאיזם בטוהרתו בגלל כשרונם המיוחד בתחום זה. הפעם התאים את התופעה המופלאה הזאת לשיטתו וקבע, שאין המסורת של נתינת התורה בשלמותה, בכתב ובעל-פה כאחד, הולמת את מהלך ההיסטוריה; אלא בכל פעם שהעם חוזר, כביכול, לסורו, מתגלה שלב חדש בהתפתחות. גייגר מניח, שבתקופת התנחלותם של השבטים קיימים היו קורבנות אדם ופולחן בארות ועצים. רק בזמן הצטרפותם של אפרים ומנשה אפשר להבחין בזיכרון האמונות — כמו, למשל, ברית המילה שהונהגה במקום הקרבת הבן⁹⁸. כך קרה גם אחרי פילוג הממלכה. ההיסטוריוגרף של מלכות יהודה שיכתב את ההיסטוריה, על מנת שמלכות ישראל תקבל צביון של מדינה, שאין לה זכות קיום והיא שרויה במצב של התפוררות, כי פרשה לא רק משליטיה החוקיים — אלא מהאמונה האמיתית⁹⁹. חתימת המקרא, כלומר עריכתו האחרונה, חלה בימי הסופרים. הפגישה עם הפרסים, שאינם סוגדים לאלילים אלא ל'אלוהי עולם בלתי נראה, המתגלה באור ושורר על החושך', נתנה את אותותיה, וקמה 'יהודה חדשה'. הנביאים ישעיהו 'השני' וזכריה מבשרים סוף סוף את 'האמונה הטהורה'. תפקידם עתה הנהיג את האנושות בדרכה, 'כשיהודה החדשה' היא המכשיר בידיהם. ייעוד זה מקיף

את כל ארצות תבל, בעוד שבית-המקדש והתורה נשארים מוסדות משניים¹⁰⁰. בכך מסתיימת תקופת ההתגלות. היצירה של 'רוח העם' הגיעה לקץ התפתחותה, ומתחיל עידן המסורת, דהיינו — זמן האסיף, הניפוי, ההשלמה והעיבוד לשם שימוש והתאמה לכל תנאי החיים.

בימים האלה מוגבלת הרוח בגבולות מציאות נתונה, שלחץ חיצוני, חוסר עצמאות ודיכאון נפשי מאפיינים אותה. תשומת-לב מיוחדת מקדיש גייגר להתהוות הקהילה באלכסנדריה, המצטיירת לעיניו כ'דוגמה ראשונה של דת החורגת מעבר לארץ וללאומיות' — וזאת 'לפחות שלוש מאות שנה לפני לידת הנצרות'¹⁰¹. על מצב היהדות בתקופה הזאת משפיע במידה מכרעת המאבק בין צדוקים ופרושים, שתיאר כבר בחיבוריו הקודמים. כזכור, משקפים שני ספרי החשמונאים את המחלוקת שביניהם: הראשון מראה את כל סימני ההשקפות של הצדוקים, והשני — של הפרושים.

ימי הנצרות הראשונים והופעת ישו נותנים לגייגר הזדמנות לגבש סופית את דעתו עליהם. את ישו הוא מתאר כ'מזיגה מוזרה של צלילות דעת, עירפול רוחני והתפעמות, השכיחים אצל אנשים מסוגו'. תוצאות פעולתו של איש כזה תלויות בנסיבות חיצוניות. חורבן בית-המקדש השאיר אחריו געגועים מוגברים להחזרת העטרה ליושנה. אף הפצתו של רעיון חדש בין יהודי מצרים ההלניסטית — רעיון הלוגוס, המתווך בין אלוהים והעולם — עיצב את השקפת עולמה של היהדות הנוצרית, שיהודים דחו אותה, ולכן פנתה לעולם הפאגאני. לדעת גייגר, היה תוכנה של הנצרות בראשיתה אקלקטי: מתורת הפרושים שאלה את רעיון המשיח ואת רעיון התחייה; מהצדוקים — את הכהונה הגדולה ואת קורבן הטוהרה; ומהפילוסופיה האלכסנדרינית — את רעיון הלוגוס, המִשְׁנָה-לאל. עקרונות אלה הביאו לעולם הפאגאנים הארה וכיבוי אורות גם יחד. הנטייה למיסטיקה והבריחה מהמציאות החריפו את הניגוד בין העולם הזה לבין שמי השמים העליונים. לפי דעת גייגר, טמנה הופעת הנצרות בחובה שתי אפשרויות: אילו קמה יהדות משוחררת, המרחיבה את מעגליה, עשויה היתה להביא את הישועה לעולם; אולם משפרשו בני הדת החדשה, הפכו 'לשוט על גבו של חופש הרוח' ולמגבירי הלחץ עליה. עתה נפרדה הנצרות סופית מהיהדות. 'עם שלטונה מתחיל הזמן הקשה ליהדות, אולם יחד עם זאת גם הכרתה על-ידי העולם, כי ניהלו נגדה מלחמה'¹⁰².

בתקופה הזאת, כשהיהדות משקיעה את כל כוחה בשמירה על הקיים, היא נעשית אדישה ל'אינטרסים הריאליים, האזרחיים והרוחניים של ההווה', ובכך דומה היא לנצרות המתפשטת והולכת, שגם היהדות אינה יכולה להימלט מהשפעתה. אכן, מטה גייגר שוב קו מקביל בין היהדות לנצרות: הראשונה נמצאת במצב של עצירת כוחה היוצר עד כדי קיפאון, והשנייה שרויה בעמדת זינוק לכיבוש העולם הפאגאני. ההקבלה המוזרה הזאת ניתנת להסבר, אם נניח שגייגר ערך את ההשוואה בין שתי אסכולות דתיות; שכן גם בתורת ישו אפשר למצוא נטייה ברורה לזלזול בערכם של החיים הארציים — נטייה שמנה גייגר, כאמור, בין צדדיה השליליים. את מלאכת הכיבוש ביצעו בשביל הדת הנוצרית אישים ועמים, ומעשיהם שייכים ל'היסטוריה החיצונית', שגייגר החליט להתעלם ממנה! ברם, גם אחרי היהדות עומדים אישים ועומד העם

היהודי, שגורלו קשור קשר כל ינותק בגורלה. אכן, מגמתו של גייגר — להתגדר אך ורק בתחום הרוח, כלומר לנהוג ספיריטואליזציה ביהדות — מקשה כתמיד על דיוניו! אחרי חתימת המשנה מתגבש קובץ התלמוד בארץ-ישראל ובמרכז החדש של בבל. בשביל גייגר מסמלת עריכתו הסופית את סיומו של תהליך הקיפאון: 'כך היה הכל קשור ומהודק היטב, וכל תנועה חופשית לא תעלה עוד על הדעת. זה ארבע-עשרה מאות שנים החזיק ומחזיק עדיין התלמוד את היהדות בזרועותיו, ועל אף נסיונותיו התכופים של המדע לזעזעו, כל עוד לא יוכרעו כליל ימי-הביניים, לא ייפגם שלטונו'¹⁰³. באשר לטיבו של התלמוד, אין לראות בו, לפי גייגר, את מדע היהדות לא בפרטיו ולא בכללותו; חשיבותו בהיותו תעודה היסטורית, המקיפה כ-700 שנות 'התפתחות ועצירה' של היהדות, תעודה הזקוקה עדיין להארה ביקורתית.

את הימים מחתימת התלמוד ועד לראשית העת החדשה מכנה גייגר 'זמן החוקתיות הנוקשה'; אבל באותם הימים מתגלה גם תופעה חריגה: הקראות. אחרי שמחה פינסקר היה גייגר הראשון, 'שאחריו נגררים יוסט וגרץ בעיניים עצומות', שהשתחרר מרגשי האהדה המופרזת של ה'משכילים' כלפיהם כמתמרדים במשטר הרבנים. גישתו הביקורתית מביאה אותו לידי הערכה היסטורית נכונה: 'אין בהם אותה יכולת של התפשטות והסתגלות, המוכרת אצל היהודים הרבניים, אין בהם משיכה לגילויי תרבות, שהיתה דוחפת אותם אל ארצות "ההשכלה"; במקום זה נצמדו הם במזרח, באתרים העתיקים וגם בחדשים יותר...' ¹⁰⁴.

תקופה קצרה יחסית חידשה היהדות את כוח היצירה שבה. בהשפעת האסלאם ובזכות השימוש בערבית פרוחה הפילוסופיה, והמדע חדר 'לקודש הקודשים' של היהדות. גייגר מבליט את זכויותיו של סעדיה גאון כמתרגם המקרא לערבית וכמחבר ספר 'אמונות ודעות'. הפילוסופיה הערבית הגיעה לשיאה עם אבן ראשד, והיהודית — עם הרמב"ם. אתם נחתם עידן ההשכלה הערבית והיהודית.

הירידה הכללית, המתחילה במאה הי"ג, נעצרת בסוף המאה הט"ו. רק היהדות נשארה במצב של קיפאון, אחרי שנגדע ממנה הענף הספרדי; אולם אוצרה הספרותי, ובמיוחד התנ"ך, התגלה עכשיו בדמותו המקורית למלומדים נוצריים. אלה, ההומניסטים, עומדים על סף העת החדשה; הם מבשרי הרפורמציה. יוהן רויכלין, פיליפ מלאנכתון ותלמידיהם למדו להבין את הנוסח העברי של המקרא, וכך, סבור גייגר, 'משתלב המאורע העולמי הגדול, הרפורמציה הכנסייתית הנוצרית... ישירות עם תולדות היהדות'¹⁰⁵. אולם אחרי 'הזינוק הכביר' באה מיד 'נסיגה איומה'; אף-על-פי-כן הישגים בממלכת הרוח אינם אובדים. גישתו הריאליסטית של גייגר גילתה אל נכון, שלתנועה רוחנית כמו הרפורמציה דרוש סיוע של כוח ממשי: 'הרפורמציה ניצחה רק במקום, שהפוליטיקה העדיפה אותה, שהמדינה, או מוטב לאמר שלטון הנסיכים, מצאו עניין בה, כדי להינתק מהמצב הקיים, דבר שהתרחש רק אצל מדינות, היינו נסיכים, שהיו שרריות בתנאים בלתי נוחים'. היהודים לא יכלו להפיק תועלת מההתעוררות המוגבלת הזאת, כי 'האלהת ישו, נוסף על השילוש, החטא הקדמון, מעשה הגאולה וכיוצא באלה, הסותרים לשכל הישר, נשארו בתוקפם'¹⁰⁶. לכן לא קמו במשך מאתיים השנים הבאות אנשים גדולי-רוח, שהיה בכוחם לעצב את היהדות. לא בעלי ההלכה ולא

המקובלים שחיו אז לא נראו לגייגר. זמן הפוסקים חלף, והמיסטיקה שהתפשטה לא היתה אלא תנועת מחאה נגד הלמדנות היבשה. לתורכיה, ובמיוחד לארץ-ישראל, נועד התפקיד השלילי של הפצת רעיונותיה. שם גם קמה תנועתו של שבתי צבי, הזוכה לתשומת-לב מיוחדת מצד גייגר¹⁰⁷. לעומת ארצות המזרח, שגם בתוקפן המדיני מתגלה ראשיתו של תהליך כרסום, קמה באותו הזמן מדינה חדשה במערב, שפתחה את שעריה באדיבות גם ליהודים. זאת היתה, כמובן, הולנד, ובמיוחד אמשטרדם, שבה נוסדו בראשית המאה הי"ז קהילות יהודיות. אולם גם מקרבם לא יצאו אנשים דגולים; וגייגר 'מבכה' אותם, כי על אף השכלתם הרבה והתנהגותם ההגונה, לא רוממה אותם רוחה הרעננה של הולנד. אישיות כמו ברוך שפינוזה היתה חריגה. בניתוח הקצר של שיטתו הפילוסופית מורגש מאמצו של גייגר לגלות את שורשיה היהודיים, וברוח זאת סיכם: 'הכבוד יישאר ליהדות, משום ששפינוזה, מעורר הכיוון הפילוסופי החדש, צמח ממנה, וכל כמה שפנה אליה עורף, בכל זאת לעולם לא החליט להצטרף אל חברה אחרת, כי היה בעל רוח חופשית, כפי שרק היהדות, שבסופו של דבר אינה כבולה בפנימיותה, מסוגלת להצמיח אותה'¹⁰⁸. בכלל לדעת גייגר, בולטת במאה הי"ז העובדה 'העצובה', שמלומדים נוצריים בלבד, כמו שני הבוקסטורף, עושים להפצת אוצרות התרבות היהודית. רק במאה הי"ח בא המפנה לטובה. גייגר מכנה את התקופה האחרונה של סקירתו בשם 'התקופה הביקורתית'¹⁰⁹, וקושר אותה עם הופעתו של מנדלסון.

הגילויים הראשונים של רוח הביקורת בחיי התרבות האירופיים נראים לגייגר כה פתאומיים, עד שאין לו הסבר כיצד קם והיה אותו מפנה, שבישר את העת החדשה. 'על אף ההתגברות החדשה של הקתוליות, וצרות-המוחין הנוקשה, שבה התכווצה הפרוטסטנטיות, השתלטה בכל זאת רוח חדשה'. היא השפיעה, כמובן, גם על יהודי גרמניה — אף כי בדרך שונה. רמת היהדות הזאת נראתה לו נמוכה יותר משל אחיותיה בארצות האסלאם, בספרד ובאיטליה, כי שם ידעו היהודים להשתמש בלשון המדינה, בערבית, ספרדית ואיטלקית — בעוד שבגרמניה התרחקו ממנה ופיתחו 'מין עגה וצורת ביטוי מכווערות ודוחות... הספרות העממית, היהודית-גרמנית, הינה דוגמה של חוסר טעם'. לכן מעמיד גייגר את חשיבות מפעלו של מנדלסון, 'סולל הדרך לזמן חדש', לא על תיקון בתחום הדת, אלא 'בהפצת השכלה אמיתית, בעידון הטעם'¹¹⁰. משום כך החשיב מכל מפעליו של מנדלסון את תרגומו לתורה עם 'הביאור'. לדעתו, עוררו את מנדלסון למפעל הזה שני מניעים: מניע פדגוגי ומניע אסתטי, ושניהם היו צו השעה 'מכוח ההיסטוריה'. עם זה מציין גייגר, שמנדלסון נשאר בגבולות זמנו ולא חרג מהם, כי ידע שקודם כול 'דרושה היתה התשתית ועדיין לא הביקורת'¹¹¹. גם תלמידיו וגם 'המאספים' לא גרמו לזעזוע המקווה, כמו שגם המהפכה הצרפתית לא גרמה לשינוי רדיקלי בדמות היהדות. גייגר מתייחס לזכויות האזרח, שהמהפכה העניקה ליהודים, בהערכה מפוכחת: 'לא ההכרה ההדדית בתום-לב בדתות השונות, ופחות מזה יחס של כבוד כלפי היהדות, היו המניע לקבלתם השלמה של היהודים אלא סילוק האמונה הדתית מחיי המדינה'¹¹². מצד היהודים חסרה 'ההכנה הפנימית', מפני שהמאורעות התרחשו במהירות רבה מדי בשבילם.

כשמגיע גייגר למאה הי"ט, מתגלות אצלו אותן החולשות, האוחזות בהיסטוריונים בשעה שהם באים לתאר את קורות זמנם: הפרת האיזון בבחירת החומר וחוסר שיקול דעת אובייקטיבי בהערכתו. כאילו שכח את נושא דיוניו, מעדיף עכשיו גייגר לעסוק בגיבורים הפעילים של התקופה — במקום לתהות על השינויים שהתחוללו, ובמידה שהתחוללו, במחשבת היהדות. אמנם מגמתו ברורה: כמו שלא היה מוכן להלל, כמקובל, את מנדלסון על חלקו בתיקון מעמד היהודים, כך גם לא זכו שאר האישים, החוקרים, הסופרים והעסקנים לשבחים ללא סייג. ביקורת חמורה הוא משמיע כלפי משתתפי אסיפת הנוטבלים והסנהדרין, שכונסו בחסותו של נפוליון, שעליהם היתה בדרך כלל גאותם של הסוקרים את המאורעות האלה. בניגוד לשני ההיסטוריונים בני זמנו, יוסט וגרץ, רואה גייגר בכנסים החגיגיים האלה צד שלילי בלבד: 'הכל היה בכל זאת שקר גדול, לכל הפחות העמדת פנים. הכרת הצרפתים כאחים היתה מליצה, עריכת גירושם לפני בית-משפט — חוסר אמת, ועל השאלה אם מותר ליהודיה להינשא לנוצרי או ליהודי לשאת נוצריה ניתנה תשובה כוזבת'¹¹³. מבין דברי ביקורת אלה מהדהדת עדיין דעתו של רב, החושש לגורל הקהילה ולמעמדו. לציונים טובים זוכים בדרך כלל אבות תנועת הרפורמה: דוד פרידלנדר, שאפילו כלפי איגרתו לטלר מראה גייגר הבנה, ישראל יעקבסון, דרשני ההיכל בהמבורג והרב מנהיימר בווינה. לדעתו, הם הלכו בדרך, שתביא לחיזוק היהדות על-ידי העמדתה באור הנכון והתאמתה לתנאים הקיימים. גייגר אינו מסתיר את דעתו ומדגיש: 'להשיג זכויות אזרח במולדת והרצון להישאר פלשתינאי במנהגים, בשפה, במשאלות — זוהי שטות'. כלומר: השאיפה לשמור על צביון יהודי — המונח 'פלשתינאי' בא בחוגים אלה כציון לבעלי נטיות דתיות-לאומיות, המתמקדות בתקווה לשיבת ציון — אינה עולה בקנה אחד עם המאבק על האמנציפציה. המסקנה מכך קובעת את המחיר הנדרש, לדעתו, מהיהודים. אולם אחרי נפילת נפוליון באו ימי ריאקציה. הלאומנות הגרמנית שהתפתחה סיכנה את מעמדם האזרחי של היהודים ו'הצמיחה שנאת יהודים מכווערת וביימה רדיפות, ההולמות את ימי-הביניים, כמו למשל התפרצויות "הפ־הפ" בשנת 1819'. נקודת אור היתה, לדעתו, ייסוד 'האגודה למדע ולתרבות של היהודים'. בין חבריה מזכיר גייגר את צונץ ואת יוסט. אבל גם מפעל זה נכשל, ובינתיים רבו מקרי המרת הדת, כמו זה של בירנה ושל היינה. אמנם עם עזיבתם לא הפכו לאויבי היהודים, אולם 'למען התקדמות היהדות לא עשו מאומה'¹¹⁴.

בכך מגיע גייגר לסוף הרצאותיו. שנת 1830, שבה סיים, לא נראתה לו כאילו תביא להתחדשות פתאומית של היהדות, אחרי שהכול כבר התייאשו ממנה. 'יש תקופות', אומר הוא לסיום, 'שבהן הניגוד בין תנאים חיצוניים לבין שאיפות פנימיות כה חזק, עד שהיאווש תוקף את הלבבות; אחדים עוזבים, אחדים מטמטמים עצמם בכוח. אלה מצבי מעבר, המביאים את ההתפרקות הדרושה. אבל הרוח החיה, הפועלת בדממה, לא כבתה בכך, ואם יצטרפו כוחות בריאים, אזי תעשה פרי'¹¹⁵.

את כתיבתו ההיסטורית של גייגר אפשר למנות בין הישגי מדע היהדות. אמנם דגלה התנועה הזאת באובייקטיבות מדעית וחוסר מפלגתיות — כלומר, באי-הזדהות עם זרם מסוים בציבור היהודי, בוודאי על מנת לקבל כתב-הכשר כמדע 'טהור' נוסח גרמניה

בראשית המאה הי"ט¹¹; אבל אין גם בין שאר המלומדים, שעסקו באחד המקצועות של המדע היהודי, מי שנמנע מתפיסת עמדה כלפי בעיות היהודים — עמדה שמן ההכרח תשפיע על מחקריו. יחד עם זאת יש להבחין בין מחקר, המבוצע על רקע השקפת העולם של החוקר, לבין העמדת המחקר לשירות האידיאולוגיה שלו. לא פעם נאשם גייגר במגמתיות ונאלץ להתגונן נגד האשמות כאלה. נדמה לנו, שהדברים שכתב בספטמבר 1857 אל ידידו מאיר וינר, מנהל בית-ספר יהודי בהנובר, כנים הם: 'דרך אגב, כפי שהערתי במבוא, כתבתי את ספרי [המקרא ותרגומיו] ללא כל מגמה אחרת אלא של המדע והאמת, וכל שטוענים נגדי על בסיס זה [של מדע ואמת] אבדוק תוך תשומת-לב רבה ביותר וללא משוא-פנים'. עם-זאת, ככל היסטוריון, הנחתה אותו במחקריו ההיסטוריים האמונה בעקרונות מסוימים. גייגר האמין ברציפות הקיום של היהדות משחר האנושות עד הלום ועד עולם לא כנתון קיים וקבוע — כי אם כתהליך של התפתחות מתקדמת, המתגלה בתולדותיה; כפי שהודה באותה איגרת: 'מעולם לא הכחשתי, שאינני נתון לאמונה הישנה באות ובהשראה עליונה, ובכלל שום הילה רומנטית אינה מסנוורת אותי... לעומת זה מאמין אני באמונה רוחנית יותר בריאה, הרואה בהופעה ההיסטורית הגדולה של היהדות עם התפתחותה המלאה, החל בהתהוותה הראשונה עד להווה, את ההתפתחות השלמה של האמת האחרונה. אמונה זאת אינה מזדעזעת על-ידי ביטול אות כלשהי. אמונתי מקיפה באהבה רבה את אלפי השנים, ובוטחת בכוחה לעולם ועד'¹². אמונה כזאת היא יותר 'בריאה', כלומר יותר חזקה, כי נתונה היא לערכים שברוח. ספיריטואליזציה זאת של היהדות לא הביאה אותו, כמצופה, לידי עיון מופשט, אלא העלתה אותו על הדרך לתהייה אחרי תהליכים היסטוריים. ברם, את התהליכים ההיסטוריים האלה לא ניתק מגורלם של הנושאים אותם — הגם שגילה וכיסה לסירוגין את עקבותיהם בהתאם להשקפת עולמו היהודית, שביקש לאשש. לכן לא נמצא במחקריו התאמה בין ההתפתחות של היהדות כאידיאה לבין שרשרת הדורות של העם היהודי. החשיבות היתרה, שייחס למחלוקת בין הצדוקים לפרושים, מבהירה זאת היטב: מצד אחד הדגיש את הרקע הסוציאלי, שהשפיע על חילוקי הדעות הללו; ומצד שני העלים עין מגילויים נוספים רבים, שבתקופות אחרות השפיעו על התפתחות היהדות כמכלול האמונות והדעות של העם היהודי. תוך הסתייגות זאת אפשר להעריך את תרומתו של אברהם גייגר לחקר ההיסטוריה היהודית. היא מתבטאת בקביעת קריטריונים, האמורים להעמיק את בחינתן של תופעות מסוימות בחיי הרוח של עם ישראל.

הרב שמשון רפאל הירש: 'אגרות צפון'

בספרו אגרות צפון, ראשית יצירתו הספרותית¹³, הקדיש הירש פרקים אחדים להיסטוריה היהודית. אולם 'בעיקריו העיוניים, כלומר בתפיסת-העולם ובתפיסת היהדות, החזיק במשך כל ימי חייו: אותם הרעיונות שניסח ב"אגרות צפון" הם העיקר, "ואידך פירושא" במובנו המקורי של ביטוי זה'¹⁴. את הספר הזה חיבר הירש באולדנבורג שבצפון גרמניה, מקום כהונתו הראשון, ופירסם אותו תחת השם הבדוי

'בן-עוזיאל'; אולם במהרה גילה את זהותו. אגרות צפון או 19 אגרות על יהדות זכו לפופולריות רבה, נדפסו במהדורות אחדות ותורגמו לשפות רבות. ברוח האופנה הרומנטית-סנטימנטלית של אותם הימים בחר המחבר בצורה ספרותית של חליפת מכתבים, שכביכול נפלו לידי 'מתוך עזבונו של ידיד יקר'. אלה הם 18 מכתבי תשובה של הרב נפתלי על שאלותיו של ידידו הצעיר בנימין, המטיח במכתב הפתיחה טענות קשות נגד היהדות המסורתית, שדרישותיה והליכותיה אינן הולמות, לדעתו, את האדם המודרני. לפי הנאמר במבוא ולסיום, נועד החיבור להיות 'הודעה מוקדמת לקראת פרסום נסיונות של אותו מחבר על ישראל וחובותיו'¹²⁰. אכן, הוציא הירש כעבור שנה את ספרו העיקרי לאור בשם 'חורב, נסיונות על חובות ישראל בתפוצות'.

לענייננו חשובים, קודם כול, הפרקים השישי עד התשיעי, שבהם מתאר הרב את ראשית צעדיו של ישראל על במת ההיסטוריה. אלה היו הימים לאחר המבול, ימי פזורת העמים על-פני כדור הארץ. ברם, לכולם נקבע אותו גורל: כולם יימצאו במאבק מתמיד נגד כוחות הטבע על מנת להשיג קניינים ארציים וליהנות מהם; אבל אחרי הגיעם לפסגת הישגיהם החומריים ייפלו כולם ויפנו את מקומם לבא אחריהם — וחזור חלילה, עד שהאחרונים יבינו, 'כי כל גדולת האדם אינה אלא הבל ומשנכשלו כל הנסיונות לבצר לזמן רב את האושר של קניין וגדולה, ומשיתמוטטו כל בנייני השלטון ובנייני החכמה... והיה באחרית הימים נכון יהיה בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל-הגוים'¹²¹. לעומת האנושות, המיוערת 'לחינוך על יסוד הנסיון, ללמוד ולדעת מתוך גורלה את עצמה ואת ה'... צריך היה להכניס לתוך מערכות העמים אומה אחת, שתוכיח בגורלה ובחיה, כי ה' האחד הוא המקור היחידי של החיים, ומילוי רצונו הוא תכליתם היחידה'¹²².

הרעיון הזה של האנושות, המגיעה להכרת אלוהים הנכונה בדרך הארוכה של לימוד מתוך ניסיון — לעומת העם הנבחר, שחיו יהיו מופת לשלטונו של אלוהים — רעיון מעין זה השמיע בזמנו לסינג ב'חינוך המין האנושי'. אין זה מן הנמנע, שהירש הושפע מהחיבור הזה. לסינג שאל את עצמו למה בחר האל בעם 'פראי' זה דווקא, 'עם אשר מוכרח היה האל להתחיל עמו לגמרי בראשית?' והשיב: 'הוא חינוך בו את המחנכים העתידים של המין האנושי... זאת יכלו להיות יהודים בלבד. רק אנשים של עם, שחונך בדרך זאת'¹²³. גם הירש תוהה על בחירת האל בעם ישראל ומשיב: 'לשם כך [לשם מילוי התפקיד הנ"ל; ר"מ] צריך היה למצוא עם... שלמראית עין צפוי הוא לכליה בין עמים מצוידים ועצמאים'¹²⁴. עד כאן יכול הירש ללכת בעקבות לסינג, אך מכאן והלאה נפרדו דרכיהם בהכרח: לסינג ביקש להראות, שתפקידו של עם ישראל בחינוך המין האנושי מסתיים עם הופעת הנוצרי, שכביכול מעלה את האנושות לשלב יותר גבוה; ואילו הירש, שנצמד לתפיסה המסורתית, מעביר את השלמת שליחותו של ישראל לאחרית הימים. אז תתגשם נבואתו של ישעיהו על העמים: הם יבואו אל הר ה' ויבקשו להורות אותם את תורת ה'. עד אז יהיה זה גורלו של העם היהודי להתבודד משאר העמים ולסבול את רדיפותיהם.

שתי תקופות של מדינה יהודית — ימי הבית הראשון וימי הבית השני — לא היו, לדעתו, אלא ימי מעבר. החיים כאומה עצמאית, היושבת על אדמתה, אינם מטרה בפני

עצמה, כי אם אמצעי חינוכי. חורבן הבית הראשון בא כעונש על 'מספר עריך היו אלהיך יהודה'. חידוש חיי המדינה בתקופת הבית השני שימש אך ורק כהכנה לביצוע שליחות העתיד: 'קודם שיצאו בני־ישראל לדרך גלותם הארוכה בעמים, נקבצו לאחר זמן קצר עוד פעם על אדמת נחלתם, בחינת בית אביהם, כדי לקשור שם רוחם בתורתם קשר אמיץ יותר, שמעתה היא לבדה משמשת להם סם של חיים'¹²⁵. בני ישראל הצטוו למלא את ייעודם תוך חיי גלות בין גויים: כך מפרש הירש את דברי ישעיהו (מ, ג—ה): 'שוב למדבר, קורא קול הנביא, פנו שם דרך ה'! ישרו בערוב המערבי מסילה לאלהינו, כדי שאז — כאשר כל גיא יינשא וכל הר וגבעה ישפלו, והיה העקוב למישור והרכסים לבקעה — ייגלה כבוד ה' ויראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר'¹²⁶. את חיי העם בגלות מתאר הירש כשרשרת ארוכה של סבל — אבל גם של נשיאה אמיצה בעול השליחות, תוך עמידה נגד כל הפיתויים. נאמן לייעודו הקריב העם היהודי 'את נכסי החיים היקרים ביותר, נשים, בנים, הורים, אחים ואחיות, גם את נפשו ומאודו וכל תענוגות החיים'. כך מצטיירים בעיני הרב תולדות ישראל בגולה בכל מקומות פיזורו בין האומות.

והנה עתה למדו גם האומות, והן מתחילות להבין את תורת ה'. בסימן זה מתחילה, לדעת הירש, עת חדשה, המביאה ליהודים את האמנציפציה. זה הזמן, 'שפזורי ישראל נעשים נסבלים, חסויים ומתאזרחים ברשות העמים ומפתחים במנוחה את כל הדר חייהם הישראליים'. על החיוב שבאמנציפציה, השקולה כנגד סכנת ההתבוללות, רומז, לדעתו, מאמר הנביא ירמיהו (כט, ד—ז): 'פְּנוּ בְתִים וּשְׁבוּ... וְדַרְשׁוּ אֶת שְׁלוֹם הָעִיר אֲשֶׁר הַגְּלִיתִי אֶתְכֶם שָׁמָּה'. לא עוד התבדלות — אלא 'להתאזרח במדינה, שקיבלה אותנו לגור בה... ואמנם ההתחברות הזאת... הרי היא אפשרית, בלא שתזיק לרוח היהדות'¹²⁷. ההשתלבות בתוך מדינות מושבותיהם לא תהרוס את אחדות העם, כי 'מעולם' לא שימשו ארץ וקרקע קשר לאיחודו — אלא המשימה המשותפת של התורה. ובכן, כמו גייגר, תופס גם הירש את ההיסטוריה הפרגמטית כאילו טפלה היא לחיי הרוח. הספיריטואליזציה של היהדות הביאה את שניהם לחיוב הגולה והפזורה, כי בהן מתממש ייעודו של ישראל — או כפי שכבר רמז הירש בהקשר אחר: 'בתוך עצם פיזורו נפתח לו שדה פעולה מיוחד'¹²⁷. עניין קיבוץ גלויות בציון נדחק אפוא אצל הירש לעתיד הלא־ריאלי, 'שנועד כתכלית וקץ לגלות, עתיד מקווה, אך אין בכוחנו להגשימו למעשה בעצם ידינו'¹²⁸. גייגר, שעקרונית לא חלק בעניין זה על דעת יריבו, דיבר על ירושלים כסגנון שונה, ואפילו לא נמנע מלשון צינית: 'נכבד את עברה, אבל איננו מטפחים את התקוה, שתצמח ממנה אי־פעם הישועה... איננו רוצים להלך בין חורבות מימים עברו, אפילו ראויים הם ליראת כבוד, אלא רוצים אנו לייסד את הבניין החדש למען עתיד חזק. כבוד לירושלים ולזכרה, כמו לכל מת מפורסם, אבל אל־נא נפריע למנוחתו!¹²⁹

בהערכת האמנציפציה חוזר הירש לעולם הרוחני של לסינג וה'משכילים' בני זמנו. לדעתו, אין הענקת זכויות אזרח תופעה פוליטית, אלא מוסרית. גילויה מבשר את עליית השחר על אנושות יותר טובה, החותרת לקראת כיבוד האדם באשר הוא אדם. בכוח ההכרה בצדקתה של האמנציפציה — ולא בכוח הזרוע — היא מתגברת על אלה

השרויים עדיין בעולם אפל של יצרים ותאוות בצע. ההכרה באל אחד, אבי כל הברואים בצלמו, מעוררת רגשי אחווה בין בני-אדם. על עולם אידיאלי זה מברך הירש, על 'כיבוד החוק, החוק של זכויות האדם: להיות אדם בין בני-אדם, ועל הדעת, כי לאלוהים הארץ, וכל אשר צלם אלוהים לו, והוא בנו, יכובד בשמחה על-ידי הכל כאח להם'¹³⁰. בעידן זה של צדק וכיבוד הזולת תוענק אמנציפציה לכל המדוכאים, וגם ליהודים! יוסרו מעליהם הלחץ ואימת הרדיפות, שהאפילו על חייהם. מתוך ברכת הרב על השחרור הזה נשמעת גם נימה של ביקורת על המצב בדורות האחרונים: 'ראיתי, מציין הירש, כיצד כובד הלחץ... דחק את עם ישראל מתוך תחומי החיים, קיצץ באפשרותו לטפח את קנייני רוחו, צמצם את הפיתוח הנפשי של תכונותיו הנעלות והכריח קצת מבני עמנו, לשם קיום עצמם, לילך בדרכים, שאמנם אישים מלאי רוח היהדות לא היו מתהלכים בהן, אפילו לא במצב של לחץ ומצוקה כזאת; לילך בדרכים, שפגעו קשה ביעודם. ואמנם בנסיון קשה כזה לא עמדה חולשתם ונכשלה'. אכן, מודה הירש בנכונות טענותיהם של דורשי הטוב לישראל מסוגו של דום, שכידוע הצביע על קלקול המידות בציבור היהודי — אם כי תלה את האשמה בגישתם הלא-נכונה של השליטים כלפיהם¹³¹; אולם, סובר הירש, עם כל הטוב שבצדו, בשביל היהודים אין השחרור העיקר — אלא האופן שבו ינצלו אותו. ברכתו על מתן האמנציפציה מותנית בכך, 'שבראש וראשונה יתעורר בקרב ישראל בה בעת הרוח הנאמן, שעיקר תכליתו... להגיע אל ייעוד ישראל, למען הזדככות עצמנו, למען נטיעת רוח היהדות בקרב הלבבות'.

עד כה יכולנו להצביע על קווי מחשבה משותפים לגייגר ולהירש; מכאן והלאה פונה כל אחד לדרכו: גייגר — להשתלבות בחברה המודרנית והפיכת היהדות לקונפסיה, והירש — לאוטונומיה בשביל הדת היהודית, תוך חיפושי דרך לחיי החולין של חברה מודרנית. בצד אחד משקפות מגמותיו של הירש את הערכותיו את הכוחות, שפעלו לדעתו בהיסטוריה היהודית; ובצד השני — את יחסו אל העולם הסובב אותו ואת ציפיותיו ממנו לעתיד. באשר להערכותיו את העבר, בולטת התייחסותו לשני 'משה' — לרמב"ם ולמשה מנדלסון — המעמידה סימן שאלה אחרי אמרת ה'משכילים': 'ממשה עד משה לא קם כמשה!'. אמנם הרמב"ם מצטייר בעיניו כ'איש נעלה... שלו, ורק לו, אנו חייבים תודה על הצלת היהדות המעשית עד לימינו-אנו'¹³²; אבל הגותו לא היתה יהודית-אוטרקית, אלא צמחה בשדות זרים. הרמב"ם לא 'פיתח את היהדות מתוך נפשו פיתוח של יצירה... הכיוון הרוחני המיוחד שלו היה ערבי-יווני'. בניגוד לגייגר, שכזכור שיבח את הרמב"ם כמי שבנה את הגשר בין הפילוסופיה האריסטוטלית לבין המסורת היהודית, מציין הירש: 'מן החוץ חדר [הרמב"ם] לתוך היהדות והביא בידו השקפות שמצא אותן קיימות במקום אחר'. גם ממנדלסון אין הירש שולל את מעלות אישיותו ואת השפעתו הרבה על הציבור: 'שוב הופיעה אישיות נעלה ומצוינת, אישיות מכובדת מאוד, שאף היא כיוונה באמצעות השפעתה את ההתפתחות עד היום הזה'¹³³. ברם, גם מנדלסון לא פירש ולא פיתח את היהדות מתוך עצמה: 'אף הוא לא שאב את התפתחות רוחו ממקור היהדות... הוא ביאר את התנ"ך בדרך פילוסופית-אסתטית בלבד, לא בנה את היהדות בחזקת מדע מתוך עצמה, אלא רק הגן עליה מפני חוסר הבנה פוליטית

ומפני דרישות נוצריות־חסודות'. עם זאת היה 'אישית יהודי דתי למעשה, הראה לאחיו ולעולם, שאפשר להיות יהודי אדוק בדתו, ובכל זאת נערץ וזוהר כאפלטון גרמני — ה"בכל זאת" הוא שהכריע'. כלומר: הניגוד בין יהדות ו'אנושיות' נשאר וקיים גם אצל משה זה. הוא עצמו נראה בעיני הירש 'יהודי דתי למעשה' — אבל תלמידיו חסרו את הרגש הדתי של רבם... והשליכו את יהבם על האיזון שבשיטת הרמב"ם¹³⁴.

באשר למדע היהדות, אין הירש משתמש במונח 'מדע' באותה המשמעות הרגילה, שגם אבותיו ייחסו לו. לדעתו, אין מדע זה כי אם קליטת חוץ, 'ממערב' — דוגמת פרשנותו הפילוסופית של הרמב"ם. ביתר הרחבה הסביר את עמדתו כלפי חקר המקרא. בהערת שוליים ארוכה השווה את שיטת המחקר במקרא לשיטה הנהוגה במדעי הטבע: 'בטבע נגלות לפניך התופעות כעובדות, ואתה, אין לך אלא לחשוף מן המאוחר אל המוקדם את החוק הפועל בכל אחת מהן, ואת הצירוף של כולן יחד. הוכחה לאמיתות הנחותיך, או אף לאמיתותן שבאומדן בלבד, משמש כאן שוב הטבע עצמו... וכך ממש בחקירת התורה. עובדה היא לגבינו כשמים וארץ; חוקיה נגלים כעובדות; בתורה — כמו בטבע — סיבת כל הסיבות הוא ה'; כבטבע כן גם בתורה, אי־אפשר לנו לכפור בדבר שהוא עובדה, כי לא נוכל לגלות את הסיבה ואת הצירוף¹³⁵. גישה זאת פוסלת, כמובן, את דרך האינדוקציה של מייסדי מדע היהדות, ומעדיפה במקומה את הדרך הדדוקטיבית של הסכולסטיקה בימי־הביניים. אגב כך מציין הירש, שהנושא של אותו 'מדע' — שהוא התורה על שתי צורותיה, זאת שבכתב וזאת שבעל־פה — 'מתחילה נקבע בכתב ביסודותיו העיקריים בלבד; ואילו קיומו, ועל הכל הרוח, שהוא עצם החיים, צריך היה להתקיים רק בדיבור חי — תורה שבעל־פה¹³⁶'. משום סירובו להכיר בזכות הביקורת המדעית כלפי תורה שבעל־פה הסתייג הירש גם מהרב זכריה פרנקל, כשזה פירסם את חיבורו 'דרכי המשנה'; ובעקבות זאת לחם גם נגד פתיחת הסמינר לרבנים בברסלאו שבהנהלתו — עניין שעוד נחזור אליו בדיון על גרץ.

ברם, ביחסו כלפי אומות העולם מתגלה הירש כבעל השקפה ליברלית. אמנם כעם סגולה מצויה עם ישראל להתרחק מהעמים, כל עוד לא השתחררו משליטת הכוחות השפלים עליהם, כמו 'תאוות ההנאה והאלהת הקניין'; אולם ייעודו, כזכור, הוא להיות להם למופת ולהנחות אותם אל המטרה הסופית, אל 'האחווה הכללית של האנושות... כולנו, כל העמים שהיו, הווים ויהיו במזרח ובמערב, בדרום ובצפון, עובדים הננו בבנין גדול אחד¹³⁷'. בפירוש אופייני לו למאמרו הידוע של הרמב"ם מוצא הירש אסמכתא לרעיון אחוות העמים ושיתופם בבניין האנושות האידיאלית: 'חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא', והעולם הבא אינו אלא 'מטרתה הסופית של התפתחות האנושות'. הנאורות שבאומות העולם מרימות תרומה לחינוך המין האנושי: היוונים — באמנות ובחוכמה, הרומאים — בחרבם 'המאחדת כל העמים', וישראל — בדרכו המיוחדת, או, כפי שהדגיש במקום אחר: ישראל יהיה 'מנוף כל־יכול בשביל המטרה הכללית של חינוך האנושות'. שליחות זאת תהיה 'שקטה יותר, אבל נאדרת, אדירה ומעמיקה יותר' ממופת חיי הייסורים של ישראל למען התגלות ה'¹³⁸. הציפייה למילוי השליחות — ליום שבו תתרומם האנושות לאידיאל של אחווה, החובקת את כל

הברואים בצלם — אחת היא אפוא להירש, מייסד הניאו־אורתודוקסיה, ולגייגר, ראש תנועת הרפורמה!¹³⁹

לסיכום יש לציין, ששני בעלי השקפת עולם כה מנוגדת כהירש וגייגר מגיעים מתוך התבוננות בהיסטוריה היהודית אל אותן המסקנות: שניהם מחייבים את הגולה ורואים בחיי הפזורה של ישראל ייעוד ושליחות כלפי האנושות. לכן אין לתמוה שתפיסה היסטורית אחרת תביא את בעליה לידי התנגשות עם שני הזרמים הללו גם יחד.

פרק שמיני

מפעלו ההיסטורי של ה' גרץ

'מבנה ההיסטוריה היהודית'

'חלוקות' פולין בסוף המאה הי"ח, שגרמו לסיפוח חבל פוזן למלכות פרוסיה, הביאו למפנה בחיי תושבי האזור, ובתוכם הקהילות היהודיות הרבות. למעלה מ־50,000 יהודים 'פולניים' חילקו מעתה את גורלם עם כ־32,000 יהודים 'פרוסיים'¹. ההגירה הפנימית מערבה, לפרוסיה ה'ישנה', וגם משם מזרחה, אל המחוזות הפרוסיים החדשים, הביאה לידי התמזגות שתי עדות בעלות היסטוריה שונה בתכלית. במרוצת הדורות פיתחו יהודי פולין חיי קהילה אוטונומיים עם אורח־חיים מסורתי, ושכניהם הנוצריים לא יכלו לעורר בהם נטייה כלשהי להתקרבות, ולהתכוללות — לא כל שכן. לעומתם התרגל הציבור היהודי בפרוסיה, שחי בקהילות זעירות ומפוזרות, למגעים תכופים עם סביבתו, וחוג מסוים אף ספג את השפעת תנועת ה'השכלה'.

תולדות חייו של גרץ* משקפות נאמנה את תוצאות המפגש עם התרבות הגרמנית, שיהודי המערב כבר הספיקו לסגל אותה לעצמם². גרץ נולד וחונך באווירה המסורתית של עיירה פולנית. למפנה בחייו גרמו 'אגרות צפון' — חיבורו של הרב הצעיר שמשון רפאל הירש, שהזכרנו. הספר הזה נפל לידי ברגע של משבר, שהעיב גם על לימודיו בישיבה. מאמציו הכנים של הירש להאיר את המסורת היהודית באופן שתהיה הולמת את רוח הזמן ומבלי לפגוע בעיקריה — הקסימו את גרץ המתלבט. הסכמתו של הרב לקבל אותו כשוליה לביתו באולדנבורג איפשרה לו לצאת מסביבה, שהסתכסך אתה, ולהיכנס לעולם חדש — וכל זאת מבלי שייענה לפיתוי לנטוש את אורח חייו המסורתי, פיתוי שצעירים רבים לא עמדו בו באותן מסיבות. יש לציין שגרץ דחה גם את רעיונות הרפורמה, שהתחילו נשמעים אפילו בסביבתו הפולנית. עבודת בית־הכנסת המתוקנת, שנכח בה בעת מסעו צפונה אל הרב, עוררה בו סלידה³.

בן עשרים היה גרץ כשהגיע לביתו של הרב הירש, וכמעט שלוש שנים ישב לרגליו. אחרי נדודים נוספים בא בשנת 1842 לברסלאו ונרשם כסטודנט לאוניברסיטה המקומית. בתקופה הזאת ראו מאמריו הראשונים אור. ב'אורינט', שבועונו של הבלשן והביבליוגרף יוליוס פירסט מלייפציג, התפרסמו רשימותיו הפובליציסטיות, שברובן התפלמס עם אברהם גייגר. בשנת 1845 הופיע מאמרו המדעי הראשון, שאף הוא היה

* 1817 — 1891.

מכיוון נגד גייגר. היתה זאת ביקורת מפורטת לספרו של גייגר על לשון המשנה⁴. גרץ ליווה את טיעוניו במראי מקומות רבים, שהוכיחו את בקיאותו בתחום זה ועשו פומבי ללמדנותו. כעבור שנה התפרסמה עבודת הדוקטור שלו על הגנוסים ביהדות⁵. פרסומים אלה עוררו את תשומת-לבו של הרב זכריה פרנקל, והוא הזמין אותו לתרום גם לעיתונו, 'כתב-העת לאינטרסים הדתיים של היהדות'⁶. גרץ שלח לו מחקר קטן על תרגום השבעים למקרא, וכעבור שנה — את חיבורו ההיסטורי הגדול הראשון.

על-פי הכותרת היומרנית במקצת — מבנה ההיסטוריה היהודית⁷, ביקש גרץ לבחון את הגורמים המיוחדים לכל תקופה ותקופה, שקבעו את דמות ההיסטוריה היהודית ואת אופייה. יש לציין, שאת היכרותו הראשונה עם ההיסטוריה היהודית על כל תקופותיה עשה באמצעות ספריו של יוסט. עוד בהיותו אצל הירש רשם ביומנו, כי שלח לפיליפסון, העורך של 'העיתון הכללי של היהדות', דברי ביקורת על ההיסטוריה של יוסט, וציין שמצא בה שגיאות רבות⁸; אבל המאמר לא נדפס. להרהורים על ייחודה של ההיסטוריה היהודית הניעו אותו, כנראה, ספריהם של שלמה לודביג שטיינהיים ושמואל הירש, שראו אור באותם הימים. בפתיחה למבנה איזכר אותם קצרות יחד עם ספרו של ש"ר הירש וציין, שעל אף דעותיהם המנוגדות של מחבריהם, 'הן כולן אמיתיות, כשהן נתפסות כגילויים בודדים של עיקרון היסוד המוחלט של היהדות, וכולן כוזבות בשעה, שהן מבקשות להעמיד עצמן, כל אחת לבדה, כרעיון-היסוד ולדחות את השאר'⁹. בנסיונו לענות על השאלה, 'הנראית כשאלת הבאי': 'היהדות מהי?' לא הועילו לו החיבורים הללו, כי 'טעות אחת משותפת להם, שלא שמו לנושא עיונם את כלל היהדות כולה'. גרץ סבור, ש'את כוליותה של היהדות ניתן להכיר רק בהיסטוריה שלה; בהיסטוריה של היהדות מתבארים בהכרח כל מהותה וסכום כל כוחותיה'¹⁰. הלבטים בימי נעוריו, שאותם הטה מורו הרב ש"ר הירש לאפיק חיובי; הלימודים אצלו; והמפגש עם העולם האקדמי באוניברסיטת ברסלאו — כל אלה הובילו אותו אל חקר ההיסטוריה כסיכוי יחיד להבין מתוכה, ולא מתוך הספרות ההלכתית, את סגולת היהדות¹¹. העמדת השאלה בדבר מהות היהדות מעידה על הטלת ספק במקובל; כי הרי הרהורים כאלה עלולים לחתור תחת מעמדם של עקרונות מקודשים — סכנה שזכריה פרנקל, העורך, חש בה מיד. לכן הצהיר בהערה לכותרת של גרץ, כי אמנם פתוח כתב-העת להבעת דעות שונות — אבל זכות העורך להגן על השקפתו, כמו שחובתו לדחות דברים העלולים לפגוע ב'אמיתות-היסוד של היהדות' ולהעמיד על דיוקן ציטטות לא נכונות ודעות, שאינן מתקבלות על הדעת¹². לפני שהסכים לפרסם אותו בחן, כמובן, פרנקל את כתב-היד של גרץ, ובוודאי התכוון מראש להגיב על דבריו בעניינים שלא נראו לו; ואכן כך עשה.

בפתיחה ה'פילוסופית' של המאמר מתנה גרץ את יציאת האידאה מהכוח אל הפועל בהיותה בעלת חיוניות מספקת: 'כל רעיון, שכוח-חיים בו, בורא לו מכורח טבעו מציאות הראויה לו'. מכאן מהותה המורכבת של ההיסטוריה, שהיא 'לא רק בבואת הרעיון אלא גם מבחן עמידותו'^{12א}. דרכו זאת של גרץ בניסיון לתהות על מהות היהדות מזכירה את מאמרו הפרוגרמטי של עמנואל וולף, שדנו בו¹³, ומצביעה על זיקתה לעולם 'מדע היהדות'¹⁴. אולם גרץ אינו ממשיך לעסוק בפילוסופיה של ההיסטוריה,

'שעדיין מדע חדש הוא', ומסתפק בקביעה, 'שההיסטוריה היהודית בכל שלביה... משקפת רעיון אחיד, אף משמשת הסבר ריאלי למושג יסוד אחד'. על-פי גילוייו של אותו רעיון-יסוד, במהלך ההיסטוריה, שבה הוא מתממש בתקופותיה השונות, מקים גרץ את ה'קונסטרוקציה' של ההיסטוריה היהודית. בעת הופעתו ההיסטורית הראשונה מתגלה, לדעתו, רעיון-היסוד של היהדות בניגוד לרעיון-יסוד אחר, ששלט בעולם העתיק, האלילות: 'מיד עם כניסתה של היהדות להיסטוריה, היא מוצגת לפנינו כשלילה, היא שוללת את האלילות'. כלומר, לא הרעיון המונותאיסטי, כפי שנוהגים לציין — אלא שלילת האלילות, היא ראשית יציאתו של רעיון-היסוד לפועל! במקום הזה מעיר פרנקל, כי האמונה באל אחד היא העיקרון הראשוני — ולא סתירת העולם האלילי, כפי טענתו של גרץ, המושפע בעניין זה מתפיסתו של שטיינהיים; אולם בסופו של דבר מודה פרנקל, שהוויכוח הזה אינו כה עקרוני. חמורים יותר נראים בעיניו דבריו של גרץ בהמשך טיעונו. כדי להראות את מידת חיוניותו של הרעיון, המונח ביסוד היהדות טוען גרץ שנוסף לצדה העיוני — שלילת האלילות — מאפיין אותה צד אחר, מעשי: 'היהדות אינה נעצרת אפוא בצד שלילי זה, בטבעה האופוזיציוני, אלא עיקר תפקידה הוא לאשש את רעיון האלוהות המיוחד לה על דרך החיוב'. לצורך מילוי משימתה זאת זקוקה האידיאה לגוף, המסוגל לממש אותה: 'רעיון האלוהות העל-טבעי אינו מרחף בחלל האוויר הדליל של המחשבה, אלא יוצר לו הוויית-עם מוחשית... רעיון-אלוהים צריך שיהיה בו בזמן רעיון מדיני'. את תכליתו מבטא הכתוב: 'למען ייטב לך על האדמה אשר ה' אלוהיך נתן לך'. פירושיהם של אלישע בן אבויה, 'אחר', ושל בן בתו, ר' יעקב — כאילו לטובת הפרט רומז הפסוק — אינם נראים לגרץ: 'הבטחות שכון של מצוות לא נתכוונו ליחיד... אלא לחטיבה הלאומית. בשמירתן או בהפרתן של המצוות תלויים שלומם ושלמותם של הקיבוץ המדיני היהודי'. מכאן מעלה גרץ את המסקנה: 'היהדות במובנה המדויק בכלל אינה דת — אם מבינים בה את היחס של בן-אנוש אל בוראו, ותקוותיו לגורל חייו בעולם הזה — אלא היא כמובן זה חוקה מדינית'¹⁵. באם היהדות אינה רק דת — דהיינו, מכלול של אמונות בלבד — אין גרץ יכול בכל זאת להכחיש, שהיא חדורה 'רעיונות מטפיסיים' ו'בעלת אופי דתי'. אלה אפוא פניה הכפולים של היהדות: 'דעת אלוהים ואושר חברתי, אמת דתית וטובת המדינה, הם-הם שני הכוחות הפועלים של היהדות... או — כלשון אחר — הדתי והמדיני הם שני הצירים, שעליהם סובבים החיים היהודיים'. בתולדות העם היהודי הביטוי המוחשי של שני המושגים האלה הם תורתו, תורת משה, וארצו, ארץ-ישראל. זיקתם ההדדית של השלושה — העם, התורה והארץ — אינה, בעיני גרץ, בגדר תופעה בעלת הסבר רציונלי: 'התורה, עם ישראל וארץ הקודש עומדים, אפשר לומר, ביחס הדדי-מאגי, קשורים הם קשר בלתי נראה לעין לבלי הינתק'¹⁶.

נראה שבכל הדיון הזה לא המהלך העיוני הוא העיקר לגרץ — אלא הלקח, שאותו הוא מעוניין ללמד את קוראיו. כי בנקודה זאת נוטש גרץ את הנימה השקטה, הפילוסופית, כביכול, ופותח בדברי פולמוס ציוריים, כשחציו מכוונים למטרה אחת — הלא היא תפיסת היהדות הליברלית מבית מדרשו של גייגר: 'היהדות, ללא קרקע מוצק של חיי מדינה, דומה לעץ נכוב מבפנים, עקור למחצה, שרק צמרתו מצמיחה עלים,

אבל אין בכוחו עוד לשלח פארות וענפים. יכול אדם להעביר את היהדות בתהליך של זיקוק, למצות משפעת תוכנה רעיונות מודרניים ולהכריז בצלצלי מלים מרעישות ובאמרות כנף מזהירות על תמצית זו כעל גרעינה האמיתי של היהדות; יכול אדם לבנות כנסייה בזעיר אנפין ליהדות מזוקקת ואידיאלית זו ולהכריז על עיקרי אמונה; אזי יחבוק רק צל היהדות כיהדות, ואת פריה העסיסי ימיר בקליפתה היבשה. כל מי שקרא את הדברים האלה בימים ההם, ימי אסיפות הרבנים הרפורמיים, עת התגלע הקרע ביניהם לבין האורתודוקסים, הבין את העוקץ. אף-על-פי שהסתייג פומבית מהרבנים המתקנים¹⁷, חשש פרנקל בכל זאת, שבניגוד לכוונתו עלולה טענתו של גרץ לשפוך מים על טחנות הרפורמים; הרי גם אלה מעלים אותו רעיון של זיקת התורה לארץ-ישראל — אבל כהצדקה לשלילת תוקפה עתה, בתנאי הגלות, אחרי חורבן בית-המקדש! 'אם החוקה, שניתנה בהתגלות', מעיר פרנקל, 'מרותקת בעיקרה אל האדמה, אזי אי-אפשר להבין כיצד היא מחייבת את אלה שנקרעו מהאדמה הזאת'. הציפייה לתחיית המדינה ולבוא המשיח, אין בה די כדי לחייב את שמירתה¹⁸. אולם כזכור, באותה פסקה בדבר מהות היהדות מוסיף גרץ עוד קו: חוקת היהדות, התורה — עניינה, לדעתו, אינו הפרט, אלא כלל ישראל ועתידו; ולא לגורלם האינדיבידואלי של בני ישראל מכוונות הבטחותיה לעתיד לבוא¹⁹. כנגד זה מצביע פרנקל על אופי אחר של תורת משה, שגרץ 'רואה בה חוקת מדינה בלבד, שלאנדיבידואלים אין מקום בה כלל וכלל, ושאינה מתחשבת בבן-אדם בתור כזה'. נגד השקפה זאת מצביע פרנקל על שניים מיסודות התורה: 'צדקה וחסד'. אמנם הראשון נמצא בכל חוקה מדינית, אולם השני נושא את 'חותמו של המחוקק האלוהי'. משמעות החסד היא ויתור על זכותנו המוצדקת לטובת הזולת. גם מצוות 'ואהבת את ה' אלוהיך', הצמודה ל'שמע ישראל', 'הנוהגת כלפי הפרט בלבד... החש את עצמו קרוב למי שדורש את אהבתו וגם מעניק לו אהבה', מוכיחה את כוונת המחוקק. מכאן מסכם פרנקל: 'תורת משה שייכת במובן מסוים למדינה, אבל במידה גדולה יותר לאינדיבידואל'. הוא אף משווה לאלוהי ישראל אופי אוניברסלי, באומרו לסיום: 'המחוקק האלוהי אינו אלוהי הארץ בלבד אלא אלוהי תבל כולה'. לפי רשימותיו ביומנו, לא ירד גרץ לטעמן של ההסתיוגיות האלה²⁰. וייתכן שגם פרנקל לא עמד עדיין על חילוקי הדעות האמיתיים שביניהם; כי בסוף המאמר של גרץ הוסיף עוד הערה והודיע, שהמחבר שלח לו הסבר, ולפיו מתברר, 'שהמחבר מסכים מהותית לדעתנו'. מכיוון ש'הסברו' של גרץ לא נדפס 'מחוסר מקום', איננו יודעים כיצד הפיס את דעת העורך מבלי שיוותר על עקרונותיו, שגם חזר עליהם בסוף חיבורו.

בחלק העיקרי של המאמר מציע גרץ חלוקה לתקופות בהתאם לרעיונות-יסוד, שעלו בכל אחת מהן. כמו יוסט, מונה גם הוא שתי תקופות עד חורבן הבית השני, כשגלות בבל מבדילה ביניהן. התקופה השלישית היא תקופת הגלות. בכל אחת מהתקופות מבחין גרץ בשלושה שלבים. כאן המקום להצביע על ההבדל בין השיטה הזאת לבין שיטתו הדיאלקטית של הגל. אצל גרץ אין השלב השלישי מהווה סינתזה של קודמיו. כוונתו של גרץ היתה להראות, שהאידיאה היהודית 'לובשת צורה ופושטת צורה בלבד, ושינוי צורות זה הוא הוא ההיסטוריה היהודית'²¹; אולם ניכרת השפעת תלמידו של הגל, קריסטיאן יוליוס בראניס. גרץ הזכיר את בראניס ב'מהלך החיים' שלו משנת 1853

כאחד משני מוריו העיקריים באוניברסיטת ברסלאו²². עליו נאמר בספר היוכל של האוניברסיטה, כי היה הפרופסור הראשון, 'שידע לרכוש את תשומת-לבם הערנית של הסטודנטים למקצוע הפילוסופיה, ובמיוחד לאותם מענפיה המוזנחים כל כך, הפסיכולוגיה והפילוסופיה של ההיסטוריה. בין עמיתיו למקצוע היה בלי ספק החשוב ביותר²³. בראניס נהג להשמיע לתלמידיו הרצאות-מבוא, שתכליתן 'לרומם את האקדמאי הצעיר, בטרם יפנה את כוחו ואת התעניינותו לכיוון מסוים של החיים האינטלקטואליים, אל נקודת המבט של האידיאה, שממנה זורמות כל מגמותיה, כמו קווי הקוטר מנקודת המרכז, ומקבלות את מהותן. האידיאה הזאת מבקשת להביע אותן באמצעות אותה דמות מוגדרת ומיוחדת, שבה היא מהווה עקרון, המניע את חיי המדע בהווה²⁴. במסגרת ההרצאות (וסביר להניח כי גרץ שמע או קרא אותן) סקר בקצרה את ההיסטוריה האוניברסלית, תוך שימת דגש ב'שני הכוחות הגדולים של התהליך ההיסטורי העולמי: החיים האינטלקטואליים והחיים הסוציאליים'. את ההיסטוריה שלפני הופעת ישו בחן רק על-פי עדותה בעניין בואו של הגואל. בהיסטוריה של העולם הנוצרי ראה את התגלמותם של שני הגורמים האלה בממלכת השמים ובממלכת האדם, שהם 'הגורמים הגדולים של כל תהליך היסטורי, הרוח התיאורטי והרוח המעשי, המתממשים בחיים האינטלקטואליים והסוציאליים'²⁵. גרץ דחה, כמובן, את תפיסתו הכריסטולוגית של מורו, אבל קיבל את עקרון שני הכוחות הפועלים בהיסטוריה. לדעתו, היה 'היסוד המדיני' דומיננטי בימי הבית הראשון, וה'דתי' — בימי הבית השני. התקופה השלישית, שאצל בראניס היא תקופת ימי-הביניים, המגיעים לשיאם עם הרפורמציה, מעלה בהיסטוריה היהודית את היסוד ה'תיאורטי' לגורם מכריע, המגיע להשלמתו בימי מנדלסון.

בשיטתו של גרץ מייצגות את היסודות האלה קבוצות אנשים, שתפקידיהם ומעשיהם קובעים את אופי התקופה; הם 'נושאי ההיסטוריה'. בימי הבית הראשון מוצא אותם גרץ בין 'האזרחים הפוליטיים, גיבורי מלחמה, מלכים, שנימה דתית קלה בלבד פועמת בקרבם'. לעומתם קובעים את פני תקופת הבית השני 'חסידים, חכמים, מורים, תלמידים, בני כיתות, שזיקה סוציאלית קלושה בלבד פועלת בהם'. בהזדמנות הזאת מסתייג גרץ מדעתו של יוסט, שכזכור לא הודה ברציפות ההיסטוריה בין שתי התקופות האלה. 'נדמה לך', מעורר גרץ את תשומת-לב הקורא, 'כי בתקופה שלאחר הגלות אתה רואה לפניך עם אחר לחלוטין, עם מוסדות אחרים לגמרי, ושוני זה באופי הביא גם את אחד ההיסטוריונים היהודים לכך, שיפלג את ההיסטוריה הישראלית לשתיים'; אולם, ממשיך גרץ וטוען, השוני הזה לא יצר שני עמים. האחדות נשמרה בתודעת העם: 'היהדות רואה עצמה בשתי התקופות האלה כחטיבה אחת'.

'נושאי ההיסטוריה' של תקופת הגלות, הכוללת גם את הזמן הקרוי 'העת החדשה', הם 'תלמידי-חכמים, הוגי דעות, פילוסופי-דת אנשי שיטה ואפילו ספקנים וכופרים', כלומר תיאורטיקנים!²⁶ כאמור, מאפיינת את מהלך התקופה הזאת, על שלושת שלביה, פעילות עיונית. קביעה זאת מספקת לגרץ הוכחה לטענתו, שגם בימי פזורה אלה — על אף 'פיצולה וחוסר ליכודה למראית-עין' של ההיסטוריה היהודית — נשמר אופייה האחדיד. כזכור, הרבה יוסט בתקופה הזאת לעקוב אחרי הפעילות החברתית, שבאה לידי

ביטוי בהתארגנות של הקהילות המפוזרות ברחבי תבל ללא זיקה הדדית, והדגיש את מאבקן על קיומן ועל זכות קיומן, שהגיע לשיאו בימי הפולמוס על השגת האמנציפציה השלמה. בגלל תלות הקהילות בכוחות מקומיים, שטיבם ודרגת התפתחותם שונים, לא מצא יוסט אופי אחיד בהתפתחותן ובתולדות הגלות בכלל. לעומתו רואה גרץ בפעילות הרוחנית העצמית את מוקד ההיסטוריה של תקופת הגלות: 'היהודים לא רק סבלו את מוראות ימי-הביניים, הם גם המשיכו ליצור ערכים רוחניים'. עשייתם היתה 'מכוונת לבנינם הרעיוני של עיקרי התורה ושל תוכנה, עשייה שלא נתנה לגזירות הטרגיות של ההיסטוריה להפריעה ולהכריעה'²⁷. אכן, בעיני גרץ לא היה בכוח הגורמים החיצוניים להשפיע על 'העשייה ההיסטורית' של היהודים; הם לא הצליחו לבטלה, ואפילו לא לעכבה; והיא ששמרה על 'האחדות האורגנית'.

אולם גרץ לא הסתפק בקביעות אלה; היה לו גם ויכוח מתמשך עם ההיסטוריוגרפיה הנוצרית. כזכור, דחה כבר יוסט את הטענה, שאחרי חורבן בית-המקדש והמדינה אין ליהודים עוד היסטוריה פרגמטית. גרץ מוסיף ומאשים אותה גם בכוונות נסתרות: 'חרט כותב דברי ימי-עולם נחפז לעבור על פני דרך הייסורים של ההיסטוריה היהודית, כאילו מפחד הוא לעורר על-ידי זכרונות הדמים את המצפון, שהורדם בפלפולי-שווא, כאילו מפחד הוא שיעלה בהרמת קולו רוחות נקם מן הנשיה'. זאת ועוד: 'נוהג זה... להוציא תעודת מוות להיסטוריה היהודית נוח הוא מאוד: על-ידי-כך עוקפים את הקושי, שהיה נערם בפני בניין ההיסטוריה העולמית הבנויה כולה ברוח הנצרות'. לדברים תקיפים אלה, שעדיין לא נשמעו בגרמניה מפי היסטוריון יהודי, הוסיף גרץ פנייה אל עמיתיו היהודים: 'לפיכך אנו נדרשים דרישה יתרה לקיים את זכותה של ההיסטוריה שלנו, להראות את חיוניותה ואי-בלותה, להוכיח, שאין לגלות בהיסטוריה היהודית תקופת ימי-ביניים במובן הבזוי של השם'. גם אם נדמה, ש'חשכת-הלילה של ימי-הביניים' כיסתה לפעמים גם את חיי היהודים, לא היתה זאת כי אם 'מיתה מדומה... או בחינת שנת חורף מבריאה ומחסנת, שהכשירה את היהדות לצאת לתחרות-מירוץ היסטורית עולמית נועזת עם יריבה הצעיר ממנה, שהשעה משחקת לו'²⁸. בפסקה קצרה זאת מתגלה גרץ — הצעיר עדיין — כבעל הכרה וביטחון עצמי, שאינו נרתע מלחשוף את חולשות יריביו בפומבי. ברוח זאת מצטיירת בעיניו יציאתו של העם היהודי מהגיטו אל עולם, שהשתחרר מאימי ימי-הביניים, לא כמאבק על זכות הקיום בלבד — אלא כתחרות על הבכורה בהיסטוריה, הדורשת תעוזה מיוחדת נוכח יתרוננו של מתחרהו. גם בכתיבתו ההיסטורית העתידה ישלב גרץ דברי קנטור והתרסה, הנובעים ממקור גאוותו היהודית — וזאת מבלי לפגוע באופי המדעי של מחקריו.

כאמור, מתרכזת הפעילות הרוחנית בתקופת הגלות בתחום העיוני, 'בכינון של אסכולות ושיטות: היהדות היתה למדע'. אולם, מדגיש גרץ, אין בכוונת הפעילות הרוחנית להישאר בתחום התיאורטי, אלא ליצור 'מתוך התכוונות לחיי ההווה נוהג מעשי, מציאות דתית-חברתית התואמת את התיאוריה'. במציאות זאת מזדקרות לעין שתי תופעות, שהתהוו בו בזמן, ולכאורה הן סותרות אחת את רעותה: אופייה הקוסמופוליטי של היהדות בגלל חייה בפזורה — ונטייתה להתבדלות, הנתבעת ממכלול מצוותיה. גרץ רואה בתופעות האלה ביטוי להשלמה בין גורמי-היסוד, הדתי

והתיאורטי. מטרתן להביא את היהדות לידי 'תודעת עצמה ולהבהרת עצמה'. לשם כך 'מן ההכרח היה, שתינתק, לפי שעה, מתוך מרכז חייה השוקט, מתוך גבולות מולדתה המצומצמים, שתתקרב יותר למקום המערכה של רוחות העמים'. נגזר על עם ישראל לצאת מארצו ולהתערב בין הגויים על מנת להגיע, תוך עימות מתמיד עם הווייתם, להכרה עצמית מעמיקה ובטוחה יותר: 'בכל מקום שצמחה ועלתה ברוחו הייחודית של עם מן העמים אמת חדשה או אפילו רק צורה חדשה של אמת ישנה, יכלה היהדות לסגלה לעצמה, לבחון לפיה את תוכנה שלה, ואפילו לקבלה, אם מתוך שמצאתה שוב באוצר-האמת שלה, או שהבחינה בתורתה היפוכה של זו והוא מתקבל יותר ומשפיע יותר על הלב'²⁹. תכלית הגולה והפזורה הנה אפוא חינוכית: מתוך הסתכלות בחוויות העולם יעמוד עם ישראל על ייחודו: 'מנקודת עמידתה הרמה של הסתכלות שקטה... יכולה היתה היהדות, על-ידי השוואה ועימות, להעמיק לחוש את כל עומק תוכנה, את שגב מגמתה'. תפישת זאת של הגלות מנוגדת לתפיסתם של גייגר ושל הירש: לא השליחות אל 'מדבר הגויים', כתפיסתם, תבעה את יציאת העם לגולה — כי אם צרכיו-הוא: הצורך להיטיב להבין את סגולות עצמו כנגד עולמם של העמים. אכן, בצד אחד חיוב השהות בגולה עד אחרית הימים, על-פי גייגר והירש — ומנגד קבלת הגולה כאמצעי בלבד, זמני ככל האפשר, על-פי גרץ³⁰.

ברם, חיים אלה 'על פני העולם כולו', חיים של 'פיזור אטומיסטי' זה, סכנה אורבת מהם: סכנת ההתכוללות. כנגדה צויד עם ישראל בנשק מגן מיוחד לו: 'היהדות מוכנה וחמושה היתה לקדם את פני הסכנה... כלי-זינה היתה שיטת התלמוד'. גרץ משווה את תפקיד ההלכה לגבולותיה הטבעיים של ארץ-ישראל: סייגיה כלבנון, כמדבר וכים. עליה להוות 'מחיצה בתוך החיים במלוא-עולם'; בכוח סייגים אלה נעשה כל בית יהודי בעולם ארץ-ישראל גדורה גדור היטב'. בלשון כללית, ומבלי להתייחס לתורה שבעל-פה לפרטיה, משווה גרץ ל'תלמודים' ערך חיובי, בגלל התפקיד ההיסטורי המוטל עליו. משום כך אף מגן גרץ עליו מפני המאשימים אותו, כאילו הוא 'כעין גידול ממאיר, שעלה בחיי ההיסטוריה היהודיים ועכר את רוח היהדות' — האשמה הנשמעת בחוגי הרפורמים הקיצוניים, שדוגמתה לא קראנו אצל יוסט ואפילו לא אצל גייגר. ובכן, ה'תלמודים' הנו גורם, המקיים את 'החיים על פני העולם כולו', גורם יוצר הקובע את אופיים של חיי הגולה; אבל תכליתו המחנכת מצביעה על אופיו הארעי. גרץ מסביר זאת במשל הידוע על-אודות האב, המשלח את בנו לנכר כדי שירכוש נסיון חיים. 'אולם', הוא מדגיש, 'האב אינו מתכוון בשום פנים, שבנו האהוב יאבד אי-שם במרחקים. לכשיקנה חוסן ועצמאות... עתיד הבן לחזור לבית אביו, לרשת את נחלת אבותיו. בינתיים ינדוד על פני תבל, בעוד שעינו תכלה ללא הפוגות לבית גידולו הקרוב ללבו'. לא הירש, ובוודאי לא גייגר, דיברו כך על געגועים לארץ-ישראל, על 'כיסופי המולדת' של העם הגולה!

הגורם התיאורטי, שכאמור הוא גורם-היסוד בתקופת הגלות, מתפתח בשלושה שלבים: את השלב הראשון מאפיין הניסיון, שהצטבר בוויכוחים עם הנצרות, לשכלל ולפרש את תורת היהדות על דרך האגדה — ובעיקר האגדה הפילוסופית, שהגיעה לשיא עם פילון, 'אפלטון היהודי', ועם תורת המסתורין כאחת משלוחותיה. את השלב

השני מציינת יצירת הפילוסופים מסעדיה גאון, יהודה הלוי ועד הרמב"ם, 'אריסטו היהודי'. ספרו 'מורה נבוכים', שמיד עם הופעתו הפך 'לספר היסוד של כל הוגי הדעות בישראל', עורר סערה ופילג את קהילות ישראל 'בשלושת חלקי תבל' לשני מחנות; של 'מאמינים הוגי-דעות... ושל מאמינים תמימים'³¹. המחלוקת הזאת, שבה לקחו חלק גדולי הדור, הועילה ל'גיבושה התיאורטי של אידיאת היהדות', וזה היה זוכה לחיזוק גדול יותר אלמלא 'קנאותם של פרדיננד הקתולי וראש האינקוויזיטורים, טורקוומדה, שעצרה את המגמה הזאת בעצם תסיסתה'. כשעלה הנטורליזם האנגלי ונעזבה הדרך האריסטוטלית-מימונית, חלה אצל היהודים הפסקה בפיתוח היסוד התיאורטי. במשך מאה שנה — זאת 'המאה המשעממת'! — ממנשה בן-ישראל ועד משה מנדלסון, אין מרגישים כל התקדמות. השלב השלישי של תקופת הגלות נפתח עם מנדלסון, 'אותו מנהל בית-מסחר למשי'. בהערכת מקומו בתולדות היהדות מנוגדת דעת גרץ לזו של רבו לשעבר. כזכור, המעיט הירש מחשיבותו של מנדלסון, משום שלא 'בנה אותה [את היהדות] מתוך עצמה'. גרץ מביע דעה הפוכה. מלבד זאת ש'סוקרטס היהודי' הרים תרומה חשובה לפילוסופיה הגרמנית בכך, ששיחרר אותה 'מהפורמליזם הנוקשה והמסורבל, שבו הילכה עד ימיו' וקירב אותה ל'משכנות בני האדם' — הרי גילה 'מגמה חדשה בתפיסת היהדות... מגמה זו שוב אינה מבקשת להיאחז בעיקרון, שצידוקו מחוץ ליהדות, אלא למצוא את נקודת-הכובד בתוך עצמה'³². תמצית החידוש בתפיסתו של מנדלסון נמצאת בקביעתו המפורסמת: 'היהדות אינה דת נגלית אלא חוקה נגלית'; אולם מיד מסתבר, כי החידוש אינו מתגלה אלא בפירוש, שגרץ נותן למשפט הזה. לא את טענתו המפורסמת של מנדלסון — 'לבני ישראל לא נאמר במעמד הר סיני, בזאת תאמינו ובזאת לאו, אלא זאת עשו וזאת לאו' — מביא גרץ, אלא דבר אחר: 'חוקת-התגלות זו, תכליתה לקדם את טובתו הלאומית של העם היהודי כולו, וגם את טובתם האישית של מאמיניה'. ולהלן מדגיש גרץ על-פי מנדלסון: 'ביהדות שורש אחד למדינה ולדת. יתרה מזו; כאן שתיים שהן אחת... היסוד האזרחי הוא גם חובה דתית וקדושה, כשם שהיסוד הדתי הוא גם חובת האזרח. האזרח הממלא את חובתו עובד אלוהים הוא'. בכך כאילו נסגר המעגל, כי גרץ מצא אצל מנדלסון את הרעיון, שאותו גילה כבר בהתחלת מאמרו. כזכור, טען שם לקיום שני כוחות הפועלים ביהדות; ה'דתי' וה'מדיני'. משום כך, משום הכללת הגורם המדיני בשיטתו, נראית לו תפיסתו של מנדלסון — למרות 'מיעוט היקפה' בהשוואה לזאת של סעדיה גאון — עומדת על רמה יותר גבוהה 'בשל נקודת המוצא ההיסטורית, הלאומית, שלה'.

אין ספק שכאן, לקראת סיום החיבור ובהגיעו אל ההווה, רומז גרץ שוב, שרעיון היהדות תובע את מימושו על-ידי המעשה, ואינו סובל את כליאתו בתחום העיוני. אמנם טרם הגיעה העת, כי 'היהדות צריכה היתה לפוש קמעה מן המצוד, שבו נרדפה במשך 17 מאות שנים עד כלות הנשימה'. להלן מתפלמס גרץ עם הגל, שהכניס את הדת היהודית לקערה אחת עם כל הדתות בעלות 'ההשקפה הדתית הפרסית', ועם בראניס, תלמידו של הגל, והוא מדגיש שתפיסותיהם אינן יכולות 'למחות את היהדות מתוך ספר החיים'. גרץ מצרף אליהם גם את 'המגמות החדשות, שצמחו בחיקנו-אנו, לראותה כהפשטה מבוששת במקצת, להעתיקה מתוך מרץ העשייה אל העמימות של דתיות

הרגש³³. ולבסוף מסכם גרץ ביתר הדגשה את הלקח שמלמד מהלך ההיסטוריה היהודית: 'משימתה של אידיאת־האלוהים של היהדות היא כנראה ליצור תחוקת־מדינה דתית, שיש לה תודעת פעולתה, תכליתה וזיקתה לכלל העולם'³⁴.

נזכור, שבניסיון הראשון הזה של גרץ לעמוד על מהות היהדות מתוך תולדותיה — שהן, לפי דעתו, גילויי המימוש של אידיאות היסוד שלה — דוחה הוא כל יוזמה להציג את היהדות כתופעה רוחנית בלבד, כקונפסיה או כאבסטרקט. דעה זו צריכה להיות כעין הכרזת מלחמה על הזרם הרפורמי, שהתגבש בגרמניה.

'תולדות היהודים'

בטרם התחיל גרץ בכתיבת חיבורו המקיף על תולדות היהודים, פירסם חיבורים היסטוריים אחדים. חוץ ממחקרו על 'הגנוסיס ביהדות', שהזכרנו, נדפסו בכתב־העת החדש של פרנקל, 'הירחון להיסטוריה ולמדע של היהדות', מאמריו על 'הכרונולוגיה והטופוגרפיה התלמודית', על 'זיופים נוצריים בנוסח השבעים למטרות דוגמטיות' ועל 'הכהנים הגדולים בימי הבית השני שניתן להדיחם'. באותן השנים נרד בין ברסלאו, שם סיים את לימודיו האקדמיים, לבין עיירות במזרחה של פרוסיה בחיפושים אחרי מקור פרנסה. ש"ר הירש, שגרץ שמר לו עדיין אמונים ואף הקדיש לו את הדיסרטציה שלו, נעשה בינתיים רב בניקלסבורג שבמורביה וקרא לו להיות מנהל בית־ספר באחת הקהילות שתחת פיקוחו. אולם מסיבות שונות נאלץ גרץ — שהקים בינתיים משפחה — לנטוש גם את המקום הזה. בשנת 1852 עבר לברלין, ובידו כתב־היד המושלם לכרך אחד של תולדות היהודים.

קשה לדעת מתי וכיצד עלה בדעתו לכתוב את ההיסטוריה היהודית על כל תקופותיה מחדש. יש להניח שהמניע העמוק יותר לחדור לנבכי העבר של עמו — שהשפיע גם על קודמיו, אנשי 'מדע היהדות' — היה הרצון למצוא תשובה לבעיית קיומו הרוחני. השאלה: 'מהי יהדות?' עוררה אותו, כזכור, לחיבור מבנה, ותשובתו היתה: 'את כוליותה של היהדות ניתן להכיר רק בהיסטוריה שלה'³⁵. במבוא לכרך הרביעי של תולדות היהודים אכן גילה, שהדחיפה להתחיל במפעל כזה באה מכורח פנימי: לברר לעצמו את זהותו ו'להגיע לידי בהירות ואמת'³⁶. לכך יש, כמובן, להוסיף את השפעת האסכולה ההיסטורית הגרמנית, שהצליחה לעורר בציבור הרחב את ההתעניינות בידע היסטורי. כיהודי, פעל אצל גרץ גם הרצון להתגוננות, להצדקה, נוכח סביבה מתנכרת, אף עוינת. כידוע, היתה האפולוגטיקה אחת המגמות הראשיות של העידן הרציונליסטי אצל ה'משכילים' היהודיים, ואצל גרץ, שבדרך כלל השתחרר מאילוצי הרציונליזם, השתמר טעם אפולוגטי מסוים בכתיבתו ההיסטורית. במפורש עמד על כך עם ראשית עבודתו, כשהביע את התקווה, 'שחיבור זה יגרום מצדו להכחשת הדעות הקדומות השונות המעיקות על ההיסטוריה היהודית'; אולם מכיוון שבניגוד מודע לקודמיו לא היתה מגמתו השתלבות או ההתכוללות, כי אם הבטחת הקיום והתנאים להמשך ההתפתחות, עבר לעתים מעמדת הגנה להתקפה, ולא הסתפק בשמירה על הערכים הקיימים, אלא צפה לעתיד — מה גם שהאמין בתחיית עמו, בחידוש נעוריו, שכבר חש את ראשיתם.

לתמהוץ-לבם של רבים ממבקרי, לא התחיל גרץ את תיאור ההיסטוריה מראשיתה, גם לא המשיך אותו על-פי סדר כרונולוגי. בשנת 1853 פתח בכרך הרביעי, שנושאו תקופת התלמוד. כעבור שנתיים ראה אור הכרך השלישי, שכלל את הזמן 'שאחרי מות יהודה המכבי ועד חורבן המדינה היהודית'. בשנת 1860 הופיע הכרך החמישי, שתיאורו נמשך עד ל'צמיחת התרבות היהודית-הספרדית'. הכרכים הבאים פורסמו לפי הסדר: השישי בשנת 1861, השביעי ב-1863, וכעבור שנה — השמיני. הכרך התשיעי הופיע בשנת 1866, והעשירי — בשנת 1868. בכך הגיע אל סף העת החדשה, לזמנו של מנדלסון. כעבור שנתיים סיים את הכרך ה-11, שבו עקב אחרי המאורעות עד לימיו. את חיבורם של שני הכרכים הראשונים דחה עד אחרי מסעו לארץ-ישראל, שביצע בשנת 1872. הכרך הראשון הופיע בשנת 1874, ושני חלקי הכרך השני — בשנתיים הבאות. בשביל רוב הכרכים הכין בעצמו לפחות מהדורה שנייה, מתוקנת, ולכרך השלישי ערך עוד בשנת 1888 אפילו מהדורה רביעית! בדרך זאת הצליח לערוך תיקונים ולהכין תוספות בעקבות מחקרו, שמהם לא חדל. בשנת 1887 עיבד את כל החומר מחדש והוציא לאור את 'ההיסטוריה העממית' המקוצרת, שגם לתוכה הכניס עוד חידושים אחרונים. שבעת הכרכים, מהרביעי עד לעשירי, מהווים את החטיבה העיקרית של ההיסטוריה. בהם תיאר גרץ את התקופה בין חורבן הבית השני לראשית העת החדשה. להלן נעמוד על קווים אחדים, העשויים להבהיר את הצדדים האופייניים בשיטתו ההיסטורית.

כבר במבט ראשון מורגש מאמצו של גרץ לחזק, באמצעות תופעות היסטוריות שונות, את טענתו היסודית בתפיסתו ההיסטורית, שהשמיע במבנה: ליכוד העם היהודי — על אף תנאי פיזור. גם בהקשר זה משמש התלמוד, שאת חשיבותו ציין כבר במבנה, גורם חשוב בעיני גרץ. אותו בניין ענק, שבהקמתו 'עמלו יותר מעשרים דורות, מורים ותלמידים, פקידים ובעלי מלאכה, אנשי ארץ-ישראל ויהודי חוץ-לארץ בכל מאודם הרוחני ותוך הקרבת תענוגות החיים', ניצב לפנינו כ'מפעל לאומי אמיתי של שאיפה רוחנית, שבו היה חלק — כמו בבניין שפה לאומית — לא רק לפלוני אלמוני, כי אם לכל העם'³⁷. היצירה הזאת, המשותפת לשכבותיו השונות של העם, מסמלת, לדעתו, את התקופה כולה. 'מי שרוצה לתת סימן מדויק יותר לתולדות העם היהודי', כתב גרץ במבוא לכרך החמישי, 'לא יציין אלא שהן בעיקר תולדות תרבות, שנושאייה לא בעלי השראה מצוינים בודדים אלא עם שלם'³⁸. (ההדגשה במקור!) העם הזה, שבאותו הזמן לא עמדו ברשותו אמצעים ממלכתיים, סיגל לעצמו כל יצירה רוחנית חשובה שצמחה בקרבו, ללא לחץ חיצוני מלבד תודעת ההשתייכות. כך נעשו, למשל, 'הפיוטים, שהשמיעו משוררים יהודיים ביהודה או בבבל, על גדות הריינוס או הגואדלכביר, במהרה לקניין כללי של כמעט כל הקהילות, וחלק של עבודת בית-הכנסת, ללא אילוץ וללא הסדרים מנהליים ותקנות'. גרץ הצביע גם על תופעה דומה בימי תור הזהב של ימי-הביניים היהודיים, והשווה אותה לתופעה מקבילה אצל עמי תרבות אחרים — ולרעתם: 'אמנם הרבו היוונים בתקופה העתיקה והאיטלקים על גבול ימי-הביניים והעת החדשה, לעשות גדולות באמנות ובמדע, אבל קנייני-רוח אלה נשארו בחוג קטן של בחירים, שמסביבם התפשטו בנחת הבורות וחוסר המוסריות. לעומת זה

היו בקרב היהדות, כפי שהתעצבה בספרד, רוח החקירה והטעם של יצירות משוררים, קניין של קהילות שלמות, והפעילו השפעה טובה על התנהגותם המוסרית. אגב כך הזכיר, שהדת היהודית אינה מכירה בהבדל בין כהנים והדיוטות, 'וכך היה בתקופה הזאת בתחום המחקר והפעילות הרוחנית'³⁹.

לסיכום הקטע חזר על הרעיון הזה: 'השבט היהודי שמר, על אף קיומו ללא מדינה ופיזורו המוחלט, על ליכוד אורגני ואחדות', והוסיף: 'אלמלא היה התלמוד לכל היהודים במזרח ובמערב, בדרום ובצפון, הנס הקדוש, שהכל התקבצו סביבו, היו נופלים קורבן לאותו גורל, שאויביהם איחלו להם'⁴⁰.

אמנם ציין גרץ במבנה, שבתקופת הגלות מתממשת היהדות בפעילות תיאורטית; אולם להתמדת קיומה נדרש גורם פיסי: 'ההיסטוריה היהודית מורכבת... משני גורמים עיקריים, בצד אחד השבט היהודי, הנראה בן-אלמוות, בתור גוף, בצד השני תורת היהדות הנצחית בתור נפש. תוך כדי השפעת גומלין של הגוף הלאומי הזה והנפש הלאומית הזאת נרקמת המסכת ההיסטורית בתקופת הגלות'⁴¹. מכאן העלה את מסקנתו: גם להיסטוריה שאחרי חתימת התלמוד יש עדיין 'אופי לאומי', והיא איננה בשום אופן 'היסטוריה דתית או כנסייתית בלבד, מפני שהנושא שלה הוא לא רק מהלך ההתפתחות של ההלכה, כי אם גם של עם משלה'. ללא קרקע, מולדת וארגון ממלכתי הרגישו האיברים המפוזרים את עצמם כבנים של עם אחד על-ידי כך, 'שהמירו את התנאים הריאליים בכוח רוחני'; אולם גם על 'התנאים הריאליים' לא ויתרו לעולם ועד. גרץ סבר, שלפחות תיאורטית היתה אפשרות להקים מחדש מדינה יהודית. שעת הכושר באה במאה הט"ז, כשיעקב בירב רצה לחדש את ההסמכה. אילו הגשים את חלומו, היה נוצר 'גרעין לאחדות לאומית'. גם הרדיפות באיטליה ובגרמניה והציפייה למשיח יכלו לעורר יהודים משכילים ועשירים במערב ללכת מזרחה. בעזרת ההון שהיו מביאים אתם, ועל יסוד סמכות הסנהדרין, אפשר היה לארגן קהילייה בעלת אופי ממלכתי'⁴².

קו אופי אחר, הבולט בכתיבתו של גרץ, הוא גאוותו הלאומית המודגשת, שאף ממנה מצאנו כבר סימן במבנה. מבקרים אחדים האשימו אותו בשל כך בחוסר אובייקטיביות; למעשה נפגעו מדבריו יהודים ושונאי יהודים כאחד. אלה חששו לאובדן הישגי האמנציפציה — ואלה נעלבו מזלזולו באומתם. הדברים קיבלו פומבי בעת הפולמוס עם ההיסטוריון הגרמני טרייטשקה⁴³. בתקופה הנדונה עימת גרץ לעתים את הישגי התרבות היהודית עם יצירת הנוצרים של אותם הימים, ותמיד העניק את הבכורה ליהודים. על ההעדפה הזאת הקלה גישתם של היסטוריונים, המקובלת עדיין בזמנו, שראו בימי-הביניים פרודור אפל מהעת העתיקה, בעלת שיאי התרבות הקלסית, אל תקופת הרנסנס, ששאפה להחזיר עטרה זאת ליושנה. ברם, ההיסטוריה היהודית 'אינה יודעת ימי-ביניים במובן השלילי של המושג, שנדבקים בו סימנים של טמטום הרוח, של גסות מגושמת ושל תעתועי אמונה; היא הקימה דווקא באותם הימים, בסביבה הדוחה הזאת דמויות מבריקות ביותר של גדולה רוחנית, של אידיאליזם מוסרי ושל טוהר האמונה. מי שרוצה להעריך דת כלשהי על-פי התנהגות נציגיה העיקריים ונושאייה, נאלץ להכתיר את היהדות בצורה, שבה התגלתה במאות העשירית ועד הי"ג, בכתר הבכורה'⁴⁴. ברוח זאת ציין במקום אחר: 'כשכבו באירופה הנוצרית, בעת נפילת

הקרולינגים, קרני הדמדומים האחרונות של חיי הרוח, וחשכת ימי-הביניים התעבתה במידה מפחידה, הזהיר בחוגים היהודיים האור הרוחני בבהירות רבה. הכנסייה הפכה למושב של בורות נזירית ושל ברבריות; בית-הכנסת — למולדת המדע והמידות ההומניות⁴⁵. כשהשווה גרץ בימי תור-הזהב בספרד את הציבור היהודי לאוכלוסייה הנוצרית והמוסלמית, חזר והבליט את עדיפותו: 'על קווי הגובה והרוחב של התרבות עמדו היהודים במדרגה הגבוהה ביותר, המוסלמים בשנייה והנוצרים רק בשלישית, או אולי רק בנקודת האפס. את כל הנשגב, האציל והמשחרר שבתוך רוח אנוש, הוציאו לאור בתקופה הזאת הוגי דעות יהודיים'. ולא בספרד בלבד; גם בישיבות בבל היתה ידם על העליונה: 'את בהירות המחשבה, שגילו חכמי התלמוד בישיבות הבבליות, מחפשים לשווא בעולם הנוצרי או המוסלמי'⁴⁶. הפילוסופיה, שגורשה מאירופה על-ידי הנצרות, חזרה שמה באמצעות היהודים: 'קיסר נוצרי ביטל באתונה את מקדש הפילוסופיה... לכן הוחרמה מאז באירופה... אבן גבירול, הוגה הדעות היהודי, חזר ושתל אותה לראשונה על אדמת אירופה'⁴⁷.

גרץ סבר, שלתכונות ולכישורים של אישים, שפעלו בהיסטוריה, יש השפעה מכרעת עליה. לכן נהג להרבות — במידה שהמקורות איפשרו לו זאת — בתיאורי דמויות מפורסמות, אף הוסיף להן לעתים ציונים לשבח או לגנאי, בדרך כלל על-פי תרומתם לשלום העם היהודי!⁴⁸ במהדורה הראשונה של המבוא לכרך הרביעי, שכזכור פתח את כל הסדרה, הציג את שיטתו, ובין השאר הסביר את חשיבות 'הקווים הביוגרפיים של האישים המייצגים תקופה שלמה'. מסתבר שערך האפיונים האלה לא נמדד בעיני גרץ על-פי מהימנותם ההיסטורית, אלא על-פי הרושם שהשאירה אחריהם דמותם, שנחרטה בזכרון הדורות: 'בלאו-הכי היו נושאי ההיסטוריה הללו בשביל הדורות הבאים לא תופעות חולפות, כי אם מופת ודוגמה לחיקוי, שכל קו שלהם נעשה מהותי וחביב'⁴⁹. בהתאם לתפיסה הזאת לא הסתפק גרץ בציון הפרטים הידועים, אלא השתדל להוסיף עליהם.

לדוגמה נביא את רבן יוחנן בן זכאי — האישיות הראשונה באותו כרך פותח. לפי גרץ, היה 'בעל אופי פייסני', ומשום-כך הצטרף באותם הימים הסוערים למפלגת השלום⁵⁰. באופיו ה'מתון' הזה היה דומה להלל מורהו, וכך נהג גם כלפי הפאגאנים. את הפסוק במשלי (יד, לד) 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת' — שפירשו: 'כל צדקה וחסד שאומות העולם עושין, חטא הוא להן, שאין עושין אלא לחרף אותנו בו' — פירש רבן יוחנן בן זכאי כך: 'כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם'⁵¹. מאחר שניכר בו שהיה רודף שלום, שיער גרץ כי 'הגן גם בתחום הפוליטי על חיי הקהילה הצעירה שהקים מחדש', היא יבנה. הודות לתכונתו זאת נהגו אספסיאנוס וגם טיטוס בסלחנות כלפי הקהילות ביהודה — על אף התמרדויות שפרצו בקיריני ובמצרים: 'אישיותו של רבן יוחנן היתה להם, כנראה, ערובה לרוח השלום של המולדת'⁵². אולי על-מנת להצדיק את ריבוי הפרטים האישיים ציין גרץ לסיכום הפרשה הזאת: 'רבן יוחנן בן זכאי שייך לאותן התופעות בהיסטוריה, שאישיותן בלבד ממלאה את כל התקופה, והיא תוכנה האמיתי; אצל אישיות כזאת יש עניין אפילו בקו הזעיר ביותר בתולדות חייה. משום כך אסור היה, שלא להזכיר אף את הידיעות קלות-הערך ביותר על אודותיו'⁵³.

דוגמאות לשיטה הזאת מופיעות בכל התקופות. כך נכשל הניסיון לחידוש הסמיכה בגלל חולשת האופי של אחד החכמים: 'השעה, שבה עמד להיעשות צעד חשוב לליכוד היהדות, לא מצאה את לוי בן חביב, שלקולו היתה חשיבות, גדול די הצורך'.⁵⁴ גם הזדמנות אחרת לקדם את הקמת המדינה היהודית מחדש הוחמצה, מפני שלדון יוסף נשיא חסרו התכונות הדרושות. לא זו בלבד שלא רצה להסתפק בייסוד קהילה יהודית קטנה בטבריה והעדיף עליה את האי נאקסוס, אלא 'הוא בכלל לא היה מסוגל לטפח את צמיחתם הרוחנית של היהודים; בעקבות מגעיו עם החצר התורכית סיגל לעצמו גאוה ושתלטנות, ולא יכול לסבול שום התנגדות'.⁵⁵

אין אפוא פלא, שגרץ העניק לאישיותו של הרמב"ם תשומת-לב רבה כל כך. בפירוט רב הוא דן על צדדיו השונים של אופיו ושל כישוריו ומציין, בין השאר, 'שלא ידיעותיו המקיפות והעמוקות בלבד איפיינו את סגולתו של הרמב"ם, כי אם כנות דעותיו... כפי שעמד מבחינה מדעית ברמת תקופתו, ומבחינה מוסרית ודתית רק מעטים ישוו לו, כך עלה על בני זמנו באופיו המגובש והחזק'. יתרונותיו אלה ואחרים מסבירים כיצד נעשה הרמב"ם, 'הוא לבדו, נושא אחדות היהדות, נקודת מוקד לקהילות במזרח ובמערב'.⁵⁶ שיטתו הביוגרפית של גרץ לא נראתה לאחדים ממבקריו; כך ציין, למשל, מ' וינר: 'חיבתו המיוחדת לעיסוק הביוגרפי, שאינו עוקב אחרי זרם ההתרחשויות כהווייתו, אלא מעוניין בעיקר בסכריו, בדמות יחיד-סגולה המתנשאים מתוכו, חכמים, משוררים, חסידים ומעונים... עומדת בסתירה מתמיהה לתביעה העקרונית, שרוח היהדות יבוא קודם כל על ביטויו בחי-עם קולקטיביים'.⁵⁷ מנקודת ראות ההיסטוריון בן-זמננו, תמיהתו של וינר מוצדקת; אולם ספק אם בימי גרץ היה חקר ההיסטוריה היהודית על תקופותיה מפותח דיו, לעקוב אחרי 'זרם ההתרחשויות כהווייתו'. אמנם היו לו עבודותיהם של יוסט, צונץ, שי"ר ושל אחרים לעזר; ובכל זאת, לתאר את 'חיי העם הקולקטיביים', המתרחשים בין עמים שונים, ברצף כרונולוגי ועל-פי המקורות, כשתעודותיהם מפוזרות ומדברות בשפות שונות — זאת כמעט שלא ניתן לביצוע בזמנו של גרץ! באמצעות שיטתו הביוגרפית הצליח, לפחות, לשפוך אור מנקודות-שיא כאלה על מרחבים גדולים — מה גם שבאישיות ההיסטורית משתקפת סגולתו של העם. כך, מכל מקום, חש גרץ, כשתיאר למשל את יהודה הלוי: 'יהודה הלוי היה כעין תמונה צרופה של עם ישראל, בעל התודעה העצמית, המבקש להציג את עצמו בעברו ובעתידו בדרך רעיונית ואמנותית'.⁵⁸

גאוותו הלאומית וחיבתו לעם היהודי לא מנעו ממנו להטיח לפעמים האשמות קשות נגדו. דברי ביקורת חריפים נגד אנשים או קבוצות אנשים נמצאים לרוב בחיבורו, וגם עוררו תגובות נרגזות. כך האשימו אותו ב'חוסר סולידריות' כלפי ציבורים יהודיים מסוימים — ובמיוחד בהתנכרות כלפי יהדות פולין.⁵⁹ עובדה היא, שגרץ צייר את יהודי פולין של סוף ימי-הביניים, את שפתם, את רבניהם ואת חסידיהם באור שלילי. הגורמים לכך לא היו חוסר הבנה — ובוודאי לא אותה התנשאות, שנהגו לפעמים יהודי אירופה המערבית כלפי 'יהודי המזרח'. קודם כול אין לשכוח, שגרץ בעצמו היה 'יהודי מזרחי' מלידה. בסביבה 'פולנית' גדל וחונך, וידיש היתה שפת אמו. את ימי הילדות והבחרות בילה ב'חדר' ובישיבה. טעות תהיה בגרסת פסיכולוגים, אם ירצו

לתלות את התייחסותו השלילית כלפי יהודי פולין ברצונו — המודע או הבלתי מודע — לדחוק את עברו ולבטלו, כביכול, על-ידי הקטנת ערכו או זלזול כחשיבותו. יומנו האינטימי מספק לנו הוכחות די ויותר, המעידות על אהבתו למשפחתו ולמחוז ילדותו — וזאת לצד יחסו הביקורתי כלפי גרמנים וגרמניות!⁶⁰ נראה לנו, שיש לחפש את הסיבות בתחום אחר. גרץ נשא עמו עדיין רעיונות מסוימים של תנועת ה'השכלה'. אף הוא רצה להאמין בעידן החדש בתולדות האנושות, המהווה שלב גבוה יותר, ואולי אפילו שיא בהתפתחותה. כל נטייה לעצום עיניים לפני המציאות המשתנה — ולדעתו: לטובה! — או אפילו להתנגד לה ולעצור אותה, התקבלה אצלו כשימת מכשול על הדרך שבה מתקדמת האנושות, ושאתה צריך גם העם היהודי להתקדם. גרץ לא היה מוכן לשוות ערך לאומי לגילויים מסוימים של מנהגים שהשתרשו במסורת, אבל אינם הולמים את חושו האסתטי. בלשון הדיבור של יהודי מזרח-אירופה, בידיש, לא ראה נכס היסטורי שיש לשמר אותו, אלא קלקול של שפה מעורבת, של עגה, שהיא סימן לבורות — ולא לעממיות שורשית. הדרישה ללשון 'צחה' נשמעה עוד בימיה הראשונים של ה'השכלה' היהודית.

מאותו מקור נובע, לעניות דעתנו, 'פגם' אחר, שמצאו מבקריו של גרץ בגישתו לתנועות מיסטיות. נראה לנו שהערכתו לא היתה מושפעת — לפחות לא במידה מכרעת — מתפיסה רציונליסטית, המזלזלת בערכם של גילויים שמעבר לגבולות התבונה, אלא משיקולים לאומיים. גרץ ראה בפילוגים, שההיסטוריה של היהודים ידעה לרוב, סכנה לקיומם. כל סטייה מדרך המלך עלולה, לדעתו, להיות הרת אסון, ולכן גינה את כל מחוללי הכיתות ופסל את מגמתם, המזיקה, לדעתו, לאחדות האומה. כך, לדוגמה, פתח את הפרק על 'תורת הסוד של הקבלה' בהפניה לפולמוס הרמב"ם וציין: 'הרמב"ם רצה לשוות ליהדות אופי אחיד מעבר לכל ספק, וגרם לפילוג; הוא רצה להעניק לה בהירות שקופה ופשטות מובנת לכל, והביא לה עירפול וסירבול. הוא רצה להשכין שלום והצית מלחמה'. אל תוך הפילוג הזה, שהתלקח אחרי מותו, 'נדחקה תורת-שווא... שהתימרה לייצג את האמת הבלעדית... ראשית הקבלה היתה בעת הפולמוס של הרמב"ם'. גרץ ראה אפוא במחלוקת הזאת את הרקע להופעת הקבלה. ברוח זאת הדגיש: 'תאוות המריבות ילדה את היצור המחריר הזה, לכן גרם תמיד לפירוד ולפילוג'.⁶¹ להאשמה הזאת הוסיף אחרת, לא פחות כבדה. משנת הקבלה צמחה על קרקע זרה, לא יהודית: 'הקבלה דומה לראי עקום, המעוות במידה שווה את הרעיונות היהודיים והפילוסופיים. ההשערה בדבר כוחות אידיאיים, בדבר ישויות רוחניות, המתווכות בין האלוהות מלאת האור והעולם הקודר, בדבר קדמות הנפש, גלגול הנפשות, ובדבר ההשפעה המאגית של פעולת אנוש על העולמות העליונים, כל זה שייך להשקפת-עולם אלכסנדרונית-ניאופלטונית... אמנם תורת גלגול הנשמות התקבלה בחוגים יהודיים מסוימים עוד בימי הגאונים, ומשום כך אפשר לקרוא למרכיב זה של הקבלה עתיק, אולם יחד עם זאת גם לא-יהודי, עד שגם סעדיה גאון פסל אותו במורת-רוח'.⁶² כשבא גרץ לסכם את טענותיו נגד הקבלה, התבטא כאמור כ'משכיל', ונגד 'אור' הפילוסופים העמיד את 'חשכת' תורת המקובלים. על ארבעה מהם — יצחק אבן לטיף, אברהם אבולעפיה, יוסף ג'קטילה ומשה די-לאון — כתב: 'הללו כיבו,

בערפל בלבול שומם, את האור הרוחני, שאנשי סגולה, מסעדיה עד הרמב"ם, הדליקו בקרב היהדות, ושמו במקום אמונת-אל צרופה מקסם-שווא דמיוני, אף גידוף. האיפול של המאות הבאות היה במידה רבה מעשה ידיהם... הנזקים שגרמו ליהדות מורגשים עדיין עד היום הזה⁶³. בצורה כוללנית יותר כתב על התופעות האלה במבוא לתקופה הזאת: 'השבט היהודי שמר, על אף קיומו ללא מדינה ועל אף פיזורו האטומיסטי, על ליכוד אורגני ועל אחדות, והגיע ועלה במשך שלוש מאות שנה מסעדיה גאון עד... הרמב"ם לפסגת החירות הרוחנית ולפוריות מדעית וספרותית, המשכיחה את העובדה, שהתופעה הזאת התרחשה בימי-הביניים. אחרי ימי הקציר הרוחני העשיר בא חורף קר כקרח ומבהיל'⁶⁴. בעיני גרץ היתה דרך הקבלה דרך-תוהו, שלא תוכל להוביל אל שום מטרה רצויה. כזכור, עוד במבנה כינה את מאת השנים אחרי התקופה הפילוסופית-אריסטוטלית, שבמרכזה הרמב"ם ולפני עלייתו של מנדלסון, המאה 'בעלת האופי המשעמם מאוד'. ייתכן, הוסיף אז, שאותה 'בושת', אותו 'חוסר-פוריות', 'הולידו את המיסטיקה החדשה מבית-מדרשו של האר"י'⁶⁵.

כשניגש גרץ לכתיבת תולדות היהודים, החזיק עדיין בחלוקה, שבה נקט במבנה. במהדורה הראשונה של הכרך הרביעי קבע שלוש תקופות לעידן הגלות: התלמודית, הרבנית-הפילוסופית והפילוסופית-הביקורתית. שלושת שלבי ההתפתחות האלה מגיעים לשיאם בימי מנדלסון ותלמידיו. משום כך, כזכור, גם טען במבוא לכרך החמישי, שלא היו בהיסטוריה היהודית 'ימי-ביניים' במובנם השלילי, המקובל. ברם לימים, כשחדר אל פרטי ההתרחשויות ודן בהופעתם של האר"י ותלמידו חיים ויטל, התחוורה לו תמונה שונה: 'בשביל היהדות התחילו רק אז ימי-ביניים מיוחדים במינם, של אמונת-שווא אווילית, כשבעולם האירופאי רק נראו עוד עקבותיה האחרונים של הזוועה הלילית'⁶⁶. גם בכרך העשירי הזכיר ימי-ביניים יהודיים, שנגרמו ליהדות אירופה דווקא בעידן של דקארט ושפינוזה על-ידי המהגרים היהודיים, ה'פולנים', נרדפי כנופיותיו של חמלניצקי⁶⁷. אכן, מאת השנים, שהתחילו בשנת 1648 עם 'גזירות ת"ח ות"ט', הן השנים שכונו במבנה 'המשעממות'. השינוי בתפיסתו של גרץ גרר אחריו גם תיקוף חדש. במהדורה החדשה לכרך הרביעי, שהופיעה בשנת 1866, אין עוד תקופה 'פילוסופית-ביקורתית' — אלא 'רבנית חדצודית', הנפסקת עם הופעתו של מנדלסון. לפי זה מגיעה 'היהדות הצרופה' באמצעות הפילוסופיה לשיא התפתחותה בתקופה השניה, בימי הרמב"ם; אבל 'בו בזמן מצטברים כבר העננים הקודרים של התנועה האנטי-מדעית, שמשקעיהם הם ערפיליה של רבנות חתומה בפני קרני אור, ושל מיסטיקה פרועה'⁶⁸.

לסיכום ניתן לומר: הפעילות התיאורטית-דתית, שלפי גרץ מאפיינת את עידן הגלות מחורבן הבית השני עד לעת החדשה, הניבה את פירותיה הטובים ביותר בתקופה הספרדית, כש'תורת סיני... הוארה באור ההכרה הפילוסופית'⁶⁹. הירידה מתחילה אחרי מות הרמב"ם, בעת העימות של חסידיו עם מתנגדי תורתו. אז גם נוצר פילוג חדש: על במת ההיסטוריה עולים, בצד אחד, ה'פילוסופים' ו'התלמודיים הקנאים', ובצד השני — ה'מקובלים': 'כך קמו, אחרי פחות מ-40 שנה אחרי מות הרמב"ם, שלוש מפלגות. זאת היתה תחילת הנסיגה, שהובילה להתנוונות'⁷⁰. גרץ צירף את 'התלמודיים הקנאים',

המסתגרים בעולם התלמוד, לאשמים בהיווצרות ימי-הביניים היהודיים, כי הם התנגדו לכל חשיבה פילוסופית, בהסתמכם על פירושו — הנכון או המוטעה — של המאמר התלמודי: 'מנעו בניכם מההגיון'⁷¹. בהסתגרות זאת בין כותלי הישיבות תולה גרץ גם את אשמת קלקול המידות של יהודי פולין, שהזכרנו. אמנם בצעדיהם הראשונים בהיסטוריה הם נראו הולכים בכיוון חיובי; אחרי הרדיפות הגדולות בצרפת, באנגליה ובגרמניה והגירוש מספרד ומפורטוגל התחילה במרכז החדש בפולין פריחה רוחנית. זאת התרחשה בימי המלך הפולני זיגיסמונד אוגוסט, 'שהביא לפולין מאיטליה ומצרפת וגרמניה את תרבות היופי ואת המדע, והשכין אותם בקרב האצולה'. אז קמו בפולין בתי-ספר סימולטניים, לנערים נוצריים ויהודיים. הנוער היהודי קרא את אריסטו ואת כתביו הפילוסופיים של הרמב"ם, עסק באסטרונומיה ולמד גם רפואה. אולם לשגשוג מיוחד זכה לימוד התלמוד: 'מקודם היו בין כל יהודי אירופה ואסיה יהודי פולין אחרוני המצויים אצל התלמוד. חרף זה טיפחו אותו עתה בחיבה נלהבת, כאילו... רצו להשלים במהירות את החסר. נדמה היה, כאילו רק בפולין יכלו להבין את התלמוד לעומקו... כאילו רק שם יוכיחו עצמם הנוטים הנכונים בים התלמוד'⁷². שלושת ענקי הרוח של המאה הט"ז — שלום שכנא, שלמה לוריא ומשה איסרליש — הניחו את 'היסוד לשגשוג היוצא מהכלל של הלמדנות היהודית-פולנית... כך יסדה שלישיית הרבנים הזאת עליונות מסוימת על יהדות אירופה, שכל הצדדים הודו בה'. עד הנה הלכה אפוא התפתחות העניינים בפולין בכיוון הרצוי, ועתה יכלה לשמש תמורה למרכז התרבותי בספרד שאבד; אולם אז התגברה אותה תופעה, שגרץ כינה 'הרביניזם החד-צדדי': יהודי פולין עסקו בשקידה כזאת בלימוד התלמוד, עד שהזניחו כל מקצוע אחר. יתרה מזאת; עקב עיסוקם המופרז בו חדר, כביכול, התלמוד לעצמותיהם ושינה את הופעתם: 'יהודי פולין סיגלו לעצמם, בעקבות הלהיטות הזאת, התנהגות תלמודית, כביכול, שהתגלתה בכל תנועה והתבטאות, במשיכת כתף מכוערת, בתנועת בוהן מוזרה'. הם הגזימו בלימוד התלמוד עד כדי כך, שבמקום שירצו 'להגיע לידי הבנתו הנכונה, ביקשו אך ורק למצוא בו דבר-מה מיוחד, יוצא מהכלל, מחוכם, פיקאנטי, מגרה את השכל!... בעקבות זה פנתה כל מחשבת היהודים הפולניים לכיוון הלא-נכון; הם העמידו דברים על הראש ונקלעו מעיוות אחד למשנהו'⁷³. התלמוד השפיע גם על דיבורם. פליטי האזורים דוברי הגרמנית הביאו אתם לפולין את הלשון הגרמנית ושמרו עליה מכל משמר; 'היא נחשבה ליד העברית ללשון קודש'⁷⁴, אולם במהרה הפכה 'לערבוביה של אלמנטים גרמניים, פולניים ותלמודיים, לעגה מכוערת'. ראוי לציין, שבמהדורה הראשונה של הכרך הזה השתמש גרץ כלפי היידיש בכינוי הבוטה 'שפה חייתית למחצה'; אך לאחר מכן ריכך במקצת את הביטוי וקרא לה 'שפה פרועה'⁷⁵.

להשקעת כל הכוחות הרוחניים בכיוון אחד מצא גרץ גם רקע פוליטי: בימים ההם הוקם ועד ארבע הארצות, שאיפשר ליהודי פולין להיות מדינה בתוך מדינה. לרבנים הוענקה זכות שיפוט על-פי ההלכה, ולכן היתה ההתעמקות בספרות התלמודית הכרחית וענתה על צורכי הזמן. אבל תלמידי-חכמים רבים סטו לעתים מדרך הפרשנות הפשוטה, המשמשת מטרות ריאליות, ושקעו יותר ויותר בפלפולים מנותקים מהמציאות. בכתבי הקודש זלזלו, כי הבחינו בהם רק 'סיפורי ילדים', שלהבנתם לא דרושה אותה חריפות

שהתגאו בה. 'התחושה לגדולתם הפשוטה-נשגבה של לקחי התנ"ך ובעליהם, ובכלל כל עניין פשוט ונשגב היה להם כספר החתום... גאוותנות יהירה בשל ידיעותיהם, בשל למדנותם, ונצחנות דבקו אף במעולים בין הרבנים וחתרו תחת תודעתם המוסרית'. מהם למד ההמון לקפת ולרמות את מי שנראה פחות ערום. גרץ אף מצטט את ר' משה רבקה'ס, בעל פירוש ל'חושן משפט' בשם 'באר הגולה': 'ואני כתבתי זאת לדורות, שראיתי רבים גדלו והעשירו מן טעות, שהטעו את אינו יהודי'. באותה מידה אף זלזלו באיסור החמור, 'שחכמי היהדות הגדולים' הטילו על 'רמאות וקיפוח של שאינם בני ברית — אולי יותר מאשר של אנשי שלומנו'⁷⁶.

בפרק הזה על יהודי פולין לא היה גרץ בדרך בביטויים, ואין כמעט פגם מוסרי שלא הטיח בהם: תחבולות, הערמה על הזולת, התנשאות ואפילו רגש דתי מזויף, ובסיכום: 'הגינות וחוש הצדק אבדו להם, כמו פשטות והבנת האמת'. גרץ הרחיק לכת וראה ב'גזירות ת"ח — ת"ט' כעין נקמת ההיסטוריה על מעשיהם הרעים: 'מתוך עיוורון חמור נתנו היהודים הפולניים יד-עזרה לאצילים ולישועים, על-מנת לדכא את הקוזאקים באוקראינה וברוסיה-קטנה. בעלי האחוזות הגדולות — המגנאטים — רצו להפוך את הקוזאקים לצמיתים מכניסי רווחים, הישועים רצו להפוך את הכופרים היווניים לקאתולים-לטינים, והיהודים, יושבי החבלים האלה, רצו להתעשר ולשחק את האדונים על המקופחים השפלים האלה'. לכן אין תמה שהיהודים היו שנואים אפילו יותר מהאצילים ומהכמרים! יתרה מזאת; 'בשנת 1648 ציפו, על-פי הזוהר, אותו ספר-שקרים, לביאת המשיח ולימות הגאולה; אזי יהיו הם האדונים'; אולם ההיסטוריה גמלה להם במאורעות דמים. בכך עדיין לא נפסקה שרשרת האירועים הרי-הגורל: זרם פליטי החרב, שפנה מערבה, העביר שמה את דרך החיים הפולנית. רבנים ומלמדים מפולין השתלטו על הקהילות בגרמניה ובאיטליה. למען האמת, היו הם בקיאים יותר בתלמוד מחכמי המערב, ולכן הזמינו אותם לשמש להם מורי הוראה: 'כל בעל-בית, שרצה שילדיו יתחנכו על-פי התלמוד, ביקש רבי פולני'. וכך קרה, ש'פולנים' אלה הטביעו במשך הזמן את חותמם על הקהילות. התוצאה היתה, שלימוד המדעים וידיעת המקרא ירדו לשפל המדרגה — וזאת בתקופה של דקארט ושפינוזה! 'בשעה ששלושת עמי התרבות, הצרפתים, האנגלים וההולנדים, סילקו מהעולם את ימי-הביניים, הביאו המהגרים היהודיים מפולין, נרדפי כנופיות חמילניצקי, ימי-ביניים חדשים על יהודי אירופה, שהתמידו בקיומם למשך תקופה שמעל למאה שנים, ובחלקם נמשך קיומם עוד בזמננו'⁷⁷.

מה גרם לגרץ לפסוק פסק-דין חמור כזה על יהדות פולין כולה? נדמה לנו, שאין להסתפק בנימוקים שכבר הבאנו, התולים את גישתו השלילית לציבור יהודי זה בהשפעת האידיאולוגיה ה'משכילית' — על אף שהיא מהווה בוודאי בסיס לדעותיו. אולם יש לציין גורם נוסף; כשגרץ הבליט את התנהגותם הבלתי-מוסרית של היהודים האלה, לא עמדה לפני עיניו התמונה כולה. אפילו היו התעודות שעליהן הסתמך מהימנות — חסר בהן תיאור המציאות, שאילצה את היהודי להיאבק על-מנת להישרד. 'במלחמת הקיום הקשה רכשו להם היהודים כשרון לשתדלנות ולשימוש באהבת הבצע של השליטים ושל קרוביהם ומקורביהם. מתן שוחד באופן יעיל לרמי המעלה במדינה

ובחברה השלטת הוא ענף מענפי הדיפלומטיה החשאית. קשה דיפלומטיה לעם, החי בתנאים נורמליים, וקשה שבעתיים למיעוט קטן, שנוא ובזוי על סביבתו⁷⁸. דברים אלה, שאמנם נאמרו באחרונה על יהודי גליציה מפי החוקר א"י ברוור, יפים גם במקרה שלנו; אולם מחוסר מידע והתעמקות במצבם של יהודי פולין בסוף ימי-הביניים הם לא עלו במחשבתו של גרץ. ההתמקדות בנקודה היהודית של המאורעות ההיסטוריים — שבדרך כלל הועילה לו להבליט את התרומה היהודית המיוחדת ביצירה ובעשייה, שבלעדיה לא תיתכן כתיבה היסטורית יהודית — הכשילה אותו בשעה שלקה בחד-צדדיות. שכן כפי שמתברר מהתבטאויותיו בהזדמנויות שונות, היה גרץ מודע לכך, שכלפי נושא מחקרו — עמו — אין הוא יכול להיות אדיש ולא לדון על-פי ההיבט היהודי⁷⁹. לכן נפגוש אצלו, בצד אחד, נימה ביקורתית, ולעתים אף בוטה, לנוכח גילויים של שנאת ישראל, שכמוה לא נמצאה אצל יוסט. אבל יחד עם חופש הביטוי, שאינו ירא מדעת ציבור העלול להגיב בעוינות גוברת, ראה גרץ את עצמו גם רשאי לדון את בני עמו במידה אובייקטיבית, כשגילה את חולשותיו. אלא שבמקרה של יהודי פולין שפט מבלי לדעת את המסיבות כולן, ופסק כפי שפסק בלי שיחוש בעוול, שגרם חוסר האיזון של שיקוליו. יש גם לציין, שביקורתו כלפי יהודי פולין לא נעצרה אצלם: הוא נקט אותה גם בדיון על יהודי אמשטרדם. הקהילה הזאת, המורכבת מיהודים ספרדיים, פורטוגזיים וגרמניים, 'דמתה בראשיתה בנקודות אחדות לקהילת אלכסנדריה בעת העתיקה. כמוה היו גם לה אוצרות רבים, השכלה והופעה אצילה מסוימת, אולם סבלה כמוה מחוסר ידיעה של הספרות הדתית והמדעית. הרי האנוסים, חברי הקהילה, כמעט כולם נאלצו ללמוד עברית רק כשהגיעו לגיל גבוה'⁸⁰. הם השתדלו למלא את החסר על-ידי ייסוד בתי-מדרש, שבהם הורו, פרט לתלמוד, גם 'באופן יסודי את תורת הלשון העברית, אמנות הדיבור ושירה עברית חדשה'. בתנאים אלה אפשר היה לצפות להקמת מרכז רוחני ול'חידוש נעוריה של היהדות'. אולם מנהיגיה הרוחניים של הקהילה היו 'אנשים בחלקם בינוניים ובחלקם תמהונים'. האישיות החשובה והמפורסמת ביותר היתה מנשה בן ישראל — אלא גם אצלו גילה גרץ פגם: 'עם היותו בקי בספרות היפה ובתיאולוגיה הנוצרית, שמר בעקשנות על המסורת היהודית ולא בנוסח הרבני בלבד כי אם בדרך הקבלה, והבחין, כמו עמיתיו הפחות-מלומדים, בכל מילה שבתלמוד ובזוהר התגלות עמוקה ומלהיבה ביותר. כמוהם נכנע לאמונת-שווא, שבלטה אצלו ביתר שאת ודירבנה את כוח רצונו'⁸¹. אכן, כמו בפולין עיכבו, לדעתו, 'הנוסח הרבני' והקבלה באמשטרדם את ההתפתחות החיובית של היהדות.

על-מנת לקבוע את התחנות החשובות במהלך ההיסטוריה, נוהג גרץ לעתים לערוך עימות בין שתי תופעות בוז-מניות — אך מנוגדות, כעין האור וצל. כך ציין, כזכור, בימי הפולמוס על הרמב"ם את הופעת תורת הסוד של הקבלה⁸². עתה, בדיון על קהילת אמשטרדם במאה הי"ז, העמיד מול שפינוזה את שבתי צבי⁸³. אמנם שניהם חתרו תחת יסודות היהדות, אולם כל אחד מהם יצא מנקודת מבט מנוגדת: שפינוזה, תלמידו של מנשה בן ישראל, ששקד להשלים את בניין היהדות — כלומר, 'להביא את סיומה המשיחי' — שאף, לדעת גרץ, 'להרוס את הבנין הזה עד היסוד'⁸⁴. אמנם על אישיותו כתב מתוך הערצה כנה וקרא לו 'הוגה-דעות גדול, או מוטב: הוגה-הדעות הגדול ביותר

בזמנו, שהביא גאולה חדשה' וגם 'מלך בממלכת המחשבה'. כן הדגיש, שעד סוף ימיו נהג שפינוזה 'אורח חיים אידיאלי-פילוסופי; למזון, ללבוש ולמגורים נזקק רק במידה, שהרוויח כמו אצבעותיו על-ידי ליטוש זגוגיות אופטיות'⁸⁵; אבל לגבי משנתו טען, שחסרה לו ההבנה לתהליכים היסטוריים, ולכן נבצר ממנו להעריך נכונה את מהותה המיוחדת של היהדות. אל 'מדינת האלוהים' שבימי הבית הראשון התייחס בחיוב, אולם אחרי חורבנה 'בטלו כל חוקי היהדות. יתרה מזאת; כל היהדות בטלה מאליה ואין לה עוד ערך'⁸⁶. רעיונות אלה, טען גרץ, עלולים היו להיות סכנה לקיום היהדות אלמלא אופיו המתון ורדיפת השלום של שפינוזה.

לעומתו היה שבתי צבי הרבה יותר מסוכן, כי רבים נהו אחריו. גרץ קרא לו 'ניגודו של שפינוזה וגם בעל בריתו, מפני שפעל כמוהו בכל כוחו לשם התפוררות היהדות... זמן-מה היה אלילם של כל היהודים... ועד היום יש לו מעריצים בסתר'⁸⁷. מכיוון שגרץ ראה את השבתאות כתולדה של תורות הסוד — וליתר דיוק, של מפיצי ספר 'הזוהר' — הטיל על בעלי הקבלה את האחריות לתוצאות החמורות של השבתאות, אף שיתף בה גם אותם רבנים בספרד ובפרובנס, 'שהחניפו לקבלה הצעירה והחרימו את המחקר המדעי בקרב היהדות. המסונוורים הללו! הם חשבו לחזק את היהדות בשימם את הכסילות במקום התבונה. הכסילות הזאת, שהרבנים פינקו, יצרה את ספר השקרים, את הזוהר, שהתנשא בחוצפה מעל כתבי-הקודש ומעל התלמוד'⁸⁸. את ההערכה הזאת שיבץ גרץ בתוך התיאור של מעשי הפרנקיסטים על מנת שיוכל להצביע על הזיקה הקיימת, לדעתו, בין הרבניזם 'החד-צדדי' לבין 'תורת-השווא' של הקבלה. מעניין לציין שעוד לפני-כן, כשסקר את ההיסטוריה של המאה הט"ז, הביא גרץ מעשה של צורר יהודים כהוכחה, שאפילו בחוגים הללו מודעים היו היטב לסכנת 'הזוהר' בשביל קיום היהדות: כשהאפיפיור פאולוס הרביעי העלה ספרי תלמוד על המוקד, ציווה במפורש לחוס על 'הזוהר': 'היה זה האינסטינקט הנכון של אויבי היהודים, להניח למקור הרעל הרוחני הזה ליהודים בתקווה, שנאמני הזוהר יתכחשו ביתר קלות ליהדות הקיימת'⁸⁹.

עם שהיה משוכנע כי הזרמים המיסטיים רק יזיקו, לא נרתע בכל זאת מהמאמץ הדרוש לחקירתם. בכרך השביעי הקדיש הערה ארוכה לראשית הקבלה. בצדק טען, 'שהקבלה נחשבה זמן רב אסורה בנגיעה. יראי-שמים פחדו להתקרב אליה יותר מדי, ואנשי מדע לא רצו לעסוק בשום אופן במחקר מוזר וחשוד כזה. היא גם היתה כעין כתב-סתר חסר מפתח לפענוח'⁹⁰. גרץ לא נרתע, כמו יוסט, ובדק כתבי קבלה שונים — ובמיוחד את פירושו של ר' עזריאל מגירונה. וכך סיכם את הסיבות להתהוות הקבלה: 'אותו חוג בדרום-צרפת ובקטלוניה [פושקיארה וגירונה], לא יכול היה עם היצמדותם הקיצונית לאות המתה של אסכולות ר' אברהם בן יצחק ממונפלייה בפרט, ושל רבני צפון-צרפת בכלל, ולכן נאלץ להתאים לעצמו את הגילויים האנתרופומורפיים במקרא ובאגדה. יתרה מזאת, היה עליו לנסות להתגבר על האנתרופומורפיזם הקיצוני של ספר "שיעור קומה"... מסיבה זאת בלבד הנהיגו ראשוני המקובלים את הספירות וטענו, שטעמן ההגשמה האלוהית בעולם המציאות... לצד גילויי האנתרופומורפיזם והתיאופניה היו אלה טכסי היהדות, שהולידו את שיטת הספירות של הקבלה... במיוחד טכס הקרבנות. הרי איך אפשר לטעון כלפי האין-סוף,

שהוא מריח את פולחן הקרבנות, שיראה בקרבנות את מזונו, כשאסור לשוות לו מראש אפילו דעת והכרה? לכן אין מתפקידם של הטכסים להשפיע ישירות על האין-סוף אלא קודם כל ישירות על הספירות, ורק אחר-כך, בלתי-ישירות, על האין-סוף בתור מקורן וסיבתן הראשונה. עוד קבע בהקשר זה, 'שהקבלה אינה אלא תגובה נמרצת נגד המעטת ערך האגדה והטכסים אצל הפילוסופיה המימונית'. בעיניו מוכח מעל לכל ספק, שהקבלה התהוותה כתגובה נגד כיוון המחשבה של הרמב"ם: 'המקובלים לא התפלמסו עם הפילוסופיה בכלל, אלא עם הכיוון האריסטוטלי-מימוני, ובכלל זה עם אותו כיוון, שניסה להמעיט בסמכותם של כתבי-הקודש, מקרא או אגדה'⁹¹. על נכונות הטענה הזאת, שגרץ הגיע אליה אחרי בדיקת המקורות, אין חולקים גם בימינו⁹².

גרץ בדק ביסודיות גם את שני ספרי הקבלה החשובים — ספר 'הקנה' וספר 'הפליאה' — ומצא בהם הוכחה נוספת, ש'הקבלה נמצאת עוד במאה הט"ו בסתירה לתלמוד'⁹³; אולם בהרחבה מיוחדת עסק בשבתי צבי. למעשה מצטרפים הנספח בן 30 עמודים שבכרך העשירי — 'שבתי צבי, תלמידיו ותורתו', והנספח בן 16 עמודים — על 'ימי שליח-דברו של שבתי צבי אחרי מותו', למחקר ספציפי ראשון בסוגו בהיקף כזה. ערכו לא פג גם היום.

בין כרכי תולדות היהודים תופס השלישי מקום מיוחד. כזכור, פירסם אותו גרץ בשנת 1856, אחרי הרביעי. כרך זה מקיף את הזמן 'אחרי מות יהודה מכבי עד לשקיעת המדינה היהודית'. מסתבר שגרץ לא ראה צורך לחזור מתקופת התלמוד — כפי שניתן לצפות — אל ראשית תקופת הבית השני, כלומר לימי עזרא, או לראשיתו של מרד החשמונאים. אמנם בהקדמה לכרך הזה בשתי מהדורותיו הראשונות הזכיר את התקופה הזאת, שהוא רואה בה 'זמן צמיחתה ההדרגתית של המושבה היהודית, השבה למולדתה עד היותה לאומה'; אולם משום-מה הקצה לה את הכרך השני, שהופיע שנים רבות אחרי-כן, ופתח ב'זמן הפריחה', כי רק אחרי מות יהודה המכבי 'השיגה האומה על-ידי שלושת השליטים החשמונאים הראשונים אי-תלות וגדולה, תפסה בשורת עמי אסיה עמדה שוות-ערך והתפתחה בפנימיותה, כשהיא משוחררת מלחצים חיצוניים'.

לכרך הזה היה גורל מיוחד: אחרי שתי מהדורות, שיצאו בשנים 1856 ו-1863, עלה בידי גרץ בשנת 1888 להוציא לאור מהדורה נוספת. בינתיים הצטבר בידו חומר רב, עד שהיה צורך לחלק את הכרך לשני חלקים. על היקף האפראט המדעי, שבו הסתייע גרץ, מעידה העובדה, שמספר הנספחים, המגיע ל-30, משתרע על 280 עמודים; ועליהם נוספות כ-1,000 הערות שוליים, התופסות לפעמים רבע עמוד! ריבוי החומר משקף את החשיבות שגרץ ייחס לתקופה הזאת. היו אלה בעיניו ימים של 'עם קטנטן, שאחרי שובו מגלות, לא נחשב ראוי לתשומת-לב, אפילו על-ידי שליטיו, שארצו הקטנה נראתה כנספח בלבד לגוש ארצות גדול יותר, ושבסוף אותה תקופה גרם על-ידי התנהגותו וגדולתו הפנימית דאגה לחֶזֶק שבין עמי העולם הישן. היתה זאת עדה דתית, שבהתחלה... כמעט לא היתה ידועה מחוץ לגבולותיה, וששמה בסוף התקופה הזאת נשמע למרחקים, מעבר לארצות וימים, ועורר ידידים ואויבים לה'.

באשר לאפיון התקופה, חזר גרץ על דעתו שבמבנה וציין, שהגורם הדתי אכן גבר בה. עם זאת הבחין גם בגורמים פוליטיים, ולבסוף בא למסקנה ששניהם פעלו במשולב.

'אופיה היסודי של התקופה הזאת... הנו ללא ספק דתי. מדחפים דתיים נבעו רגשי הסימפטיה או האנטיפטיה כלפי מנהיגים ומושלים... אפילו מסכת המפלגות... קיומה ואורך ימיה יצאו מהמקור הזה בלבד'⁹⁴. גם למעשיו של שמעון החשמונאי היה אופי דתי כמעט בלעדי, וכך מצטיירת גם עליית המשפחה הזאת: 'בני משפחת החשמונאים רכשו את חיבתם המלאה של העם לא מפני היותם גיבורים עטורי תהילה ופוליטיקאים זריזים, אלא מהיותם מגיני הדת'⁹⁵. אולם מכאן ואילך בולט גורם חדש, שבימי יוחנן הורקנוס הוא מזכיר אותו במפורש. במבנה עדיין כינה גרץ את הורקנוס בתואר 'כהן גדול' — ולא 'מלך', 'שלמלחמותיו אין מגמה פוליטית אלא דתית'⁹⁶; ואילו עתה הוא מציין: 'את הורקנוס שכנעו נימוקים דתיים ופוליטיים כאחד, להחניק את מוקד האי-שקט הזה של מעשי-איבה'⁹⁷. כך גם הדגיש בהתחלת הפרק על התהוות המפלגות: 'גליהם הגבוהים של המאורעות הפוליטיים ביהודה, בימי יוחנן הורקנוס וקודמיו, אי-אפשר שלא יציפו את כל מגמות החיים של העם ויעוררו במיוחד גם את כוחותיו הרוחניים'. להלן ציין עוד: 'יותר מבמנהג ובספרות התגלתה מגמת התקופה, שהשתנתה בעקבות האירועים הפוליטיים, בתחום הדת עצמה'. עם זאת הוסיף: 'אפשר לראות כל דבר שהושג מימי יונתן במאבק, כאילו בוצע בשם הדת... הדת נשארה בכל זאת תמיד היסוד של כל השינויים... ברם, בינתיים התבהרה התודעה הדתית על-ידי מבט יותר חופשי לתוך עולם המציאות'⁹⁸. גם אם טען, שאופייה הדתי של התקופה נדחק לטובת הפוליטי, ואפילו סבר, ש'האירועים הפוליטיים הם שגרמו לשינוי בתחום הדת' — חזר בכל זאת אל דעתו הקודמת בנוגע לימים שקדמו לחורבן הבית, אחרי שלומציון המלכה: 'בתוך המבוכה הזאת... הבינו טובי האומה, כי היהדות לא בחילופי גורל של קהילה פוליטית... מתמצית, אלא בטיפוח ופיתוח של התורה, לצאת מבית יעקב אל האנושות כולה ולייסד את שלום העולם'⁹⁹.

לבטים אלה של גרץ בדבר הגדרת אופיים של ימי הבית השני משקפים את שאיפתו לשמור על קיום אותן המסגרות, שקבע עוד במבנה; אולם עתה, בשעת חיבור ההיסטוריה למעשה, נאלץ להתמודד גם בדעה שהיתה מושרשת במסורת ההיסטורית, וכפי שהראינו השפיעה גם על ש"ר הירש, רבו. מסורת זו זילזלה בדיעבד בהישגיהם הפוליטיים של בית חשמונאי והטילה על מעשיו צעיף של רוחניות. לעומתה התגלו כנגד עיניו אותם האירועים, שהודות לתושיית החשמונאים הפכו את הפרובינציה הפרסית הקטנה הזאת למדינה פורחת, המרחיבה את גבולותיה בכח החרב. הפשרה בשילוב של הגורם הדתי עם הפוליטי חושפת את אי-בטחונו, שלא איפשר לו להכריע לטובת המציאות ההיסטורית שמצא במחקרו!

התוספת החשובה ביותר במהדורה הרביעית של הכרך השלישי נמצאת בפרק המפרט את ראשית הנצרות. במהדורה הראשונה נאלץ גרץ להסתפק בהערה: 'אחרי יוחנן המטביל הופיע ישו מנצרת כמשיח, והיה למייסד הנצרות; להבהיר את חייו ומעשיו אינו בהכרח תפקיד ההיסטוריה היהודית'¹⁰⁰. לימים הודתה הנהלת 'המוסד לקידום הספרות הישראלית', שהוציא את הכרך הזה לאור, כי היא שביקשה מגרץ 'להשמיט את הפרק על ראשית הנצרות... נאלצנו לנהוג כך בגלל הפיקוח החמור על כל הספרות, בגלל משפטי העיתונים הרבים, שהתנהלו... ובמיוחד תוך התחשבות עם

אוסטריה, שהיתה בימים הללו קלריקלית קיצונית¹⁰¹. לזהירות הזאת היה יסוד בשנות החמישים: בגרמניה נהגה צנזורה חמורה, ובאוסטריה חודשה השפעת הכנסייה על מערכת החינוך ועל החיים הפוליטיים. רק עם עלייתו של וילהלם הראשון על כיסא המלוכה בפרוסיה בשנת 1861, כשהתחיל 'העידן החדש', העז אותו מוסד לפרסם את הפרק על הנצרות. בינתיים נפטר יוסט, שהיה אחד ממייסדיו וממנהליו, שלא קיבל את דעתו של גרץ.

כזכור, קיבל יוסט ב'תולדות הישראלים' את המסורת הנוצרית על חיי ישו ועל מותו — שרוב הפרושים בסנהדרין רצו בצליבתו בגלל זלזולו בפולחן הקורבנות וחתירתו תחת שלטון הכהנים, פן 'יפגעו חידושי במעמדם, שהתרופף בלאו-הכי'¹⁰². בעיני יוסט התגלה ישו כרפורמטור אמיתי, שנפל קורבן לקנאות הממסד היהודי. גם כעבור שלושים שנה בערך, כשחזר לדון בראשית הנצרות ב'תולדות היהדות וכיתותיה', לא שינה, כפי שהזכרנו, את דעתו על דמותו של ישו¹⁰³. הספר הזה הופיע שנה אחרי המהדורה הראשונה של הכרך השלישי של תולדות היהודים מאת גרץ. יוסט תיאר את חייו של ישו, כשהוא סומך ללא ביקורת על הנוסח של הברית החדשה. לעומתו גרץ, שנכנע באותן השנים לדרישת המו"ל שלא לעסוק בכלל בנושא עדין זה, פירסם במהדורות הבאות את תוצאות מחקריו. עכשיו ניצל את המחקרים, שנעשו בשלושים השנים האחרונות. ביניהם הזכיר את פרדיננד קריסטיאן באואר; את ספרו של דוד פרידריך שטראוס, 'חיי ישו', שהופיע בשנת 1835; ואת אסכולת טיבינגן בכלל, שהצביעה על הניגוד בין פטרוס לפאולוס — או, לפי ניסוחו של גרץ: בין ה'אביונים', שהם האיסיים, לבין תלמידי פאולוס. אולם בטיבינגן חששו, לדעתו, מלהגיד דברים ברורים על הקשר בין ישו לאיסיים, 'ורק בדרך זאת אפשר להגיע להבנה הנכונה לגבי תופעות אחדות אצל הנצרות הקדומה'¹⁰⁴. שטראוס היה היחיד, שלבסוף הודה בזיקה הזאת, והיא שימשה לגרץ כמפתח להבנת תורתו של ישו. על יסוד זה דחה גרץ גם את השקפתה של אסכולה 'רומנטית' מסוימת, המשתקפת בספרו — גרץ מכנה אותו 'רומאן'! — של רנאן על חיי ישו, שהופיע בשנת 1863. הללו ויתרו על האֱלֶהְתּוּ של ישו — אולם ציירו אותו כ'אדם אלוהי', ושללו ממנו את מעשי הנס כ'אלמנטים אגדתיים', שביצע על-פי המסורת של הברית החדשה. לדעת גרץ, מוסברים המעשים של ריפוי חולים וגירוש שדים על-ידי השקפת עולמם של האיסיים.

עובדת מוצאה של הנצרות מתורת האיסיים מחזקת את טענתו העיקרית: כי ישו לא התכוון כלל לחרוג ממסגרת היהדות, 'לא להביא בשום פנים ואופן התגלות חדשה, או לכרות ברית חדשה'¹⁰⁵. דוגמת יוחנן, שקיים בטבילה מנהג של איסיים, ביקש גם ישו להחזיר בתשובה את היהודים — ולא נשא את עיניו לעולם האלילי. גרץ גם מטיל ספק באותנטיות של 'דרשת ההר', שמגמתה לסתור את תורת משה¹⁰⁶. כל פעולתו של ישו היתה, לדעתו, מכוונת פנימה, לתקן את נפשות המאמינים. זכותו היתה, 'שהפנים את מצוות היהדות, תפס אותן בלב ונפש, הבליט בבירור את יחס בני ישראל לאלוהיהם כבנים לאביהם', שאף להעמיד את דרישות המוסר במרכז, 'למצוא ליצורים נטולי-מוסר נתיב לתורה הזאת של אמונת אלוהים נלבבת וקדושה'. ברם, תורה זאת לא היתה חודרת לחוגים רחבים אלמלא אותם האירועים המופלאים, שדיברו אל כוח הדמיון של

הציבור — ובעיקר אל השכבות הנחשלות. עם כל זאת הודיע גרץ בהתחלת הדיון הזה, שההיסטוריה של ראשית הנצרות לא תגיע לעולם לדרגת אמינות היסטורית, מפני שמקורותיה העיקריים, האבנגליונים, מכילים תיאורים בעלי אופי אגדתי ומגמתי כאחת. באשר לאירועים שהביאו לצליבת ישו, דחה קודם כול את הדמות השלילית, שהמסורת הנוצרית שיוותה לפרושים. הם היו 'מגיני היהדות ונציגיה הנעלים ובעלי מוסר קפדני'. אף שהתנגדו לאיסיים, כי אלה היוו 'אופוזיציה נגד היהדות הקיימת'. ישו הואשם על-ידי הסנהדרין בגידוף, ונידון למוות. פילטוס בחן את הצד הפוליטי של האשמה, ואישר את פסק-הדין של הסנהדרין. את ההשערה, הנתמכת על-ידי הבשורה של מתי — כאילו הרומאים זיכו את ישו, ורק היהודים תבעו את חייו — דחה גרץ והעביר לתחום האגדה. אמנם מותו של ישו נושא אופי טרגי, כי עד סוף ימיו לא חדל לעורר 'את החוטאים, המוכסים והזונות לחזור בתשובה... ולהתכונן לימות המשיח הקרבים'; אולם התוצאות היו טרגיות גם ליהודים: 'זה היה סופו של האיש, שפעל למען שיפור מידותיהם של עזובי עמו, ונפל, אולי, קורבן לאי-הבנה. מותו הפך להיות — לא באשמתו — גורם לסבל בלתי משוער ולצורות שונות ומשונות של מיתה לבני עמו. לבות שבורים ועיניים כלות של מיליונים עדיין לא כיפרו על מותו'¹⁰⁷. בעיני גרץ היו האירועים הטרגיים האלה תוצאה של מלחמת האחים של החשמונאים האחרונים, שגרמה להתערבות רומא ולשעבוד יהודה תחתיה. את אשמת כל ההשפלות, שקרו לישו 'בדרך היסורים', תלה גרץ במושל הרומאי: 'הוא הוסיף למיתתו חרפה ובזיון, היכה את משיחם והעלה אותו לצלב כמו אחד העבדים השפלים, ועוד שם ללעג את כתר החוחים שעל ראשו של מלך היהודים'. התמונה הזאת, של ישו השותת דם ובראשו כתר החוחים, ריחפה תמיד לעיני חסידיו, והפיחה בהם רוח נקמה. אולם במקום להפנות את זעמם נגד רומא האכזרית, הצמאה לדם, הטילו את האחריות על נציגי העם היהודי, ולאט לאט על העם כולו'¹⁰⁸.

לאיסיים, שבתורתם מצא גרץ את עיקרי הנצרות הקדומה, הקדיש קטע מיוחד במסגרת נספח מפורט על המחלוקת המשולשת של סוף ימי הבית השני¹⁰⁹. אגב כך תקף את גייגר, שרצה להוכיח כי מוצא הצדוקים מהכהנים בני צדוק. נראה שלא סלח לו עדיין את הביקורת השלילית, שמתח על ספריו לפני למעלה מעשרים שנה¹¹⁰; ואף-על-פי שלא היה עוד בחיים, לא נמנע מלהעיר: 'לאברהם גייגר לא היתה מעולם הברקה היסטורית מוצלחת!' על השערותיו בדבר התהוות הפרושים טען, שכל הוכחותיו 'חסרות יסוד' הן. אולם לא רק גייגר, אלא 'עולם המדע' כולו אינו יודע, לדעתו, להעריך נכון את הכת הזאת, 'ויעבור עוד זמן רב, עד שתיסלל דרך לאמת'. הטעות הנפוצה נובעת, לדעתו, מכך, שנוהגים להפחית מערכם של הפרושים, ולעומתם לרומם דרך אידיאליזציה את האיסיים — וזאת מבלי לראות את הרקע ההיסטורי לצמיחת התנועות האלה. שורש הראייה הבלתי נכונה הזאת נמצא אצל הקדמונים, אצל יוסף בן מתתיהו ואצל פילון האלכסנדרוני; כלומר, אצל ספרו 'כל אדם הוגן חופשי הוא' (שאמנם, לדעת גרץ, אין לייחס אותו לפילון)¹¹¹. הללו חיפשו את שורשי האיסיים בקרב אסכולות פילוסופיות זרות, יווניות או מצריות — ואילו גרץ היה משוכנע, שהם 'כמו הפרושים והצדוקים, מוצאם מעומק החיים ההיסטוריים היהודיים'. ברם, מאמרו

של פרנקל על האיסיים, שהופיע כעשרים שנה לפני-כן, פטר אותו מחובת ההוכחה. פרנקל הסתמך על מאמרים מסוימים במשנה ובתלמוד על-אודות 'חסידים', וזיהה אותם עם האיסיים¹¹². אחד מסימני ההיכר של החסיד הוא השמירה הקפדנית על דיני הטוהרה, המאפיינת את האיסיים. תנועת האיסיים, שראשיתה בימי מלחמות החשמונאים, לא יצרה כת מיוחדת. פרנקל ראה בהם 'פרושים קיצוניים': 'האיסי נבדל מהפרושי בערך כמו ההיפר-אורתודוקסי מהאורתודוקסי. האיסיים היו פרושים בדרגה גבוהה, שהצדקת קיומם וזכויותיהם קיבלו הכרה מצדם'. אחרי חורבן בית-המקדש, כשלא היה עוד עניין בשמירה על 'טוהרת הקודש', חזרו האיסיים לקהל הפרושים. גרץ קיבל את הנחותיו של פרנקל לא רק משום ביסוסן המוצק על הספרות התלמודית — אלא גם מפני שהן הלמו את השקפתו, המדגישה את מקוריותם היהודית של הזרמים האלה, והשוללת כל השפעה זרה עליהם. כך השתדל גרץ בדרך כלל להבליט כל סימן של אחדות. לכן גם בעניין זה הלך בעקבות פרנקל, המסתכל על האיסיים כעל תת-זרם פרושי — ולא כעל כת נפרדת. קביעות אלה גם מאשרות את טענתו של גרץ על מוצא הנצרות מהאיסיים, כי במנהגיהם המיוחדים מצא הוכחה לזיקה הזאת: סימני נזירות, מצוות הטבילה והכורח לעשות נפשות לתנועתם משום הימנעותם מחיי משפחה — כל אלה מאפיינים גם את הנצרות הקדומה.

המהדורות האחרונות של הכרך השלישי זכו להרחבה נוספת על-ידי שילוב קטעים מהמקרא. בסמינר בברסלאו הורה גרץ לא רק היסטוריה, אלא גם תנ"ך, ובעשרים שנות חייו האחרונות התמסר, לצד עבודתו ההיסטורית, לחקר המקרא. ב-18 הכרכים של 'הירחון להיסטוריה ולמדע של היהדות', שערך אחרי הסתלקותו של פרנקל, פירסם למעלה מ-50 מאמרים בתחום זה, והוציא לאור שלושה ספרי פרשנות: על ספר קהלת, על שיר השירים ועל ספר תהלים. בשנת 1861 הביע ב'ירחון' את דעתו, שהמצב של פרשנות המקרא אינו מספק את דרישות המחקר המדעי¹¹³: המלומדים הנוצריים לוקים בשליטה בלתי מספקת בלשון המקרא; המילון לתנ"ך של גזניוס התיישן; לכן מוטל על 'ההבראיסטים היהודיים', המצויים לא רק אצל העברית המקראית אלא גם אצל לשון המשנה, לקדם את המקצוע הזה: 'הגיעה העת, שאנו, הנושאים החיים של לשון-הקודש ושל כתבי-הקודש, ניתן יד למלאכה הזאת'. לחיוב ציין, שבאחרונה זכתה הפרשנות להתקדמות רצויה על-ידי הבלטת ההיבטים ההיסטוריים.

הספר הראשון שעורר את התעניינותו של גרץ היה קהלת. בשנת 1869 פירסם ב'ירחון' את התוצאות הראשונות של חקירתו, וכעבור שנתיים, בשנת 1871, הוציא לאור את הספר: תרגומה הגרמני של המגילה בלוויית פירושו שלו¹¹⁴. נקודת המוצא להבנת קהלת היתה בשבילו פתרון השאלה של זמן חיבורו. הכל מודים, טען, שעל-פי לשונו חי המחבר בתקופה שאחרי גלות בבל. מי היה איפוא אותו מלך בירושלים, המסתתר אחרי הכינוי 'קהלת בן דוד'? גרץ הגיע למסקנה שהאישיות ההיסטורית היחידה, ההולמת את כוונת הספר, אינה אלא הורדוס. הזיהוי שימש לו מפתח לפירוש המגילה והניע אותו להשתמש בה כתעודה הזורקת אור על התקופה: סופר עלום שם השאיר לדורות הבאים 'תמונת-זמן' נאמנה מימיו האחרונים של אותו מלך אכזר. לכל האכזבות, שהיו מנת חלקו לעת זקנה, ולהשקפתו הקודרת מצא ביטוי קולע, ושם אותו

בפי המלך עצמו. 'הוא נותן למלך, שכה שאף לגדולות וצפה בייאוש לקצו, ליסר את עצמו ולהציב את עצמו תמרור־אזהרה. הוא נותן לו, אחרי שטרח ועמל כל ימי חייו, להודות, כי 'הבל הבלים, הכל הבל'¹¹⁵.

בפסוקים רבים מוצא גרץ רמזים לאווירה, ששררה בירושלים בימי הורדוס האחרונים. החשדנות מדברת מתוך הפסוק: 'גם במדעך מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר, כי עוף השמים יוליך את הקול' (קהלת י, כ). הד הדיכוי נשמע מתוך: 'ושבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש, והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם ומיד עושקיהם כח ואין להם מנחם' (שם ד, א); וגם זאת סימן למשטר המושחת: 'ראיתי עבדים על סוסים ושרים הולכים כעבדים על הארץ' (שם י, ז); וכן: 'ועוד ראיתי תחת השמש מקום המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשע' (שם ג, טז). אולם מעבר לדברים אלה, המספקים לגרץ קווים לאפיון הזמן, למד הוא מתוכם על מגמת הסופר, והיא חשובה לו כמקור נוסף להכרת הלכי־הרוח של אותה תקופה. 'תפקיד המחבר לא הצטמצם בכתיבת סאטירה על המלך, אלא במיוחד בריפוי הרעות, ששלטונו הכושל הוליד. לכן צריך היה להטיח דברים חריפים בכיוון הזה ולקרוא את העניינים בשמם הנכון'¹¹⁶. בעקבות המצב הפנימי הקשה השתררה ביהודה אווירה של קדרות וייאוש. מה יהיה, 'כשזר, עבד לרומאים, מרכז בידיו את כל הכוח ומשתמש בו, לא בלבד כדי לשעבד את העם, אלא כדי... לעבור על החוק, לחלל את הכהונה ולאלץ את הפטריאטים להישבע לו אמונים ולתת את ידם לביצוע מעשי הנבלה שלו?' מבית שמאי המחמיר יצאה התשובה: 'נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא!' (ערובין יג, ב). נגד ייאוש כזה, המרפה ידיים ומסכן את עתיד העם, 'ניהל מחברו של קהלת מלחמה תקיפה, ולה הקדיש חלק גדול של הספר'. ביטוי לשאיפה זאת נותנים פסוקים כמו: 'אל תִּבְהַל ברוחך לכעוס כי כעס בחיק כסילים ינוח. אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, כי לא מחכמה שאלת על זה... ראה את מעשה האלוהים כי מי יוכל לתקן את אשר עָוְתוּ? ביום טובה הָיָה בטוב וביום רעה רָאָה גם את זה לעומת זה עשה האלוהים' (שם ז, ט — יד). גרץ סבור, שמהדברים האלה אפשר להסיק על השקפת עולמו של המחבר. לדעתו, קרוב לוודאי שקהלת היה צדוקי, שדחה את 'האדיקות היתרה של הפרושים והאיסיים, ואת השקפתם הקודרת'. לנוכח המתיאשים והמתייסרים הטיפף המחבר: 'אין טוב באדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו. גם זה ראיתי אני כי מיד האלוהים היא' (שם ב, כד); כן: 'לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך, כי כבר רצה האלוהים את מעשיך... ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל ימי חיי הבלך' (שם ט, ז, ט). לדברים האלה מעיר גרץ: 'כמה התפשטו הבריחה מחיי העולם וההתנזרות מחיי הנישואים, עד שמורה המוסר ראה חובה לעצמו לעודד את בני־זמנו ליהנות מתענוגות החיים!¹¹⁷ עניין אחד נראה לגרץ מוקשה, והוא השאלה: למה התנגד המחבר לעיקר של הישארות הנפש? אולי מחזקת אמונה זאת את הנטייה לזלזל בחיי העולם הזה? מכל מקום כתוב: 'כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עֲשֵׂה, כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הלך שמה' (שם ט, י); וגם: 'כי מקרה בני־אדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם כמות זה כן מות זה, ורוח אחד לכל ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל' (שם ג, יט). ייתכן, טוען גרץ, שאלה 'חצים

מחודדים, המכוונים נגד זרם דתי אחד או אחדים, אחת היא אם נגד פרושים או איסיים... קהלת מוקיע את כל גידולי הפרא המכוערים, שתנאי הזמן, שלטון הרשע של הורדוס, הצמיחו על גבי גופו של העם ביהודה¹¹⁸.

במהדורה הרביעית של אותו כרך שלישי הוסיף גרץ הערה לקביעתו — שדברי קהלת מכוונים כלפי הורדוס — וציין שבינתיים, מאז הופעת ספרו, עסקו מלומדים רבים בעניין הזה. כולם התייחסו לפירושו, לפעמים גם אימצו לעצמם חלקים ממנו, אולם לא קיבלו את הזיהוי שקבע. בכל זאת לא זו מדעתו; להיפך, גישושיהם חסרי הביטחון של אותם חוקרים ומבוכתם כלפי פירוש הפסוקים, הצריכים לשמש חומר הוכחה, רק חיזקו את דעתו¹¹⁹. אגב כך נציין, שגם מספר תהלים, שאת תרגומו לגרמנית עם פירושו פירסם בשנים 1882 — 1883, לקח חומר על מנת להוסיף צבע לתמונה ההיסטורית. כשתיאר את שמחת בית-השואבה, ציטט את שירי המעלות (תהלים קלד, קלה), שלדעתו התחברו לכבוד החגיגה הזאת¹²⁰.

כאמור, מצטיין הכרך השלישי בריבוי הערות ונספחים, המעידים על עבודת המחקר המקיפה שעשה לצורך הכרת התקופה הזאת. כידוע, גם אחרי הופעת המהדורות הראשונות לא חדל מלעסוק בנושאים אלה, וכך הגדיל בכל מהדורה חדשה את האפראט המדעי. במהדורה הרביעית, שהופיעה סמוך למותו — 33 שנים אחרי המהדורה הראשונה — תופס מדור הנספחים 30 עמוד. יש בו מחקרים אחדים, שסללו דרכים חדשות להיסטוריוגרפיה של העם היהודי. אחד החשובים ביניהם הוא הנספח על מגילת תענית¹²¹. גרץ היה הראשון, שהועיד למגילה הזאת את מקומה הנכון כמקור חשוב להכרת ימי החשמונאים, וגם כהוכחה למהימנות תיאוריהם של יוסף בן מתתיהו ושל בעל ספר החשמונאים הראשון. עד שלא פורשה המגילה, היה ספק לגבי ערכם ההיסטורי של דברי יוסף בן מתתיהו בגלל היעדר תעודות אחרות — חוץ מספר החשמונאים, שממנו העתיק. במגילת תענית גילה גרץ מקור 'בלתי תלוי, הנוגע למאורעות הראשיים של התקופה הזאת, ומבטל את כל הספקות וגם מעניק לנו ראייה יותר טובה של מהלך המאורעות הפנימי'. עד כה לא נבדקה המגילה די צורכה. ברם, במהדורה הרביעית הוסיף גרץ הערה וציין, שבנושא זה התקבלה דעתו על חוקרים רבים — ובעיקר הודות למאמר מסוים של המזרחן הצרפתי דרנבורג. בהמשך מעתיק גרץ את הנוסח המקורי, הארמי, של 35 הפסוקים, המציינים 35 מועדים שבהם אסור לספוד. את הלוח הזה פירש תוך ביקורת הגמרא — ה'אסכוליון' — הצמודה לו. ערך היסטורי מוחלט ייחס רק לאותן 35 משניות ארמיות. לדעתו אפשר לסמוך על הגמרא רק אחרי ביקורת לשונית ועניינית. הקטעים, ההולמים בעליל את העניין שבמשניות, מתקבלים אצל גרץ כעדויות למאורעות היסטוריים. יש מהם הנוגעים לאירועים מסוימים בימי החשמונאים, מימי יהודה המכבי ועד יוחנן הורקנוס; ויש הרומזים למחלוקת בין פרושים לצדוקים, ובהם מגמה 'אנטי-צדוקית' — כגון אותו יום, כ"ח בטבת, שבו נאלצו הצדוקים, לפי פירושו של גרץ, למסור את מקומם בסנהדרין לפרושים (משנה כד). קטעים אחדים משייך גרץ לזמנים שלפני מרד החשמונאים, וכן לתקופה הרומית שאחריו; ועוד יש שלושה ימי זיכרון, שאינו יודע את מקומם בהיסטוריה (משניות לד, כח, לא). בין החוקרים בזמננו קיימת עדיין מחלוקת על זיהוים

הנכון של אחדים מימי הזיכרון האלה¹²²; אולם גישתו הראשונית של גרץ למגילת תענית כמקור להארה היסטורית של חיי העם תחת שלטון החשמונאים התקבלה על דעת הכול.

אחד הנספחים, שבמהדורה הרביעית של הכרך השלישי זכה להרחבה משמעותית עד כדי שיכתוב מחדש, דן ב'ספרות ההלניסטית-יהודית'¹²³. נספח זה יכול לשמש דוגמה, המאפיינת את עבודתו המחקרית של גרץ. כפי שכבר הזכרנו, מתברר קודם כול, כי שנים רבות אחרי שהיה מסיים נושא מוכן היה לחזור אליו ולתקן את גרסתו הראשונה, אם נודעו לו תעודות חדשות — וזאת גם בעניינים שמקומם בשולי הנושא. ידיעתו המקיפה תקופות היסטוריות רבות ושליטתו בשפות קלסיות ומודרניות איפשרו לו לבסס את דבריו על מחקרים עצמאיים בתחומים כה מגוונים ושונים בדייקנות מרבית, עד כדי יכולת להתדיין עם מומחים, שהתמסרו לעניין ספציפי אחד.

ברמה כזאת נכתב גם הנספח על הספרות ההלניסטית, השייך לפרק השני של הכרך. כותרתו: 'האלכסנדרוניזם היהודי', והוא דן בגורל המושבה היהודית במצרים וקירני בכלל ובקהילת אלכסנדריה בפרט¹²⁴. המאורע החשוב ביותר, שהתרחש בקרב היהדות הזאת אחרי הקמת המקדש של חוניו בליאונטופוליס, היה תרגום התנ"ך ליוונית. 'איגרת אריסטיאס', המביאה את סיפור המעשה, מעסיקה כמובן את ההיסטוריון, הבוחן את הנושא הזה. איגרת זאת שייכת לספרות ההלניסטית, שחוברה על-ידי יהודים מאלכסנדריה; לכן ראה גרץ צורך לדון בשולי הפרק על העניינים האלה לפרטיהם. את הדעה המקובלת — שתרגום השבעים נעשה ביוזמתו של תלמי פילדלפוס — דחה. לדעתו, קרה הדבר בימי תלמי פילומטר, כלומר — לא בראשית המאה השלישית לפני ספירת הנוצרים, אלא באמצע השנייה. כאחת ההוכחות משמש לו אריסטובולוס, הפילוסוף היהודי, שעל-פי אוזביוס נמצא בין 70 המתרגמים והיה מורה אצל פילומטר. לימים, אחרי שקטעי הספרות ההלניסטית היהודית נחקרו — ובעיקר אחרי שיעקב פרוידנטל, עמיתו בסמינר ובאוניברסיטת ברסלאו, פירסם את ספרו 'מחקרים הלניסטיים' (1874) — בחן גרץ את כל הנושא מחדש. במהדורה הרביעית ביטל את גרסתו הקודמת בדבר תפקידו של אריסטובולוס במעשה התרגום, ואפילו שלל את קיומו של האיש¹²⁵; עם זאת לא זו מקביעתו הראשונה על יוזמתו של תלמי פילומטר, אולם הרחיב מאוד גם את תיאור התקופה בגוף הפרק. את הנספח על הספרות ההלניסטית ערך מחדש, והוסיף קטעים שקודם לא הזכיר בכלל. ראוי לציין שעתה ויתר על פסקה, שבה התפלמס עם ההיסטוריון איבלד. כדרכו, שירבב לוויכוח הענייני ציון אישי על 'בקיאותו העמוקה' של איבלד במקורות ההיסטוריה היהודית ועל 'מבטו הבהיר והחודר לעניינים היסטוריים, המאפשר לו לגלות, כמו במיקרוסקופ, רמזים הנראים בלתי חשובים ונעלמים לעין רגילה כגורמים היסטוריים בעלי ערך'. עם זאת האשים אותו הפעם ב'דעה קדומה מסוימת המזיקה למחקריו ולאמת'¹²⁶ — כל זאת, מפני שאיבלד ניסה למצוא ב'אגרת אריסטיאס' גרעין אותנטי!

בנוסח הסופי של הנספח על אותה איגרת דן גרץ בפירוט רב בזמן חיבורה, מאחר שברור מעל לכל ספק שאינה אלא 'פסאודו-אגרת'. גילויים של תופעות, שאינן הולמות את זמנו של תלמי פילדלפוס אלא תקופה רומית — כגון נגע ההלשנה; מנהג ברכת

ההשכמה למלך; תיאור בית-המקדש, המתאים לבניין של הורדוס; ואזכור אישים, שחיו בתקופה מאוחרת — כל אלה מוכיחים, לדעתו, כי האיגרת חוברה בימי הקיסר טיבריוס. אולם, מוסיף גרץ, המחבר לא היה 'זייפן חסר בושה', אלא בעל מגמה מסוימת והסתתר אחרי אישיות שקדמה לו. כוונתו היתה אפולוגטית; הוא רצה להגן על תורת משה נגד כתבי השמצה מסוימים. גרץ משער, שאותו שונא ישראל היה הסופר לוסימכוס מאלכסנדריה, הנזכר אצל יוסף בן מתתיהו ('נגד אפיון' ב, 14). ועוד מגמה מצא גרץ: להראות כי תלמי פילדלפוס עודד לא רק את מנתון כדי לפאר את עברה של מצרים — אלא גם את חכמי ירושלים כדי לפרסם את תורת משה בעולם ההלניסטי¹²⁷. על סמך לשונו היוונית הבלתי מפותחת של מחבר האיגרת מסיק גרץ על מידת החדירה של התרבות היוונית בין יהודי מצרים, שבמאה הראשונה לספירת הנוצרים עדיין לא הושלמה.

לספרות ההלניסטית היהודית כולה הקדיש גרץ נספח. זה מתאר ובוחר אחד לאחר את הקטעים, שהשתמרו אצל אלכסנדר פוליהיסטור והוצאו לאור על-ידי ק' מילר בשנת 1849, ואת הספרים החיצוניים ושאר החיבורים הפסאודו-אפיגרפיים — בסך הכול 18 קטעים. על כל אחד ערך מחקר קצר בדבר זמנו, מגמתו ותוכנו, תוך בדיקת המקורות ומתוך ויכוח עם החוקרים שקדמו לו. אי-לכך גם ראה צורך להוסיף להערות האלה הערות-שולים.

לסיכום דיוננו על ארבע מהדורותיו של הכרך השלישי אפשר לציין את הקווים, המדגימים את עבודתו המחקרית של גרץ, והמתגלים בתדירויות שונות גם בשאר הכרכים. הערות השוליים והנספחים תומכים את הנאמר בגוף הספר ומאפשרים לקורא המעוניין בכך לחזור אל המקורות, שמהם ההיסטוריון שאב. אולם סקרנותו האינטלקטואלית משכה את גרץ לחקור פרטים, המתגלים בשולי הנושא ואינם דרושים להבהרתו במסגרת תוכניתו ההיסטוריוגרפית — אבל מעוררים את תשומת-לבו בראשונותם או בפירוש החדש שהוא נותן להם. כל כרך מכיל תולדות היהודים מכיל את החלק הדסקריפטיבי, הנכתב בסגנון שוטף ובלשון חיה, ומרתק את הקורא, המעוניין בהגשה מושכת של האירועים בלבד; בעוד שהמעייין בעל הגישה הביקורתית יבוא על שכרו באפראט המדעי העשיר הצמוד, המאפשר לו להתעמק בבעיות המתעוררות, ואף להעשיר את ידיעותיו בפרטים קטנים נוספים.

הצלחתו של גרץ בהוצאת תולדות היהודים, המתבטאת בריבוי המהדורות, היתה הצלחת ההיסטוריה היהודית. אמנם קדם לו, כזכור, יוסט, אבל תפוצת ספריו של גרץ היתה ללא דוגמה לגבי סוג ספרותי זה. יש לזכור, שעל אף סגנונו הקל והקריא ולשונו הציורית לא התכוון גרץ להיות, ולא היה, פופולריזטור של ההיסטוריה. אמנם הקל על קורא חסר הכשרה מדעית על-ידי הפרדת הדיון האקדמי מגוף הספר והקצאת מדור נפרד לו; אך בכל זאת לא הנמיך את הרמה הכללית של חיבורו. כך זכתה ההיסטוריה היהודית לצאת מהתחום הצר של בעלי מקצוע ובמרוצת הזמן לחדור לחוגים רחבים. במבוא למהדורה השלישית של הכרך התשיעי, שהופיע זמן קצר לפני מותו, יכול גרץ לציין בסיפוק, כי 'ידיעת ההיסטוריה הזאת על מהלכה המופלא, על הדרה וההקרבה ללא דוגמה על קידוש השם, חדרה לחוגים רחבים. ההתעניינות

המוגברת הזאת מוכחת על-ידי התופעה שנודעה זה מכבר, כי עובדות חשובות בהיסטוריה היהודית ונושאים ידועות גם להדיוטות רבים, עובדות שהיו מקודם, לפני ארבעים שנה, כשהתחלתי בעבודתי, ידועות רק למקוטעים ובמעורפל אפילו לתיאולוגים בעלי השכלה אוניברסלית¹²⁸.

בשנת 1868 הוציא גרץ לאור את הכרך העשירי של תולדות היהודים. בכך הגיע אל סף העת החדשה. חלפו 15 שנה מהיום שבו התחיל במפעלו ההיסטורי הגדול. מי שהיה אז מנהל בית-ספר יהודי בעיירה אוסטריית, ושמו היה ידוע לכל היותר לקוראי כתב-העת של זכריה פרנקל, היה עכשיו אישיות מוכרת בציבור היהודי בגרמניה ומחוצה לה הודות לפעילותו בסמינר לרבנים בברסלאו ולחיבוריו המרובים, שפרסם ב'ירחון להיסטוריה ולמדע של היהודים' המכובד. כשניגש לתיאור ההיסטוריה של התקופה האחרונה, עמד לפני בעיות — או, ליתר דיוק: שורשיהן של בעיות — בנות זמנו. עמדו לפניו עניינים, שלפחות בחלקם היו עדיין אקטואליים. כפי שהודיע במבוא לכרך האחד-עשר, היה בכוונתו לסיים את תיאור המאורעות בשנת 1848, שסימלה בשבילו ראשית עידן חדש בתולדות אירופה. על-ידי ההגבלה הזאת גם ביקש להימנע מדיון באישים היסטוריים כל עוד היו בחיים — דיון 'העלול לעורר חשד, פן הוליכו רגשי סימפתיה או אנטיפתיה את עט הכתיבה וקבעו את מגוון הצבעים'. ברם, לא תמיד הצליח לרסן את עצמו ולדכא את יצרו. גם מעמדו הציבורי האחראי לא הפריע לו לכתוב דברי ביקורת קשים נגד הכנסייה הקתולית או נגד משטרים ומושלים מסוימים ולנגוע בעניינים, שעמיתיו היהודיים חששו להביע עליהם את דעתם בפומבי. עוד ניווכח, שגם במחנה היהודי נתקלו דעותיו לפעמים בהתנגדות נמרצת. כל אלה לא הרתיעו את הקורא המצוי, והפופולריות של ספריו עוד עלתה במרוצת הזמנים!

השינוי, שחל במשך השנים בגישתו של גרץ לתולדות ישראל, מוצא את ביטוי גס בהוספת תקופה רביעית, המתחילה עם הופעת מנדלסון והנקראת על-ידו: 'זמן הצמיחה של התודעה העצמית'. מתוך הערכה אופטימית ציין, שלמזלו זכה לסיים את כתיבת הפרק בתיאור של תקופה, שבה 'מצא סוף סוף השבט היהודי בארצות הציביליזציה לא בלבד צדק וחרות אלא גם הכרה מסוימת בו, וזכה בזירת-פעולה בלתי-מוגבלת לפיתוח כוחותיו, וזאת לא כמתת חסד אלא בזכות, שנקנתה בצדק תמורת אלף מונים של סבל, שכמעט אין עם עלי אדמות, שנשא אותו במידה ולאורך זמן כאלה, ותמורת הישגים מופלאים, בעלי אופי היסטורי-אוניברסלי, שכמוהם שוב לא יצר שום גזע'. אכן, כפי שגם הדגיש בפתח תקופת הגלות — שאין בה רק סבל אלא גם פעילות רבה — כך תפס את הענקת האמנציפציה לא כפיצוי מוצדק בלבד, אלא גם כאישור זכויותיו. לשחרור הזה, שבא מבחוץ, הקביל, לדעתו, תהליך פנימי של תיקון עצמי. את זיקת הגומלין הזאת רצה להבהיר בכרך הזה.

כשפתח גרץ את תיאור התקופה החדשה עם מנדלסון, חזר להערכת האיש הזה, שעוד בימיו האחרונים — וביתר שאת אחרי מותו — הפכה דמותו לאגדה כמעט. סיפור חייו של אותו נער עני וגיבן מדסאו — שבזכות כשרונו ושקידתו הצליח לטפס אל פסגת החברה האירופית, שפילוסופים, משוררים, בני מלכים ואנשי כמורה שוחרים את פניו — חימם את הלבבות והיה נושא לחיקוי — מה עוד שהעלייה הזאת לא

הושגה במחיר ההמרה. עד סוף ימיו נשאר מנדלסון נאמן לדת אבותיו, ויחד עם אחיו, בני עמו, חש את השפלתה. מעריציו וידידיו הנוצריים — כמו לסינג, שכיבד אותו כ'נתן החכם', ודום, שחיבר ביוזמתו את הספר בעל ההשפעה הרבה על 'תיקונם האזרחי של היהודים' — סימלו בפעילותם את כניסת העת החדשה; אולם בקרב הציבור היהודי נשמעו גם קולות אחרים. בספרו על היהדות וכיתותיה לא הצטרף יוסט לקהל מעריצי מנדלסון וכתב עליו בנימה ביקורתית. על חיבורו בעניין המצוות המעשיות, שמנדלסון הכין בשביל מלך פרוסיה, טען, שיש בו 'ידיעה חלשה של ההיסטוריה'; ועל הספר 'ירושלים' ציין, כי 'מנדלסון ניסה להצדיק בו תפיסה, שאין לקבל אותה מאלה... בדרך זאת אמנם נתן להבין את דבקותו במנהגי האבות, אך עורר בעקבות הסתירה הפנימית שבו, הרהורים על תוקפה המחייב של התורה. התוצאה היתה, שכל בני ביתו ורוב רובם של ידידיו, הקרובים לו, השתחררו מהמצוות, ועזבו במשך הזמן גם את היהדות'¹²⁹. מהעבר השני היה זה ש"ר הירש, שהפחית מערכו של מנדלסון. אמנם כינה אותו 'אישיות נעלה ומצוינת, אישיות מכובדת מאוד'; אבל כזכור, קבל שלא שאב ממקור היהדות, ושניסה לדרוש את התורה בדרך פילוסופית-אסתטית בלבד ולהקים מדע יהדות 'כמבצר מגן נגד בורות פוליטית ונגד טענותיהם של נוצרים אדוקים'. יחד עם זאת הוכיח לאחיו ולעולם, כי 'אפשר להיות יהודי אדוק בדתו ועם זה להתנוסס בכבוד רב כאפלטון הגרמני! תיבה זו, "עם זה", היא שהכריעה'¹³⁰. הירש אף העמיד סימן שאלה אחרי אמרתם הידועה של מעריצי מנדלסון: 'ממשה [בן עמרם] עד משה [בן מימון] לא קם כמשה [מנדלסון]!' כך שאפו בשני המחנות, הליברלי והאורתודוקסי, לגמד את דמותו של מנדלסון.

לעומתם נשאר גרץ נאמן לדעתו, שהביע במבנה: הופעתו של מנדלסון מציינת מפנה בתולדות ישראל; לא שלב של התפתחות או המשך של תהליך — אלא משהו חדש — או, ביתר דיוק, תחייה אחר המוות. העם היהודי חדל להיות אחרי שהתרופף הקשר בין הפרט לכלל. הגוף הלאומי מת והובא לקבורה. גורלו היה כגורלם של עמים רבים, שנעלמו מבימת העולם. והנה קרה נס — והוא קם לתחייה! 'חבורה, שהיתה ללעג, ולא למרושעים ולחסרי דעת בלבד, אלא כמעט ביתר שאת לשוחרי הטוב ולהוגי דעות, ואפילו בעיני עצמה נראתה בזויה, ראויה לכבוד רק בזכות מעלותיה המשפחתיות וזכרונות העבר, כשאלה כמו אלה מעוותים היו על-ידי עניינים טפלים, מסולפים עד שאין עוד להבחין בהם, חבורה שייסרה את עצמה באירוניה מרה, ושעליה מסוגל היה מי שהציג את תודעתה במלואה להגיד: "האומה שלי נמצאת כה מרוחקת מתרבות, עד שאפשר להתייאש מכל סיכוי לתיקון!" [דברי מנדלסון] — החבורה הזאת קמה על אף הכל!¹³¹ לעובדת התקומה הזאת אין לגרץ הסבר, והיא מראה לו שוב, שגם בתקופה הזאת 'המתרחשת כביכול לפני עינינו, לא חסרה אצבע אלוהים המופלאה'¹³².

ביטוי זה של אמונה בהשגחה עליונה, בפי גרץ, לא בא בשום אופן כמליצה בלתי מחייבת. גרץ הביע את אמונתו זאת בהזדמנויות שונות. בשעת דין ודברים על הכרך הזה הודה: 'אני רואה את ההיסטוריה, ובמיוחד ההיסטוריה של העם היהודי, שהיא מונהגת על-ידי השגחת אלוהים, המשתמשת בבני-אדם, רעים כטובים, גאוותנים כצנועים, על מנת לבצע את מעשיה. בני-אדם כפרטים, אפילו מתנהגים הם כאילו יש

להם ערך אוניברסלי, חולפים ועוברים בזרם המאורעות¹³³. ברוח זאת כתב כעבור עשרים שנה לשאול פנחס רבינוביץ (שפ"ר), שתירגם את ספרו לעברית: 'אני עצמי משוכנע, שיד אלוהים הדריכה את מהלך ההיסטוריה של העם היהודי'¹³⁴. הנהגת אלוהים הופכת את ההיסטוריה העולמית לבית-משפט. את זאת הראה גרץ בדוגמת המהפכה הצרפתית: 'מי שמאמין בהשגחה אלוהית והוא משוכנע, כי גם החטאים, העבירות, הפשעים ומעשי הכסילות עשויים לרומם בני-אדם בכללותם במדרגות רבות, ימצא לכך אישור מלא במהפכה הצרפתית... המהפכה היתה בית-דין פלילי, כדי לכפר ביום אחד על חטאים בני אלף, ולדכא עד עפר כל אלה, שיצרו תוך ביזוי הצדק והדת כיתות חברתיות חדשות'. בהקשר זה הצביע גם על העובדה המופלאה ששתי המדינות, אנגליה וצרפת, שהיו הראשונות לגרש מתוכן את היהודים, היו גם הראשונות להעניק להם שוויון זכויות-אזרח¹³⁵. גם בגורלו של נפוליון הוכיחה אצבע אלוהים את תוקפה, ולא הוא היה בסופו של דבר אדון על מעשיו: 'אם אי-פעם, הרי כאן התגלה משפט ההיסטוריה על ידי אצבע אלוהים לגבי האיש דורס הצדק והחרות. לא עדיפות הכוח של אויביו ניצחה את נפוליון, כי אם יד מלמעלה, שסינוורה את מבטו הבהיר כל כך, עד כדי איוולת ילדותית'¹³⁶. כך שפטה ההשגחה גם את מוחמד עלי, שאחרי תבוסה צבאית נאלץ לוותר על סוריה, 'מפני שבמשך כשלושה חודשים הסתכל בשוויון נפש על מאורעות הדמים בדמשק'¹³⁷.

ציטוטים אלה ודומיהם רומזים לשינוי, שחל בגישתו של גרץ להיסטוריה. במבנה לא הזכיר את ההשגחה העליונה, ולכן גם לא הקצה לה מקום במהלך המאורעות ההיסטוריים. עליהם השליט את האידאיות, הנותנות טעם להתפתחות מסוימת של הדברים; אבל במידה שהעמיק לחקור בשנות עבודתו את ההיסטוריה היהודית, נטש את התפיסה האוניברסלית וחיפש את הרוח המיוחדת את ההיסטוריה היהודית, את סגולתה; והוא מצא אותה בממלכת האמונה הדתית.

ההשקפה הזאת באה לידי ביטוי מלא בפתיחתו של הכרך האחד-עשר, בדיון על תקופתו של מנדלסון. פלא התחייה של העם היהודי נושא בקרבו נס כפול: התקומה עצמה, והמניע שלה: מנדלסון! רושמי תולדות חיו נוהגים להדגיש את אופיו הצנוע, הביישני מעט, ונתקלים בקושי כיצד להלום אופי כזה עם תפקיד הרפורמטור. פתרונו של גרץ נובע מתפיסתו ההיסטורית, שלפיה מנדלסון אינו אלא מכשיר בידי אלוהים, שרצה בעת ההיא בתקומת עמו: 'חידוש הנעורים הזה או תחיית השבט היהודי, שבצדק גמור אפשר לתלות אותם במנדלסון, מה שמאפיין אותם הוא, שמחולל המעשה הגדול הזה לא חש בו, ויתר על כן כמעט התייאש מהסיכוי להתחדשות אנשי שלומו, כפי שהזכרנו... הוא לא היה נביא במדבר, הקורא את בני ישראל האובדים לשנות את דרכם... מנדלסון מילא תפקיד רב השפעה מבלי שידע ורצה זאת'¹³⁸. ברוח זאת כתב גרץ באחד הפרקים הבאים גם על תלמידי מנדלסון, על 'המאספים': 'רוח חדשה באה על הצעירים האלה, והוציאה אותם בין-לילה מבדידותם והפכה אותם למכשיר של התחדשות היסטורית... כיצד נתפסו לכך, ובעוצמה כזאת? אין יודעים זאת. בבת אחת קמים הם ומנבאים עתיד חדש, מבלי לדעת לאשורו, מה הם מנבאים'¹³⁹.

יש לציין, שבמהלך המופלא של ההיסטוריה היהודית גילה גרץ שוב שתי תופעות

בו־זמניות — אבל סותרות — השואפות לאותה מטרה: ה'השכלה' וה'חסידות'. 'על הנסיון, שההיסטוריה כבר עשתה פעם, כשהקימה בעת ובעונה אחת את שפינוזה ואת שבתי צבי, על מנת לערער את הקיום היהודי, חזרה, כשנתנה בו־זמן נשק בידי נציג התבונה ונציג חוסר התבונה. ההשכלה והמיסטיקה של הקבלה שילבו ידיים, על מנת להתחיל את מלאכת ההרס. מנדלסון והבעש"ט — איזה ניגוד! ובכל זאת חתרו שניהם בלי דעת תחת יסודות היהדות התלמודית'¹⁴⁰. אכן, הזימון המוזר הזה, אין להסביר אותו אלא על־ידי אצבע אלוהים!

בין הפרק על מנדלסון לבין הפרק על 'המאספים' דן גרץ על 'תנועת החסידים החדשה'¹⁴¹. היא מזכירה לו את תנועת האיסיים, 'עם אותן הצורות, הרחיצות והטבילות, הבגדים הלבנים, תרופות־הפלא והחלומות הנבואיים'. כמוה יצאה 'מחיק של אדיקות־יתר' — אך פנתה מהר נגד 'אמה־הורתה'. בניגוד לראשית תנועתו של מנדלסון, מכוסים מוצאה ודרכה בערפל: 'הכת החדשה, בת החשכה, נולדה באפלה ופועלת עד היום בדרכים אפלות'. די בפתיחה הזאת כדי להיווכח ביחסו השלילי של ההיסטוריון כלפי הופעת החסידות. את המניעים לייסודה מחפש גרץ בתחומים שונים. ארץ מוצאה, פולין, היתה קרקע נוחה לצמיחתה, כי שם, 'בסביבה של מתיחות־יתר, שהקבלה בדמות השקר השבתאי יצרה אותה, עם הציפייה הקדחתנית לבואה הקרוב של הגאולה המשיחית, שם הכל היה אפשרי והכל יאומן... בארץ הזאת טימטמו הישועים והמקובלים נוצרים ויהודים במידה שווה'. שתי תופעות סייעו להתפשטות המהירה של התנועה: האחוה או חיי־צוותא, מצד אחד, והתאכנות ההלכה, מצד שני. 'עניים ועזובים, נלהבים וערמומיים, לא יכלו לעשות מעשה יותר טוב מלהצטרף לברית־אחים זאת, למסדר זה המקל על החיים ועם זאת הוא דתי'. מאידך גיסא הצטרפו לתנועה גם 'אישים רציניים', 'בעלי נפש', ש'הלימוד היבש' של התלמוד, הפלפול, 'נצחנותם של הרבנים והתנשאותם' דחו אותם 'לזרועות המסדר החדש, שנתן מקום כה רב לדמיון ולרגש להתגדר בהם'. במיוחד נמשכו אליו מגידים, אותם 'תלמידי־חכמים למחצה', שנראו בעיני הרבנים בעלי התלמוד כנחותי דרגה, והתפרנסו בקושי רב; ברם, אצל החסידים הם זכו למעמד של כבוד וניצלו ממצוקה¹⁴². התלמוד לא היה עוד בעיניהם תכלית הכול. מספרות הקבלה, ובעיקר מספר 'הזוהר', למדו 'שללימוד אין חשיבות לעומת החכמה הנסתרת, המיסטית... כמו השבתאים והפרנקיסטים שללו מהם [מתלמידי החכמים] את האמונה הנכונה'. גם המצב הפוליטי ששרר בפולין בא לעזרת החסידים. מלך פולין 'חדל אונים', אוגוסט פוניאטובסקי, שהיה 'כדור משחק בידי הפלגים בפנים והאויבים בחוץ', ביטל את ועד ארבע הארצות, שהיה מפולג ותלוי בשרירות לב התקיפים, כמו מלכות פולין עצמה. פיזור הוועד הועיל לחסידים, כי עתה לא היה קיים עוד מוסד מרכזי, שיוכל להחרים אותם, וכך גדלה התנועה במהירות רבה. 'כל האמצעים, שנפנו נגדם, לא יכלו לדכא אותם, כי מבחינה מסוימת דגלו בעקרון מוצדק, כלומר לפעול נגד משקל־היתר של התלמוד'¹⁴³. גרץ, הרואה בחסידות תנועת מחאה נגד 'התלמודיזם החד־צדדי' שהיה לרועץ ליהדות, לא מנע עם זאת את הערכתו החיובית ממנהיגי ה'מתנגדים'. לפי דעתו, היה הגאון מווילנה 'מקרה יוצא מהכלל ונדיר בין היהודים הפולניים, בעל אופי טהור וכשרון מעולה... כדי להאיר את אופיו באור

נכון, די להזכיר, שעל-אף למדנותו המקיפה והעמוקה, סירב לשמש ברבנות, בניגוד לעמיתיו בפולין, שהיו רובם רודפי משרות ורכשו לעצמם בערמה כסא רבנות'. על כושרו האינטלקטואלי הרב מעידה העובדה, שהצליח 'לשחות נגד זרם ההרגלים הכביר ולהשתחרר מהסטיות, שכל לומדי הגמרא בפולין התמכרו להן'. גרץ מציין במיוחד את בקיאותו של הגר"א בתלמוד ירושלמי, בתנ"ך, בדקדוק עברי ואף במתמטיקה ובאסטרונומיה — מקצועות שהיו מוזנחים ואפילו בזויים בסביבתו. אילו חי הגאון מווילנה בסביבה יותר מתאימה לו, יכול היה 'כמו מנדלסון, לעשות למען חידוש נעוריהם של בני עמנו'¹⁴⁴.

כמו ביחס לשבתאות, לא נמנע גרץ מלהתעמק במקורות החסידות — למרות יחסו השלילי כלפיה. את מחקרו סיכם בנספח מיוחד על 'התהוות החסידות בפולין'¹⁴⁵. כדי להעריך נכון את הקשיים, שהיו כרוכים במחקר מפורט וראשוני כזה, כדאי להקשיב לקולו של דובנוב, שכעבור כ־60 שנה התמסר לחקר התנועה הזאת: 'נדרשו לי שבע שנות עבודה, על מנת להתגבר על כל הקשיים הקשורים באסיפת החומר וחקירתו'¹⁴⁶. אחרי שבדק מקורות עבריים ולועזיים הגיע גרץ למסקנה, שדעת קודמיו — פטר בער ויוסט וגם ישראל ליבל — על דבר התהוות התנועה אינה נכונה. לכן היה לו צורך לחקור מחדש את תולדות מייסדיה וגם לקבוע את הכרונולוגיה הנכונה. לשם כך דן בפרוטרוט על הבעש"ט, על דב בר ממזריץ', על שניאור זלמן מלאדי, על ישראל המגיד מקוזניץ ועל אחדים מתלמידיהם. על סמך הפרטים הרבים שאסף ובדק ציין בסיום הפרק, שהחסידים הם 'כעת נותני הטון באותן הקהילות, שבהן רדפו אותם לפני, והם מתפשטים לכל הצדדים'¹⁴⁷.

בעיני גרץ היה הישגה הגדול של התקופה מדע היהדות. בלידתו תלה את 'התעוררות התודעה העצמית'¹⁴⁸. מי שנתן בלי משים את הדחיפה הראשונה היה מנדלסון באמצעות תרגומו לתורה, ש'שיחרורם הפנימי של היהודים' התחיל בו. את הצעד הבא עשו 'המאספים', שבחרו באמצעי הנכון כדי לשפר את ההשכלה ולמלא חיסרון מורגש. השפה העברית, מזוככת ומעוצבת בטעם — היא בלבד יכלה לתווך בין היהדות לבין תרבות הזמן'¹⁴⁹. אחרי שמנה את משתתפי 'המאסף', שבאו מארצות שונות — מגרמניה, הולנד, צרפת, איטליה ופולין — סיכם את מפעלם תוך שימת לב לשני גילויים, הנראים לו החשובים ביותר: האחדות וההתחדשות: 'השפה העברית והשירה העברית החדשה קשרו את היהדות המערב-אירופית בקשר חדש, שהקיף גם חלקים של יהודי פולין, וגרמו במהירות מפליאה להתאוששות נמשכת ולחידוש נעורים'¹⁵⁰. השפה העברית אף שמרה על האומה מסכנת ההתבוללות והטמיעה. בימי ה'השכלה' הראשונים בברלין הלכו גם בקהילה היהודית שבי אחרי האופנה הצרפתית, והתרחקו ממנהגי אבותיהם. אנשים אלה יצאו מהמשפחות האמידות, ונעשו — בלשון גרץ — 'קופים אחרי קופים'. אמנם מנהיגי הדור — דוד פרידלנדר, לצרוס בנדוד, שאול אשר — ביקרו את המצב הזה, אבל לא עמדו על שורשו. הרי הם עצמם הפכו את היהדות 'לדת כנסייתית בלבד'! בני נוער שטחיים וחסרי מצפון, אחרי שהשתחררו 'מהקשר בן-אלפיים של דת לאומית', עברו בהמוניהם למחנה הנוצרי. פלא הוא, שלא כל ה'משכילים' פנו עורף ליהדות. לדעת גרץ, רק השפה העברית מנעה זאת: 'תחיית השפה

העברית על-ידי חוג "המאספים", השפיעה בכיוון זה לטובה. מי שידע לתפוס את היופי ואת השגב של הספרות המקראית, וידע לחקות את לשונה, נשאר יהודי, על-אף הספק שבלב, על-אף כל האפליות והחרפה¹⁵¹. אולם, ממשיך גרץ באותו קטע, אחד ממנהיגי יהודי ברלין ה'משכילים' היה יוצא מהכלל הזה: דוד פרידלנדר! 'לא העבר היהודי הקדום, לא השירה העברית, אף לא רגשי משפחה' היו מסוגלים לשמור על נאמנותו לדגל היהודי, כשעשה ניסיון 'להינתק מהעדה היהודית ולערוק אל מחנה האויב'. בניגוד ליוסט, שרק בספרו האחרון הסתייג מהצעתו של פרידלנדר באיגרתו הידועה לאיש הכנסייה טלר וראה בה 'רעיון הרפתקני'¹⁵², מגנה גרץ מלכתחילה, ובלשון חריפה, את הצעד הזה; וכדרכו במקרים כאלה, לא הסתפק בדחיית המגמה לראות 'בנצרות, ובפרט בזרם הפרוטסטנטי, אידיאל צרוף... ולעומתה ביהדות קריקטורה בלבד' — אלא הוא מערים עליו כינויי גנאי לרוב: אדם מוגבל, פטפטן, שטחי וכדומה. ברם, אחרי שטלר לא קיבל את הצעתו, עמד פרידלנדר ביהדותו, וכל העניין 'שעורר יותר תשומת-לב מהמגיע לו' עבר-חלף לו. 'היהודים שתקו נוכח איוולתו של פרידלנדר. זה היה נבון ביותר'.

אבל בחוג 'משכילי' ברלין הנוצריים קם ליהדות אויב מסוכן: ה'סלונים'. מארחות יהודיות משכו אליהן את האינטליגנציה הנוצרית הצעירה. אנשים כמו וילהלם פון הומבולד, שליירמכר, פרידריך שלגל, וגם פרידריך פון גנץ, 'הדביקו את הנשים היהודיות בריקבון מוסרי'. כעסו של גרץ מכוון במיוחד נגד שליירמכר — 'אותו שליח הנצרות החדשה, ששזר מקורי עכביש חבלים חדשים לכבילת הרוחות. העמוד החזק הזה של הנצרות העכשווית, אביה הקדמון של המדינה הנוצרית, היה בריגושי חלומותיו חלש כאישה וערג לאהבה. בזמן שהותו בברלין ביקר יום-יום בבית הרץ, או ליתר דיוק, אצל המארכת היפה'. את חיבורו 'נאומים על הדת לאוזני המלומדים בין בוזיה' העמיד גרץ בשורה אחת עם הרומן של שלגל 'לוצינדה', שעורר בזמנו שערורייה רבתי. 'שני האישים האלה, בעלי ההזיות הטמאות, נעשו משענוותיה הראשיות של הנצרות בשתי צורותיה. שלגל פיאר את הכנסייה הקתולית, ושליירמכר הציל את הפרוטסטנטית מפני אלה שזלזלו בה עד כה'. שלגל פיתה את דורותיאה מנדלסון, והיא הלכה אחריו ונטבלה: קודם לדת הפרוטסטנטית ואחר-כך לקתולית. שליירמכר משך 'בלשונו החלקלקה' את הנרייטה הרץ, וגם נשים יהודיות רבות אחרות, לכנסייה. עליהן המשיל גרץ את דברי ירמיהו: 'כי... עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות נשברים' (ירמיה ב, יג).

בדעותיו של שליירמכר ראה גרץ את המקור לשנאת יהודים חדשה. תוך זיוף ההיסטוריה מכחיש התיאולוג הזה כל זיקה בין הנצרות הקדומה לבין היהדות — זיקה שבגללה אפילו אפיפיורים שונאי ישראל אסרו על הכחדתה. 'מהאסכולה הנוצרית החדשה הזאת יצאה, בשעה שהיתה לה השפעה פוליטית, משטמה יהודית חדשה, גרועה יותר מזאת של בני האמונה הישנה או המטורפת'. גם הפעם מצא גרץ זימון מוזר: הריאקציה הכפולה, הכנסייתית, של שליירמכר — והפוליטית של גנץ, נולדו בסלונים היהודיים-נוצריים של ברלין. בו בזמן קורא 'איש גיבור, ענק לעומת הגמדים הגרמניים, בונפרטה, ליהודים להתלכד סביבו. הוא רוצה לכבוש בשבילם את ארץ הקודש של אבותיהם, וכעין כורש שני, להקים מחדש את בית-המקדש'¹⁵³.

דבריו הקשים של גרץ נגד הכנסייה הנוצרית ואנשיה — ובמיוחד נגד שליירמכר, שנמנה עם אנשיה המכובדים — עשו אותו מטרה להתקפות, ופולמוס טרייטשקה היה אחת מהן. במקרה זה היו גם יהודים שהסתייגו ממנו; אולם המחלוקת העיקרית, שפילגה את הציבור היהודי, התעוררה בשעה שחוגים מסוימים הרגישו בצורך לעשות תיקונים בעבודת בית-הכנסת ולהתאימה לרוח הזמן. רשימותיו של גרץ ביומנו מלמדות, שעוד בצעירותו חש רתיעה מנסיונותיהם של ה'מתקנים'¹⁵⁴ — בין ששמע עליהם מפי ידיד נעורים בין שראה אותם ב'היכל' בהמבורג. בימי שבתו במחיצת ש"ר הירש באולדנבורג היה גרץ עד לביקורת הקשה, שמתח הרב על הספר 'תרי"ג' של מיכאל קרייצנאך הרפורמי, וכך התחזקה התנגדותו לתנועה הזאת; אולם כעבור זמן-מה הטיל ביקורת גם על שמרנותו הקפדנית של ש"ר הירש, ורק בפגישה עם הרב זכריה פרנקל מצא את האיש, שדעותיו היו קרובות ללבו. מעתה, ובייחוד אחרי פתיחת הסמינר בברסלאו, היו שניהם — גרץ ופרנקל — ראשי הזרם 'ההיסטורי-פוזיטיבי' ואבות התנועה הקונסרבטיבית. ליחסו השלילי כלפי המחנה הרפורמי נתן בראשונה פומבי ב'ירחון', שהחל בשנת 1869 נעשה עורכו. לעומתו היו ראשי המכון, שהוציא לאור את הכרכים של תולדות היהודים, קרובים לזרם הרפורמי-ליברלי. הם חששו — ובצדק — שבכרך האחד-עשר של תולדות היהודים, הדין באקטואליה, לא יוכל גרץ לשמור על כללי האובייקטיביות כלפי השקפתם, ולכן תבעו לקבל את כתב-היד לצנזורה מוקדמת. גרץ סירב, ולכן נאלץ לחפש מו"ל אחר¹⁵⁵. בגלל פרסומו הרב עלה הדבר בידו בקלות, ומכאן והלאה ראו ספריו אור אצל מו"ל נוצרי בלייפציג.

במסגרת הכרך הנדון התייחס גרץ לבעיית כניסת היהודים לזמנים המודרניים¹⁵⁶. לדעתו, התרחש המעבר הזה מהר מדי. המשימה להסתגל למציאות חדשה נפלה בעיקר על יהודי גרמניה. עליהם הוטל להשלים בין היהדות לבין התרבות האירופית, כפי שבזמנו עשו יהודי אלכסנדריה ויהודי ספרד, ובמידה מסוימת — גם יהודי פרובאנס. אולם בשעה שנאבקו גם על זכויותיהם האזרחיות, קמו ליהודי גרמניה על סף העת החדשה מכשולים. היו אלה 'שתי תופעות, עגומות במידה שווה': ההתבוללות והשמרנות. אמנם ישראל יעקובסון ניסה לתווך בין החדש והישן — אבל 'בצורה מגושמת וביד גסה'. בצד אחד הרחיק מבית-הכנסת את כל הכיעור, ובעיקר את ערבוביית התפילה הקולנית — אולם במקומה הנהיג צורות שאולות מהכנסייה הנוצרית. בהקשר זה מפגין גרץ שוב יחס של זלזול כלפי הדת השלטת, לא פחות מכלפי יעקובסון עצמו. בעיניו היה נסיונו מביש וגם מגוחך: 'להלביש את האם הזקנה בסמרטוטים המנצנצים של הבת, שיותר משייפו, כיערו אותה. אך לכך חסר יעקובסון כל רגש'¹⁵⁷. גרץ לא שכח את חוויות האווירה הדתית, ששררה במחוז ילדותו, ובשבילו היו המגמות המוצהרות של בית-הכנסת המתוקן — 'התרוממות הרוח וחרדת קודש'¹⁵⁸ — מליצות שבאופנה של חוזרים בתשובה; אך לא לחיק היהדות — אלא לרגשנות דתית בלבד. את מטיפיה, אדוארד קליי וגוטהולד סלומון בהמבורג, ואת יעקוב אוארכך בברלין השווה גרץ למגידי החסידים, וגם בהופעתם מצא זימון מוזר: כי 'שניהם היו באותו הזמן שליחי מגמה אנטי-תלמודית חדשה'. לדעתו, התעצמה הרפורמה בגלל חולשת הרבנות. היחיד, שלדעת גרץ מסוגל היה לעצור את הזרם הזה, היה 'החכם'

יעקב ברנאייס בהמבורג. בדיון זה הקדיש לו קטע ארוך, כי 'ברנאייס היה הראשון, שהכיר את היהדות במשמעותה האוניברסלית, והשקיף במבט רחב על כל הקף ספרותה, וכל זאת בדרך הרבה יותר עמוקה ממנדלסון'¹⁵⁹. על אותו חיבור, שברנאייס לא רצה להודות שהוא כתבו — 'האוריינט המקראי'¹⁶⁰ — סבר 'שהצטיין בעומק ובמקוריות', על אף צורתו 'הברוקית'. בתוכנו מצא 'דברי בוסר קרובים לגיחוך', אבל בכל זאת הדגיש: 'אילו היה מעורר רק את הרעיון האחד, כי ליהדות יש משימה היסטורית, אוניברסלית, שליחות לעמים, די היה בכך כדי להעניק לו מקום של כבוד בספרי ההיסטוריה היהודית'. אמנם לא היה ברעיון הזה חידוש, כי כבר אצל הנביאים שימש 'גרעין לנבואותיהם'. כן התברר במהלך ההיסטוריה, שעמי אירופה ואסיה 'הוצאו מחשכתם באמצעות האור, השאול מהיהדות. אבל סבלם ההולך ורב של היהודים, ודמותה המשועבדת של היהדות, השכיחו את הרעיון הזה, עד שבניה עצמם לא שיערו את קיומו. לכן זכותו של מי שכאילו גילה את הרעיון הזה מחדש לא תסולא בפז'. גרץ שיבח גם את כשרונו, את צניעותו ואת השכלתו הרחבה של ברנאייס, שנבחר על-ידי קהילת המבורג למנהיגה הרוחני — אבל לצערו לא אהב מלחמות ספרותיות נגד יריביו: 'אילו היה אומץ לבו שווה לידיעותיו ולעושר הרוחני שלו, היה משאיר אחריו יותר עקבות בהיסטוריה היהודית החדשה'¹⁶¹. לצדו של ברנאייס מציין גרץ את המטיף יצחק נח מנהיימר מווינה, שעל אף קרבתו הרעיונית לפרידלנדר וליעקבסון הצליח למנוע פילוג בקהילתו ולתקן את הנזק, 'שגרמו הרץ הומברג, פטר בער וכל חבורת המורים בבתי-הספר "הנורמאליים", ומורי הדת הרשמיים'¹⁶².

יש לתמוה שגרץ לא חסך את ביקורתו גם ממייסדי מדע היהדות — למרות שהעריך מאוד, כזכור, את תרומת הדיסציפלינה הזאת לצמיחת התודעה היהודית. כמו יוסט בראשית דרכו, מתייחס גם הוא בזלזול ל'אגודה לתרבות ולמדע של היהודים' ואינו מוכן לראות בהקמתה מאורע בעל חשיבות היסטורית. כזכור, חזר בו יוסט בספרו האחרון מדעתו זאת¹⁶³. טענותיו של גרץ נגד מייסדי 'האגודה' מתמקדות בהתנגדות להגל, שתפיסתו ההיסטורית השפיעה עליהם, לדעתו, לרעה. בלשון בוטה כותב גרץ על אודות זיקתם לפילוסוף הגרמני: 'ישראל הצעירה, מייסדי "האגודה", האזינו מתחילה לאמרות הלוליין הפילוסופי הזה כמו לאורקל, ולא רק גנס ועמנואל וולויל, נושאי כליו, אלא גם מוזר הלב לר ומרקוס הקטן, כמעט כולם פטפטו כמוהו: היהדות היא דת הרוח, שוויתרה על הרוח, והנצרות בלעה את כל ההיסטוריה העתיקה, על מנת להוציא אותה מתוכה מחודשת ומעודנת'. ועוד הדגיש: 'ישראל הצעירה לא ידעה מהי משמעות היהדות, שהתערבה עמוקות בתולדות העולם והשתתפה בעיצובו מחדש'¹⁶⁴. במלים אלה באה שוב לידי ביטוי השקפתו של גרץ, שהנחתה אותו בהתייחסותו לגילויים היסטוריים מסוימים: לאורך כל תולדות הגלות השפיעה היהדות כתופעה רוחנית בצורה מכרעת על התפתחות התרבות האנושית — וזאת על אף מעמדם השפל של היהודים. לכן נבעו האשמותיו כלפי מנהיגי הדור, שרצו לפתוח פתח לזמנים המודרניים, מההרגשה שמזלזלים הם בזכויותיה ההיסטוריות של היהדות ומבקשים להמירן בערכים חדשים — אבל פחותי ערך — כפי שכבר ביטא באמצעות דברי ירמיהו (ב, יג), כלפי נשות ה'סלונים'. את השפעתו של הגל מגלה גרץ גם בסגנון כתיבתם. 'מליצות ריקות',

'עגה הגליאנית בלתי מעוכלת', 'גרוטאות של מדע' — בכינויים כאלה מתאר גרץ את כתיבתם וגם את 'כתב-העת למדע היהדות', שכבר היינה התאונן על 'צורתו המוזנחת'. מטרת 'האגודה' היתה טובה בעיניו, כי שאפה לחזק את הכרתם העצמית של היהודים; אבל את ה'נס' הזה לא יכלו חבריה לחולל, כי לא הקשיבו לקול אלוהים המשולש, המדבר מתוך ההיסטוריה היהודית ומתוך תורת ישראל המקורית, כמו מתוך הלוז הקשה של העם היהודי¹⁶⁵. בין שלושת מייסדי 'האגודה' נשאר רק צונץ נאמן לשליחותה, כלומר — טיפוח מדע היהדות, שמטרתו החזרת ההיסטוריה המפוארת של היהודים ותורתם לתודעתם. יש לציין, שגם בפרק הזה חוזר גרץ על המטפורה של תחיית המת: 'עם אחד קם מחשכת הקבר, היחיד, שעליו ספרי הזכרונות של האנושות מודיעים; העם הזה שקם לתחייה, כלומר העם היהודי, שיפשף עיניו... והעביר, כמו במטה קסם, את עברו רב-התהילה לפני עיניו, על מנת להתמצא במקומו'. לכך סייע לו מדע היהדות, שהחזיר לתודעת העם את 'ההיסטוריה הגדולה שלו' ואת 'תורתו המיוחדת במינה'. ברגע שההכרה העצמית קנתה לה שביתה אצל העם העתיק-חדש הזה, הוא פתח 'במירוץ עם העמים הצעירים, על מנת לממש בחייו את סגולתו מלידה, את התחושה, להיות עם אלוהים'¹⁶⁶. ברם, מוסיף גרץ מיד, 'עד כדי כך לא הגיעה עדיין ההיסטוריה. היא מגיעה עד לרגש של כבוד עצמי בלבד, כדי שבניו לא יסמיקו עוד בגלל מוצאם ודתם, לא יגמגמו עוד הנשאלים על כך, ולא יעשו מתוך ביישנות מזויפת צעד מוטעה, ויעמידו פנים, כאילו מאמינים הם בדת, העומדת מכל מקום בסתירה לפנימיותם יותר מאשר אצל הנולדים בה'.

לשינוי הזה גרמו הישגי מדע היהדות — וביניהם קרובים ללבו של גרץ, כמובן, הישגי המחקר ההיסטורי. הלבוש הספרותי אינו צריך להסתיר את חשיבותו של המחקר הזה. הספרות, שהיה בכוחה 'לברוא, כביכול, שלוש אומות, את הגרמנית, את האיטלקית ואת ההונגרית, ולאחד אותן', משקלה גובר אצל היהדות, כי 'עוררה עם משועבד לשחרר את עצמו ולאסוף תחת דגל אחד חבורה, המפוזרת על פני תבל'. סופרים אוהדים נוצריים — כגון דום, גרגואר, באנאג' וחנה אדמס מבוסטון — הרימו תרומה כלשהי; אולם, סבור גרץ, הגיע הזמן שהיהודים יבואו במקומם.

בהקשר זה ייחד גרץ את הדיבור על שני ההיסטוריונים שקדמו לו: שלמה לויזון ויוסט. לויזון, 'שחסר רק מעט מלהיות משורר מושלם... הביט על תולדות עמו בעיני פייטן ומאמין גם יחד'. במיוחד משבח גרץ את יחסו הרציני לתלמוד, 'שבזמנו כל יהודי, שידע לכתוב גרמנית, הרשה לעצמו לצחוק לו'. ליוסט מקדיש גרץ הפעם תשומת-לב יתרה. לדעתו, היה אמנם פחות מוכשר מצונץ — אבל אמיץ ממנו, שכן ניגש אל עבודת-ענקים זאת ויצר את 'חוט השני למבוכ', כלומר — סלל בראשונה דרך אל אוצרות העבר. גרץ הכיר את יוסט אישית וידע את תולדות חייו, והוא תלה באווירה ששררה במקום לימודיו, באוניברסיטת גטינגן, בימי מלחמת 'השחרור', את רגשי 'הפטריוטיות הגרמנית החד צודית שלו', הרואה כחטא 'לשרת לצדה אדון אידיאלי אחר'¹⁶⁷. פרט לאווירה הזאת עיצבה, לדעתו, קרבתו לחוג אנשי פרידלנדר, בימי שבתו של יוסט בברלין, את השקפת עולמו, ש'דחפה אותו לאסכולת ההשכלה'. לה, ל'השכלה', 'נשאר נאמן עד זקנה, אפילו בזמן, שהתיישנה כבר ונעזבה על-ידי הדור

הצעיר'. ברם, גרץ אינו יכול להכחיש את קיומו של מניע אחר לפועלו של יוסט — מניע הסותר את 'הפטריוטיות הגרמנית' שמצא אצלו: 'בפינה מסוימת של לבו הטמין [יוסט] רגש פטריוטי-יהודי מסוים, שאצלו היה קשור עם האהבה לשפה העברית, שבה שלט מעשה אומן, ושעל שמירתה וטיפוחה הגן ברצינות ובהתלהבות נגד הרבנים שוחררי הגרמנית'. כהוכחה לכך הצביע גרץ על דברי יוסט באסיפת הרבנים, שהתכנסה בשנת 1845 בפרנקפורט, ועל הוצאת הירחון העברי 'ציון'¹⁶⁸. באשר למגמת כתיבתו ההיסטורית של יוסט, מבליט גרץ, מצד אחד, את שאיפתו להעמיד את תולדות העם היהודי המותקף והמושמן באור חיובי; אולם לצורך אפולוגטי זה משתדל יוסט להוכיח, שמעולם היו היהודים 'אנשים הגונים', ופרט לבני-בליעל מעטים התנהגו כיאה ל'אזרחים שקטים ונתינים נאמנים'. מצד שני האשים יוסט את 'הפרושים ויורשיהם הרבנים', בעלי האמונות הטפלות, 'החשוכים והשתלטנים', כי לדעתו לא היו הפרושים שונים מאותם 'מלמדים פולניים מושחתים, המציפים את גרמניה במשך כמעט מאתיים שנה'. כיום, טוען גרץ, אין איש שלא יבחין בחד-צדדיותו של יוסט. שגיאתו העיקרית היתה בכך, שהפך את 'דרמת הגבורה, בת אלפי שנים', ל'היסטוריה של סבל ושל מלומדים' וקרע אותה לקרעים, בשעה שהפריד בין בני-ישראל הקדמונים לבין היהודים מעידן הרבנים; וכל זאת — מפני שלא הכיר בנס של רצף הדורות. בהקשר זה מגלה גרץ מצדו את אמונתו ב'מעשי נס של ההיסטוריה, הנעשים תוך התלהבות והתמדה עיקשת, בעקבות השתלשלות מיוחדת במינה של מסיבות, על-ידי דחיפה ודחיפת נגד, ועל-ידי פעולה ותגובה'. לנסים האלה — ולא רק לנסים ההופכים את חוקי הטבע — התכחש יוסט, ולכן ראה 'בהיסטוריה רק הצטברות של מקרים, ששום חוקיות לא חלה עליהם'¹⁶⁹. עם זאת שיבח גרץ את יוסט על עצם החידוש בכתיבתו ההיסטורית ועל הנחת הבסיס, בכך שקבע את גבולות המקום והזמן במיטב הדיוק האפשרי. כך הביא תועלת רבה להיסטוריוגרפיה היהודית וכיפר על הזנחת העבר מצד היהודים עצמם. בזכותו התעוררה, לדעת גרץ, התעניינות יוצאת מהכלל בהיסטוריה.

כאחד 'הנסים ההיסטוריים' הצטיירה בעיני גרץ מהפכת יולי 1830. כמו שלמה לויזון, שכזכור, הביט על מאורעות מסוימים כעל תופעות טבע בלתי צפויות, מתאר גם גרץ את המהפכה הזאת: 'פתאום, ביום בהיר, הבריק ברק במערב, ואחריו קול רעם, שאון איום, כאילו בא הסוף לעולם; מהפכת יולי 1830 היתה ממש נס. איש לא שיער את בואה, לא כל שכן הכין אותה'¹⁷⁰. המצב הפוליטי החדש השפיע גם על הציבור היהודי. בצרפת אישרו שני בתי הפרלמנט את החוק, המבטיח לדת היהודית מעמד שווה לשאר הדתות. בפולין פרץ מרד נגד השעבוד הרוסי, ועל אף יחסם העוין של האצילים הפולניים, הלהיב צעירים יהודיים רבים להצטרף למלחמה נגד שלטון הצאר ניקולאי. בין המתנדבים היהודיים גילה גרץ משורר יהודי נשכח בשם בלומנפלד, שביצירתו 'קילל את השרביט ואת הצלב...' שהשפילו את עם ישראל עד תהום'¹⁷¹. התעוררות מסוימת מצא גרץ גם בין יהודי גרמניה. בהקשר זה הביא את סיפורו של גבריאל ריסר, 'שבכל ישותו שייך לעת החדשה; בניגוד לרוב גיבורי ההיסטוריה האחרונים לא נשאר עוד ברגל אחת בעידן הישן'¹⁷². ברם, ריסר הרגיש את עצמו גרמני — אף כי קופח בגלל היותו יהודי. מצב זה עורר אותו להיאבק על השגת אמנציפציה

מלאה. ידידו הקרוב, הרופא והפילוסוף שלמה לודביג שטיינהיים, היה, לדעת גרץ, בין הוגי הדעות הצעירים שיכלו להראות דרך ליהדות, משום שביצירתו ביטא השקפת עולם, שגילה גרץ כבר אצל ברנייס. לכן שיער ש'החכם' מהמבורג השפיע עליו, אפילו שלא במודע. 'בשטיינהיים התגלה הרעיון היהודי בתפארתו ובכוחו הגואל, שבלעדיו צריך היה לכנות את היהדות אמונת-הבל בת אלפי שנים, הרעיון, כי מוטל על העם היהודי למלא שליחות-ענק, וכי את משימת שליחותו זאת הולמים תורתו וכשרונו'. ההשקפה הזאת על ייעודו של העם היהודי תאמה את זאת של גרץ, והיא תחזור ותתגלה בהזדמנויות שונות. עמדתו הבסיסית של שטיינהיים קרובה במיוחד ללבו של גרץ, כששטיינהיים מתדיין עם פילון ועם מנדלסון. הוגי דעות אלה שאפו להראות, כי עקרונות היהדות אינם מנוגדים לעקרונות התבונה; אולם 'בית-דין עליון זה, שעל הסכמתו כאילו התחננה הדת, נגרם לו בינתיים זעזוע עמוק על-ידי קאנט'. שתי האמיתות — בריאת יש מאין ואחריות אדם למעשיו — וכאלה אחרות 'לא יכלה תבונת אדם להוציא מעצמה, הללו התגלו בהר סיני... כי מציון תצא תורה ודבר השם מירושלים'. על כך מוסיף גרץ, שבהביאו את הנבואה הזאת, 'שכבר התמלאה למחצה', התקרבו שטיינהיים ליהודה הלוי, המשורר והפילוסוף: 'גם הוא הכיר בניגוד שבין תורת היהדות לבין תורת הפילוסופיה'. אולם לתורתו של שטיינהיים לא היו הדים, כי חייו והגותו לא היו שווים. מראה יהודה המשועבדת דחה אותו. אמנם לא בגד בה כמו היינה ואדוארד גנס — אבל התרחק ממנה ולא פעל בקרבה. תודעה עצמית יהודית התעוררה בו, אך לא יצאה לפועל.

המפנה לטובה לא התחולל בגרמניה — כי אם במקום בלתי צפוי, בארץ 'שבה זלזלו תמיד המלומדים, ביניהם גם ריסר ושטיינהיים': בפולין! ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק) ושלמה יהודה רפופורט (שי"ר) 'הועדו, כביכול, למלא את החסר, ששוחרי מדע היהדות בגרמניה ובצרפת לא היו מסוגלים להשלים... הם גרמו להתעוררות, שאיפשרה בזמן כה קצר, בשלוש עשרות שנים, לסלק את שרידי ההריסות מהעבר הגדול של היהדות... הם היו מייסדי אסכולה חדשה, שאפשר לקרוא לה: הגליצאית'¹⁷³. לזכותו של רנ"ק מציין גרץ, שסלל את הדרך לבחינה פילוסופית של ההיסטוריה היהודית והאיר את 'התקופה החשוכה, מגלות בבל ועד חתימת המשנה, שאפילו יוסט, ופחות ממנו, חוקרים נוצריים, לא התמצאו בה'. המוכשר ביותר בין תלמידיו היה שי"ר. שעת שיחם ושיגם היתה 'שעת הלידה של מדע היהדות מהבחינה ההיסטורית'. בביוגרפיות של חכמי ימי-הביניים 'הראה באופן, שאין להפריך, ועל בסיס מדעי מוצק, כי נושאי התרבות הגדולים או נותני הטון של היהדות בימי-הביניים, היו רחוקים מלהירתע מאור המחקר החופשי; אדרבה, הם הדליקו אותו וטיפחו אותו'. שי"ר הניח את היסודות ל'כרונולוגיה היסטורית ולענפים אחרים, החשובים לחקר הביקורתי של מהלך ההיסטוריה, שעד כה לא שמו אליהם לב או טיפלו בהם בשטחיות... לכן יש להכיר בו, לצד רנ"ק, כאבי המדע היהודי'¹⁷⁴. אגב כך מציין גרץ, ששי"ר עלה על רנ"ק באומץ-לבו. כידוע, נכנע רנ"ק ללחץ הציבור האורתודוקסי בארצו ולא העז לפרסם את דבריו בשמו. לעומתו, לא חשש שי"ר להתייצב בגלוי מאחורי ממצאי מחקריו. לדעת גרץ עוררו הישגיו של שי"ר את צונץ, המלומד מהשורה הראשונה... אחד משלושת ראשי 'האגודה הברלינית'.

בעבודת המחקר 'מצא נחמה לעומת האכזבה הבלתי נעימה, שנגרמה לו במקום אחר'. גרץ הצביע גם על שתי מטרות נוספות של חיבורו העיקרי: האמנציפציה והרפורמה; ובלשון צונץ, במבוא לספר הדרשות ב' ש' ר' א' ל', הוא מצטט: 'כשם שאין לערער את נצחון החרות והציביליזציה, את שיווי הזכויות האזרחיות של היהודים ואת תרבותם המדעית, כך אין לערער את הרפורמה ואת תרועת הניצחון של הדיבור המביא רפורמה זו לידי גילוי'¹⁷⁵. אולם, מסכם גרץ, את שתי המטרות האלה לא קידם באמצעות מחקרו, ובמידה שהושגו היו מתגשמות גם בלעדיו. לצדו של צונץ מעמיד גרץ רק עוד נציג אחד של יהדות גרמניה: את מיכאל זקס.

בין חכמי איטליה מציין גרץ במיוחד את שמואל דוד לוצטו (שד"ל), שהיה 'בין ראשוני היהודים, שטיפחו בעת החדשה את פרשנות המקרא'. ברם, שד"ל נבהל פתאום מהעזתו בביקורת המסורה וגם חשש משימוש במסקנותיו לרעה, ולכן 'נעמד בחצי הדרך, וביצר בעצמו את מבצר המסורה, שתחתיה חתר מקורם'¹⁷⁶.

לאור כל הפעילות הזאת, שקידמה את החקר המדעי של היהדות — ויחד עם זאת גרמה לחיזוק כבודם של היהודים בעיני עצמם ובעיני הסביבה — ניתן היה לקוות, סבר גרץ, ששינוי דמותה של היהדות יוגשם בדרכי שלום וישים תריס נגד מקרי ההמרה המתרבים: 'נדמה, כאילו נציגי היהדות הישנים, הרבנים הזקנים, יעלמו מהאופק ויניחו את נשקם'. והנה נשמעה זעקת קרב מצד אחד, ותשובה מהצד שכנגד לא איחרה לבוא. הפולמוס הזה יצא בין 'שני אנשים, שלמדו באותה אוניברסיטה, התכוונו לרבנות, התיידדו ולא שיערו, ששמותיהם ייהפכו לסמל של התפלגות היהדות': אברהם גייגר ושמשון רפאל הירש פתחו במחלוקת החריפה הזאת.

גרץ מוצא אצלם לא רק ניגודי השקפות — אלא גם ניגודי אופי. לדעתו, היה גייגר 'בעל נפש עליזה וחברתית, בעל רוח פתוחה ועירנית, רב-צדדי'. את אופיו של הירש למד, כזכור, להכיר כששהה בביתו, וכך הוא מתאר אותו: 'איש רציני, סגור וחד-צדדי'¹⁷⁷. עדיין השתמר בלבו, כנראה, הרושם העז שחיבורו הראשון של הרב, 'אגרות צפון', עשה עליו בצעירותו. גם הדברים הקשים, שהטיח הירש נגדו ונגד הסמינר בברסלאו אחרי שדרכיהם נפרדו, לא שינו את הערכתו הראשונה: '19 האגרות על יהדות של בן-עוזיאל מאת ש"ר הירש, תלמידו של ברנייס, היו הקולות הראשונים של התנגדות נמרצת נגד הפיכת היהדות לדבר-מה רדוד, לדת של חולין, שכל תוכנה דרשה, שירות גרמניות וקונפירמציה, שהיתה אמורה לצמצם את השפע שבמהותה בתוך ד' אמות בית-הכנסת. זאת היתה הפתיחה למאבק בין שתי השקפות-יסוד שונות, שעדיין לא הוכרע'. גרץ רואה בריב הדעות הזה תופעה מיוחדת ליהודי גרמניה, כי רק בגרמניה ראו 'יהודים משכילים בדתם המיוחדת במינה אחד המכשולים להשגת שוויון זכויות... הם ניסו לשכנע את עצמם, כי אין זה ביטול-עצמי אלא רק השלת עור'. לכן לא רק ביקרו צדדים מסוימים ביהדות, אלא חתרו תחתיה עד היסוד. דברים אלה, שביטאו את התנגדותו של גרץ לרפורמה, עוררו רוגז רב, וכאמור גרמו לסירוב 'המכון לקידום הספרות הישראלית' להוציא את הכרך הזה לאור.

תיאור מפורט מקדיש גרץ לעלילת דמשק של שנת 1840¹⁷⁸. ההתעוררות של דעת הציבור היהודי במדינות אירופה ופעילותם של אישים ומוסדות יהודיים לעזרת קורבנות

העלילה הוכיחו לו, שעדיין קיימת סולידריות יהודית, המקיפה את כל חוגי היהדות בעולם. לדעתו, לא רק הצילה המשלחת, שיצאה בראשות כרמייה למזרח התיכון, אנשים אחדים מסכנת מוות — כי אם 'שחררה את היהדות מחרפת ימי-הביניים'. ושוב היו אלה יהודי גרמניה, שלא למדו לקח מהאירוע ולא שמרו על ליכודם.

גרץ התכוון למחלוקת, שפרצה בגלל מחזור התפילות החדש של ה'היכל' — בית-הכנסת הרפורמי בהמבורג. משם עברה 'להבת הרפורמה' לפרנקפורט, ופה התארגנה אגודת 'שוחרי הרפורמה', ששללה את סמכות ההלכה התלמודית והתכחשה לתקוות הגאולה המשיחית ולשיבת ציון. אולם האגודה לא עוררה הדים רבים, וגם הנסיונות מצד רבנים צעירים, שכינסו את 'אסיפות הרבנים', לא השאירו, לדעת גרץ, עקבות עמוקים בחיי הקהילות. בית-הכנסת הרפורמי בברלין, 'הכנסייה הגרמנית-יהודית', בפי גרץ, נשאר תופעה בודדת, ובכל אירופה לא נמצאו לו ממשיכים. ברם, בהשוואה למגמותיו של דור פרידלנדר בזמנו, מודה גרץ, שעל אף סגנונה הגרמני השתחררה הקהילה הרפורמית מפזילת הדור הקודם אל עבר הנצרות; עובדה היא, שאף אחד מחבריה לא המיר את דתו. אולם נגד מנהיגה הרוחני — שמואל הולדהיים, 'הכהן הגדול' — יוצא גרץ בהאשמות כבדות: 'מימי פאולוס הטרסי לא ראתה היהדות אויב כזה בקרבה, שמוטט את כל בניינה עד היסודות'. בהסתמכו על 'דינא דמלכותא דינא' תבע הולדהיים 'לשעבד את הדת למדינה... בימי המכבים היה הולדהיים, כמו מנלאוס הבוגד, דורש, שעל היהודים לסגוד לזאוס היווני, כי המדינה, אז אנטיוכוס אפיפנס, ציוותה כך... ובימי פיליפ מספרד ועמנואל מפורטוגל היה מטיף לכרוע ברך לפני הצלב'. למעשה הציע הולדהיים להעביר למדינה כל עניין, שהיה פעם בסמכות הסנהדרין; לכן התקשה מאוד לקבוע, מהי בעצם היהדות, ומה עוד נשאר ממנה, אם מפקיעים ממנה כל עניין, שיש לו דימוי לאומי-פוליטי, ואם נוסף לכך מעניקים לכל מדינה את הסמכות העליונה לעצב את צורות הדת, לצוות או לאסור אותה¹⁷⁹.

שוב מגלה גרץ, שההיסטוריה העמידה בו בזמן את מיכאל זקס ואת ניגודו — את הולדהיים. זקס, ש'כאילו נקרא על-ידי ההשגחה העליונה להתייצב נגד הכנסייה היהודית-גרמנית, שלבשה בברלין עור וגידים, ולשמש כוח-משיכה כנגד שלילתו הנצחית של הולדהיים, נבחר על-ידי קהילת העיר הזאת להיות דרשן וחבר במועצת הרבנות. פה הצליח להשרות על הקהילה את ההכרה העצמית היהודית השלמה, שפיעמה בו... ולרפא אותה חלקית מחיקוי הנצרות, שבו חלתה מזה זמן רב... מובן מאליו שלחם בכל מאודו במגמה הרפורמית¹⁸⁰. אולם כמו צונץ, נשאר זקס במחקריו בתחום הספרות של ימי-הביניים. לכן, לדעת גרץ, נשארה חידת היהדות ללא פתרון. רק ידיעה מעמיקה של מקורה — אותה 'אבן השתיה', התנ"ך — מאפשרת לפתור אותה. אמנם נמצאו בגרמניה חוקרי תנ"ך נוצריים, אולם 'זאת האמת לאמיתה: שנאת היהודים של העם הגרמני, שבקרבו זכה חקר המקרא לטיפול חרוץ ביותר, הועברה גם אל מורשת האומה היהודית, אל כתבי התנ"ך... בין היהודים היו רק שלושה, שעסקו בדרך מדעית בפיענוח כתבי-הקודש, רנ"ק, שד"ל וזקס'; אולם גם אלה חששו לחדור אל גרעינה הפנימי. היה זה ההיסטוריון הגרמני היינריך איבלד, שהצליח להסיר — לפחות חלקית — את הצעיף ממנה. עם הופעת ספריו 'נביאי המקרא' ו'תולדות העם היהודי',

בשנים 1843 — 1847, נפתחה 'מסילה חדשה להבנת הרוח העברית ועמה'¹⁸¹. בעיני גרץ, המתפעל מאוד מהספרים האלה, נמצאת חשיבותם ברעיון העיקרי הנלמד מהם, דהיינו — כי מבני אברהם יצא 'באמת ובתמים עם אלוהים... האמת הזאת מתגלה במהלך ההיסטוריה של הישראלים ובספרותם'.

במהדורתו הראשונה מסתיים הכרך הזה בציון קצר של מהפכת פברואר 1848, שהביאה 'באורח בלתי צפוי ועוצר נשימה את שעת השחרור ליהודי אירופה'. נראה היה לגרץ, 'שבמערב אירופה ובמרכזה, עד לגבול רוסיה ועד למדינת האפיפיור, הוסרו כבלי היהודים'; אולם גם עתה לא הושגו עדיין 'השוויון והאחוה'. גרץ מבחין בין הענקת זכויות ליהודי כפרט לבין העמדת הדת היהודית על מדרגה אחת עם שאר הדתות. עניין זה נשאר עדיין בגדר שאיפה: 'ההכרה ביהודים כחברים בעלי זכויות מלאות, חדרה כבר כמעט לגמרי; אבל להכרת היהדות צפויה עדיין מלחמה קשה'. במלים אלה מסתיים תיאור תולדות היהודים בעת החדשה.

גורל מיוחד היה לכרך הזה. כבר הזכרנו את סירובה של הנהלת המכון, שהפיץ את שאר הכרכים, לפרסם את דברי הביקורת הקשים, שהטיח גרץ נגד הרפורמה. אכן, נמצאה לבסוף הוצאת ספרים אחרת, שרכשה את הזכות להוציא לאור את כל כרכי תולדות היהודים במהדורות חדשות. בשנת 1900, שלושים שנה אחרי הופעת הכרך האחד-עשר לראשונה, ערך ההיסטוריון מרקוס בראן, שירש את מקומו של גרץ בסמינר, מהדורה שנייה, 'מורחבת ומתוקנת'. ההרחבה התבטאה בתוספת הערות שוליים לצורך עדכון הביבליוגרפיה ובנספח חדש, פרי עטו של הרופא והעסקן סלומון נוימן מברלין, על מקרי ההמרה ה'המוניים', כביכול: הוא הוכיח בו סטטיסטית, שגרץ הגזים בהערכת מקרי ההמרה, שקרו בברלין במחצית הראשונה של המאה הי"ט. על שאר התיקונים הצטדק העורך בהקדמתו בטענה, שגרץ עצמו שינה את דעתו על הגרמנים אחרי 1870, כלומר — אחרי נצחונם של הצרפתים והקמת הקיסרות המאוחדת¹⁸². בטענה הזאת, המסתמכת על ההיסטוריה העממית של גרץ, נדון במקומה.

בראן השמיט מגוף הספר מספר התבטאויות חריפות נגד 'ההזיה הגרמנית', שלדעת גרץ התגלתה בשלומיאליות פוליטית, ברומנטיות, ובעיקר בשנאת יהודים. כך, למשל, בקטע על כתבי ההשמצה נגד היהודים, שהופצו בגרמניה בראשית המאה הי"ט, הזכיר גרץ את מחברו של אחד מהם והוסיף בסוגריים לדברי השבח, שהלז חלק לגרמנים: 'אלה אותם הגרמנים, שמכרו, כידוע, את עצמם לעבדות מתוך שיכרות, שהמציאו את מכס הגוף, את האצילות הפיאודלית ואת רוח המשרתים הגסה'. בראן מחק את הכתוב בסוגריים¹⁸³. ביטויים דומים נפלו קורבן לעריכתו, במיוחד בפרק המתאר את האסכולה הרומנטית ואת הריאקציה, שפשטה בגרמניה אחרי קונגרס וינה. בפרק זה השמיט בראן את כל הפסקה על פרידריך לודביג יאן, 'אבי המתעמלים', האומרת: 'כסלותו של יאן על אודות המידות הטובות של אגודות הסטודנטים הגרמניות: רעננות, חופש, יראת-שמיים ועליזות'¹⁸⁴, חישמלו את הגרמנים... ונטעו בקרבם הונאה עצמית. נבצר מהעם הגרמני להיות רענן, כי קבר את עצמו בעובש של ימי-הביניים, אף לא חופשי, כי חישל לעצמו כבלים, ולא עליז, כי העליצות גורמת לרוחב-לב ולאהבת בני-אדם, בשעה שההזיה הגרמנית הפכה אותם לצרי-לב ושונאי-אדם. אמנם יראי-שמיים נעשו הגרמנים

בעקבות מלחמות השחרור, נוצרים חסודים. מאז הופיעה המליצה הריקה "נוצרי-גרמני" והסתובבה כרוח-שד ביום בהיר'. בהמשך הקטע מצא בראן עוד דברים, שנראו לו בלתי ראויים לפרסום, כגון טענתו של גרץ שבעת הקונגרס בווינה חיפשו הרומנטיקאים הנוצריים את אויביהם בקרב היהודים במקום בין השליטים, ו'דחו בבוז אותם אנשים [יהודיים], שהיו מסוגלים לתרום לבניין המולדת לא רק מהונם ומדמם אלא גם מפכחונם ופעילותם הבלתי-נלאית'¹⁸⁵. במהדורה ה'מתוקנת' הזאת הושמטו גם ביטויים בודדים, שלדעת העורך עלולים לפגוע באישים או דעות מקובלים. כל ה'תיקונים' האלה לא הצליחו למתן בהרבה את רגשי הבוז, שהדריכו את כתיבתו של גרץ כלפי שלוש התופעות, שמצא בראשית העת החדשה: הרפורמה היהודית, הרומנטיקה ושנאת היהודים של הגרמנים.

שני הכרכים הראשונים של 'תולדות היהודים'

'שקוע אני עתה מעל האוזניים בתנ"ך ומתענג בספרות האלוהית הזאת, שאין דומה לה, היודעת להביע כה רבות במלים מעטות'. דברים אלה כתב גרץ בשנת 1873 לידידו, הביבליוגרף שלמה חיים הלברשטאם, והמשיך: 'מסעי בארץ-ישראל פתח לי באמת את עיני. אני מרגיש את עצמי בארץ כמו בבית. אני יכול לעקוב בעיני רוחי אחרי הגיבורים והנביאים בדרכיהם, ויודע על אילו הרים עלו, ואילו עמקים נאלצו לחצות. האתרים מקבלים את הפיסיוגנומיה האינדיבידואלית שלהם'¹⁸⁶. בסוף אותה שנה יצא לאור הכרך הראשון של תולדות היהודים, הכולל את 'תולדות ישראל מראשיתה (בערך 1500 לפני סה"נ) עד מות המלך שלמה (בערך 977 לפני סה"נ)'. בשנת 1876 הופיע הכרך השני: 'מימי מות שלמה המלך עד מות יהודה המכבי (160)'.¹⁸⁷

עשרים שנה הפרידו בין הופעת הכרך הרביעי, שבו פתח גרץ את מפעלו ההיסטורי, לבין הכרך הראשון. במבוא לכרך זה ציין גרץ שני גורמים, שעיכבו את השלמתו: העיק עליו, לדבריו, שפע החומר, כעין 'תוהו ובוהו ספרותי', הקיים לתקופה הזאת, שמקורותיה הראשיים נמצאים בכתבי הקודש. מטבע העניין נכתבו רוב החיבורים על-ידי תיאולוגים; הרי להם כל מלה ומלה במקרא משמעותית. אכן, מוטב להיסטוריון להתעלם מכל הספרות הזאת ולבחון בעצמו את המקורות. לשם כך אין די בבקאות בלשון העברית ובחוש היסטורי; אף שהכתבים האלה היו מעולם פתוחים וגלויים לכול, שונות התמונות שהסופרים השונים ציירו על סמך אותם הספרים. הכול תלוי בהשקפת עולמו של החוקר. אולם יש עניין אחד, שבלעדיו אי-אפשר להבין אותם אל נכון: 'נחוץ לקרוא את כתבי התנ"ך בארץ מוצאם, או לתור את זירת המקרא עם הספר ביד'¹⁸⁷.

אחרי עיכובים רבים יצאה בשנת 1872 נסיעתו של גרץ לפועל. חודש ימים, מסוף פברואר ועד ראשית אפריל, שהה עם שני ידידים בארץ. תחנתם הראשונה היתה מקווה-ישראל. משם עלו לירושלים, והתעכבו בה זמן-מה; אחר-כך יצאו, רכובים על גבי סוסים, צפונה עד ציפורי בגליל, וחזרו דרך טבריה, עכו וחיפה. עיקר תשומת-לבו של גרץ היתה נתונה לעניין אחד: 'לא גיליתי בטיולי בארץ-הקודש אוצרות עתיקים, גם לא יכולתי לבצע חפירות נרחבות על מנת לקבוע את מקומם המקורי של כל האתרים

המפוקפקים... לא התכוונתי לכך בכלל, כי אם רק לבוא במגע עם טבע הארץ המיוחדת הזאת, שנשאר כמו שהיה בימי אברהם, יהושע, דוד ישעיה, עזרא והמכבים... פסגות ההרים... הגאיות... הים... הירדן... ראשי החרמון והלבנון המושלגים... מקורות הירדן... אגם הכנרת ומעיינותיו החמים, השקיפות המפליאה של האוויר, משקעי הגשם הסדירים — הם עדיין כמו לפני אלפי שנים. הם לבדם נותנים את הפירוש המהימן ביותר לתנ"ך ואת המפתח להבנת המקומות המוקשים בהיסטוריה המקראית ובשירתה המיוחדת במינה¹⁸⁸. שניים אלה דרושים, לדעתו, כדי לתאר את ההיסטוריה העתיקה על סמך כתבי-המקרא: מראה עיניים וביקורת המקורות. באשר לביקורת המקרא השתדל גרץ לפזר את החששות, המתעוררים אצל מתנגדיה, פן יכולע בעקבותיה לכתבי-הקודש ולעולמם המופלא; אדרבה, אם ישתמשו בה נכונה, היא תסייע להבנתם.

בהקשר זה מעלה גרץ את הסכנה, האורבת ליהודים ממדע חדש: האנתרופולוגיה. מדע זה הקיף אז תחומים שונים, וביניהם את האתנוגרפיה, או הפסיכולוגיה של העמים. המאמצים שנעשו כדי לעמוד על ההבדלים בין קבוצות בני-אדם וסיבותיהם, בין 'גזעי העמים', החזירו לספרות המקצועית, המדעית כביכול, את החלוקה המשולשת של האנושות על-פי בני נח בתורה — שם, חם ויפת, כי 'ומאלה נפרדו הגויים בארץ אחר המבול' (בראשית י, לב). אולם הידע, שהצטבר והלך על אודות הודו, עמיה ולשוניותיהם, הצמיח השערות חדשות בדבר מקור 'הודו-אירופי' של עמי אירופה. בשעה שמצדם גילוי הלינגוויסטים קרבה בין לשונות הודו לבין לשונות אירופיות מסוימות בקטעי ספרות עתיקים, המוסרים על גיבור 'ארי', נולד — תוך ערבוב ממצאים ספרותיים אלה עם מציאות אתנוגרפית מסוימת, המיתוס של 'הגזע הארי'. חוקרים והוגי דעות, במיוחד בגרמניה, מפרידריך שלגל ועד הגל, לא הסתפקו בעובדות האובייקטיביות, אלא תיארו את 'הגזע הארי' — שהתגלה זה עתה ושבו ראו את מוצא אבותיהם-הם — במשפטי הערכה, המפארים אותו לעומת 'גזעים' אחרים, 'נחותים'¹⁸⁹. לנוכח המגמות האלה תבע גרץ לשחרר את המחקר ההיסטורי מהתפיסה התיאולוגית, כדי לראות באור בהיר את 'סגולתו של העם [היהודי], תורתו, תולדותיו ושירתו... ולהסביר באופן מניח את הדעת את התופעה, כיצד היה ביכולתו להתערב בתהליך ההתפתחות ההיסטורית של התרבות האוניברסלית'. גישה זאת עשויה לסתור את טענות 'המדע הצעיר של פסיכולוגיית העמים, העורם את כל העושר וההדר על הגזע הארי, וכל עוני וחרפה על העמים השמיים'¹⁹⁰. יתרה מזאת: גרץ דחה מכול וכול את הניסיון למנות את היהודים בין העמים השמיים, ויחד עם זאת — גם את הטענה בדבר 'טמטומו הקיצוני' של הגזע השמי. אכן, היתה זאת תגובתו הראשונה על גילוי שנאת-יהודים גזענית. בלבוש זה או אחר תעסיק אותו האנטישמיות מעתה לעתים קרובות, וגם תביא אותו לידי התנגשות עם העולם האקדמי הגרמני¹⁹¹.

להלן מבהיר גרץ את גישתו לספרי התנ"ך כמקורות להיסטוריה הקדומה של העם היהודי. בעניין מהימנותם הכללית מצטט גרץ את קרסטן ניבור, אבי ההיסטוריון הגרמני הנודע, שמאה שנה לפני-כן סייר בארצות המזרח התיכון וציין את אמינותם של הרבה תיאורי המקרא. אולם ערכם ההיסטורי מוגבל, לדעת גרץ, לאותם מאורעות, המלווים בציונים טופוגרפיים ברורים. לסיפורי המקרא, החסרים או מטשטשים אותם, יש

מלכתחילה מטרה מסוימת אחרת — דידקטית או מגמתית. באשר לחמשת חומשי התורה, יש רק 'לאותם הקטעים, הנוגעים לתולדות עם ישראל, חשיבות היסטורית. הפרקים בספר בראשית, החל בבריאת העולם ועד הופעת בני תרח, אינם שייכים להיסטוריה הישראלית דווקא, וערכם מונח בהשקפתם הקוסמוגנית והאתנוגיאולוגית בלבד'. על קורות בני אברהם שבספר בראשית מביט גרץ כעל פרהיסטוריה. 'רק עם יציאת מצרים מתחיל המהלך ההיסטורי האמיתי'. מכאן והלאה העובדות העיקריות, הנמסרות במקורות המקראיים, הנן 'ללא ספק היסטוריות', כי מקבילות בלתי תלויות בהן נמצאות אצל הנביאים הראשונים והאחרונים ובשירה המקראית¹⁹². את השערות הביקורת הרווחות בחוגי התיאולוגים הפרוטסטנטיים, את המניפולציה בחילופי השם יהוה או אלוהים — או במושגים כמו דויטרונומיזם, מוזאיזם, פרופתיוזם — דוחה גרץ, כי אינן מסייעות לשחזור ההיסטורי. בהמשך הדיון, ובמיוחד בוויכוח עם ולהאוזן, יפרט את טענותיו אלה. יחד עם זאת אינו מכחיש, שלצד גישתו הביקורתית-המדעית קיימת גם נטיית-לב: 'מודה אני, דרך אגב, שבעיבוד החומר הנחתני אהבת העם, שאליו אני שייך מלידה ותוך הכרה; אולם אני מקווה, שהקורא ימצא, כי האהבה הזאת לא הביאה אותי לידי משוא-פנים או ייפוי העובדות'¹⁹³.

כמקובל אצל ההיסטוריונים היהודיים, הקדים גרץ לגוף הכרך הראשון דברי אפולוגיטיקה על עצם נושאו ועל עמו. אכן, מקובל להשתית את תרבות עמי אירופה על מורשת שני העמים הקדומים, היהודי והיווני; אך בעוד שבתרומת העם היווני מכירים הכול ללא הסתייגות, לא מתייחסים כן לתרומת העם היהודי. אולי מכיוון שבניגוד ליווני הוא חי עדיין וקיים, מוצאים בו כל מיני פגמים, ואין מוכנים לחפש את הסיבה האמיתית, המייחדת אותו, ואת הסיבה להישרדותו — על אף כל התלאות שפגעו בו. תשובתו של גרץ מגלה שוב את אמונתו ביעוד העם היהודי. בניגוד לעם היווני, שלמוות היה שליטה עליו, כי 'לא היה להם בחיים תפקיד מוגדר ומודע... לעם העברי יש ייעוד-חיים והוא שאיחד וחיזק אותו, ושמר עליו בימי הרעה האיומים ביותר'. את משמעותו של הייעוד מבטאת ה'קדושה' בלשון המקרא — או בלשוננו: 'המוסר הנעלה'. העם היהודי התייחס לכך ברצינות וקיבל על עצמו את התפקיד להוות ניגוד ל'עולם המושחת, הטמא ביחסי מין, ולהרים את נס הטוהר המוסרי'¹⁹⁴.

לרעיון הייעוד נתן גרץ ביטוי גם בחיבורו 'חליפת מכתבים של גברת אנגליה על יהדות ושמיות' (1883) ובמאמר אנגלי, שראה אור ב'ג'ואיש קוטרלי רביו' (1888). סבור היה, שהמוסר היהודי חדר לעולם הנוצרי בכוח חיוניותו; בדרישתו לממש אותו באמצעות האיסור על שפיכות דמי אדם, כי כולם נבראו בצלם אלוהים; ובאמצעות הרעיון בדבר שוויון כל בני-אדם לפני החוק, כמו לפני אלוהים. זאת היא ההכרה הראשונה בחלק מזכויות האדם. העם היהודי אף קבע את הרעיון ההומני, המנוסח באמרה 'ואהבת לרעך כמוך', ואת קדושת החיים בכלל — בעוד שעובדי האלילים סגדו במיסטריות שלהם למוות. מהעמים המכונים 'שמיים' התרחק עם ישראל מזמן — על אף קרבת הדם ביניהם — כשם שגם נפרד משתי בנותיו שנולדו בחיקו: הנצרות והאסלאם. חסרונות יש גם לו, כי 'למה יהיה מושלם יותר מכל שאר העמים, שאף אחד מהם לא הוכיח שלמות מכל הבחינות? אלה המתאמצים בשקידה לחפש אחרי

חסרונותיו של עם ישראל וחולשותיו בעזרת זכויות מגדלת, חולקים לו, מבלי משים, כבוד גדול, כי דורשים ממנו יותר מאשר מכל עם אחר¹⁹⁵.

כזכור, הבחין גרץ במבנה ההיסטוריה היהודית בין שני גורמים, שהשפיעו על מהלך ההיסטוריה: הסוציאלי-פוליטי והדתי. בתקופה הקדומה, טען, גבר הראשון על השני. עכשיו, אחרי שחקר את התקופה לפרטיה, יכול לדייק יותר בתיאור אופייה. אמנם בראשיתה — כלומר, מכיבוש כנען עד למלכות — נראית התקופה כבעלת אופי פוליטי בלבד, ולכן התעוררה השאלה: כלום התגלתה סגולת ישראל הרוחנית בתקופה יותר מאוחרת? 'כלום עשן הר סיני לא בשעת לידתו [של עם ישראל], אלא הוחדר יותר מאוחר להיסטוריה?' תשובת גרץ נחרצת: 'אין לפקפק בכך, שלידתו הרוחנית של עם ישראל התחילה בד בבד עם לידתו הפיסית, שסיני היה מקום לידתו של הראשון כמו מצרים של השני, ושארון הברית עם עשרת הדיברות הקדושים ליוו אותו תמיד, מילדותו'. בדבריו התקיפים מבליע גרץ את התנגדותו למבקרים, השוללים מהיהדות את מהותה הדתית, בעוד שהם מכירים רק באופייה התיאוקרטי ובעבודת האלוהים כמטרתה: 'אלוהים הוא מקור הדת אבל לא תכליתה, ותורת ישראל איננה דת של אמונה, כי אם תורה המחייבת את המעשה המוסרי ואת ההכרה המוסרית. היא גם תורה גאולה, אבל ללא טעם-לוואי מיסטי'¹⁹⁶. לדעת גרץ, מתמקדת דת ישראל בציווי, המורה קטגורית את המעשה המוסרי; אולם אין לו פתרון לתמיהה לגבי העובדה ההיסטורית, שהתורה הנעלה הזאת נגלתה לעם בימי 'ילדותו' — ימים שבהם לא היה מסוגל לתפוס את כל השגב שבה. לכן, טוען גרץ, היה צורך בנביאים, שיפרשו ויורו אותה, עד שהעם 'בנה לה מקדש בלבד', עד שהוסר ממנו 'לב האבן' וניתן לו 'לב בשר' (יחזקאל יא, יט). לעומתו חי העם היווני בהווה בלבד — ולא למען העתיד, למען עצמו — ולא למען זולתו. לא-כן עם ישראל: 'הוא את ייעודו לא רק הבין אלא גם הכיר בבירור, כי זה ייעודו-שלו, שרק בו ערכו ואפס בלעדיו'. אחרי שייעודו חדר לתודעתו, העמיד אותו העם מעל הכול, 'מעל מולדת ולאומיות, אפילו מעל החיים... הוא היה העם הראשון, שהעז להיות בעל דעה, והקריב למען הכרתו את נכסי חייו'. בהיסטוריה של העם הזה התחולל כעין נס: לעומת העמים, שידעו צמיחה, פריחה וקמילה, התרחשה אצלו אחרי כל קמילה צמיחה חדשה. יתרה מזאת; התהליך הזה חזר שלוש פעמים: צמיחתו הראשונה היתה במצרים, השנייה — בבבל, והשלישית — בממלכת רומי והפרתים. אכן, מסיים גרץ את דברי המבוא, 'תופעה יוצא מהכלל הוא העם הזה, שראשיתו בימי קדם, ועדיין הוא מראה רעננות נעורים; חילופים רבים עברו עליו, אך הוא נשאר, על אף הכל, נאמן לעצמו'¹⁹⁷.

דברי ההקדמה האלה נכתבו באווירת התסיסה, ששררה בקיסרות הגרמנית הצעירה. זה עתה חזרו צבאותיה עטורי ניצחון מהמלחמה נגד צרפת. הגאווה הלאומית גאתה, ואתה הזלזול, ואפילו השנאה, כלפי כל שאינו בן מוכר לאומה הגרמנית. אמנם החוקה החדשה העניקה שוויון זכויות לכל האזרחים הגרמניים ללא הבדלי דת — אבל בשעת התרוממות-הרוח הלאומנית נשמעו גם קולות נגד היהודים. גרץ הותקף אישית על-ידי סוקר אלמוני, שעל סמך ציטוטים מהכרך האחד-עשר האשים אותו בשנאת הנצרות, בקנאות יהודית ובזלזול בעם הגרמני — לעומת יחסו האוהד כלפי אויביו, הצרפתים.

במיוחד נפגע כותב המאמר מביטויים של לאומיות יהודית מפי אדם, שלדבריו דורש שוויון לבני דתו — ובה בעת מטיף לפטריוטיזם יהודי: 'היהדות אינה בשבילו דת בלבד... אלא גם ישות לאומית!' ¹⁹⁸. המאמר הזה עורר תשומת לב בקרב הסגל האקדמי של אוניברסיטת ברסלאו, ששנה לפני-כן העניקה לו תואר פרופסור, וגרם לו לאי-נעימות רבה בקרב עמיתיו ¹⁹⁹; אבל גרץ לא נרתע מהתקפות אלה והמשיך להאדיר את הדת היהודית ולסתור את אלה, המנסים להנמיך את קומתה.

בהתאם להשקפתו, שהביע כבר במבנה, פתח גרץ את תולדות היהודים בכיבוש כנען: 'ביום אביבי, שטוף שמש, חדרו שבטי רועים, בחצותם את הירדן, לארץ קטנה, שלמעשה אינה אלא רצועת חוף מוארכת קמעה שלים התיכון, לארץ כנען, שנקראה לאחר מכן פלשתינה' ²⁰⁰. את האירועים שקדמו ליהושע בן-נון — כלומר, עידן האבות, העבדות במצרים, מעמד הר סיני והמסעות במדבר — תיאר רטרופקטיבית. בכל העניינים לא שינה מהמסופר בתורה, ואפילו חזר על מעשי הנסים — אמנם, תוך שהוא משתדל למצוא להם הסבר רציונלי. לדוגמה: הנס של קריעת ים-סוף אינו, לדידו, אלא תופעה טבעית, שרק בעיני בני-ישראל נראתה כנס: 'רוח סערה מצפון-מזרח גירשה בלילה את מי הים דרומה וייבשה את קרקעיתו בחלקו הגדול'. בנספח מיוחד הוסיף את תוצאות המחקרים השונים, שניצלו את הממצאים הטופוגרפיים בעת חפירת תעלת סואץ ²⁰¹. לעניין המן מצא בספרו של ריטר 'הסבר מדעי'; אולם הימצאותו בכמות, היכולה להשביע את כל יוצאי מצרים — היא שהתקבלה אצל העם כנס! ²⁰² חומת יריחו נפלה תחתיה 'כמסופר, לרגל הרעש של חיילי ישראל, שהתהדר למרחקים' ²⁰³. כיבוש חלקה הגדול של הארץ התרחש במהירות מפליגה כזאת, 'שמוכרח היה להצטייר בעיני הנוכחים ואצל הדורות הבאים כנס חדש... לכן השתכנע העם עמוקות, כי אלוהים יצא בעצמו לפני צבאות ישראל, הימם את אויביהם ופיזר אותם' ²⁰⁴.

כמו יוסט, קיבל גם גרץ את דעתו של ריטר בדבר השפעת התנאים הגיאוגרפיים על תכונות יושבי הארץ. משום כך העריך כל-כך את הצורך במראה עיניים, וגם הקדים לפרשת ההתנחלות של השבטים תיאור גיאוגרפי מפורט, פרי התרשמותו האישית בעת ביקורו בארץ. כל זאת — בכדי לקבוע כי 'דת הרוח, כמו שירת טבע אמיתית, צמחה מתוך קרקעה של ארץ הקודש'. מושגים כמו חוק וסדר למדו תושבי הארץ מגלי הים הסוערים, שאלוהים שם חול להם כגבול: 'חק-עולם ולא יעברנהו ויתגעשו ולא יוכלו והמו גליו ולא יעברנהו'. (ירמיהו ה, כב), מצטט גרץ וממשיך: 'הים לחש לאוזן הקשובה את שהתגלה לרגלי הר סיני העשן: אל תעשה!' בניגוד לשפע המשחית של מצרים, הטיפה להם אדמת הארץ 'התאפקות, מידה וסדר', בעוד שים המלח, המכסה את ערי סדום ועמורה המקוללות, משמש אזהרה מפני פריקת עול ²⁰⁵.

הפרשנות הזאת, המחפשת בסיס טבעי לתופעות שהתקבלו אצל רואיהן כעל-טבעיות — כשמצד שני יש מגמה להבליט את ערכן המוסרי-דתי — יוצרת 'ערכוב שיטות' ²⁰⁶, כלומר — גישה רציונליסטית משוחררת מאמונה תמימה, מחד גיסא, ומאידך גיסא — הודאה בקיום השראה דתית ככוח נפשי פועל. כך מסביר גרץ גם את תופעת הנבואה בישראל. אותו כוח 'בלתי מזוהה עדיין', הוא המאפשר גם ראיית דברים שמעבר להשגת

החושים: 'להסיר את הלוט מעל העתיד הסתום, לגלות אמיתות נשגבות על התנהגות מוסרית של בני-אדם ולראות אפילו דבר-מה מהישות מלאת הרזים, הקובעת לעולם תבנית למשחק הכוחות ושומרת אותה'. ברם, כוח זה סגולה בלעדית הוא לנפש הטהורה, הנקייה מאהבת עצמה, מתאוות ויצרים, והמשקיעה את עצמה בחיפוש אחרי אלוהים ובגעגועים לשלמות מוסרית. לדעת גרץ, הופיעו אישים כאלה בהיסטוריה היהודית ברציפות במשך מאות שנים. הם חזו את העתיד, ולהם התגלה אלוהים. 'זאת עובדה היסטורית', מדגיש גרץ, 'העומדת בפני כל ביקורת'²⁰⁷. בעוד תפיסתו זאת אוחזת בתכנים התיאולוגיים של התנ"ך, כשהטיעונים הרציונליים נועדים להסביר ולא להפריך אותם, נשאר גישתו למהלכים ההיסטוריים של תקופת המקרא ולריאליה שלה ביקורתית. עקרונית, קרובה בכך עמדתו לזאת של יוסט.

רשימת הנושאים שבדק גרץ לפרטי פרטים מעידה על עבודת מחקר רבגונית ומעמיקה ללא דוגמה! כזכור, לא הסתפק גרץ בהערות השוליים — החורגות אמנם אף הן לעתים מהתחום הביבליוגרפי — ודן בעניינים מסוימים במדור נפרד של נספחים. בכרך הראשון מגיע מספרם ל-20, והם תופסים 125 עמוד — כשליש של גוף הספר! בחלקם הם דנים בנושאים, שאותם פירסם כבר ב'ירחון'. כולם משקפים את המאמצים, שהשקיע במשך שנים רבות בחקר המקרא. קשת העניינים, שבהם החליט להתעמק, רחבה מאוד. יש ביניהם כאלה השייכים לבלשנות עברית, כמו 'עקבות אלמנטים של לשון מצרים בעברית', 'משמעות תפקידי סופר ומזכיר' או בעיות טופוגרפיות, כגון 'התחנות של מסעי בני-ישראל במדבר' או 'זירת נדודי דוד, במיוחד במקומות מערבית לים המלח ובחלק של מדבר יהודה: שטחי הנגב', 'מיקומה של גשור', 'מיקומם של מחניים ורמות גלעד'. תשומת-לב רבה הקדיש גרץ גם לכרונולוגיה. לנושא זה מתייחסים נספח בן 27 עמוד והטבלאות הסינכרוניות למלכי יהודה וישראל, מרחבעם וירבעם ועד גלות בבל. את כל המונוגרפיות האלה משתדל גרץ לבסס על מקורות ראשוניים, תוך בדיקת המחקרים הרלבנטיים שנערכו בימיו.

הבעיה המרכזית לגבי תקופת המקרא, שבזמנו העסיקה חוקרים רבים, נוגעת לספר התורה עצמו. כזכור, החזיק גרץ עדיין בדעת ה'משכילים' הטוענת, כי בשעת מתן תורה לא יכלו בני-ישראל להבין את כל השגב, הכלול ברעיון המונותאיסטי; ושהנביאים, בפירושיהם ובמעשיהם הסמליים, השתדלו לקרב אותם אליו. באשר לתורת משה הכתובה סבור גרץ, שרוב העם לא ידע אותה עד לתקופת המלכות המאוחרת. לפי השערתו של גרץ, נעשה פרסומה הפומבי בימי אחז מלך יהודה — אותו מלך, 'שרמס ברגליים את המסורת הישנה-נושנה, שהנהיג עבודת אלילים מגונה וגרם בעקבותיה לפריצות ולזלזול במשפטי צדק'²⁰⁸. מי יזם את המעשה הזה? חוגי נביאים או כהנים? אין לדעת; אבל ברור, 'כי לתורת משה נעשתה פומבי בימי אחז בראשונה, ובממלכת יהודה, או יותר נכון, בירושלים, הובאה לידיעת העם'. תכלית האירוע היתה לשמש משקל כנגד 'תורת השווא של חצר המלכות ונביאי השקר, המפתים את העם'.

אגב הדיון הזה דן גרץ באחד הנספחים הארוכים של הכרך גם בבעיה הרגישה והמסובכת של 'חיבור התורה או החומש'²⁰⁹. לרגל פרסום מחקריו של ולהאוזן ושל אחרים חזר גם גרץ לנושא ב'ירחון'. עורך המהדורה השנייה צירף את דבריו המאוחרים

ב'ירחון' לנספח. בדיונו המפורט יצא גרץ, קודם כול, נגד ביקורת המקרא, שקיבלה את דעתו של אסטריק בדבר קיום שני מקורות לספר בראשית, הניכרים על-פי השימוש בשני שמות אלוהים. את ההשערה הזאת הרחיבה 'הפרשנות הרציונליסטית' של 'חוגים פרוטסטנטיים' על שאר ספרי החומש, וגילתה בהם 'מקורות' נוספים. גרץ מכנה את הנסיונות השונים 'לפצל את החומש לרסיסים' 'היסטוריה של מחלה'. בהסתמך על ספרו של אוילר — אחד מבעלי התפיסה ה'הרמונית', שקמו נגד השערת המקורות²¹⁰ — ועל אחרים בעלי מגמה דומה, סתר אחת לאחת את ההוכחות לקיום תעודות קדומות, שכביכול מרכיבות את ספרי התורה. נגד טענתו המפורסמת של אסטריק, שהתקבלה על דעת מבקרי המקרא — כאילו מלת הגוף 'אלה' (בראשית ב, ד) פותחת סיפור בריאה שני — מראה גרץ בעזרת דוגמאות רבות, כי למלה הזאת יש משמעות של חיבור, ולא של הפרדה — להבדיל מהביטוי 'ואלה', הפותח בדרך כלל עניין חדש. כן מבטל גרץ את הדעה, הבאה לחזק על-ידי גילויים של הבדלי סגנון את השערת המקורות, ומדגיש: 'ספר בראשית, והפרקים ההיסטוריים הקשורים בו בספר שמות, הנם חטיבה אחידה, ערוכה באמנות, כתובה על-ידי מחבר אחד. מי שמפצל אותם לתעודות ושברים, אין לו הבנה למעשה אמנות ספרותי; אתו אין להתווכח'. לצד הטיעון האסתטי הזה מפתח גרץ כלפי שאר חלקי החומש שיטה, המתבססת על המגמה, שלדעתו נמצאת ביסוד התורה. תכליתה אינה ספרותית או אסתטית, אלא דידקטית. לכן יש לחפש בכל קטע את הכוונה, את הוראת הנלמד ממנו. לעתים קרובות מסתבר הרצף של קטעי סיפור על-ידי הרעיון, שהם באים להבליט. כך נעמדת מידת הכנסת האורחים של אברהם כנגד צרות-העין של אנשי סדום, וציון רעת האדם פותח את סיפור המבול. 'ההדגשה של תולדות בני אנוש מאדם ומנוח רוצה ללמד את האחוה הפילנתרופית'. בני יפת הם אחי שם וישכנו באהלי שם (בראשית ט, 27); אכן יש להתנגד לשנאת הגזע. מכל מקום אין למצוא בכך פרטיקולריזם. 'רק בני חם הוצאו מברית האחים בגלל מעשי חילול השם ופריצות'. מעבר למגמה הדתית, שתיאולוגים נוצריים מסוימים מצאו בתורה, רצה גרץ להבליט את הוראתה המוסרית: 'אין להעלים עין מההדגשה, שכל הבריאה — כולל האדם — נבראה לטובה, ולא מאלוהים הרע. הרע והשבר באים מהאדם'. גם ענייני חוק ומשפט שבתורה משולבים הגיונית במכלול הסיפורים ההיסטוריים, ולשם הבנתם הנכונה יש לשים לב למסגרתם הסיפורית. יש לציין, שתפיסתו ההרמוניסטית הזאת של גרץ פותחה בימינו על-ידי חוקר המקרא משה דוד קאסוטו²¹¹.

לסיכום מדגיש גרץ: 'ארבעת הספרים מהווים איפוא יחידה אחדותית. התיאור ההיסטורי מוליך עד להתגלות התורה. חוקים מצטרפים למאורעות היסטוריים. קטעים מעטים מאוד בלבד נראים חסרי זיקה. ספר דברים מעיד על עצמו כספר חוקים עצמאי, ומניח קיום אסופה קדומה (דברים כח, סט)'. זהות מחברן של שתי האסופות האלה ניתנת להוכחה בדרך ביקורתית. לא-כן השאלה מתי הגיעו לידיעת הציבור הרחב? באשר לספר דברים מקבל גרץ את ההנחה, כי זה הספר שחלקיה הכהן הגדול מצא בזמן בדק הבית, ושיאשיה מלך יהודה קרא אותו לפני העם. שאר הספרים פורסמו, כאמור, בימי אחז. בין השאר מצביע עתה גרץ על העובדה, שאצל שלושת נביאי התקופה ההיא — הושע, מיכה וישעיהו — נמצאות מובאות מהחומש, מה שאין כן אצל קודמיהם.

כאמור, צירף עורך המהדורה השנייה של הכרך לדיון הארוך הזה את מאמרו של גרץ משנת 1886²¹². זה עתה, בשנת 1882, פירסם ולהאוזן את 'אקדמות לתולדות ישראל' — חיבור שהפך במהרה לספר-יסוד של הזרם השולט בביקורת המקרא הגרמנית. בתחום זה היה ולהאוזן לסמכות בלתי מעורערת. גרץ לא קיבל את הנחתו היסודית הקובעת, כי למעט הפרקים ההיסטוריים, חוברה התורה על-ידי עזרא, וכי ספרי הנביאים קדמו לה. משמעותה ההיסטורית של הקביעה הזאת היא, שבימי 'ישראל הקדומה', מראשיתה עד גלות בבל, תורת משה — אותה אסופת חוקים הנקראת בפי ולהאוזן 'קודקס הכהנים' — לא היתה קיימת. גרץ פתח בפולמוס חריף מהרגיל כי הבחין, שהטענה הזאת חותרת תחת בניין היהדות המקובל עליו. אחת ההנחות, שעליהן סומך ולהאוזן את שיטתו, היא הפסוק שבספר שמות (כ, כא): 'מזבח אדמה תעשה לי... בכל המקום אשר אזכיר את שמי...'. אין זה אלא היתר קדום להקמת מקדשים 'בכל מקום'. גרץ מקביל לפסוק הזה את הביטוי הרווח בספר דברים — 'אל המקום אשר יבחר ה' — ודוחה את פירושו של ולהאוזן, המוצא בו ניגוד לתפיסת ספר דברים. 'היה צורך לכתוב ספר', הוא מטיח נגד יריבו, 'במספר כפול של עמודי ספרו של ולהאוזן, כדי להאיר את כל המבויים הסתומים שלו. סיבת כולם, מיומנות בלתי מספקת בהבנת הטקסט'. כך פטר גרץ את עצמו מדיון מפורט, כי 'מאי נפקא מנה, אם התגלו עיקרי יסוד אלה כמה מאות שנים מוקדם או מאוחר, אם הורו אותם משה או עזרא?' לדעתו, אין הבעיה עניין של דקדוקי פירושים, כי אם של השקפה כוללת: 'מורגשת הכוונה המביאה את ולהאוזן לידי הנמכת הפרשה הזאת. ריח חריף של מגמתיות עולה ממנה. רובו של החומש אסור שיצא מגורמים של חיי עם מלא כוח חיוני, כי אם מחוג של כת, מצומצמת וחסרת דם'. כת כזאת, שקמה בימי עזרא, אמורה היתה לשמור על חומרת המצוות של ספר ויקרא עד בוא העת, שתהיה 'כלי שאין חפץ בו. זאת מגמת הספר "אקדמות לתולדות ישראל"'. ולהאוזן, טוען גרץ, שוחה בזרם של היסטוריונים גרמניים מסוימים, הדוגלים ב'סגידה להצלחה, האדרת הכוח ופולחן הגיבורים... על כל החלשים והנרמסים ברגלי ענק של המנצחים מביטה האסכולה ההיסטורית הזאת בבוז. אוי למנוצחים!' אולם יש עם, שעל אף חולשתו זכה לחשיבות אוניברסלית: עם ישראל, 'שמילא שליחות תרבותית בלי אמצעי כוח. דבר כזה אסור שיהיה. הזרם הרחב של פעילות תרבותית ביהודה, עתיד שיהיה לטפטוף לפני "האבוס" שבבית-לחם, או — כך רוצה ולהאוזן להציגו — לא היה בכלל נהר, כי אם רק נחל קטן, שהיה נעלם בחול, אלמלא קלטה אותו משיחיות מיסטית ואיפשרה לו לזרום... ולהאוזן ימצא בוודאי כרגע בגרמניה הלך-רוח מעורר²¹³.

אכן, היה גרץ בין הראשונים, שהיטיבו לקרוא בין השיטין של 'אקדמות' את עמדת המחבר, העוינת כלפי יהודי זמנו, ולשער מה יהיה חלקו בעיבוי האווירה האנטישמית בגרמניה של שנות ה-40²¹⁴. בהמשך דחה גרץ גם את דעותיו של ארנסט רנאן, שאף הן היו חשודות בעיניו בשל מגמתן לזלזל בערכי היהדות²¹⁵. רגישותו לכל גילוי של אנטישמיות לא הרשתה לו להצטמצם בתחום הוויכוח האקדמי, ואילצה אותו — ובשנים הללו ביתר שאת — להשיב מלחמה שערה ולבחון את טענות בני הפלוגתא לא מהצד האובייקטיבי בלבד, כי אם גם לתהות על כוונתם הסובייקטיבית הנסתרת.

כאמור, הולך גרץ בתיאור מאורעות התקופה בעקבות המסופר בספרי התורה והנביאים הראשונים. לעומתם נוהג גרץ חופשיות רבה בספרי הכתובים. כבר הזכרנו כי לשלושה מהם – לקהלת, שיר השירים ולתהלים – הקדיש תשומת-לב מיוחדת. בכולם סטה מהדעות המקובלות בקביעת זמן חיבורם. את מגילת קהלת העביר, כזכור, לימי הורדוס וראה בה סאטירה פוליטית²¹⁶. המשורר המחונן של שיר השירים חי, לדעתו, בין שנת 230 לשנת 218 לפני סה"נ, כלומר – בימי יוסף בן טוביה, מוכסו של תלמי השלישי²¹⁷. מחברי המזמורים היו, לדעתו, בני תקופות שונות, מימי המלוכה הראשונה ועד סוף תקופת החשמונאים, ועריכת כל הקובץ נעשתה בתקופת הורדוס²¹⁸. יש לציין, שבפירושו למזמורים הסתייע גרץ לעתים קרובות בתיקוני מלים, כי כפר במהימנות המסורה לגביהן²¹⁹.

תוצאות המחקרים האלה שימשו לו חומר רקע גם לימי גלות בבל. כך, למשל, טען, שמחבר מזמור לז' חי בגלות בבל, ולכן פירש את הפסוק: ה' לא יעזבנו [את הצדיק] בידו [של הרשע] (לז', לג) כאופייני לאותם ימים, שבהם הופרך יום יום עקרון הצדק: 'הסתירה הצורמת לסדרי עולם מוסריים, שהעלתה פקפוקים בתורת האבות ובצדק שבהנהגת אלוהים, אותה חשו בכאב הוגי הדעות בקרב הקהילה היהודית הבבלית ותבעו פתרון מניח את הדעת'. את הפתרון נתן מחבר ספר איוב, 'שיצר מלאכת אמנות, הנמנית בין המושלמות שהפיקה רוח אנוש בזמן מהזמנים'²²⁰. כאן סטה גרץ יותר מתמיד מהדיון ההיסטורי השוטף, והקדיש לא פחות מ-14 עמודים לספר איוב²²¹ – ובעיקר למחברו המשוער, שהגה את 'הפילוסופיה הדתית הראשונה, ואם גם לא סילק את הספקות המסעירים, המייסרים לב-אדם בכל הזמנים, בכל אופן לא דחה אותם כבלתי-מוצדקים'²²². כאמצעי להמחשת חיי החברה בגלות בבל נזקק גרץ גם לחלק הראשון של ספר משלי. ההשוואה עם דברי הנביא ישעיהו 'השני', המתריע כמוהו נגד מעשי שוד וזימה (ישעיה נט), מוכיחה לו שהמחבר חי באותה תקופה; וכי הציבור, חלקו האזין לחזון יחזקאל, וחלקו – ובמיוחד בני המשפחות האמידות – חיקה את חיי הכרך הבלתי מוסריים של בבל, 'עיר רוכלים' (יחזקאל יז, ד). לסוגיית זמן חיבורו של החלק השני של ספר משלי התייחס גרץ במפורט בנספח מיוחד, ובו קבע את זמן חיבורו לימי המלך חזקיה²²³.

לסיכום 'תולדות היהודים'

למעלה מ-20 שנה, משנת 1853 עד 1875, עסק גרץ בכתיבת ההיסטוריה של העם היהודי לכל תקופותיו. אחרי חיבורו של יוסט היתה זאת הפעם השנייה, שהיסטוריון יחיד לקח על עצמו מפעל בהיקף כזה והשלים אותו. אחריהם, ניסה עוד רק שמעון דובנוב לבצע משימה דומה. עמיתיהם הגרמניים בני זמנם, כמו רנקה, מומזן וטרייטשקה – אפילו חיברו ספרי היסטוריה מקיפים, לא ליוו את דבריהם באפראט מדעי דומה לזה של יוסט וגרץ. גרץ הוכיח יותר מכולם את בקיאותו במקורות התקופות השונות. להערות השוליים הביבליוגרפיות הוסיף לעתים גם עניינים לשם הרחבת הנושא או לצורך התדיינות עם בעלי דעות שונות; ולכל אלה צירף מאות 'נספחים',

המהווים כל אחד מחקר עצמאי זעיר — ולפעמים אף גדול יחסית — לבעיות היסטוריות מיוחדות. יש ביניהם כאלה, שחשיבותם לחקר ההיסטוריה והספרות ההיסטורית לא פגה עד היום — כמו הנספחים על מגילת תענית בכרך השלישי, על חיבור ספר תהלים בכרך השביעי, ועל שבתי צבי בכרך העשירי. לשקדנות הזאת מלווה אינטואיציה מפליאה, שאיפשרה לו לקשור בין מאורעות למאורעות ולשער השערות במקומות שאין די תיעוד. לעתים קרובות התאמתו השערותיו, אחרי שהתגלו מקורות חדשים. נוסף להישגיו בתחום המחקר ההיסטורי, יש לרשום לזכותו את החדרת ההיסטוריה היהודית להכרת חוגים רחבים — קודם כול בציבור היהודי, אולם גם בין המעוניינים בעולם הנוצרי. עד עצם ימיו היתה ידיעת תולדות ישראל נחלת מעטים, יהודים כלא־יהודים. ספריו של יוסט שינו את המצב הזה רק מעט, כי תפוצתם לא היתה רבה, והם לא תורגמו לשום שפה. כפי שכבר הזכרנו, זכה חיבורו ההיסטורי הגדול של גרץ למהדורות והדפסות שונות, וגם תורגם לשפות רבות: לאנגלית, לצרפתית, לרוסית, וכמובן לעברית וליידיש. הצלחתו בציבור קוראים רחב באה לו הודות לסגנון כתיבתו המושך והקל להבנה, ובעיקר הודות להשתתפותו הרגשית בכל תהפוכות הגורל היהודי, שהפגין בתיאוריו. מבקרים רבים ראו בכתיבה סובייקטיבית זאת פגיעה ברמתה המדעית; אולם הקורא, שאינו מסתפק בטקסט ומעיין בהערות השוליים ובנספחים, נוכח לדעת, שאין לחשוש הזה יסוד. בניגוד ליוסט, שהצהיר על יחס אובייקטיבי כלפי נושא מחקרו, ראה גרץ חובה לעצמו לשתף את הקורא בחוויותיו האישיות. וכך קרה, שלרוב לא החמיאה הביקורת המקצועית לגרץ — אבל הציבור קרא את ספריו, ועד לפני זמן קצר הם היו מצויים כמעט בכל בית בישראל! גרץ ראה את הצלחתו עוד בחייו.

סקירות מפורטות ראשונות על תולדות היהודים ראו אור בו בזמן בשני כתבי־עת יריבים בפרנקפורט דמיין: ב'המורה העממי הישראלי' הליברלי, וב'ישורון' האורתודוקסי. בשנת 1855, דהיינו — זמן קצר אחרי פרסום הכרך הרביעי, שהיה הראשון בסדרה, פירסם 'המורה העממי הישראלי' ביקורת, בדרך כלל אוהדת. המבקר, שחתם רק בראשי תיבות, מכיר בעמדתו העקרונית של גרץ — למרות שאינו מסכים עמה; אולם הוא מגנה אותו על כך, שלצד ההערכה החיובית כלפי התלמוד לא עמד גם על השפעתו השלילית, על 'שכבל את חיי היהודים באזיקים הדוקים ועיכב כל תנועה חופשית ביהדות למשך מאות בשנים; לכן משקיעים יהודים רבים עד היום... את חייהם הדתיים בפולחן עקר ובזים לכל מאמץ מדעי, אף מכריזים עליו כחטא... ההתאבנות וההתקשות הזאת אינה מוזכרת אף במלה אחת'. נזיפה מיוחדת סופג גרץ מהמבקר הזה על נימתו ה'מתנשאת' כלפי מי שחולק על דעתו. בכך רמז ליוסט, 'שאליו הוא [גרץ] מכוון את חציו'. לכן הציע להיסטוריון הצעיר לנהוג ביתר צניעות²²⁴.

דברים שונים לגמרי השמיע ש"ר הירש, עורך ב'ישורון'. כרבנים אחרים בזמנו, יצר לו בכתב־עת זה במה ספרותית משלו. מיום פתיחת הסמינר בברסלאו — שלו ולמוריו התנגד בחריפות רבה — הפך מי שהיה לפניו מורו ומיטיבו של גרץ לאויבו בנפש. בביקורתו על הכרך הרביעי האריך כל כך, עד שזאת הפכה לסדרה של 12 מאמרים, שהופיעו במשך שנתיים, ובהיקפה השתוותה למחצית מספר העמודים של הכרך

המבוקר! ²²⁵ אכן, היתה זאת הביקורת הארוכה ביותר שנכתבה אי-פעם על הספר, ויחד עם זאת הקטלנית ביותר!

הירש פתח בהתקפה על שיטתו הביוגרפית של גרץ, כי גילה בה נטייה להמעיט ממידותיהם של אישים מסוימים, ולעתים אפילו לעוות את דמותם. יתרה מזאת; לדעתו, מציג גרץ 'את תמונתו הדמיונית לא רק כדיוקנאות של פרטים אלא כתמונות המאפיינות, כביכול, את תקופתו'. לכן קרובים תיאוריו יותר לספרות יפה מאשר לאמת, והם פרי אותה 'מלאכת קומבינציה אופנתית', הנקראת כיום 'מידוע'. חוץ מרשימה ארוכה של טעויות מנה לו הירש גם עניינים, הנובעים מהשקפת עולמו. כך, למשל, מצא שגרץ מציין את חז"ל כ'יוצרי' המסורת — במקום לראות בהם את 'נושאייה'; ללמדך, כי תפקיד חז"ל הוא במסירת התורה שבעל-פה, אבל מוצאה מאלוהים. עקרונית, סבור הירש, אין כל אפשרות לגשר על פני התהום, המפרידה בין הגישה המסורתית לבין 'מדע היהדות', התובע חקירה חופשית של קורות העבר. לכן אין ערך לכל מה שגרץ מעלה בעניין פעילותם של אישים היסטוריים — חוץ ממידת צייתנותם לרצון אלוהים, וליכולתם להסתגל להנהגתו העולמית: 'אישי ישראל הגדולים, כשפורענות באה לעולם, לא את כשרונם היוצר אלא את הכנעתם ובטחונם צריכים להפעיל... הערצתנו מופנית אל אלה, שידעו למלא את תפקידם במלואו ובכבוד, גם בעת פורענויות כאלה'. בהשוואה לדברים שהביע ב'אגרות צפון', שהזכרנו, מורגשת עתה הקצנה בדעותיו. אז התחשב עדיין במהלכי ההיסטוריה, ותוך התבוננות בהם קבע את עמדתו כלפי צורכי ישראל בהווה ובעתיד. עכשיו מבוטל בעיניו כוחו של אדם כגורם פעיל בהתרחשות ההיסטורית מול דבר אלוהים ותוקפו. ההיסטוריה של העם היהודי מותנית, לדעתו, ברצון אלוהים, שקבע אחת ולתמיד את תפקיד העם הנבחר, ולהיסטוריון לא נותר כי אם להראות כיצד מילא העם את משימתו בתקופות השונות. התפתחות או התקדמות יש רק במידת נכונותו המוסרית. בתוקף רב דחה הירש את נסיונו של גרץ להבחין בכתבי-הקודש עקבות ממלאכתם של בעלי כוח יצירה, ולראות במעשיהם של גדולי הרוח והמוסר האלה לא רק הישגים הלכתיים — אלא אספקלריה של חיים יהודיים מלאים. גרץ, כך טען לסיכום, ביקש 'לכתוב היסטוריה, במקום שכלום לא אירע, ולהראות התפתחות, במקום שכלום לא התפתח'. היה זה למעשה גזר-דין מוות לא רק לכתיבתו של גרץ בלבד — אלא לכל ניסיון של מחקר ביקורתי לגבי ההיסטוריה של העם היהודי!

כעבור שנים אחדות הסתייג מתפיסתו ההיסטורית של גרץ גם נציג הזרם האחר בציבור היהודי. שוב נראים שני היריבים, אברהם גייגר וש"ר הירש, מאוחדים בשלילתם — כל אחד, כמובן, מנקודת מוצא אחרת ובסגנון שונה! גייגר פירסם בראשונה בשנת 1860 בכתב-העת הביבליוגרפי של שטיינשניידר סקירה קצרה לרגל הופעת הכרך החמישי של תולדות היהודים ²²⁶, ורק כעבור שש שנים הביע את דעתו ביתר פירוט. לפי טענתו, עורר אותו לכך ידיד, שתבע ממנו לנקוט עמדה חד-משמעית; כי מחד גיסא יש לו סיבה לרגוז על ההיסטוריון, שבכמה הזדמנויות לא נרתע מלפגוע בו אישית — אבל מאידך גיסא, חובה לברך אותו על אומץ לבו ולהביע את האמת, שגילה תוך 'מחקר רציני'. בעניינים רבים הניח בוודאי את דעתו ²²⁷. גייגר הודה במקצת, אולם

ציין כי 'הספר מכיל סיפורים מחוברים ברפיון, ולא היסטוריה'²²⁸. אין מבחינים בהתפתחות, אין כוח פנימי מאיץ. 'איני רוצה פרגמטיזם מלאכותי, אבל באותה מידה גם לא התרחשות חסרת איריאה'. אכן, מה שכינה הירש 'אופנת הקומבינציה, יצירת הדמיון' חסר לגייגר, והוא מצא פגם גם בהופעת הכרכים שלא לפי הסדר הכרונולוגי: 'אין זה אלא רעיון משונה, להתחיל היסטוריה בכרך הרביעי, להמשיך בשלישי, כשאחריו החמישי, וכך הלאה, ולשמור לעצמו את השניים הראשונים... בקיצור, חסרה הראייה המקיפה את מכלול הדברים, חסרה תפיסת המהלכים ההיסטוריים המשולבים אלה בתוך אלה'.

לעורך שטיינשניידר היתה טענה אחרת: הוא לא האמין, שגרץ יוכל לקיים את הבטחתו — לבדוק בעצמו את כל המקורות לתולדות היהודים. הבטחה כזאת נראית לו 'חסרת כנות ספרותית'; התוכנית לחבר לבד היסטוריה יהודית על כל תקופותיה הנה משימה בלתי אפשרית, 'ומי שמשלה את עצמו בכך, כמו גרץ, ילך ויחטא לאמת ההיסטורית, ולכן גם למידת היושר'²²⁹. במכתב לידידו, המורה וההיסטוריון גרסון וולף בווינה, ניבא שטיינשניידר שבעתיד יעדיפו את ההיסטוריה של יוסט על זאת של גרץ²³⁰.

גם בכתב-עת 'בן-חנניה' הופיעה ביקורת שלילית. מחברה, מאיר וינר, שהיה מנהל בית-ספר יהודי בהנובר ומי שיצאו לו מוניטין כעורך אסופת תעודות לתולדות יהודי גרמניה בימי-הביניים, שלח אותה קודם ל'עיתון הכללי של היהדות'; אבל העורך פיליפסון סירב לפרסם אותה, כי בתור חבר הנהלת המכון, המוציא לאור את תולדות היהודים, חשש פן יפנה הציבור עורף למפעל, אחרי שהפיץ כבר ארבעה כרכים. לבסוף נדפס המאמר ב'בן-חנניה' של הרב וההיסטוריון ההונגרי ליאופולד לעף תחת הכותרת: 'להערכת נוהלו של גרץ בכתיבת חיבורו ההיסטורי'. וינר התאונן על כך, שגרץ משתמש בעבודות של חוקרים מבלי לציין את שמם. אף אותו קיפח, כי בכרך השביעי לא הזכיר את מחקרו על ר' מאיר מרוטנבורג²³¹. גם מבקרים נוספים האשימו את גרץ בגניבה ספרותית. כנגד זה העיר ההיסטוריון האנגלי ישראל אברהמס בהספדו על מותו של גרץ: 'מעולם לא היה אדם פחות פלגיאטור מגרץ! האמת היא, שהספיציאליסטים מרגישים את עצמם נשדדים, כשההיסטוריון משתלט על אחת העובדות הקטנות, שהם ליקטו בעמל רב, ומשלב בתוך סיפורו את מה שהיה קודם רשום באינדקס ביבליוגרפי כפריט לפני עצמו'²³².

מוצדקת — אם גם רק במידה מסוימת — טענת המבקרים על מיעוט תשומת-הלב, שגרץ מפנה בכרך האחד-עשר אל עבר יהדות רוסיה. על כך תקף אותו פרץ סמולנסקין בעיתונו 'השחר'²³³. אמנם הוא ציין, שחכמי המערב מזלזלים בדרך כלל באחיהם שבמזרח, ועובדה זאת יכולה להפחית במידת-מה מגודל מחרלו של גרץ, שהזכיר בכרך האחרון של חיבורו רק מעטים מבין החוקרים היהודיים ברוסיה. מכאן שהקורא מקבל את הרושם, כי רק בארץ אשכנז היו גדולים וטובים, חכמים וסופרים בישראל; ובני רוסיה, אשר מספרם יגדל פי חמישה ממספר בני ישראל באשכנז, לא נמצא איש דעה ובעל מעשה, אשר בו עמו יתפאר. סמולנסקין אף מביע את החשד, שגרץ השכיח בכוונה את קיומם של אנשי שם כמו ריב"ל, מרדכי אהרון גינצבורג, יעקב איכנבאום

ומאפו. ברם, כעבור עשר שנים פנה לגרץ באותו עניין ד"ר שלמה סקומורובסקי בשמה של קבוצת סטודנטים מקיוב. במכתב ברכה לרגל יום הולדתו ה-70 הביעה הקבוצה הזאת של 'שוחרי לשון עבר וספרותה' את המשאלה, שבמהדורה החדשה של תולדות היהודים, העומדת להופיע, ימלא גרץ את החסר בעניין חכמי רוסיה ויסקור את הידועים שבהם, ובראש כולם — את ריב"ל, 'אביר החכמים הרב החוקר המפואר'. עוד ביקשו רשות לתרגם את ההיסטוריה ללשון יידיש. את התשובה של גרץ פירסם 'המגיד'²³⁴. גרץ ציין, שחתם את תולדות יהודי רוסיה בשנת 1848, ועד למועד זה נודע על פעילותם התרבותית רק מעט מאוד. על שמו של ריב"ל פסח, כי כתביו לא עוררו הד רב, ואין להם חשיבות היסטורית. לעומתו שילב בתיאוריו אישים אחרים, כמו רנ"ק, שי"ר ויצחק ארטור, שלדעתו היתה להם 'השפעה מפרה'. באשר להוצאה החדשה, ביקש להשיג בשבילו חומר על הישגיהם של חכמי רוסיה 'בסקירה בהירה ומלווה במקורות', כדי שיוכל למלא את החסר. לתרגום ליידיש התנגד גרץ בתוקף, כי היא בעיניו 'עגה', המביישת את העם! עליה המשיל את דברי ר' יהודה הנשיא: 'לשון סורסי למה? או לשון הקודש או לשון יוונית'.

אותו עיתון עברי, 'המגיד', הביא שנה לפני-כן את התרגום לנאום, שנשא גרץ בלונדון לרגל פתיחת התערוכה 'ההיסטורית היהודית-אנגלית'. המתרגם היה יצחק שלמה פוקס, אחד ממניחי היסוד לתנועה הלאומית בגליציה ולוחם לתחיית השפה העברית²³⁵. פוקס הוסיף לנאום הערה, שבה ביקש להציג את עמדתו של גרץ, השונה כל כך מהמצוי בין יהודי גרמניה. מבין קולות המתבוללים, הנשמעים בקרב היהדות הזאת, מבחין הוא בקול המסתייג של גרץ: 'רחוק הוא מרוב חכמי ישראל באשכנז כרחוק מזרח ממערב, כי בעוד אשר אין לאלה בעולמם אלא ד' אמות של אשכנזיות בלבד, וכהרהורי עברה יחשבו את הרעיון הלאומי הישראלי, ישפוט גרץ על ארץ מולדתו בלי משוא-פנים, ולא ישתדל ליפות את ענייני היהדות האשכנזית, כי אם ישא עיניו אל הרי ישראל בארצות אחרות, ואותם יכתיר לאלופים ולמנהלים לכל ישראל'²³⁶. האפיון הלאומי, שניתן בהערה הזאת לגרץ, יש להעריך אותו לאור העובדה, שבאותן השנים הגביר גרץ את מעורבותו בענייני כלל ישראל, וביישובה של ארץ-ישראל במיוחד²³⁷. בהקשר זה ראוי לצטט גם את נחום סוקולוב: 'גרץ הניח למעשה — אולי אפילו בהסח הדעת — את היסוד לרעיון היהודי-לאומי במערב אירופה'²³⁸.

'ההיסטוריה העממית של היהודים'

בשנת 1888 השלים גרץ מפעל היסטורי נוסף: את המהדורה ה'עממית' של תולדות היהודים²³⁹. בדברי המבוא ציין, שהספר אינו תקציר חיבורו הגדול, כי תכליתו שונתה. כן כלולים בו חידושים משלו ומשל היסטוריונים אחרים. במיוחד הדגיש, כי מאחר שעד כה לא נהגו להורות בבתי-הספר את ההיסטוריה של העם היהודי אלא את תקופת המקרא בלבד, לומדים עכשיו גם את שאר התקופות, והנוער — כך סיפרו לו מורי-דת רבים — מקבל את הפרקים האלה מתוך 'התעניינות חמה'.

החיבור החדש נועד להיות ספר קריאה ולימוד שווה לכול — ולא דווקא לאנשי מקצוע. לכן ויתר גרץ על האפראט המדעי, על הערות השוליים ועל הנספחים. כן נעלמו דברי המבוא לתקופות השונות, ופה ושם הוקטן פירוט החומר העובדתי. בדרך זאת הצטמצם ההיקף לכדי מחצית. אולם חוץ מהשינויים לצורך הקיצור קיים הבדל מהותי בינו לבין הכרכים של תולדות היהודים. הללו, אופיים מחקרי בעיקר; גרץ מביא בהם את מסקנות מחקריו, שלעיתים היו מחדשות או סותרות את דעות קודמיו. מידי חובת ההוכחה יצא באפראט המדעי גדול ההיקף. משוויתר עליו במהדורה העממית, ויתר ממילא גם על דברי הפולמוס והביקורת, אף מיתן את לשונו התוקפנית. הרצון למנוע מחלוקת או קטרוגים מורגש במיוחד בפרקים המקבילים לכרך האחד-עשר של תולדות היהודים. להאשמות נגד רבני פולין או להבלטת הקווים השליליים בתנועת החסידות אין עוד מקום בהיסטוריה העממית. כן ריכך במקצת את ביקורתו כלפי העולם הלא-יהודי. רוב הדברים הקשים, שהטיח נגד שליירמכר, נמחקו. אמנם להגל השאיר את הכינוי 'לוליין פילוסופי', אך לא הוסיף. יחד עם זאת צימצם את הדיבור על ההזיות הגרמניות של הזרם הרומנטי.

כאמור, הסיק מרקוס בראן, עורך המהדורה השנייה של הכרך האחד-עשר, מהשינויים האלה, כאילו חל בשנות חייו המאוחרות של גרץ מפנה בהשקפותיו, ובעיקר ביחסו כלפי גרמניה, המצדיק את ההשמטות שעשה; אולם לא כך יש לפרש את הנוסח החדש במהדורה העממית. אמנם ציין גרץ בעת הוויכוח עם טרייטשקה, כי אחרי איחוד גרמניה בשנת 1871 לא היתה לו עוד סיבה להחזיק בקריקטורה של השלומיאל הגרמני, שהיתה מקובלת עד אז²⁴⁰; אבל בכל התבטאויותיו בימי חייו האחרונים אין רמזים לשינוי משמעותי בדעותיו הפוליטיות.

לעומת זה מעידים השינויים בנוסח על התרחקות מסוימת מגישתו האורתודוקסית הקודמת. בכל הסיפור הרטרופקטיבי של הזמן הקדום, הפותח את הכרך הראשון של ההיסטוריה העממית, אין ציון לכוח עליון, הקובע את גורל העם. כינויו המסורתי של משה, 'איש האלוהים', נראה שגרתי — לעומת הציון ה'חילוני', 'מחנך העם', המודגש ומוסבר עתה. זאת ועוד; לעומת האזכור הלאקוני של מעמד הר סיני, מושכת את תשומת-לב הקורא הערת שוליים מפורטת בדבר מיקומו המשוער של ההר! דרישת העם למינוי מלך פוגעת, על-פי תולדות היהודים, לא רק בשוויון הכול לפני אלוהים — כי אם מהווה חילול השם: לשים על ישראל מלך במקום אלוהים! במהדורה העממית נשארה רק רתיעתו של שמואל משינוי המשטר המסורתי ומסכנת העריצות: 'עם שלם יהיה תלוי בשגיונות ובשרירות לבו של יחיד!' אפשר להניח שהשמטת הפרק המפורט על ספר התורה — המצורף, כזכור, לכרך השני של תולדות היהודים לפני התיאור של שקיעת שומרון²⁴¹ — מעידה על אותה מגמה: לתת עדיפות לצביון החילוני של ההיסטוריה. כך מסתברת גם העובדה, שעל מציאת ספר התורה על-ידי חלקיה הכהן הגדול אין גרץ מדלג בהיסטוריה העממית, ובפירוט בלתי רגיל למהדורה הזאת סוקר את 'ספר החוקים הזה, המבע האחרון של תורת סיני'. לדעתו, מהווה פרסומו 'נקודת מפנה לא בתולדות עם ישראל בלבד אלא בתולדות עמי התרבות'. נראה שהחקיקה החברתית, שהיתה בעיני גרץ מרכזית לכל

הספר, מצדיקה את הדיון הארוך עליה בגלל אופייה האוניברסלי. לסיפורי נסים אין מקום בעיבוד החדש; קריעת ים־סוף נזכרת בנשימה אחת עם מסע ארבעים השנים במדבר ועם מתן תורה. בכלל יש לציין, שתקופת המקרא נמצאת מקוצרת יותר משאר התקופות: בתולדות היהודים היא ממלאה את כל הכרך הראשון, ואילו בהיסטוריה העממית — 99 עמודים בלבד.

מכיוון שבהיסטוריה העממית מותר גרץ על הדיונים האידיאולוגיים, המקדימים בתולדות היהודים כל תקופה ותקופה, נעשית עתה חלוקת החומר ההיסטורי פשוטה יותר; שכן אין היא באה עוד להדגים, כביכול, אותם עקרונות היסוד של ההיסטוריה היהודית, שעליהם עמד גרץ במבנה. עכשיו מתחלקת ההיסטוריה לשלוש תקופות: הקדומה, הנמשכת עד קץ המלוכה ביהודה; השנייה, המקיפה את ימי גלות בבל, שיבת ציון וימי הבית השני עד לחורבנו; והשלישית, הארוכה מקודמותיה, הכוללת את ימי הגלות ומשתרעת על שני שלישים של כל החיבור. היא מחולקת לחמישה חלקים; האחרון מתחיל במנדלסון ומסתיים בפתיחת הסמינר לרבנות בברסלאו.

מהכותרת של התקופה הזאת — 'עידן התחייה' — מדהדת שוב אופטימיותו, כלומר — אמונתו העמוקה, שהתקופה תביא להתחדשות העם. היהדות צוברת אט־אט כוח ואינה יראה עוד, כבימים שעברו, מפני תוקפיה. אדרבה, שונאי ישראל מעמידים אותה בשורה אחת עם מעצמות אירופה, אחרי העיתונות, כמעצמה שביעית, המאיימת על הנצרות. גרץ יודע, שמגמת ה'איום' הזה אינה אלא הולכת אימים על ציבור תמים; אבל 'יש גרעין של אמת באזהרה המוגזמת הזאת. היהדות בארצות הציביליזציה אכן התחזקה, אבל לא להתקפה אלא להתגוננות'²⁴². בגאווה רושם גרץ את שמות היהודים, שהגיעו לעמדות כוח: אלה בחיי הכלכלה, כמו בני משפחת רוטשילד, ששון, גינצבורג והברון הירש; אלה בפוליטיקה, כמו אדולף כרמיה בצרפת, יוהן יעקובי ואדוארד לסקר בגרמניה ואיגנץ קורנדה באוסטריה. להם הוא מוסיף את שמות היהודים, שהצטיינו בחיי האמנות והמדע: ג'קומו מאירבר ופרומנטל הלוי המלחינים, איגנאץ מושלס הפסנתרן, רשל השחקנית ו'שורה ארוכה של אקדמאים ומורי אוניברסיטה יהודיים'.

הבלטת כוחם זה של היהודים לא נעמה לממסד היהודי הליברלי, שנקט מדיניות של 'הצנע לכת' ואפולוגטיקה; אבל גרץ גם לא חשש להצביע על קיום סולידריות יהודית, ששונאי ישראל רואים בה קשירת קשר נגד העולם הנוצרי. על הסולידריות הזאת מצביע גרץ בימי עלילת דמשק, שקיבלה את ביטויה המעשי בשנת 1860 בייסוד 'אליאנס' בצרפת. לחברה הזאת הצטרפו יהודים ברוב ארצות אירופה. כזכור, פעל גרץ עצמו רבות במסגרתה.

אולם מהצד השני אין גרץ מעלים עין מתופעה אחרת: שיפור מצב היהודים קורא את יריביהם לדגל. במיוחד הצביע על גרמניה ועל אוסטריה, שבהן התגברה שנאת היהודים. דוברה הראשי היה היהודי המומר פרידריך שטאל, מנהיג הימין הקיצוני, 'שבמצעו כלולה גם הסתה אנטי־יהודית שיטתית'. בהקשר זה מראה גרץ שוב את החידוש שבמרכיבי האנטישמיות, שהופיעה 'לא תחת סימן הצלב אלא תחת סיסמת ההתנשאות הגזעית'. מבלי להזכיר את שמו, רומזים דבריו במקום הזה לווילהלם מאר

ולספרי השטנה של 'אותו מרבה מליצות נרושות', שהשליך תבערה לספרות היום-יומית: 'צאצאיו המדומים של שם, יהודים, ערבים ועמים קרובי לשון אחרים — המכונים שמיים — עומדים בכל הנוגע לכוח האינטלקטואלי, ליכולת עשייה ולכשרון ההמצאה והיצירה מתחת לרמת האריים, היינו מתחת לאומות ההודו-אירופאיות'. בתרומת ה'שמיים' — כלומר היהודים — שהעניקו לעולם התרבות את האל האחד, את המוסר הנעלה ואת כתבי הקודש, המעוררים אותו תמיד מחדש, מזלזלים 'אויבי היהודים הקוראים לעצמם אנטישמיים'. הנה כי כן מסיק גרץ בדאגה, כי יש שמתכוננים 'לעקור שוב את ההומניות, שמימי המאה הקודמת ניטעה בלבבות'.

בהתייחסו לציבור היהודי, חותם גרץ את דבריו במשאלה. לדעתו, 'חידוש נעורי היהודים' — מושג שעליו ייחד את הדיבור כבר כ-20 שנים לפני-כן²⁴³ — לא גרר אחריו את 'חידוש נעוריה או זיקוקה של המורשת היהודית במידה שווה'. על אף ההכרה הכללית בעקרונות היהדות, נשארו עדיין שאלות רבות ללא פתרון — כמו מציאת האמצעים לשמירת אותם העקרונות בחיים על-מנת שימשיכו לפעול; בעיית היחס בין המניע הדתי-פולחני, שהתגבש במהלך ההיסטוריה, לבין המניע הדתי-מוסרי הטהור; וכן השמירה על ייחוד היהדות. בהתאם להשקפתו, הממשיכה לאחוז בדעותיהם של מייסדי 'מדע היהדות', מסוגל רק המדע הזה להשיב את התשובות ההולמות 'תוך כדי התעמקות עוד יותר רצינית בתעודות היהדות, כדי לדעת בדיוק מה בישרו על כך הנביאים, ומה הורו החכמים בזמנים השונים'. המוסדות, שעליהם חלה החובה לעסוק בכך, הם המכונים ללימוד היהדות, דוגמת הסמינר התיאולוגי בברסלאו — וזאת בתנאי שיתמסרו לחקר האמת. 'הם ימלאו את תפקידו של אליהו הנביא המיוחל, להתיר את כל הספקות, ובמיוחד את בעיית זכותה, כשרותה וגבולותיה של הרפורמה, המפלגת, לפי שעה, את דעות היהודים. זאת על-מנת לפייס ולאחד את לב ההורים עם לב הילדים'. יוצא מזה, שגם לצורך פתרון בעיות חשובות כאלה אין גרץ משליך יתרו על המוסדות המסורתיים, על הרבנים הפוסקים — אלא על גורם, השואב את סמכותו מתחום האמת התבונית! בהבעת המשאלה הזאת מסיים גרץ את ההיסטוריה העממית של היהודים.

כעבור שלוש שנים, בשנת 1891, התבקש גרץ לסקור בשביל גליון היוכל של 'ג'ואיש כרוניקל' את אירועי 50 השנים האחרונות. המאמר הופיע אחרי מותו²⁴⁴. הפעם עלה בידו לקבל מידע טוב יותר על מצב יהודי רוסיה. בהיסטוריה העממית סיפר, כי 'אפילו הצאר ניקולאי, שהמלה "חירות" שנואה עליו בנפש, ביטל חלקית את ההגבלות, שהטיל קודמו על יהודי רוסיה, והוכיח בעליל רצון טוב לשפר את מצבם העלוב ואת הירידה המוסרית של מליון וחצי מליון בני דת משה, הגרים בממלכתו'. סימנים לכך ראה בקבלת הפנים, שערך הצאר למונטיפיורי; בכינוס רבנים ונכבדים יהודיים בפטרבורג במאי 1848; ובייסוד שני סמינרים למורים יהודיים, שבין השאר יורו את השפה הרוסית כדי 'שיעזרו לשרש את שפת העלגים המגעילה'. אולם בינתיים למד להבין, שכל מפעל ה'רפורמה' של הצאר לא היה אלא 'אחיזת עיניים, על מנת להטעות את אירופה המשכילה, שתאמין, כי אויבה של כל תרבות שואף לשפר את מצבם התרבותי של יהודי ממלכתו'. אולם יותר מכול הדאיגה את גרץ עליית גל האנטישמיות

ברוסיה ובגרמניה — נוכח האשליה, כי האמנציפציה תביא את הקץ על מצוקות היהודים. שנאת היהודים, שנולדה בצרפת, מוצאת בית-גידול חדש בגרמניה. בהקשר זה לא חסך ביקורת חריפה מ'קנצלר הברזל' ביסמרק, שהעמיד פני ליברל ואוהד יהודים; אך כשאלה סירבו לתמוך בו, הפך לצוררם והתיר לאנטישמיות להתפשט בגרמניה. בדברי ההספד, שנשא סלומון שכטר לגרץ, העיד כי סבלות היהודים ברוסיה מיררו את ימיו האחרונים. באחד ממכתביו האחרונים כתב גרץ: 'המצוקה הרוסית מרגיזה את כולנו נורא. בכל מקום מקימים ועדי עזרה. אבל, לצערנו, רק למעטים ניתן להגיש עזרה'.²⁴⁵ באיגרתו האחרונה לכי"ח בפריס שאל: 'מה מצב העזרה בשביל יהודי רוסיה?' והוסיף את דברי ישעיה (לז, ג): 'באו בנים עד משבר, וכח אין ללדה'.²⁴⁶ הצלחתו של הספר ההיסטוריה העממית לא נפלה מזו של החיבור הגדול. במשך זמן ממושך ועד לזמן האחרון יצא במהדורות והדפסות חדשות שקשה לדעת את מספרן, וכן תורגם לשפות אחדות.²⁴⁷

גרץ, המורה להיסטוריה של העם היהודי

מעבר להישגים המדעיים בשדה ההיסטוריוגרפיה, רב ערכם של כתבי גרץ בהפצת ידיעת ההיסטוריה היהודית ברבים, ועליה עמד לרגל הופעת המהדורה השלישית של הכרך התשיעי: 'ידיעת ההיסטוריה הזאת, במהלכה המופלא, בכל הדרה ובחזיון ללא דוגמה של מות קדושים, חדרה לחוגים רחבים. את ההתעניינות ההולכת וגוברת מאשרת התופעה הידועה מכבר, שעובדות ואישים מתוך ההיסטוריה היהודית ידועים עתה להדיוטות רבים, שמקודם, כשהתחלתי לפני ארבעים שנה בכתיבתי, גם תיאולוגים בעלי השכלה אוניברסלית לא ידעו אותם אלא למקוטעים ובמעורפל'.²⁴⁸ אכן, ניתן להגיד שגרץ נהיה המורה להיסטוריה של עם ישראל! החל במשה הס ועד אבות הציונות — רבים האישים שמצאו באמצעותו את דרכם ליהדות. אכן, מה היה הקסם, שמשך את קוראיו לחזור בהדרכתו אל העבר הרחוק והקרוב של העם היהודי? פרט לסגנונו הקריא דיברה אל לבם מגמתו הגלויה, שלעולם לא טרח להסתירה. גרץ ביקש להראות, כי חוליות השרשרת הארוכה, הנמשכת עד לאבות האומה, ממשיכות ומקשרות את היהודי החי היום עם אותו השבט, שהעניק לאנושות את יסודותיה הנעלים של תרבותה: את האמונה באל אחד ואת הדרישה למימוש צווי מוסרו. לעיני עולם, שהתמיד בעוינותו ליהודים גם אחרי שנתן להם אמנציפציה, העמיד גרץ את ייחוסו של העם היהודי, שאין דוגמתו אצל האומות. בניגוד לעמדת מנהיגי ציבור ליברליים מסוימים, שדרשו לפעול בצנעה ולא להתבלט, הכריז גרץ בקול רם ותוקפני על עליונות הגזע היהודי בעבר, ותבע את ההכרה בשוויון ערכו בהווה.

הדגשת הזיקה של יהדות העת החדשה עם היהדות ה'קלסית', המקראית, היתה חשובה בעיניו, כי נוכח לדעת, שהמסורת המקראית אמנם זוכה לכבוד ולהערצה בחוגים לא-יהודיים — ובמיוחד בקרב פילוסופים, היסטוריונים ופילולוגים נוצריים למיניהם — אבל לא-כן היהודי כפרט, החי בחברה הנוצרית המודרנית ומשמש לעתים מטרה לבוז ולשנאה. אמנם גרץ ראה בהיסטוריה היהודית היסטוריה של סבל וייסורים,

אולם העם היהודי עמד בהם ולא חדל ליצור ערכי תרבות. העם היהודי שרד לבדו מכל עמי קדם, שביקשו לכלותו. ובאשר לעתיד — מוכן, כאמור, גרץ, המושפע מה'השכלה' ומאבות 'מדע היהדות', להאמין שהעננים הולכים ומתפזרים מפני שמש התבונה. אמנם האופטימיות הזאת נחלשה בערוב ימיו נוכח התגברות האנטישמיות; ובכל זאת עשויים היו דבריו, כפי שנוסחו בספריו, לחזק את רוחם של היהודים, שחשו באפליה החברתית הפוגעת בהם.

לצד רגשי הגאווה, שניתן לכנותם 'לאומיים', נתן גרץ גם ביטוי לביקורת על נקודות התורפה שמצא: הדת היהודית, המתאיצבת עכשיו לפני העולם, איבדה במרוצת הדורות מטהרתה, כי ספגה לתוכה אלמנטים זרים — 'סיגים' — ואותם יש לזקק. אולם בגלל האחריות הכבדה, הנדרשת בעת הניסיון להבחין בין האמת השורשית לבין צירופים מקריים, החליט גרץ לפנות למדע ולשאוב ממנו את ההיתר לבחינה משוחררת מכבלי התיאולוגיה, כפי שדרש צונץ בזמנו. בשלוש אלה — בגאווה הלאומית, ברגישות לגילויי האנטישמיות ובביקורת עצמית גלויה — היה גרץ ההיסטוריון לאיש בשורה בשביל היהדות המודרנית.

סיומה של תקופה

עם מפעלו ההיסטורי של גרץ הגיעה ההיסטוריוגרפיה היהודית, ילידת תנועת ה'השכלה' ועידן האמנציפציה, לשיא התפתחותה. כל העבודה שעוד נעשתה בתחום הזה יכלה למלא 'כתמים לבנים' אחדים במפה ההיסטורית של העם היהודי; גם לתקן עובדות, על סמך גילוי מקורות חדשים, ולשפר את ניתוחן ואת הבנתן; ולהוסיף ידע — אולם בכך לא נוצרה עוד השקפה היסטורית חדשה. כזאת עלתה מתוך האירועים המסעירים בסוף המאה הי"ט בקרב יהדות רוסיה ובקרב יהדות אירופה בכלל. מלחמת העולם הראשונה והתהוות המרכז החדש בארצות-הברית של אמריקה גרמו לגישה חדשה להיסטוריה, כשהרעיון הלאומי, הציוני, מכוון אותה. עתה נבנה וקם שלד חדש, שבמסגרתו פועלות הדיסציפלינות החדשות — כגון הסוציולוגיה כענף עצמאי של מדעי החברה; התיאולוגיה החדשה, העושה להבנה יותר טובה של הגורמים האירציונליים; חקר יחסי המדינות והשפעתם על מהלך ההיסטוריה יחד עם בחינת הכוחות הפוליטיים שבקרב כל מדינה; וכדומה נקודות מבט חדשות. מכאן ואילך ייאלץ כותב ההיסטוריה היהודית לקחת בחשבון את התפתחות התופעות הללו המתגלות בסביבתו, כי מתחזקת והולכת המעורבות של היהודים בהן הן כיחידים והן כציבור, וחושפת אותם להשפעת כוחות-חוץ²⁴⁹.

בין סוף המאה ה-19 לבין הרבע הראשון של המאה ה-20 מתחיל פרק חדש בהיסטוריה של ההיסטוריוגרפיה היהודית.

פרק תשיעי

שמעון דובנוב, דרכו אל ההיסטוריה של העם היהודי

שמעון דובנוב נולד בשנת 1860 במסטיסלב שברוסיה הלבנה למשפחת תלמידי-חכמים. כבר בשנות לימודיו ב'חדר' קרא בסתר את הרומנים של סופרי ה'השכלה': החל ב'שולמית' של קלמן שולמן עד 'אשמת שומרון' ו'אהבת ציון' של אברהם מאפו. כפי שנזכר אחרי שנים רבות, השאיר עליו רושם מיוחד 'ספר יוסיפון': 'בשנה התשיעית לימי חיי קראתי ספר, שבפעם הראשונה עורר בלבי את האהבה לדברי הימים. בספריה של סבא מצאתי חיבור עברי מימי הביניים, קיצור מספריו של יוספוס פלביוס... הספר הזה פתח לפני עולם חדש... פתאום ראיתי לפני את כובש המזרח, אלכסנדר מוקדון, המלכים מבית תלמי וסילווקוס, יוונים, רומאים, חשמונאים, הגיבורים הלוחמים על ארץ "יהודה השנייה"... לנגד עיני הילד התגוללה תמונה של העולם העתיק, וארץ יהודה במרכז... כמה פעמים קראתי את הספר החביב הזה!¹ בטרם מלאו לו י"ג שנה מרד במסורת אבותיו. בישיבה של סבו רגיל היה להניח 'ספרי מינות' תחת כרכי הגמרא. גם גליונות של 'השחר' הווינאי נפלו לידיו. בסופו של דבר הסכימו הוריו לשלוח אותו לבית-הספר היהודי הממלכתי שבמקום. שם למד רוסית וקרא את לרמונטוב ואת טורגנייב. מאחר ששאף להשלים את השכלתו, ניסה להתקבל לבית-המדרש הממשלתי למורים יהודיים בוויילנה או לבית-הספר הריאלי בדבינסק — אבל לשווא! נסיונותיו אלה הביאו אותו לעיירות אחדות בתחום המושב, ואף לסמולנסק שמחוצה לו.

בשנת 1880 הגיע בפעם הראשונה לסנקט פטרבורג. כאן התחיל בעבודתו הפובליציסטית בעיתונות הרוסית-יהודית. את מאמרו הראשון, שנשא את הכותרת היומרנית 'מומנטים אחדים מתולדות התפתחות המחשבה היהודית', הדפיס בשנת 1881 ב'רוסקי ייבריי', אחרי שכתב-העת המתון 'ראזסויאט' דחה אותו בגלל יחסו השלילי למסורת: הוא צידד ב'אחר' — ולא בר' עקיבא! אמנם יותר מאוחר התחרט על כתיבתו ה'חצופה' הזאת, כפי שהסביר לידידה אחת: 'כל מחאת נעורי נגד המסורת אמרתי לשפוך במחקרי "ההיסטורי" הזה, כל מה שנערם בתוך הנפש למן היום, שכנער ב"חדר" שאל את עצמו, האם כדאי להתווכח על ביצה שנולדה ביום-טוב? פתחתי בביקורת עזה על ספרי התלמוד והגעתי עד פריחת ספרי הרבנים בימי הביניים'^א.

בימי הפרעות הגדולות של שנת 1881 מצטרף דובנוב לצוות הכתבים של 'ראזסויאט', ואחרי-כן לזה של כתב-העת 'ווסחוד'. בכתב-עת רוסי-יהודי זה מצא לו בימה ספרותית קבועה. במשך עשרים וחמש שנים הבאות פירסם בה את מחקריו ההיסטוריים. הראשון בהם, שעסק ב'שבתי צבי ותנועת משיחי השקר במאה הי"ז', ראה אור בשנת 1882. כמו בחיבורים רבים שכתב אחר-כך, הסתפק בחיבור זה בליקוט עובדות ממקורות משניים, ומעצמו מוסיף רק את 'ההארה הרדיקלית'. המקור העיקרי שממנו שאב הוא גרץ, שתרגום רוב כתביו ההיסטוריים לרוסית הלך ונשלם באותו הזמן. לימים אומר דובנוב על כתיבתו בימים האלה: 'דלותה של ספרותנו המדעית היתה רבה כל כך, עד כי גם מאמרי הקלוש על שבתי צבי משך אליו תשומת-לב. תרגומו הפולני נדפס בשבועון הוורשאי 'איזראליטה'².

יש לציין, שבשנים הקשות האלה ליהודי רוסיה, בימי 'הסופות בנגב', היה דובנוב רחוק עדיין מהשקפה לאומית יהודית כלשהי. כאילו מבקש הוא להצטדק על שניסה לבקר את יחס הממשלה ליהודים, הוא מעיר באחד ממאמריו ב'ווסחוד': 'את היהודים מדכאים לא בצדק... וזה מספיק, שיילחם להם כל איש, שיש לו לב... לשם כך אין צורך כלל להיות יהודי לאומי או להגות ליהודים חיבה אחרת מלבד חיבת האדם לבני-אדם מעונים... מחבר הטורים האלה רואה צורך להודיע, שאין הוא סניגור מושבע ליהודים... אין שום דבר, שהיה יכול להכריחו להגן במיוחד על אנשים בני הדת או האומה הישראלית, כאשר הם יהודים'³. אגב, על המאמר הזה לא חתם בשמו — אלא בכינוי 'אקסטרנוס' (כלומר: הנמצא בחוץ). כשהתפשטה תנועת 'חיבת ציון' בתחום המושב, התייצב דובנוב נגדה; ובתשובה למאמרו של משה ליב לילינבלום — 'על תחיית ישראל בארץ אבותיו' — כותב הוא ב'ווסחוד', כשהוא משליך את יהבו על ה'פרוגרס': 'אותה ספינה כבירה המובילה את האנושות קדימה... הקריאה להצלת היהודים הטובעים, אין לה שחר. אזעקת חובבי-ציון — אזעקת-שווא היא. הם מציעים לנתק את סירת ישראל מן הספינה הכללית, ובמקום זה נותנים לעם היהודי קנה-קש לאחוז בו, ובהיאחזו בו יטבע לבטח... בבורות ובברבריות. בהיבדלם מאירופה ומן הפרוגרס שלה בפלשתניה הנידחת יהיו היהודים מפסידים הרבה מבחינה מוסרית. לא יהיו לנגד עיניהם דוגמאות של תרבות אנוש, ובהינתקם ממסורת אירופה ישקעו בתרבות האסיאתית'⁴.

כרבים מאלה שנמנו עם האינטליגנציה הצעירה, הרוסית והיהודית כאחד, נתפס גם דובנוב בשנים האלה לרעיונות החדשים, שחדרו מהמערב באמצעות כתביהם של אוגוסט קונט ושל סטיוארט מיל. בשעה שנפלו לידי ספריו של מיל, ציין: 'מחקרו של מיל היה בשבילי לא רק אבנגליון של האינדיבידואליזם אלא גם דוגמה של מחשבה ברורה בכלל'⁵. בעקבות כך התרחק מעולמה הרוחני של סביבתו הקרובה, שסימל בשבילו סבו. במיוחד הרתיעו אותו תופעות חיצוניות של הציבור האורתודוקסי. בעירתו הפגין חירות באורח חייו הפרטיים, עד שנחשב לאפיקורוס גמור. אולם למעשה לא ניתק את עצמו גם אז מהעולם היהודי, ולכן לא היה זקוק למאורעות טרגיים על מנת שימצא את עצמו שוב במולדתו הרוחנית. את המסילות אליה סללה בשבילו ההיסטוריה היהודית, שאליה נכנס דרך כתביו של גרץ. ביטוי על כך נמצא ברשימותיו האוטוביוגרפיות משנת 1887: 'עד העת ההיא היו מחשבותי סובבות בהיקף

הספרות הכללית... עתה הבנתי, שדרכי אל האנושות עובר דווקא באותו התחום הלאומי, שבו התחלתי לעבוד; כי לעבוד לטובת האנושות עבודה ממשית אפשר רק על-ידי עבודה לטובת אחד מחלקיה, לא כל-שכן לטובת העם בעל התרבות העתיקה. מחקרו המקיף הראשון של דובנוב נסב על החסידות. את השקפת עולמו באותם הימים מציינת העובדה, שלא היסוד המיסטי משך אותו — אלא היסוד הפנתיאיסטי שבחסידות, כי מצא שלא נחקר עדיין די צורכו: 'יסוד הפנתאיזם שבה [בחסידות] נראה לי אנושי וסוציאלי יותר מאשר בקבלה'. בניגוד למאמריו ההיסטוריים הקודמים — שכאמור לא התבססו על מחקר עצמאי — נפתח עתה לפניו שדה-מחקר כמעט בלתי מעובד, שעתיד היה לחרוש בו עוד עשרות שנים! לשם איסוף המקורות ביקר בחנויות הספרים של ורשה. הקניות שערך הניחו את היסוד לספרייתו החסידית העשירה. דובנוב גבה גם עדויות בעל-פה — למשל, מנחום סוקולוב, עורך 'הצפירה' — על אודות הצדיקים בפולין. פרקי המבוא לתולדות החסידות ראו אור ב'ווסחוד' בשנת 1888; שאר פרקי החיבור הופיעו במשך חמש השנים הבאות, עד לשנת 1893. במרוצת עבודתו ישב גם בסנקט פטרבורג ועיין באוסף המפורסם של ספרים עבריים של מ"ל פרידלנדר; ובביתו של הברון גינצבורג העתיק מטופס נדיר, שנמצא בידו, את הקובץ 'זמיר עריצים'.

ככל ששקע בעולם החסידות ומתנגדיה, כן הלך והתרחק מנטיות-לב קודמות, שכזכור משכו אותו להעדיף רעיונות חובקי זרועות עולם על פני הלכי-רוח בעולם היהודי המצומצם. בשנת 1890 רשם ביומנו: 'תוכניות קשורות בעיקר בתולדות ישראל. בהן הגיגי, עתה ובעתיד'. על כך הוסיף ב'ספר החיים': 'השאיפות לספרות הכללית, לנושאים אוניברסאליים, פסקו. בלאומיות מצאתי את האוניברסליות... כאן אפשר היה להכיר, כמה הרחקתי ללכת בשש השנים מן הרדיקליזם של ימי נעורי'.

באותו זמן קרה אותו מקרה, שהניע אותו לצעוד את הצעד הראשון מהמגמה הפובליציסטית, ששלטה עד כה בכתיבתו ההיסטורית, ולפנות לחקר ההיסטוריה הפרגמטית בכלל, והחברתית בפרט: בספריית סבו שבמסטיסלב גילה את פנקס הקהילה מהמאות הי"ז והי"ח. פנקס זה איפשר לו הצצה ראשונה לחיי האוטונומיה הקהילתית, שלא שם לב אליהם עד כה, ושעתיד להתרכז בהם ביתר שאת. הגילוי הזה הבהיר לו, שאפשר למצוא תעודות כאלה בקהילות אחרות. כך עלה אצלו הרעיון לפנות אל הציבור ולעורר אותו לחפש ולגלות תעודות כאלה. בשביל הקובץ 'ווסחוד' לשנת 1891 (שיצא לאור אחרי שכתב-העת עצמו נסגר על-ידי הצנזורה), חיבר דובנוב מאמר ארוך, בן 90 עמודים, בשם 'חקר קורות היהודים ברוסיה', ובו קרא להקמת חברה היסטורית יהודית-רוסית⁷. מיד אחרי-כן פרסם בכתב-העת העברי החדש 'פרדס', שהופיע באודסה בשנת תרנ"ב (1892), נוסח עברי של המאמר תחת הכותרת 'נחפשה ונחקורה!' (על פי איכה ג, מ). זהו 'קול קורא אל הנבונים בעם המתנדבים לאסוף חומר לבניין תולדות בני ישראל בפולין וברוסיה'⁸.

באותו זמן עמד דובנוב עדיין תחת השפעת הכתיבה ההיסטורית של גרץ. על 'ההיסטוריון של היהדות' פרסם מסה מפורטת לרגל מותו: 'הלהיב אותי הרעיון', רשם אחרי כן ב'ספר החיים', 'להמשיך את מפעלו הגדול של גרץ על-ידי ההיסטוריה של

יהדות מזרח-אירופה. כן התחיל לתרגם לרוסית את שלושת הכרכים של 'ההיסטוריה העממית' של גרץ וחיבר לה מאמר-מבוא בשם 'מהי היסטוריה יהודית?'⁹ מדברי הפתיחה מסתבר, שדוגמת קודמיו מתייחס גם דובנוב אל ההיסטוריה היהודית כאל 'תופעה יחידה במינה, וזאת משום הקפה, או יותר נכון, משום אורך חייה. 'היא מכילה את שורת האירועים הארוכה ביותר שנרשמה אי-פעם באנלים של עם אחד'¹⁰. יתר על כן; ההיסטוריה הזאת היא בעלת אופי מיוחד; ובניגוד ליוסט, מבחין בה דובנוב עוד בחלקה הראשון, עד לחורבן בית-המקדש והמדינה, קווים המבדילים בין עם ישראל לאומות אחרות — אף שלכאורה דומות קורותיו לאלה של שאר עמי קדם. כבר בתקופה ההיא מוצא דובנוב גילויים של 'עם הרוח', שהודות ל'השקפת העולם הטהורה' ול'חוקה ברורה של מוסר ושל חיי חברה' עושים אותו ל'עם הנבחר'. יצוין שדובנוב משתמש במושג 'העם הנבחר' אחרי שהפקיע אותו — כאילו אגב אורחא ובלי משים — ממתענו התיאולוגי! הווייתו הרוחנית של העם בולטת, לדידו, במיוחד אחרי ששב מגלות בבל, כלומר — בימי הסופרים, כש'הפעילות הרוחנית' (הכוונה להפצת כתבי המקרא) הופכת ל'מרכיב המהותי של חיי האומה היהודית', הטבועה ב'חותמת הרוחניות, הספיריטואליות'¹¹.

החלק השני של ההיסטוריה היהודית של העם חסר הטריטוריה, בפזורה, מורה לדעתו על תופעה ללא דוגמה: היסטוריה 'ללא אלמנט פוליטי פעיל, ללא משחקי דיפלומטים, ללא מלחמות'; במקומם באה 'הכרוניקה של חיים פנימיים עשירים... שורה ארוכה של עובדות מתחום פעילות הרוח, המוסר, הדת והחיים הסוציאליים'. מסקנתו היא: 'ההיסטוריה היהודית הנה היסטוריה מספירת הרוח'¹². עד כה ניכרת בדבריו השפעת מורהו הגדול; אבל כשהוא מסביר את משמעות ההיסטוריה היהודית, מתגלה השוני בהשקפתם. האידאיה הדתית של גרץ הופכת אצל דובנוב לגורם רוחני-רציונלי, ל'תודעה היסטורית'. בנבכי 'נפש העם היהודי' מושרשים עמוק 'הרגש היהודי-לאומי בתורת גורם בלתי מודע, והאידאיה הלאומית בתורת גורם מודע'. לשני אלה מקור אחד: 'התודעה ההיסטורית'¹³. דובנוב מייחס אפוא לעם היהודי, לצד האידאיות, גם 'נטיות נפשיות', הנקנות במהלך ההיסטוריה ותחת רושם של אירועיה. יתר על כן; מכיוון שגם 'האידאיות הלאומיות' אינן בלתי תלויות באירועים היסטוריים, מתברר שההיסטוריה מאחדת את שני האלמנטים האלה בקרבה. כאילו נרתע מפני האפשרות של הודאה בקיום כוחות על-טבעיים, ראה דובנוב צורך להדגיש, שההתלכדות הזאת אינה אלא תהליך הכרחי מטבעו. ומאחר שמגמתו לעורר בקרב הציבור עניין בעברו הלאומי, סיים את הקטע הזה במסקנה: 'בידיעת ההיסטוריה תלויה איפוא עוצמת התודעה הלאומית'¹⁴.

תפישתו הרציונלית של דובנוב בולטת בתיאור ימי-ראשיתה של האומה. ב'דמדומי השחר של תולדות העולם' מופיעים בני 'שבט נוודים', 'ענף מהגזע השמי'; הללו היו מחוננים בתכונה מיוחדת: 'הם מחפשים בקרב רב-גוניותן האין-סופית של תופעות הטבע כוח מנהיג אחד; יש להם תחושה עמומה על קיום נפש-עולם סמויה בגוף הארצי הגלוי הזה'¹⁵. הרגשות האלה מתגלמים, לדעתו, באברהם: 'הבט-נא השמימה וספר הכוכבים', נאמר לו בפרשת לך לך, 'ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם, והנה

אימה חשכה גדלה נפלת עליו' (בראשית טו, ה, יב). אחרי שינוי־מה בניסוחם רואה דובנוב בפסוקים האלה ביטוי ברור ל'אופי המקורי, הקוסמי הטוֹר [ההדגשה במקור!] של הדת היהודית'. אופי זה מקבל את ביסוסו הממשי ב'מוזאזים' — כלומר, בתורת משה — המאחדת ללא־הפרד 'שיטה דתית מוסרית' עם שיטה 'מדינית סוציאלית'. ברם, אצל משה מיתוסף ליסוד המוסרי־סוציאלי יסוד חדש, לאומי, והשם 'יהוה' נהיה מעתה ל'שמו הפרטי של אלוהי ישראל'. האל, בורא העולם, הוא גם 'אלוהיה הפרטי של האומה הישראלית'¹⁶.

'הלאמה' זאת של האל האוניברסלי תיהפך, לדעתו, בעתיד לאבן־נגף. בימי השופטים הצטמצם מושג האל הלאומי בעיני ההמון קצר הבינה לאל 'המגן על השבט הישראלי', דוגמת אלי אומות אסיה. הנביאים הם שהצילו את העם מהשקיעה הזאת לתוך עולם האלילות. הם הבינו, ששורש הרע נמצא באותו כפל רעיון: באידיאה הדתית הלאומית, המתמקדת בצד הפולחני, במקום בצד המוסרי של האידיאה הדתית. לכן הבליטו בנאומיהם את אופִּיָה האוניברסלי של הדת היהודית והפחיתו מערכן של המצוות המעשיות. תפיסה זאת הניחה את היסוד לרעיון השליחות של עם ישראל. 'תפקיד העם הזה להיות נס לגוים... ישראל הוא מיסיונר העמים... כאן נמצא מקור הרעיון הגדול על אודות השיחות היהודית הרוחנית, או יותר נכון, השליחות [ההדגשות במקור!]. זהו רעיון נצחי, מקיף יותר מהתפיסה הישנה בדבר הבכורה הלאומית; מעתה ואילך הוא יבוא במקומה'¹⁷.

ברוח זאת, תוך הדגשת היסוד האוניברסלי לעומת היסוד הלאומי הייחודי, חוזה דובנוב, לסיום הסקירה ההיסטורית, את עתיד היהדות. לדעתו, לא מילאה עדיין היהדות את תפקידה; כשהיא מודעת לתרומה הגדולה, שכבר הרימה למען האנושות, אין סבלותיה ומצוקותיה יכולים לערער את בטחונה העצמי¹⁸. אכן, 'ההתאחדות עם האנושות על בסיס רוחני, וההכרה, שהיא תמונת־העתיד הנשגבת, שכבר גוללו לפנינו נביאינו (ישעיה ב, מיכה ז), הן האידיאל הסופי בשביל האלמנטים הנעלים שביהדות'. לדעתו, ההיסטוריה היהודית היא אספקלריה, המאירה את גורל העם היהודי בדרך להגשמת האידיאל הזה. החלק הראשון, העידן המקראי, כבר הפך למקור, ש'ממנו שואבים זה מאות שנים רבות מיליוני בני־אדם, בעלי אמונות שונות, מוסר־השכל, ניחומים והתלהבות'. ימים יבואו וגם החלק השני, המספר את קיומו בן אלפיים של העם בגלות, יוכר על־ידי האנושות וייהפך אף הוא מקור 'לגילויים מרוממי לב של פילוסופיה מוסרית'. קליטת המסר היהודי האחרון תהיה שונה מהראשון. את הראשון קיבלו אנשים מאמינים; אך עם חילוף הזמנים יבואו הוגי דעות, אנשים חושבים, שימצאו בו 'מקור אמיתות מוסר נשגבות'. זהו אפוא, בעיני דובנוב, טעמה של ההיסטוריה היהודית: 'לשמש ערובה להתאחדות הרוחנית בין היהודים לבין שאר העמים'¹⁹.

תפיסה זאת — שלפיה גובר תוך מהלך ההיסטוריה היסוד האוניברסלי שבאידיאה היהודית הכוללת על היסוד הלאומי שבה — מראה בעליל, שאף־על־פי שנטש את השקפתו הקוסמופוליטית הקודמת, כפי שרשם ביומנו ובאוטוביוגרפיה שלו עם שיבתו למולדתו הרוחנית, לא המיר דובנוב בכל זאת את האידיאלים האוניברסליים באידיאלים

לאומיים-יהודיים. מבחינה זאת נמצא אפוא קרוב יותר להשקפת עולמו של גייגר מזאת של גרץ²⁰.

כזכור, פירסם דובנוב באותו הזמן את הכרוז 'נחפשה ונחקורה!', שבאמצעותו ביקש לעורר את העניין של יהודי רוסיה בתולדותיהם. גם בחיבור הזה הוא פותח בפלא ההישרדות של 'ישראל סבא' ותולה את סודה ב'רגש ההיסטוריה', המאחד את כל פלגי העם ומקיימו. זהו 'הניצוץ הישראלי', שכוחו גדול משני הכוחות האחרים ששמרו על ישראל במשך כל הדורות: 'רגש המשפחה' — כלומר, הרגשת הזהות השבטית המשותפת; ו'רגש האמונה'. כאמור, גדול מהם כוחו המלכד של 'הרגש ההיסטורי', כי הוא מעוגן בזכרונות העבר, שלא ישתנה עוד, וב'הרגל שנעשה לטבע שני'. שניים אלה (המזכירים את 'הנטיות הנפשיות' שבמאמרו הקודם) שווים הם לכל אדם בישראל, מאמין או חופשי בדעותיו, ובזה יתרונם על שאר הכוחות המלכדים; אולם לשם הגברת עוצמתם זקוקים הם ל'מזון רוחני', שמספקות תולדות האומה. ברם, הספרות העברית על כל תקופותיה הזניחה את הנושא הזה, ומעטים הספרים שעסקו בו. 'לו השאירו לנו אבותינו "שולחן ערוך" של היסטוריה, כמו שהגישו לפנינו "שולחן ערוך" של דינים', מתגרה דובנוב במחנה האורתודוקסי, 'אז רבה היתה פעולת הדבר הזה על השתלמותו השכלית והמוסרית'²¹.

לאחרונה, כותב דובנוב, התחילו מלומדים במערב לתת את דעתם לחקר העבר. כאן הוא מונה את אבות מדע היהדות מצונץ ויוסט עד ילינק, ומבליט בתוך כך את מפעלו של גרץ, 'הבונה הגדול... שהציב דלתותיו ושכללהו בכל פאר והדר'. אולם יהודי פולין ורוסיה לא התעוררו עדיין, ולכן פונה דובנוב אליהם. על-מנת להקל עליהם להתמצא בהיסטוריה שלהם מחלק אותה דובנוב לשש תקופות: החל בהופעתם של פליטי מסע-הצלב הראשון, שהגיעו בשנת 1096 למזרח אירופה, ועד לכיבוש פולין על-ידי רוסיה ולחלוקתה בשנת 1772. בהמשך מציג דובנוב לפני קוראיו את הסוגים השונים של התעודות ההיסטוריות שהוא מבקש לאסוף — כגון פנקסי הקהל והחברות, כתבי-יד שונים וכתובות על מצבות; גם ספרי שו"ת, פיוטים וסליחות; וכן עדויות מפי זקני הקהילות.

בינתיים השלים דובנוב את חקר תולדות החסידות והחל מפרסם אותן פרקים-פרקים ב'ווסחוד'. עתה, כשהחליט לכתוב את ההיסטוריה של יהודי פולין ורוסיה, בחר לשבת באחת הערים המרכזיות, ובסתיו 1890 עזב את עיירת מולדתו מסטיסלב ונסע דרומה לאודסה. בעיר נמל חדשה זאת התרכזו באותן השנים ציבור רחב ומגוון של אנשי רוח יהודיים, ובהם אחד-העם, מנרלי מוכר ספרים, רבניצקי, מרדכי בן-עמי; ומאוחר יותר — גם ביאליק, מאיר דיזנגוף, ולשנים אחדות גם זאב ז'בוטינסקי. בחוג זה, בין משכילים רוסיים, יידישאים, חובבי-ציון, סוציאליסטים ומתבוללים, גיבש דובנוב את השקפת עולמו הלאומית. בהקשר זה יש חשיבות רבה לידידות ההדוקה, שהתפתחה בינו לבין אחד-העם. בשטחים רבים וחשובים שררה אחדות דעים ביניהם. על כך מעידה חליפת המכתבים המתמשכת, שנפסקה רק עם מותו של אחד-העם.

קריאתו של דובנוב לסייע לו במחקרו ההיסטורי על-ידי איסוף מקורות נשאה פרי. התארגנו חברות היסטוריות, שעסקו בגילוי תעודות היסטוריות ובהעתקתן. כך הצטבר

בידיו חומר רב לתולדות יהודי פולין ורוסיה. אולם נטיותיו הפובליציסטיות ופעילותו הציבורית לא הניחו לו לשקוע בעבודת מחקר בלבד. את דעותיו, שהשמיע בוויכוחים הפוליטיים שהתנהלו סביבו, התחיל לפרסם מעל בימת 'ווסחוד' בסדרת מכתבים על היהדות הישנה והחדשה²².

במכתב הראשון מפתח דובנוב את תורתו החדשה בדבר 'הלאומיות הישראלית'. בראשית דבריו הוא מציין גם הפעם את ייחודה של ההיסטוריה היהודית: 'בדברי ימי האנושות... אין אנו מוצאים אלא דוגמה אחת של הישרדות אומה פזורה ונטולת קרקע במשך אלפי שנים. אומה יחידה זאת — הוא העם הישראלי'. אולם לא 'נס היסטורי' התרחש כאן, אלא גורל היסטורי, שעשה אותה ל'אומה רוחנית' או 'תרבותית-היסטורית'. בתור כזאת משוללת היא 'כל אפשרות לשאוף לנצחונות מדיניים... ואינה דואגת אלא לדבר אחד: להגן על אישיותה הלאומית ולהבטיח לה התפתחות אבטונומית בתחומי אותם הגופים המדיניים, שהיא נתונה בהם בארצות שונות בגולה'²³. כך גוברים בקרבה 'היסודות הרוחניים' על 'החומריים-מדיניים', ובכך מבטיחים את קיומה מני קדם ועד היום הזה.

בוויכוח עם המחנה הציוני מתקרב דובנוב במקצת לציונות ה'רוחנית' של אחד-העם, אלא שהוא שולל את הבלעדיות של ארץ-ישראל כמרכז רוחני לעם, וטוען בעד 'אבטונומיה תרבותית בארצות הגולה'. בשנת 1898, שנה לאחר הקונגרס הציוני הראשון, נראית לו הציונות כ'הזיה כפולה ומכופלת: חלום של יצירת ממלכה ישראלית... וחלום על מציאת פתרון לשאלה היהודית בדרך זו'²⁴. כעבור 38 שנה, במבוא למהדורה העברית של כתביו, יסתייג מההכרזה הזאת: 'לא הייתי מעולם מתנגד לצד החיובי והממשי שבה [בציונות] — לבניין הארץ, אלא לצדה השלילי — שלילת הגלות'²⁵. הכרתן של הממשלות בצורך להעניק אוטונומיה לכל המיעוטים הלאומיים שבקרבן — ובפרט ליהודים — היא, לדעתו, שלב בהתקדמות החשיבה המדינית: 'גלגל ההיסטוריה (מושך אותנו) לא לשיעבוד הקיבוצים הלאומיים אלא לשחרורם... המאה העשרים [עומדת] בפני התעודה, לקיים את החופש או את האוטונומיה של האישיות הלאומית... לא אלמן ישראל במלחמה זו: דרכו — היא דרך ההיסטוריה המובילה אל המטרה הנשגבה'. 'אין זאת אגדה', מכריז דובנוב בהמשך, 'אלא הכרח היסטורי, המתבסס על התפתחות בהכרח המשפטית. ובהכרח היסטורי זה אני תולה את תקוותי, שמלחמת היהודים בעד זכויותיהם הלאומיות תצליח'²⁶. אכן, דובנוב מודע להבדל העקרוני בינו לבין הציונות: בעוד שהוא מאמין בקדמה, העשויה לפתור את הבעיה היהודית, כופרים בה הציונים, כי אינם מאמינים במוצא ריאלי אלא מבקשים פתרון רדיקלי: 'הציונים המדיניים האדוקים... אינם מאמינים בהתפתחות היסטורית מודרגת ושואפים לשים קץ לצרת היהודים על-ידי מהפכה, על-ידי יצירת המלכות שלעתידי לבוא'²⁷. האופטימיות שבתפיסתו של דובנוב היא שריד מעולם ה'השכלה'; אולם ה'משכילים' היו משוכנעים, שעם עליית השחר של התבונה ישרור שוויון-ערך של האדם באשר הוא אדם, ולא תהיינה גדרות דתיות או לאומיות. לעומתם סבור דובנוב, שאותה קדמה תביא לידי הכרה באופי הפלורליסטי של המדינה. שינוי לטובה חל כבר אצל היהודים עצמם: 'השאיפה לחופש אזרחי ולאומי של עמנו בכל

ארצות פזוריו... השאיפה לזה בלבד — הוא סימן מובהק של התחלת התחיה הפנימית²⁸.

שלוש-עשרה שנה ישב דובנוב עם משפחתו באודסה, ורוב הזמן נאלץ להיאבק על כלכלתה, שקשתה עליו. פרנסתו היתה על עטו. בהתחשב בעובדה, שפעילותו הציבורית לא נפלה מפעילותו הפובליציסטית, יש לתמוה כיצד נשארו לו פנאי ושקט נפשי לעבודת מחקר. את הרעיונות שפיתח במכתבים רצה להגשים, וכך הוא מצא את עצמו במהרה במרכז 'מלחמת תרבות' נגד 'חברת מפיצי השכלה בין היהודים' על דמות בית-הספר היהודי²⁹. מאבק אחר — על האוטונומיה הלאומית — ניהל באמצעות 'האגודה להשגת שוויון גמור לעם ישראל ברוסיה' תוך כדי פולמוס חריף עם המחנה הציוני³⁰.

באותו הזמן התרכזו עבודותיו ההיסטוריות בעיבוד רוסי של שני ספרי היסטוריה פופולריים, שהופיעו אז בגרמניה: 'ההיסטוריה של העם היהודי ושל ספרותו' מאת הרב שמואל באק, שנדפס בשנת 1888 וזכה למהדורות נוספות; וספרו של מרקוס בראן, יורשו של גרץ בסמינר התיאולוגי בברסלאו, 'תולדות היהודים וספרותם'. דובנוב השלים את הספרים האלה בכל הנוגע ליהודי מזרח אירופה. על יסוד העיבודים והתוספות האלה צמחו לאחר מכן שלושת הכרכים של תולדות דברי ימי ישראל בדורות האחרונים, שראו אור ברוסית ובעברית בשנים 1923 — 1924. חומר היסטורי נוסף שחקר ועיבד איפשר לו לפרסם מונוגרפיות שונות על חיי יהודי פולין ורוסיה ולהתחיל בחיבור היסטוריה כללית של היהודים מימי קדם עד ההווה³¹.

לצורך ביצוע מפעל גדול כזה חיפש את קרבת המטרופולין — אלא שרשות הישיבה בה לא ניתנה לו. לכן בחר בוויילנה בגלל אקלימה הנוח וקרבתה לסנקט פטרבורג. אולם לפני שהמשפחה עקרה שמה, התרחש המאורע הטרגי של שנת 1903: הפרעות בקייסינב. הטבח של עשרות יהודים ופציעתם של מאות גרמו לדובנוב זעזוע קשה יותר מ'הסופות בנגב' של 1881, והשאירו בקיעים בהשקפת עולמו האופטימית. תגובתו לאירועים האלה נמצאת במכתב התשיעי של מכתבים: 'שוב עוברים עלינו מאורעות, המעידים, שההיסטוריה יותר משהיא מישירה לכת, היא הולכת וסובבת... לפני 22 שנים ראינו, בפעם הראשונה, אנו חסידי הפרוגרס, והנה הקו הישר של ההיסטוריה נתעקם באופן בולט ונטה לדרך, המקרבת אותנו אל נקודת המוצא, אל ימי העבר ונוראותיו'³². אולם דובנוב אינו מתייאש ואינו משנה את עקרונותיו, אלא רק תובע לחזק את ההגנה היהודית העצמית ולסייע להגירה אל מעבר לים.

בוויילנה נשאר דובנוב שלוש שנים. בשנים אלה, 1903 — 1906, סערה רוסיה כולה. לחוגים הליברליים נראה כאילו הגיע 'האביב הפוליטי' המקווה; אבל ליהודי רוסיה הביאו המהפכה, המלחמה והמהפכה-שכנגד אסונות חדשים, פרעות ורציחות. באותה תקופה הגביר דובנוב את פעילותו הציבורית. בימי המהפכה של 1905 השתתף בהקמת 'האגודה להשגת שוויון זכויות', שהזכרנו, ונבחר להנהלת המרכז בוויילנה. ביוזמתו נעשו נסיונות להקמת חזית יהודית משותפת למאבק על שמירת האינטרסים היהודיים. אולם הוויכוח על העדיפות של מלחמת מעמדות על-פי התורה המרקסיסטית על-פני

המטרה הלאומית הכללית פילג את הציבור היהודי. עיני דובנוב נפקחו בעקבות מאורעות השנים האלה, ובמיוחד אחרי הפרעות האכזריות שפגעו בקהילות רבות. כשלא נשמעו קולות מחאה מחוגי הליברלים והרדיקלים הרוסיים, התאכזב דובנוב מ'אמונתו התמימה בהתקדמות העם הרוסי'. בנאום, שנשא בוויילנה באסיפת האכל לזכר קורבנות הפרעות של שנת 1905, קרא להתחשב 'עם מצב־הנפש של הסובלים, עם התסיסות הנפשיות המניעות את ההיסטוריה יותר מהאידיאות המופשטות', והזהיר: 'אל תבטחו בעמלק, גם בעמלק הממשלתי, וגם בעממי, מפני שרוסיה הישנה עתידה להתגלות ברוסיה החדשה!' ³³ אזהרה זאת היתה מכוונת, קודם כול, לצעירי ישראל הרבים, שהצטרפו אז למפלגות השמאל הרוסיות, כמו גם למפלגת הפועלים הסוציאל־דמוקרטית, למפלגת הסוציאליסטים הפולניים ול'בונד'. לעומתם מצא עכשיו דובנוב צד חיובי — ולו גם צנוע — ברעיון שקודם נראה לו רק כהזיה: 'ליצור בארץ העריסה ההיסטורית של היהדות אפילו מרכז רוחני קטן, משתלת־מופת של תרבות לאומית טהורה — הרי זאת תעודה, שצריכה לתפוס מקום בתוך שאר תעודותיו הממשיות' ³⁴. על אמונתו בקדמה מאפיל עכשיו האיום על הקיום היהודי הפיסי. כל פעילות פוליטית, שאינה משרתת ישירות את האינטרס היהודי, משולה בעיניו לעריקה מהמחנה הלאומי שבמצור. ההגירה מארץ הדמים נראית לו אפוא כפתרון המידי הטוב ביותר.

חרף המתח הנפשי הרב, שהיה שרוי בו בימים קשים אלה — שממנו מצא פורקן־מה בפעילותו הציבורית — יכול דובנוב גם לחזור מדי פעם לעבודתו המדעית. בוויילנה ערך את החומר לפרקים על שלטון רומי ביהודה ועל מלחמת היהודים ברומאים. מצבו החומרי הוקל אחרי ההתקוממות של 1905, כששררה ברוסיה לזמן־מה אווירה ליברלית, המכונה 'האביב הפוליטי'. 'האוניברסיטה החופשית' בסנקט פטרבורג, שעד כה עסקה רק במדעי הטבע, החליטה לפתוח פקולטה למדעי חברה. במסגרתה מוקם חוג להיסטוריה ולספרות של העם היהודי, ולדובנוב מוצע להורות בו. אי־לכך עוזבת משפחת דובנוב את וילנה, ובחורף 1906 היא משתכנת בבירה.

בפטרבורג שרוי דובנוב סוף־סוף באווירה, המתאימה לעבודתו המדעית. בשנת 1908 קמה 'החברה היהודית ההיסטורית־אתנוגרפית'. למעשה היא המשך לאגודה באותו שם, שנוסדה בשנת 1892 במסגרת חברת 'מפיצי השכלה בין יהודים' בעקבות קריאתו של דובנוב — לחפש ולחקור מקורות לתולדות יהודי מזרח אירופה. הגידול המשמעותי במספר חבריה מעיד על העמקת התודעה ההיסטורית בקרב המשכילים היהודיים: בסוף שנת 1909 מנתה החברה 362 חברים, ועד למהפכת אוקטובר 1917 מגיע מספרם ל־823 ³⁵. אחרי סגירת 'ווסחוד' (בשנת 1906), שבמשך כ־25 שנים ריכוז את עיקר הפעילות של חוקרי ההיסטוריה היהודית בפולין וברוסיה, יסדה החברה את הרבעון 'יברייסקאיה סטארינה' (קדמוניות היהודים), והטילה את עריכתו על דובנוב. עד שנת 1918 פירסם הרבעון הזה עשרה שנתונים. השתתפו בו חוקרים רבים; רוב החיבורים עסקו בעניינים המיוחדים ליהודי מזרח אירופה בעת החדשה. כנספח הדפים דובנוב בכל כרך דפים מתוך פנקס מדינת ליטא עם תרגום רוסי והערות. את הפנקס כולו הוציא לאור בברלין בשנת 1925 ³⁶. באותן שנים השתתף דובנוב גם בשנתונים הפופולריים של 'פרז'יטויה' (העבר) שבעריכת שאול גינצבורג וישראל צינברג.

בחוג המלומדים האלה בפטרבורג נולד גם הרעיון להוציא לאור אנציקלופדיה יהודית בשפה הרוסית. כבסיס נבחרה האנציקלופדיה היהודית בשפה האנגלית, שהופיעה בארצות-הברית בשנים 1901–1906, ושבין משתתפיה היה גם דובנוב. עכשיו צירפו אותו גם למערכת האנציקלופדיה הרוסית, שנועדה בעיקר להשלים את האמריקנית בפרטים על יהדות מזרח אירופה³⁷. חוץ משאול גינצבורג וישראל צינברג, עסקו יחד אתו בעריכתה גם יהודה ליב כצנלסון (בוקי בן יוגלי) ואברהם הרכבי. באחד ממכתביו אל אחד-העם מביע דובנוב אי שביעות רצון מרמתם המדעית של שותפיו³⁸.

באותו מכתב הוא מתאונן גם על דלות ידיעותיהם של תלמידיו בחוג להיסטוריה. לפי דרישת הנהלת הפקולטה, פתח את שיעוריו בתקופת המקרא — במקום בעת החדשה, שאותה היה מעדיף. בהתאם למגמת המוסד, התכוון לבחון את התקופה הקדומה בחינה מדעית ומתוך הנחה, ששומעיו שולטים בספרות המקראית; אולם בכך הכזיבו. להכנת הרצאותיו שימשו לו פרסומיהם של חוקרי התקופה הגרמניים. באוטוביוגרפיה ציין: 'בהתלהבות שיקעתי את עצמי במחקריהם האחרונים של שרדר, וינקלר וירמייאס על התנ"ך לאור האשורולוגיה, ולמדתי מהמונוגרפיות על קודקס חמורבי, שאותו גילו מקרוב'³⁹. על גישתו המדעית-היסטורית רמז בנאום הפתיחה. הוא הדגיש בו, כי הקמת החוג להיסטוריה יהודית במסגרת אקדמית, סימן הוא 'לסטיה מהשגרה המשלבת את ההיסטוריה היהודית במחלקת התיאולוגיה או הפילוסופיה'. נוסף לכך יזם דובנוב הקמת חברות לספרות יהודית במקומות שונים בתחום המושב, ומספרן הגיע למאתיים⁴⁰.

למרות הפעילות האינטנסיבית הזאת לא הזניח את מפעלו העיקרי, כתיבת ספרו ההיסטורי המקיף. אדרבה, יש להניח שעבודתו בסנקט פטרבורג, יחד עם העבודות שנעשו על-ידי עמיתיו, סייעו לו בהכנת החומר הדרוש לספרו. גם בשנות מלחמת העולם הראשונה ובימי המהפכה הבולשביקית המשיך דובנוב במחקר; אולם מלחמת האזרחים והפרעות ביהודים, שפרצו מדי פעם, סיכנו את קיומו ולא איפשרו לו עוד להתמיד בעבודה שקטה. אמנם הצליח כמעט לסיים את כתיבת הכרכים של ההיסטוריה היהודית שתיכנן, אבל לשם הוצאתם לאור נאלץ לחפש מקום אחר מחוץ לרוסיה. הבחירה נפלה על ברלין, ובשנת 1922 עזב את רוסיה והשתכן עם משפחתו בבירת גרמניה.

בברלין פורש דובנוב כמעט מכל עבודה ציבורית ומתמסר להשלמת חיבורו ההיסטורי. עלה בידו לפרסם מן המקור הרוסי רק את שני הכרכים הראשונים, אך לעומת זה החליט 'בית ההוצאה היהודית' להוציא לאור את כל עשרת הכרכים בתרגומו הגרמני של אהרון שטיינברג⁴¹. דובנוב ציין לטובה את דיוקו והניח את המהדורה הזאת כבסיס למהדורה העברית⁴². הכרכים של 'הדורות האחרונים' הם עיבוד ועדכון של שלושת הכרכים שהופיעו לפני-כן, בשנים 1920–1923.

'תולדות החסידות'

באותן שנות העשרים הראשונות של המאה מביא דובנוב לדפוס שני מחקרים היסטוריים שכתב בעברית. האחד הוא פנקס מדינת ליטא, שקטעים ממנו פירסם,

כזכור, בכתב-העת 'ברייסקאיה סטארנה'. בברלין מצא בית-הוצאה, שהסכים להוציא את הספר לאור. היה זה בית-הוצאת הספרים 'עיינות', שנוסד בברלין בשנת 1922 ביוזמתו של שמעון רבידוביץ כדי לקרב את הקורא העברי 'למקורות ספרותנו שאחרי התקופה התלמודית-מדרשית'⁴³. הספר הופיע בשנת תרפ"ה (1924) עם מבוא, הערות, פירושים ומפתחות לצד נוסח הפנקס כולו. בפרוספקט מציין דובנוב: 'פנקס ליטא הוא מעיין בלתי פוסק לחקירה מדעית. מומחים ולומדים בהלכות משפט וכלכלה, בסדרי מסים וארנונות, בדברי ימי ישראל בכלל ובתולדות שלטון הקהילות האבטונומיות בפרט, בשאלות הדת והמנהגים, בקורות הרבנות וכדומה — כולם ימצאו חומר רב לעיון ולחקירה בקובץ זה'⁴⁴.

כזכור, פירסם דובנוב ב'ווסחוד' בשנים 1888 עד 1893 פרקים נבחרים ומבוא לתולדות החסידות. לעניין עבודתו זאת העיר במכתב לסטודנט מניו-יורק, ששלח לו את הדיסרטציה שלו על 'שמעון דובנוב — ההיסטוריון הלאומי', כי חקר החסידות סימן את ראשית גישתו המדעית להיסטוריה, וכל שפירסם לפני-כן אינו אלא פובליציסטיקה: 'כל מה שכתבתי עד שנת 1886 בעניינים מדעיים או בשאלות הזמן, הם קומפילציות או מאמרי בוסר. עבודתי המדעית הראשונה הראויה לשמה היא "תולדות החסידות" בפרקי "ווסחוד" (1888 — 1893), שהיא גם חתימת תלמודי בצורתה העברית משנת 1930. ספר זה נוסד על מקורות נדפסים וכתבי-יד רבים, שאספתי במשך שנים רבות, ושבלעדי לא השתמשו בהם החוקרים בכל ארבעים השנה שבין הטופס הרוסי הראשון והעברי האחרון. לחוקר עבודתי המדעית ראוי להסתכל בהפסק זה של ארבעים שנה, כדי למצוא סוד התפתחותו של המחבר'⁴⁵. הספר הוצא לאור בהוצאת 'דביר' בתל-אביב בשני כרכים בשנים תר"ץ — תרצ"א⁴⁶. במקביל פירסם 'בית-ההוצאה היהודי' בברלין את תרגומו הגרמני, שנעשה על-ידי אהרון שטיינברג⁴⁷. בשתי המהדורות האלה יש מפתחות וחמישה נספחים, ביניהם 'סקירת מקורות', הסוקרת 193 פריטים, כתבי-יד ומקורות ראשוניים ומשניים.

בהקדמה לספר כותב דובנוב: 'כשיצאתי ראשונה לפני עשרות שנים לחקור בתולדות החסידות, מצאתי במקצוע זה בספרות המדעית מדבר שממה ומעט נטעים נובלים בקצותיו; קטעים בספרי יוסט וגרץ, קטיגוריה מעין זו של צדרכובים... וסניגוריה של צווייפל... פרקי זכרונות של גוטלובר ומאמרים אחדים בכתבי העתים'. על עבודת המחקר שלו הכביד לא רק מצבה של ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה, שעמדה רק בתחילת דרכה והיתה זקוקה ליוזמתו שלו באיסוף מקורות — אלא גם מצבה המיוחד של הספרות החסידית, שחסרה פרסומים אותנטיים של דברי הראשונים. כן נדירים מאוד היו כתבי המתנגדים, כי החסידים השתדלו לשרוף ולהשמיד אותם. לכן נאלץ דובנוב להשקיע מאמצים רבים בליקוט החומר וביקורתו בדרך שיטתית, שכאמור מסמנים את התחלת עבודתו המדעית בתחום ההיסטוריה היהודית⁴⁸.

חיבורו תולדות החסידות מחולק לשני חלקים. הראשון דן בארבעת פרקיו ב'תקופת הצמיחה והפולמוסים הראשונים (ת"ק — תקמ"א)', למן הבעש"ט עד ר' שניאור זלמן מלוצ'נה. החלק השני מכיל את 'תקופת הגידול וההתפשטות (תקמ"ב — תקע"ה)', מר' אלימלך מלוצ'נסק ועד לימיו האחרונים של ר' שניאור זלמן (פרקים

ה — ח). לכך נוסף פרק תשיעי, המתאר את אורח-חייהם של החסידים ומנהגיהם ואת חצרות הצדיקים, ומסתיים בדברי ביקורת על קנאותם לנוכח היריב החדש — ה'השכלה', בשעה ש'הנרדף שב להיות רודף!⁴⁹ הנספחים בוחנים בעיקר את המקורות לתולדות החסידות ואת תהליך התפשטותה מעבר לגבולות רוסיה ופולין, בפרנקפורט (ר' נתן אדלר), במולדביה, וולכיה והונגריה. לכל הפרקים האלה מקדים דובנוב מבוא ארוך, ובו הוא מפרט את גישתו לתנועה הזאת.

בניגוד ליוסט ולגרץ, עמדה לו העובדה, שמשום מוצאו יכול לחוות על גופו את האקלים המיוחד, שבו צמחה תנועת החסידות. השפה העממית של סופריה היתה שפת ילדותו, ואת דרך הסברתם, את דרשנותם, לימד אותו תלמודו של סבו. לכן הביא אתו מראש הבנה טובה יותר לגבי התנועה הזאת מקודמיו במערב. עם זאת אין לשכוח, שאף שהתרחק כבר מרעיונותיו הקוסמופוליטיים ומהחיפוש אחרי קווי אופי אוניברסליים ביהדות, הרי את שיבתו ליהדות הלאומית סללה תנועת ה'השכלה' המערבית, וגרץ — בתחום המיוחד של כתיבתו ההיסטורית. יתרה מזאת; בהספד הארוך שכתב על 'ההיסטוריוגרף של היהדות, היינריך גרץ'⁵⁰, טען נגדו, שלא העריך כראוי את... תנועת ה'השכלה'!

אכן, דובנוב ראה צורך להגן על התנועה הזאת — אף שידע שהיא רואה בחסידות, כמו בכל תופעה בעלת שורשים מיסטיים, סטייה מההתפתחות הנכונה של היהדות, ואפילו סכנה לה. את הדילמה הזאת יישב דובנוב כשהדגיש, כי בגלל ייאושה מהפתרון המשיחי הקולקטיבי פנתה החסידות, אחרי כשלוננו של שבתי צבי, אל האינדיבידואל. הפנייה לנפש היחיד הלמה, לדעתו, את עולם המושגים של ההמונים, של האדם הממוצע, ולכן הצליחה לכבוש שכבות רחבות, 'לעורר בקרבן מהפכה נפשית עמוקה ולהחיות את הרוחות בתקוות חדשות'⁵¹.

באשר למוצא החסידות, אין להטיל ספק ב'אילן הייחוס' המיסטי שלה, שבראשו עומדת הקבלה העיונית. בהמשך ההתפתחות מופיעה, כשלב שני, הקבלה המעשית, ואחריה החסידות, ש'גם המעוף התיאוסופי האדיר של הקבלה העיונית, גם האסקיטיסמוס החולני של הקבלה המעשית' היו זרים לה. היא מעמידה את 'האדם ההמוני' — ולא את ה'אומה' — במרכז עיוניה, שבהם תופסת האגדה את מקום ההלכה. את הופעתה של החסידות תולה דובנוב בכשלון הקבלה, ש'בצורתה המשיחית פשטה את הרגל בתעלולי השבתאים, ובצורתה האסקיטית נעשתה רק כלי-שרת להרבנים, שביקשו לבצר את עמדתם ולמשוך אחריהם את ההמון על-ידי תורת הסוד'. אבל ההמון 'לא מצא סיפוק לרגשו הדתי, לא בפורמליות היבשה של לימוד התורה וקיום המצוות, ולא בפרישות ובסגפנות של בעלי הסוד. נצרך היה לאמונה פשוטה, שהנפש מתחממת לאורה'⁵².

מנקודת ראות זאת דן דובנוב בדיעבד את התנועה הזאת, בשלב התפתחותה הראשון, לכף זכות — אף שאת שורשיה שלל מלכתחילה! לדעתו, סיוע נתנה לו 'הפרספקטיבה ההיסטורית', כלומר — הניסיון למצוא לחסידות את מקומה בתהליך ההיסטורי של העם היהודי. בדרך זאת מתגלה ההבדל בין יהודי אירופה המערבית לבין אחיהם במזרח. אכן אצל שניהם הגיעו בראשית המאה הי"ח חיי הרוח עד משבר בגלל

השעבוד המדיני והמצוקה הסוציאלית, שלחצו עליהם מבחוץ — בעוד שבפנים נוצר 'חלל ריק' בשל קפאון הרבנות, 'שאינה מספיקה את הרגש הדתי כראוי', וכן בגלל הסתאבות הקבלה, 'שנתחללה על-ידי השבתאות'. אבל בשעה ש'שמש האביב של החרות האירופאית' חדרה גם לסמטאותיהם האפלות של יהודי המערב — לראשונה בימי מנדלסון, ואחר-כך בימי המהפכה הצרפתית — נשאר במזרח 'הסדר הישן' עומד עדיין על כנו. ברם, 'בכנסת ישראל שבפולין ורוסיה היו כמוסים עדיין כמה כוחות יצירה מקוריים, שנתנו לה את האפשרות למלא... את ההפסד הרוחני מאוצרה שלה, מבלי להזדקק לתמיכה מבחוץ'.

אכן, מתוך שדובנוב מודע לכך, ש'שמש האביב' אינה מביאה ליהודי המערב אלא את ההתבוללות, מוציא הוא מהיעדר השפעתה על יהודי רוסיה יתרון — בחזקת מתוק מעז — ומעניק להם סגולה כמוסה העושה אותם, מבחינה לאומית, עדיפים על אחיהם ה'משכילים'. וכך הוא טוען: 'בשעה שיהודי המערב היו נכונים להסחף בזרם התנועה התרבותית החדשה של עמי אירופה, צמחה בין אחיהם שבמזרח תנועה רוחנית, שתכליתה היתה לחדש את הישן באופן מתאים לדרישות המוני העם... תנועה מיוחדת במינה זו נתעוררה על-ידי החסידות'⁵³. זאת אפוא הדילמה, שהחסידות מעמידה בפני דובנוב: מאחר שהיה מושפע מהפוזיטיביזם של קונט ומיל, השתרשה בו האמונה במדע כמפתח לפתרון תביעות האנושות — ובמיוחד במדע היהדות, שבאמצעותו שב והגיע לידי תודעת זהותו הלאומית: כיצד יתייחס אל אותה תנועה, שהיתה זרה כל כך למייסדי מדע היהדות, עד שראו בה מכשול לתהליך הקדמה שבו האמינו? מוצא כלשהו נותנת לו תחושתו, שהעם הפשוט, השרוי 'במשטר של בית-סוהר', מעשה ידיהם של 'שומרי האמונה הרשמיים', זקוק 'לאמונה תמימה, שהנפש מתחממת לאורה'.

אולם על אף פנייתה אל העם ה'פשוט', לא היתה החסידות תנועה סוציאליסטית, מהפכנית. אחרי שהמשיחיות נכשלה בכוונתה להביא גאולה לעם ישראל כולו, ביקשה היא להקל על מועקת נפשו של היחיד — אבל לא על מצוקתו החומרית: 'החסידות לא ביטלה ולא יכלה לבטל את השיעבוד ואת חוסר הזכויות של היהודים, אלא שבכוח ההשפעה הפסיבית עשתה את אדוקיה פחות מרגישים את השיעבוד ואת הגלות. היא דיברה על לבם של המעונים והמדוכאים... כי הם בני חורין בעולמו האמיתי של השי"ת... ושמה את העולם הממשי לדמיון ואת הדמיונות לממש'. בנקודה הזאת נשמעת הנימה הביקורתית, ההולמת את איש ה'השכלה', כשהוא מצטט את היינה: 'ככל שהאפלה גדלה בראשך, כך מתפשט האור בלבבך'⁵⁴. פעם נוספת מתגלה יחסו האמביבלנטי של דובנוב לחסידות. הוא נאלץ לציין, כי 'אור וחושך, אמת והזיה משמשים בהשקפת עולם משונה זו בערבוביה'. מכאן שלא היתה דרך יותר טובה במצב הנתון: 'אבל חייהם המעציבים של יהודי פולין ורוסיה בזמן ההוא לא היו יכולים לגדל פרי יותר טוב', שכן קרני אור ה'השכלה' המערבית, לא היה בכוחן לחדור אליהם! עם זאת מתייחס דובנוב בחיוב לתנועת החסידות בראשיתה, דהיינו בימי הבעש"ט⁵⁵. ביסוד השקפת עולמו של מייסד החסידות מגלה דובנוב את דרך הפנתיאיזם, אולם פנתיאיזם שונה מזה של שפינוזה, המכונה בפיו 'פנתיאיזם שכלי' או 'פילוסופי' — לעומת 'הפנתיאיזם המיסתורי' (צ"ל מיסטי! ר"מ) של הבעש"ט. אין, כמובן, להעלות על

הדעת, שאותו בעל-שם מפורוליה ידע את שיטת שפינוזה או את התורה הדיאיסטית. לדעתו, ינק הבעש"ט את רעיונותיו מאמונתו העמוקה באלוהים, השומע את תפילתו של אדם המשתוקק אל קרבתו. כשדובנוב מציין כי 'הבעש"ט הקריב את האלוהות אל האדם ואת האדם אל האלוהות בתכלית הקירוב', אין הוא מסתיר את אהדתו ליסוד חסידי זה — מה גם שבזה לקח, לדעתו, הבעש"ט 'את לב ההמון'⁵⁶. גם ה'צדיק' נרתם לאותה מטרה; תפקידו לסייע לאדם 'הטרוד בפרנסתו'. אולם בצדיקות שונה בתכלית מבחין דובנוב אחרי מות הבעש"ט: 'מנהיגי' החסידים האלה עיוותו, לדעתו, את עקרונות החסידות. דעתו זאת של דובנוב — הרואה במעמד הצדיק את העילה העיקרית לקלוקל מידותיה של התנועה — נרמזת כבר בשעה שהוא מחלק את תולדותיה לתקופות. בשתי תקופותיה הראשונות — משנת ת"ק ועד שנת תקמ"א ומשנת תקמ"ב ועד שנת תקע"ה — מתרחשת צמיחתה והתפשטותה, כשבסופן 'הולכים ומסתעפים בתי הצדיקים למיניהם'. את התקופה הבאה (משנת תקע"ה עד שנת תר"ל) מאפיינת 'התגברות הצדיקיות ומלחמת ההשכלה'; ואילו בתקופה האחרונה (משנת תר"ל עד 'הימים האחרונים') חלה 'הירידה המוחלטת'⁵⁷.

לפרק האחרון הזה, המציג את מנהיגי החסידות בראשית המאה הי"ט, מוסיף דובנוב מעין סקירה מסכמת על תורת החסידות בהגיעה למצב 'סטטי', לאחר שגיבשה אורח חיים מסוים בקרב יהודי מזרח אירופה⁵⁸. בקטע הזה יוצא דובנוב בביקורת נוקבת על ראשי החסידות ומאשים אותם בהשפעה שלילית על אותם ההמונים, שבשלבי התפתחותה הקודמים ידעו לספק את צורכיהם הרוחניים. עתה, כשתקופתה ה'דינאמית' כבר מאחוריהם ולאחר שהתנועה הגיעה לשיא התפשטותה, הוא שואל אם מילאה את תפקידה המוצהר: 'לתקן — לא את האמונה אלא את נפש המאמין?' תשובתו לשאלה הזאת שלילית! לדעתו, גרמו לכך שלושה מעקרונותיה: רעיון 'ביטול היש'; ה'ביטחון'; ו'פולחן הצדיק', שבעיניו הוא 'המניע היותר חזק בהתפתחות החסידות'. רעיון 'ביטול היש', המלמד את החסיד כי 'אין ממשות בחיי העולם הזה מחוץ למה שמניע אותם מלמעלה', מבטל את הגבול בין המציאות לדמיון: 'המציאות נעשתה דמיון, והדמיון — מציאות'. בדומה למידה מסוימת של תועלת, שמצא דובנוב בחסידות בשביל 'המון העם', מסתכל הוא בעין טובה על זרם אחד שבתוכה, על תנועת חב"ד, 'שהצליחה להכניס קו-אור של פעולת השכל לתוך עב הענן של המיסטיציזם'⁵⁹. אמנם עצימת עיניים זאת מפני הגורמים הריאליים מעניקה ליהודי ה'אומלל' מפלט מצרות יומו, אולם בסופו של דבר היא 'תרמוס את האיש, שאינו מסתגל לדרישותיה במלחמת הקיום'.

הרעיון השני, ה'ביטחון', אמנם משחרר את החסיד מדאגות ופחד — אבל יחד עם זאת משתק הוא כל יוזמה והופך אותו לפטליסט. התוצאה היא חמורה: 'כך פרו ורבו חבורות של בטלנים, מרימים עיניהם לשמים ואינם משפילים לראות בארץ. ולכן הם נכשלים בדרך חייהם ונחשלים במלחמת הקיום'. האדישות, הבאה בעקבות ה'ביטחון', אינה פוגעת במצבו החומרי של המאמין בלבד אלא גם במוסר. מכיוון שכל מאווייו מכוונים לשמים — כלומר, אין לו אלא מה שיש בינו לבין המקום — מסיח הוא את דעתו ממה שבינו לבין חברו.

העניין השלישי — 'פולחן הצדיק', עונה לדרישת 'האדם ההמוני' לאיש קדוש, ל'איש אלוהים'. הוסף על כך את מצוות החסיד — 'התקשרות לצדיק', ונמצא המאמין 'כורע ברך לפני איש, שאינו ראוי כלל לעטרה של אישיות רוחנית ומוסרית'. גם תפקידם החברתי של הצדיקים נראה שלילי בעיני דובנוב. ב'חצרותיהם' מצטופפים ליד 'מבקשי אלוהים... מבקשי פרנסה, עצה ורפואה'. כל מיני 'בטלנים ואנשי מעשה' הופכים אותן ל'מרכזים אוצרי-כוח', המפיצים את 'ערפילי המיסטיות' ברחבי הארץ⁶⁰.

בסיכום זה אין דובנוב מעלים עין מזכויות התנועה; אולם בשלב התפתחותה במאה הי"ט מתגברים, לדעתו, חסרונותיה, והחמור בהם הוא כוחה להרחיק את החסיד מהמציאות והתנגדותה 'לשאיפות היותר נעלות של הזמן החדש'. זהו אפוא קנה-המידה ההיסטורי, שבו מודד דובנוב את תנועת החסידות. כמו מכל תופעה אחרת בחיי הרוח והחברה, גם ממנה הוא דורש הסתגלות לרוח העת החדשה והכשרת אנשיה ליהנות מיתרונה הצפוי לאנושות בכלל, וליהודים בפרט. אמונתו בתהליך ההיסטורי של קדמה איננה נותנת לו אלא לראות את הפיגור התרבותי והסוציאלי, שהחסידות גרמה לציבור מאמיניה. יחסו האמביבלנטי כלפיה נובע, אכן, מהמתח שבין אהדתו כלפי כוחה האימננטי לבין אכזבתו מתפקידה החברתי.

מפעל רב-ערך בשביל ההיסטוריוגרפיה היהודית הקים דובנוב בהכנת הרשימות המפורטות על הספרות החסידית. התוספת הראשונה, 'בחינת המקורות לתולדות החסידות', מכילה 194 כותרים של 'קובצי תעודות והספרות הפולמוסית הרבנית', 'ספרי אגדה של חסידים: חיי הקדושים', 'ספרי התורה של החסידות' ו'ספרות ההשכלה והחקירה המדעית', וכל אחד מהם מלווה בציונים ביבליוגרפיים ובהערות ביקורתיות קצרות⁶¹. מונוגרפיות מיוחדות הקדיש לספר 'שבחי הבעש"ט', 'מוצאו ואופן פרסומו', ולתעודות מימי הפולמוס בשנים תקל"ב — תקנ"ח⁶². כן דן דובנוב בנספח מיוחד ב'גניזה חדשה' כביכול, המתיימרת להכיל את אגרות הבעש"ט ותלמידיו. בבדיקתו העלה, שאגרות אלה זויפו על-ידי 'חסיד חרוץ', שהמציא כל אותם המכתבים⁶³. עמל רב השקיע דובנוב באיסוף הספרות, ששימשה בסיס לספר. תשומת-לב מיוחדת הקדיש גם לכתבי המתנגדים. במרוצת השנים הרבות, שבהן עסק בנושא, גילה תעודות רבות בכתב-יד ובדפוס, עד שיכול בצדק להכריז: 'ברשותי נמצאת הקבוצה היותר גדולה של הספרות "המתנגדית", אוצר אגרות, כרוזים, חרמות, ויכוחים ותוכחות נגד החסידים, בהעתקות שעשיתי בעצמי או שעשו אחרים בשבילי'⁶⁴. יש להניח שעל-ידי אסופה זאת, שבחלקה באה לידו הודות לקריאתו אל הציבור שהזכרנו, הציל דובנוב את מקורות החסידות בראשית צמיחתה משכחה ואבדון, מכיוון שספרים פרי עטם של חסידים, רובם ככולם לא הובאו לדפוס על-ידי הראשונים או בזמנם אלא מאוחר יותר ועל יסוד דברים, 'ששמעו מפי צדיק בשעת שיחותיו עם המקורבים אליו ובדרשותיו בשעת סעודה שלישית בשבת'. לעומתם נשארו כתבי המתנגדים ברובם בכתובים, ואם נדפסו — השתדלו חסידים להשמיד אותם, כפי שכבר הזכרנו. לכן שרדו מהם רק מעטים⁶⁵.

מימי יוסף פרל ופטר בער, בראשית המאה הי"ט, רבו מאוד החיבורים והמחקרים על-אודות תנועת החסידות. ברשימתו הביבליוגרפית של דובנוב, שבה הזכיר את החשובים שבהם, מגיע מספרם לחמישים. ספרו שלו, תולדות החסידות על

יסוד מקורות ראשונים, נדפסים וכתבי-יד, נחשב עד היום כמחקר המקיף ביותר, והוא מדריך לכל הבאים אחריו. בספרו על החסידות היה דובנוב לקלסיקן ההיסטוריוגרפיה של תנועה אדירה זאת... שהרעשה את יהדות מזרח אירופה על סף הזמן החדש והטביעה את חותמה על התרבות הלאומית המודרנית של העם היהודי כולו⁶⁶. על מידת ההתעניינות, שהספר עורר אצל הקורא העברי, מעידה העובדה, שבשנת תשכ"ז עוד היה צורך להוציאו לאור בהדפסה שלישית.

'דברי ימי עם עולם'

כזכור, הקדים דובנוב לחיבורו ההיסטורי הגדול עבודה מחקרית וספרותית ענפה. את מחקריו הראשונים בתחום זה סיכם בשלושת הכרכים של היסטוריה כללית של עם ישראל ברוסית, שראו אור בשנים תרס"א — תרס"ו. כעבור עשר שנים ראה דובנוב צורך לעבד מחדש, לאור הממצאים החדשים, את החלק העוסק בתולדות התקופה הקדומה. ערב פרוץ מלחמת העולם הראשונה הוסיף כרך רביעי בשם דברי ימי ישראל בדורות האחרונים. לנוכח החומר הרב שהצטבר בינתיים אצלו, ובעקבות שינוי מסוים בתפיסתו ההיסטורית, החליט לכתוב מחדש את ההיסטוריה היהודית על כל תקופותיה. במשך שבע שנות שבתו בסנקט פטרבורג, משנת 1914 ועד 1921, עמל על השלמת המהדורה המורחבת הזאת. בשנים 1920 — 1923 הופיעו שלושת הכרכים של העת החדשה בתרגום גרמני, והחל בשנת 1925 ועד לשנת 1929 הושלמו כל עשרת הכרכים. המהדורה העברית יצאה לאור החל בשנת תרפ"ט. את המקור הרוסי סיים דובנוב רק בשנת 1938, בימי שבתו בריגה. למהדורה העברית קרא בשם דברי ימי עם עולם במשמעותו כפולה: רוצה לומר עם, שכל העולם זירת תולדותיו; ועם, שימי קורותיו הם כימי האנושות עלי אדמות. בשם זה לא התכוון דובנוב לרמוז שהעם היהודי הוא עם נצחי, ועל כך העיר בפתיחה: 'אין אנו רשאים להשתמש במושגים ממין זה אלא במובן מוגבל: "עולמיות" או "נצחיות" בגדר ההיסטוריה הכתובה של האנושיות המקפת כארבעת אלפי שנה, שהם כימים אחדים לעומת הנצחיות המוחלטת של כל היקום'; ובמכתב למחבר מאמר עליו בכתב-עת אמריקני מסוים העיר בהקשר זה: 'אגב אעירך, שלא כיוונת לדעתי בתרגומו של שם הספר, כמו שגיליתי אותה בשורות הראשונות למבוא בכרך הראשון: "עם עולם" פירושו לא "אייביג פאלק" (עם נצחי) אלא "וועלט פאלק" (עם שכל העולם מקומו)'¹.

על התלבטויותיו של דובנוב להסביר לקוראיו את גישתו ההיסטורית, השונה מזו של קודמיו, מראה העובדה, שלאחר דברי הפתיחה המפורטים, שמהם ציטטנו לעיל, הוא רואה עדיין מחובתו לחזור ולהבהיר במפורש את תפיסתו ה'סוציולוגית' ואת השקפתו הלאומית. הפעם הבחין דובנוב הבחנה חדשה בין תפיסה לבין שיטה והדגיש, שאינו מתכוון לנקוט שיטה סוציולוגית דוגמת מקס ובר בספרו 'היהדות העתיקה' (1923), שתפיסתו נשארה, לדעתו, תיאולוגית או מטפיסטית. בזאת אפשר להיווכח על-ידי תיאורו את 'כת' הפרושים. ובאשר להשקפתו הלאומית, רוצה הוא להבליט את אופיו הלאומי של נושא מחקרו מבלי להעלים עין מהסכנה של 'גידולי פרא של לאומנות קיצונית'. יש

לציין, שבהזדמנות הזאת מנסה דובנוב לעשות צדק עם גרץ ומדגיש: 'מכל ההיסטוריונים היהודיים היה גרץ קרוב ביותר לתפיסה הלאומית... הוא ראה בבהירות את צביון הפוליטי של פעולות הפרושים והצדוקים והתייצב כתוקף נגד הדוגמטיקאים המוגבלים'. בכל זאת ראה גרץ בשתי המפלגות הללו, וגם באיסיים, 'כיתות'. 'אין ספק', מסכם דובנוב, 'כי הגדול שבהיסטוריוגרפים נתכוון ללכת בדרך ההשקפה הנכונה... אלא שלא יכול להשתחרר לגמרי מן הדעות השוררות בדורו'.

כן מבקש דובנוב לא לערבב תפיסה היסטורית ותוכן היסטורי. על אף תפיסתו החילונית, לא העלים עין מתכנים דתיים או אידיאולוגיים, אולם לא היה מוכן לבכר את ההשקפה הדוגמטית על הגנטית. גם בעניין זה מורגשת אצלו הסתייגות מסוימת: אמנם בתור 'מכלול של אידיאות' צמחה היהודית אורגנית — אבל צמיחתה היא תוצאה של 'הסתגלות לתנאי חיים היסטוריים מיוחדים במינם'. כלומר: עקרונות היהדות לא ירדו מסודרים משמים לארץ, אלא התהוו במרוצת ההיסטוריה המיוחדת לעם ישראל. בכך שומר דובנוב על השיטה הגנטית שהתחייב לה, ויחד אתה הוא מכיר בייחודן של תולדות עם ישראל.

את גישתו של דובנוב לתולדות העת החדשה בכלל, ולהיסטוריה היהודית בפרט, יש להבין גם על רקע התהליכים הפוליטיים של זמנו. בתקופת מלחמת העולם הראשונה ומיד אחריה נדמה היה, כי השאיפות הלאומיות של עמי האימפריות במרכז אירופה ובמזרחה — באוסטריה, רוסיה ותורכיה — תבואנה על סיפוקן המלא עם ההכרה הבינלאומית בזכותם להגדרה עצמית. בעקבות תבוסתן של האימפריות האלה, ולרגל מתן עצמאות מדינית לעמיהן, הן חויבו, במסגרת הסכמי השלום, לשמור על זכויות המיעוטים הלאומיים שבקרבתן. תחת הרושם של המאורעות האלה האמין דובנוב, שחל מפנה היסטורי גם בציבור היהודי. במקום השאיפה לאוטונומיה מתבדלת, בחינת 'עם לבדד ישכון' של ימות הגלות שחלפו, נשמעת עתה, משגוברת ההכרה הלאומית העצמית, הדרישה לקבלת זכויות של מיעוט לאומי בקרב המדינות. אכן, במדינות הבלטיות החדשות ובפולין, בעלות אוכלוסייה יהודית מרובה, נעשו צעדים ראשונים למימוש מלא של הדרישות האלה כדי להבטיח את קיומו הפיסי והתרבותי של הציבור היהודי בתנאי הגולה. על אף העובדה, שכעבור זמן לא רב קמו במדינות האלה משטרים עוינים שהתחילו לצמצם את האוטונומיה היהודית עד כדי ביטולה, עדיין החזיק דובנוב בדעותיו. סבור היה, שמימים-ימימה ובכל מקומות פזוריהם יסודו היהודים 'מרכזים לשלטון עצמי', דוגמת המוסד של ראש הגולה, הגאון, הנשיא או ועדי הרבנים וועדי הארצות ודומיהם. 'מרכזים' אלה תרמו לעיצוב חייהם של היהודים כ'חטיבה ציבורית מיוחדת', הנבנית בהתאם למצבים 'השונים ומשתנים' שהיו שרויים בהם. השאיפה ליהנות מזכויות של מיעוט לאומי, שהתעוררה עכשיו, היא 'המניע הנצחי בדברי ימי ישראל', שלא נס ליחו גם בדור ההתבוללות והתמורות העצומות בחיי העם². לדעת דובנוב, רק גישה, המבוססת על תפישה זאת, מאפשרת חקר היסטורי מדעי, משום שביסודה נמצא יסוד 'ביו-סוציולוגי'³.

דובנוב מסתייג גם מהמטריאליזם ההיסטורי, שלכאורה קיימת קרבה אידיאית בינו לבין השקפתו. לדעתו, שדה הראייה של המטריאליזם ההיסטורי מוגבל וממוקד רק

ב'פרי ההתפתחות הכלכלית'. לעומתו מביטה שיטתו ה'סוציולוגית', אחרי הסתלקותה מן הרוחניות היתרה, על התנאים הכלכליים כחלק בלבד מן התנאים הטבעיים והחברתיים, שהעם נתון בהם⁴. תוך כדי כך מתבהרות לדובנוב גם התופעות, הקובעות את אופי המיוחד של כל תקופה ותקופה, כשסימני ההיכר שלהן אינם לקוחים עוד מהספרות המסורתית — אלא מתחום חיי החברה. דובנוב מציין שני גורמים, שעל-פיהם אפשר להבחין בין התקופות השונות: האחד מבטא את התנאים הפוליטיים, שבהם שרוי הציבור היהודי; והשני — את אופי של השכבה המובילה, המעניקה לסביבתה מעמד של הגמוניה על שאר הגלויות. בהתאם לכך לא קיומו של בית-מקדש, הראשון או השני, יכול לשמש גורם מאפיין — אלא מעמדה הפוליטי של ארץ-ישראל נוכח שלטון המתחלף של האימפריות באזור: מצרים, אשור, בבל, פרס, וכן ממלכות בית תלמי ובית סלווקוס, ולבסוף רומי. בתקופת הגלות יכריעו השינויים הגיאוגרפיים של התפוצה, שבעקבותיהם עבר 'המרכז הלאומי' ממקום למקום. 'לאומה הפזורה קם בכל תקופה ותקופה מרכז עיקרי אחד, ולפעמים גם שני מרכזים, שבתוקף שלטונם האוטונומי ותרבותם הגבוהה הם ראשי המדברים בתפוצות ישראל בדורותיהם'⁵. לפי שיקולים אלה מחלק דובנוב את תולדות העם היהודי לשתי תקופות גדולות: המזרחית, עם מרכזיה באסיה הקטנה ובאפריקה הצפונית; והתקופה המערבית, עם מרכזיה באירופה. בתקופה הראשונה מבחין דובנוב בין שלוש תקופות-משנה: התקופה 'המזרחית הבלעדית', הנמשכת מכיבוש כנען וימי המלוכה ועד להשתלטותן של אשור, בבל ופרס; התקופה 'המזרחית-מערבית' המעורבת, שנמשכה מימי החשמונאים ועד לחורבן המדינה; ולבסוף התקופה בעלת שני המרכזים, ארץ-ישראל ובבל, ויורשתם — החליפות הערבית הגדולה. המעבר מהתקופה המזרחית לתקופה המערבית מתרחש במאה ה'א. אז התחילו נדודי המרכז בין ארצות אירופה. בראשונה מתגבש מרכז בספרד, אחרי-כן בצרפת, ומשם הוא עובר לגרמניה. בעת החדשה שולטים שוב שני מרכזים בעת ובעונה אחת, בגרמניה ובפולין, ולקראת סוף המאה ה'י"ח מתחלקת ההגמוניה בין יהדות גרמניה, 'המתייצבת בראש תנועת הקדמה המערבית', לבין הקיבוץ היהודי בפולין וברוסיה, 'הנשאר נאמן לתרבות העצמית הישנה'. בדורות האחרונים — כלומר, החל במהפכה הצרפתית — משנה דובנוב את שיטתו ומבחין בחילופים של אמנציפציה וריאקציה, שבתוכן נאבקות ביניהן שתי מגמות — המתבוללת והלאומית — עד שבעקבות התגברות האנטישמיות, מצד אחד, והתנועה הלאומית, מצד שני, חלה בימים האחרונים היציאה ממזרח אירופה. זו גורמת להקמת מרכז חדש בארצות-הברית של אמריקה ולהנחת היסוד 'להתחדשות המרכז הלאומי במולדת הקדומה, בארץ-ישראל'⁶.

כמו יוסט וגרץ לפניו, מתלבט גם דובנוב בבעיית סידור החומר ההיסטורי בהתחשב בפיזורו הגיאוגרפי של העם. למעשה הרכיב יוסט את ההיסטוריה ממונוגרפיות של גלויות, ואילו גרץ נקט שיטה של סינכרוניזציה של המאורעות; וכך יכול דובנוב לנצל את שיטת ההגמוניות ולרכז סביבן את החומר. בכל תקופה כזאת הקדיש פרקים מיוחדים, העוסקים בתנאים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים. כך, למשל, הוסיף לספר החמישי, הדן בארבעת פרקיו בגלות בבל ובשלטון פרס, פרק חמישי בעל שבעה

סעיפים תחת הכותרת: 'שלטון התורה והתפתחות היהדות'. לכל תקופה הקדים דובנוב 'השקפה כללית' לציון 'תכונותיה העיקריות במרכז ובהקף'. פרט להערות שוליים מלווה כל סעיף בביבליוגרפיה קצרה. לכל כרך הוסיף דובנוב תוספות בצורת מונוגרפיות קטנות על נושאים, המתעוררים בעקבות הדברים שבגוף אותו חלק.

לעומת יוסט, שכידוע ממשיך את 'תולדות הישראלים' בנקודה שבה סיים יוסף בן מתתיהו, ורק בחיבורו השני, המקוצר, התמודד בתקופת המקרא — מתחיל דובנוב את ההיסטוריה היהודית מימי ראשית העם היהודי. גרץ סבר, שההיסטוריה של היהודים מתחילה עם כיבוש כנען, ושסיפורי התורה, יותר משהם מוסרים מאורעות היסטוריים, משקפים את רוח העם. יש, כמובן, לקחת בחשבון, שלרשותו של דובנוב עמדו מקורות ומחקרים, שהם לא ידעו אותם.

על סמך הממצאים הארכיאולוגיים והמחקרים, שהתפרסמו בראשית המאה העשרים על-אודות תרבויות המזרח הקדום, ניסה דובנוב להקצות להיסטוריה היהודית הקדומה את מקומה בתמונת העולם העתיק. קביעתו — ששבטי ישראל מצאו בעת התנחלותם בארץ כנען תרבות מפותחת; ש'עבודת האדמה, המלאכה והמסחר הגיעו למדרגה גבוהה', שלא לדבר על התרבות העירונית שפרחה — סותרת את ההשקפה המסורתית על עדיפות התרבותית והמוסרית של שבטי ישראל לעומת עמי כנען. לעומת גרץ, הממלא את המסגרת של סיפורי התורה בתיאורים טופוגרפיים ובפרטים מסוימים מעולם הדתות של עמי האזור, הוסיף דובנוב לפרקים, הדנים באירועים ההיסטוריים מתקופת האבות בכנען ועד לראשית המלוכה, פרק על תרבות ישראל הקדומה, המנצל את הממצאים של תל אל עמארנה ושל תענך, את גילוי 'חוקי חמורפי', את הפפירוסים של יב ושאר הישגי האשורולוגיה והאגיפטולוגיה, כפי שסוכמו בחיבוריהם של שרדר, קיטל, ברתולט ואחרים.⁷

באשר להתהוות המקרא, הולך דובנוב בעקבות האסכולה הפרוטסטנטית של חוקרי המקרא הגרמניים, תלמידיו של ולהאוזן — אבל תוך כדי הסתייגויות מסוימות. בראשון הנספחים, המוקדש ל'שיטות השונות בחקר דברי ימי ישראל הקדומים', הוא מעלה טענה כלפי 'ביקורת המקרא': אמנם יש בה 'הרבה מן האמת, אבל גם כמה טעויות עיקריות, המכהות את האספקלריה ההיסטורית'⁸. לדעתו, נובעות טעויות אלה מקיצוניות השיטה, המעדיפה את הניתוח האנליטי על חשבון הניתוח הסינתטי. את אמינותו של זה האחרון מחזקות התגליות הארכיאולוגיות שהזכרנו. מבין 'טובי חוקרי המקרא', ההולכים בדרך זאת, מציין דובנוב במיוחד את רודולף קיטל.

את תקופת המלכים הראשונים מתאר דובנוב על-פי המסופר בתנ"ך, וכך גם את ימי ההתפלגות של המלוכה. כדרכו הוא מוסיף לפרקים הפרגמטריים דיונים על 'התרבות החומרית והרוחנית של ישראל ויהודה'⁹. בעיניו מצטיירת התקופה כימי 'פריחה של נעוריה ההיסטוריים' של האומה. עד כה היתה תרבותה כלולה ב'אוצר הכלל-אוריינטלי', אך עכשיו נוצרת שכבה חדשה, בעלת צביון עצמאי. מדברי הספרות שנכתבה באותם הימים אפשר, לדעתו, לעמוד על אורח-החיים ביהודה ובישראל, ואף לגלות את עקבות הזמן שקדם להם, זמנם של דוד ושלמה. הכתוב בספרי הנביאים הראשונים ובאחרים מספרי תרי-עשר, כמו קטעים מסוימים מספר שמות ('ספר הברית'

שבפרשת משפטים), מאפשר לדובנוב תיאור מדויק די צורכו של התנאים הסוציאליים, המדיניים וגם הדתיים ששררו אז. ישראל היה עם של עובדי אדמה, ודובנוב מדגיש: 'עיסוק ממין זה לא עמד בשום סתירה למוצא אציל ולרמת התפתחות רוחנית גבוהה'¹⁰. תפיסתו החילונית של דובנוב כולטת בדבריו על השבת. לדעתו השבת, 'אחד המוסדות הקדומים של דת ישראל', ערכה בתחום החומרי, כי 'השפיעה הרבה על חיי הכלכלה של העם'. אמנם התורה נותנת טעמים שונים לשבת, 'אבל הטעם הנכון והטבעי נאמר בפרשה הקדומה של ספר הברית... זהו טעם כלכלי גמור'. בדחיית הטעמים התיאולוגיים מפני החילוניים מושפע דובנוב מתפיסתו ההתפתחותית של ולהאוזן וסיעתו, שלפיה צביונם החילוני של תקנות ומנהגים עתיקים כאלה קודם תמיד לאופי הדתי, המוענק להם בשלב התפתחות יותר מאוחר.

השיטה ה'סוציולוגית', שחידש דובנוב בכתיבתו ההיסטורית, מביאה אותו, כמובן, להתעניינות מיוחדת בנושאים כמו צורות הכלכלה, חיי החברה ומוסדות המדינה, ולדיון מפורט בהם, והוא המסמן את החידוש המהותי בעריכתו את דברי ימי עם עולם. ברם, כפי שציין כבר במבוא, תפישתו החילונית אינה גוררת אותו לעצימת עין מפני הדת כגורם היסטורי או לזלזול בערכה החברתי. על מידת החשיבות, שדובנוב מייחס לנושא הדת, מעידה העובדה, שבפרק על תרבות התקופה העתיקה תופש נושא זה פי שניים ויותר מקום מהנושא החברתי-כלכלי!

קריאה ביקורתית בספרי הנביאים הראשונים מאפשרת לו תיאור מפורט של חיי הדת. כיוון התפתחותם הכללי של אורחות הדת — מהפרימיטיבי, המעורב במאפיינים אליליים, למונותיאיסטי המפותח — ממקם אותם בשלב הביניים. בתחום הפולחן קיימת, לדעתו, נטייה לדחות את הגילויים הגסים של אמונות טפלות ולהמיר אותם בפירושים סימבוליים. הבחינה הדוגמטית של חיי הדת מראה 'תערובת השקפות שונות, נאצלות ומגושמות'. הקו המפריד ביניהן חוצה את החברה: האיש ה'המוני', מצד אחד, ושוחרי 'תורת הנביאים', מצד שני. המתח ביניהם קובע את השלבים הבאים של התפתחות הדת. יש לציין, שדובנוב מייחס לנבואה משמעות רחבה מהרגיל. בהערה, שהמתרגם העברי השמיט משום-מה, הוא מדגיש: 'במונח "נבואה" משתמשים אנו במונח השקפת עולם או שיטה אידיאולוגית של נביאי המקרא, הכוללת הן את הדת, הן את המוסר ואת המדיניות הסוציאלית'¹¹.

לנושא המסובך של חיבור הקאנון המקראי, צורתו וזמנו, מסב דובנוב תשומת-לב רבה. ביסודו של דבר קיבל את השערת ה'פרגמנטיס', ששלטה בימיו בביקורת המקרא. ההשערה הזאת ספגה לתוכה את התיאוריה בדבר ארבעת המקורות שבתורה, שסימניהם חילופי שמות אלוהים. דובנוב מציג את ההנחה, כי הקטעים עם השם 'יהוה' התחברו ביהודה, כי הקטעים עם השם 'אלוהים' מוצאם בממלכת ישראל, וכי עורך בלתי ידוע חיבר את שני המקורות. כן קיבל את ההנחה, שבסוף המאה השביעית, בימי המלך יאשיהו, נמצא ספר דברים המשקף את 'תורת הנביאים'. בעקבות שיטת ה'פרגמנטיס' הוא משער, כי בגלות בבל, בחוג הנביא יחזקאל, קלטה התורה נוסחאות בעלות גישה 'תיאוקרטית-כוהנית'; וכי בימי עזרא, במאה החמישית, הושלמה עריכת חמשת חומשי התורה וספרי הנביאים הראשונים. את פרטי ההשערות האלה מסביר דובנוב בנספח

מיוחד, שבו הוא מדגים את הפרדת קטעי הפסוקים על-פי ה'מקורות' האלה. ברם, התפצלויות אלה נראות לו מוגזמות בדקדוקיהן ועלולות לפגוע בחיוניות האורגנית של הספרות הזאת¹². מקובל עליו רק 'התהליך הכללי של ריבוד הספרות המקראית בקויו הגדולים. חדירה לפרטים נוספים, בעקיבות המפתים של הנחות נועזות, צריך ההיסטוריון למנוע בידעין, כשהוא שואף להישאר על קרקע העובדות ולשמור בקפדנות על קו הגבול המפריד בין מחקר מדעי לבין תאוות הנחות מסוכנות'¹³.

בהשפעת גרץ, שכבר הצביע על ההבדל המהותי בין הקוסמוגוניה הבבלית לבין זו היהודית, עומד גם דובנוב — תוך שהוא מנצל את התגליות החדשות — על ייחודה של הספרות המקראית ועל השוני העקרוני בינה לבין המיתוסים, שרווחו במזרח הקדמון¹⁴: 'כל הסיפורים ההיסטוריים שבספרי התורה ובספרי נביאים ראשונים מלאים רעיון נשגב אחד — רעיון האחדות והסבירות של ההתרחשות ההיסטורית המונהגת על-ידי רצון מוסרי עליון [ההדגשה במקור!]. אם נשווה את דברי הימים למלכי ישראל ויהודה... אל האנלים והכתובות של מלכי אשור מאותו הזמן... נוכל להשיג את ההבדל בין הברק החיצוני של הציביליזציה האשורית-בבלית לבין תרבות ישראל, הענוה ועם זאת חודרת לעמקי הרוח. אבל חזיון במידת גודלה של הנבואה, במיוחד במדרגתה המוסרית העליונה, מוזר היה לגמרי לעמי הקדם, והוא כולו קניין האומה הישראלית-יהודית לבדה'¹⁵.

ימי הנעורים של העם מגיעים לקצם עם נפילת מלכות יהודה. עם ירידת ירמיהו ואנשיו למצרים והליכת העם לגלות בבל נסגר המעגל ההיסטורי: 'כמה מצאצאי הדורות האגדיים של אברהם ומשה, שיצאו עם שחר דברי הימים מגדות פרת ונילוס, שבו לגדות שני הנהרות — הללו גולים וסורים והללו נודדים מרצון... גלות בבל במשך חמישים שנה (586 — 537) היתה כעין בחינת בגרות לעם יהודה'¹⁶. כשנפלה בבל בפני פרס, התחילו שבי ציון בשיקום ירושלים ובנו את בית-המקדש. בני גולה אלה הקימו 'אוטונומיה תיאוקרטית', שהתאימה למצבו המדיני והתרבותי של העם בימים ההם. במסגרת זאת מייחס דובנוב תפקיד חשוב ל'סופרים'. לצד הכהונה ששירתה בבית-המקדש ו'בני מרום', היוו הם כעין 'כהונה חופשית, דמוקרטית, שהתחרתה עם כהונת בית-המקדש הממוסדת'. בתור בעלי סמכות בפירוש התורה הם תפסו מקום חשוב בכנסת הגדולה. הודות להם 'לא נהפכה ממשלת הכהנים הגדולים ביהודה לדיקטטורה של כת כהנים סגורה בתוך עצמה'. בעיני דובנוב מצטיירת יהודה בימים ההם כ'רפובליקה רוחנית', שבה יש גם לבני המעמד הנמוך אפשרות להצטרף ל'חברה הגבוהה', בהתאם לרמת השכלתם. 'האינטליגנציה הדמוקרטית הפיחה רוח חדשה בחוגי השלטון ושמרה על-ידי כך על התיאוקרטיה מפני קיפאון'¹⁷. מפעלה הגדול היה קביעת הקאנון של שלושת חלקי התנ"ך הראשונים, כלומר — חמשת חומשי התורה עם ספר יהושע, הספרים ההיסטוריים וספרי הנביאים. אסופת אוצרות הרוח האלה איפשרה את לימודם ואת חקירתם. תלמוד תורה היה לגורם חשוב ליד יראת שמים. לא היה עוד מקום ל'אמונה עיוורת'; לא הכהן מדריך את העם אלא הכתוב. 'היהדות אינה מפילה תרדמה על המחשבה אלא מעוררת אותה. מכאן נובע אותו חישול יוצא מהכלל של

הרוח, אותה אנרגיה רוחנית מתגברת על הכל, שנעשו אחר כך, במרוצת השנים, לקווי-האופי הבולטים של האומה היהודית¹⁸.

אולם 'הגניוס היהודי' המשיך גם את היצירה הספרותית, ומצא ביטוי לרגשות הדתיים בשירה דתית במזמורי תהלים. מצויד בסיכומי המחקרים של ראשית המאה העשרים, יכול דובנוב להציג את ההקבלות לצורת המזמורים הבבליים ולעמוד על השוני בתוכם. לדעתו, שייכים רוב מזמורי התהלים לימיו האחרונים של הבית הראשון, לגלות בבל ולזמנם של שבי ציון. בניגוד לדעות שרווחו בזמנו, אין דובנוב מוצא ביניהם מזמורים מתקופת החשמונאים. את הדיון בספרות התקופה הפרסית מסיים דובנוב בפרקים על ספר איוב ועל ספר משלי, שבהם הוא חוזר על תוכנם ועל מקומם במחשבה הפילוסופית והפילוסופית המעשית ('החכמה'), מבלי להתמודד עם בעיות הכרוכות במבנה שלהם, בזמן התחברותם ומקומו.

בכרך השני של דברי ימי עם עולם נמשך הדיון בתקופה ה'מזרחית'. במהדורה הגרמנית נקרא נושא הכרך 'התקופה העתיקה' — לעומת 'התקופה הקדומה' של הכרך הראשון¹⁹. כזכור, מחלק דובנוב את ההיסטוריה לפי מאפיינים גיאוגרפיים או פוליטיים, ונמנע מלהשתמש במונחים המקובלים. כך הוא דוחה את הגדרות התקופות על-פי בתי-המקדש הראשון והשני כ'מונחים בלתי מדעיים'²⁰, ומעדיף לכנות את תקופת בית שני ימי 'יהודה השניה'²¹. אחרי המגע עם כל ממלכות המזרח הגדולות, שבעקבותיו הפך 'לטיפוס תרבותי-לאומי מגובש', ראה העם היהודי את עצמו מול הכובשים ממערב, מול 'שלטון המערב במזרח'. העידן הזה מתחלק לעידן ההלניסטי — של בית סלווקוס ובית תלמי, ולעידן הרומי — המסתיים עם חורבן מלכות יהודה. זאת תקופה של 400 שנה: משנת 332 לפני סה"נ עד שנת 73 לסה"נ.

כמנהגו מוסיף דובנוב גם לכרך הזה נספח 'לחקר המקורות והשיטות'. הפעם נאלץ לציין, שאין לתקופה הנסקרת מקורות מפורטים ומהימנים פרט לכתבי יוסף בן מתתיהו. אמנם קיים חומר מקביל בספרים החיצוניים, אצל פילון, בברית החדשה ובתלמוד — אבל הוא מקוטע ומועט. גם חומר העזר ההיסטורי, כמו מטבעות, כתובות ופפירוסים, לא נמצא אלא בכמות קטנה. לכן נשאר כמעט רק מקור אחד, והוא ספרי יוסף בן מתתיהו, שבלעדיהם 'אי-אפשר היה לכתוב את תולדות ארבע מאות השנה מאלכסנדר מוקדון עד חורבן יהודה'²². על ההיסטוריונים הנוצריים המודרניים מטיל דובנוב אשמה של 'דעה קדומה'. אפילו שירר, המומחה הגדול שבהם, ו'הישר בכל התיאולוגים הנוצריים', אינו נקי לדעתו, ממשוא פנים, שכן הוא רואה אצל היהודים שומרי המצוות רק חיים של 'עינוי מתמיד, חסרי טעם'. עם זאת, אין הוא יודע כי טעמן של המצוות הוא שמירה על קיום המדינה — וזאת בתנאים, שבהם 'היו אומות אחרות נידונות לכליה'. להיסטוריונים האחרים — כמו רנאן, ולהאוזן, מומזן ואדוארד מאייר — אין הבנה לתופעות הלאומיות ביהודה; את האחרון מאשים דובנוב גם בשנאת ישראל. לעומתם משבח הוא את ההיסטוריונים היהודיים, ובמיוחד את גרץ ואת קלאוזנר, שאפילו כלפי הנצרות הקדומה הוכיחו יותר אובייקטיביות מעמיתיהם הנוצריים. יוצא מהכלל הוא התיאולוג הנוצרי ז'וסטר, שהקדיש בספרו תשומת-לב מרובה למצבם החברתי והכלכלי של היהודים בימי שלטון רומי²³.

כמו ההיסטוריונים שקדמו לו, מציין דובנוב כי שתי תרבויות, השונות אחת מחברתה, קבעו את פני התקופה העתיקה: היוונית והיהודית. כל אחת מהן יצרה ספרי יסוד משלה: היהודית — את ספרי התנ"ך, והיוונית — את ספריו של הומרוס, יוצרה הקולקטיבי של ה"ביבליה" שלהם. אתונה וירושלים, שני הקטבים! ביניהן 'קיימים ניגודים עצומים בהלך-הרוח, בהשקפת העולם, באורח-החיים, בשאיפות ובטעם'²⁴. בשעת פגישתן היווה אורח-החיים היווני — בלבוש הלניסטי, עם הערצת היופי והנאת החיים — פיתוי לחוגים מסוימים ביהודה. 'מתיוונים' מתבוללים אלה חוללו את תנועת ההתנגדות של ה'חסידים'. ניגודי ההשקפות החריפו בגלל רדיפותיו של אנטיוכוס אפיפנס, וגרמו להתקוממות בראשות משפחת החשמונאים האמיצה. מלחמה זאת, תחילתה מרד נגד דיכוי דתי, אך היא התפתחה למלחמת שחרור פוליטי, שבסופה קמה המדינה החופשית. היא באה במקום התיאוקרטיה, ששררה תחת שעבוד זר במשך ארבע מאות שנים. את מהלך המרד מתאר דובנוב על-פי שני ספרי החשמונאים ויוסף בן מתתיהו.

משנוסדה מדינת החשמונאים, התעוררה שאלת אופֶּיה. הפולמוס הפנימי שפרץ בשל כך, היה בעיני דובנוב 'הקשה שבדברי ימינו'. השאלה שעמדה להכרעה היתה: יד מי תהיה על העליונה, של הגורמים הפוליטיים — או של הדתיים? המחלוקת הזאת תפסה את מקום ההתנגשות בין המתיוונים לבין החסידים, וחצתה את הציבור לשתי מפלגות: של הצדוקים ושל הפרושים. על אף העובדה, שמקור הידיעות על אודותיהם אחד הוא — כתבי יוסף בן מתתיהו — אין דעת ההיסטוריונים אחידה, וגם לדובנוב עמדה משלו. בנספח מיוחד הוא מבהיר מתי קמו המפלגות האלה ובמה נחלקו²⁵. לדעתו, אירעה ההתנגשות הראשונה בימי יוחנן הורקנוס, שפתח במדיניות של כיבושים. מדיניות זאת גררה אחריה בהכרח את השאלה בדבר אופֶּיה של יהודה החופשית: כלום תהיה 'אומה פוליטית או רוחנית?' כלום ישלטו בה עקרון 'כיבושים' — או התגוננות מפניהם? מדיניות של התפשטות — או של השתרשות בעומק? דובנוב טוען כלפי יוסף בן מתתיהו, שהוא מטשטש בכוונה את אופֶּיה הפוליטי של המחלוקת, ומשווה למפלגות דמות של כיתות דתיות או פילוסופיות. לדעתו, הסיבה לכך היא רצונו למצוא חן בעיני פטרוניו הרומיים, שדעתם בוודאי לא היתה נוחה ממגמתם המרדנית של הפרושים — אותה מפלגה שיוסף בן מתתיהו השתייך אליה. אגב כך מציין דובנוב שגם המקום הרחב, שהאיסיים תופסים בכתביוסף, מוענק להם בגלל ריחוקם המשוער מהחיים הפוליטיים. אכן, הריב בין הפרושים לבין הצדוקים יכול היה להתגלע רק באותה שעה היסטורית, כשנעשתה יהודה פתאום בת חורין לאחר ארבע מאות שנה של שעבוד מלכיות²⁶. לדעת דובנוב, התעוררה המחלוקת הדתית 'ברבות הימים', כי ביהודה 'הסתבכו' מתמיד בעיות דת ומדינה אלה באלה! בשעה שביהודה הפכה התורה לחוקת מדינת החשמונאים, עלתה מיד בעיית מקום התורה שבעל-פה, כלומר — 'סיגול התורה אל החיים'. בעניין אחד מקבל דובנוב את תיאורו של יוסף בן מתתיהו: לפיו משתייכים אל הצדוקים בני מרום האומה, ואילו רוב העם נוהה אחרי הפרושים, חכמי התורה ומפרשיה. לעומת זאת ממתן דובנוב את המחלוקת התיאולוגית בדבר הישארות הנפש אחרי מות הגוף, ההשגחה העליונה בעולם הזה ושכר ועונש בעולם הבא: 'קשה

לשער, שהצדוקים כפרו לגמרי בשכר ועונש בעולם הבא... אם טענו: אין תחיית המתים מן התורה, הרי כפרו לא בהשארת הנפש אלא בנצחיות הגוף'. אולם בגין מעשי הצדוקים מבין השליטים החשמונאים — ובמיוחד בגין מעשיהם של יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי — נפערה תהום ביניהם לבין הפרושים. דובנוב מציג אותם כ'יורשים נאמנים למתייוונים המתונים... [הם] ביקשו לבנות את יהודה כדוגמת סוריה, מצרים ושאר המדינות'. שאיפתם זאת עלולה היתה לטשטש את צביונה הלאומי של המדינה, המעוגן בתורה. הם סירבו להשליט את התורה על כל תחומי החיים; הם לא כפרו בה, אלא הגבילו את תוקפה לתחום אחד — לשמירת מצוות אינדיבידואלית, כי אמרו 'שאפשר להיות משמר בדת ולחיות לפי רוח הזמן בפוליטיקה. את מצוות הדת יש לקיים, אבל לא להרחיבן ולקבוע על פיהן דרך החיים'²⁷. אהדתו של דובנוב נתונה בבירור לפרושים; על כך אין לתמוה, כי עמדתם העקרונית היתה קרובה להשקפת עולמו. כשמדינת החשמונאים פרושה, היווהם בלם להתכוללות. הם רצו להוציא את יהודה משדה הסערות הפוליטיות שהתחוללו מסביב ולחזק אותה מבית. על שמירת האוטונומיה התרבותית היו מוכנים להילחם — ולא על הרחבת הגבולות. בימי שלטון רומי, כשהעצמאות הלכה ונחלשה עד שבסופו של דבר נחרבה המדינה, התחלקו הדעות במחנה הפרושים בין הקנאים לבין רודפי השלום; אולם לא למפלגה היריבה, לצדוקים — אלא לפרושים — מעניק דובנוב את התואר 'המפלגה הלאומית והמחוסנת ביותר'²⁸. הם, הפרושים, העמידו בשורותיהם בימי המבחן הגדול גיבורי מלחמה, ולאחר התבוסה — את גיבורי הרוח²⁹. על הצדוקים אין דובנוב מסתכל כבני כת, אלא כאל מעמד חברתי; דאגתם נתונה לאינטרסים ה'מעמדיים', כי סמוך לפרוץ המרד מחזיקים הם עדיין עמדות-כוח חשובות: 'תחת השלט "אוטוקרטיה" ניהלו בעלי ייחוס אלה מדיניות חילונית כפשוטה, והתייחסו לבית-המקדש כמקור פרנסה בלבד, מבלי לדאוג לאינטרסים של העם'³⁰. אופיינית לתפיסתו החילונית של דובנוב העובדה, שאינו מאשים את הכהנים הצדוקים בחילול הקודש — אלא בהזנחת 'האינטרסים של העם', כאילו תפקידם נמצא בתחום הצרכים הסוציאליים! עם חורבן בית-המקדש והפסקת הקורבנות נשמט הבסיס החומרי תחת רגליהם; ביטול המנגנון המדיני שם קץ לקיומם. על גרעין האומה, בדמות 'האוטונומיה התרבותית', שמרו הפרושים, בעוד שהצדוקים, 'שמעולם לא היו מעוגנים בתרבות העם המקורית', ירדו מבימת ההיסטוריה. האישיות הבולטת בין מנהיגי הפרושים המתונים, שביכרו את הצלת ערכי הרוח על המשך מלחמת הגבורה האבודה, היה ר' יוחנן בן זכאי: 'בשעה שכבדה המלחמה מסביב לירושלים... עשה ר' יוחנן בן זכאי מעשה גבורה ממין אחר: הוא הכין בעוד זמן את הקרקע לתחיה חברתית-רוחנית של העם הבא אל קצו מבחינה מדינית'. על-ידי ייסוד כרם דיבנה נשמרה הרציפות ההיסטורית של חיי האומה.

כל ההערות וההערכות האלה משקפות את גישתו של דובנוב לימי 'יהודה השנייה', כלומר — לתקופת הבית השני. מההתרחשות ההיסטורית הוא למד, שבמאבק בין התפיסה הפוליטית לבין התפיסה הרוחנית, שציינו, צודקת בסופו של דבר זאת האחרונה. ביתר בהירות אפשר לראות את השקפתו בפרק על התהוות הנצרות, שבו הוא עורך עימות בין שתי הדתות. כחוט השני עוברת בכל דיוניו טענתו, כי ההבדל העקרוני

ביניהן נמצא ביחסן לפרט ולציבור. כפי שראינו, מייצגים הפרושים לדידו של דובנוב את היהדות הלאומית; אחרי חורבן המדינה והיעלמם של הצדוקים והאיסיים מבטאים הם את הדת היהודית האותנטית. התפיסה הדתית, הפרושית, מכוונת — כך סבור דובנוב — ל'ביצור האחדות הלאומית'. למטרה הזאת סיגלה את כל מסכת המצוות המחמירה, את 'הסייג לתורה'. לעומת זאת מביאה הנצרות בשורה חדשה לפרט ורוצה לחזק אותו באמונתו. לא על שלמות האומה או הארץ היא קוראת להיאבק, אלא על שלמות הנפש של כל מאמין, כי 'החרות הרוחנית של האינדיבידואל עולה לאין ערוך על חירות המדינה של האומה... גאולת נשמתו של איש ואיש עדיפה על גאולת האומה'³¹. מסתבר שדובנוב אינו מתייחס לוויכוח התיאולוגי בין שתי הדתות. לפי גישתו החילונית הוא מדגיש את מאמצי היהדות הפרושית להתלכד ללא מסגרת מדינית, ולשמור על אחדות התרבות בתנאי גולה ותפוצה. כנגד תלמידי ישו, שבאו לשחרר את חסידיהם מעול מצוות התורה, רואה דובנוב בחיוב את חומרת הפרושים, כי מצא בשמירת המצוות המעשיות טעם לאומי. הוא סבור, למשל, שהשבת היא 'בעיקר מוסד לאומי, כלי שרת למשמעת הלאומית'; וגם: 'כל מסכת המאכלות האסורות והלכות טוהרה וטומאה אכן לא הורכבה אלא לשם התבדלות לאומית; ולנטוש את המטרה הזאת לא יכלו הפרושים בשום פנים ואופן'. לכן היה מן ההכרח, שהתורה החדשה תפריד את הנוהים אחרי ישו מגוף האומה היהודית.

ברם, בעוד הוא מתמקד בגורמיה החברתיים והפוליטיים של המחלוקת ההיסטורית הזאת, אין לכו של דובנוב — שבחיו לא נטה חסד לאורתודוקסיה היהודית — שלם עם החשיבות היתרה, שהפרושים ייחסו לתלמוד תורה, ועל-ידי כך גרמו ליחס של זלזול כלפי 'עם הארץ'. במאמר 'אין עם הארץ חסיד' שללו 'מהאיש הפשוט' דתיות אמיתית. לעומתם הוכיחו תלמידי ישו, דייגי הגליל, יותר הבנה כלפי ההמון, כי 'ידוע ידעו, שעם הארץ עלול להיות חסיד לא פחות מן התלמיד-חכם'³². בהקשר זה מוצא דובנוב הקבלה בין תורתם לבין תורת החסידות!³³ בכל זאת הוא מצדיק את דרכם של הפרושים, שכל מעייניהם היו נתונים לשמירת האומה. את המטרה הזאת משרתת התורה שבעל-פה, ההופכת אפוא, בעיני דובנוב, מערך דתי לאמצעי פוליטי. באשר לטיפוח של הרגש הדתי האינדיבידואלי, הוא מעניק יתרון לנצרות הקדומה; אבל בשעה ההיסטורית ההיא היתה האומה זקוקה למשמעת לאומית, המוגנת על-ידי תרי"ג המצוות. את הקרע הסופי בין שתי ההשקפות ביצע פאולוס, שמשנתו מתמצעת בין היהדות לבין ההלניזם, 'בין לאומיות לקוסמופוליטיזם'. את הצעד המכריע עשה, כשניתק את האמונה במשיח מזיקתה אל אדמת מולדתה היהודית. המשיח, שרק לצורך השעה לבש דמות בשר ודם, היה ל'בן-אלוהים'.

דובנוב מקדיש לנצרות מקום רחב יותר מכל היסטוריון יהודי אחר. סעיפי הפרק הגדול הזה דנים גם בכיתות היהודיות-נוצריות ובכיתות הסגפניות הנוצריות עד לפירודן הסופי מהיהדות³⁴. בנספח מיוחד הוא יוצא חוצץ נגד הטענה, שבגלל אופיים המיתי של מקורות הנצרות אין לביקורת ההיסטורית המדעית יסודות מספיקים לבנות עליהם. לדעתו, תופסת הטענה הזאת לגבי הגישה הדוגמטית, הרואה בגילויי הנצרות סתירה דתית ליהדות, ומעריכה אותה על-פי ערכה האידיאי הטהור. אולם דובנוב דוגל בשיטת

ה'היסטוריוציזם', הבוחנת תנועות דתיות מצד תפקידן המותנה בהתפתחות החברתית. את ההבדל הזה מדגים דובנוב בפרשנות 'דרשת ההר' של ישו. תיאולוגים נוצריים, כמו גם היסטוריונים יהודיים, מבליטים את תכניה הדתיים והמוסריים של הדרשה, ולא עמדו על מגמתה האמיתית המסתתרת מאחורי דבריה — מגמה מדינית. לדעתו, ההטפה לדרך האהבה והפיוס עד כדי הגשת הלחי השנייה לאויב המכה היתה מכוונת נגד הקריאה למרד מזוין של הקנאים. אין זאת אלא 'זעקת איש... השואף להשתחרר מבלבולי הפוליטיקה'. לשם השוואה מצטט דובנוב את מחאתו של טולסטוי 'בשם האמונה נגד הכנסייה, בשם השלמות המוסרית האישית נגד אטאטיזם ופטריוטיזם', שהטיף בשעת התסיסה המהפכנית ברוסיה להתנגדות פסיבית³⁵.

ערב החורבן נשמעות ביהודה שלוש סיסמאות: של הקנאים, הקוראים לאחוז בחרב למען הצלת המדינה; של הפרושים, הדורשים לדבוק ברוח על-מנת להציל את האומה אחרי חורבן המדינה; ושל הנוצרים, שלא רצו להילחם לא למען המדינה ולא למען האומה, כי אם רק למען גאולת נפש המאמין. 'בעצם המשבר הנורא של האומה הוכרזה סיסמה זו של אינדיבידואליזם קיצוני'³⁶. דובנוב מבחין כאן בהתנגשות טרגית בין שני סוגי אינדיבידואליזם: זה של הפרט, וזה של הקולקטיב. שאיפת החירות של שניהם מוצדקת. דרישת 'הכלל הקולקטיבי' להתפתחות משוחררת מהשפעה זרה אינה פחות-ערך מתביעת הפרט לחופש המצפון. לדעת דובנוב, ניתן למתוח קו הקושר את ישו, 'שדמו ניגר בצלב', לבין הקנאים, שדמם נשפך על הגנת ירושלים, והוא שואל: 'צלבן של מי קדוש יותר, גבורתו של מי נעלה יותר?' בהניחו את השאלה ללא תשובה, מסיט הוא גם הפעם את הדיון על ראשית הקרע בין הנצרות לבין היהדות לתחום החברתי-מוסרי. ברם, את מטרתה הסופית — להיות דת אוניברסלית — לא השיגה הנצרות. לא זו בלבד שהתפצלה לכיתות יריבות, אלא שלעמים אף הפכה כלי שרת בידי ממשלות; וזאת, טוען דובנוב, במידה רבה יותר משהדת היהודית נרתמה למלחמת הגנה לאומית. כלום תיתכן בכלל דת אוניברסלית? מהרהר דובנוב בסיום. את הפתרון מצא בנבואה האסכטולוגית: 'באחרית הימים, וגר זאב עם כבש, יתמו זאבי-עמים וכבשי-עמים, כשלא יהיה צורך לעשות את הדת כלי להגנה עצמית נגד לחץ דתי ולאומי, ויושג האידיאל של אישיות בת-חורין בקרב אומה בת-חורין בברית אחים בין אומות שוות וחופשיות — בתוך אנושות שהשלום במעונה'³⁷.

החל בכרך השלישי ניצב דובנוב בפני הבעיה המיוחדת להיסטוריון של העם היהודי: בעיית השמירה על הרצף הכרונולוגי נוכח מציאות של אירועים היסטוריים מקבילים בזמן — אבל שונים במקום התרחשותם, ולפעמים גם באופיים. כזכור, מוצא דובנוב פתרון באמצעות עקרון המרכז הלאומי הנייד: כל שינוי במיקומו הגיאוגרפי מסמן את ראשיתה של תקופה חדשה.

המרכז היהודי הראשון שקם באוריינט נשאר קיים גם אחרי חורבן המקדש והמדינה בארץ-ישראל. אמנם דובנוב מסרב, כזכור, להזדקק למאפיינים ספרותיים או דתיים, אך בכל זאת אין הוא מוצא להגמוניה הזאת סיבה אחרת אלא סמכותם של מורי התורה בתקופה ההיא: החל ביוחנן בן זכאי ועד לאחרון התנאים. את מעמדם של 'המנהיגים הרוחניים' האלה הוא מגדיר כ'נומוקרטיה', הבאה במקום ה'הירוקרטיה'. 'מעמד

כנסיית³⁸ זה, המורכב מכהנים וסופרים, אחראי ל'סדר פנימי בארץ', וככל ממשל — גם לקשר עם בני האומה שמחוץ לגבולות הארץ. יש לציין, שאת סמכותם ההלכתית משווה דובנוב ל'הזדיינות בנשק' ול'משמעת צבאית' של מדינה ריבונית. נשקם הוא 'נשק רוחני', המתחשל בתורה שבעל-פה. 'במרכז החדש של האוטונומיה היהודית, הסנהדרין ביבנה, הולכת ונבנית מחיצת ברזל של ההלכה'³⁹.

ההתקוממות של בר-כוכבא הפריעה למלאכה השקטה הזאת. המרד נכשל, ובפעם נוספת נשבר כוחה הפוליטי של יהודה; אולם, מדגיש דובנוב שוב, לכוחה הרוחני של האומה לא יכלה גם הפעם רומי האדירה. בהקשר זה הוא מביא את דברי אדריאנוס, שאמר לר' יהושע בן חנניה: 'כמה גדולה הכבשה שעומדת בין שבעים זאבים!' ומפרש כדרכו, כאילו התפעל הקיסר מגדולת הרוח של העם — בעוד שהמדרש התכוון להצביע על כוחה של ההשגחה, המצילה את העם משיניהן של שבעים האומות⁴⁰. שני תפקידים עמדו לפני התנאים והאמוראים, 'מנהיגי העם', אחרי הכישלון הסופי של הניסיון להגיע לעצמאות פוליטית: חיזוק 'האוטונומיה הרוחנית הפנימית' ומניעת 'ההתכוללות או הטמיעה באומות העולם'. ושוב שואל דובנוב ניבים מהווי מלחמתי, כשהוא מציין: 'האומה המוקפת מכל צד עממים וקיבוצים זרים או שוטמים, נהפכת לצבא רוחני [ההדגשה במקור!], שבו עיקר העיקרים הוא המשמעת והמשטר'⁴¹. וכמו במשטר צבאי, גם כאן אסור לשאול: 'למה צו זה וצו זה? המשמעת גזרה היא, ואין להרהר אחריה'. לצבא שבמשל שלו יש גם מדים — הלא הם הדינים והמנהגים, שתכליתם 'לשוות לחיי האומה הפזורה גון אחיד ומיוחד... משל למה הדבר דומה — למדים, שעל פיהם יכירו זה את זה חיילי צבא, מפוזר על פני שטח רחב'.

אחרי ארץ-ישראל עוברת ההגמוניה לבבל. ראשי ישיבותיה מקובלים גם על שאר הגלויות: 'לא רק תפוצות המזרח אלא אף התפוצות המערביות, האירופאיות קיבלו את מרותה של הסנהדרין על גדות הפרת, היא חבר הגאונים'. משם עוברת ההגמוניה לאירופה. להעברה הזאת קדמה תקופת ביניים: תקופת 'ההתישבות היהודית' באירופה. גורמיה כלכליים, כי בעקבות התפתחות המסחר בין נמלי הים התיכון האסיו-אפריקנים והאירופיים היא מתרכזת בשלושת חצאי האיים: הבלקן (יוון), האפניני (איטליה) והפירנאי (ספרד). זהו 'העולם החדש' שמעבר לים בשביל יוצאי אסיה, כפי שהיתה כעבור שנים אמריקה לגבי יוצאי אירופה. המעבר הזה, שלו מקדיש דובנוב את הכרך הרביעי, מציין לדידו את התחלת ימי-הביניים, הנמשכים עד לגירוש היהודים מחצי האי הפירנאי.

כשבודקים את פירוט המאורעות ההיסטוריים בימי ההגמוניה הזאת על-פי תיאורו של דובנוב, מתברר שהמייחד אותם הוא תיחומם הגיאוגרפי, שבתוכו מתהווים זה אחרי זה מרכזים רוחניים. התקופה המזרחית, שמרכזה בבל, מגיעה לקצה בעקבות ההתרחשויות בקרב העולם המוסלמי: 'עם התפרדות החליפות הבגדדית יורד גם המרכז האוטונומי שבבבל'. אחד המנהיגים הרוחניים האחרונים במרכז זה היה ר' סעדיה גאון. דובנוב רואה בו את נציגה החשוב ביותר של אותו זרם ביהדות, שהתפתח תוך כדי ויכוח עם שני יריבים: עם דת האסלאם, מצד אחד, ועם תנועת הקראים, מצד שני; וכן סבר, שהקראים אילצו אותו ואת תלמידיו להתעמק במקרא ולעסוק גם בבלשנות

עברית, בספרות ובפילוסופיה. בתחום זה הניח ר' סעדיה גאון את אבן-הפינה לפילוסופיה דתית שיטתית. תוך קליטת רעיונות של פילוסופים מוסלמיים בעלי המגמה השכלתנית של הכלאם, באווירה רוויית תרבות הלניסטית, פיתח שיטה פילוסופית, הממזגת בתוכה את המקורות האלה עם מחשבת היהדות המסורתית. בדרך זאת הצליח 'להשלים בין היהדות התלמודית ובין הפילוסופיה, זאת "החכמה היוונית", שהתלמוד נלחם בה לפניו'. ומה שחשוב כל כך בעיני דובנוב: בחיבורו 'אמונות ודעות' הגיע ר' סעדיה גאון למזיגת ה'לאומי' עם ה'אוניברסלי'⁴². המאורע החיצוני, המסמל את סוף העידן, הוא כיבוש ירושלים בשנת 1099 על-ידי הצלבנים. באותה עת נמצאו כבר יהודים רבים באירופה המערבית, 'ושמה נעתקת... גם ההגמוניה הלאומית'⁴³.

להלן יסתבר ששיטת ה'הגמוניות', שכזכור היתה צריכה לקיים את רציפות התיאור ההיסטורי, אין בכוחה לעקוף אותם 'דילוגים', שדובנוב רצה להימנע מהם. אכן, בכרך הרביעי נאלץ לחזור אל המאות הראשונות לספירת הנוצרים ולהקדיש את מחצית הכרך להתהוות היישוב היהודי במדינות דרום-מערב אירופה, ובעיקר באיטליה ובספרד. פרק קצר הוא מקצה לראשית היישוב היהודי בפולין ולממלכת הכוזרים. לאלה האחרונים הקדיש גם נספח מיוחד, שבו הוא מאמת, על יסוד הממצאים של סלומון שכטר בגניזה של קהיר, את האזכורים בספר 'הכוזרי' של יהודה הלוי באמצעות רשימותיו של הראב"ד בספר הקבלה. לעניין זה, המעורר כנראה את סקרנותו במיוחד, חוזר דובנוב במאמר שפירסם בספר הזיכרון לכבוד ש"א פוזננסקי (תרפ"ו).

באותה התקופה, בימי ה'קולוניזציה' היהודית באירופה, שנודעה במיעוט מקורותיה ההיסטוריים, עושה דובנוב שימוש רב בחומר אפיגרפי. בתוספת מיוחדת הוא עורך רשימה של עשרות אתרים, שבקרבתם יש ממצאים כאלה, ובמיוחד מצבות קברים, המעידים על קיום יישוב יהודי⁴⁴. מתוך ניתוח הכתובות מעלה דובנוב פרטים לנושא, שהתעמקותו בו נובעת מגישתו הידועה להיסטוריה היהודית: על ההתלכדות הלאומית של העם המפוזר ועל פיתוח חיי חברה אוטונומיים בקהילות. דוגמה אופיינית הן מסקנותיו בדבר מצבן החברתי והתרבותי של קהילות דרום איטליה, שבמאות הראשונות לספירה משכו אליהן מתיישבים יהודיים רבים. העובדה, שבמצבות הקברים דוחקת השפה העברית לאט לאט את הרומית והיוונית, שרווחו עד אז, מלמדת אותו כי התנאים, שגרמו ל'תפוצה היוונית-רומית' הזאת להתכולל ללשון הסכיבה, השתנו עם בואם של המהגרים מהמזרח: 'על גבי השכבה הדקה של התושבים היהודיים, שהושפעו מסביבתם, קמו שכבות חדשות, שחיזקו את עצמיותו של היישוב הישן ועוררו את התרבות הלאומית לחיים חדשים'⁴⁵. המספר הרב של מתיישבים חדשים — הוא שהביא לידי שינוי חברתי ותרבותי בזמן המעבר מהקולוניזציה ליציבות ארגונית חדשה בקהילות. פרטים רבים וחשובים לומד דובנוב גם מ'מגילת אחימעץ', שנמצאה בשנת 1895 והוצאה לאור על-ידי נויבאור. מהמקור הזה מתברר הקיום של רשת הישיבות, שהיתה פרושה על דרום איטליה. בהקשר זה מביא דובנוב את מאמרו של רבנו תם: 'מבארי תצא תורה ודבר אלוהים מאוטרנטו'. אולם בניגוד לישיבות של דרום צרפת וגרמניה, שהמשיכו את המסורת הבבלית של תלמוד תורה, הלכו בדרום בדרך הלימוד הארצישראלי, שפיתח את מדרש האגדה. כדוגמה מביא דובנוב את 'המדרש המצוין

תנא דבי אליהו או סדר אליהו⁴⁶, ועליו הוא מציין בהתפעלות: 'דברי המחבר נכנסים למעמקי הלב. דברי מוסרו, סיפוריו הנפלאים... וכן גם משליו, יש בהם קסם רב. לא דרשן בלבד היה האיש, אלא גם משורר ובחסד עליון. ספר זה הוא גולת הכותרת לכל הספרות המדרשית'⁴⁷.

המרכז בחצי-האי הפירנאי נוסד למעשה על-ידי חסדאי אבן שפרוט בקורדובה של ספרד הערבית. 'גורל האומה' — או, על-פי המתרגם הגרמני: 'השגחת ההיסטוריה' — הטילו על 'אותו הגדול בישראל, שחלם... על שיבה לארץ הקדם, למולדת האומה... להשריש ולבצר מרכז יהודי תרבותי באותה ארץ המערב, שנעשתה למאות בשנים ארץ-ישראל של הגולה'⁴⁸. הביטוי הממשי ל'שלטון הפנימי', על-פי הציון של דובנוב, נמצא ב'מרכז הרבני', שעל הקמתו שקד חסדאי. אחרי שקיעתו תפסה גרנדה את מקומו, ובמרכזה עומד שמואל הנגיד. דו-קיומן של התרבות היהודית והערבית הניב בספרד את 'תקופת ההשכלה [על-פי התרגום: ההומניזם!] או הרנסנס ארבע מאות שנה לפני בואה לאיטליה'. בכך התכוון דובנוב לפעילות הספרותית של שמואל הנגיד ושל שלמה אבן גבירול⁴⁹. באותם הימים עמד העיסוק בתלמוד במקום השני — בניגוד לפעילות חכמי צרפת. בספרד נעשה ניסיון 'להכניס סדר לים התלמוד'; כוונתו למבוא לתלמוד של שמואל הנגיד ול'הלכות' של הרי"ף. באשר לספרות המדרש והאגדה הוא מציין, ש'לכאורה קשה הדבר, שבספרד לא פרחו'. את חלופתם מוצא דובנוב בשירה ובפילוסופיה הדתית: 'המחשבה השיטתית והשירה הקצובה והשקולה — בזה נתגלתה השפעת ההשכלה [ההומניזם] החדשה, עליית הספרות לגבהי האנושות'⁵⁰. מסתבר שגם דובנוב אינו נמנע מלראות בפעילות הספרותית את מאפייני התקופה!

כזכור, קובע דובנוב את התחלת מסעי-הצלב כסופה של תקופת ה'הסתדרות' של היהודים באירופה וציון המעבר לתקופה ה'אירופית'. אלה הם ימי-הביניים בתחילתם, הנמשכים עד ראשית העת החדשה — או, לפי דובנוב: עד המהפכה הצרפתית. על-פי תיאור המאורעות מהווים הימים של שלושת מסעי-הצלב הראשונים — כלומר, מאת השנים מסוף המאה הי"א עד סוף המאה הי"ב — פרשה בפני עצמה, 'תקופת השחיטות ההמוניות'. לאחריה חוזר דובנוב לשיטת ההגמוניות: ההגמוניה 'הצרפתית-ספרדית', יורשתה 'ההגמוניה הספרדית-אשכנזית', ואחריה 'ההגמוניה הפולנית-גרמנית', המסמנת את המעבר לעת החדשה.

שלוש מאות השנים, מהמאה הי"ג עד הט"ז או עד גירוש ספרד, נראות בעיני דובנוב כ'תקופה העכורה ביותר' בתולדות ימי-הביניים. אמנם תמו מעשי הרציחות של הצלבנים, אולם במקומם באה הכנסייה ה'מנצחת' וכופה על המדינות הנוצריות את חוקי ההפרדה לגבי היהודים. בו בזמן מתפשט הפיאודליזם. במשטר הזה אין ליהודים עוד אפשרות לרכוש קרקעות ולעבד אותם משום האיסור לשעבד נוצרים בידי פיאודלים יהודיים. ביישובים העירוניים מגבילות האגודות המקצועיות את בחירת משלח-ידם, ומשטר הגיטו הולך וגובר'. חוסר הביטחון ואימת ההתפרעויות הכריחו את היהודים לחפש מחסה בחצרות המלכים. תמורת חסותם זאת השתעבדו להם ונאלצו לעסוק ב'סוגי המסחר המסוכנים ביותר, כגון מסחר הכסף'.

במצב הכלכלי והחברתי הקודר הזה מתגלות בממלכת הרוח שתי נקודות אור: באיטליה, ששם 'האפיפיורים לא נחשבו, כידוע, לנביאים בארצם'; ובספרד, שבה סבלו היהודים 'רק שנתיים מתגרת-יד האלמוהאדים הקנאים (1147 — 1148)'. משום-מה מתחילה בארצות האלה, בשעה ש'השחיטות ההמוניות' משתוללות בשאר המדינות, 'תקופת הזהב של תחיה ערבית-יהודית'. עתה קמים זה אחר זה יהודה הלוי — 'המשורר הגדול ביותר', והרמב"ם — 'ההוגה העמוק ביותר של ימי-הביניים בישראל'. אל פסגת השירה הלאומית והפילוסופיה הכלל-אנושית מגיעים חיי הרוח במקומות האלה, מכיוון שהאסכולסטיקה הרבנית לא שלטה עליהם, כפי שהיא שלטה 'בגיטו הרוחני של יהודי צרפת ואשכנז'. פירוט התנאים הפוליטיים השונים, ששררו בארצות האלה, מלמד על הכיוונים המנוגדים, שבהם הלכו והתפתחו חיי הרוח. יש לציין, שלא רק אל 'תור הזהב' של יהודי ספרד ניגש דובנוב מתוך תפיסה חילונית, אלא גם הסברו לקיום 'נומוקרטיה תלמודית' (על-פי התרגום הגרמני) בקהילות דרום צרפת וגרמניה מבליט את הצדדים הלאומיים-חברתיים, שלשם סיפוקם באה אותה החמרה במצוות וההסתגרות בגיטו: 'כדי להגן על האחדות התרבותית של האומה לנוכח השתערות התרבות השוטמת... החיים עצמם הכריחו אותם לעשות "סייג לסייג" ולחזק את המשמעת הדתית על-ידי גיבוב מצוות המבדילות בין ישראל לעמים'. לכן לא הסתפקו עוד בפרשנות הבהירה בפשטותה של רש"י, אלא פנו לפלפולים של בעלי התוספות. כך נוצרו, מסכם דובנוב, שני זרמים מנוגדים: את הזרם האחד מסמל ספר 'מורה נבוכים' של הרמב"ם — 'אותו יציר התבונה המודעת לעצמה', שהעז להשתלט גם על תחום האמונה; ואת הזרם השני מסמל 'ספר חסידים' של יהודה החסיד — שהוא, לדבריו, 'פרי רזיגנציה עמוקה'⁵¹. שתי התפיסות האלה, מן ההכרח שיבואו לידי התנגשות.

אכן, אחרי מות הרמב"ם פורצת מלחמת דעות ממושכת; שני המחנות הללו נאבקים ביניהם, עד שיד האורתודוקסיה היתה על העליונה. כן מוצא דובנוב הקבלה למאבק הזה בעולם הנוצרי. לפי דעתו, הושפעה תנועת הרפורמציה של האלביגנזים גם מתנועת ההשכלה היהודית בספרד ובפרובאנס, אולם לשתיהן לא היתה תקומה במשטר הקיים. אלא בעוד ששלטונות הכנסייה הקתולית נאלצו לדכא את המתמרדים באכזריות רבה, גרמו התנאים החיצוניים אצל היהודים לנצחון האורתודוקסיה: 'לא יכול המחנה היהודי הסגור והמסוגר לוותר על כלי-זין היחיד שלו, זאת הנומוקרטיה, שלטון התורה, שיותר משהגן על הדת, הגן על הלאומיות'. את מטרתה השיגה הרבנות על-ידי הוספת סייג לסייגים. לעזרתה בא כוח מגן נוסף: 'חכמת הנסתר של הקבלה... המושכת את רוח העם לתוך מבוך חשון, שקשה למצוא משם דרך למרחבי החקירה החופשית'⁵². לצד הכוחות האלה, השליליים בעיני דובנוב מעצם היותם ריאקציונריים — כלומר, בולמים את קדמת הרוח — מופיע אותו גורם חיובי, המבטיח בכל שנות המצוקה והסבל את קיום העם היהודי: הקהילה!

לסיום תיאור הרדיפות והגירושים, שהיו מנת חלקם של יהודי גרמניה לקראת סוף ימי-הביניים, מעלה דובנוב את השאלה המנקרת תמיד בראש רושמי המאורעות האלה: 'מה הוא הדבר, שהחזיק את יהודי גרמניה באותה תקופה איומה... מה נתן להם את העוז לעמוד בקשיות עורף בפני אש וחרב, רדיפות ועושק ויתר העינויים? מה הן

הצורות, שבהן נתגלה יצר הקיום הלאומי, אותו כוח, ששמר על שורות יהדות גרמניה, ההולכות ונתדלדלות, בפני התדרדרות סוציאלית, וידע לקיים אותה כיחידת תרבות מאורגנת? אין זאת אלא המסגרת האוטונומית של הקהילה, שעמדה לה: 'היהודי, שהיה מנודה מחוץ לשכונתו, היה בתוך הגיטו אורח לכל דבר, בעל בעמיו'. אם לדון על-פי המטפורה שדובנוב בחר, הרי מה שהעניק הגיטו לקהילה היה בראש וראשונה ביטחון: 'הכבשים הנפחדים, שהזאבים היו מוצאים מתוכם טרף אחרי טרף, נדחקו זה לזה'⁵³. על ראשי הקהילה, 'הרועים הנאמנים', מוטלת משימה כמעט בלתי אפשרית: לשמור על צאן מרעיתם מפני כל הבאים לעשוק אותו — קיסרים, דוכסים, בישופים ועירוניים. בעקבות הטלת מסים על אזורים שלמים הוקמו לימים מסגרות יותר רחבות: ועדי קהילות, כגון איגוד הקהילות שו"ם (שפיירן, וורמס ומיינץ). בוועדים אלה לא הסתפקו בחלוקת מסים ובהערכת רכוש, אלא דנים היו בכל ענייני הציבור.

לפי שיטתו של דובנוב, מסתיימים ימי-הביניים עם חורבן המרכז הספרדי. בה בשנה מגלה קולומבוס את היבשת החדשה. סמיכות זאת של המאורעות מאפשרת לו לקשור את ראשית העת החדשה של ההיסטוריה היהודית עם זאת של אירופה. את ההצדקה לכך מספקת לו העובדה, שמגורשי ספרד מתפזרים בין מרכזי המסחר החדשים, שעקב פתיחת דרכי האוקיינוס נעתקו לחופי הולנד, צרפת ואנגליה ולארצות-הברית של אמריקה. אבל באותו הזמן עולה גם תורכיה לגדולה וקולטת רבים מפליטי הגירוש. הללו מגיעים לאזורי שלטונה באסיה הקטנה, בארץ-ישראל ובמצרים, וכך מתרחש אמנם 'מפנה היסטורי חשוב', מעין תנועה אתורנית: 'כך חזר גלגל ההיסטוריה, בעוד שלפני שבע מאות שנה, עם צמיחת התרבות הערבית בספרד, נעתקו הכוחות העיקריים של היהדות ממזרח למערב... התחילה עכשיו תנועה חוזרת ממערב למזרח, מספרד לתורכיה'. ברם, בתורכיה העות'מאנית לא מצאו היהודים הספרדים אותה אווירה, שגרמה במולדתם הישנה לשיתוף פעולה תרבותי פורה; הם נאלצו לחיות בכדידות רוחנית. לכן לא קם מרכז רוחני חדש בתורכיה האסיאתית — להוציא תקופה קצרה במחצית השנייה של המאה הט"ז בארץ-ישראל: בימי דון יוסף נשיא, ר' יוסף קארו והאר"י. 'על-ידי המגע עם המולדת העתיקה פרחו תקוות משיחיות נלהבות, שעוררו באמצע המאה הט"ז תנועה לאומית עצומה, ושכתי צבי בראשה'. אבל אחרי כשלונה 'הספרדים שבארץ הקדם הולכים ושוקעים בתרדמה המזרחית: החלוץ לשעבר של היהדות נעשה לבסוף למחנה נחשלים'⁵⁴. גורל דומה היה צפוי למרכז ספרדי אחר. במחצית הראשונה של המאה הי"ז מתמקדת והולכת הפעילות של פליטי ספרד בהולנד הודות לבואם של אנוסים מחצי האי הפירנאי, השבים ליהדות. מנשה בן ישראל, אוריאל ד'אקוסטה וברוך שפינוזה היו לאנשי המופת; אולם הופעתם לא היתה אלא אפיזודה, ואמשטרדם לא נטלה לעצמה את ההגמוניה על יהודי אירופה. זאת נשארה בראשית העת החדשה בידי היהדות האשכנזית בלבד, ובעיקר בידי היישוב היהודי בפולין. שמה, למזרח אירופה, עוברת בעקבות תנועת הגירה המונית מהמערב למזרח 'ההגמוניה הלאומית'. מכאן והלאה, בכל הפרקים הדנים ביהודי פולין ורוסיה, יכול דובנוב לנצל מקורות, פירות ההתעוררות שאירעה ביניהם בסוף המאה הי"ט וגרמה להתעניינות בחקר קורות עברם — חקר שהיה מוזנח עד כה.

עד כה חידש דובנוב בעיקר בתחום התפיסה ההיסטורית הכוללת, ומחקריו העצמאיים ממקורות חדשים מעטים היו; אך בכרכים הבאים רבים וחשובים החידושים בכל הנוגע לאותה יהדות, שקודמיו — יוסט וגרץ — ידעו עליה מעט. בביבליוגרפיה לקטעים על האוטונומיה של קהילות פולין ועל ועדי הקהילות וועדי הארצות משתקפת ההתקדמות הרבה, שחלה בהיסטוריוגרפיה של נושאים אלה. התעודות והרשימות מתוך ארכיונים, שפורסמו בכתבי-עת יהודיים כמו 'ווסחוד' על-ידי חוקרים, דוגמת בלבן וברשדסקי, וכמובן על-ידו, איפשרו לו לפזר את הערפל, שכיסה את תולדות הגולה הגדולה הזאת. כמאורע החשוב ביותר בתחום התרבות האירופית, שהשפיע רבות גם על חיי הרוח של היהודים, מציין דובנוב את המצאת הדפוס. בעקבותיה החלה ההפצה ההמונית של ספרים, האמורים להיות 'שרשרת מחושלת', המחברת את כל חלקי הפזורה. הם שסייעו, לדעתו, למעבר או למהפך מהמגמה 'הרבנית-פילוסופית', ששלטה עד כה, ל'רבנית-מיסטית'. זאת מתחילה לפרסם שפע של ספרים ועושה לעצמה שם גדול.

בהקשר זה יש לציין אמצעי תקשורת אחר, שדובנוב נדרש לו באחד הנספחים: הלשונות הלאומיות⁵⁵. בצדק הוא טוען, שעד עכשיו לא הוסבה תשומת-לב מספקת ללשונות הדיבור של היהודים, שלפי דעתו היו, ליד האוטונומיה, גורמי יסוד 'להתפתחות הלאומית של הפזורה היהודית'. בדבר התהוות הניבים המעורבים האלה קובע דובנוב, שהיהודים נאלצו לסגל לעצמם את לשון העמים המארחים, אולם התאימו אותה לאורח חיי החברה האוטונומיים שלהם. לשם כך עירבבו את לשונם החרשה במונחים עבריים והחליפו את הכתב הזר באלפבית עברי. את הדיאלקטים האלה נשאו אתם בנדודיהם, ואם השפה הנהוגה בסביבתם החדשה היתה רחוקה מהם, יכלו לשמור עליהם ואף להמשיך ולפתח אותם. תהליך זה מסביר את קיום לשונות הדיבור השונות הרווחות, כגון הלדינו והיהודית-אשכנזית. על זאת האחרונה הוא מציין, שנעשתה שפת דיבור של מיליונים ומשמשת חומת מגן מפני התבוללות. בכך הסתייג מדעתו של מי שהיה בין ראשוני הציונים בגרמניה וחוקר פולקלור, היינריך לוה. בספרו 'לשונות היהודים' (1911) מייחס לוה לדיאלקט היהודים בגולה קיום ארעי בלבד לעומת העברית, שהיא הכוח המלכד את האומה כולה. דובנוב מקדיש לספרות הכתובה בניב יהודי-גרמני פרק מיוחד. בכך הוא ההיסטוריון הראשון הטורח לעסוק בו — בניגוד לגרץ, המזלזל בשפת ה'ז'רגון'⁵⁶ נוסף, שעד מלחמת העולם הראשונה לא נחקר הניב הזה בצורה ההולמת⁵⁷.

גם בתיחום התקופה השנייה של העת החדשה יש, לדעת דובנוב, הקבלה בין ההיסטוריה היהודית לזאת של עמי אירופה: בשנת 1648, שנת שלום וסטפאליה וסיום מלחמת שלושים השנה, אירע גם אצל היהודים מפנה היסטורי: גזירות ת"ח — ת"ט והתגלותו המשיחית של שבתי צבי, שבאה בעקבותיהן. כן אירע כעבור 150 שנה, עת הסתיימה התקופה בסמיכות להתרחשויות האלה: פרוץ המהפכה הצרפתית, מחד גיסא, והופעתם הברזומנית של משה מנדלסון ושל הבעל-שם-טוב מאידך גיסא⁵⁸. תנועת ההגירה, שעד כה זרמה מהמערב למזרח, משנה כיוון וזורמת ממזרח למערב. ברם, אין השינוי הזה גורם להסטת המרכז מערבה. ההגמוניה נשארת עדיין בידי יהדות פולין ורוסיה על אף העובדה, שמוסדות האוטונומיה של המרכז הגדול הזה נחלשים אחרי

ביטול הוועדים הארציים. אולם, מודה דובנוב, מעתה יעמדו יהודי אשכנז שבמערב בראש הקדמה, בעוד שאחיהם במזרח שוגים עדיין בהזיות: 'כך הגיעו הדברים... שההגמוניה האשכנזית בגרמניה ובפולין לבשה צורה כפולה: היהדות הגרמנית עמדה בראש החלק המתקדם של האומה, ששאף להשכלה ולשחרור אזרחי, וממילא גם להסתגלות לאומות העולם, ואילו היהדות הפולנית-רוסית שקועה בחלקה ברבנות המסורתית, ובחלקה האחר היא עמדה לגייס צבא חדש על-פי דוגמה ישנה, צבא חסידים נלהבים ובראשם "צדיקים" שביקשו... להאיר את הלכבות ולהחשיך את המוחות'⁵⁹.

הפסקה הזאת חושפת את השקפתו של דובנוב על אודות שתי המגמות המנוגדות של העת החדשה. בעוד שה'השכלה' והשאיפה לאמנציפציה (אף במחיר ההתבוללות!) מייצגות את הקדמה, משאירות הרבנות והחסידות את נאמניהן במצב של בורות חשוכה.

בכרך השביעי בולט יתרונו של דובנוב על קודמיו ביתר שאת. לשם תיאור הפורענויות, שהתחילו בשנת ת"ח, הוא מנצל את הספרות הלועזית הענפה, שחקרה ותיעדה את מרד הרוסים האוקראינים ואת הפרעות שעשו ביהודים. כזכור, התחיל יוסט ללמוד רוסית רק לעת זקנה — בעוד שגרץ, שאמנם מסר תיאור יותר הולם ומפורט, נאלץ להסתמך בעיקר על כתיבתו המגמתית של ההיסטוריון האוקראיני קוסטומארוב בתרגום הצרפתי, ועל ספרו הלטיני של ההיסטוריון הפולני דה-גרונדי. לעומתם עמדו לרשותו של דובנוב, ששלט בשפה הרוסית, מחקרים חדשים וקובצי תעודות לתולדות פולין בתקופה הנידונה. בנספח 'לחקר המקורות והשיטות' מזכיר דובנוב את האוסף החשוב של גורלנד, 'לקורות הגזירות בישראל', ואת שפע עדויות הראייה היהודיות שהשתמרו — לעומת מיעוט המקורות החיצוניים, 'שבוודאי אבדו בתוך התוהו ובוהו של שנות המלחמה'⁶⁰.

דובנוב גם מציע דרך חדשה בהערכת המאורעות. בהתאם לתפיסתו הפוזיטיביסטית, הוא דוחה את דעת ההיסטוריונים, המבססים את תנועת שבתי צבי על מניעים רוחניים, ובעיקר על השפעת הקבלה ה'סגפנית'. לדעתו, 'המהומות בפולין והתנועה המשיחית... [עומדות] בקשר של סיבה ומסובב'. גם הניסיון לתלות את הופעתה של תנועה רחבת היקף, כמו אותה התעוררות משיחית, באישיות אחת אינו מקובל עליו. בהקשר זה הוא משבח את גרץ על הנספח המפורט, הדן במקורות לשבתי צבי — אם כי הוא מתנגד לגישתו: 'אי-אפשר לדון על כל התקופה ההיא מתוך הקבלת שני קטבים רוחניים: שפינוזה ושבתי צבי... לא ייתכן לראות את התנועה המשיחית... רק... כפעולת גומלין בין מתעים ומותעים'. ביתר חריפות הוא מבקר את המונוגרפיה על שבתי צבי של דוד כהנא ואת הפרק על אודותיו בספרו 'תולדות המקובלים, השבתאים והחסידים', ומסכם בעניין זה: 'הגיעה השעה להבין את התנועה המשיחית של המאה השבע-עשרה מתוכה, ולראות אותה כטרגדיה לאומית, שהשתלשלותה נקבעה על-ידי מערכה שלמה של מאורעות ולא על-ידי הכוונה הרצויה או הבלתי-רצויה של יחידים'⁶¹.

התנגדותו לשיטה הביוגרפית של גרץ הולמת את מידת החשיבות שהוא מייחס לכוחות החברתיים הפועלים בהיסטוריה. זאת ועוד; במקום האופי האפיזודי, הכרוך

בשיטה הביוגרפית, ינסה מעכשיו לצרף תמונות בודדות לתמונה היסטורית שלמה של תקופה. בתמונה הזאת יהיה מקום רב לתיאור האוטונומיה הקהילתית, כשחיי הרוח — לא עוד במרכז — יופיעו רק כחלק ממנה. בהתאם לתוכנית הזאת מאיר דובנוב, אחרי הדיון בגזירות ת"ח-ת"ט ותנועת שבתי צבי הכרוכה בהן, את המרכז בפולין מכל צדדיו. העובדה, שעד כה הושם לב בעיקר לגילויים בחיי הרוח — ולא בחיי הכלכלה והחברה — מאלצת אותו ללקט ב'עבודת פרך' את החומר הדרוש 'מאלפי תעודות רשמיות, פקודות, החלטות של סיימים ובתי-דין, וכן גם של קהילות ישראל וועדי ארצות. ליקוטים אלה שאובים לא רק ממקורות שבדפוס אלא גם מכתבי-יד'. לאפיון המצב החברתי במאה הי"ח משמשים לו כמקורות שני ספרי זכרונות: ספרו של שלמה מימון וספר זכרונותיו של דוב מכולוחוב, שזה עתה התפרסם. כן הצטבר אצלו חומר רב על הפרנקיסטים ועל החסידות, שעליה פירסם, כזכור, עבודות שונות וגם סיכם את תולדותיה בספר שסקרנו.

כמחצית הכרך השביעי מוקדשת לתולדות יהודי פולין ורוסיה מאמצע המאה הי"ז ועד סוף המאה הי"ח. אפשר לראות בפרקים אלה סיכום ראשון לעבודת איסוף המקורות ופרסומי כתבי-העת של חבורת המשכילים בקרב יהודי רוסיה, ודובנוב בראשם. כזכור, פירסם דובנוב בשנת 1891 — כלומר, למעלה מ-30 שנה לפני הופעת הכרך הנדון — את מאמרו הראשון בנושא זה. בעקבותיו נוסדה 'הוועדה ההיסטורית-אתנוגרפית', ומאוחר יותר, בשנת 1909 — 'החברה היהודית ההיסטורית-האתנוגרפית'. אחרי הפסקת 'ווסחוד' בשנת 1906 הוציאה החברה הזאת לאור רבעון היסטורי בשם 'יבריסקאיה סטארינה' (עתיקות היהודים) בעריכתו של דובנוב. כן פירסמה החברה את קובצי ה'רגסטים'. באותן השנים, בין 1909 — 1913, הוציאה קבוצת משכילים יהודים בסנקט פטרבורג ארבעה כרכים של קובץ בשם 'פרז'יטויה' (העבר), 'מוקדש להיסטוריה החברתית והתרבותית של היהודים ברוסיה'. חוץ מדובנוב תרמו לבמות הספרותיות האלה בלבן, גסן, הרכבי, אורשנסקי, צינברג, גינצבורג ואחרים — שורה ארוכה של חוקרים יהודיים כותבי רוסית, שעשו יד אחת והניחו את היסודות להיסטוריה היהודית במזרח אירופה⁶². נראה כי לא היתה עוד פעילות חשובה כזאת בתחום ההיסטוריוגרפיה היהודית לא בגרמניה ולא בגולה מערבית אחרת! אגב כך יש לציין, שפירות מאמצייהם רבים כל כך, מכיוון שהתרכזו סביב נושא מוגדר אחד: ההיסטוריה של יהודי פולין.

את המצב, שיהודי פולין נקלעו לתוכו במחצית השנייה של המאה הי"ז, משווה דובנוב לגורל הקהילות במערב בימי מסעי-הצלב. קנאות דתית, אמונות טפלות, משטר מעמדות מושחת ומאבקים פנימיים, ששררו במלכות פולין הגדולה, מהווים את הרקע למלחמת הקיום הקשה של היישוב היהודי בתוכה. בעזרת המחקרים שהזכרנו מקבל הקורא בפעם הראשונה תמונה ברורה על ירידתו הכלכלית של אותו מרכז יהודי כתוצאה מהמצב החברתי המיוחד, ששרר בממלכה, ומהרעת מעמדו החוקתי. יישוב זה חי בצל האיום המתמיד על קיומו הפיסי בגלל התרכזותו הכפויה עליו בענף הפונדקאות: 'כך נאלץ העם הפיכח ביותר בין העמים לשרת בעל כורחו את השיכרות!' התעודות מגלות גם את שרשרת עלילות-הדם והפרעות שפרצו עקב כך, כשהשלטונות — ואפילו האפיפיור — עומדים מנגד באין אונים⁶³. בהערת שוליים ארוכה מהרגיל

מביא דובנוב מקורות, המעידים על התסיסה בקרב הפולנים בימי ההתעוררות השבתאית, ועל סבלם של היהודים עקב פלישת התורכים לפולין⁶⁴. הימים הקשים האלה הטביעו את חותמם גם על היצירה הספרותית. לאותו כיוון, שדובנוב היה מעדיף כי יפנו אליו, לא פנו הסופרים משום צוק העתים. העם לא ביקש בדת 'את המאור שבה אלא תנחומים ותרופה ללב הכואב'; לכן נהר לבית-הכנסת כדי לשמוע שם את המגידים, 'שהכניסו את הלבבות לעולם הקסמים של האגדה והמדרש, או לעולם הדמיון של הקבלה'⁶⁵. רק בקרב ציבור הרופאים, שהכשירו את עצמם באיטליה, אפשר היה למצוא אנשים נאורים. לאחר מהם מקדיש דובנוב תשומת-לב מיוחדת: הלא זה טוביה כהן הרופא, 'שעשה את הניסיון להחזיר את מדעי הטבע לספרות העברית'. ספרו 'מעשה טוביה', שנדפס בראשונה בשנת 1708, הוא כעין 'אנציקלופדיה למדעים', והיה 'לאור גדול בימים ההם, שבהם היתה הספרות המדעית בעברית חסרה לחלוטין'. אולם, טוען דובנוב, על אף מאמצי המחבר להיראות נאמן לדת, הסתייעו בו מעטים בגלל גישתו הרציונליסטית, שעליה לא הצליח לכסות. אדרבה, על יהודי פולין העיד, 'כי בשום ארץ אחרת אין עוסקים כל כך הרבה בשדים וברוחות, בכשפים ובגירוש דיבוקים וכיוצא בזה, כמו בפולין'⁶⁶.

בקהילות המערב, ובמיוחד בגרמניה, מוצא דובנוב תגובה אחרת למצוקות הזמן. אמנם גם הן סבלו חדשות לבקרים מגזירות ומהגבלות מטעם השלטונות, אבל 'הנידוי שנגזר על היהודים בתוך החברה הגרמנית הגביר את העקשנות, שבה החזיקו ביסודי משטרם החברתי הפנימי'. אכן, ביישובים האלה, שהיו 'רפובליקות קטנות', ניתן להצביע על חיזוק האוטונומיה. בכך נעזרו על-ידי מהגרים מהמזרח. מעניין לציין שכמו קודמיו, גם דובנוב אינו רואה בעין יפה את חדירת תלמידי-החכמים, המלמדים ה'פולניים', לתוך הקהילות המערביות; אולם בתחום אחד, החשוב לו כל-כך, מעריך הוא את תרומתם לטובה: 'פולין המציאה לגרמניה רבנים ותלמידי-חכמים, שהביאו עמהם... לא רק אסכולסטיקה רבנית אלא גם יסודות חשובים יותר של התרבות היהודית-פולנית המיוחדת במינה'. כאן הוא מצרף רשימה של רבנים ממוצא פולני, שכיהנו בגרמניה, במורביה ובאוסטריה וגרמו לשגשוג חיי הקהילה, כמו ר' מנדל קרוכמאל, רבה הראשי של מורביה, ר' גרשון אשכנזי ור' שפטיל הורביץ בווינה, המקובל ר' נפתלי הכהן בפרנקפורט דמיין ור' יחזקאל קצנלנבוגן בקהילות אה"ו⁶⁷. הם נאבקו גם נגד ספיחי השבתאות. בין הנחרצים במלחמה הזאת מזכיר דובנוב את ר' צבי אשכנזי — 'החכם צבי', ואת בנו, יעקב בן צבי עמדין — 'עב"ץ'. המחלוקת בינו לבין ר' יונתן אייבשיץ, שפרצה על אותו רקע, גרמה אפילו לפילוג במחנה הרבנים. בסופו של דבר החליש הפולמוס את שני הצדדים, ובמצב שהתהווה במחצית השנייה של המאה הי"ח נוצר מעין חלל ריק. במזרח אירופה הוא התמלא על-ידי החסידות — אותה תנועה עממית, שלדעת דובנוב הצילה את המשיחיות המיסטית מאבדון. לעומת זה לא היתה למשיחיות חלופה במערב, כי שם קם לה ולרבנות כאחד יריב יותר חזק: 'תנועת ההשכלה, הכרוכה לעולם בשמו של משה מנדלסון'⁶⁸.

מולדת התנועה החדשה, המציגה את 'השקפתו של אזרח-עולם' ודורשת 'חרות המחשבה החדשה', היתה צרפת, ומבשריה — האנציקלופדיסטים. משם התפשטה

לפרוסיה. בברלין, בירת פרוסיה, התאסף 'חוג ספרותי של הומניסטים מודרניים, ובמרכזם אדם משיעור קומתו של לסינג'. הצטרפותו של מנדלסון לחבורה הזאת מהווה את 'הפסיעה הצנועה הראשונה בדרך לברית-אחים עולמית אחרי מאות רבות של שנות הסתגרות לאומית. הבנה תרבותית כשלב מוקדם לאמנציפציה אזרחית — זאת היתה סיסמת אנשי הזמן החדש, נושאי רעיונות החרות של המאה הי"ח⁶⁹.

דובנוב מסתכל אפוא על זמנו של מנדלסון, מחוללה של 'ההשכלה היהודית', כהקדמה לעת החדשה — ולא כראשיתה; בכך סטה משיטתו של גרץ. שינוי זה מצביע פעם נוספת על הנקודה, שבה נפרדה דרכו של התלמיד מזאת של מורו: בהתאם לתפיסתו ה'סוציולוגית', לא היה די בתופעה חדשה בחיי הרוח כדי לגרום לפתיחת תקופה היסטורית חדשה. זאת עשתה המהפכה הצרפתית, שהגשמת מטרותיה הביאו לידי שינוי רדיקלי של פני החברה, ועמו — פרק חדש בהיסטוריה היהודית. ימי ה'השכלה' הברלינאית לא היו בעיני דובנוב אלא תקופת מעבר.

ערב המהפכה הצרפתית מתחיל 'הסדר השלישי' של דברי ימי עם עולם — ראשית 'הדורות האחרונים'⁷⁰. הדיון בתקופה הזאת של 125 שנה — מ-1789 עד 1914 — משתרע על שלושת הכרכים האחרונים. במהדורה העברית הביא דובנוב את תיאור המאורעות עד לערב מלחמת העולם השנייה בכרך נוסף⁷¹.

לאפיון קורות העת החדשה, המתרחשות ברובן באירופה, אין דובנוב נדרש עוד לשיטת המרכזים, אלא דן במקביל בכל אחד מהריכוזים הגיאוגרפיים, מבלי להכתיר אף אחד מהם בכתר ההגמוניה. ליישובים היהודיים שמחוץ לאירופה הוא מקציב רק סעיף מסכם לכל פרק זמן, אולם בקטעי סיכום של כל התקופה קובע דובנוב חוקיות מסוימת בחילופי התהליכים ההיסטוריים. לדעתו, ניתן להבחין בין שתי תופעות, תופעה וסתירתה, המאפיינות את פני הזמן בתחום המדיני: האמנציפציה — וביטולה על-יד הריאקציה. תהליכים אלה עולים ויורדים פעמיים, ולכן מחלק דובנוב את העת החדשה לתקופת האמנציפציה הראשונה (1789 — 1815) והריאקציה הראשונה (1815 — 1848); ואחריהן באות תקופת אמנציפציה שנייה (1848 — 1881) וריאקציה שנייה (1881 — 1914)⁷². בתחום התרבותי יש לדעתו, לשאיפת ההתבוללות השפעה מכרעת, כשהכוח הנגדי, מתגלה בהעמקת התודעה הלאומית.

כזכור, הנחה המאבק על השגת מעמד של אזרחות מלאה את מעשיהם של אבות 'מדע היהדות', ושל יוסט במיוחד; מאבק זה העסיק גם את גרץ. לעומת זה חדרה תופעת ההתבוללות על כל השלכותיה לתודעת הציבור היהודי רק לקראת סוף המאה הי"ט — אף-על-פי שתהליך ההתבוללות, שאפשר להבחין בו בתקופות שונות, מתחיל להיות מואץ כבר כמאה שנה לפני-כן, עם כניסתו של היהודי לחברה המודרנית. אי לכך לא הורגש עד אז הצורך להתמודד אתה כבעיה לאומית, אלא כבעיה דתית: אם כתגובה על גילויים של המרה, ואם בפולמוס על הדרישה לתיקונים בעבודת בית-הכנסת. אולם אצל דובנוב קיבלה תופעת ההתבוללות ממד של גורם דומיננטי. הוא רואה בה כרסום במהות הלאומיות⁷³, ומבחין בה שני מניעים מנוגדים: המניע האידיאולוגי — הדוגל בהומניזם, והמניע התועלתני. סיסמת הראשון היא: 'מן הלאומיות אל כלל-האנושות', ותוצאתה ההכרחית ויתור על הזהות היהודית (ה'לאומיות') לטובת תרבותה של המדינה

המארכת. בעבר דן דובנוב במכלול הבעיות האלה בסדרת המאמרים מכתבים על היהדות הישנה והחדשה ב'ווסחוד', וכינס אותם בקובץ שיצא לאור בשנת 1907. בהתאם לתפיסתו הפוזיטיביסטית, לא יכול לזלזל במגמה ההומניסטית, הכל-אנושית שבהתבוללות; אולם מאחר שראה את כשלונה באירופה המפורדת למדינות לאומיות, הפחית מסיכוייה הריאליים ושיער, שבמרוצת הזמן תבטל מפני יריבתה, התודעה הלאומית.

לעומת זה התחזקה המגמה התועלתית, בשעה שהתחברה עם דרישת האמנציפציה. בראשונה הושמעה בפורום פוליטי רחב הטענה — שלאומיות יהודית אינה משתלבת עם האזרחות במדינה המארכת — בדיוני האסיפה הלאומית בעת המהפכה הצרפתית. ידועה בהקשר זה אמרתו של קלירמון-טוניר: 'ליהודים כאומה יש לסרב הכול מכול, אבל כבני-אדם — להעניק הכול'. בימי נפוליון אף ויתרו הנציגים ב'סנהדרין הפריסאית' במפורש על צביונה הלאומי של היהדות; אבל בהערת שוליים מצביע דובנוב על משמעותו המדינית של המונח 'אומה': היא משאירה לאלה, השוללים את הערך הלאומי מהיהדות, אפשרות להעריך את היהודים כבני אומה 'רוחנית'⁷⁴. מכל מקום, 'ההתבטלות העצמית' פשטה בחוגים רחבים, עד שנראה 'כי המאה הי"ט הציבה גבול אשר לא ייעבר בהיסטוריה היהודית; נדמה, כי זקן-העמים הזה, שנלחם על קיומו זה אלפי שנים... לא יכול לעמוד בפני נחשול המאה הי"ט אלא נכנע וכפר במהותו'⁷⁵.

ההצלה באה מבחוץ. לדעת ההיסטוריון, היה זה הגל הגואה של האנטישמיות, שהוכיח ליהודים המתבוללים את חוסר התועלת שבשאיפתם. נוסף על כך עברו על יהודי רוסיה 'הסופות בנגב' על כל מוראותיהן. כתגובה על ההתפתחות החדשה הזאת התעוררה תנועה, שעמדה בפרץ נגד סכנת ההתבטלות הגמורה. ברוסיה היא שיחררה לא רק כוחות לאומיים חבויים, אלא גם סוציאליים. דובנוב מבחין בשלוש מגמות בקרב 'התנועה העממית החדשה': השאיפה לריכוז טריטוריאלי של פזורי העם (הציונות, הטריטוריאליזם); השאיפה ל'תחיה לאומית-תרבותית' בתוך הפזורה באמצעות אוטונומיה לכל אחד מחלקיה (האוטונומיזם); והמגמה הסוציאליסטית⁷⁶. משותפת לשלוש המגמות היא ההכרה, כי על היהודים המפוזרים בין האומות להיאבק על חירותם כבני עם אחד — ולא כחלק מהעם שבקרבו הם יושבים.

בשעת כתיבת הדברים האלה, המסיימים פתיחה ארוכה לכרך השמיני, הראשון לתולדות 'הדורות האחרונים', נראה לדובנוב שאותה תנועה לאומית, על שלוש מגמותיה, היתה יכולה — לפחות ברוסיה — להגשים את מטרתה, אילו הצליחה המהפכה של שנת 1905. אלמלא נכשלה, 'היינו זוכים כבר בימים ההם לאמנציפציה השלישית, הנתונה לא ליהודים מתחפשים במסווה לאומי רוסי, אלא למיליון אזרחים רוסים, בעלי לאומיות יהודית'. גם מהפכת אוקטובר 1917 בישרה את בוא השחרור, אבל 'כל פירותיה אבדו עם חורבנה של רוסיה בתוך מלחמת אזרחים איומה'. בין כה וכה אין להתבוללות עוד תקומה, כי התנועה הלאומית תנצח אותה, העריך דובנוב את המצב בשנת 1923: 'תנועת ההתבוללות הולכת ונרחית בתוקף תנועת הלאומיות בצורתה החדשה. ההתבוללות מציינת את המאה הי"ט, והלאומיות עתידה לציין את המאה העשרים'⁷⁷.

בחלק התיאורי של הכרך, המכסה את ימי 'האמנציפציה הראשונה', עובר דובנוב לשיטת הדילוגים. אחרי דיון על גורל יהודי צרפת מאז פרוץ המהפכה עד הסנהדרין בפריס והפקודה ה'מחפירה' של נפוליון, הוא חוזר לנקודת המוצא ודן על מאורעות אותן השנים בגרמניה. אחרי-כן הוא חוזר לאוסטריה של סוף המאה ה-18. מכאן הוא ממשיך עד מלחמות הקואליציה נגד נפוליון, שב לימי חלוקת פולין האחרונה, ועוקב אחרי קורות היהודים בדוכסות וארשה. הפרק האחרון מוקדש למרכז היהודי החדש ברוסיה, למן הקמת 'תחום המושב' ועד שנת 1812. זהו הפרק הארוך והמפורט ביותר, כי בו מושקע הרבה מעבודות המחקר של דובנוב ושל עמיתיו. בין חידושיו יש לציין את הסעיף, הדן בחיי הכלכלה ובמושבות החקלאיות היהודיות, כמו גם את הפרטים על הקהילות האוטונומיות ומאבקן נגד השלטון המקומי הרוסי. במהדורה הגרמנית, שהופיעה בשנת 1928, הורחבו הקטעים, הדנים במחלוקת בין החסידות לרבנות, ובחדירת רעיונות ה'השכלה' המערבית. הללו לא הובאו במהדורה העברית; זו תורגמה על-פי שלושת הכרכים של תולדות 'הדורות האחרונים', שנכתבו לפני שהמחבר סיים את שבעת הכרכים הראשונים⁷⁸. כן שולב במהדורה הגרמנית החומר החדש, שהתגלה לדובנוב מספרו של א' פרוינד על האמנציפציה של היהודים בפרוסיה (1912). חומר זה נמצא במהדורה העברית בנספח מיוחד. על סמך תעודות שונות, שהתגלו באותו הזמן, רשם דובנוב גם קטע מיוחד על שנותיה האחרונות של התנועה הפרנקיסטית.

כמו בראש כל תקופה חדשה, מקדיש דובנוב גם הפעם פרק מיוחד לטיב המקורות שהסתייע בהם ולשיטה שנקט בניצולם ובניתוחם. פרק זה נמצא במהדורה הגרמנית של הכרך השמיני, אבל חסר בתרגום העברי. בתוספת הזאת סוקר דובנוב את פרקי העת החדשה שבשני החיבורים המקיפים של יוסט ושל גרץ, וגם את 'ההיסטוריה החדשה של העם היהודי' מאת מרטין פיליפסון, ששלושת הכרכים שלה הופיעו בשנים 1907 — 1911.

דובנוב היה ער לכך שהיסטוריון, המנסה לתאר את תקופתו, מתקשה בדרך כלל לשמור על אותה רמה מדעית, שקיים בשאר התקופות. הקושי הזה גדל כשהכותב מעורב ופעיל בחיי הציבור. אזי תיתוסף לבעיית ההערכה הנכונה של תהליכים בעצם התהוותם סכנת המגמתיות. כך מתגלה לעיני דובנוב מטרתו ה'דידקטית' של יוסט, דהיינו — 'להציג את חוסר התועלת של אורח-החיים היהודי הישן ואת השפעתה הבריאה של ההשכלה האירופית החדשה'. כמובן שיחסו האוהד של יוסט למשטר המלוכני וה'פטריוטיות הפרוסית' שלו אינם מקובלים עליו — מה גם שאפילו אחרי 1848 מתרפס יוסט עדיין בפני נושאי הכתר ומייחל לטובות מהם. הצהרות הסנהדרין בפריס נראות לו כ'שיא הרפורמה' של היהדות, כי הן הכריזו על היהודים כצרפתים אמיתיים! אולם לעומת תשעת הכרכים של 'תולדות הישראלים' מאת יוסט, שאינם יכולים, לדעתו, לעמוד לפני ביקורת מדעית, רואה דובנוב ב'היסטוריה החדשה' שלו אוסף 'בעל ערך רב של חומר גולמי בשביל היסטוריונים שיבואו אחריו'. בכרך האחרון של 'תולדות היהודים' של גרץ מוצא דובנוב, כרגיל, דברים רבים הראויים לשבח — בעיקר בתחום חיי הרוח — אלא שהרקע הפוליטי נשאר, לדעתו, מוזנח. מצבם החברתי של יהודי רוסיה — אף שהם מהווים שני שליש של העם היהודי — אינו

זוכה אצל גרץ לתשומת-לב כלשהי, לעומת הפרקים המוקדשים למנדלסון, ל'המאסף', לסלונים 'הנוצרים-יהודים', לברנה ולהינה, לתנועת הרפורמה ולתחיית מדע היהדות, שהם בעיניו בעלי ערך רב מאוד. אמנם יש לציין, שדובנוב אינו מקבל את הסתייגותו המוחלטת של גרץ מהרפורמה, כמכל גילויי ההתבוללות, מבלי שיבחין בין השטחיות של פרידלנדר או יעקבסון לבין האידיאולוגיה הדתית של גייגר. במאבק בין האורתודוקסים לבין הרפורמים מתייחס גרץ לראשונים, המנוצחים, בסובלנות מפליגה ודוחה את הרפורמים, המנצחים, ללא התחשבות כלשהי. כן קיים, לדעת דובנוב, חוסר עקביות בקביעתו של גרץ — כי 'היהדות הרבנית' חסרת תועלת בשביל הדור החדש — ובו בזמן הוא מצטער על חתירת החסידות וה'השכלה' תחת יסודותיה. ברם, הפגם הגדול בכרך זה, לדעת דובנוב, הוא בכך, שגרץ מצייר 'שורה של תמונות רבגוניות מתולדות סוף המאה הי"ח והמחצית הראשונה של המאה הי"ט, מבלי למסור ניתוח שיטתי של התקופה'. בביקורת הזאת חוזר דובנוב בלי משים על ביקורתו הידועה של גייגר, שהזכרנו. את חיבורו בעל שלושת הכרכים של מרטין פיליפסון שולל דובנוב מכול וכול. לבד מהמגמה האסימילטורית, הוא מוצא בו חוסר בקיאות בספרות ההיסטורית, אי-ידיעת השפה העברית וקלות ראש כלפי מקורותיו, שגרמו לעיוותים ולטעויות מגוחכות.

החידוש בטיב המקורות, העומדים לרשות ההיסטוריון של העת החדשה, טמון בשפע הפובליציסטיקה, כלומר — בכתבי-העת למיניהם; אלה המונוגרפיות על קהילות או על יישובים יהודיים מסוימים. דובנוב מונה אותם אחד לאחד, כי הם שפתחו בפניו אופקים חדשים — במיוחד בתחומי החברה והכלכלה, כפי שהזכרנו לעיל. הפעם הוא יכול, ובצדק, להבליט את עבודת המחקר הרבה, שהבהירה סוף-סוף את תמונת חיי היהודים בפולין וברוסיה. כאן הוא גם רומז לשני מרכזים מתהווים, 'הנועדים', כנראה, למלא תפקיד חשוב בהיסטוריה העתידה: המרכז באמריקה וזה שבארץ ישראל. אבל הוא מוסיף: 'תולדות הנדידה הגדולה של המוני העם היהודי ממזרח אירופה לאמריקה ושל המאמץ הלאומי המכוון לבניין מחדש של ארץ-ישראל, לא נכתבו עדיין'. כן מציין הוא, שעדיין לא נחקרו די הצורך בעיות חיי הכלכלה של היהודים, שגרמו במאה האחרונה לשינויים עמוקים.

הכרך התשיעי של דברי ימי עם עולם — השני של 'הדורות האחרונים' — מקיף את השנים 1815 — 1881 או, לפי הגדרתו של דובנוב — את תקופת 'הריאקציה הראשונה' ו'האמנציפציה השנייה'. שנת המפנה היא שנת המהפכה במרס 1848. כאן, כמו גם בכרך הבא, מתמקד דובנוב בשלושה יישובים — בגרמניה, באוסטריה וברוסיה — בעוד שעל השאר הוא דן בפרק כולל 'על המרכזים הקטנים באירופה ובחלקי עולם האחרים'.

העיון בתיאור המאורעות מגלה, שהקריטריון לחלוקת התקופות, המניח קיום גלים חוזרים של אמנציפציה וריאקציה, מלאכותי מכדי שיוכל לשקף את מצב היהודים במדינות אירופה השונות — ומחוצה לה לא-כל-שכן! יש לשער, שדובנוב הלך בדרכי ההיסטוריונים של עמי אירופה, הנוהגים להעריך את קורותיה החל בקונגרס וינה כזמן של ריאקציה — וזאת למראה מאמצי השליטים, המבקשים להחזיר את המשטרים

הישנים על כנס. אבל בהיסטוריה היהודית — אף אם היתה במקומות מסוימים הרעה במעמדם האזרחי, אין קורלציה בין הנסיגה הזאת לבין ההתפתחות בחיי הכלכלה או בחיי הרוח. בגרמניה, למשל, מציין דובנוב (בסעיף החסר בתרגום העברי), כי ההסבה הכלכלית, שהוא מברך עליה, נמשכת בימי 'הריאקציה הראשונה', עד כי 'עלייתם הסוציאלית של היהודים מתגלה כתופעה שאין לטעות בה'⁷⁹. גם על אודות מצבם הכלכלי של יהודי וינה הוא רושם: 'השפלתם האזרחית של היהודים לא עמדה בשום מקום בסתירה כה חריפה לחשיבותם המשקית-סוציאלית כמו בווינה'⁸⁰.

את הפרק, הדן בחיי הרוח, פותח המשפט: 'תקופת הריאקציה המדינית בגרמניה היתה שעת תחיית-הרוח ליהודיה'⁸¹. בשתי תופעות מבחין דובנוב סימנים של התחדשות רוחנית: בתנועת הרפורמה ובמדע היהדות. באשר לנסיגות של התיקונים בפולחן, אין דעתו של דובנוב שלילית חד-משמעית, כדעתו של גרץ. אמנם מצד אחד הוא מגנה את נהייתם של הרפורמים אחרי מנהגים פרוטסטנטיים ואת ויתורם על הצביון הלאומי; אבל מצד שני הוא אינו יכול שלא לציין גורם חיובי במלחמתם נגד האורתודוקסים: 'בפולמוס הספרותי הזה הגנו שוחרי התיקונים ללא ספק על עמדה יותר חזקה ממתנגדיהם. בשעה ששיטת הרפורמה יכלה להצביע על מטרות חיוביות, כלומר על השאיפה לרכוש את הנוער מחדש בשביל היהדות, ולהוביל את הפולחן למסלולים יותר מסודרים וכד', מצאו האורתודוקסים משענת רק בעקרון המוקפא של איסור הנגיעה במסורת'⁸².

לעומת דוד פרידלנדר וישראל יעקבסון, שרעיונותיהם נראים שטחיים בעיניו, ראויים בעיניו, כפי שכבר הזכרנו, אברהם גייגר ושמואל הולדהיים לתשומת-לב כ'אידיאולוגים' של תנועת התיקונים. על כוונתם כלפי היהדות — 'להנחותה באותו נחל-איתן, שבו הפליגה המחשבה האירופית בדרכם של גדולי הדור ההוא — שלינג, הגל, פויארבך' — אינו יכול לחלוק, כי היא נובעת מהצורך 'לבסס את שיטתה של היהדות החדשה בצורתה המזוקקת על-ידי ביקורת היסטורית, ולבנות על בסיס זה את הרפורמה'. פחות מזה נמשך לבו אחרי ש"ר הירש, מנהיג הניאו-אורתודוקסיה, שדרש לשמור על כל המצוות המעשיות והמנהגים — אם כי ראה צורך להסביר את טעמים בדרך אלגורית. ברם, שני הזרמים — הרפורמי והאורתודוקסי — אינם מבטאים את 'רעיון האומה הנצחית', שהוא המקור האמיתי של האור המתגלה בהיסטוריה היהודית. לעומתו נשארים הפולחן המתוקן ואורח-החיים המסורתי קליפות חיצוניות בלבד. העובדה ששני המחנות היריבים — על אף הניגודים האידיאולוגיים שביניהם — מאוחדים בשלילת אחדותם הלאומית של היהודים ומכירים בהם רק כעדה דתית, מראה, לדעתו, שהשלימו עם תופעת ההתבוללות, שתביא לטמיעה סופית בין אומות העולם. להלן טובע דובנוב את האמרה, שהאוטונומיה הלאומית הוחלפה באוטונומיה רבנית!⁸³

מדע היהדות זוכה, כמובן, להערכה חיובית אצל דובנוב: הוא רואה בו גילוי של התחדשות רוחנית. יש לזכור, שכאחד המייסדים חסר עדיין יוסט את הפרספקטיבה הדרושה, וגם גרץ — שהבליט את כשלון 'האגודה' וצמצם את חשיבותה ההיסטורית בתחום ההיסטוריוגרפיה — לא ראה במדע היהדות עניין בעל חשיבות מרכזית בחיי הרוח. בשביל דובנוב היה חקר היהדות, כשהוא משוחרר מכבלי אמונות ודעות, תנאי

לחידושה. השאיפה להכרה עצמית מחודשת, שבאה אחרי הקיפאון שגרמה המסורת, לדעתו, שורשה באתגר שהציבה התרבות האירופית, הדורשת להתפייס אתה. לדאבון־לבו נזקקו אבות מדע היהדות ללשון הגרמנית — ולא 'לשפתה הלאומית של היהדות'; מכל מקום הניחו הם 'אבן־פינה למדע המקיף של העם היהודי'. במהדורה העברית משווה דובנוב את פעילותם ל'חזון התחיה העברית־הערבית בתקופת יהודה הלוי, אבן־דאוד והרמב"ם, כשחקירת היהדות היתה לחוגים מסוימים שאלה העומדת ברומו של עולם⁸⁴. חוץ מספריהם של יוסט וגרץ סוקר דובנוב גם את חיבוריהם של אברהם גייגר ושל זכריה פרנקל; שניהם יכלו להתפנות למחקר רק אחרי 'ששקטה מלחמת התיקונים'. תופעת לוואי ל'תחייה הספרותית' הזאת היתה, בעיני דובנוב, ההמרה. אם דובר בהמרתם של אנשי רוח, רואה הוא — לצד ההפסד בשביל המחנה היהודי — רווח בשביל המחנה האחר. התרבות האירופית החדשה, שתרמה גם להעשרת חיי התרבות של יהודי המערב, התעשרה מהם: בעלי כשרון כמו בירנה, היינה, מרקס ושטאל עברו לצד הנוצרי; טמיעתם הביאה 'פרי הילולים על קרקע הספרות הגרמנית ולא היהודית'. לאישים האלה ש'מחוץ למחנה' הקדיש דובנוב פרק מיוחד⁸⁵. זאת הפעם הראשונה — וגם להבא לא יקרה כזה לעתים קרובות! — שהיסטוריון יהודי נותן דעתו לא רק למומרים כמו היינה ובירנה, ש'נחשדו' כי בסתר לבם נשארו קשורים ליהדות, אלא גם לאלה שבעטו בה.

מבין השורות שכתב דובנוב על קרל מרקס מורגשת התייחסותו הדו־ערכית אליו. חיפושיו אחרי הגורמים החברתיים והכלכליים בהיסטוריה היהודית העבירו את דובנוב לצד השמאלי של המפה הפוליטית, ועוררו אצלו אהדה כלפי המחנה הסוציאליסטי. מאידך גיסא, אינו יכול להעלים עין מהתבטאויותיו ספוגות השנאה ליהדות של מרקס הצעיר, שגם בזקנתו לא הסתייג מהן. בשעת כתיבת מאמריו, מסביר דובנוב, ראה מרקס לנגד עיניו רק את עשירי ישראל — קומץ בנקאים וסוחרים גדולים, את הרוטשילדים — ולא את 'ישראל ההיסטורית'. הוא גם לא היה מודע לכך שתורתו, שורשה במורשת היהדות, שכן היא 'מטיפה לאידיאלים הסוציאליים של הנביאים בסיסמאות חדשות'. בערותו בהיסטוריה של העם היהודי ורתיעתו מהציבור שנטש מסבירות את דברי הבלע המרושעים שלו. לעומת מאמציו לגייס נימוקים פסיכולוגיים להבנת מניעי יריב זה של העם היהודי, דוחה דובנוב מכול וכול את דעותיו של מומר אחר; פרידריך יוליוס שטאל השמרן, שהטיפ למדינה נוצרית שאין ליהודים מקום בין אזרחיה, אינו בשבילו אלא אחד 'הריאקציונרים השחורים ביותר'.

גם בתקופת הריאקציה הראשונה של האימפריה האוסטרו־הונגרית מוצא דובנוב גילויים של תחייה ספרותית. היא התרחשה דווקא בגליציה ה'נחשלת'. מכיוון שהגרמניזציה לא חדרה עדיין לאזור הזה, והמוני היהודים נזקקו לז'רגון בדיבור ולעברית בקריאה, שימשה השפה העברית את המלומדים. במאמריהם, שהתפרסמו ב'ביכורי העתים' ואחרי־כן ב'כרם חמד', הניחו את היסוד לתנועת ה'השכלה' העברית החדשה. דובנוב מציין שניים — החשובים בין חכמי גליציה: שלמה יהודה רפופורט (שי"ר) התמסר בעיקר לחקר תקופת הגאונים והאיר באור חדש רובד זה, המצוי בין הספרות התלמודית לספרות חז"ל. בכך ביקש, לדעת דובנוב, להראות, שחוק

האבולוציה תקף גם כלפי המסורת היהודית. בזמנו היה לדבריו 'ערך חינוכי' במקומותיו, טוען דובנוב, כי 'מהם למד העם ההולכים בחושך, שבהיסטוריה פועל חוק ההתפתחות, וכי אפילו יצירותיהם של ראשוני חכמינו מציגות רק שלב מסוים באבולוציה של היהדות, וניתנות ממילא להערכה ביקורתית'⁸⁶. עם זאת לא נטה שי"ר — שהיה 'בפנימיותו מושרש ביהדות', תלמיד-חכם ובעל סמכות — אחרי אותם הרבנים, שביססו את זכותם לתיקונים בדת על עקרון ההתפתחות, אף הסתייג מהם במפורש בחיבורו 'תוכחת מגולה', ששלח לאסיפת הרבנים בפרנקפורט.

בן זמנו וידידו של דובנוב, נחמן קרוכמאל, עסק בפילוסופיה של ההיסטוריה. בספרו, 'מורה נבוכי הזמן', הוא עוקב אחרי דרכי התפתחותו של העם היהודי ומגלה, 'שמושג אלוהי ישראל הלאומי הולך ונעשה קמעה קמעה לאלוהי העולם, לרוחני מוחלט'. אכן, מוצא דובנוב גם אצלו את עקרון ההתפתחות כקו מנחה בהשקפת עולמו. עוד יותר מזה הוא מחשיב את מסקנתו של רנ"ק, הטוען שהדת היהודית, הלאומית במקורה, הופכת בסוף התהליך לדת אוניברסלית, ומשום ביטול צביונה הלאומי — לישות רוחנית טהורה. יש להניח, שבהשפעתם של דברי רנ"ק ב'מורה נבוכי הזמן' הגיע דובנוב לרעיון בדבר ישראל כאומה רוחנית, שהוא מהנחות היסוד במשנתו המוצגת במכתבים על היהדות הישנה והחדשה. כפי שהזכרנו, פורסם המכתב הראשון בכתב-העת הרוסי 'ווסחוד' בין השנים 1897 — 1906. בימים ההם סיפק לו, ככל הנראה, הרעיון הזה הסבר לחידת הישרדותו של עם אחרי אובדן כל סממניו הלאומיים, כשם שגם שימש לו בסיס בפולמוס עם התנועה הציונית בראשיתה.

הכינוי 'ריאקציה' כציון לתקופה בפי דובנוב מוצדק לגבי מהלך תולדות יהודי רוסיה אחרי קונגרס וינה. הצאר אלכסנדר הראשון שכח את הבטחותיו, שנתן ליהודים בימי המלחמה. אמנם הוא כינס בפטרבורג את נציגי הקהילות, אולם המועצה הזאת היתה חסרת-אונים ולא יכלה למנוע את הגזירות שהונחתו על הקהילות. כמכנה משותף לגזירות מציג דובנוב את מגמת השלטונות לצמצם עד למינימום את האוטונומיה, שבמסגרתה התנהלו חיי הקהילות מימים ימימה: אוטונומיה של החינוך ואוטונומיה מנהלית של הקהילה. נוסף לכך נפגע גם מצבם הכלכלי של יהודי רוסיה על-ידי הגבלות חדשות. עם זאת, בכל אלה לא השיגה ממשלת הצאר את מטרתה: לשנות בכוח את אורח-חייהם המסורתי של היהודים. אדרבה, 'שומרי חומותיו נתחזקו לגדור את פרציהן', עד כי 'הפטיש, שבא למוטט את ההתבדלות היהודית, חישל אותם חישול-יתר'⁸⁷. חומת ההגנה שהקימו סתמה כל פתח מפני כניסת אוויר צח — או, במלים אחרות: רוח ה'השכלה' והרפורמה שנשבה ממערב כמעט שלא חדרה לתוך הציבור הזה.

לפי שיטתו של דובנוב, הופיעה אחרי שנות הריאקציה שוב תקופה של אמנציפציה. גם הפעם נעוצה ראשיתה במאורע חיצוני — במהפכת מרס 1848, הידועה כימי ההפשרה הפוליטית במדינות מערב אירופה, כ'אביב העמים'. אבל לא ארכו הימים, ובשנות ה-50 הרימו נציגי הריאקציה שוב את ראשם. במדינות גרמניה, ובפרוסיה בראש, קמות ממשלות, המחזירות את המשטר הישן לקדמותו, ובכך מבטלות את הסיכוי של אזרחיהן היהודיים לזכות לשוויון זכויות. חלפו כמעט 20 שנה עד שבדרך

לאיחוד גרמניה נחתם גם החוק, המעניק את מלוא הזכויות לכל אזרח בלי הבדל דת, ובכך זכו יהודי גרמניה לאמנציפציה שלמה. אולם חרף שיפור מעמדם החוקי הורע במהרה מצבם החברתי, לאחר שפרץ באותן השנים גל של אנטישמיות. גל זה מסמן בשביל דובנוב את תחילתה של תקופת הריאקציה השנייה.

בארצות הקיסרות האוסטרו-הונגרית מתפתח תהליך האמנציפציה בדומה לגרמניה. גם שם זוכים היהודים לשוויון זכויות מלא רק בשנת 1868 — כלומר, עשרים שנה אחרי 'אביב העמים' — ונותרו רק שנים מעטות עד לגילויי 'הריאקציה השנייה'. בתוך הקהילות הביא תהליך הקדמה, הנמדד על-ידי דובנוב על-פי מידת ההפשרה מן הקיפאון האורתודוקסי, לידי 'מלחמת תרבות', שבסופה התרחש הקרע הגדול בין שני המחנות. שניהם אינם לרוחו של ההיסטוריון, שכן אין הוא רואה בהם את עלייתו המצופה של הגורם הלאומי. 'שיטת לאומיות מתקדמת עדיין לא היתה במציאות. עדיין חזקה היתה הדעה, כי כל מה שיש בו משום לאומיות יהודית, אין בו התקדמות, וכל מה שיש בו משום התקדמות, אין בו לאומיות'⁸⁸.

כידוע, לא היו עמי רוסיה בין אלה שבארצם הפציע ה'אביב'. לכן נמשך סדר הדיכוי והגזירות בשביל היהודים עוד שבע שנים, עד לסיום שלטונו האכזרי של ניקולאי הראשון. עלייתו של אלכסנדר השני לשלטון, גם היא לא העניקה להם אמנציפציה, אלא רק סדרה מתמשכת של תיקונים במעמדם האזרחי. ברם, הימים המבטיחים האלה ארכו לא יותר מעשר שנים, עד שאותו צאר חזר בו ממדיניותו הליברלית. למעשה התחילה בשביל יהודי רוסיה כבר אז תקופה נוספת של ריאקציה, ובשנת 1881 היא הגיעה לשיאה⁸⁹.

באותם ימי 'האמנציפציה השנייה', כשמעטים כל-כך הגילויים החיוביים בחיי יהודי רוסיה שדובנוב יכול להצביע עליהם, מתהווה בקרב שכבה מצומצמת שינוי, המצוין על-ידו כ'מהפכה תרבותית'⁹⁰. יש לזכור, כי ימי ה'מהפכה' הזאת של שנות ה-70 המאוחרות היו פרק סוער גם בחייו של דובנוב; אכן, מיתוסף מכאן והלאה לתיאוריו ולהערכותיו מטען אישי כבד והולך — מה עוד שמעולם לא נחבא בחדר עבודתו והיה מעורב בתהפוכות גורל היהודים ברוסיה. כבר בשנת 1874 עזב, כזכור, את השיעור אצל סבו ונכנס לבית-ספר יהודי ממשלתי — צעד שביטא את רצונו למצוא את הגשר לעולם המודרני. על כך העיר בהכללה: 'הגורם היותר חזק להתחדשות התרבותית היה בית-הספר להשכלה כללית היהודי-רוסי שמטעם הממשלה'. גם בהמשך הדברים יש בוודאי רמז אוטוביוגרפי: 'ראשיהם [של הצעירים] שזה לא כבר כפופים היו על גבי התלמוד במחנק החדרים והשיבות, נתמלאו דעות חדשות של פוזיטיביזם, אבולוציוניזם וסוציאליזם. עז ומהיר היה המעבר מן הפלפול התלמודי והמיסתורין החסידי לעולם של דעות, שאור השמש של המדע זרוע עליו, לגילויים חדשים, שבישרו חירות המחשבה, שבירת כבלי המסורת הישנה, הסרת כל המחיצות הדתיות והלאומיות, אחווה לכל האנושות... התחילה מלחמה טרגית בין אבות ובנים, מלחמה ללא-רחם, כי מצד אחד עמדו מורדי האור או האורתודוקסים, ובצד השני שוללי כל הצורות ההיסטוריות של היהדות, לא רק הדתיות אלא גם הלאומיות'⁹¹. בין שני המחנות הקיצוניים מזכיר דובנוב את 'שוחרי ההשכלה' מבית-מדרשם של מנדלסון וריב"ל,

השואפים לפייס בין היריבים. מטרתם — לחדש את הספרות העברית. עם שהוא מודה שה'מהפכה' התרבותית הקיפה, למעשה, רק חוג מצומצם ולא חדרה אל הציבור הרחב, עומד דובנוב על כך שהגורם שעיכב, לדעתו, את ההתקדמות ה'נורמלית' היה התערבות הממשלה. שיתוף הפעולה של 'משכילים' עם השלטונות, השואפים לרוסיפיקציה, הרתיע את ההמונים. זאת ועוד; מכיוון שבחסות המשטרה פגעו המשכילים במנהגים הישנים, ולעתים אף בקודשי הדת, עורר את 'החשד של ההמונים כלפי המשכילים הרשמיים, בעלי הדיפלומים, והמעיט את חשיבותם המוסרית בעיני העם, ומכאן יצא נזק גם לרעיון ההשכלה עצמה'⁹².

המאבק על הקדמה סבל גם מחולשתה של 'חברת מפיצי השכלה בין היהודים' — הארגון שדובנוב ניהל. כמכשיר יותר מועיל התגלו העיתונות והספרות. בהזדמנות הזאת סוקר דובנוב בפרוטרוט את כתבי-העת החדשים, העבריים והרוסיים, וגם את צמיחתה של הספרות העברית. דוגמת ההיסטוריונים שקדמו לו, סוטה גם דובנוב מנושאו ורושם פרק בתולדות הספרות העברית, כי היא נראית לו גורם חשוב, הראוי לתפוס מקום בהיסטוריה של התקופה. יש לזכור, כי חקר הספרות העברית החדשה עשה את צעדיו הראשונים רק בימים, שבהם עסק דובנוב בחיבוריו ההיסטוריים⁹³. לעומת זה הולם את נושא כתיבתו הפרק, שהוא מייחד לספרות אחרת: להיסטוריוגרפיה⁹⁴.

בפרק הזה מציג דובנוב את שיטתו ההיסטוריוגרפית של אברהם גייגר. תפיסתו מבוססת על גישה תיאולוגית, המזהה את ההיסטוריה היהודית עם התפתחותה של הדת היהודית. על-ידי רעיון התעודה, המוטלת על עם ישראל בקרב האומות, מצדיק גייגר את הפזורה, שבלעדיה לא יוכל ישראל למלא את שליחותו. כנגד זה מוצא דובנוב גישה בלתי-תיאולוגית במחקריו של זכריה פרנקל, ובעיקר בעריכת 'הירחון להיסטוריה ולמדע של היהדות' על-ידו. ירחון זה, אף-על-פי שהופיע בחסות הסמינר היהודי-התיאולוגי בברסלאו, 'שיחרר את חקר ההיסטוריה מלחץ השיטות התיאולוגיות'. באווירה זאת 'הבשיל הכשרון העצום של הגדול בסופרי דברי הימים לישראל — צבי היינריך גרץ'. להלן מצטט דובנוב מתוך ההקדמה לכרך החמישי של 'תולדות היהודים' של גרץ את ההגדרה של ההיסטוריה היהודית בתקופה שלאחר חתימת התלמוד. הוא מציין, שגרץ הדגיש את אופייה הלאומי ודחה את אלה שטענו, כאילו היא אינה אלא היסטוריה של הדת ושל מוסדותיה. אולם, סבור דובנוב, גרץ אינו מבדיל די הצורך בין הגילויים הספרותיים לבין הסוציאליים, ולכן העדיף את ההיסטוריה של הספר על פני ההיסטוריה של העם. בכל זאת עמד גרץ, לדעתו, על סף התפיסה הסוציולוגית הכוללת, בעיקר בדיון על העת החדשה. מושגים כמו 'התבוללות' ו'יהדות לאומית' כבר מציצים אצלו מבין השורות.

בצורה ברורה וחד-משמעית הביע, לדעת דובנוב, משה הס את אופייה הלאומי של היהדות. הרי אחרי שובו ליהדות קבע הס מפורשות ברומי וירושלים: 'היהדות היא קודם כל אומה, שתולדותיה הנמשכות אלפי שנים מהלכות בצד אלה של האנושות; אומה זאת שימשה לפני כלי רוחני להתחדשות העולם הסוציאלי, וכעת, כשתחיית עמי התרבות בכל העולם הולכת ומגיעה למרום שליחותה, יכולה אומה זו

לחוג גם היא את חג תחייתה⁹⁵. ההכרזה הזאת עוררה את גייגר לתגובה חריפה ולגלגנית, החושדת בהם כאילו פנה לרעיון הלאומיות היהודית רק אחרי פשיטת הרגל של עיסוקיו הסוציאליסטיים. דברים אלה מעוררים את דובנוב להגנה על הס באמצעות הערת שוליים (החסרה במהדורה הגרמנית!), שבה הוא מצביע על המשך פעילותו הסוציאליסטית של הס גם אחרי הופעת הספר הנ"ל. לעומת זאת חסר במהדורה העברית הקטע, שבו מציין דובנוב — במהדורה הגרמנית — את העובדה, כי גרץ היה בין המעטים שעמדו לצדו של הס הן בסקירה אוהדת שפירסם ב'ירחון' והן במאמר בכתב-עת אחר, שבו ביטא רעיונות דומים — וסיבך, כידוע, את עורך כתב-העת הזה במשפט פלילי⁹⁶. ובכן, שניהם — גרץ והס, העזו 'לשחות נגד הזרם'!

בין 'המרכזים הקטנים' מפנה דובנוב את תשומת-לבו ליהודים בתחום האימפריה העות'מאנית, בתורכיה ובארץ-ישראל. את התעניינותו מעורר יחס השלטונות כלפיהם, מאחר שהעניקו אוטונומיה לקהילות ישראל. ברם, 'מצבם החברתי והרוחני הירוד של יהודי תורכיה גרם לדבר, שהאוטונומיה נעשתה כלי שרת לא להתקדמות אלא לקפאון ולקונסרבטיביות נוקשה'⁹⁷. החוגים החרדיים מנעו תיקונים במערכת החינוך והכבירו על פעילותם של מונטיפיורי וכ"ח בשטח זה. היהודים הספרדיים ה'חשוכים' האלה, מעיר דובנוב בהקשר זה, 'לא שימרו מתרבותם הגבוהה של אבותיהם הספרדיים אלא רק את הלאדינו, שפת דיבורם הספניולית'⁹⁸.

הדרך העשירי, השלישי בסדרת 'הדורות האחרונים', אמנם הופיע תחת הכותרת 'תקופת הריאקציה השנייה', אבל מבין שני חלקיו הולם הראשון בלבד את כינויו, כי הוא מוקדש ל'תנועה האנטישמית והנדירה הגדולה'. החלק השני עומד בסימן 'התנועה הלאומית והתנועה המהפכנית'. בכל זאת דבק ההיסטוריון בשיטת החלוקה שנקט לתקופת העת החדשה, ובהקדמה לדרך האחד-עשר, שראה אור בעברית בלבד בשנת 1939, הוא מציין, ששילב גם את קורות עשרים וחמש השנים האחרונות (1914 — 1938) במסגרת של חילופי אמנציפציה וריאקציה.

הדרך העשירי, שבו תיכנן דובנוב לסיים את חיבורו, תופס מקום מיוחד בכתיבתו ההיסטורית, כי בו הוא עוסק בדברי-ימיו. שלא כקודמיו, אין הוא מסתפק בסקירות כלליות, אלא ממשיך במתכונת שבה נהג בתקופות הקודמות. אולם הקורא את דבריו יזכור, כי יותר מיוסט, מגרץ ומגייגר — אם נזכיר רק את הבולטים מההיסטוריונים שקדמו לו — היה דובנוב אדם פוליטי, שביטא את דעותיו הפוליטיות לעתים מזומנות וגם פעל להגשמתן, כל עוד המציאות הרשתה לו זאת. לכן תהיינה בכרך הזה בחירת החומר והערכותיו מושפעות מהשקפת עולמו יותר מהמקובל אצל כותבי ההיסטוריה בת-זמנם.

כשכותב דובנוב את הפרק על האנטישמיות בגרמניה בסוף המאה הי"ט, הוא מביא מדברי טרייטשקה בפולמוס עם גרץ, שהזכרנו: 'אם יבואו היהודים וידרשו להכיר בלאומיותם... אין להם אלא דרך אחת: לצאת וליסד את מדינת היהודים באיזה מקום מחוץ לארץ... על אדמת גרמניה אין מקום ללאומיות כפולה'. דובנוב, הרואה באוטונומיה פתרון לבעיית קיומם הלאומי של היהודים בגולה, מודה בצדק ה'פורמלי' שבדרישת אותו פרופסור אנטישמי, ורואה בה גילוי של 'כל עוצמת הטרגדיה של שאלת

היהודים'. שתיים הן, לדידו, התופעות שגרמו למצב הטרגי הזה. לראשונה אחראים יהודי גרמניה עצמם, כי שאפו לקבל אמנציפציה שבשקר יסודה, ולשנייה — הקיסרות הגרמנית החדשה, שהטילה את ריבונותה בכוח; וכמו שכפתה על תושבי חבל פוזן הפולניים את התרבות הגרמנית, כך אסרה על היהודים 'תוך איום בביטול זכויותיהם האזרחיות, להכריז על נאמנותם למורשתם הלאומית'⁹⁹. האמנציפציה המלאה, שזכו לה יהודי גרמניה בעת איחודה, עוררה אותם שלא לפגר אחרי הגרמנים בפטריוטיזם ובהערצת העוצמה המדינית. ההתבוללות 'טשטשה בנפשם זה מכבר את ההכרה היהודית הלאומית', ואף האחדות הדתית נפגמה עקב הפילוג בתוך הקהילות¹⁰⁰. אכן, אמנציפציה שאין בה שאיפה לאוטונומיה הולכה את יהודי גרמניה למבוי סתום של אנטישמיות 'טרגית'. לא במקרה כווננו חציו של טרייטשקה נגד גרץ; כי הוא היה, לדעת דובנוב, בין המעטים שדגלו ב'לאומיות יהודית רוחנית'. ברם אפילו הוא, ההיסטוריון הנערץ, 'לא העז מעולם לדרוש את הכרת המדינה ביהודים כאומה'. במקום אחר הסביר דובנוב את רתיעתו של גרץ מאמירת דברים נחרצים נגד תוקפיו בכך, ש'חסר היה רעיון לאומי ברור, מחושב ובשל, שיכול היה להעמידו נגד השיטה המוצקה והמהוקצעת של ההתבוללות'¹⁰¹.

כזכור, הגדיר דובנוב במכתבים על היהדות הישנה והחדשה את העם היהודי כ'קבוצה תרבותית-היסטורית המכירה את עצמה בתור אומה', וראה 'בגורמים הסובייקטיביים או הרוחניים... גולת הכותרת בהתפתחותו של הטיפוס הלאומי'¹⁰². באותו מכתב, שנכתב כ-30 שנה לפני הכרך העשירי, מסתייג המחבר מכל שאיפה 'אובייקטיבית' — כלומר, מדינית — של יהדות ההווה ומכנה אותה 'אגואיזם לאומי' — הפסול, כמובן, מהבחינה המוסרית. אבל כשהוא מעריך את הנסיונות, שנעשו על-ידי הוגי דעות שונים, להגן על זכויותיהם של היהודים כאזרחים בני דת משה, הוא מצטט את הפרופסור לפסיכולוגיה של העמים, מוריץ לצרוס, כמי שמכחיש את קיומה של לאומיות יהודית והטוען אף הוא, כי 'מהות האומה מתגלית לא בסימנים חיצוניים של הגזע או הלשון אלא בתודעה הסובייקטיבית של שייכות לחטיבה לאומית מסוימת'¹⁰³. לדעתו, חושפת הקביעה הזאת את יהודי גרמניה בהתבוללותם, 'המרגישים את עצמם כגרמנים מבחינה רוחנית'. ללצרוס ענה טרייטשקה, כי ייתכנו גרמנים פרוטסטנטיים וגרמנים קתוליים, ששורש שניהם הנצרות; אך לעומתם היהודים אינם אלא בני דת לאומית של שבט, שהיה זר לגרמנים מתחילתו. בכך קלע טרייטשקה, לדעת דובנוב, למטרה; אכן, חזר בו לצרוס בספרו הבא מדעותיו. בהקשר זה גם תשובתו של גרץ אינה מספקת אותו עוד. כזכור, הביא גרץ את אמרתו האמיצה של ד'יזראלי, שקשר את הלאומיות היהודית עם קיומו של גזע יהודי טהור, המסרב להתערבב עם 'גזעים נחותים'. את תורת הגזעים הזאת מכתיר דובנוב במרכאות כפולות. אבל אצל דירינג, האידיאולוג של האנטישמיות בעל העט הזריז — ובמידה יתרה אצל צ'מברלין, שהלביש לרעיונותיו של דירינג לבוש כעין-מדעי — הופכת התורה הזאת בסיס לאנטישמיות, שבטיבה החדש והמסוכן לא הבחין עדיין דובנוב. את ההצלחה היוצאת מהכלל של ספרו של צ'מברלין הוא קושר עם הריאקציה 'של היונקרים הפרוסיים', המסמלת את הירידה המוסרית של גרמניה — אותה אומה, שרוחה התגלתה

בעבר בתופעות שונות לגמרי¹⁰⁴. יחד עם לצרוס מזכיר דובנוב גם את הפילוסוף הרמן כהן, שבפולמוס עם טרייטשקה הצביע על המוסר המקראי, המאחד פרוטסטנטים ויהודים ומכשיר את האחרונים להשתלב גם במדינה הגרמנית.

אחרי שסקר את ממדי ההמרה בין יהודי גרמניה, חוזר דובנוב אל לצרוס וכהן, כי ראה צורך להדגיש שאין למנות אותם ובני חוגם בין ה'בוגדים'. לדעתו לא ייתכן, ש'משכילים' כמוהם יצמצמו את יהדותם לתחום הדת בלבד, כי הרי 'חופשיים' הם! לכן משער הוא, 'שלחץ האנטישמיות' ו'מבוכה רוחנית' גרמו, ובסתר לבם הגו, 'למרות אהבתם לגרמניות, הכרה עצמית יותר עמוקה וטבעית... בעם-מוצאם'. טמיעתם הגרמנית אינה אלא 'מסווה'; ויש דמיון בינם לבין האנוסים: 'ממש כמו שקמו האנוסים הדתיים בספרד בימי הביניים מלחץ הכנסייה היחידית במדינה, כך קמו עכשיו, מלחץ רעיון האומה היחידית במדינה, האנוסים הלאומיים'¹⁰⁵. באשר ללצרוס ה'שכלתני', הוא מניח, כי 'תפיסה יותר ממשית של תורתו היתה מביאה את לצרוס לגילוי רעיון המשמעת הלאומית, המונח ביסוד התורה והמצוות בישראל'. רק מגמת ההתבוללות מנעה ממנו 'לחשוב את תורתו עד גמירא'. כנגד כהן טוען דובנוב, שהתנגדותו להתבדלות לאומית בתחום הרוח לא הולכה אותו לאוניברסליזם — כי אם לסינקרטיזם, תוך טמיעת המחשבה המקורית ברוח הזמן; כלומר, גם את הפילוסוף מכשילה מגמת האמנציפציה! אבל האוניברסליזם של נביאי ישראל מבטא 'מגמות חובקות עולם בדפוסים לאומיים'. בהתאם לתפיסתו החילונית, אין דובנוב משלב בהערכתו כלפי שני הוגי דעות יהודיים-גרמניים אלה גורם בעל זיקה דתית. אדרבה, ב'עצתו' ללצרוס הוא מבליט ערך חילוני לתורה ולמצוות ('רעיון המשמעת הלאומית'), ולכהן הוא 'מוכיח' את כוונתם ה'אוניברסלית' של נביאי ישראל.

בעוד שבגרמניה הולידה הריאקציה השקפת עולם אסימילטורית, הביאו, לדעת דובנוב, ימי 'הסופות בנגב' — היינו, הפרעות בדרום רוסיה — את האינטליגנציה היהודית הרוסית לידי משבר. זהו אותו משבר שפגע גם בו עצמו וגרם לו לשנות את השקפותיו, כפי שציין. הפרעות — ולא פחות מהן שתיקתה של האינטליגנציה הרוסית — הרסו את חלום הרוסיפיקציה של המשכילים היהודיים והשיבו אותם אל יהדותם — מפנה בכיוון הפוך מזה של אחיהם במערב! אמנם לפתרון הרדיקלי לבעיית יהודי רוסיה — ליציאה מהארץ — אינו יכול להסכים, משום שהאמין שיש להיאבק על קבלת מעמד של מיעוט אוטונומי בתוך המדינה; אבל כשהקיום הפיסי בסכנה, מוטב לחפש מקום למרכז הלאומי-האוטונומי בארץ אחרת. על השאלה: לאן? לאמריקה או לארץ-ישראל? עונה דובנוב, שרבים רואים במדינות צפון אמריקה 'דלות האוכלוסין' סיכוי להקמת קהילות אוטונומיות; ובהערת שוליים הוא מגלה, שבזמנו תמך גם הוא בתוכנית הזאת¹⁰⁶. באותם הימים הקשים נשמעו בקרב יהודי רוסיה קולות, ששללו את הגולה וקראו להקים מרכז לאומי בארץ-ישראל. הסתייגותו של דובנוב מהרעיון הזה מתבטאת בציונים כמו 'היגיון פשטני' או כניעה ל'אווירת הפאניקה של ההמון הרחב', שנתן למצדדים ביישובה של ארץ-ישראל. גם ההד החזק, שזכה לו חיבורו של פינסקר, 'אוטואמנציפציה!' התעורר לידו לא בשל רעיון היסוד שבו בדבר 'קיום-צללים' של העם היהודי בגולה — טענה הנראית לו מפוקפקת 'לאור ההיסטוריה' — כי אם בגלל

סגנונו 'הקצר והנמרץ' של פינסקר¹⁰⁷. את הפרק, המתאר את צמיחת היישוב החדש בארץ-ישראל בעקבות העלייה הראשונה, כתב דובנוב ברוח הביקורת של אחד העם¹⁰⁸. בהקשר זה יש לציין, שנוסח דברי דובנוב על אישיותו של הברון רוטשילד ועל פעילותו למען היישוב היהודי בארץ-ישראל לא מצא חן בעיני המתרגם העברי. במהדורה הגרמנית, המביאה את הדברים במלואם, מוצג הברון 'כאחד מנציגיה המוכרים ביותר של הפלוטוקרטיה המערב-אירופית... שהאינטרס שלו בעסקי בורסה לא הדחיק את דבקותו במולדת אבות אבותיו'¹⁰⁹. מהתבטאות כזאת כלפי 'הנדיב הידוע' נרתע, כנראה, המתרגם העברי, ולכן החליט לדלג עליה!

בחלקו השני של הכרך העשירי דן, כאמור, דובנוב בשתי תופעות עיקריות: בצמיחת 'התנועה הלאומית' — כלומר, הציונות — ובגורל יהודי רוסיה סמוך למהפכת 1905 ואחריה. לכך הוא מוסיף לסיום סקירה על מצב התפוצה ערב מלחמת העולם הראשונה. כצפוי, משקף הדיון על הופעת הרצל ועל רעיון הציונות המדינית את השקפתו של ההיסטוריון ביתר חריפות. לא זאת בלבד שפיתח משנה פוליטית סדורה באותה העניין, אלא גם פעל בגוף מפלגתי להגשמת עקרונותיה¹¹⁰.

'הנדודים הגדולים' — כוונתו ליציאה ההמונית מרוסיה אחרי הפרעות של שנות ה-80 וה-90 — גרמו להעתקת 'המרכז הלאומי'. מהפכה כזאת, ש'עם הנדודים' אמנם מורגל לה, מלווה בכל זאת במשבר רוחני, המוצא את ביטוי בהתעוררות תקוות משיחיות. תקוות כאלה, סבור דובנוב, התעוררו גם בעת המשבר האחרון; אולם ל'צביון הדתי' התלווה הפעם גוון פוליטי. המשבר של סוף המאה הי"ט עומד אפוא בסימן של 'משיחיות פוליטית'. כשהמוני היהודים התלבטו בשאלה לאן להגר, צצו 'הגעגועים הנצחיים של העם אל עריסתו ההיסטורית, ובחשכת הנכר השוטם הופיע, כבמחזה, עתיד מזהיר של ארץ בלי עם שתחזור לעם בלי ארץ'¹¹¹. לשונו הנשגבת של הכותב אינה צריכה להטעות בדבר עמדתו. הציפיות המשיחיות הרי איכזבו תמיד, ולכן תאכזבנה, לפי הרגשתו, גם הפעם. בכל זאת לא העלים עין מצמיחת התנועה הציונית ברוסיה ותיאר את קורותיה.

בימי הפרעות השמיעו ראשי תנועת 'חיבת ציון' את הסיסמה 'הביתה'. אנשים כלילינבלום, פינסקר ולוואנדה הציעו את הפתרון ה'פשטני' הזה כפתרון לבעיה היהודית המסובכת; אבל המציאות טפחה על פניהם: המוני היהודים היגרו לאמריקה. עד שנשמע קולו של אדם, שעד כה נמנה עם המתנכרים לרעיונות לאומיים — או, בלשון התרגום הגרמני, היה כאחד 'האנוסים הלאומיים, שהקפידו מאוד לשים מסכה על פרצופם היהודי מפחד האנטישמיות'. משפט דרייפוס — שמשמעותו העמוקה ביטול האמנציפציה, דוגמת פקודת נאנט כלפי ההוגנוטים — הוכיח לו, שאין ליהודים ישועה אלא בארצם. הרעיון הזה לבש אצל הרצל דמות של מדינה יהודית. דובנוב הבין, שבניגוד ל'חובבי ציון' קודמיו, רצה הרצל להגשים את תוכניתו 'מלמעלה': קודם כול להשיג מידי המעצמות הכרה בזכות העם היהודי לטריטוריה משלו, ורק אחרי-כן להתחיל במפעל ההתיישבות ההמונית. תחת השפעתם של 'חובבי ציון' רבים שפנו אליו, השתכנע כי המדינה צריכה לקום בארץ-ישראל. להלן מוסר דובנוב בהרחבה את הצעותיו המעשיות של הרצל, את צעדיו הפוליטיים והארגוניים, וכן את מהלכם של

שלושת הקונגרסים הציוניים הראשונים. בדבריו על מותו ללא עת של הרצל, שתש כוחו ולבו לא עמד 'במאמציו ללא לאות להצלת האידיאלים שלו', חוזרת ההשוואה לאנוסים ה'דתיים', והפעם — תוך העלאת דמותו הטרגית של שלמה מולכו, שאף הוא ניהל בזמנו משא-ומתן עם גדולי הארץ על שחרור ארץ-הקודש, וסופו שהועלה על המוקד: 'אבל הרצל מסר את חייו על מזבח, שהקים בעצמו, בלהבות פולמוס פוליטי לזהט'¹¹². אכן, כמו מולכו, 'המיסטיקאי הקנאי', היה גם הרצל קורבן שווא על מזבח המשיחיות. ברוח זאת כתב שנה אחרי מותו של הרצל במכתבים: 'המטרה הסופית של הציונות המדינית היא בעינינו הלכתא למשיחא'¹¹³. בספרו מציג דובנוב את ביקורתו על הציונות המדינית, אגב דיון על 'הציונות הרוחנית' של אחד-העם. סבור הוא שלידת תורתו של הרצל, שהתרחשה כתגובה על האנטישמיות וכניסיון להחזיר ליהודים את כבודם שנפגע, אינה מאפשרת פתרון מלא לבעייתם הלאומית. כדרך התנועה המשיחית פנה גם הוא רק אל 'כוח האמונה והרצון', כמשתמע מאמרתו: 'אם תרצו — אין זו אגדה!' דובנוב, היסטוריון ופוזיטיביסט, אינו סומך על כוחם הוולונטרי של בני-אדם, כשהם מנסים להתגבר על כורחה של המציאות, ולכן הוא שואל: מה יקרה לעם היהודי, אם כוח רצונו לא יעמוד לו במידה מספקת? הבאמת ללא שיבה לציון נידון לכליה? ההיסטוריה בת אלפיים מראה את ההפך! לפי דעתו, יעניק לימוד לקחה לציונות הפוליטית את הממד, שהרצל החסיר. בכיוון זה פעל, לדעתו, אחד-העם. בתורת הציונות הרוחנית או התרבותית צעד את הצעד המשמעותי הראשון לתיקון תורתו של הרצל. ברם, גם הוא לא זו מההשקפה, שהמשך קיום הגולה מסכן את עתידו של העם היהודי.

נגד הפתרון הציוני מציג דובנוב את פתרונו בדמות האוטונומיזם או 'הלאומיות הרוחנית'¹¹⁴. כזכור, פיתח את עיקרי משנתו כבר במכתבים, ובמיוחד במכתב הראשון, שפירסם עוד בסוף המאה הקודמת! בעשרים השנים שחלפו מאז לא שינה אפוא את דעתו; אדרבה, הוא יכול אפילו להצביע על התקרבות התנועה הציונית אל רעיונו הבסיסי: ציוני רוסיה הן קיבלו בוועידתם בהלסינגפורס בשנת 1906 את תוכנית 'הציונות הסינתטית', הכוללת את הדאגה למען זכויותיה 'התרבותיות-לאומיות' של הגולה. התפתחות דומה התרחשה גם בקרב ציוני אוסטריה, 'מדינת הלאומים הקלאסית': אחד ממנהיגיהם הראשונים, נתן בירנבאום, נטש את שורותיהם, ותחת הסיסמה 'ישראל קודם לציון' התחיל להיאבק על הזכות לאוטונומיה ועל טיפוח לשון יידיש בתור 'השפה הלאומית הישנה'¹¹⁵. שלילת הגלות ובלעדיותו של מרכז לאומי בארץ-ישראל אכן היו נקודות המחלוקת בין האוטונומיזם לבין הציונות המדינית¹¹⁶. בין המתלבטים על מהות הלאומיות היהודית מונה דובנוב גם מפלגות סוציאליסטיות יהודיות, הדוגלות בעקרון מלחמת המעמדות. ה'בונד', על ועידותיו ויחסו למפלגת הפועלים הסוציאל-דמוקרטית ברוסיה, נסקר על-ידו בהרחבה, וכן שני ארגוני הפועלים הציוניים, 'פועלי-ציון' ומפלגת הציונים הסוציאליסטיים (ס"ס), וקבוצת 'התחיה', שהפכה ל'מפלגה סוציאליסטית יהודית' או 'הסיימיסטים', בהנהגתו של חיים זייטלובסקי, 'שעשה, כמוהו כמעטים, תעמולה לרעיון היהודי הלאומי בקרב החוגים הסוציאליסטיים'¹¹⁷. במרוצת הזמן נאלץ אפילו ה'בונד' להודות במטרה לאומית

כלשהי, שאמנם הצטמצמה בדרישה להכיר בזכות קיומה של יידיש בחיי הציבור היהודי. גם הפעם רואה דובנוב צורך להוסיף לדיונים ההיסטוריים האלה סקירה על התפתחות הספרות העברית והיידישאית באותו פרק זמן¹¹⁸.

התסיסה המהפכנית ברוסיה בשנת 1905 עוררה תקוות חדשות גם בלב המפלגות היהודיות. ההרגשה, כי העת כשרה למאבק פומבי על ביטול הגזירות וההפלות, ליכדה מנהיגי ציבור שונים, וביניהם גם את דובנוב. ההתארגנות של 'האגודה להשגת שוויון גמור לעם ישראל ברוסיה', מלהיבה אותו, והוא מכנה אותה 'הניסיון הראשון בעת החדשה, לשחרור של אומה, ולא של יחידים או של "כת דתית"... כמו שהיה הדבר באירופה המערבית'¹¹⁹. אולם ההיסטוריון אינו מציין במקום הזה, ש'האגודה' לא פעלה יותר משנתיים ימים, ושכשנת 1907 התפלגה לארבע קבוצות. אחת מהן, 'המפלגה העממית', הודרכה על-ידי דובנוב עצמו¹²⁰.

ברם, שנת המהפכה היתה גם שנה של פרעות אכזריות, ודובנוב נאלץ לציין שיהודי רוסיה שרויים במעגל קסמים: כקורבנות משטר העריצות נדחפו לשורות המהפכנים, ובעבור זה התנקמה בהם רוסיה השחורה נקמת פרעות, שהגבירה בהם את הרוח המהפכנית. בפרלמנט הרוסי, ה'דומה', שבין נבחריו נמצא גם קומץ של נציגים יהודיים, נשבה אמנם רוח ליברלית ונכונות לתקן גם את מצבם של היהודים; אולם בסופו של דבר ניצח הצאר, וחברי ה'דומה' נשלחו הביתה. מכאן והלאה שולטים ברוסיה שוב כוחות הריאקציה, 'המאיימת לבטל את כל הישגי המהפכה'. החוקה הפכה ל'שפחת האוטוקרטיה'. עתה התחילה 'המהפכה שכנגד', והיא החמירה מאוד את מצבם של היהודים. שיא ההסתה שהשלטונות ניהלו נגד היהודים היתה עלילת הדם במשפט בייליס. אמנם זופה מנדל בייליס, אבל ממשלת הצאר לא הרפתה ממדיניותה האנטישמית.

בתקופה הקשה הזאת, בשנים שלפני פרוץ מלחמת העולם — ואולי הודות לה — מתחזקת תודעתם העצמית הפוליטית של 'ההמונים היהודיים'. כהוכחה מציין דובנוב את הגברת הפעילות הפרלמנטרית של האופוזיציה היהודית בגבולות הצרים של ה'חוקה' הריאקציונרית. כן הוא מתרשם כי משתפר והולך מצבם הכלכלי של יהודי רוסיה, היכולים ליהנות מתהליך התיעוש המתפתח במדינה. לכן רבים היו הסיכויים של מפנה לטובה: 'בכלל נמצאת היהדות הרוסית בדרך להבראה כלכלית, וביחד עם התפתחותה התרבותית והמדינית אפשר היה לקוות לתקופה חדשה של פריחה'. ברם, תוצאות מלחמת העולם 'שמו את כל התקוות האלה לאל'¹²¹.

בהתפתחותה האידאולוגית של הציונות אחרי מותו של הרצל רואה דובנוב שיבה לתורת אחד-העם. כביטוי מפורש לפנייה הזאת הוא מביא את דבריהם של נשיא ההסתדרות הציונית החדש, פליקס ורבורג, ושל נחום סוקולוב, הסוקר בקונגרס הציוני הי"א בווינה, במקום נורדאו, את מצב הגולה ערב מלחמת העולם הראשונה. 'כאן נשבה רוח הציונות של אחד-העם', מעיר דובנוב אחרי הציטוט, 'תורת "הכופר" נכנסה בדרך רשמית לתוך "האני מאמין" של הציונות'. קבלת הצעתו של אוסישקין בדבר ייסוד אוניברסיטה עברית בירושלים היא, לדעתו, הוכחה נוספת ל'נצחון היסוד הרוחני בציונות'¹²². דעתו על הפתרון הנכון לבעיה היהודית קירבה אותו לפעילות של אותו

פלג, שדגל ב'טריטוריאליזם' ועזב את ההסתדרות הציונית ברגע שזאת פסלה את ההצעה ליסד מרכז אוטונומי מחוץ לארץ-ישראל. אבל המאמצים למצוא חבל ארץ מתאים נכשלו כולם. בהקשר זה מזכיר דובנוב את נתן בירנבאום, שכנוזר לחם בקרב יהודי אוסטריה על השגת 'אוטונומיה תרבותית' ועל ההכרה בלשון יידיש. את קובץ מאמריו בעניין זה הוא מכתיר בתואר 'גולת הכותרת של הפובליציסטיקה היהודית'; אבל האיש נטש פתאום את האידיאלים שלו והצטרף ל'אגודת ישראל'! את התופעה הזאת של שיבה אל האמונה הדתית מוצא דובנוב בגילויים נוספים: בדרכו של מרטין בובר אל ה'ניאו-חסידות'; ובזו של הרב הליברלי ליאו בק, המעמיד את היהדות כ'דת קלאסית של המעשה' מול הנצרות, דת הרגשה הרומנטית¹²³.

הערכתו של דובנוב את המפעל הציוני אינה חד-משמעית. כך הוא מונה בפרק על 'ארץ-ישראל העברית' את הישגי 'הציונות המעשית' בהגדלת היישוב העירוני ובריבוי היישובים החקלאיים; למרות זאת הוא מציין לסיכום: 'מבחינת הציונות המדינית נראו הצלחותיה של ההתיישבות זעומות, מפני שהאוכלוסיה היהודית בארץ-ישראל נידונה עקב הגידול האיטי להיות במשך זמן רב מיעוט חלש בארץ'. לעומת זאת נהנו הציונים ה'רוחניים' 'מהתקדמות החינוך הלאומי וחידוש נעורי הלשון העברית'. השאיפה לתחיית הלשון העברית 'בארץ-ישראל הצעירה' מקבילה, לדעתו, ל'יידישיזם' של החוגים הדמוקרטיים בגולה: 'לשניהם משותפת ההכרה, שבהיעדר סיכוי 'להשיג בשביל האומה העברית בסיס קרקעי מוצק, יש להרבות בהדגשת חיזוק התרבות'¹²⁴.

אחרי סקירות על הגלויות השונות הוסיף דובנוב למהדורה הגרמנית 'אחרית דבר', הנותנת תמונת מצב לשנים 1914 – 1928. התפוררות המונרכיות הגדולות – רוסיה, גרמניה ואוסטריה – עוררה בלבו תקוות, כי הגיעה העת לממש את הצד הפוליטי של תוכניתו להבטחת קיומם של היהודים בגולה. אולם השנים הראשונות אחרי המלחמה כבר הביאו אתן אכזבות: 'שנת 1919, שנת סיומה הסופי של מלחמת העולם, היתה בשביל העם היהודי עת תקוות מפליגות ואכזבות מרות כאחד'. אמנם התארגן 'ועד השליחים היהודיים' והציג לפני ועידת השלום את הדרישה להעניק למיעוטים היהודיים את הזכויות המובטחות לכל המיעוטים הלאומיים; אולם במרכזים הגדולים – בפולין העצמאית וברוסיה הקומוניסטית – התלקחו שוב פרעות עקובות מדם. בקרב יהודי מערב אירופה שולטת ההתבוללות, ובגלל הפחד מפני האנטישמיות הם נמנעים מלהשמיע את קולם. רק יהדות גרמניה, השומרת על מרכזיותה במערב, מראה סימנים של התקרבות לרעיון הלאומי. 'עשירי מרץ לאומי, שעדיין לא התבלה, נמצאת תופעת "האנוסים הלאומיים" בירידה ניכרת. נציגים יהודיים בולטים בתחומי המדע, הספרות והפוליטיקה, מגלים בפומבי את אהדתם לציונות'. כגילוי חיובי אחר מצביע דובנוב על התקרבותם של יהודים אלה ליהודי המזרח, הגוררת אחריה גם החלשת ההתנגדות לרעיון האוטונומיזם. בשיתוף עם מהגרים ממזרח אירופה ושליחי המרכז האמריקני יצרו את ועד השליחים הנזכר, 'המעוז לאינטרסים של העם'¹²⁵. באשר להתרחשויות בארץ-ישראל אחרי הצהרת בלפור, מטיל דובנוב שוב ספק באפשרות להתיישבות רחבת ממדים ולהקמת מדינה יהודית על-פי תורת ז'בוטינסקי. מאידך גיסא, הוא רואה כיצד מתגשמים האידיאלים של אחד-העם בקצב מהיר, וחדירת הלשון העברית לכל שטחי

החיים היא אחד מסימניהם. 'כפי הנראה', מציין דובנוב, 'יתקיימו גם בעתיד שני חלקים בלתי שווים של האומה, זה ליד זה: האחד בארץ-ישראל, האחר בתפוצה. לזה תהיה עברית שפת הדיבור, וזה יזדקק לידיש ולכל מיני שפות אחרות; יהודה קטנה ומלוכדת וישראל הגדול והמפוזר'¹²⁶.

את הכרך הזה, האחרון של המהדורה הגרמנית, מסיים דובנוב בשנת 1929 בשאלה: לאן פני העם היהודי? אחרי ה'מבול' של מלחמת העולם מראים ייסוד חבר-הלאומים, רעיון פירוק הנשק, עקרונות ההגנה על המיעוטים הלאומיים והאידיאל של פאן-אירופה את 'הקשת בענן', המבשרת שלום. אולם להשגת השלום הכולל אורכות עדיין סכנות: המיליטריזם ותאוות הנקמה, בצד אחד, ושני משטרים, מהצד האחר: הכולשביזם והפאשיזם. בידי האנושות הברירה בין חיים ומוות. ובאשר לגורלו של העם היהודי: רק אם יפרוץ עידן השלום הנצחי, יקום דור חדש שיבין כי אין בתולדות האנושות אלא מלחמות השמד ותקופות של ברבריות גסה של יצורים, שאינם ראויים לשם בני-אדם. ילדי העתיד הרחוק האלה יפתחו את 'המגילות המוצהבות, בנות עשרים ושש מאות שנים לפני המבול האחרון, וימצאו בהן את חזון הנביא היהודי, שבאחרית הימים לא ילמדו עוד מלחמה, וכיתתו חרבותם לאתים; אזי יכירו, שעוד בימי קדם פעלו אישים בעלי מוסר נשגב; הללו חינוכו לראשונה אותו עם, שסבל ממוראות העולם יותר מכל'. בסכמו כך את סיפור תולדות עמו, אין דובנוב בטוח בהישרדותו, ובפסקה המסיימת הוא מתנה להגשמת תקוותו תנאי: 'אם יזכה עם ישראל ויחזה מבשרו אותם הימים המאושרים, אזי ייודע לו בביטחון גמור שלא לחינם לחם על קיומו כמשך אלפי שנים תחת דגל הפציפיזם הראשוני של אהבת אדם, של אידיאל השלום והצדק'¹²⁷.

ארבע שנים חולפות, ובשנת 1933 תופס היטלר את השלטון בגרמניה. דובנוב החליט לעזוב את הארץ הזאת, ובקיץ של אותה שנה הוא עובר לריגה שבלטביה. שם הוא ממשיך בעבודתו. הוצאת המהדורה העברית של חיבורו הגדול הסתיימה, וכן הופיעה המהדורה המקורית, הרוסית, מתוקנת ושלמה. בעזרת ידידו, מתרגמו א' שטיינברג, הוציא דובנוב לאור מהדורה גרמנית מקוצרת בשלושה כרכים. באותם הימים המשיך גם בכתיבת האוטוביוגרפיה ספר החיים (ברוסית). כן החליט לעדכן את המהדורה העברית של דברי ימי עם עולם על-ידי הוספת הכרך האחד-עשר, וזה ראה אור בשנת 1940. דובנוב הרגיש צורך לסקור את המאורעות המסעירים של שנות השלושים הראשונות. עליית היטלר לשלטון דוחקת לקרן זווית את חזון העתיד הפציפיסטי, שלו פילל. מהמשטר הנאצי, השואף במפורש לביטול זכויות האדם והאזרח והנגוע באנטישמיות קיצונית, צפוי ליהודים הרע ביותר — מה גם שהשפעת הרודן הולכת ומתרחבת באירופה.

בברלין חווה דובנוב את תפישת השלטון על-ידי היטלר, ובחושיו ההיסטוריים הוא מרגיש את האסון המתקרב. מתברר לו שהאירועים מצדיקים את תפיסתו: תמיד מתחלפים ימי האמנציפציה בימי הריאקציה. לכן הוא מסווג עכשיו את שנות העשרים כ'אמנציפציה שלישית', ואת שנות השלושים — כימי 'הריאקציה השלישית'. אותם העניינים, שבהם נגע בסוף המהדורה הגרמנית רק ברפרוף, זוכים עכשיו לפירוט יתר. כשהוא בודק את מידת הגשמתן של זכויות המיעוט היהודי במדינות השונות, יכול הוא

לציין את קיומן הפורמלי בקרב הריכוז היהודי הגדול ביותר, המצוי ברפובליקה הפולנית החדשה. עם זאת מקיימת אותה ממשלה מדיניות אנטישמית מובהקת, הפוגעת בעיקר בכלכלה היהודית. כתוצאה מכך עולה בציבור היהודי משקלן של שתי המפלגות הקיצוניות — ה'בונד' הסוציאליסטי ו'אגודת ישראל' האורתודוקסית — המתחרות ברוב הציוני. את מפלגתו, 'מפלגת העם', אין הוא מזכיר עוד. רק בתחום התרבות מורגשת 'עבודה לאומית תיובית'. גם בשתי מדינות אחרות בעלות אוכלוסייה יהודית ניכרת — רומניה והונגריה, שולטים משטרים אנטישמיים. למעשה שומרת רק הרפובליקה הצ'כוסלובקית על זכויות המיעוטים במלואן: ברם, בין 300,000 יהודיה, מציין דובנוב בצער, נרשמו רק מחציתם כמיעוט לאומי-יהודי — תוצאת תהליך ההתבוללות שבו הם שרויים! ברוסיה הסובייטית שאחרי מות לנין 'הקומוניזם נהפך לקפיטליזם ממלכתי והדיקטטורה של הפרולטריון לדיקטטורה על הפרולטריון... נידונו למיתה איטית משפחות מרובות של המעמד הבינוני בישראל'¹²⁸. בתנאים אלה התרוקנו החיים הפנימיים מתוכנם היהודי, ואין עוד מקום לאוטונומיה תרבותית לאומית. בגרמניה הרפובליקאית נהנים היהודים משוויון אזרחי גמור על-פי חוקת ויימאר, אולם גם ציבור מתבולל זה אינו דורש לעצמו זכויות של מיעוט לאומי. רק בקרב הקהילות הדתיות מתפתחת פעולה חברתית תרבותית הודות ל'זרימת כוחות לאומיים מאירופה המזרחית. המשכילים שנמלטו מן המרכז הרוסי שנחרב, הכניסו זרם רענן של מרץ לאומי לקהילות המערב'¹²⁹.

כנזכר, מתחילה עם שנות השלושים 'הריאקציה השלישית' — הקונטר-אמנציפציה'. כותרות הסעיפים של הפרק הזה מדברות בעד עצמן: 'המהפכה הגרמנית וחורבן היהדות', 'מגיפת הנאציזם באירופה המזרחית', 'המרכז המסוגר ברוסיה הסובייטית'. את הדיון על ארץ-ישראל פותח דובנוב בטענה, ש'אבדן שני מרכזים אירופיים של היהדות מגביר בעם הנודד את הגעגועים לציון'¹³⁰. נדמה שמשפט זה מבטא היטב את יחס כותבו לציונות, שלא חל בו שינוי משמעותי. עדיין מחזיק דובנוב ברעיון ה'מרכזים', הדרושים לפתרון בעיית הקיום הלאומי של עם בגלות. לדעתו, נדון אותו עם להיות עם נודד בקצב עלייתם וירידתם של 'מרכזים' אלה. כשיטה הזאת נשמר לארץ-ישראל מקום מיוחד רק הודות לכוח משיכתם של 'געגועים לציון'. בתיאור היישוב היהודי בארץ-ישראל בשנות השלושים מתרכז דובנוב ב'מאורעות' של שנת תרצ"ו, שהפסיקו 'חלום נעים', כלומר — את ימי הפריחה שקדמו להם. בעקבות זה הוא מביא את הצעת החלוקה ואת הפולמוס על אודותיה. כמו במהדורה הגרמנית בשנת 1929, מסיים דובנוב גם הפעם, אחרי עשר שנים, את דבריו בחזון לעתיד, שבו תהיינה שתי חטיבות לעם היהודי — יהודה הקטנה וישראל הגדול — בלי להבחין ביניהן בחינה ערכית, בחינת ארץ המולדת לעומת הגולה! במקום זה הוא מקווה, ש'בין שני החלקים ייתכן שיהיה שיתוף פעולה תרבותית, שיהיה לברכה לאומה בכללותה'. אבל על השאלה: לאן מועדים פני ישראל? הוא משיב הפעם ב'פרק אחרון' בנימה אופטימית. הנה, כחצי שנה לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה, שאת בואה הקרוב לא שיער, מצפה הוא שבין 'האידיאלים של חירות, שוויון וצדק סוציאלי' לבין 'האידיאלים של עבדות, הבדלים גזעיים וכוח גס' תבחר האנושות בדרך הראשונה. כן סבור הוא, שאצל העם היהודי,

שכוחו בליכודו, הולידה סכנת השנים האחרונות תהליך של התקרבות בין יהודי שני חצאי כדור הארץ: אירופה — העולם הישן, וארצות-הברית של אמריקה — העולם החדש. סימן טוב נוסף הוא מיחס לחיוניות הרבה שמוכיח העם: מראשית המאה הי"ט עד שנות ה-30 של המאה הכ' גדל מספרו משלושה מליונים עד שישה-עשר מליון, שמהם יושב שליש באמריקה וכחצי מליון בונים את ארץ-ישראל המחודשת מתוך צפיה למדינה יהודית או למרכז לאומי גדול.

אולי רומזים דברים אלה לשינוי ביחסו למעמדה של ארץ-ישראל וליישובה מחדש? כלום חשובים בעיניו 'חצי מליון בונים' כמו אותם חמישה מליונים בארצות-הברית? כשביקר בשנת 1935 בקובנה, דיבר שם, כנראה, בזכותה של ארץ-ישראל, עד שידידו שמעון ראבידוביץ 'חשד' בו כי חלה מהפכה בהשקפת עולמו. על כך השיב לו דברים, המאשרים בפעם הנוספת שנשאר נאמן לחיובו את הגולה לצורך קיום העם: 'לא "חזרתי בתשובה" אלא חוזר אני על מה שאמרתי כבר פעמים רבות. ורק הדגשתי את המעשה הרב, שבשנים האחרונות. ארץ-ישראל היא הארץ היחידה, שיש בכוחה להכניס כ-50,000 נודדים לשנה. מעולם לא הייתי מתנגד לציונות כמות שהיא, אלא לשלילת הגלות שבציונות — ובשלילה זו מלחמה לי מימים קדמונים עד היום'¹³¹. כעבור שנתיים נדרש לאותו עניין, ושוב במכתב לש' ראבידוביץ: 'עד היום אני אוהז בסינתזה: גלות וציון. אקווה, שגם אתה תמשיך את מלחמתי עם משוללי [צ"ל שוללי! ר"מ] הגלות!¹³² מחליפת המכתבים ביניהם מתברר, שאמנם חלוקה דעת הידידים על מהות הגלות. לכן מדגיש דובנוב: 'על-פי השקפה של היסטוריסמוס בניגוד לדוגמטיסמוס, היתה הגלות לא רק אפשרית המציאות אלא מחויבת המציאות. עם קטן בכמות וגדול האיכות, שעמד על אם הדרך בין איתני אסיה ואפריקי, אי אפשר היה לו לשמור על מדינתו ולאומיותו ביחד, ומוכרח היה לשבור את החבית ולשמור את יינה — הפלא הגדול בתולדות האנושות'¹³³. מה, לפי תפיסתו, בין 'היסטוריסמוס' לבין 'דוגמטיסמוס' — אפשר ללמוד מתשובתו לזאב רבינוביץ, מחבר ספר על חסידות קרלין. דובנוב משיב לו על השאלה שבמחלוקת: האם הועילה או הזיקה תנועת החסידות? דובנוב סבור, שעבר זמנו של הוויכוח הזה, ברגע שהמחקר ההיסטורי תפס את מקום הגישה האידיאולוגית — או במונחים שלו: ההיסטוריסמוס ביטל את הדוגמטיסמוס: 'עכשיו הגענו במקצוע זה לאותה נקודה, שבה הדוגמטיסמוס מפנה מקום בשביל ההיסטוריסמוס, ובמקום ההתווכחות באה חקירה מדעית של המאורעות והשתלשלותם באופן אובייקטיבי'¹³⁴. כלומר: הערכת התופעה ההיסטורית תושפע מגורמים אובייקטיביים — ולא משיקולים אידיאולוגיים. מקור הגישה הזאת ברור: תורת הפוזיטיביזם, שהדריכה את כתיבתו ההיסטורית.

כשפרצה מלחמת העולם השנייה, נכבשה ריגה בידי הצבא הרוסי. מעכשיו נפסק כמעט לגמרי הקשר הישיר בין דובנוב לבין בני משפחתו וידידיו, שישבו במדינות שונות. בכל זאת נמצאו דרכים להעביר אותו למקום יותר בטוח, ויכול היה לנסוע משם לארצות-הברית או לארץ-ישראל — אבל הוא סירב! נימוקיו היו גם מעשיים: זקנתו — כי כבר מלאו לו שמונים שנה, וקשיי הנסיעה בעת מלחמה; אבל הכריעו נימוקיו העקרוניים, שנבעו מהתייחסותו לגולה. עוד בשנת 1934 השמיע כעין נזיפה באוזני

ראבידוביץ, שהיגר ללונדון מתוך כוונה לעלות משם לארץ-ישראל: 'אומנם צריכה הגלות להתרוקן מכל סופרינו וחכמינו ולהעבירם לארץ-ישראל? בזה תמצא עוד נימוק אחד ל"קשיות ערפי" בדבר שינוי-מקום הפרטי שלי. מוסיף אני להאמין בכוח היצירה הלאומית שבגלות הגדולה בצד ארץ-ישראל הקטנה'. בסוף השנה כתב ברוח זאת לי"ח רבניצקי: 'אין מזל ל"מחייב הגלות", הרואה את עצמו מחויב להישאר בתוך עמו בשעה, שהכל בורחים לארץ-ישראל, ורוב העם מתרוקן ממנהיגיו ומדריכיו. עמו אנוכי בצרה'¹³⁵. כעבור שנתיים הסביר פעם נוספת את הסיבות המונעות ממנו לנטוש את מקום מושבו: 'בימי הרעש הללו ובגיל השיבה אי אפשר לי לעזוב את "מעט הצאן" באירופה ולנדוד למרחקים לשם בנין בית חדש. מסתמא נגזר עלי מן השמיים, להישאר עם אחי בעמק הבכא ולסבול אתם בשעת סכנה'¹³⁶. בראשית יולי 1941 נכנס הצבא הגרמני לריגה, ובא הקץ על יהדות לטביה. ב־30 בנובמבר של אותה שנה נרצח שמעון דובנוב הקשיש בשעת אחת ה'אקציות'...

תפוצת הספר והשפעתו

סימן הוא לעם היהודי בתפוצותיו, שבשעה שביקש דובנוב להביא בפניו את חיבורו הגדול, נאלץ להוציא אותו לאור בו־זמנית בשלוש שפות: בגרמנית, ברוסית ובעברית! המהדורה הגרמנית, שנערכה על־ידי אהרון שטיינברג בימי שבתו של דובנוב בברלין, נשלמה בשנת 1929 והיא המתקנת בכולן, ולכן נעזר בה המתרגם העברי¹³⁷. במלאכה זאת הוחל גם כן בברלין על־ידי הסופר והעיתונאי העברי ברוך קרוא (קרופניק) 'בהשתתפות המחבר'. משום־מה הוחלט להוציא לאור קודם את שלושת הכרכים של דברי ימי ישראל בדורות האחרונים (תרפ"ג – תרפ"ד). בשנת 1932 עלה קרוא לארץ-ישראל, וכאן סיים את תרגומם של שאר שבעת הכרכים. הבשורה על גמר המפעל הגיעה לדובנוב בריגה בסוף שנת 1934. שמחתו לא היתה שלמה, שכן בניגוד לכרכים הראשונים, שלתוכם הוכנסו כל התיקונים וההוספות שדובנוב דאג לשלב אותם במהדורה הגרמנית – נשארו שלושת הכרכים האחרונים בלתי מתוקנים¹³⁸. על המקור הרוסי עבד המחבר שנים רבות. את המהדורה הראשונה בארבעה כרכים כתב בשנים תרס"א עד תרע"ד. אולם אז החליט – אחרי שהצטבר אצלו חומר חדש והתגבשה סופית שיטתו ההיסטורית – לערוך את הכול מחדש. המלאכה הזאת נמשכה שבע שנים, מ־1914 עד 1921: 'שבע שנים, שהן שנות הפורענויות של המלחמה והמהפכה ברוסיה'. אחרי שעקר מפטרבורג לברלין, המשיך לתקן אותה¹³⁹. בכך עסק גם בריגה, ובקיץ 1938 הודיע לרבניצקי על השלמת הכרך האחרון¹⁴⁰. המהדורה האחרונה והמתקנת של המקור הרוסי נדפסה בשנים 1924 – 1938 בריגה והופיעה בעשרה כרכים. במרוצת הזמן תורגמו כל הכרכים לשפות נוספות – לידיש, אנגלית, צרפתית, ספרדית ולשפות נוספות. מתרגמיו לעברית ולגרמנית, קרוא ושטיינברג, ערכו יחד עם המחבר מהדורה מקוצרת בכרך אחד.

את הרושם, שהשאירו אחריהם ספרי ההיסטוריה של דובנוב אפשר להעריך על־פי תגובות המבקרים המקצועיים, מצד אחד, ועל־פי היענות ציבור הקוראים, מצד שני¹⁴¹.

לדעת ההיסטוריונית הידועה של יהדות גרמניה, סלמה שטרן-טויבלר, נחשבים כתבי דובנוב בין מומחים ובין הדיוטות 'כעין רכוש לאומי'. ערכם העיקרי טמון בסיכום המקיף של חומר עצום כזה, שבסידורו המוצלח הוכיח דובנוב את עצמו 'כאדריכל יותר מאמן'. חלוקתו 'הכמעט מתמטית' היא מרשימה; אבל ככל מבקר, מודדת גם היא את ההיסטוריון על-פי השקפת עולמה-היא. תפיסתו הלאומית, הטוענת לקיום עם יהודי בצורת 'אומת-תרבות' לפי ניסוחו של ההיסטוריון הגרמני פ' מיינקה, אינה מקובלת עליה, והיא אף מבחינה בה חוסר אובייקטיביות. בכל זאת מעניקה היא למפעלו ההיסטורי חשיבות רבה לגבי היהודי המערבי, הרגיל לבחון את תולדות העת החדשה מנקודת ראותם של מחייבי האמנציפציה, ונאלץ עתה להתמודד עם גישה אחרת. אמנם לדעתה עבר דובנוב את גבול המותר, כשזילזל בערכה של 'פקודת הסובלנות' של הקיסר יוסף השני או כשליגלג על הענקת האמנציפציה ליהודי פרוסיה בשנת 1812. כן קובעת המבקרת, שיש הערכה חד-צדדית של דובנוב גם כלפי אישים, כמו המלך הפרוסי פרידריך השני, נפוליון, גתה, פיכטה, מרקס ודוסטויבסקי. מעניין לציין, שעל אף מגמתו ה'סוציולוגית' המוצהרת, טוענת היא כי יותר משהוא נותן את דעתו על גורמים כלכליים וסוציאליים, הוא מעדיף לבחון את התפתחות האידיאות — מגמה המזכירה לה את שיטתו של רנקה! דבריה התפרסמו בשנת 1921 ב'ירחון להיסטוריה ולמדע של היהדות', כלומר — בעקבות הופעת 'הדורות האחרונים'¹⁴².

באותה אכסניה מכובדת סקר כעבור חמש שנים איסמר (איתמר) אלבוגן, מיורשי אבות 'מדע היהדות' הבולטים וראש 'בית-המדרש הגבוה למדע היהדות' בברלין, את שאר הכרכים. הוא משבח את כתיבתו של דובנוב ומכנה אותו 'אמן הסינתזה' ו'אמן המבנה הארכיטקטוני', המצליח להציג את החומר ההיסטורי 'בצורה חיה ושנונה'. אותו חוקר-מבקר יודע, שמי שהחליט לתאר את ההיסטוריה היהודית בהיקף כזה מוכרח לעתים לסמוך על מקורות משניים. אולם האפראט הביקורתי עם ההערות הביבליוגרפיות, שדובנוב רושם לכל קטע וקטע, דל מדי לטעמו. עיקר ביקורתו של אלבוגן יוצאת נגד יחסו של דובנוב לדת היהודית. דרישת ההיסטוריון לסלק מהדיון את המושגים התיאולוגיים והדוגמטיים מזכירה לו במקצת את גישתו של וולטר ושל ספרות ה'השכלה' בכלל. כמוהם כמוהו חסר דובנוב הבנה להשפעת הכוחות הרליגיוזיים ופעילותם בהתרחשות העולמית: 'רתיעה זאת ממושג הדת והדתיות מדריכה אותו בהצגת העניינים בצורות שונות, והיא המובילה לטעות הגורלית שבעמדת היסוד של הספר'. הימנעותו של דובנוב מהשימוש במונח 'דת יהודית' והמרתו ב'תרבות יהודית לאומית' גורמת לטשטוש, לחוסר בהירות. כשאלבוגן יורד לפרטים, הוא מציין, בין השאר, השוואת מושגים שאינם זהים, הרווחת אצל דובנוב, כמו השוואת האוטונומיה בתקופה העתיקה עם זאת הקיימת בהווה. גם תפיסת הפולמוס בין הצדוקים לבין הפרושים אינה מקובלת עליו, או תיאור התהוות הנצרות שנבעה, לדעת דובנוב, מניגוד הרליגיוזיות הלאומית לרליגיוזיות האינדיבידואלית. כללית מפקפק אלבוגן באפשרות לקיים לגבי ההיסטוריה היהודית חלוקת תקופות על-פי 'הגמוניות', כפי שדובנוב נקט¹⁴³. נעיר בהזדמנות הזאת שב'ירחון', ששימש במשך תקופה ארוכה מאוד (1851 — 1939) במה לחוקרי מדע היהדות, אין כמעט זכר לפעילותו המחקרית של

דובנוב — חוץ משתי הסקירות שהזכרנו! ייתכן שלשון כתיבתו הרוסית מנעה מהם לעסוק בו. בהקשר זה יש להזכיר את דברי הביקורת של ההיסטוריון והסוציולוג ה'רייסנר. הוא טוען, 'שאימוץ הבחינה הסוציולוגית של הפוזיטיביזם על-ידי דובנוב מעיד מעצמו על פרק — שבעיקרו נחתם בינתיים — בתולדות הרוח היהודית, רוח האינטליגנציה היהודית ברוסיה שלפני המלחמה... השקפת עולמם המדעית הזדהתה עם הפוזיטיביזם המערבי'.¹⁴⁴ למעגל המבקרים את כתיבתו ההיסטורית של דובנוב — בהתאם להשקפת עולמם-הם או למקצוע-התמחותם — מצטרף הציוני הוותיק, המשורר העברי והמתרגם של סופרי יוון העתיקה, אהרון קמינקא. לדעתו שגה דובנוב, כשהשעין את קיום היהדות על שני מושגים שאולים מאומות העולם, הזרים להיסטוריה הישראלית: הגמוניה ואוטונומיה. הם לא התקיימו, לא בבבל ולא בספרד. בתור גורמים פעילים בתולדות ישראל אין הם, לדעתו, אלא 'פיקציה'!¹⁴⁵

המבקש להעריך את השפעת ספרי ההיסטוריה של דובנוב צריך לקחת בחשבון את עיתוי הופעתם. כזכור, ראו המהדורות השלמות אור בשנות העשרים של המאה. באותם הימים עדיין היו מורגשות תוצאות מלחמת העולם הראשונה, שזיעזעו גם את הציבוריות היהודית. בעת כזאת גוברת המבוכה ועולה הרצון לתהות על שורשי ההווה היהודית, ובעקבותיו — התעניינות מחודשת בהיסטוריה הלאומית. ספריו של גרץ — חביבים וחשובים ככל שהיו בשביל הדורות הקודמים — לא יכלו עוד להשיב תשובה על שאלות שהתעוררו בעקבות השינויים הדרמטיים של המלחמה. ספרו של דובנוב, שהופיע באותן שנות העשרים הסוערות, ענה יותר טוב על הדרישות החדשות. כידוע, העדיפו ההיסטוריונים היהודיים, שכתבו אחרי גרץ, להצטמצם בנושאים ספציפיים או לוקליים. אכן, מחקריהם העשירו את ההיסטוריוגרפיה בהרבה פרטים חדשים. ברם, אף אחד לא לקח עוד על עצמו את המשימה להקים שוב בניין, המכיל את תולדות העם היהודי בכל תקופותיו. כדי שמפעל כזה יצליח, צריך היה לא רק לכנס את כל החומר הישן והחדש שהצטבר, אלא גם לערוך תוכנית חדשה, שתענה על תביעותיהן של חלופות הזמן. עמידתו של דובנוב בשתי הדרישות האלה מסבירה כיצד הצליח חיבורו לעורר התעניינות כה רבה. בשם חיבור הקוראים גרמנית העידה סלמה שטרן-טויבלר, שהם חיכו בדריכות לכל כרך חדש של דובנוב!

להתעניינות הרבה הזאת זכה ספרו של דובנוב גם משום החידושים שהקורא מצא בו. 'ההבנה הסוציולוגית' שהוכיח ענתה לתשומת-לב הגוברת והולכת להישגים של מדעי החברה בכלל, ולסוציולוגיה בפרט. בנוסף, בשל תהייתם על מצבם ואכזבתם ממאבקי האמנציפציה ומשאיפות ההשתלבות, נוכח התחזקות האנטישמיות, פנו יהודים רבים במערב אל עבר יהדות מזרח-אירופה, שנראתה יותר מקורית ופחות נגועה בהתבוללות. היסטוריונים כמו יוסט וגרץ ידעו רק מעט על אודותם — בעוד שדובנוב, כהיסטוריון של יהדות רוסיה, סיפק את מבוקשם. קודמיו, 'כשדנו באירופה המזרחית השתמשו במושגים, שאינם הולמים אותה'. לעומתם כתב דובנוב 'מתוך בקיאות גדולה בתולדות היהודים באירופה המזרחית'.¹⁴⁶ אותו חיבור קורא גרמנית נמשך גם אחרי תפיסתו החילונית המובהקת של דובנוב. רובו בוודאי לא מצא פגם בכך שהמיר את הדת היהודית בתרבות יהודית — בניגוד לדעתו של אלבוגן, שהזכרנו. בעת ישיבתו

בברלין למד דובנוב להכיר את הלך-הרוח בסביבתו. ההיסטוריון רפאל מאהלר שיער, כנראה, אל נכון, כי העובדה התמוהה של פרסום מסתו הפילוסופית-היסטורית ההיסטוריה היהודית בתרגום גרמני ארבע-עשרה שנה אחרי כתיבתה וללא שינויים — על אף שלא הלמה עוד את השקפתו, באה מתוך התחשבות בציבור הזה, שבנוגע אליו כתב: 'המסה "מה זאת היסטוריה ישראלית" טעמה לחך היהודים המערביים'¹⁴⁷.

כפי שהראינו, מיתן דובנוב בחיבורו ההיסטורי את יחסו השלילי כלפי כל מגמה דתית, ולא חזר עוד על ההתבטאויות הקיצוניות, שהשמיע בראשית דרכו הפובליציסטית. זאת ועוד: חיוב חיי גולה אוטונומיים, מבלי לזלזל במאמצי החלוצים הנעשים בארץ-ישראל ועם הסכמתו לראות בה מרכז רוחני לעתיד, דיברו ללב הציבור הזה, שבסוף שנות העשרים והתחלת שנות השלושים היסס עדיין לנטוש את חלום הדו-קיום שלו עם העם הגרמני ולהכיר בהוויה הלאומית של יהדותו. מלחמת העולם השנייה והשואה גרמו באורח אכזרי לכך, שאין עוד נזקקים לכתבי דובנוב בלבושם הגרמני או הרוסי. אמנם באחרונה ראתה אור מהדורה שנייה, מקוצרת בשלושה כרכים, של התרגום הגרמני מאת שטיינברג, ויש לציין גם מהדורה אנגלית חדשה בחמישה כרכים¹⁴⁸; אבל למעשה נשאר התרגום העברי של דברי ימי עם עולם המבוקש ביותר: בשנת תש"י נדפסה מהדורה חמישית! וזאת בנוסף למהדורה המקוצרת בכרך אחד, שכבר הזכרנו, שממנה הופיעה בשנת תשי"ז הדפסה שלישית.

פרק עשירי

זאב יעבץ – כתיבתו ההיסטורית של תלמיד חכם

זאב יעבץ נולד בשנת 1847 בעיר קולנו שבצפון-מזרח פולין¹. אביו היה סוחר אמיד, ונודע כמתנגד חריף לחסידות וכמקפיד על קלה כחמורה. הוא החזיק בביתו מלמדים פרטיים, ואלה חינו אותו בניו. בשנת 1860, כשמלאו לזאב י"ג שנים, עברה המשפחה ללומזה, וכעבור חמש שנים – לווארשה. שם התגוררה בתוך חצר גדולה, שחוץ ממבני המגורים כללה גם את בית-החרושת לטבק, שעליו היתה אז פרנסתה. 'בחצר, אשר היתה סגורה מסביב', רושם הרשברג, הביוגרף של יעבץ, 'שררה רוח מיוחדת לעצמה'. דבר לא היה לה עם העולם הגדול של כרך ורשה, שמחוצה לה. היא היתה מלאה רוח חרדית קיצונית עם נימוסיה המיוחדים². עם זאת דאג האב שבנו זאב יתעמק בתנ"ך, ובלשון העברית ובדקדוקה יותר ממה שהיה מקובל בחוגים האלה. הוא אף דרש מהמורים שילמדו את בנו שפות – צרפתית, פולנית וגרמנית. כשהנער התבגר, ניסה אביו לשתף אותו בבית-המסחר לספרים שבו התחיל לעסוק; אולם במהרה התברר, שאין לו כל נטייה וכשרון לענייני מסחר. בגיל שמונה-עשרה נשא אשה, ולאחר שזאת נפטרה בצעירותה, נשא את אחותו של יחיאל מיכל פינס. בשנת 1878 עלה לארץ-ישראל, השתכן בירושלים ופעל רבות לקידום ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל. בבוא העת היה ממנהיגי הציונות הדתית.

יעבץ התחיל לפרסם מאמרים בירחון 'השחר', שהופיע בווינה בעריכת פרץ סמולנסקין. על מאמרו הראשון חתם יעבץ בשם 'יעואל בן קנז' וקרא לו 'מכתב אל...'³. דבריו נסבו על גילויי האנטישמיות החמורים בהונגריה, העשויים, לדעתו, לפקוח את עיני היהודים, הכמהים לאינטגרציה במחיר של התבוללות. נוצר מצב שיריביהם הגויים מבינים טוב מהם, שעם ישראל הוא עם מיוחד, שלא ניתן למזגו עם אחרים. אבל הוא גם 'מלח הארץ'; ואלמלא אנטישמים גסי-רוח, כמו איסטוצי ההונגרי ושטיקר הפרוסי, יכלו הפוליטיקאים למצוא מוצא לשאלת היהודים. מוזר הוא, סבור יעבץ, שדווקא אויבינו מציעים לנו את הפתרון לשוב לארץ אבותינו⁴. נראה שיעבץ הצטרף לשורת 'חובבי ציון'. לסיום הוא אף מציע דרכים לשיפור תנאי החיים בארץ-ישראל, הנראות לנו כיום הולמות את המציאות: ייבוש החולה, כריית תעלה בין הירדן ובין הים, חיפוש אחרי אוצרות טבע, כגון ברזל, ושיבוח פירות.

במאמר השני מתגלה יעבץ כבר כהיסטוריון, המנסה לחדור אל נבכי עברם של בני

ישראל. את הדרך ינחו, לדעתו, הכתובים במקרא, שבאמצעות פרשנות נכונה אפשר לשחזר את מהלך גיבושו של ישראל לעם. הכותרת 'ראשית עבודת הסופרים בישראל' אינה מגלה את הנחתו העיקרית שהוא מנסה לאמת, ולפיה עוד בימי שבתם במצרים פיתחו 'סופרים' פעילות רוחנית חשובה⁵. לשם אישוש הטענה הזאת מסתמך יעבץ על פסוקים רבים ופרשנותם, ואלה יכולים להדגים את השיטה שתשמש אותו בכתיבתו ההיסטורית. כל זאת מתוך האמונה, כי דברי התורה נובעים ממקור אלוהי, ובצירופם, תוך כדי לקט מבוקר, אפשר לקבל תמונה אותנטית. כך, לדוגמה, הוא מפרש את ברכת יעקב — 'לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו'⁶ — כהיגד נבואי על הופעתם של סופרים והתמדת פעולתם בישראל. הסופר הראשון היה זרח, אחד מחמשת בני יהודה, שירד מצרימה. לפי המקובל נקרא זרח גם אזרח, ובן משפחתו איתן, 'איתן האזרחי', נמצא בין חמשת החכמים הידועים, שחוכמת שלמה המלך עולה עליהם⁷. מכיוון ש'מחוקקים' היו בעלי-מלאכה החוקקים באבן — כלומר סופרים — יכול יעבץ להעלות את המסקנה: 'המחוקקים האלה... דומים בכמה פנים לסופרים, אשר קמו בקרבנו בין ימי הנביאים לימי התנאים... שהם ימי הלידה והגידול לרוח, אשר התחוללה בעם אחרי-כן'⁸. בחיפושיו אחרי עקבות נוספים של 'סופרים' מצביע יעבץ גם על פסוק בספר דברי-הימים, המונה 'ומשפחות סופרים יושבי יעבץ', כשהשם מורה על איש — ולא על מקום, ככתוב בהמשך: 'ויהי יעבץ נכבד מאחיו'⁹. את שיטת הליקוט הזאת מצדיק יעבץ באמצעות ההנחה, שבידי מחברי ספר דברי-הימים לא היה חומר רצוף ומסודר, ומ'ערמת המפולת' צריך ההיסטוריון 'ברוב עמל להחיות... את שברי לוחות היחס ואת שברי-שבריהם בספר דברי-הימים'. אנשי כנסת הגדולה העריכו נכון את ערכם של הרסיסים האלה ואספו אותם לתוך ספר דברי-הימים, שבעיני יעבץ הוא 'בית משמרת לעתיקות המוצלות ממהפכת העתים'¹⁰.

על-יסוד ההנחות האלה, שהנחו אותו אחרי-כן גם לגבי השימוש בדברי חז"ל, יכתוב יעבץ את חיבורו ההיסטורי המקיף.

בשנת תרמ"ז פירסם יעבץ מאמר היסטורי נוסף תחת הכותרת 'מגדל המאה', והפעם בקובץ 'כנסת ישראל' בעריכתו של שאול פנחס רבינוביץ (שפ"ר)¹¹. במאמרו זה הביע יעבץ את כוונתו להציב יד לשני אישים — למשה מנדלסון ולמשה מונטיפיורי. באותה עת מלאו 100 שנה למותו של הראשון, וכ-100 שנה להולדתו של השני. המאמר מתפרש על-פני 61 עמודים ודן בקורות מאה השנים הללו. כידוע, זכה 'השר' מונטיפיורי לחיבה מיוחדת בקרב יהודי רוסיה; לא-כן מנדלסון, שלגבי חוגים חרדיים — כמו אצל חוגים לאומיים — נחשב לאבי ההתבוללות. לכן נאלץ יעבץ, שראה בו את המאור הגדול שבדורו, לעשות מאמץ רב כדי לגונן עליו. הוא מונה שישה תחומים — 'קניינים' — שקנה 'משה בעולמו ובהם רצה לזכות את ישראל'. בראש הרשימה עומד נסיונו 'לטהר' את לשון-הקודש. אמנם כתב את רוב יצירותיו בגרמנית, אבל בכל זאת השתדל 'להראות לעמים ולשרים את יפי יצירי שפת-עבר, אשר יצרה רוח ישראל מאז היותו לגוי עד ימי הביניים'. יעבץ גם מציין, שממנדלסון הושפע נפתלי הרץ ויזל, 'אשר באמת יחיד היה בשפתו הצחה לא רק בדורו, כי אם עד היום כמעט אין לו שני... למראה שיריו הזכים, המלאים תום ונחת', ממשיך יעבץ, החליטו צעירים בקניגסברג

ליסד את 'חברת דורשי לשון עבר'; ואלמלא הרוגז שעורר חיבורו של ויזל, 'דברי שלום ואמת', אצל 'שלומי אמוני ישראל', היתה העברית הצחה הופכת לנחלת כל הסופרים בישראל, כפי שאכן הציע ויזל. ברם, הרבנים ראו את הנולד, כי 'אהבת עמים משענת קנה רצון'¹². על כל פנים הניח ויזל את היסוד לתיקון בתי-הספר היהודיים. באשר ל'קניין' נוסף של מנדלסון — פעילותו לשם השגת אמנציפציה — מצביע יעבץ על ספרו של דום ומזכיר, כי היה זה מנדלסון שעורר לכתיבתו. במקרים של ויזל ודום פעל מנדלסון רק בעקיפין, אבל התרגום לתורה ולספר תהלים היה זכותו הבלעדית. אמנם גם המעשה הזה עורר התנגדות וגם יעבץ סבור שנעשה בתרגום שימוש לרעה על-ידי אנשים, שמחשבתם היתה 'זרה מאוד, אשר לא עלתה על לב המתרגם'. עוד בחייו זכה מנדלסון 'לשם עולם' בגלל התנהגותו הצנועה ואורח-חיו המסורתי, 'שלא העביר מסרק על ראשו בשבתות וימים טובים'¹³ — יעבץ מביא זאת ממכתביו אל כלתו. תרומתו הרעיונית החשובה ביותר של מנדלסון, סבור יעבץ, הן דעותיו על היהדות, שהציג בספרו 'ירושלים'. המשקל, שהעניק מנדלסון למעשה לעומת המחשבה, קירב אותו, לדעתו, ליהודה הלוי, הטוען בספרו 'הכוזרי' 'כי היהדות לא דת כנסייה היא, כי אם תורת חיים'¹⁴.

אולם אין להסיק מהערכתו החיובית של יעבץ כלפי מנדלסון על יחס דומה לתנועת ההשכלה. את מעשי תלמידיו הוא משווה לחטא העגל, ובסגנונו המליצי הוא רושם: 'ויראו כל העדה כי מת משה ויאמרו גם הם: נעשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו, ויקימו להם את דוד פרידלנדר, איש קצר-דעת ורחב-פה... ואת מרדכי הרץ הרופא... ובמקום איש אלוהים הקימו עגל זהב, היא אשת מרדכי, הנרייטה הירץ, העגלה היפה-פיה, היא בעלת הכשפים'¹⁵. להלן מונה יעבץ את פגעי המשכילים האלה: את הסכמתם להלנת מתים, את פנייתם המפורסמת לכהן הדת הנוצרי טלר, את המרת דתן של בנותיהם — וביניהן אפילו בתו של מנדלסון, את תנועת התיקונים בעבודת בית-הכנסת ואת הלעג והבוז, ששפכו בכתביהם על ראש הרבנים ועל הישיבות. במיוחד יצא כעסו על הרץ הומברג, ששימש זמן-מה מחנך בביתו של מנדלסון: 'לא קם עוד נבל בתוכם כהומברג, מחבר תועה ונבלה כמוהו'. לכאן מוסיף יעבץ שוב את הערכתו השלילית לגבי המאמצים להשגת האמנציפציה: 'הזכוי [האמנציפציה] היה לחזון שקר קסם ואליל בידי אנשי הדור ההוא'¹⁶. נחמת-מה הוא מוצא בהופעתם של אותם האישים, שטיהרו את יהודי אשכנז מחטאיהם של 'נביאי-השקר, משכילי ברלין', ואלה הם: ר' יצחק ברנייס, 'איש ירא שמים בכל לבבו ואוהב עמו בכל נפשו', ושלמה ליב שטיינהיים, 'פילוסוף מעמיק עד מאוד'. אליהם צירף את הרופא והחוקר יוסף סלבדור, שנחשב בזמנו למנהיגם הרוחני של יהודי צרפת; ואת שמואל דוד לוצאטו, 'המפורסם ברוב חכמתו וישרת לבבו, שהביע בפה מלא, כי כגבוה שמים על הארץ גבהו דרכי בני ישראל בצדק ומשפט ומישרים על דרכי יוון וחכמיהם'¹⁷.

כשיעבץ עובר בסקירתו אל יהודי פולין ורוסיה, מצטיירת לעיניו תמונה יותר בהירה. הגאון מווילנה, ר' חיים מוולוז'ין, אחיו ר' זלמן, תלמידיהם 'השר הגאון' ר' יהושע צייטלין, ר' מנשה מאיליה ואחרים — כל אלה הביאו ליהודי פולין ורוסיה את ההשכלה האמיתית. אגב כך נוזף יעבץ בגרץ, שבספרו לא ייחד את תשומת-הלב

המגיעה להם. השפעת אביו ה'מתנגד' של יעבץ מורגשת בדברי הביקורת הקשים, שהטיח גם נגד החסידים, המכונים בפיו 'תועי רוח'; אמנם שיטתם בעיניהם היא 'למעלה מכל ביקורת', אבל 'לאשורו למטה מכל ביקורת'¹⁸. ההישג החשוב ביותר של ה'השכלה' במזרח-אירופה הוא, לדעתו, הספרות העברית החדשה. אז"ם הכהן לבנון ובנו מיכה (מיכ"ל), וכן אברהם מאפו ומרדכי אהרון גינצבורג, הציגו את 'הלשון המטוהרת', שהיתה 'תפארת גאון נערי ישראל וזקניהם'. כאן מצביע יעבץ על ההבדל בין חידוש הלשון העברית על-ידי 'המאספים' בגרמניה לעומת פועלם של הסופרים העבריים ברוסיה: 'באשכנז לא נבראה [העברית] אלא לנוי ולשעשועים, כסגנון היווני והרומי בימי תחיית המדעים, ובארצות הסלאווים נבראה לצורך גמור'. בסוף התקופה שיעבץ מתכוון לסקור ניצבת דמותו של מונטיפיורי. על אישיותו הוא מציין, שהיא זכתה להכרה בכל המחנות. גם החרדים העריכו אותו, כי ראו אצלו את 'התורה בקדושתה, גם את הנימוס בכבודו'. הוא פעל לא רק לטובת יהודי רוסיה, כי אם גם למען הקהילות בדמשק, ברומא, בטנג'ר ובלונדון. לכן יעבץ מכנה אותו 'אבי האחדות בישראל'. תמיכתו ביישוב ארץ-ישראל לא נפלה בחשיבותה מפעילותו לשם שמירת זכויותיהם של היהודים בכל מקום בעולם. עתה נשמעים גם מצדדים אחרים קולות, 'המכשירים לדבר היישוב וחיבת הארץ'. את הקולות האלה השמיעו הסופרים ב'סגנון העברי אשר גדל וייף', והם יסדו את העיתונות העברית. ביניהם קמו שלושה סופרים לעורר את 'רגש האומה הנרדם בקרב ישראל', והם: הרבנים צבי הירש קלישר ויהודה חי אלקלעי ו'הסופר האשכנזי' משה הס. 'יסוד בית-הספר מקווה-ישראל על-ידי חברת 'כל ישראל חברים' — כתוצאה מאותה התעוררות רוחנית ובעזרת אישים כמו כרמייה — מלמד, לדעתו, מצד אחד, כי 'היישוב הוא דבר העשוי להתקיים', ומצד שני, שהפעילות הזאת אינה 'סותרת במאומה לאהבת ארץ מגורים', כי אין 'חיבת ציון גוזלת את משפט הזכוי מן המחזיקים בה', כלומר — אינה עלולה לפגוע בזכויותיהם האזרחיות¹⁹. בהקשר זה מזכיר יעבץ שוב את רצון ראשי מדינות, בהתכנסותם בברלין בשנת 1878, לכבד את זכויות היהודים. אולם 'צוררי בני שם' בדמותו של 'הכהן שטיקר, מורה שקר', הרימו ראש והתחילו רודפים את היהודים 'בדיבור, בכתב ובמעשה'. בו בזמן נתן מותו של אלכסנדר השני אות 'לבוז ולזלזול, להשמיד ולהרוג ולחדש דברים, אשר נשכחו זה מאות שנים'. גם כאן יעבץ טוען שנפקחו עיני היהודים לראות, 'כי לא מום עובר היא השנאה האיומה הזאת, כי אם מום קבוע'. בעקבות הפרעות ברוסיה, שמשום-מה אין יעבץ עומד עליהן בפרוטרוט, התפתחה אצל משכילי רוסיה ההכרה הלאומית — 'רגש המולדת' או 'תורת המולדת', בשפתו. את הופעתה ברוסיה הוא מנמק בשני גורמים: בהפצת הלשון העברית 'בטוהרתה'; ובריבוי האוכלוסייה היהודית²⁰. השתלשלות העניינים אירעה הודות למשכילים 'באמת' ברוסיה ובפולין, המגשימים את המאמר 'לא המדרש עיקר כי אם המעשה', ושמו להם לראש את מונטיפיורי, איש המעשה. אולם נאמר גם: 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה' — וזה מכוון כלפי מנדלסון, שבו רואה יעבץ את מחולל תנועת ההשכלה ומציין: 'לולא הוא שהיה לנו, מי יודע, אם קם בתוכנו איש כמו מונטיפיורי וכרמייה'. יש לציין שיעבץ חשש, כנראה, כי קריאתו ליישוב המולדת הישנה תיחשב לקנאות לאומית — תופעה

שהוא חש בהתפשטותה בין האומות: 'תחת אשר כולן שמו לחוק, להניד ולנדות את כל העמים... לאמור, לא נברא העולם, רק בשבילנו, אנחנו לא נאמר כן, כי כל העמים יקירים הם בעינינו, כי חובב עמים ה' אלהינו'; והוא מסיים בהצהרה: 'מולדתנו היא כשרה ועשויה על פי דיני ישראל... כדבר שנאמר: דרכיה דרכי נועם וכל נתיביה שלום'²¹.

נאמן להשקפת-עולמו החליט יעבץ לעזוב את הגולה ולעלות לארץ. באסרו-חג פסח תרמ"ז הגיע ליפו והתיישב ביהוד שליד פתח-תקווה. כעבור חצי שנה התמנה למורה בזכרון-יעקב, ואף שימש רב המושבה; אולם סכסוכים עם פקידות הברון אילצו אותו לעזוב את המקום, ובשנים 1890 עד 1897 התגורר בירושלים²². במשך השנים האלה פיתח פעילות ספרותית רבת-גוונים: הוא פירסם מאמרים בכתבי-עת, הוציא לאור חוברות וספרים וחיבר מחזות ושירים. כן ערך את הספר העברי הראשון ללימוד היסטוריה יהודית, 'דברי הימים לעם בני ישראל', וספר לימוד להיסטוריה כללית, 'דברי ימי העמים — ברוח בני ישראל'. אולם עיקר תשומת-לבו וזמנו נתן לכתיבת ספר תולדות ישראל, העתיד להיות מפעל-חייו²³. את שני הכרכים הראשונים כתב בירושלים. בשנת 1897 חזר לרוסיה, כי שם נמצאו רוב קוני ספריו, שממכירתם התפרנס, וזמן-מה ישב בוויילנה. בשנת 1902 השתתף בוועידת הייסוד של הסתדרות 'המזרחי', והיה חבר בהנהגתה וגם עורך בטאונה 'המזרחי'. בימי המהפכה של 1905 עבר לברלין. שם בא במגע עם המרצים של סמינר הרבנים מיסודו של הילדסהיימר: אברהם ברלינר, יעקב בארט ודוד הופמן — אבל גם עם הפילוסוף הרמן כהן, שהרצה אז בבית-המדרש למדעי היהדות הליברלי. עם פרוץ מלחמת-העולם הראשונה עבר לאנגליה, שם חיתה בתו. בשנת 1924 נפטר יעבץ בלונדון.

בימי חייו הופיעו תשעת הכרכים הראשונים של ספר תולדות ישראל. את חמשת הנותרים הביא לדפוס מכתב-היד ידידו החוקר, ברוך מ' לוי, בשנים תרצ"ב ועד ת"ש בתל-אביב. בשנת תשכ"ג הושלמה המהדורה השנייה של כל 14 הכרכים²⁴.

כפי שכבר ציינו, רכש יעבץ את השכלתו מידי מורים פרטיים והשלים אותה בכוחות עצמו. השאיפה לחקור מחדש את ההיסטוריה של העם היהודי התעוררה בקרבו, אחרי שקרא את חיבוריהם של ההיסטוריונים היהודיים, תלמידי האסכולה של 'מדע היהדות' בגרמניה, מצונץ ועד גרץ וגייגר. הוא קיבל את שיטתם המדעית, המבוססת על ביקורת מקורות — אבל גישתם העקרונית לתולדות ישראל נראתה לו פסולה, כי לא הבליטה את ייחודו של העם הזה ולא התייחסה למקורותיו הספרותיים ביראת הכבוד, שהוא העניק להם; שכן הוא ראה בהם — בכולם, גם באלה שחוברו אחרי חתימת המקרא — ספרים מקודשים. עוד בראשית דרכו היה מודע לתהום, הרובצת בינו לבין 'חכמי אחינו המובהקים שבארץ אשכנז', כי לא יכלו, לדבריו, 'להמיש את צווארם מעול תורת מוריהם הפרופסורים האריים', שבשבילם תולדות ישראל מהוות פרק אחד בין פרקי ההיסטוריה של עמים רבים. להם, לאותם המשכילים שראו במשה מנדלסון את אביהם הרוחני, הוא מזכיר את דברי רבם: 'מדוע זה תבקשו שם המין לדבר, אשר הוא יחיד בעולמו? לדעה אשר לא תתאים ולא תקביל אל דעה אחרת? שם הדבר הזה הוא תורת משה'²⁵. חובה לציין, שמנדלסון התכוון בדבריו, הלקוחים מספרו 'ירושלים', למשטר

הדתי בכלל — ולא דווקא לתורתו של משה. יעבץ היה משוכנע שכל ההיסטוריונים, יהודיים ולא־יהודיים כאחד, נוהגים בחקירתם את ההיסטוריה של העם היהודי כפי שלמדו לנהוג כלפי עברם של עמים אחרים — ולא תפסו, כי בתולדות ישראל משתקפת 'רוח ישראל' בטהרתה, כלומר — תרבותו, שלא קלטה בהיווצרותה משל עמי קדם אחרים: 'כל מבחר תרבות ישראל עצם פרי רוחו יהיה'²⁶. הוא דוחה את כל ההשערות, המתהלכות בין ההיסטוריונים — המתיימרים כי גילו שרידי תרבויות שונות, אם של מצרים, של בבל או של פרס או אפילו של הודו, כשהם מעורבים בתורת משה. הטענה הזאת לייחודה של מסורת ישראל מעוגנת אצלו באמונה במקורה האלוהי. רק בתופעות השייכות לחיים החומריים של העם אפשר לגלות סימני השפעה מבחוץ. מילוי חובת ההוכחה לגבי מעמדו של עם ישראל, שאין דומה לו בין אומות העולם, קל יותר כשמדובר בתקופה, שרוב העם ישב על אדמתו וניהל את חייו במסגרת אוטונומית מסוימת. על כך מסכימים רוב ההיסטוריונים היהודיים, וגם חלק זולתם. על מצבו המיוחד של העם בימי הבית השני יעבץ יכול שוב ללמוד ממנדלסון. בתשובה לבן־פלוגתה עלום שם הצביע על השינוי שחל מיום שחרב בית־המקדש, בציינו: 'הקשר האזרחי של האומה הותר, עברות דתיות חדלו להיות פשעים מדיניים'²⁷.

בדיון הזה, שיעבץ מנהל בהקדמה הפותחת את החלק הראשון של ספר תולדות ישראל, הוא מזכיר לטובה את הרופא והפילוסוף שלמה שטיינהיים, מחבר הספר 'ההתגלות לפי תורת היהדות'. יעבץ סומך על הגותו של איש זה, שחזר מבית מתבולל וקרוב לתנועת־הרפורמה אל היהדות האורתודוקסית, כי 'נלחם מלחמת מצוה בביקורת עזה וחריפה במתחכמים, אשר אמרו למצוא את מקור תורת משה בדת פרס ובשיטות נכריות אחרות'²⁸. 'מתחכמים' אלה, לא בלבד שדעותיהם שגויות — אלא חשודים הם בעיניו במגמתיות עוינת כלפי תורת משה, כי קשה להם לעכל את העובדה, שזאת התורה השלמה והטהורה נעלה היא על תורת יוון, שכה נערצת בעיניהם.

לתקופה של 'ישראל בארצו', שהיא 'הסדר הראשון' של חיבורו, יעבץ מקדיש שישה כרכים. מכיוון שבתיאור חיי הרוח לקוחים מקורותיו מהמקרא, מאבד הפולמוס על חידושי מחריפותו, כי על מהימנותם של המקורות האלה — בתנאי פרשנות נאותה — קיימת הסכמה רחבה אצל החוקרים. המצב שונה לגבי 'הסדר השני', הדן ב'ישראל בגויים'. החלק הזה מקיף את כל ימי־הביניים ואת ראשית העת החדשה, ומסתיים בחידוש ההתיישבות היהודית בארץ־ישראל. על כתיבת 'הסדר השלישי', שיעסוק שוב ב'ישראל בארצו', הוא מפקיד את אליהו הנביא, 'המלאך הממונה' על 'כתב מעשי הדורות כולם'²⁹.

בפתיחת הסדר השני מוסר יעבץ הצהרה, הנראית במבט ראשון יוצאת דופן. אמנם האסון, שירד על העם עם חורבן בית־המקדש והגלות השלמה, היה גדול, אבל — הוא טוען — לא היה היום המר ההוא אלא יום ניצחון! הוא מודה, שלא עלה עדיין על לב איש, 'כי היה היום ההוא גם ניצחון מאין כמוהו, כי בו נגלה מקור חיים, שאין להם סוף, ואצר רוח, אשר לא ימד ולא יחקר... וכל כוח עריצים יתום לריק, לשום מעצור בפניו... הניצחון הנעלם... לא ייתן לישראל לתום ולמות, גם אחרי נפלו'³⁰. יעבץ התכוון לחיזיון, שגם קודמיו לא נשארו אדישים כלפי גודל חשיבותו; אולם בשעה

שהם, כמו יוסט וגרץ, ראו בו תופעה חסרת הסבר ומעין נס, מוצא הוא סיבה לפלא הזה של הישרדות: 'תחת קרקע אדמת ארץ מולדתו, אשר נשמטה מתחת רגליו, יצר לו העם את רוחו, אשר נתנו עליו נביאיו, לעולם מלא... אשר לא מצאה עוד יד צורריו הצרים עליו זה כאלפיים שנה, להוריד עוז מבטחו'. המבצר הזה, שהגן על האומה המנוצחת, הוא התורה שבעל-פה, ומקימיו ושומריהם החכמים, מורי ההלכה. הם הצליחו להפיץ את תורת הנביאים בקרב העם; בכך יתרונו המעשי על מוריהם, שהצלחתם המעשית בימי הבית השני היתה פחותה. 'יוסדי בית-המדרש', יעבץ קובע, 'הם רבותינו, אשר קמו ביום היות בית-המקדש לשמה, תחת הנביאים, להפיץ את דעת ה'... בקרב כל העם מקצה, וישכילו ויצליחו מאוד במעשיהם, מכל אשר היו לפניהם... הם הבליעו את דברי התורה כמעט בדמי כל העם'. הדימוי הזה של 'הבלעת' התורה 'בדמי העם' על-ידי החכמים יכול לשמש מוטו לתוכן העניינים של הסדר השני. על כך יעבץ מכריז באותה ההקדמה לסדר הזה, שאנו מצטטים מתוכו: 'מהיות ההלכה עסקי דורות התנאים, האמוראים והגאונים, ומהיות היא המדרכת את כל הדורות הבאים... ירבו דברינו עליה ועל שיטות רבותינו בכלכלתה'. אגב כך הוא מזכיר את יצחק אייזיק הלוי, בעל הספר 'דורות ראשונים', ומציין: 'החכם הזה פירק כל מאמר קל, שיצא מפיה הביקורת הנמהרה של מקצת הסופרים, לפרקי פרקיו, והנה מרבים מהם לא נותר מאומה'. מצדו מודיע יעבץ על רצונו להימנע מדברי פולמוס ולהשמיע רק 'דברים לשמם ולאמתם, העולים מאליהם מעומק מקורם'.

התנ"ך שבסדר הראשון והתורה שבעל-פה שבסדר השני — מתוכם בלבד ייקח יעבץ את החומרים לכתיבת ההיסטוריה של עם ישראל בכל הדורות. במהותם מהווים שני המכלולים האלה חטיבה אחת ואחידה, כי מוצאם ממתן תורה בסיני. כשיפרט את משנתו של כל אחד מהחכמים שעליהם הוא סומך, ידגיש יעבץ, כי כולם הם 'התלמידים המובהקים למשה רבנו ולנביאיו'. וכדי כך יעידו דבריהם על המקור המשותף והאחד — עד שיעבץ רואה צורך להתנצל על חזרות בפרטים של חכמים שונים. כל זאת באשר לתולדות ה'פנימיות'. גילוייהן — כלומר, 'דרכי אבותינו, מעשי גדולינו, מתכונתם איש אל אחיו, שיטותיהם, דעותיהם על תורתם ומפעלותיהם לעמם', כפי שהם מופיעים במקורות — כך יש לקבל אותם. 'הם הצד הקבוע, שאינו יוצא מחזקתו, ואינו זז ממקומו ומזמנו'. בניגוד גמור להיסטוריונים ה'מתחכמים', בעלי 'הביקורת הנמהרה', יוצא יעבץ מתוך ההנחה, שגורמי ההיסטוריה הפנימית 'כיוונו את ההיסטוריה החיצונית'. ההיסטוריה החיצונית הזאת היא תוצאה של המגעים עם עמים, 'אשר פגעו בהם מן החוץ, לטובה או לרעה'. אבל, לדעת יעבץ, הגורמים הפנימיים, שהוא כולל במושג 'רוח העם' או 'תרבותו העתיקה', הם המכוונים את גורלו ה'חיצוני' של העם — ולא להיפך, לפי ההשקפה ההיסטורית המקובלת, המבחינה גם בתהליכים הפנימיים כאלה המתרחשים כתגובה על אירועי חוץ. באשר לטיב המקורות ה'פנימיים', מודע יעבץ לעובדה, שרובם לא נכתבו לצורך רישום היסטורי, ויש אפוא הכרח ללקט אותם מתוך 'אלפי מאמרים שונים'. לעומתם ניתן ללמוד על ההיסטוריה החיצונית מתוך ספרים, שחוברו לצורך זה. אולם בכל הנוגע לתולדות ישראל אין לסמוך עליהם יתר על המידה, כי כתבו אותם סופרים נוכריים, שאינם בקיאים בטיבו של העם, ולעתים טעו ושיבשו אם בשגגה אם בזדון.

אלה אפוא העקרונות, שהדריכו את יעבץ בכתיבתו. במקומות שונים כינה אותם בשם כולל: 'שיטת חקר היהדות מתוכה'³¹. באיגרת אל ההיסטוריון אברהם אליהו הרכבי הסביר בהרחבה את שיטת עבודתו וציין: 'שמתי אני את פני לבקר את דברי-ימינו מתוכם וממקומם, לאמור: לבקר את דברי-ימי בית ראשון עד ימי היונים מתוך כתבי הקודש, ולברר דברי-הימים הבאים אחריהם, מתוך ספרות עמנו הפנימית... על כן נבדלתי אני מקהל הסופרים בהתייחדי בדבר הזה, לשים את כל עיני ולבי רק פנימה, ולשית את ספרותנו למקור ולמצורף לדברי-ימינו; ודברי סופרי-הנכר, העתיקים והחדשים, לא היו לי — רק למילואים'³².

הגישה העקרונית הזאת מסווגת את יעבץ בין הוגי-הדעות האורתודוקסיים; אולם ביחסו אל היסטוריונים בעלי הביקורת המדעית נבדל מאישים כגון ש"ר הירש או יצחק אייזיק הלוי. הסתייגותו מדרך חקירתם אינה מוחלטת. כך אפשר למצוא, ליד דברי הסתייגות חריפים מדעותיו של גרץ, גם הערכה חיובית, כמו: 'הסופר המובהק גרץ ז"ל כבר פקח את עיני הקהל על האוצר הגדול הספון בספר הקטן מגילת תענית'³³. ובתשובה לאחד ממבקריו הבהיר: 'הנה כל קורא את ספרנו יודע, כי רחוקה שיטת חקירתנו בתולדות ישראל משיטת גרץ כרחוק מזרח ממערב. ולעניין דרך כלכלתנו את אורח קורותינו, הנה כמעט כל ספרנו, מראשו עד לסופו, מחאה אחת רצופה על דרך כלכלתו. בכל זאת חלילה לנו להתכחש אל האמת, ובמקום שאנו מוצאים לפי דעתנו דבריו נכוחים וטובים, מקבלים אנחנו אותם בכל לב'³⁴. כן גם רמז במה שונה חיבורו מספרו של יצחק אייזיק הלוי: 'אם אנחנו מוצאים לרגל מלאכתנו דבר נכון, גם בפי סופר אחד מבעלי מחלוקתנו, אנו מזכירים אותו בשמו'³⁵. מחקריו של יעבץ, ובמיוחד המדור הנספח לכל חלק של ספרו תחת הכותרת 'מוצא דבר', מעידים שנוסף על היותו תלמיד חכם ובר-אוריין היה בעל השכלה כללית — אם גם לא שיטתית. יתרונו הוא בכך, שהיה מוכן ללמוד גם מהישגיהם של אנשי המדע, ושל מדע היהדות במיוחד. על כך הרחיב את הדיבור באותו מכתב להרשברג, שציטטנו למעלה: 'הנה יודע אני להעריך במלוא ערכם את הסופרים המשתמשים במדעים החיצוניים ובספרויות החיצוניות, ומכניסים גם את תוצאותיהם אל גבול חקר היהדות — כל זמן שאינם מכוונים לעשות את תורתנו פלסטר'. תנאי זה מגביל, כמובן, את חופש הביקורת שלו וקובע את שיטת מחקרו, וזו מקנה לו מקום מיוחד בהיסטוריוגרפיה היהודית. נגד 'החקירה החיצונית' הוא מעמיד את 'שיטת חקר היהדות מתוכה', שהוא קורא לה גם 'שיטת משמרת הטהרה של יהדותנו', ומוסיף: 'בה החזקתי בכל כוחי, אף כי אין איש מתחזק עמדי'³⁶.

בהתאם לשיטתו, ביסס יעבץ את דיונו בתקופת האבות ובימי הבית הראשון שבשלושת הכרכים הראשונים על התנ"ך ועל דרשנות חז"ל. ברם, אין הוא מתאר מחדש את קורות הזמן, כפי שהן מסופרות בספרי המקרא — בכך נבדלים הפרקים האלה מהקטעים המקבילים בספרו השני של יוסט — אלא הוא משתדל לשחזר תמונה שלמה יותר מזאת המתקבלת בקריאה במקרא. בראשונה הדגים את שיטתו במאמר על 'ראשית עבודת הסופרים בישראל' שסקרנו: הוא ביקש למלא בו את החסר בתיאור חיי בני-ישראל במצרים בתורה. דוגמה נוספת לדרכו זאת יכולה לשמש גישתו לתקופת

השופטים³⁷. בולטת לעין הערכתו השלילית לגבי פרק זה בתולדות ישראל. כרגיל, אין הפסוקים מספקים אותו, והוא נזקק למאמרים מספרות המדרשים, התלמוד ובעלי התוספות. את אמת-המידה לבחירת המקורות האלה הציג באיגרת לא"א הרכבי, שהזכרנו: 'בכל מקום אשר רבותינו, בעלי התלמוד והמדרש, מדברים על דברי-ימינו דברים לשמם, לא לשם אגדה ומוסר, נמצא דברי ביקורת קולעת ונמרצת מאוד, אשר דברי מבקרי חול בטלים כנגדם'³⁸. ב'מוצא דבר', תחת הכותרת 'דעת קדמונינו על ימי השופטים'³⁹, הוא מצטט ארבעה-עשר מקומות, שבהם ציינו חז"ל חטאים שנעשו בידי שופטים או בזמנם. בעקבותיהם הוא מעלה את מסקנותיו לגבי התקופה, 'שהוא הפרק הדל והגרוע בכל תולדות בני-ישראל'. את הסימן הראשון לירידתם המוסרית של השבטים מצא בעובדה, 'שנתעצלו לעשות גמ"ח ליהושע', כלומר — לא עשו לו אבל ככל שעשו למשה ולאהרון, כי כל שבט דאג לענייניו-הוא. לכן רפתה אחדותם, ולא יכלו להוריש את יושבי הארץ לפניהם'. שבט יהודה לבדו התחזק, ובברית עם שבט שמעון היכה את עמי כנען. יעבץ רואה בכך את הגשמת חזונו של יעקב בברכתו: 'כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו' (בראשית מט, ט)⁴⁰. נוסף על פרקי חז"ל נזקק יעבץ גם ליוספוס פלביוס. על פירוד השבטים אחרי מות יהושע, שהתבטא בכך שכל שבט היה טרוד בפיתוח נחלתו, קרא בספר 'קדמוניות היהודים'. ממנו הביא את הידיעה, שאחרי הכותו את כושן-רשעתיים הדף עתניאל את הארמים 'עד מעבר לנהר פרת' (קדמוניות ה, ג, ג). כאמור, על אף שאיפתו להתבסס על מקורות 'פנימיים' בלבד, נמצא אצלו בהערות השוליים וב'מוצא דבר' הפניות רבות לספרי מחקר לועזיים — כמו, למשל, של ההיסטוריון פ"ק שלוסר, של הבוטנאי מ"י שליידן, של ולהאוזן, וגם של פילוסופים כמו קנט והגל. בדרך-כלל הללו באים כדי לחזק אחת מקביעותיו של יעבץ. הוא לא היה מוכן להתמודד בצורה מעמיקה עם דעתם של חוקרים, שלתפיסתם התנגד. ברוגז רב ענה על טענת ידידו, א"ש הרשברג, כי סירוב זה גורע מערכם המדעי של ספריו, ובהתייחסותו להיסטוריון הגרמני אדוארד מאיר: 'מי הוא החוקר... אדוארד מאיר, צורר מפורסם לישראל ואויבו הנורא? הבקיא הוא במקרא יותר ממני?... החובב הוא ומרבה לבחון כל מלה יותר ממני? לא!... לעולם לא אשב לפני מין חכם כזה ולא אהגה בתורתו ולא ארכיב אותו אלוף לראשי'⁴¹. בנימה יותר מתונה, אך לא פחות פסקנית, התייחס באותה איגרת להרכבי, שהבאנו למעלה, למבקרי המקרא הגרמניים: 'הנה חכמי העמים, וחכמי אחינו באשכנז בתוכם, חשבו את ספרות המקרא כקפילה ומונחת בחיקם... העיפו את עיניהם במקרא, למען קחת רק את החומר לבדו, לצייר בו צורת דברי-הימים, אך התבנית, אשר על פיה יצרו את צורותיהם, היתה ספרות העמים העתיקה, אשר באמת לא נותרו ממנה, כי אם אך שברים דקים'. לכן נאלצו למלא את החסר באמצעות 'חזון שוא נתעה'. לצדם מזכיר יעבץ את ספרות ביקורת המקרא מימי שפינוזה וריצ'רד סימון ומציין 'עד כמה קלקלה דרך הביקורת הזאת! כל עין חדה ובוחנת תראה, כי למרבית ביקורת זאת אין רגליים, ואין לעולם ממנה אלא חידושה'⁴².

בתקופה יותר מאוחרת, אחרי שעזב את ארץ-ישראל ושהה זמן מה בברלין, הגיעו לידיעתו תוצאות החפירות במצרים ובמסופוטמיה, שגרמו לתפנית בחקר המקרא. הגילויים הארכיאולוגיים האלה של סוף המאה הי"ט שינו עד היסוד את השקפת

ביקורת המקרא, ששלטה עד כה. השערות רבות, שנראו קבילות בעיני חשובי החוקרים, התבררו. יעבץ הבין, שלאור התגליות החדשות הגיעה שעתו להתנצח עם אסכולת ולהאזון וממשיכיה. ואכן, הוסיף למהדורה השנייה של החלק השלישי של ספר תולדות ישראל, שנדפס בברלין בשנת תר"ע, נספח בשם 'תוצאות החטיטות והחקיקות', כלומר — תוצאות החפירות והכתובות⁴³. בסגנונו הנמלץ הוא מביע עתה את פליאתו על כך שיבוא יום, שבו יהיה עליו לגונן על מהימנות המסורת המקודשת, 'להעיד על טוהר מולדתה, אחרי כי כתבה המתייחס, אשר בידה מימי קדמי קדומים, לא יספיק עוד בעיני רבים מבניה, אשר זה מעט היו זרע אמת כולם, וכמעט פתאום נהפכו — אוי לי אם אומר — לבנים כחשים, אשר... יאמינו לעדי שקר, צרי עין מקרב בני הנכר, אשר מקנאתם בתפארתה העתיקה יוציאו לעז על טהרתה'. אולם 'נפלאים מעשי ה'... והקיצו פתאום ישני אדמת עפר מתרדמת שלושת אלפי שנה, להעיד, כי קדמות תורת משה — קדמות אמת היא'. אחרי שהתפרסמו הממצאים החדשים, רואה יעבץ חובה לעצמו 'להביא בזה את ההכחות שהכחישו אותן חוקרים מובהקים בדורנו, שמרביתם חכמי הגוים הם'. להלן הוא מביא מדברי החוקרים, המסתמכים על התגליות החדשות, כדי לסתור את דעות 'המבקרים העוקרים מקרב הגוים ומקרב המחזיקים בשיטתם בישראל'. ביניהם נמצאים ספריהם של פריץ הומל, תלמידו של האשורולוג פרידריך דליטש; של הצרפתי פ"א בוטא, שחיפש את נינוה; של אברהרד שרדר, שעזימת את כתבי-הידות עם מקביליהם במקרא; של פ' ינסן, שחקר את אגדות גילגמש; ושל רבים אחרים, ביניהם בעלי שם בחקר המקרא, לצד סופרים שמסרו מיד שנייה. יעבץ אף לא שכח להצביע על התגליות המרעישות של מצבת מישע, של תעודות אל-עמארנה וחוקי חמורבי. מסקנותיו של ארנסט זלין, שפסק נגד טיעונו של דליטש בדבר התלות של עולם המקרא בתרבות הבבלית, היו קרובות מאוד ללבו. 'החטיטות של קדמוניות בבל', כך ציטט את הפרופסור, 'הן הן הוכיחו, הכריעו, כי היהדות יחידה היא ומיוחדת במינה, לא פרי רוח כל עם ולשון בעולם, כי אם מתת אלוהים, חטיבה אחת בעולם'.

בשלושת החלקים הראשונים של חיבורו שילב יעבץ שני סיכומים, המפסיקים את רצף התיאור. בחלק הראשון, לפני הפרק על כיבוש הארץ בימי יהושע, הוא מסכם את עיקריה של תורת משה⁴⁴. בתחילה הוא מציג את מהותה העל-היסטורית — כי ראשיתה בבריאת העולם כולו, ולא בתולדות עם ישראל בפרט. בהזדמנות זאת הוא גם תורם משלו לזיכרון על פשר השמות השונים של אלוהים. יעבץ מציין, שבכל פרשת הבריאה מופיע השם 'אלוהים' בלבד, 'המביע את היד הגדולה והחזקה המושלת בכל'; אולם כשהתורה מדברת רק על האדם, 'ידיד ה' ובחירו', היא קוראת בשם 'ה' אלוהים, כי 'שם ה' יביע את החסד, את הרחמים ואת חיי העולמים, אשר על פיהם יצר את רוח האדם'. אגב דיון על פרשת בראשית הוא עומד גם על שוויון האשה ביחס לגבר. המדרש הידוע — המראה שרק בעברית שני המינים באים משורש לשוני אחד: איש — אשה — משמש לו יסוד לטיעון, כי האשה היא 'אחות גמורה ושותפת גמורה לאיש'. יתרה מזאת; גם התורה העברית נבדלה בדבר זה מן החכמה היוונית. כהוכחה הוא מצטט את 'אריסטוטלס היווני' שטען, 'כי האדם הזכר בלבדו, הוא מבחר הבריאה,

וכל שאר היצורים, וגם האשה בכללם, אינם אלא יצירות שלא נגמרו. לעומתו הורו חז"ל, שלא זו בלבד שהיא שוות-ערך לאיש, אלא שהוא לבדו אינו אדם שלם, שנאמר: 'ויברך אותם ויקרא את שמם אדם, בזמן ששניהם כאחד הם אדם, אין שניהם כאחד, אין קרוים אדם'⁴⁵. אל תרבות יוון העתיקה הוא חוזר גם עקב המסופר על בני-האלוהים, שבאו אל בנות-האדם וילדו להם 'הגיבורים אשר מעולם אנשי שם' (בראשית ו, ד). 'מפורסם הדבר בספרי הגוים', הוא מוסר, 'כי גיבוריהם ועריציהם התייחשו לצאצאי אליליהם'. נוהג זה נמשך בימי-הביניים, וגם בעת החדשה יש 'חושכים עוד את עצמם כמעט לבני מין מעולה'. לפי פירושו של אונקלוס ושל המדרש, 'הם המה הראשונים למשפחות השרים, "אריסטוקרטיה"'. באשר לבני יפת, יעבץ מדבר על 'יפיותו של יפת', שהיתה 'לשם ולתפארת גם באהלי שם'. ומכיוון שלדעתו רוב בני אירופה היום הם צאצאי יפת, לכן משתקף יפי הסדרים של תרבות יוון בתרבות אירופה היום⁴⁶. לעומת זה מעידה תורת משה על יתרונו המוסרי של ישראל משאר העמים. ביטוי לכך הוא מוצא ברדיפת שלום שלהם, שנאמר: 'לדבר שלום אל הגוים האחרים ובלתי הסג גבולות עמים אשר ביד ה' הוצבו, ולבלתי התגרות מלחמה בעמים... גם באלה אשר עשו לנו רעה'. ולא רק כלפי העולם בחוץ; גם פנימה בתוך העם, מצווה התורה על שמירת רמה מוסרית, שלדעת יעבץ אין דוגמתה אצל שאר העמים. כוונתו לשוויון האזרחי שהתורה מחייבת: 'ובימים אשר בזו וישטמו גוי גוי, וגם היונים בתוכם, את בן כל עם אחר, ויקראו לו פרא וכרבר... וכל השולח יד בנפשו לא יאשם, בעצם הימים ההם קרא ה' אלוהי ישראלי לעם אשר הוציא מארץ מצרים... חוקה אחת לכם ולגר הגר, חוקת עולם לדורותיכם, ככם כגר יהיה לפני ה''. מצווה זאת, מדגיש יעבץ בהערת-שוליים, נזכרת שבע פעמים בתורה. הוא מזהה אותה עם חובת ה'זיכוי' — הוא המונח העברי המשמש אותו לציון שוויון זכויות או אמנציפציה. פסוקים נוספים, המראים כי התורה מדברת 'על לב כל איש איש מבני ישראל לאהבה את הגר כנפשו, כי אוהב גר ה' אלוהי ישראל', מצביעים על רמתה המוסרית של תורת משה בהשוואה לחוקי העמים: 'תעבורנה שלושת אלפי שנה למן היום אשר דיבר ה' את דברו ביד משה, ומן העמים המתהוללים בחכמתם לא התעורר עוד אחד לאהבה את הגר באמת ובתמים, ככל אשר ציווה משה את בני ישראל'⁴⁷.

בהתחלת הדיון על תורת משה הציג אותה יעבץ כעומדת מעבר לחוקי ההיסטוריה, ועתה, לסיום, הוא מציין את אי-תלותה גם בכל מסגרת ארצית. זהו קו חשוב במהותה, המבדיל אותה בעיניו מחוקות העמים. סימן לכך נמצא בעובדה, שמתן התורה לבני-ישראל התרחש לפני שהתנחלו בארץ היעודה להם. חוקת כל עם ועם מתואמת לטבע האדמה שהוא יושב עליה, והיא משמשת לה מסגרת כמו הכלי, שבין קירותיו נאצרים המים. 'ותהי הארץ לבדה התוכנת את הרוחות ואת העלילות בכל הגוים ובכל הממלכות'. לא-כן קרה לבני-ישראל, 'כי הקים אותם לעם, באין עוד ארץ להם'. במדבר — ארץ 'אשר אין גבול ואין מצרים לה' — קיבלו בני-ישראל את התורה. אולם מכיוון שאלוהים הפקיד את תורתו בידי העם הזה כדי שיהיה 'למופת במשפט ממשלתו לכל גויי הארץ', לכן מיד אחרי מתן התורה הנחיל לו את אדמת הקודש, 'ואז החלו תולדות הגוי'⁴⁸ לישראל בארץ אשר נשבע ה' לאבותיו לתתה לו⁴⁹. לקביעת שם לעם הזה

הקדיש יעבץ 'מוצא דבר' מיוחד⁵⁰. תוך הסתמכות על מקומות רבים בתנ"ך הוא מראה את משמעותם השונה של השמות 'עברי', 'יהודי' ו'ישראל'. הראשון מופיע בפי המצרים או הפלשתים או כשיש עניין משותף להם ולבני-ישראל; הציון 'יהודי' נמצא לרוב אחרי גלות עשרת השבטים, ובו החזיקו הבבלים והפרסים וגם כל 'סופרי הקודש שבישראל', שסיפרו מאורעות, שאירעו לנו עם העמים האלה; ואחרי מות יעקב ועם ראשית התהוות האומה היה 'ישראל' לשם האומה. השם 'יהודי' מזכיר מאז רק 'גרות וגלות ופיזור'. אותם היסטוריונים, המוסיפים לקרוא לנו יהודים, עושים זאת, לדעתו, כדי 'להשכיח רגע את קהל קוראיהם, כי בני הגוי העתיק והקדוש אנחנו, בני-ישראל... למען רמוז, כי נשתנינו וכי נתקלקלנו'; ובצער רב יעבץ מציין בסוף, כי גם גרץ וקאסל 'נדחו אחריהם'. רצוי לזכור מה היו הסיבות, שהניעו את יוסט לקרוא להיסטוריה היהודית בשם 'תולדות הישראלים', ואת גרץ — בשם 'תולדות היהודים', כדי להיווכח עד כמה היו הרגשות, המתלווים לשמות האלה, שונים אצל כל אחד מהם. על-פי פרשנותו מובן, שלא בכדי קרא יעבץ לספר תולדות ישראל.

הקטע המסכם השני נמצא בחלק השלישי, אחרי תיאור ימיהם של מלכי יהודה האחרונים ולפני סיפור החורבן⁵¹. בפרק הזה מעניק יעבץ לקוראיו תמונה מפורטת של חיי החברה בתקופת הבית הראשון. כל פרט ופרט מתבסס על פסוק מפסוקים, המפוזרים בספרי התנ"ך השונים, וצירופם הוא מלאכת-מחשבת של היסטוריון, היודע לדלות ממקורותיו חומרים לבניין שברצונו להקים. עם זאת, בחירת הפסוקים הללו היתה בהתאם למגמה שהדריכה אותו בשעת כתיבת החיבור כולו.

כרגיל, מוסר יעבץ גם בראש הקטע הזה את רשימת העניינים המהווים את תוכנו. הפעם בולט בה שפע הריאליה: שרים, שומרים, רכבים, אפריונים, גן המלך וחיות 'לשחק בהם', בתי 'משוש ושכיות', קישוטים ותמרוקים, סוסים ועוד ועוד. רובם מתועדים במקרא, אבל גם בדברי חז"ל, במדרש ובתלמוד. הרושם שהתמונה בכללותה משאירה אצל הקורא הוא שלילי! עם עליית שלמה על כס-המלכות חלה בחיי העם התפתחות, שסימן ההיכר שלה היה התבוללות בקרב העמים השכנים: מצרים בדרום וצור בצפון. את האשמה לירידה מטיל יעבץ על ראשי העם, כי הם פיתחו את התרבות העירונית, שדחתה את הפשטות הברוכה של חיי הכפר. על-פי הנאמר בספר מלכים א (ט, יז — יט) ובמקבילה — בספר דברי הימים ב (ח, ב — ו), בצירוף תוכחתו של הושע (ח, יד), מציין יעבץ: 'מן היום, אשר החל שלמה ורחבעם וכל מלכי יהודה להרבות ערי מבצר וערי מסכנות בארץ, גברה תרבות הערים על תרבות השדה'. יש להניח, שמאחורי נימת הביטול כלפי ההווי העירוני מסתתרת הערכתו של ההיסטוריון עצמו, שכדרך ה'משכילים' רואה בעבודת האדמה עיסוק אידיאלי — מה עוד שבתור 'חובב ציון' שאף לגאול את אדמת המולדת על-ידי הקמת כפרים יהודיים.

ובכן, בתקופת המלכים ובעטיים מבחין יעבץ בתהליך, שמצד אחד מביא לידי התפתחות תרבותית מסוימת, ומצד שני — לידי נסיגה מוסרית. הפשטות והתמימות, ששררו עדיין בימי השופטים, נדחו על-ידי חיי המותרות שבארמונות המלכים, והם שהשפיעו על סגנון חייהם של שרים ופקידים, שמהם ראה ולמד העם כולו. 'ולמימי שלמה והלאה', כותב יעבץ, 'למן העת אשר רבתה מאוד תפארת גדולת בית המלכות,

והעושר החל לרוב בארץ, היה בית המלך וכבוד עושרו למופת לשרים ולעשירי עם... ויהי בית המלך למופת לכל העם⁵². אולם כשישב על כיסא המלוכה שליט טוב, 'איש צדיק, ירא אלוהים, אוהב משפט וצדקה', השפיע הוא לטובה על כל סביבתו; וכן השליט הרשע, 'ונדח כל העם אחריו והשחית את דרכו... ותעבורנה חליפות על דרך רוח הקהל'. ברם, עניין אחד לא השתנה: הרדיפה אחרי העושר והמותרות, 'וירב גם הבזבזו והתענוגים והתפנוקים לבא לרגלי העושר אל גבול ישראל'. כאן מונה יעבץ דברי מותרות רבים שהובאו מחוץ-לארץ, כמו הלבונה מארץ שבא, אטון ממצרים, וכן אוהלים וקנימון ואבקת-רוכל. ממחצית הפסוק בספר משלי (כא, יז) — 'אוהב יין ושמן לא יעשיר' — לומד יעבץ, כי 'ויאכלו התפנוקים היקרים האלה את חיל רבים מן העם'. כתוצאה מכך גברו ההבדלים הסוציאליים — או בלשון יעבץ: 'ויהי הגוי האחד, אשר נתן ה' ביד משה עבדו, תורה אחת ומשפט אחד לכל בניו, מראשי שבטיהם עד חוטבי עציהם ושואבי מימיהם, למפלגות מפלגות, מתנשאות אשה על רעותה'. בעקבות זאת נעלמה גם האמונה התמימה, שרחש איש לאחיו. כדוגמה מביא יעבץ את אופן הקנייה של חלקת-אדמה על-ידי ירמיהו, הנכתבת ונחתמת בספר ושעדים מעידים עליה (ירמיה לב, ו-י) — לעומת הטקס הפשוט של גאולת נחלה על-ידי שליפת נעל, כמסופר במגילת רות (ד, ז). לדעתו, ההבדל הזה משקף את אובדן האמון באדם: 'בקנותם איש מאת רעהו נחלת שדה או כרם, ולא בטחו עוד בעדות באי שער העיר לבדה או בתעודה, אשר ישלוף איש נעלו לקיים דבר, כמשפט אשר היה לפנים בישראל'. מקום רחב מועיד יעבץ לקלקול המידות אצל הנשים. רשימת הקישוטים המפורסמת של ישעיהו (ג, יח-כג) ותוכחתו על גבהות בנות ציון, ההולכות נטויות גרון ומשקרות עיניים, מעלות בזכרוננו את דמותן של דבורה, חנה, נעמי ורות, 'שכל דרכיהן היו תום וענווה'. התופעה החיובית היחידה, שהתמידה במשך כל ימי המלכים, היתה הנביאים, שלדבריהם 'היתה שארית עד דור האחרון... אשר לא חדלו מישראל גם אחרי האסף ישעיה בן אמוץ וחבריו אל עמיהם. הם המה האירו גם את מחשכי ימי מנשה⁵³'. להלן מביא יעבץ מנאומיהם של נחום וצפניה, של חבקוק, ובהרחבה — של ירמיהו, 'הנביא האיש העומד לנס עולם... הוא האיש הגדול, אשר פעלו נראה על דברי ישראל משנת השלש-עשרה ליאשיה עד ימים רבים אחרי גלות הארץ⁵⁴'. אגב תוכחותיהם ותחנוניהם הורו הנביאים את העם גם פרק באסטרנומיה: כך, בכל-אופן, מפרש יעבץ את מליצותיהם, המפנות את עיני העם כלפי השמים וצבאותיו. הנביאים קוראים שמות לכוכבים: הילל בן שחר, כימה וכסיל, עיש ובניה, וגם מציינים מזרות, מעדנות כימה ומושכות כסיל. לאלה האחרונים יעבץ מעיר, שהם אמנם לקוחים מספר איוב, שלדעתו נכתב אחרי החורבן, אולם 'הנה שמות הכוכבים עברים הם, שקרא להם כן גם עמוס'. ידיעת חוקות השמים התפשטה בעם וגררה אחריה גם את הניסיון 'לחלק את היום לשעות ולרגעים', ובימי חזקיהו נזכר גם שעון שמש, המכונה 'מעלות אחז', כי 'כוננו בימי אחז במרום גגות העיר אבן שעות עגולה, אשר תווים על קציה מסביב, לאותות לשעות ולרגעים. ומסמר ארוך ניצב לה בתווך, וכנטות השמש, כן ינטה צל המסמר והורה על השעה, אשר הגיעה, ויקראו לתווים "מעלות"', ולכל התכונה הזאת "מעלות אחז"⁵⁵. את התיאור הזה צירף יעבץ מדברי פרשנות שונים על פסוק מספר מלכים ב

(כ, יא) ומספר ישעיהו (לח, ח). כהישג תרבותי אחר הוא מזכיר את ידיעת לשון זרה, הארמית, שהיתה לתועלת שרי הממלכה⁵⁶.

מגעיו של עם ישראל עם תרבויות אחרות מהווים אחד המוטיבים החשובים בכתיבה ההיסטורית של יעבץ. הנושא הזה אף עורר אותו לפעמים לעשיית אנלוגיה לתקופתו-הוא, כלומר — לאקטואליזציה של מצבים היסטוריים. אכן, גם בכרך הרביעי, הדן בראשית ימי הבית השני, משולב קטע על המפנה שחל בגורל העם עקב המפגש עם התרבות ההלניסטית. הרגע הגורלי הזה בא בשעה שאלכסנדר מוקדון, הצר על ירושלים, עומד פתאום פנים מול פנים עם הכהן הגדול. ברגע זה 'פגע עולם מלא בעולם מלא'. לדעת יעבץ, התרחש הדבר כשכל אחד משני העמים הגיע לנקודת שיא בהתפתחותו. 'על כן גדול מאוד מאוד', יעבץ מדגיש, 'ערך הרגע הזה באלפי שנות ימות עולם... רגע היראות עין בעין שני גוים המובהקים [כלומר הקלאסיים] בכל גויי תבל'⁵⁷. יעבץ תולה בצד היווני את תכונות הכישרון המעשי, המתבטאות ב'טוב טעם, לאמור בכשרון מתן מידה וקצב לכל דבר, ודעת עת ומשפט לכל מעשה, וסדר בכל עבודה ומלאכה'. אולם גם בממלכת-הרוח עשו חיל, כשקמו בקרבם הפילוסופים, שנעשו מורים לכל העולם. אחרון ביניהם היה אריסטו. 'הוא הורה את תורת חוקי החקר (לוגיק, ובני תיבון קראו לה חכמת ההגיון) אשר על פיה יבין האדם דבר מתוך דבר'. וכפי שאריסטו, מחנכו של אלכסנדר, מציין — לדעת יעבץ — את השלב האחרון בחיי הרוח של העם היווני, כך פתח חניכו את הארצות שכבש לפני תרבותו. ברם, תרבות יוון מעניקה לאדם רק 'את המכשירים וכלי המעשה, מבלי הראות לו מחוז חפץ'⁵⁸, על כן קרובה התרבות הזאת להוליך את האדם בתוהו לא דרך'. היא חסרה את מורה-הדרך, שיצר לב אדם זקוק לו כדי שלא ייכשל. תפקיד זה בא למלא העם, שבארצו פגש אותו, והוא עם ישראל, שבידיו 'תורת ישראל'. עם זה, גם לו נחתמה עכשיו תקופה: 'תמו הנביאים... ספרי המקרא כבר נפוצו בעת ההיא בתוך כל העם... הסופרים, אשר הקים עזרא, היו מורים בבתי-הכנסת ובבתי-הספר, גם את העם, גם את הטף, את דברי התורה והנביאים ודעת קדושים הכתובים בספר'; ואת החוקים אשר לא הועלו על ספרי המקרא, כל ספרי התנ"ך והתורה שבעל-פה. אלה היו ימי אנשי כנסת הגדולה, שהורו את התורה ופירשוה לפני העם, 'ולא היה עוד דבר נעלם בתורה ובדעת אלוהים מעיני כל הקהל, כעם ככהן'. הם גם הפיצו עיקר אחד, שעד כה נעלם מעיני העם — אף-על-פי שהשתקף מדברי המקרא: את 'תורת האלמות, אשר קראו לה סופרי הקודש האחרונים: 'חיי עולם'. לדעת יעבץ, לא בשל העם בימי הבית הראשון כדי לדעת את כל עיקרי התורה, והכהנים היו 'הפותחים לו והנועלים מפניו את אוצר החיים כטוב בעיניהם וכעולה על רוחם'. כלום יש כאן אנלוגיה למעמד כהני דת. אחרת? מכל מקום סבר יעבץ, שאנשי כנסת הגדולה שיחררו את העם מהאפוטרופסות הזאת, 'כי בדבר התורה והמצווה היו בדור ההוא כל העם לכהני ה'⁵⁹. אולם תורת 'חיי עולם', שנקראה גם תורת 'עולם הבא', היתה קשה להבנה לכל שכבות העם, ולכן הרשו הסופרים המחנכים להמחיש את המופשט על-ידי ציורי גן-עדן וגיהנום, 'ויבחרו להניח עוד פתח קטן לדמיון העם, לשגות עוד מעט בדברים, אשר אינם לפי טעם התורה ורוחה, מנעול מפניו את הדלת, פן יפרוץ הדמיון השוכב... כל גדרותיו'. יתרה מזאת; כתריס לפני

הפיתוי של משוגות הגויים, הסובבים אותם, הציבו את המעשה, כי 'כוח המעשה רב ועצום מאוד לעקור גם את שארית הדעות הכוזבות, אשר בפקודה וגזירה לא תעקרנה'. בכוח זה נטהר העם מ'הבלי שווא' ונבדל מהיוונים, 'אשר הרבו לפלפל כל ימיהם בדבר שפתיים'. אכן אנשי כנסת הגדולה קבעו את האמצעים — את ה'מכשירים', בלשון יעבץ — להוליך את העם בדרך הנכונה; אלה תקנותיהם בדבר הברכות, התפילה, המועדים, ומעל הכול — השבת. נראה שיעבץ קיבל את דעתו של מנדלסון על-אודות טעמן של המצוות המעשיות, שעליהן עמד בספר ירושלמי⁶⁰. בסיכום הוא דן בתפקידן ההיסטורי של המצוות, שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, וכיצד שמרו על היהדות במפגש עם התרבות היוונית: 'וכל התקנות הגדולות האלה היו ביד בני ישראל למגן רוחם... בפגוע במ העם היווני בכלי נשק שנונים מאוד'. והוא ממשיך: 'אלפי השנים אשר עברו אחרי הפגיעה ההיא, היו ימי חליפות קרב וקרבה בין שתי הרוחות העזות והנמרצות האלה. אך בכל המכות האנושות, אשר חלו הקרבנות האלה בישראל... עודנו ניצב הכן במערכה'. לא כך היה גורלן של האומות, יריבותיו: 'יוון העתיקה מתה, מוקדון מתה, רומי מתה, וישראל חי לעד'⁶¹.

להלן מביא יעבץ בהרחבה מדברי בן-סירא, כי ראה בו 'מורה נאמן לחוקרי הליכות אבותינו ודרכיהם בדורות ההם. בן-סירא הוא הראשון לסופרי החול בלשון אבותינו, כי כל הספרים אשר נכתבו עד העת ההיא בישראל, קודש המה'⁶². מבין חוכמת בן-סירא יעבץ מבליט את רעיונו בדבר חופש הברירה: 'את המעשה הטוב ואת המעשה הרע נתן ה' ביד האדם לבחור כטוב בעיניו'. נמצא שגם כאן תורת ישראל שונה מתורת יוון, 'כי כל אשר יעשה האדם, אנוס הוא לעשותו'. כן יעבץ לומד מדברי בן-סירא, שבני-ישראל שקדו בימים ההם בעבודת-אדמה ובמלאכה; ובהתאם לעקרונות 'משכילי' זמנו הוא מוסיף: 'אך את המסחר לא אהבו אבותינו, יושבי ארצם... ויוסיפו לשום את לבם אל אדמתם הפוריה ואל המלאכה'⁶³.

על סכנת ההתבוללות, שהמגע עם תרבות יוון גרר אחריו, דן יעבץ בקטע על היישוב היהודי במצרים. הארץ הזאת נחשבה בימי הבית השני למוקד של תרבות יוון, ומשם הביא יוסף בן טוביה את מנהגיה לארץ אבותיו. יעבץ מתאר אותו כאיש, שבחוכמתו ובזריזותו לא זו בלבד שהתעשר מאוד, כי אם העלה את רמת החיים בארץ ישראל, כי 'יגדל בה את העסק וירב בה את עשרה'. כדי לעצור את ההשפעה הזרה חדלו החכמים מלבקר בארצות חוץ והטילו עליהן איסורי טומאה. בהקשר זה יעבץ מציין דבר דומה מהעבר הקרוב, מתוך אנלוגיה בין אלכסנדריה של אז לבין פריס של זמנו. על-סמך דברי בן-סירא — 'בארץ עמים יעבר, טוב ורע באדם יבחן' (לט, ו; במהדורת סגל תשי"ג, עמ' רנב) — הוא מעיר, כי 'לפני הימים ההם היו השרים והחכמים נוסעים לארצות הגויים למען הרבות דעת, אך פרי הדעת הזאת היה מר למוסר ישראל, כעין פרי חכמת פריז ועיר ורסיי למוסר כל עמי אירופה, אשר רצו שמה במאה השמונה עשרה, ויביאו עמם עשרה קבין של תפילות תחת קב אחד של חכמה שאמרו להביא'. לכן, מוסיף יעבץ, החליטו חכמי האומות במאה הי"ט להימנע מכך, 'ולשחר לפי דרכם ולפי תומם את הכשרונות והמידות המוטבעים במ'⁶⁴. לפנינו דוגמה טובה לדרכו של יעבץ בהעשרת תוכנם של המקורות שבידו. מבלי לסטות, לכאורה, מהמסורת, על-ידי

צירוף של נבואות תוכחה, של מאמר מספר חוכמת בן-סירא ושל סיפור מקדמוניות היהודים של יוספוס פלביוס, הוא מצליח לצייר תמונה חיה של המצב החברתי ששרר בימי המלוכה, והוא עוד מקרב אותה ללב הקורא על-ידי השוואתה לבעיה חברתית אקטואלית. מבין השורות נשמע היטב הד מהגברת הזרם הלאומי בספרות הרוסית של המאה הי"ט, שנאבקה נגד ההגמוניה של תרבות צרפת.

תחילת ההתבוללות ההלניסטית בקרב יהודי מצרים התרחשה לפי יעבץ, שלא בכוונת מכוון, עקב תרגום המקרא ליוונית. אמנם מטרת התרגום הייתה להפיץ את תורת ישראל ברבים, אולם ברבות הימים דחתה הלשון היוונית את העברית. יתר על כן; מכיוון שחכמי מצרים היהודיים חשבו לרומם את תורתם בעיני היוונים בגלותם בה רעיונות של אריסטו ואפלטון, כביכול, הם נמשכו בהוראת התורה אחרי הרמז, והזניחו את הפשט. הם לא חשו, כי 'ככל אשר תוסיף רוח חכמת יוון להבקיע אל תורתם, כן תוסיף להדיח מתוכה את רוח ישראל'. הם לא היו אשמים, כי חשנו את מעשיהם רק לטובה, 'ורק יד הגלות, לאמר המרחק אשר רחקו ממקורם, והקרבה אשר קרבו אל קרבו של העם השונה מהם מן הקצה אל הקצה, היא היתה בכל זאת'⁶⁵. סופרי אלכסנדריה ההם גם הפיצו, ובאותה מגמה, את דעתם — שחכמי יוון קיבלו מאבות ישראל ומנביאיו. יעבץ רואה בכך אות להוקרת תורתם-הם, אבל עם זאת הם שגו כמו אותם חכמים, שהאמינו להם, 'בחשבם, כי רוח אחת תחיה את תורת ישראל ואת חכמת יוון, ולא העמיקו החכמים האלה לראות את אשר הרגישו חכמי התורה בכל דור, כי רחקו מאוד דרכי תורת אלוהי שם מדרכי חכמת יפת כרחוק מזרח ממערב'. מעורבותם בשתי התרבויות האלה הולידה תופעה, שהיתה זרה עד כה ליהדות: את כת 'בני התרופה'. כאן מתאר יעבץ את אורח חייהם של ה'תרפויטים', שהופיעו במצרים, על-סמך החיבור 'חיי המתבודדים', הנחשב לאחד מכתבי פילון (אך עוד גרץ הוכיח שאינו כן)⁶⁶. אולם הללו היו, כלשונו, רק 'צל דק' לעומת כת האיסיים. את התיאור המפורט של הכת הזאת הוא מעלה מספרי החשמונאים, ובעיקר מפי יוספוס פלביוס. מכיוון שהיו 'מבקרים' חדשים שטענו, כי החסידים הנזכרים בספרי החשמונאים הם-הם האיסיים אצל יוספוס פלביוס, ראה צורך לעמוד ב'מוצא דבר' על שגיאתם. כדי להוכיח שהחסידים לא התמזגו עם האיסיים ולא נבלעו בקרבם, הוא מזכיר חכמים שזכו בכינוי 'חסיד', כמו הלל הזקן, ר' יוסי הכהן מתלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי ור' יוסי בן יועזר — או סתם מעשי חסידים, שאורח-חייהם לא הלם את עקרונות האיסיים⁶⁷. כמו יוסט וגרץ לפניו, שולל גם יעבץ את הציון 'כת' לשלושת הזרמים ביהדות: הצדוקים, הפרושים והאיסיים. את האחרונים הוא מכנה 'מנזר', כלומר מסדר נזירים, 'אשר כמעט לא נראה פעלו על הגוי כולו'. כמוהם גם הצדוקים, ש'דבריהם אינם נשמעים בתוך העם'. הם גם לא התחברו לחבורה אחת, אלא הלכו 'איש אחרי בצעו, ואיש אחרי שרירות לבו'. גם את הפרושים לא הלם הציון 'כת', כי למעשה 'כל העם מקצהו ועד קצהו היו בעלי בריתם'⁶⁸. אכן, הפרושים, 'תלמידי הסופרים אשר רוח נביאי ישראל היתה נשמת חייהם', הטביעו את חותמם על ישראל בימי השליטים מבית החשמונאים הראשונים. יהודה המכבי, יונתן ושמעון אמנם היו גיבורי מלחמה, אך בעיני יעבץ הצטיירו גם כ'ענווים', 'נוחים איש לרעהו ואיש לעמו'. כל-כך לא היו, לדעתו, להוטים אחרי

השררה, עד שהיו נותנים 'בלב שלם ובנפש חפצה את המשרה... לאיש אחר תחתם אשר יצליח מהם לעמוד בראש עמו'. אולם בימיו האחרונים של הורקנוס חל השינוי, שהכריע את גורלו של עם ישראל לדורות הבאים. כבר גרץ הצביע על התוצאות החמורות, שהיו לעלייתם של הצדוקים סמוך למותו של הורקנוס⁶⁹. יעבץ, שלפי שיטתו שם את הדגש בתהליכים בתחום הרוח, מחדד את האירוע הזה ומעריך אותו, מצד אחד, כסטייה ממסורת הנביאים ויורשיהם הסופרים, ומצד שני הוא מוצא במפנה הזה עוד סימן להתגברות השפעתה של תרבות יוון. שני יועציו של הורקנוס, אלעזר בן פועירה ויונתן הצדוקי, הם שדחקו את תורת ישראל לקרן-זווית ויפנו מקום רחב ידיים מאוד לתורת החיים, לאמור חיי הבשר, אשר לבני יוון. לעיניהם לא עמדה טובת העם, אלא כבודם, 'כבוד מושלים וכבוד גיבורים'. כך מנהג היוונים: 'לא על שלום אחיו נדדה שנת תמיסתוכל היווני', יודע יעבץ לספר, 'כי אם כבוד גבורת מילטיד לא הניח לו לישון'. גם בדרך סילוקה של אמו על-ידי אריסטובולוס בן הורקנוס — באמצעות הרעבה — 'הלך בדרכי בני יוון, אשר מות הרעב היה עונש אחד מעונשיהם'.

אופי שונה נשא בעיני יעבץ המפגש בין ישראל לבין רומי. לדעתו, היה המגע עם יוון היתקלות של שתי תרבויות — רוח יוון ורוח ישראל — ועל אף הכול ניצחה רוח ישראל את יריבתה. כדי לאפיין את רומי ואת היתקלותה בישראל הוא מזכיר את כינויה — אדום, ומדמה אותה לפגישת יעקב עם עשו אחיו, הוא אדום: 'עתה פגע יעקב, איש תם, אשר הבכורה מלכות הרוח, היא ראש מחמדיו... בעשו, איש הציד, החי על חרבו, המוכר את כל נכסי הרוח בעד נזיד עדשים האדום האדום'. כוחה של רומי היה בקושרה את העורמה עם הגבורה — לעומת ישראל, 'שבאלה קצרה יד אבותינו'. לכן שנאו הדורות הבאים את רומי יותר מאשר את יוון⁷⁰. ברם, ממלכת החשמונאים יותר משנכנעה לכוחה של רומי, הוכרעה מבפנים על-ידי ריב אחים. בין הורקנוס השני לבין ינאי ואריסטובולוס אחיו עמד וסיכסך אנטיפטר האדומי. בתפקיד ההרסני של האיש ושל בנו, הורדוס, שמילאו בחורבן ירושלים, ראה יעבץ את פרי חטאו של יוחנן הורקנוס, כי הוא שכפה את הדת היהודית על בני-אדום, אבות-אבותיו. אמנם הורקנוס פעל 'בקנאותו היתרה לאלוהיו', אולם מעשהו זה היה, לפי יעבץ, דבר אשר לא ציווה ה' ולא עלתה על לב נביאיו: 'להטות את לב העמים אל תורתו התמימה ביד חזקה ובחרב פיפיות'⁷¹. מבחינה היסטורית אכן העריך יעבץ אל-נכון את המיוחדות שבגיור עם שלם, ולא של פרטים. הורדוס, בנו של אנטיפטר האדומי, שבעורמה ובעזרת רומי כבש את כיסא החשמונאים, נושא בעיני יעבץ את כל קווי-האופי השליליים האפשריים. כשהוא מעמיד אותו מול אנטיפטר אביו, הוא מציין: 'למרמה יולד בן, ויקרא את שמו רשע. כי אמנם היתה המרמה, הנכלים ומשלחת מדנים בין אחים כל חיי רוח אנטיפטר וכל דברי ימיו... ויכל את כל כוח פיהו להמתיק את מר פרי כפיו במתק שפתיים... לא כן הורדוס בנו בחירו, אותו בחנה כל עין, כי מערכת כלי חמס הוא מכף רגלו עד ראשו: מצחו נחושה, עיניים רמות, צוואר עתק, אגרוף רשע ורגל גאוה'⁷².

בפתח הפרק, המתאר את מלכותו של הורדוס, מסכם יעבץ את תקופת החשמונאים, שבאה עכשיו לקצה. לפי דעתו, הוכיח סופו של שלטונם, כי כל מאמציהם ליסד ממלכה יהודית עצמאית היו לשווא. נצחונותיהם המזהירים וכיבושיהם הרחבים לא

הועילו ולא יכלו לעמוד מול המעצמות, שפשטו אל ארצות המזרח התיכון. במבט לאחור יכול יעבץ לטעון, כי הערכה נכונה של התהליכים הפוליטיים היתה מונעת מהחשמונאים ומעמם את אובדן אותה מידת שלטון שניתן לקיים: את שלטון-הבית. לדעתו, היתה אוטונומיה זאת מספקת כדי לשמור על העיקר: על תרבות ישראל. במושג זה, שמשמעותו המיוחדת היא מחידושיו הלשוניים הרבים, כולל יעבץ את חיי הרוח, כשהם מודרכים על-ידי תורת הנביאים.

'ומיום הסוב ממלכת ישראל אל בית הורדוס', יעבץ מציין, 'תמו לריק כל מאמצי כוח הגיבורים הנדיבים והטהורים, ממתתיהו ויהודה, יונתן ושמעון'. את הלקח, שלמד מהשתלשלות העניינים שם בפי נתיניו של הורדוס, מלכם החדש: 'עתה קראו עיני העם, כי טובים היו להם ימי משול במלך פרס או מלך בית תלמי, אשר בלעדי המס, אשר העלו להם מדי שנה בשנה, לא ביקשו מהם דבר, ממלוח בהם איש חנף, צר ואויב'⁷³.

תולדות העבר הרחוק, מסוף ימי הבית הראשון והלאה, מראות שעם ישראל השכיל לשמור על האוטונומיה הפנימית שלו, כי לא ניסה להתקומם נגד אותן האימפריות, שכבשו אחת מידי יריבתה את כל מדינות האזור. 'למימי אשור, אשר החלו הממלכות האדירות לפרוש את מצודתן על גוים וארצות', יעבץ מציין, 'לא היה עוד די כוח בישראל... להתערב גם הוא במלחמות הממלכות הגדולות ממנו פי כמה וכמה'. כששבו מגלות בבל וחסו תחת שלטון פרס, הכיר העם 'בברכת ה'... "ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש"', ולא נשאו עיניהם לרשת ארצות וידבקו לאהבה משנה אהבה את אדמת ארצם'. ברצון רב מסרו את השמירה על בטחונם לידי עם אחר תמורת מס, כששלטון הבית נשאר בידיהם. אף לא דאגו לכבודם בעיני הגויים – אם רק יניחו להם לכלכל את ענייניהם בבית לפי רוחם. המצב הזה היה נמשך בוודאי 'עד היום', אלמלא הסיתו 'ההלנים הריקים והפוחזים' – כלומר, היהודים היווניים – את אנטיוכוס 'לנגוע באישון בת עין ישראל, בתורתו'. אז נאלצו החשמונאים לשלוף את חרבם, ואחרי נצחונם – ליסד ממלכה. אולם הקמתה הולידה את התאוה לשלטון, וזו הביאה לידי סכסוכים וריב אחים. אלמלא זאת, היו יושבים לבטח בארצם גם בימי רומי. 'בני עשו, אנטיפטר והורדוס, מצאו מבחר עצמים לכרסם... ואוצר נחמד ושמן למכור לרומי'. סוף דבר: 'ההלנים החלו למכור את עמם ליוונים ועצתם לא קמה, ואנטיפטר ובנו שבו למכור את ישראל לרומי, ומזימתם הצליחה בידם. וביום עלות הורדוס על כסא החשמונאים נגמר המכר'⁷⁴.

כאן יש לציין, שפרקי שני הכרכים הרביעי והחמישי, הדנים בתקופת הבית השני, אינם מוסיפים עובדות היסטוריות על אלה, שגרץ הביא בכרך המקביל של 'תולדות היהודים'. מקוריותו של יעבץ מתגלה במאמציו לעמוד בהבטחתו ולבסס גם את תיאור התקופה הזאת על מקורותיה הפנימיים. אולם יותר מכול מייחדת את כתיבתו בחירת ההתרחשויות והארתן באור, שיבליט את מגמתו המוצהרת בדבר מעמדו השונה של ישראל בין אומות העולם והנבדל מהן. מכאן מובן, שיוון העתיקה משמשת לו נושא קבוע להתייחסות. בתרבותו הקלסית – ה'מובהקת', בלשונו – הוא מכיר כמרכיבה העיקרי של התרבות האירופית של זמנו, שאת רמתה הגבוהה אינו מכחיש ומאוצרותיה טעם. יחד עם זאת היא משמשת לו מטרה כדי להוכיח, תוך עימות אתה, את עליונותה

של 'תרבות ישראל' בתחום המוסר הכלל-אנושי. ברם המגמתיות, שעליה הוא מדווח בגלוי, אינה מביאה אותו לידי ניסיון לעוות עובדות. כן מוסר הוא לעתים — הן בהערות שוליים הן ב'מוצא דבר' — הערכות או השערות שונות מאלה של עצמו, כדי לדחות אותן.

בפרקים על מעמדו של ישראל בין העמים דן יעבץ גם בהופעה של שנאת יהודים בתקופת הבית השני. את הנושא הזה הוא מעורר, כשהוא מתאר את מצב היהודים במצרים. לדעתו, היתה עינם של תושבי אלכסנדריה היווניים צרה ביהודים בגלל שוויון הזכויות, שנהנו ממנו עוד מימי אלכסנדר מוקדון, משום ש'דרכיו רחקו מדרכיהם'. הקנאה הפכה לשנאה כשהתעצם מספר התושבים המצריים, כי 'איבת עולם היתה לשרידי הגוי העתיק הזה לישראל', ומפני שמלכי בית תלמי — ואחרי-כן גם הרומאים — לא העניקו להם אותן הזכויות, שהיהודים והיוונים נהנו מהן, כאמור. לעזרתם באו סופרים יווניים מסוימים, שהפיצו שמועות זוועה ודברי דיבה נגד היהודים. ביניהם בלט אפיון, 'איש מצרי, נבל ובליעל... אשר למד שפת יוון'. הוא הסתמך גם על דברי מנתו המצרי, 'השונא הגדול לישראל'. ברם, בסופו של דבר נמצא האיש ששייב לו מלחמה. כוונתו, כמובן, ליוספוס פלביוס, שמחיבורו 'נגד אפיון' הוא שואב את דבריו. צוררי ישראל אלה ניסו לערער על קדמות העם היהודי. אמנם יוספוס פלביוס השכיל לגלות את האמת, אולם 'זרע הלענה הזה יתן עוד את מר פריו עד היום הזה'. בכך הוא רומז לאנשים, המטילים ספק בעתיקות ספר התורה, 'אשר נתן ה' ביד משה עבדו, בהר חורב, בצאת אבותינו ממצרים'. לדבריו נמצא גם בקרבנו 'פותה מתחכם, אשר לא ברשע ולא בזדון, כי אם בגאוותו ובאיוולתו יחשוב לו לחכמה רבה, לדבר על קדמות עמו ככל העולה על רוחו, מבלי דעת, כי מעשה אפיון, ראש צוררי עמו, הוא עושה'⁷⁵. יעבץ רומז, כנראה, לחוקר יהודי מסוים, ובוודאי מכוונים דבריו נגד אנשי האסכולה של ביקורת המקרא.

בניגוד לגרץ, שלדבריו הוא מתייחס לעתים קרובות הן לשלילה הן לחיוב, אין הוא מזכיר — ואפילו לא ברמז — את התהוות הנצרות. איננו יודעים מה גרם להשתקה הזאת. שמא חשש מהצנזורה? יש לקחת בחשבון, שהמהדורה הראשונה של הכרך הזה נדפסה בשנת תרס"ד בקראקא. ואולי לא התגבר — בניגוד לקודמיו הליברליים — על הרתיעה המושרשת ביהדות האורתודוקסית מפני נקיטת שמו של ישו והתמודדות עם הברית החדשה?

על אודות שנאת היהודים דן עוד יעבץ, וביתר הרחבה, בקטע תחת הכותרת: 'תפוצות ישראל וכבוד תורתו'⁷⁶. אחרי שמנה את הארצות השונות, שבהן נמצאו בימי הבית השני קהילות יהודיות, הוא מסכם את יחס תושביהן אל היהודים ורושם בנימה פסימית: 'ומכל עמי הארצות האלה לא היה גוי אחד, אשר אהב את ישראל, וגם בארצם, ארץ מולדתם, עצמו אויביהם'. בהקשר זה הוא מציין את אשקלון ואת צור. מעל כולם שנאו היוונים את היהודים, כלומר את 'תורת ישראל', כי 'העם היווני, אשר בכל חכמתו, אחרי עיניו הלך לבו, נלאה לעמוד על אופי האומה ההיא, השונה מכל עם בדתה ובחוקתה'. הם לא הבינו את טיבו של פולחן ללא פסל ותמונה, אף לא את טעם המצוות, ובמיוחד את ערך השבת, 'אשר כיום לא ידעו עמי אירופה, איך יכון עולם

בלעדה⁷⁷. אולם גם בימים ההם נמצאו ביניהם חכמים, שהתחילו להכיר בעליונות דת ישראל על עבודת האלילים שלהם, ובכלל על 'הליכות היוונים ויתר עמי הקדם, אשר איש איש מהם פונה לבצעו ולתשוקתו מקצהו... ועל הדעת ההיא, המלאה הבליים ותהפוכות, נכלה ותועבה'. עתה הופיעו גם בני רומי, ודרכיהם התערבו עם דרכי יוון. כך התרבה מספר האנשים, 'מבחירי בני העמים', שביקשו להצטרף לעם ישראל. העובדה, שבקרב החברה הגבוהה ברומי התפשטה האהדה לדת היהודית, עוד הגבירה את שנאת היוונים – מה עוד שבין יהודי מצרים קמו סופרים, שכתבו כתבי הגנה וקילוס על דת אבותיהם. יעבץ דן בפירוט רב על הספרות היהודית ההלניסטית הזאת. כדוגמה ראשונה בחר ב'איגרת אריסטיאס', שלדעתו אכן נכתבה הרבה לפני התקופה הנדונה. את החיבור הזה קרא בתרגומו העברי של עזריה מן האדומים, בעל ספר 'מאור עיניים'. מאחר שבזמנו כבר יצאו לאור רבים מהספרים החיצוניים גם בתרגום עברי, היתה לו אפשרות לשלב אותם בפרק הזה, המכונה משום כך 'כבוד תורתו' (של עם ישראל)⁷⁸. יעבץ לא הסתפק באזכור החיבורים האלה, אלא ציטט בהרחבה מדבריהם. כך הביא קטעים מתוך 'איגרת ירמיה', מ'חזיונות הסבילות', ובמיוחד מספר 'חכמת שלמה' בתרגומו העברי של נפתלי הרץ ויזל. בנוגע לחיבור הזה הוא מצטט מתוך דברי ה'הסכמה' של הרב יחזקאל לנדא, שהצהיר כי מחברו לא היה שלמה המלך⁷⁹. אולם גם ביצירות הספרותיות האלה, כמו בתרגום השבעים, מוצא יעבץ פגם מבחינה היסטורית. תורת ישראל בלבוש יווני – 'פרי קציר כלאים', כלשונו – נשאה בכנפיה דרך חדשה של פירוש התורה, שהורו חכמי אלכסנדריה. זאת שיטת הרמזים, של פתרונות אלגוריים, 'אשר דבר אין להם עם הכתוב ועם עצם משמעו, בלתי אם צל דמיון דק מאוד'. הם חיפשו פנים לתורה לא רק בעניינים כמו מלאכת בניין המקדש וכליו, תבנית לחם הפנים וצורת בגדי הכוהנים, אף לא רק בשמות האלוהים – אלא בדברים שלדעת יעבץ 'עין כל איש תראה, כי לפשטם נאמרו ונכחים הם לכל מבין'. כדי לתמוך בטענה הזאת הוא מביא דוגמאות מחיבוריו של פילון, 'חיי משה' ו'קרבן הבל וקין', שתרגומים מהם ומשאר חיבוריו ראו אור בגרמנית בסוף המאה הי"ט. הפרשנות האלגורית גרמה לזלזול במילוי המצוות המעשיות, ובלשונו: 'הפתרונים הקשים הרעועים האלה, אשר אין כל מעמד להם בדברי תורת משה, הסבו את לב רבים מבני ישראל, יושבי מצרים, מאחרי חוקי התורה והמצווה, היצוקים והמוצקים, ויטו אותם אחרי שגיונות סרי טעם'⁸⁰. גם הפעם מוסיף יעבץ להגנת חכמי אלכסנדריה, כי כוונתם היתה לטובה. כמו מתרגמי המקרא ליוונית, רצו אף הם לפאר את תורת משה בעיני המשכילים היווניים ולהתאימה לתרבותם. בפני התוצאות המשחיתות של ה'פחזות' הזאת התייצב פילון. את דעותיו ופעולתו מפרט יעבץ בהמשך. לעומת הפרשנות האלגורית, ילידת אלכסנדריה ההלניסטית, משבח יעבץ את 'חכמת הסופרים', שמצאה את ביטויה באגדה 'הנוחה והנעימה', שכלשונו היתה 'אומנת נאמנה לכל העם'. העם קיבל אותה, ובניגוד לחזונות הנביאים בימי הבית הראשון – לא עוררה התנגדות כמוהם. מכאן קובע יעבץ, כי 'נעלו אנשי בית שני על אנשי בית ראשון ליראת אלוהים ולמוסר חכמה'⁸¹.

בהזדמנות הזאת הוא עורך גם עימות בין תרבות ישראל לבין תרבות רומי, כפי שעשה לפני-כן לתרבות יוון. בהתאם לאותה דמות, שבה הצטיירה רומי בימיו בעיני

הקורא הממוצע — כלומר, כגיבורי מלחמה וככובשי ארצות — הוא טוען ששניהם, היא וישראל, 'גבורי חיל עד להפליא היו'. אלא שמול 'כוח הזרוע אשר לרומיים' עמד 'כוח הרוח אשר לבני ישראל'. בשעה שהרומיים לימדו את בניהם 'תכסיסי מלחמה', למדו בני ישראל 'תכסיסי הלכותיהם'; אולם גם עם-הרוח הזה ידע לצאת למלחמה כשתורתו בסכנה. ימי חירום אלה התחילו אחרי מות אגריפס הראשון, כשנציבי רומי עשקו את העם. המצב הזה הלך והחמיר, עד שפרצה המלחמה נגד הרומאים, שהסתיימה בחורבן ירושלים. לפני תחילתה פרצה אותה מחלוקת, שהתפתחה ל'שנאת חינם'. יעבץ מונה שלושה מתנות: 'כת המציקים' — בני בית הורדוס והנגררים אחריהם, שנהו אחרי דרכי הרומאים כדוגמת המתיוונים קודמיהם. מולם עמדה 'אגודת הקנאים' מיסודו של יהודה הגלילי, אשר קראה למלחמה נגד רומי. בתווך, בין שני המחנות האלה, יעבץ ממקם את 'קהל הסופרים'. גם הם לא היו מוכנים להשלים עם הרומאים — אבל הטיפו לסובלנות ודרשו לחכות 'עד אשר יסור כוח הענק הזה... עד אשר יפול שדוד באפס יד, ושקט יעקב באהלו כבראשונה'. מתוך חוכמה שלאחר המעשה אומר יעבץ בשמם: 'ישראל הוא עם, אשר יכון לעולם, ואשר יבלה את כל אויביו המבקשים את נפשו, אם רק לא יכלה את רוחו לריק'⁸². להלן הוא קובע בצער, שרוב העם לא שעה לעצת 'החכמים הסופרים', ושאפילו בין תלמידי שמאי היו שעשו יד אחת עם 'אגודת הקנאים'. בימים הקשים האלה, שבעטיים אבדו 'כלי הקודש באף ה'', כלי אחד לא אבד, וקיומו לדורי דורות. אותו ייסד יהושע בן גמליאל הכהן הגדול, שעל אודותיו מביא יעבץ את הכתוב: 'שאלמלא הוא, נשתכחה תורה מישראל' (בבא בתרא כא). תקנתו קבעה חובת לימוד לכל ילד בישראל בשנת שש או שבע לימי חייו.⁸³ כמו ההיסטוריונים לפניו, הולך יעבץ בתיאור המלחמה בעקבות ספריו של יוספוס פלביוס. הגוון המיוחד שהוא מוסיף מתגלה במאמציו למצוא גם במקורות ה'פנימיים', כלשונו, אסמכתה לדבריו — מאמץ, שכפי שכבר הדגשנו לא חדל ממנו לאורך כל חיבורו. ראוי גם לבחון את התייחסותו אל בעל המקור הראשי שלו, אל אישיותו של יוספוס פלביוס. אמנם יוספוס למד תורה מפי הפרושים אחרי התנסות קצרה אצל כת האיסיים, אבל לא עשה בה חיל. לדעת יעבץ, היתה לו הצלחה יתרה בלימוד השפה היוונית. המפנה בחייו התרחש בבואו בגיל עשרים ושש לרומי. שם 'הוכה בסנוורים לנגה ברק חוסן רומי, עושרה ותוקפה'. ירושלים נראתה עתה בעיניו 'כתולעת רכה, אשר אין עוז ואין עצמה בה'. נוספה על כך תכונת אופי שלילית, שיעבץ תולה בו: אהבת עצמו. 'האהבה הזאת', יעבץ כותב, 'שמתהו לעושה מעשה זמרי ומבקש שכר כפנחס'. כדי לעמוד על אופיו זה הוא מציע לקרוא 'את סיפורי תרמיתו ומעלו בעמו, ואת התהללו בצדקתו ובטוהר לבו כל היום בספר מלחמת היהודים ובספר תולדות יוסף'. לכן הוא קובע נמרצות: 'פקודת האיש הזה... היתה לאסון לישראל'. כוונתו להפקדת ההגנה על הגליל בידיו: 'בדבר הזה שמו ראשי העם בתומתם, בידיהם, רימה אוכלת בבשר העם'⁸⁴. מעניין להיווכח שיעבץ מראה שוב ושוב, כיצד מעשה שבכוונה טהורה ותום-לב הוליד תוצאות הרוות-אסון.

שריפת בית-המקדש, החותמת את התקופה, מביאה את יעבץ להראות את שני הגורמים, המבטיחים את קיומו של עם ישראל, שאינו 'עם מלחמה, ולא תפארת גיבורים

היתה כבודו'. שני תנאי חייו הם 'ארץ מבטח ומקלט לכולנו, אשר נוכל לשבת שם יחד ולעשות חיל בחכמה, במוסר ובצדק; ומרכז אחד נערץ ונקדש בעיני כולנו, אשר יהיה לאות ולנס לעינינו, ומקור חיים לרוחנו ולבנו... ושני אלה היו לנו, הלא הם הארץ והמקדש'⁸⁵. לדברים אלה, המכוונים לעבר אבל רמז להם לעתיד, היה משקל מיוחד בזמן שנאמרו: הוצאת הכרך הזה הושלמה בשנת 1904, כלומר — בימי פולמוס אוגנדה ובשנת מותו של הרצל! מותר להניח שהמאורעות האלה, שגרמו לזעזוע במחנה הציוני, השאירו את רושם גם על יעבץ. בשנים הללו היה פעיל מאוד בתנועה הזאת כמייסד הסתדרות 'המזרחי' וכחבר בה.

כבר ציינו, שבעיני יעבץ טמן חורבן ירושלים בחובו ניצחון גדול לעם ישראל: ניצחון הרוח על הכוח, ניצחון 'תרבות ישראל' על תרבות יוון ורומי, ובסופו של דבר — על אומות העולם כולן⁸⁶. את התחלת המאבק על ההישרדות של העם המובס מתאר יעבץ בחלק השישי — האחרון לסדר הראשון של תולדות ישראל. גם הפעם הוא מבדיל בין המאבק הפיסי — 'תקומה' או 'פולמוס' בלשונו — לבין זה הרוחני. לאחרון הוא מעניק משקל יתר, כי הוא המייחד את ההיסטוריה של עם ישראל. הקביעה הפותחת את הכרך השישי מופיעה בנוסחאות שונות גם בחלקים אחרים של הספר, כי היא מבססת את השקפתו ההיסטורית: 'מיום היות ישראל לעם, אצל ה' מרוחו עליו, וברוח ההיא צרר לו צרור חיי עולם. על כן אף בהמק בשרו וזרועו נגדעה, לא נבקה רוחו בקרבו, אשר תחיהו ותעודדו ותעמידהו לדור דורים'⁸⁷. גילויי הרוח הזאת — שיעבץ קורא להם, כאמור, בשם כולל 'תרבות ישראל' — ראשיתם במצרים בתורת הסופרים הקדומה. מהם נמשכת שרשרת המסורת אצל הנביאים, ומהם — אחרי חורבן הבית הראשון וגלות בבל — אצל החכמים. גם עתה, עם המפלה השנייה והגלות השלמה, לא נותקה השלשלת. רבן יוחנן בן זכאי היה האיש, 'שמילט מתוך המהפכה את חיי הרוח עמו ויפלט אותה פלטת עולמים'. להלן אף מפליג יעבץ בחשיבות מעשהו של רבן יוחנן בן זכאי וכותב: 'אליהו הנביא החיה ילד מת, ורבן יוחנן בן זכאי החזיר נשמה לגוי עצום ורב אחרי נפלו'⁸⁸. בהתאם לגישתו אל המדרשים כמשקפים נאמנה את התקופה, שעליה ועל אנשיה הם מספרים, הוא מביא מתוך מדרש איכה רבתי כיצד הציל רבן יוחנן בן זכאי את יבנה וחכמיה וחידש את הנשיאות מבית הלל. דעותיהם של חכמי יבנה ומעשיהם, המתועדים בהרחבה, מהווים חלק ניכר בכרך הזה. מראי-המקום המרובים מייצגים קשת רחבה של ספרות חז"ל, כשפה ושם מופיע גם שם של חוקר בן העת החדשה, כמו אברהם ברלינר ודוד הופמן או גרץ, המספק מקורות לטיניים לרוב. פרק מיוחד, שכותרתו 'המעמד הפוליטיקלי', מקדיש יעבץ למצבם האזרחי של יהודי האימפריה הרומית מטיטוס ועד טריאנוס, כלומר — עד פרוץ מרד בר כוכבא, 'הפולמוס האחרון'. בתוך כך הוא חוזר אצל יוספוס פלביוס ומציין גם הפעם את אהבת עצמו, שהכשילה את עמו לעת המלחמה. אולם בימי השלום הוא יכול להזכיר את מפעלו הספרותי לטובה: 'אהבתו העזה מאוד לנפשו... לא עממה בקרב לבו את הגיון אהבת כבוד עמו'. בכתיבתו הלך יוספוס בדרכי הסופרים היווניים. ורק כשהדברים נוגעים 'לשבר עמו', הוא אינו מבליג על רגשותיו, שלא כמנהגם. יעבץ גם מציין, שיוספוס הציג את הקנאים, 'גיבורי ישראל הדבקים במולדתם', כאנשי דמים, ומבקש

לסלוח לו על כך, כי הרי היה תלוי בחסד הרומאים. בשני ספריו, 'מלחמות היהודים' ו'קדמוניות היהודים', הציב יוספוס פלביוס מצבת-כבוד לעמו. השכלתו היוונית הכשירה אותו, לדעת יעבץ, להבחין בין תרבות יוון לבין תרבות עמו וביתרונה על הנוכרייה. העובדה כי כתב את דבריו בסביבה זרה מוכיחה, כי 'אמיץ לב' היה — בתור סופר; 'ולוא היה רק ספרא ולא סייפא', יעבץ טוען, 'כי עתה היה שמו לברכה בקרב ישראל'. עם זאת מצטער יעבץ, שחכמי ישראל לא קראו את ספריו ולא שמרו עליהם, מפני שרובם לא ידעו את לשונו היוונית — אבל גם מפני 'שבישראל ייחשבו לחכמים רק האנשים היודעים את התורה'. חסרון זה גרם, לדעתו, 'לערבוב רב מאוד' בידיעת ההיסטוריה. אגב כך הוא מציין את הזיוף שנעשה בקטע על ישו. לפי דעתו, יש גם בנאומו המפורסם של אלעזר במצדה 'דברים, שלא מעט ישראל יצאו'⁸⁹. באשר לטיטוס, אין יעבץ רואה סתירה בין זכרו הטוב בעיני הסופרים הרומאים לבין מאמר חז"ל על אודות 'טיטוס הרשע', כי מקלסיו היו פשוט 'חנפים'. את הסיפור על היתוש, שניקר במוחו של טיטוס, הוא מוכן לקבל — אלא שהוא הופך אותו למשל המסמל את קול מצפוננו, שטיטוס לא מצליח להשתיק. יעבץ גם סבור, שהתפרצותו של הר הגעש בימי טיטוס, שכיסתה את פומפיי ואת הרקולניאום, היתה סימן לעונש על מעשיו⁹⁰.

בפרק הדן ברבי עקיבא ובחבריו מזכיר יעבץ לראשונה נוצרים. כזכור, נמנע מלכתוב על ישו ועל ראשית הנצרות; אולם אחרי שתיאר את יחס החכמים לגרים בכלל, ואל השומרונים בשכם בפרט, שהיו 'אנשים אויבים בנפש', ציין בקיצור שעל הנוצרים, 'בעלי הדת, אשר נוסדה בארץ ישראל בשבעים השנים האחרונות לפני החורבן, נוספו מיום ליום אנשים מבני יוון ורומי, ומיתר הגוים, קהל גדול מאוד'⁹¹. בהסתמכו על מקורות שמצא אצל גרץ, מדגיש יעבץ שגם אחרי שיצאו הנוצרים מקרב העדה היהודית ויסדו כנסייה משלהם, שררה עדיין רוח של כבוד הדדי בין שתי הדתות. מתוך מבט לאחור הוא משער, כי שתי הכנסיות היו יושבות לבטח, 'מבלי נגוע אשה ברעותה לרעה, לולא קמה בקרב הנוצרים היהודיים כת אנשים... ובני-ישראל קראו להם "מינים"'. מסתבר שיעבץ תולה את אשמת העוינות ההדדית בגנוסטיקאים הנוצריים הרדיקליים, 'ידעונים' בלשונו. על הפלג הנוצרי הקדום הזה למד מתוך ספרו של רנ"ק, 'מורה נבוכי הזמן', המשמש לו לעתים קרובות מקור לידיעותיו⁹².

דוגמה מובהקת לשימוש, שיעבץ עושה בספרות התלמודית כמקור לתיאוריו, אפשר למצוא בהצגתו את רבי עקיבא ופעילותו ערב פרוץ המרד הגדול. מטרת מסעותיו הרבים, שעליהם מסופר במקומות שונים בתלמוד, הנה, לדעתו, רק אחת: לאסוף כספים לקראת ההתקוממות העתידה להתרחש. יהודי הגולה אמנם לא יכלו להשתתף בגופם, 'בזרוע כוחם, בדבר התקומה על רומי'; אולם הוא מניח, 'כי כולם הרימו את תרומת כספם, ויאספו הון עתק מאוד, אשר הפקידו בידו'. סכומים אלה שגבה רבי עקיבא היו, לדעת יעבץ, מקור העושר הרב שהמסורת מייחסת לו. ההשערה הזאת באה לו על-סמך המסופר במסכת נדרים נ: 'שית מילי דאעתר מינייהו' (שישה דברים שנתעשר מהם), המונה גם 'אילו דספינתא', דהיינו — חלק מסוים בדמות אייל של ספינה, וכן אותה 'גוואזא', כלומר תיבה, שנמצאה על שפת הים כשהיא מלאה דינרין. על אלה מציע יעבץ 'להתבונן היטב... ולהבין, כי את העושר ההוא הביא עמו ממדינות הים, וגם מן הדרך

"דסרוקיתא" [שיירה], הנאמר שם... יש לשמוע, כי מן הדרך הביא עמו את עושרו. הוסף על כך את כספי אשתו של טורנוסרופוס ושל 'מטרונה' אחת, שעליהן מסופר באותו מאמר⁹³. לצורך 'המגבית הגדולה הזאת', כלשון יעבץ, אכן ביקר ר' עקיבא בכל תפוצות הגולה, ביניהן 'בארצות ערב'. כאן אין יעבץ מוכן לוותר על אותו סיפור מתוך מדרש במדבר רבה — כיצד שכנע ר' עקיבא 'בחכמתו' מלך כושי אחד לרחם על אשתו הכושית, החשודה בבגידה. באשר למספר התלמידים של ר' עקיבא, שמסכת יבמות (סב) מעמידה על י"ב אלף, אמנם הוא מתייחס לכך בספק, אך מתקבלת על דעתו המסורת שבתנחומא (חיי שרה ו), המדברת על שלוש מאות תלמידים. לעומת הפרטים האלה, הממקדים את עין הקורא על חלקו של ר' עקיבא בהכנות למרד, בולטת התעלמותו של יעבץ מתרומתו של ר' עקיבא לדרכי הלימוד ולהתפתחות ההלכה. כשהוא רושם משפטים אחדים לזכותו כמורה תורה, אין הוא מפרט אלא מציין בצורה כוללנית: 'ובני ישראל הכירו את רבי עקיבא רבם הנאהב, הנערץ והנקדש במלא ערכו'; ובנוגע לשיטתו הוא מוסיף, ש'עשה לתורת משה, להרחיב את גבולה מתוכה ולפרוט אותה לכל פרטיה'⁹⁴. יש לשים לב לציון 'מתוכה', המגביל את ההרחבה שר' עקיבא עשה לתורה. סביר להניח שאמונתו באחדות שתי התורות, זאת שבכתב וזאת שבעל־פה, מנעה ממנו להבליט את החידוש שבגישתו של ר' עקיבא אליה — דבר שגרץ עמד עליו במפורש ובהרחבה יתרה⁹⁵. בפרטים רבים אחרים מסתמך יעבץ על דיו קסיוס, ההיסטוריון היווני ששרידי ספריו תורגמו לגרמנית באמצע המאה הי"ט. רק בעניין אחד הוא סבור שדיו קסיוס מפריז — כי לרגל אירוע מסוים, עשו יהודי אלכסנדריה שפטים בחיילי רומי — שכן לדעתו שפטים כאלה 'תועבה הם לנפש אבותינו'⁹⁶. את מהלך המרד בהנהגת בר־כוכבא הוא מתאר על־פי דברי חז"ל ולפי דיו קסיוס, ומעניק לשני המקורות האלה רמת מהימנות היסטורית שווה. כמו במקרים אחרים שכבר פגשנו, גם כאן מתברר שקשה להיסטוריון לדבוק בהבטחתו להסתמך על המקורות הפנימיים בלבד — או לפחות להעדיף אותם על החיצוניים!

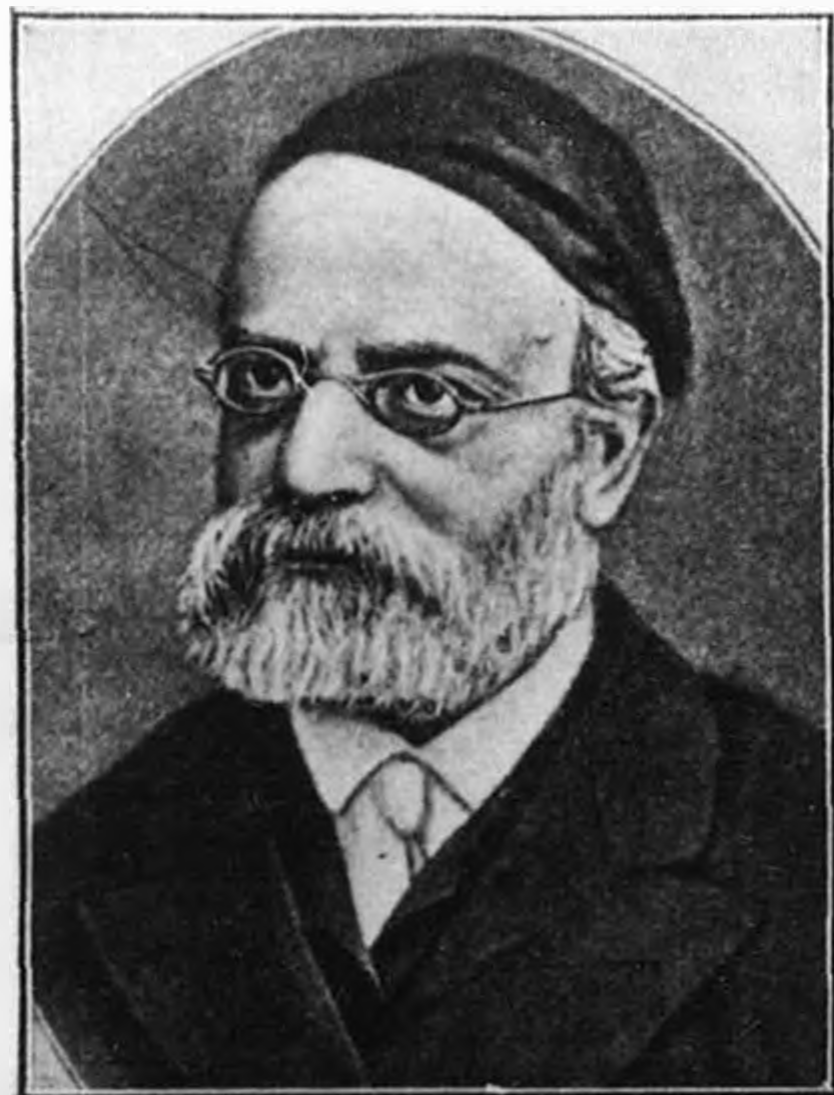
מקום חשוב בכרך הזה תופסים המשנה, מחברה יהודה הנשיא ועניין סידורה וחתימתה. פועלו של יהודה הנשיא, שבזכותו מוכן יעבץ להנחיל לו כבוד כמעט כמו למשה רבנו, היה ש'שם משמרת עולם... לחוקים אשר לא העלו על ספר תורה'. אכן, זאת התורה שהיתה שמורה מימי משה בידי הכהנים והלויים, בידי עזרא הסופר ושמעון הצדיק, ולבסוף — בידי אנשי כנסת הגדולה. היא היתה מסודרת וגם מקובלת על כל העם, ולא שינו בה עוד. ר' יהודה הנשיא הוסיף על 'המשנה העתיקה המסורה מידי אנשי כנסת הגדולה' את כל ההלכות, שהורו חכמי ישראל בשלושת הדורות האחרונים, 'וישם אותן למקשה אחת'. בעניינים האלה הלך יעבץ בעקבות יצחק אייזיק הלוי וחיבורו המקיף 'דורות ראשונים', שעליו הוא מכריז: 'והגאון ר' יצחק הלוי הוכיח בראיות מכריעות, שאין להזיז, כי כל התנאים וגם חכמי בית שמאי ובית הלל מראשית ימיהם וגם הלל ושמאי עצמם, לא חידשו דבר בעצם המשנה'. ומכיוון ש'לפי מידת המקום המוקצה לנו בזה' אין באפשרותו להביא את כל הראיות לטענה הזאת, הוא מייעץ לקרוא בספר 'דורות ראשונים', 'ואז תיראה לנו המשנה כולה במראה חדש'⁹⁷. דברי הערכה אלה לא מנעו מהלוי לצאת בביקורת קטלנית נגד יעבץ, ועוד נעמוד על

הסיבה לעוינות הזאת. נציין עוד שבאותם המקרים — והם מרובים בפרק הזה — שיעבץ מוסיף דעה משלו, הוא עושה זאת בזהירות רבה, ובדרך-כלל פותח את דבריו באמירה כגון: 'קרוב הוא בעינינו' או 'מסתבר הוא בעינינו' או פשוט 'לפי ראות עינינו' או 'לדעתנו'.

כדרכו, מעמיד יעבץ גם את מכלול ההלכה היהודית מול קובצי החוקים של עמי קדם. הוא סבור, שרק המונח 'חוק' יכול להצביע על משהו משותף. אולם מחוקקי יוון ורומי לא ידעו 'בלתי אם את מידת הדין הקשה — שטארע געזעצליכקייט', כלומר, חוקיות קפואה. לעומתם 'מה גבהו דרכי חכמי ישראל במשנתם, שלהם לא היתה החוקה בלתי אם שורת הדין החיצונה'⁹⁸. במיוחד הוא מגן על ההלכה נגד טענות הגויים — 'כי אין עיניה, כי אם אל עמה בלבד, ללמד אותו לאכול את יתר משפחות האדמה בכל פה, אם רק תמצא ידו'. כנגד זה הוא מדגיש, כי המשנה 'לא התמלט מפיה אף דבר רע, גם על כל העמים אשר לחצו את בני-ישראל בדורותיה מאוד'⁹⁹. הנשיאות, שימיה נמשכו ברציפות תשעה דורות, היתה בעיני יעבץ 'אחת מן הנפלאות אשר תראינה בימות עולם', כי 'רוח החכמה' היתה שרויה על בני משפחה אחת עד אחרון צאצאיה, יהודה נשיאה, שאתו 'מתה' משום-מה 'חכמת בית אביו'. כשאותה שושלת פסקה להתקיים, חדלה ארץ-ישראל להיות מרכז, וכך 'כלתה לנו המחצית הראשונה לתולדותינו, פרשת... ישראל בארצו'. כשהוא חוזר לדון בחכמי ארץ-ישראל בכרך הבא, מביע יעבץ שוב את התפעלותו מרציפות השלטון הרוחני, שנשארה בקרב משפחה אחת במשך זמן כה ממושך. קנה-המידה להערכת התופעה הזאת משמשת לו כאן — כמו במקרים אחרים — ההשוואה עם עמים אחרים. מבט על ההיסטוריה העולמית מראה לו, שכנראה אין שום שושלת תורשתית, שהתקיימה ימים מרובים כל-כך כמו בית הלל. 'מי יודע', מביע יעבץ את תמהונו נוכח עובדה מופלאה כזאת, 'אם היתה עוד כזאת בכל הגוים ובכל הארצות, לבלתי העלות רוח חכמה ובינה ממשפחה אחת כשלוש מאות שנה רצופות'. כמו שושלת השליטים אצל אומות אחרות, לא יתרון הכישרון או החוכמה העניק לבית-הלל את המעמד הסמכותי — אלא אמנה חברתית. 'אף אלה, אשר גברו עליו [על הנשיא] בחכמתו [נתנו] את ידם תחתיו, ויתנו אותו לראש הסנהדרין... בדבר הזה התלכדו כל כשרונות העם יחדיו ויהיו תמים אל ראש אחד, אשר לא נתן להם לפוץ ולהינטש הנה והנה'. המוסד הזה — כלומר, הסנהדרין והנשיאות שבראשה — זכה להכרה מכל 'קהילות יעקב, אשר בארץ-ישראל ואשר בבבל ואשר בכל אפסי ארצות תבל'¹⁰⁰. מרכזיותה של ארץ-ישראל בשביל כל תפוצות הגולה משמשת ליעבץ גם קריטריון לחלוקת ההיסטוריה; ולכן כשזאת בטלה, מתחיל סדר חדש לתולדות ישראל: 'ישראל בגוים'. ארצות הגולה, שהעם התפזר בהן, אינן נראות ליעבץ כארצות-גזירה: 'אין די תהילה בפי איש אוהב רוח עמו, להלל ולהודות על המקלט, אשר הכין ה' לעם הרצוץ ולתורתו המעושקה', רושם יעבץ במעבר מתקופה לתקופה. עם זאת הוא נזכר ברגשי אבל וצער בחורבן הארץ ובית-המקדש: 'אך בכל זאת גדול המכאוב מאוד, כי בהעתק בפרק הזה המרכז לבבל, כלתה לנו המחצית הראשונה לתולדותינו, פרשת דברי הימים לעם "ישראל בארצו", והמחצית הבאה תקרא בשם מזכיר את ענינו "ישראל בגוים"'¹⁰¹.



אדוארד גנס



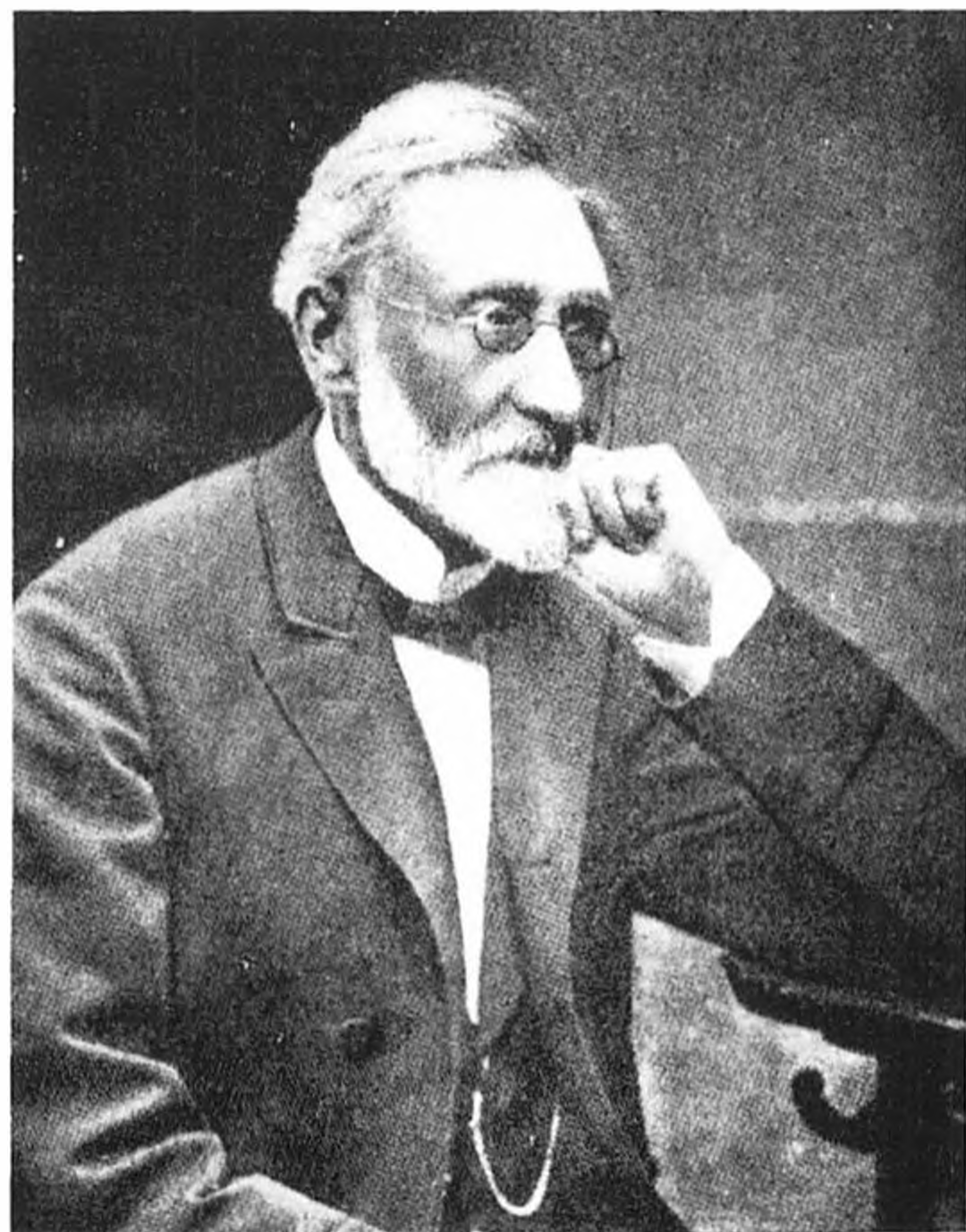
תואר הרב הגאון הצדיק מהו"ר
ר' שמשון רפאל ד"ר הירש זצ"ל
 אבד"ק פ"פ דמיין
 (נ' כ"ז סבת תרמ"ט)

שמשון רפאל הירש



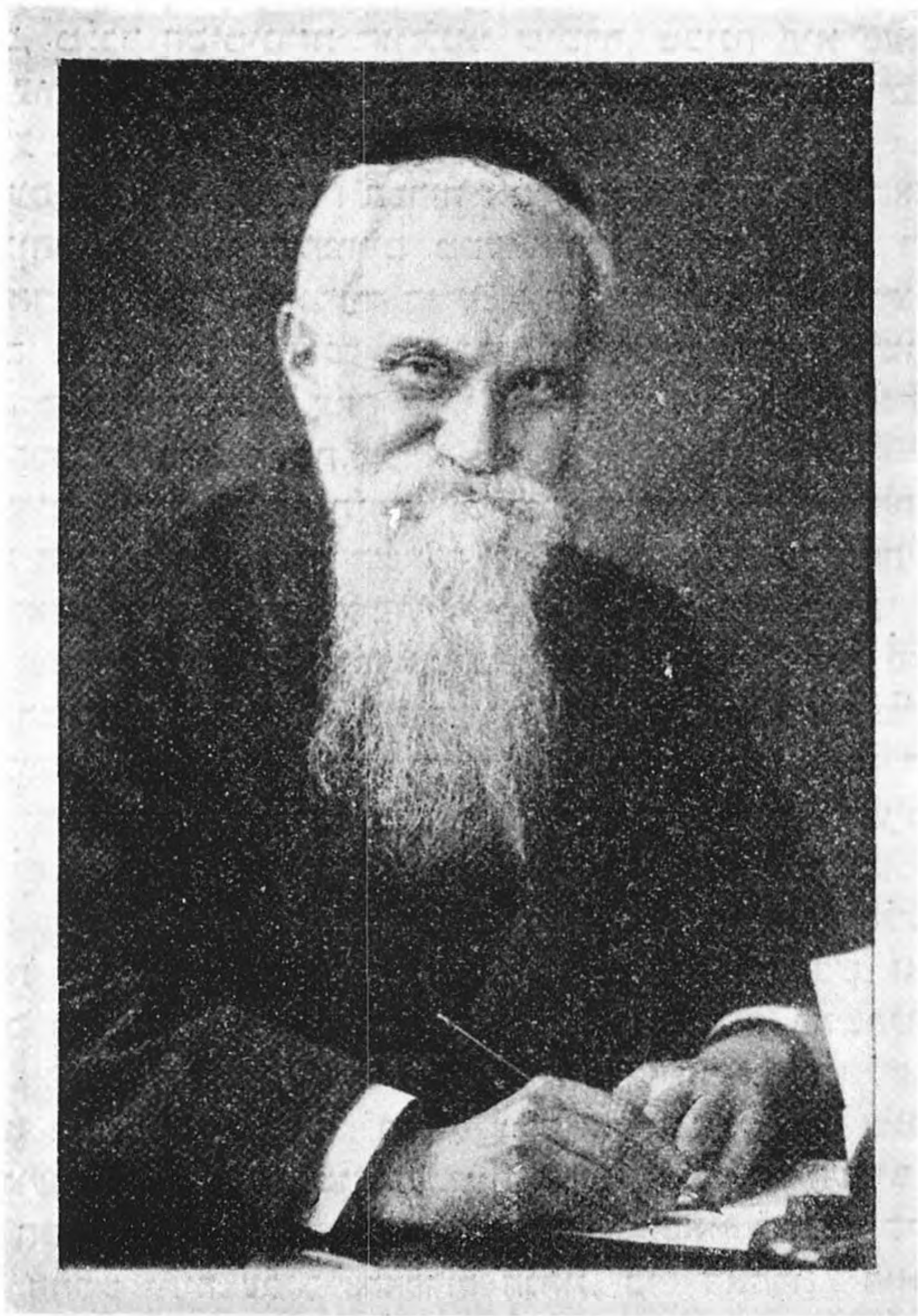
Abraham Geiger.
Doxent 1872-1971

אברהם גייגר



Heinrich Graetz.

היינריך גרץ



רבי זאב יעבין ז"ל

זאב יעבין



שמעון דוכנוכ

הכרכים השביעי והשמיני, הפותחים את 'הסדר השני', מתארים את התקופה שבבל משמשת מרכז לעם. אין היא ארץ-מקלט חדשה; היא היתה ארץ הגלות הראשונה. יעבץ מספר, שבבל העלו 'הכהנים והנביאים... רובי תורת אבותיהם, אשר לא עלו על ספר', דהיינו: בבל השתמרה התורה שבעל-פה. שפתה הארמית קרובה ללשון-הקודש, ובית אברהם אבינו מוצאו משם, ולכן חשבו החכמים 'גם את הארץ הזאת לאחוזה מקודשת, לארץ מולדתם'. יעבץ מציין גם גורם מעשי נוסף, שהכשיר את בבל להיות ארץ מקלט: עוינותם של שליטי בבל לגבי רומי, שלא נתנה לה שם דריסת-רגל. אגב כך הוא מציין, שלצד רומי הופיע עכשיו אויב חדש: הכנסייה הנוצרית, 'אשר הרימה קרן בימים ההם ותחל לנשא את נפשה לעלות על כסא רומי... הכנסייה הזאת... נהפכה מעט מעט לאויבת אורבת לישראל'¹⁰².

בקיאותו הרבה של יעבץ בספרות התלמודית איפשרה לו למסור בשני הכרכים האלה את פרטי הפעולות והדעות של כל אחד מבין אמוראי בבל וארץ-ישראל. על כך מעידות ההפניות אל המקורות שבהערות-השוליים, התופסות על-פי-רוב מקום יותר גדול מהכתוב בגוף הספר. עליהן מצרף המחבר את מדורו 'מוצא דבר', שבו הוא דן בבעיות ספציפיות שונות. יחסו לארץ-ישראל — שכזכור הביא אותו לשורות 'חובבי ציון' ולעלייתו ארצה — מוצא לו ביטוי גם בשעת הדיון על התוצאות החמורות של ההתקוממות בימי הקיסר גליוס, שהשאירה את הארץ שוממה. אחרי שציין, כי 'הארץ, אשר היתה לאבותינו ארץ נחלה למימי יהושע בן נון, נהפכה אחרי אלף ושש מאות שנה לזרים', הוא מהרהר אחרי מצבו של העם היהודי ומביע את רגשי לבו: 'אך בכל זאת לא אבד נצח ישראל. הן אמנם כי מארץ מולדת... לא נותר לאבותינו ולנו עוד מאומה עד היום, זולתי השארית האחת הזאת, הלא היא האמונה העזה, כי ישיב ה' אותה אלינו ואותנו אליה באחרית הימים'. גם הפעם מעמיד יעבץ את העם היהודי מול שאר העמים ומוכיח את עדיפותו עליהם, המתגלה בכוח ההישרדות אחרי נטישת ארצו: 'יתרון היכולת לחיות חיי העם, גם אחרי הינתשו מאדמת ארץ מולדתו על כל גויי הארץ, אשר לא נסו באלה — גדול הוא מאוד, כיתרון החי על הצומח'¹⁰³.

את הפרק החותם את תקופת האמוראים מייחד יעבץ לעריכת התלמוד¹⁰⁴. לבעיית חתימתם של שני התלמודים, הירושלמי והבבלי, הוא ניגש בהתאם לשיטתו ההרמוניסטית, שעליה הצבענו כבר בקטע על ר' עקיבא. הוא מדגיש את שיתוף הפעולה בין אמוראי בבל לבין אמוראי ארץ-ישראל. לזכותם של אלה האחרונים אומר יעבץ שהגדילו לעשות, 'כי כללו את יקר ערך התלמוד הבבלי, בהביאם אל תוכו את מיטב דברי תלמוד ארץ ישראל'; ובהערה, המפנה אל המקורות הרלבנטיים, הוא טוען לגבי דבריהם של אמוראי ארץ-ישראל בתלמוד בבלי: 'יהיו המאמרים האלה רבים כמאמרי חכמי בבל, ואולי עוד יותר מהם'. ועוד: 'חכמי ארץ ישראל היו עם חכמי בבל במושג אחד, ומתחת ידי שניהם יצא תלמודנו הבבלי כהוויתו'. באשר ליתרון, שיש לתלמוד בבלי במלאכת העריכה, הוא מצביע על התנאים הפוליטיים, שבהם פעלו בשני המקומות האלה: 'שלטונות בבל איפשרו לחכמים להתכנס ולעבוד בשקט — ולעומתם הכבידו מושלי רומי את עולם על יהודי ארץ-ישראל, עד שלא יכלו עוד להתאסף ולדאוג לעריכה מסודרת של תלמודם'. בגישה הזאת מסתמך יעבץ שוב על יצחק אייזיק

הלוי, המתפלמס עם שמחה פינסקר, מחבר הספר 'ליקוטי קדמוניות'¹⁰⁵. בין שפע המאמרים מפי חכמי התלמוד שיעבץ מביא ראוי לצטט את אלה, המשרתים מטרה אפולוגטית. בפרקים הקודמים ניתן כבר למצוא עקבות למאמציו להציג את ישראל כעם שוחר שלום. כאן הוא מבליט את דברי החכמים, הדורשים לכבד לא רק את האדם היהודי — כי אם גם את הגר. בדרישה הזאת הצביעו חז"ל על אברהם אבינו, 'האב הראשון לעם ישראל, הוא גם תחילה לגויים'. יתר-על-כן; החכמים ביקשו שלום על עמים — אפילו על אלה שלא נספחו עליהם. מרבית דברי הנביאים 'היו אהבת אמת לכל באי עולם', וחכמי התלמוד עוד עלו עליהם בכך. גם בעניין הזה אין כמו עם ישראל: 'בכל הגוים ובכל הארצות לא נשמעו אמרות טהורות כמוהן'¹⁰⁶. על אותו נושא מרחיב יעבץ את הדיבור באחד מקטעי 'מוצא דבר' תחת הכותרת: 'חובב עמים'¹⁰⁷. בנספח הזה הוא לומד גזירה שווה מיחסם של האמוראים לעמים אל המצב השורר בימיו. לפי דעתו, שנאת העמים את ישראל עולה על השנאה שעם שונא בדרך-כלל את זולתו. שנאת היהודים הזאת מופיעה בכל פרקי ההיסטוריה — או בלשונו: 'ההיסטוריה הישראלית אינה אלא חבל אחד רצוף של מעללי האיבה הנוראה של כל הגוים, מקצתם ועד קצתם לאומתנו הקטנה, הגולה והנודדת'. לכן אך טבעי הוא, שגם אצל חכמי ישראל אפשר למצוא ביטויים מרים נגד אויביהם אלה. אולם, טוען יעבץ, לעומת מיעוטם של דברים קשים, רבים אלה המבטאים רגשי אהדה לכל העמים, שאותם חורשי-הרע לישראל שוכחים להזכיר בדרך-כלל. כדי להוכיח את צדקת טענתו, יעבץ מצטט מאמרים רבים ומסכם: 'מעט הקשות שנזרקו מפיהם בשעת צערם על צרת עמם, הם פרי טבע האדם הצועק מרה במכאוביו, אך המון המאמרים המלאים חנינה ונועם על כל העמים... הם פרי הרוח, אשר יצקה תורת אלוהים חיים על עם ישראל'.

לעתים מזומנות מודיע יעבץ, כי מטרתם העיקרית של מחקריו ההיסטוריים היא להציג את אוצרות-הרוח של עם ישראל באופן, שיאירו מבפנים את עיני הקוראים ויתגלו בכל תפארתם. זאת 'תרבות ישראל', העולה בערכיה המוסריים על ילדי-הרוח של כל עמי-התרבות. לצורך זה הוא נוהג לפעמים לתאר את הגותם של בחירי-העם, נושאי המסורת, ולפעמים — בדרך העימות של דעותיהם עם האמונות והדעות, המתהלכות בעולם הסובב אותם. בתוך כך הוא מקפיד לשמור על אחדות 'תרבות ישראל', שגרעינה — הכלל הגדול — אינו בר שינוי מאז התגלותו לאבות וניסוחו על-ידי הנביאים. חילופי התקופות בתולדות העולם אמנם השפיעו על צורת חייו החיצונית של העם, אבל בלי לשנות את עולמו הרוחני. העמידה הזאת 'כסלע איתן' קבעה את יתרונה של תרבות ישראל על שאר התרבויות, שכולן בנות-חלוף הן. בעקבות המגמה הזאת מועיד יעבץ בכל חלקי ספרו מקום נרחב לחיי הרוח. תשומת-לבו מתרכזת בעיקר בספרות, ועניינו בשאר תחומי החיים מועט. מכאן מסתברת גם חלוקת הסיפור ההיסטורי על-פי מאפיינים ספרותיים. ברם, האירוע החוצה את תולדות ישראל היה, לדעתו, אירוע פוליטי, שהפך את ישראל לעם גולה ממולדתו. זאת משמעותם של שני ה'סדרים'. אולם עוד לפני שהעם נאלץ לנטוש את ארצו — כלומר, לפני התחלת הסדר השני — והוא יושב עדיין רובו בארצו, כבר הופיעו הגילויים הראשונים של חיי גולה. זהו סימן, שהחלוקה על-פי גורמים חיצוניים אינה הולמת את המציאות הרוחנית.

כשציין יעבץ אגב תיאור חורבן בית-המקדש השני, כי אותה תבוסה היתה למעשה ניצחון, התכוון לומר כי שבירת המסגרת הארצית איפשרה למקור החיים האמיתי לפרוץ חוצה וליהפך לכוח, המקיים את עם ישראל מעתה ועד עולם¹⁰⁸.

ובכן, מכאן והלאה, החל בייסוד 'כרם דיבנה', מחלק יעבץ את מהלך העניינים לפי החלוקה המקובלת: ימי התנאים, ימי האמוראים וימי הגאונים, הכוללים גם את ימי הסבוראים. לקורותיהם של האחרונים הוא מייחד את הכרכים התשיעי והעשירי.

הכרך התשיעי היה האחרון שיצא לאור בימי חייו של המחבר, ששהה אז בלונדון. בפתיחת הכרך התשיעי רשם יעבץ שורות אחדות בסגנון מליצי יותר מהרגיל אצלו. כוונתו היתה לחזור ולהבליט את הקו האחד הנמתח מהמקור הקדום הראשון, שממנו נובעים אוצרות-הרוח, עד לגילוייהם בתקופה שהוא דן בה. לשם כך שאל דימויים ממחזוריות הטבע — אמנם לא מתנועתה החוזרת במעגל, אלא מתהליך ההבשלה. וזה לשונו: 'אם יחשבו ימי הנביאים עד תום החזון לימי אביב לרוח התורה, וימי התנאים והאמוראים לימי הקיץ, אשר הבשילו באורם ובחומם את פרי הרוח הזאת, יחשבו ימי הסבוראים וראשית ימי הגאונים לימי האסיף, אשר אספו גדולי ישראל את כל קציר תבואת חכמי עמם אל בתי האוצרות, אשר כוננו ידיהם בימים ההם, למשמרת ולמחיה לימי החורף הקשה אשר התעתד לבוא'¹⁰⁹.

מלבד הספרות התלמודית, מקורותיו לתקופה הזאת הם גם ספרים עבריים אחרים של ראשית ימי-הביניים: איגרת רב שרירא, סדר תנאים וסדר הקבלה. נוסף על המקורות הפנימיים האלה הוא מסתייע גם הפעם בחיצוניים, הלקוחים בדרך-כלל מספרו של גרץ. בין הפרקים המוקדשים לאישי התקופה הוא משלב את מפת התפוצות בראשיתן. כדרכו הוא מתחיל בתקופה הקדומה ומציין, שהתפוצה הגדולה הראשונה היתה בימי מלכי אשור, ככתוב אצל נחמיה (ט, לב), כי בימיהם התחילה 'כל התלאה אשר מצאתנו'. אחרי-כן התהוו הגלויות בבבל ובמצרים. ראוי לציין, שיעבץ אינו מתייחס כלל לשמועות על עשרת השבטים, שעוררו כל-כך את התעניינותם של הסופרים. את מקומות היישוב הקדומים מזהה יעבץ על-פי הכתובים בתנ"ך ובתלמוד; כך, למשל, הוא סבור, שעל-פי ישעיה (סו, יט), ארץ תרשיש היא 'אספמיה', שבשמה נקראת בספר מלכים א (י, כב) 'אֲנִי תרשיש' של שלמה המלך. מכאן יעבץ משער, שבני-ישראל הגיעו עוד בימי שלמה 'לירכתי אזיא ואפריקא ולאפסי ארצות מערב אירופה'¹¹⁰. כל עוד דן יעבץ בארצות ובמקומות, שבהם היו יישובים יהודיים עד לתקופת התלמוד, הוא יכול להסתמך על מקורותיו העבריים בלבד; אולם מימי הגאונים ואילך הוא תלוי במידה רבה במקורות לועזיים. לכן הודיע, שכל ה'זכרונות' לקורות היהודים בימים ההם ימצא הקורא אצל גרץ ובחיבורו של אברהם ברלינר על יהודי רומי¹¹¹.

לפני הדיון על היהודים בחצי-האי ערב מציין יעבץ, שעל-פי התורה מוצאם של הערבים מבני יקטן בן עבר. את שמות מושבם — 'משא' ו'ספרא' — מתרגם סעדיה, כפי שהזכיר כבר בכרך הראשון, למכה ולמדינה. מהתמזגותם של בני יקטן ובני ישמעאל נוצר שבט הערבים. לכל אלה מביא יעבץ תימוכים מכתבי הגאונים¹¹². בני-ישראל ישבו בקרב שבטי ערב, והשניים השפיעו רבות אלה על אלה, כי הרי באו שניהם מאב קדום אחד, ועד היום יש להם צדדים משותפים רבים. וכך רושם יעבץ: 'אחדות

עקבי שמות... להם ולנו, ואחדות טבע לשונות שני העמים האלה, ואחדות חוקת מילת בשר ערלה שבאמת נצטוו עליה כל זרע אברהם בשווה, מבטלים כל ערעור על חזקת קרבות ישראל וערב¹¹³.

סקירה מקיפה על הפעילות הענפה בכל הנוגע לעיסוק בתנ"ך עורך יעבץ תחת הכותרת: 'משמרת המקרא ותיקוני מכשיריה'¹¹⁴. בהתחלה הוא מציג את מדרשי האגדה בזיקתם לכתבי הקודש, ואחרי-כן את האמצעים — ה'מכשירים' בלשונו — לשמירת נוסח המקרא ולטיפוחו, וביניהם גם אמנות הקריאה בציבור, מלאכת הכתיבה, הנהגת הניקוד והטעמים. בסוף הפרק הוא דן בשני נושאים: בתרגומים ובסידור התפילות. מתוך פרטי הדברים יוצא, שהאוספים הספרותיים נועדו בעיקרם לחוגי החכמים — לעומת ה'מכשירים' שנועדו לציבור הרחב, שאינו מלומד דיו כדי להבין את הכתובים בלעדיהם. ברוח זאת יעבץ טוען: 'מלבד האסופות, אשר אספו בעלי המסורת האלה... המלאות בינה עמוקה, פרי עין חדה, בוחנת וסוקרת מאין כמוה, אשר אינן עניין בלתי אם לחוקרי המקרא... מלבד כל אלה שמו חכמי הדורות ההם את לבם גם לדלת העם כלי מחזיק למשמרת דעת הקריאה הנכונה לבלתי השתבשה, אחרי אשר החל מבטא שפת אבותיהם זה כמה דורות ללכת הלוך והשכח מפיהם'¹¹⁵. כוונתו למלאכת הניקוד, שראשיתה, לדעתו, בימי הסבוראים. לאותו צורך נקבעו גם הטעמים. כן ביקשו החכמים לסייע לאותו הציבור להבין את המקרא בעזרת התרגום: 'כאשר שמו חכמי ישראל את לבם לתקן את הטעמים... ואת הנקודות... ככה שמו לב אל דלת עם הארץ, אשר דעת שפת הקודש... רחוקה מהם, לתרגם להם את דבריה בשפת העם הנכרי, אשר ידברו הם בה'. כאן מוסיף יעבץ עצה לקורא בן זמנו בדבר יתרונה של ידיעת שפות, שעמדה לחכמים 'להוציא מהן תוצאות לתלמוד תורתם ולחקר הלכותיהם ואגדותיהם'¹¹⁶.

בהרצאתו על ענייני הספרות הזאת חוזר יעבץ לנושא המעסיק אותו בכל דיוניו, והוא מגלה גם במדרשי האגדה 'קול מחאה נמרצת על תרבות יוון ורומי הקשה, אשר חיי האדם לא נחשב להם למאומה'. אצל העמים היו הימים האלה ימי 'האלופים בני השרים', כלומר ימי האבירים, שכל מלאכתם 'להתעלל ולהתעמר באחיהם עצמם ובשרם, לכבוש אותם לעבדים נחרפים... לחשוך ידם מכל יגיע כפיים ולחשוב את המלאכה לחרפת כבוד'. באותו הזמן הורו חז"ל: 'חביבה היא המלאכה מזכות אבות'¹¹⁷. לפרק הזה, שעיקר תוכנו הישגיה הספרותיים של תקופת הגאונים, מצרף יעבץ פרק בשם 'משמרת לשון אבותינו' — עד ראשית המאה הארבעים ושש' (סוף המאה השמינית)¹¹⁸. כידוע, היה יעבץ קנאי תקיף לשפה העברית. השאיפה לטהר אותה מביטויים לועזיים הביאה אותו לאותם חידושי לשון, המצויים בכל כרך וכרך של ספר תולדות ישראל. יש לשער, שהיא גם הניעה אותו לשלב נושא, שמקומו במחקר על תולדות הלשון העברית וספרותה. בפרק הזה הוא מראה, שלשון המקרא היתה עדיין חיה בפי חכמי התקופה. יתר-על-כן; הם עשו להרחבתה, ולדבריו 'לא חנטו את שפתם העברית ולא חתמו אותה בחותם צר, כי אם נתנו לה מקום להסתעף מתוכה על-פי דרכה'¹¹⁹. לשם הדגמה העתיק לגוף הספר ציטטות רבות. את רובו של הפרק הוא מקדיש לפיוט, ומעתיק רבים ממנו. בכרך הזה התייחס יעבץ גם לכת הקראים ומתאר את התהוותה בימי ענן בן דוד. אף-על-פי שהדגיש כי מאחר שהקראים יצאו מכלל

ישראל, 'אין ההיסטוריא שלהם נוגעת בהיסטוריא שלנו כמלוא נימא'¹²⁰, בכל זאת עסק בהם, כפי שעוד נראה. לסיום הכרך דן יעבץ בממלכת הכוזרים. בכרך העשירי הוא משלים את קורות הגאונים עד ימיו של שמואל הנגיד. בדבר המעבר של המרכז מבבל לספרד חוזר גם הוא על סיפור ארבעת החכמים שנשבו, ואף ייחד לו קטע במדור 'מוצא דבר'. בחיבה ניכרת ומתוך הערצה עמוקה חיבר בשביל הכרך הזה את הפרק על סעדיה גאון¹²¹. אכן, אין בכל התקופות אישיות, שהקדיש לה תשומת-לב רבה כל-כך¹²². סיבה אחת לחשיבות היתרה שהוא מייחס לו נעוצה במלחמת הגאון בבעלי דעה, הפוגעת בציפור-נפשו, ביסוד אמונתו; כי בשבילו משמעותה המיוחדת של הדת היהודית, שאין היא נשאת בתחום האידיאה בלבד אלא תובעת מעשים. הצדקתם המוסרית של המעשים, המצוות, היא בעובדת התגלותם, כלומר במקורם האלוהי, ולכן, על-פי המסורת, אין הוא מפריד מבחינת מקורן שבהתגלות בין התורה שבכתב לבין זאת שבעל-פה. מכאן נובעים גם מאמציו לשחזר מדי פעם את זיקתם של בעלי ההלכה לדורותיהם — מחכמי הבית השני ועד אחרוני הגאונים — לתורת הנביאים, ש'אדוניהם' ואביהם, משה רבנו, קיבלה בסיני. והנה קמו הקראים, ומסרבים להכיר בתורה שבעל-פה! מולם התייצב סעדיה גאון. המלחמה החריפה שניהל הרשימה את יעבץ וסיפקה לו חומר רב נגד 'חבר הפושעים' הזה. עד כמה חש את עצמו נפגע על-ידם — ניכר במקום הרב שהקדיש בספרו להדיפת דעותיהם, אף שהדגיש כי השפעתם על הציבור היהודי מועטה, בהווה כמו בעבר. לכרך העשירי צירף אפילו נספח מיוחד לעניין זה, המשתרע על חמישים וארבעה עמודים, שזכה גם למפתח שמות משלו! בדיון על פולמוסו של סעדיה גאון נגדם הוא סוטה מעט מהנושא, ומוסר לקורא גם את השקפתו-הוא על דת ישראל. ברוח הדברים שכבר הזכרנו הוא קובע, שההלכה לא זו בלבד שהיא 'המקובלת ובאה מימות עולם' — אלא היא 'היצוקה בקרב העם, עד אשר נעשתה לרוח מרוחו ולעצם מעצמותיו'. זאת ועוד; 'רוח ה' אשר בקרבו' של העם השתרשה בקרבו אחרי ששב מגלות בבל, עד שהיא נתנה לו את צביונו המיוחד — או בלשון יעבץ: 'רוח ה'... הלכה הלך והשתונן בקרב ישראל מימי עזרא והלאה, עד כי היה העם הזה לעם התכונה והבקורת'. להלכה הזאת יש 'אחות קטנה... הלא היא האגדה... הנאווה והמעונגה', אשר הקראים בעטו בה. הם הזניחו גם את התפילה, 'אשר אין חקר לאוצרות האהבה והיראה הגנוזים בה, ואשר אין ערוך לכוח האומה היצוק בה'. אמנם אחרי ששללו את כל אלה חיפשו ומצאו תחום אחר להתגדר בו: המקרא. ברם, משהצטמצמו עליו ועל שפתו בלבד, נשארו בדלותם, כי 'עלובה כנסייה ישראלית, שאין לה בעולמה מלאכה אחרת מבלעדי זאת'. לשון המשנה והתלמוד 'רחבה היא ומלאה להביע את כל מיני צרכי הרוח והגוף, הנוהגים בתוכנה בדורותינו'. גם השירה החדשה, הפיוט, 'יצלח יותר להרנין כיום את לב הישראלי בעולמו ואשר סביבותיו מפיוט המקרא'. האוצרות האלה מחיים את רוח-העם וממלאים אותו 'מנוחה ושמחה גם בימי החושך'. לעומת זה הקראים, המכנים את עצמם גם 'אבלי ציון', המחמירים ומקפידים אפילו על איסור העלאת נר בשבת, נמצאים 'בקדרות אפלה' ואינם זוכים 'לזיו השבת הממלא את כל בתי ישראל אורה ושמחה'. כך הולך יעבץ ומצייר את דמותה של המסורת היהודית בחיוניותה ובשמחת החיים שלה.

צד אחר מוצא יעבץ אצל סעדיה גאון, המקרב אותו אליו קרבה יתרה: הפילוסופיה. את עיקריה הוא למד מספר 'האמונות והדעות' בתרגום העברי של יהודה בן תיבון. יעבץ מפרט בהרחבה את מהלך מחשבותיו של הפילוסוף, ותוך כדי ציטוטים רבים, כהרגלו. נראה שספרי פילוסופיה היו במעגל הקריאה שלו. בהפניות הביבליוגרפיות שלו אפשר למצוא את שמותיהם של קאנט והגל ליד הוגי הדעות היהודיים. לגבי עיקר אחד ממשנתו של סעדיה — מרכזיותו של האדם ומקור כוח-ההכרה שבו — הוא מעלה את אמרתו הידועה של דקארט — 'הנני הוגה, אכן הנני נמצא' — על מנת להראות, שסעדיה הקדים את הפילוסוף הצרפתי המפורסם בשבע-מאות שנה. כן ציין עוד קודם, בדיון על השקפת-עולמו של הלל הזקן: 'הלל הפליא זה כאלפיים שנה לשום את נפש האדם... למרכז לכל העולם', עד שהחל 'קרטס לשוב למוצא הראשון ולבחון לכל נמצא את רוח האדם המתודעת לו בכל מחשבותיה'¹²³. יעבץ, שייחודיותה של 'תרבות ישראל' היא בשבילו יסוד מוסד להגותו, מבליט גם בין סעיפי הפילוסופיה של סעדיה את אלה, המוכיחים לו את מקוריותו, את השתחררותו מכל 'שיטות החכמה היוונית'. לכן הוא יכול לסכם: 'יתרון גדול נראה לרב סעדיה על כל בני גילו, כי הוא לא אסף בספרו מעצם הפלספה [הפילוסופיה] היוונית כמעט מאומה, בלתי אם הליכות סדר החקירה אשר סידרו חכמי יוון. ובדבר הזה יכשר ספר האמונות מכל חבריו להיות למקור חכמת עולם לישראל'. אמנם 'בדורותינו' ביטלה כבר הפילוסופיה הביקורתית את זו היוונית, אולם ערכם של הוגי-דעות שהלכו בדרך סעדיה קיים לעולם, כי כמוהו 'השכילו למצוא כל דעת ישרה ונכונה נמצאת בשפה סדורה בכתבי הקודש'¹²⁴.

לנספח העוסק בקראים מוצא יעבץ את הכותרת 'מוחלפת השיטה', כדי לציין ששיטת הקראים חסרה עקביות: 'רבות מן הפעמים, אשר תימין את השמאל, ותשמאל את הימין'. מבלי להימנע מלשון אירונית, ולעתים אף בוטה, הוא מונה את טענותיהם נגד המסורת ומבטל אותן אחת לאחת. אולם נראה שחציו מכוונים נגד היחס האוהד שהתפשט בציבור — ובמיוחד בין ה'משכילים' — כלפי מאבק הקראים נגד הרבנים. בחריפות רבה הוא מתפלמס עם שמחה פינסקר ועם ספרו שהזכרנו, ובמידה מתונה יותר — עם הקטעים הרלבנטיים בספרו של גרץ.

בשני הכרכים הבאים ממשיך יעבץ לדון בתולדות החכמים החל ביצחק אלפסי ורש"י ועד לבעלי-התוספות. תיאור המאורעות ההיסטוריים מתחיל במסע-הצלב הראשון ובפרעות בקהילות הריינוס ומסתיים בגירוש ספרד. מפת הפזורה של קהילות ישראל בימי-הביניים המוקדמים האלה מתבססת, בדרך-כלל, על 'ספר מסעות בנימין מטודלה'.

כפי שהבליט בתקופת הגאונים את דמותו של סעדיה גאון, מפנה עכשיו יעבץ תשומת-לב מיוחדת לרמב"ם. אולם במידה שמצא בדברי סעדיה מופת לגישתו-שלו למסורת, כן הוא מתלבט קשות כדי להעמיד באור חיובי אישיות כה מכובדת ומקובלת כמו הרמב"ם — אף שדעותיו נראות לו זרות, ואפילו סותרות לעיקרי היהדות. הוא סבור, שמגמת ספרו 'מורה הנבוכים' לא היתה אלא להוכיח לבעלי הספקות את אמיתות תורת ישראל באמצעות משנת אריסטו, כדי שיאמינו המפקפקים. מובן שיעבץ, המשבח את סעדיה על הצלחתו להראות את התהום הפעורה בין 'חכמת יוון' לבין 'חכמת

ישראל', דוחה בכל תוקף את הניסיון להעיד לו פילוסוף יווני על אמיתותה של תורת משה. לכן הוא מונה, בשעת הצגת משנתו של הרמב"ם, את הנקודות העיקריות, שבהן נבדלת המסורת היהודית מתפיסת-העולם היוונית. את ההשקפה היוונית הוא לוקח מחיבורו של הרמב"ם, והמסורת היהודית מיוצגת בדרך-כלל על-ידי קטעים ממסכת אבות. כללית חוזר יעבץ על קווי התמונה שצייר, כזכור, בפרק על סעדיה גאון, ומעמיד נגדה דברים מתוך 'מורה הנבוכים'. אולם יש לציין שהוא מוציא אותם מהקשרם, ולכן קל לו, לכאורה, להצביע על זרותם לתורה. כך, למשל, מציין הרמב"ם בפרק החותם את חיבורו את ארבעה מיני השלמויות של האדם ואומר: 'והמין הרביעי הוא השלמות האנושי האמיתי, והוא כשיגיעו לאדם המעלות השכליות'. מולם מביא יעבץ בין השאר את דברי ר' שמעון בן גמליאל: 'לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, וכל המרבה דברים מביא חטא' (אבות א, יז). את המאמר הזה מפרש יעבץ לעניינו: 'המרבה דברים — הוא לדעתנו פלפולים ריקים, אשר אין בהם פרי למוסר האדם וליראת אלוהי אמת'¹²⁵. בדרך זאת הוא מנסה להוכיח כאן, כפי שעשה מקודם, את יתרונה של תורת ישראל, באשר היא מעדיפה את ה'מעשה', כלומר את המוסר, על העיסוק בפילוסופיה היוונית, חסרת המידות הטובות, לדעתו. אילו בא הרמב"ם, הוא מוסיף וטוען, ללמד אותנו פרק במדעי-הטבע, ניתן היה לקבלו בזכות הקטיגוריה המדעית; אבל עיקרי האמונה היהודית נובעים ממקור הנבואה, המסורה לנו במקרא. ברוח זאת הוא קובע: 'ולוא לא בא הספר הזה, כי אם לשנות לנו פרק בתורת המדע, כי עתה היה לחכמי הטבע לטפל בביקורת זאת, אך באמת הלא להורות לישראל את תורת אלוהיו ואת דברי נביאיו וחכמיו הוא בא, והם הלא אחרת דיברו'¹²⁶. להלן הוא מתריס כנגד מגמתו של הרמב"ם, שספרו 'נמצא מלמד את חכמת יוון בשמלתה הערבית... מורה הנבוכים בא לקדש את הדעות החיצוניות האלה בקדושת תורת משה וישראל ולהטות את המקראות ואת האגדות... אף כי באמת רחוקה התורה העברית מן הפלספה היוונית כרחוק מזרח ממערב'¹²⁷. אולם מחברו של ספר 'מורה הנבוכים' הרי חיבר גם את ספר 'משנה תורה', שיעבץ מפליג בחשיבותו לכל דורות; אכן, אין לו מנוס מהשאלה: 'מדוע עלתה ככה לראש רבותינו שבספרד, המורה הגדול במורי חוק ומשפט לישראל עד היום הזה, כי יתבצר מקום בספריו לדעות וסברות הרחוקות מאוד מדעות תורתנו התמימות והטהורות כעצם השמים... מדוע עלתה ככה לאיש המרומם הזה?' אין לו תשובה אחרת מאשר לחלק את השקפותיו — וכן את השקפותיהם של חכמי ספרד ההולכים בעקבותיו, לשתי שיטות, שלדעתו אין לגשר ביניהן. וכך הוא גורס: 'יש לנו כיום להבדיל בספרות רמב"ם בין שיטה לשיטה... השיטה האחת היא השיטה הפנימית הקנויה... מיד תורתם העתיקה והטהורה המסורה להם מפי רבי רבותיהם ואבות אבותיהם... והשנית היא שיטה חיצונית שאולה להם מפי שכניהם בני הנכר'. יש עניין לציין כי יעבץ סבור, שהסיבה ל'שאילה' הזאת לא היתה אלא 'מפני השלום'. לבסוף הוא אכן מודיע, שיעסוק רק בשיטה הפנימית של הרמב"ם, שהיא 'שיטת התורה', על מנת להראות שהשיטה החיצונית, היא 'שיטת העיון', בטלה מאליה לפני שיטת התורה. כן ברצונו להסביר, ששיטתו הפנימית של הרמב"ם מתיישבת בפרטים חשובים עם שיטותיהם של סעדיה ושל יהודה הלוי¹²⁸. כשהוא דן בהמשך בספר 'משנה תורה', הוא חוזר ומביע את

פליאתו על 'כי מן הפה אשר יצאו הדברים האמורים בספר מורה הנבוכים, המלאים נאצה על הגוף ועל ההנאה, יצאו בספר משנה התורה גם הדברים מלאים נחת וטובת עין'¹²⁹. אולם לגבי המחלוקת, שפרצה אחרי מותו של הרמב"ם בעיר מונפליי בין תלמידיו לבין מתנגדיו, הוא שומר על תיאור אובייקטיבי, ואפילו מראה אהדה כלפי מצדדיו של הרמב"ם. בפולמוס הזה הופיעו גם המקובלים לצד מתנגדי הפילוסופיה של הרמב"ם. יעבץ מציב אותם לצד ימין, ומשמאלם — את הפילוסופים ה'יווניים', ומעיר: 'לגבי הקלקלה, אשר זממה להטות את היהדות אל פאת שמאל, אל פלספת יוון וערב... התעוררה... כת חכמים מתחזקים, להחזיר ולהסיע אותה בכוח גדול אל אפסי קצה הימין'¹³⁰. משיטת המקובלים הוא מזכיר רק את שיטת הספירות ושל כ"ב האותיות, ואף זאת בקיצור, והודיע שכמו לגבי ספר 'הזוהר', לא ירחיב את הדיבור בעניינים שהם 'כבשוננו של עולם', על מנת לקיים 'במופלא ממך בל תדרוש'¹³¹. את בעלי שני הכיוונים האלה הוא מוצא בספרד, ואילו בצרפת ובפרובאנס קמו החכמים שהתנגדו לשניהם. הם אינם נוטים לא לשמאל ולא לימין, אלא מיישרים 'את עפעפיהם לנגדם מבלי העיף עין הנה והנה'. לעמדה זאת נתן יהודה חסיד ביטוי ב'ספר חסידים'. על-פי דברי ההסבר של יעבץ אפשר לשער, כי לבו נוטה אחריו — מה עוד שהוגי הדעות ברוח יוון וערב פסולים בעיניו; וגם מהקבלה יש להיזהר, כי 'הנה מצאו כמעט בכל דור ודור אנשי רמיה מחסה ומסתור בצל הסודות והנסתרות להתעות את ההמונים במזימותיהם... כגון שבתי צבי, נתן העזתי, נחמיה חיון ויעקב פרנק, הם וחבריהם ותלמידיהם'¹³². אף-על-פי-כן, כשהוא מזכיר תוך כדי עיון בראשי המקובלים בספרד את משה די ליאון, שלדעתו הוא מחבר ספר 'הזוהר', 'אשר שם רבי שמעון בן יוחי נקרא עליו', הוא מציין את מעמדו המיוחד של 'הזוהר' בקרב ציבור רחב ואת שפתו — 'ארמית נהדרה, הלוקחת נפשות בחמדת יופיה וברום חזיונותיה'. תוכנו מוסר תמונה מאוזנת של תורת הקבלה, 'כי כל דעות המקובלים השונות נקוו אל שיטתו'. אכן, 'רבים מן האנשים אשר ביקשו ניחומים לנפשם, מצאו בו מנוח'¹³³.

כרך יב הנדון מכיל תוספות אחדות: 'ביקור [ביקורת] הליכות המחלוקת הראשונה על דבר ספר המורה', שתוכנו השגות של יעבץ נגד גרץ על נושא זה, וכן מכתבים אחדים של הרמב"ם מתוך קובץ תשובותיו וגם שאלות חכמי צרפת ותשובותיו עליהן. עורך הכרך הזה צירף גם מאמר מאת הרב אברהם יצחק הכהן קוק תחת הכותרת 'לעומת שיטת המחבר ר' זאב יעבץ זצ"ל' (שמצדו מבקר את גישת ההיסטוריון לספר 'מורה הנבוכים') ועוד קטעים מאת אליעזר הכהן צווייפל ומאת שזח"ה (שלמה זלמן חיים הלברשטם) מתוך הספר על הרמב"ם, שערך הרב י"ל הכהן פישמן. מהרשימה הזאת ניתן להסיק על הערך הרב, שהעורך שיווה להעמדת דמותו של הרמב"ם על-ידי יעבץ.

בכרך יג דן יעבץ ביוסף קארו. בעקבות יחסו החשדני כלפי העיסוק בקבלה אפשר להניח מראש, שישתדל לטשטש את הגילויים המיסטיים שבעולמו הרוחני של קארו. אם כי ספריו — 'בית יוסף' ו'שולחן ערוך' — הם שקבעו את סמכותו הרבה בענייני ההלכה, מעיד ספרו 'מגיד מישרים' כי היה שרוי בעולם הקבלה. לכן מצדד יעבץ באותם החוקרים, המפקפקים באותנטיות של החיבור הזה בעל הצביון המיסטי

המובהק, ונוזף בגרץ, שלדעתו מבליט יתר על המידה את הצד הזה באישיותו של קארו: 'ההיסטוריון הידוע לבעוט ברבותיהן של ישראל בקצר דעת וברגל גאווה'. יעבץ טוען כלפי גרץ, כי 'בחר להקטין את רבנו הנערץ ולהציג אותו... רק כאיש שוגה שגיונות וחולם חלומות בעשותו את ספר מגיד מישרים המיוחס לו... ולכל הפנים היה ספר מגיד מישרים רק טפל קל, מעין חזיונות של מליצת חידות לספריו... שכל אלה אינם חזיונות כי אם גופי הלכה שהם גופי תורה'. נוסף על כך הוא טוען, שספר 'בית יוסף' אינו נופל בערכו מספר 'משנה התורה', ועולה עליו רק 'ביפי לשונו וביפי בנינו הנפלא' ובכך שהוא כולל גם את המצוות מימי הבית¹³⁴.

לפי יעבץ, האישיות המרכזית בחוגי המקובלים היה האר"י, והוא אסף סביבו בצפת תלמידים רבים¹³⁵. אי לכך חוזר יעבץ ומבדיל בין החכמים יוצאי ספרד לבין האשכנזים. הראשונים, אחרי שהשליכו אחרי גוים את 'פלספת אריסטו אשר דבקו בה אבותיהם', החזיקו בשיטת האר"י. יוצאי אשכנז 'ביקשו בספרי הנבואה והאגדה וימצאו להם'¹³⁶.

בעקבות תנועת הרפורמציה חדר לימוד המקרא ביתר שאת גם אל עולם הנצרות. כשגילו חכמיהם את האוצר הגדול הגלום בו, התחילו להעריך גם את בעלי-התורה — את עם ישראל. לדעת יעבץ, הוליקה ההתקרבות אל רעיונות הנביאים את הפילוסופים שביניהם אל דרך חדשה: במקום תורותיהם של אריסטו ושל אפלטון, קיבלו את ההשקפה היהודית המסורתית בדבר ערכו של אדם הנכרא בצלם. דוכרה הראשי של הפילוסופיה החדשה היה דקארט, שבאמרתו 'הנני חושב, ובכן הנני נמצא' רואה יעבץ את הכלל הגדול בתורתם. לפי הבנתו, 'הגיון מוסר הצדק, אשר נטע ה' ברוח האדם, המעורר אותו למעשים טובים', הוא פירוש 'חכמת המעשה', כלומר התבונה המעשית — מושג ששאל מקאנט. דחיקת השיטה הפילוסופית הישנה על-ידי דקארט וממשיכי דרכו מתקבלת על דעתו של יעבץ 'כעין תחילת נצחון רוח תורת ישראל, אשר עיניה אל החסד, הצדקה והמשפט, על פלספת יוון, אשר אין בה כל פרי בחיים'. ברם, אותו פילוסוף יהודי גדול, שסלל את הדרך החדשה, 'נהפך הוא לאויב לבני עמו ולתורתם העמוקה'. ביקורתו של יעבץ על שפינוזה ועל שיטתו חריפה במיוחד, משום שמצא אצלו פרשנות מסלפת ועוינת לדברי הנביאים ולמסורת ישראל בכלל. לדעתו, 'ינק' שפינוזה 'את צוף חכמתו' מפי הרמב"ם, קרשקש ובעלי הקבלה, אבל 'מצא תנואות וייפא דברים אשר לא כן על כתבי הקודש, וגם על עשרת הדברים, אשר האירו פני תבל'.

יחסו הדו-ערכי של יעבץ לקבלה — כלומר, הכרתו בערכים החיוביים שבה לצד מודעותו לסכנה שבשימושה לרעה, מתגלה כשהוא דן בישעיה הורביץ הלוי, באברהם הכהן די הרירה ובשכתי צבי. שני הרבנים היו מקובלים. הראשון, מחבר ספר 'שני לוחות הברית' — השל"ה — 'התיך', בלשון יעבץ, 'ההלכה הברורה, המוסר הזך וסתרי הקבלה אל מוצק אחד, המושך אחריו כל לב טהור'. הוא שפתח לפני חכמי פולין את שערי הקבלה, שעד כה ננעלו לפנייהם. הרירה, מאנוסי ספרד, תלמידו של המקובל ישראל סרוג באמשטרדם, חיבר את שני ספריו, 'בית אלוהים' ו'שער השמים' בספרדית ו'העטה את הקבלה מעטה פלספה'. את הפן האפל של הקבלה מייצג שבתי צבי. בשעה ששני החכמים הללו חיזקו לב רבים באחיזתם במסורת ישראל, 'חיבל בה

איש אחר חבל נמרץ ויך אותה מכה רבה אשר לא נרפאה עוד ממנה עד היום'. בעיני יעבץ מצטייר שבתי צבי כ'איש פוחז ומתעתע, הדובר בשם תורת הקבלה, אשר בפחזותו ובתעתועיו חלל לארץ נזר השיטה ההיא'¹³⁷. כשהוא משווה את מקומם של אנשים אחרים בתולדות ישראל, שגם הם 'לבם לא היה נכון עם היהדות המסורה לנו מרבותינו' — כמו אוריאל ד'אקוסטה, יהודה די מודינא ודילמדיגו וגם שפינוזה — עם שבתי צבי, הרי הללו לא משכו אליהם חסידים רבים; לעומתם היה הוא 'האחד, אשר נתן את שם ישראל לחרפה ולכלימה... אשר הרבה את חלליהם, חללי הרוח, גם בדורות רבים אחרי מותו'¹³⁸. כנגד השבתאים, שעליהם ירחיב בהמשך את הדיבור, מעמיד יעבץ שוב איש, שרוח הקבלה היתה עליו לטובה. זהו משה חיים לוצאטו, 'איש חמודות, אשר מעטים קמו כמוהו לחן ולנועם, לתום ויושר, לחכמה ולמוסר, לקדושה ולטהרה'. בין חיבוריו הוא מבליט את 'מסילת ישרים' ו'לישרים תהילה', שבהם לא הזכיר רמח"ל 'אף מאמר אחד מן הקבלה ומן הפלספה'. אבל יותר מכול הוא משבח את לשונו ואת סגנונו, שלדעתו עולים על יצירתם של שלמה אבן גבירול ויהודה הלוי, 'בהיות לשונו נקיה מכל ערב ערבי, אשר עכר לפעמים את טהרת מליצתם'¹³⁹. לעומת הרמח"ל, שזיקתו לתורת הקבלה היתה גלויה, שונה היה מצבו של הרב יונתן אייבשיץ, הנחשד על-ידי הרב יעקב עמדין — היעב"ץ — בדבקות נסתרת באמונת שבתי צבי. בסקירת המחלוקת הגדולה, שהסעירה את הציבור, נוטה יעבץ עם רוב הרבנים לצדו של אייבשיץ, שהכחיש את כל החשדות כלפיו. אמנם סופרנו מכריז שאינו מעז לפסוק בעניין הקמיעות, אולם נראה שהתחשב בעובדה, שרוב החכמים התנגדו ליעקב עמדין — וביניהם חכמים ידועי שם כמו הרב יחזקאל לנדאו מפראג והגאון ר' אליהו מווילנה. אפילו היסטוריונים, הנופלים 'בתורה וביראה' מהגאונים הנ"ל, זיכו את אייבשיץ. רק אחד, גרץ, אינו מוכן לשחרר את אייבשיץ מהחשדות. 'שנאתו כבושה מאז לרבותינו, גאוני אשכנז ופולין', יעבץ רושם¹⁴⁰. בקטע אחר, המוקדש ל'פרצות מבפנים', דן יעבץ בהופעתו של יעקב פרנק. לדעתו, מסתברת צמיחת תנועתו על-ידי חורבן יהדות פודוליה על-ידי הקוזקים. באין שם עוד אנשי תורה, יכלו שבתאים דוגמת חיים מלאך ומרעיו להגביר את פעילותם. לפי יעבץ, הם הכשירו את הקרקע להופעת פרנק, 'רודף זימה ונוכל, אשר לא קם עוד בנוכלים'¹⁴¹. לסיום סיפורו של פרנק מעיר יעבץ להיסטוריונים, כי 'מאהבת... את הדברים אשר נפלגו בישראל מימין ומשמאל במאה הזאת, בחרו הם להקטין את גדולי ישראל בדורות הקודמים להם ואת ערך תורתם וחכמתם, מוסרם וכשרונם בכל דבר צבור'. לכן יזכיר הוא אותם ויראה, שהדור ההוא לא נפל מקודמיו. ברשימתו הוא מונה את הרב יחזקאל לנדאו, את אריה ליב גינצבורג, בעל ספר 'שאגת אריה', את ישעיהו ברלין וגם את ישראל זמושץ ואת שלמה דובנו, 'שני הגדולים האלה, אשר באו מערי פולין... לגרמניא, והיו הם הם המורים הראשונים לחקרי המדעים העברים לאחיהם באשכנז'. להם הוא מוסיף שמות מחברי ספרי מוסר ופרשנות שונים ומסיים: 'סוף דבר, דומים היו דורות ישראל בימי המאה החמישים ושש לתורה, לכשרון ומוסר לכל הדורות אשר לפניהם ולאחריהם באין נגרע דבר'¹⁴².

לתקופה, שבה פעלו הבעש"ט, הגאון מווילנה ומנדלסון, יעבץ קורא 'ימי פרשת הדרכים'. לדעתו, מבטאת הופעתם שלוש שיטות של תרבות ישראל המורכבת: מוסר,

תורה ודרך-ארץ. כדי להסביר את הרקע לגילויי הבעש"ט חוזר יעבץ עד לימי אלכסנדר מוקדון, שהביא את פילוסופיית העיצבון מהודו לעולם ההלניסטי, וממנו לישראל. את עקבותיה של 'שיטת היגון' הזאת מוצא יעבץ אצל כת האיסיים, אצל בעל ספר 'חובות הלבבות', אצל אבן עזרא ועד בעלי המוסר האחרונים, 'שמצאו, כי אין דרך אחרת במוסר ישראל, אלא דרך מראה העונש, וימלאו את ספריהם מפה לפה מחיתה ופחד, מראה חבלי מוות ומצרי שאול, מערכי תופת ומשלחת מלאכי רעים, עד כי קצרה כל נפש בעמלה'. אכן, יעבץ תופס את צמיחת החסידות כתגובה על הקדרות שמקרינן עולם ההלכה — או לפחות זרם מסוים בתוכו. לפי השקפתו, 'שוש תשוש' — השמחה המלווה את קבלת עול המצוות — היא-היא ציון ליהדות האמיתית. ייעודו של מייסד החסידות היה אפוא 'להציל את קהל ישראל מן היגון... לגאול את חייהם ולהשיב אותם אל המוסר הקדוש והטהור, הטוב והאהוב'. הוא גם מגן על הבעש"ט, שהואשם כאילו יש בתורתו זלזול במצוות, ומדגיש שמעולם לא עלה על לבו של מייסד החסידות 'לזלזל או להקל בכל דבר הלכה קלה או חמורה'. רק זאת היתה שאיפתו: 'להעביר את המוסר הקודר אשר בא אל ישראל מן החוץ מפני מוסר התורה המלא אורה ושמחה'¹⁴³.

השני בין שלושת אישי התקופה, משה מנדלסון, הורה לבית ישראל תורת דרך-ארץ. יש לציין שכמו, למשל, יוסט ואחרים בין קודמיו, חש יעבץ כי סוף ימי-הביניים מצא את היהודים מפגרים אחרי סביבתם בהשכלה הכללית — ב'דרך ארץ', בלשונו. אמנם הם ידעו להישמר מכל הפגעים של 'חשכת ימי הביניים' על-ידי הסתגרותם בגיטו, בחינת 'ויהי חושך בכל הארץ, ולכל בני ישראל היה אור במושבותם'; אולם בשעה שהעמים התחילו לעשות חיל במדעי-החול, נשארו היהודים כלואים בתוך עצמם ולא התקדמו כמוהם 'בדעת לשון וספר בלשונות הגויים, בכשרון המעשה ובטכסים הסדר'. במלים אחרות: אורה של תנועת ה'השכלה' עדיין לא חדר לגיטו. אין זה כי גם יעבץ רואה במנדלסון את אבי ה'השכלה' היהודית. להלן הוא מתאר על-פי הביוגרפיה של קייזרלינג את תולדותיו ואת מעשיו. באהדה רבה הוא סוקר את פועלו, ובין היתר — גם את תרגום התורה לגרמנית; אבל גם מציין, שתלמידיו קילקלו את השורה, ולכן הוא מוצא הצדקה להתנגדותם של רבנים מסוימים. הוא סבור, שהם צפו 'ברוח חכמתם, כי עתידים אנשים אלה להפוך את התרגום התמים לכלי משחית בידם, להדיח מפניו גם את התלמוד, גם את התורה העברית, אף כי המתרגם ותרגומו נקי'¹⁴⁴. על הזימון ההיסטורי של שני האישים השונים כל-כך, הבעש"ט ומנדלסון, העירו עוד קודם ליעבץ — אולם הוא מצרף אל שניים אלה גם את הגאון מווילנה. כמו פודוליה בדרום ופרוסיה בצפון, שהקימו את מי שתיקנו את 'טיב המוסר הישראלי' ואת דרך-ארץ שלו, כך הקימה מדינת ליטא 'גואל חזק לתורה'. מכל פעולתו הברוכה מבליט יעבץ שני עניינים: יחסו החיובי למדעים ודרכו בלימוד תורה. באשר לעניין הראשון, מסתמך יעבץ על דברי ברוך משקלוב, תלמיד הגר"א, שטען כי הרב הכיר בערך 'ספרי המדע אשר לסופרי הגויים' וביקש מאוד, 'כי יהיו כולם מתורגמים ללשונו העברית'. בנוגע ללימוד תורה הוא מצטט את הגר"א, שדרש 'ללמוד ראשונה את כל כתבי-הקודש, מראשם ועד סופם, בכל תכלית דיוקם'; אחרי-כן ידע התלמיד את המשנה עד תומה, באר היטב, ורק אז תהיה רשות בידו לגשת אל התלמוד. בלימוד זה תבע להרחיק מעליו

'את פלפולי החלוקים', כי בהם 'ירבה הפשע ויגדל העוון ויפסד הדיבור הנעים ויגורש האמת מעדת ה'". יסוד הערצתו הרבה של יעבץ כלפי הגר"א מונח במגמה שהוא מייחס לו והמרכזית בהשקפתו. לא אחת הוא מדגיש את אחדותה של 'תרבות ישראל', שהחוט הנמשך מתורת משה מסיני ועד אחרוני הפוסקים קושר אותה לחטיבה אחת. הוא מבין בשאיפתו של הגאון, הרוצה להוכיח 'עד כמה יונקים דברי הגמרא מן המשנה, ודברי המשנה מדברי המקרא, עד כי תיחשב התורה הכתובה לפטר מקור חיים השוטף ועובר במלוא זרימתו דרך המשנה ודרך התלמוד עד דור אחרון'¹⁴⁵. פני הגאון היו לשלום, למנוע ריב ומדון בקרב העדה, וכך גם פני הבעש"ט. בכל זאת נפרדו דרכיהם, ותלמידיהם התפלגו לחסידים ולמתנגדים — או 'פרושים', כפי שיעבץ מעדיף לכנות אותם. לכרך הזה צירף העורך את מאמרו של יעבץ 'מגדל המאה', שראה אור יובל שנים לפני-כן. אנו סקרנו אותו במקומו.

בכרך יד והאחרון של ספר תולדות ישראל סוקר המחבר את מהלך ההיסטוריה שמאחרי המהפכה הצרפתית ועד ימי תנועת 'חיבת ציון' והפרעות בדרום רוסיה, כלומר, עד סוף המאה הי"ט. במרכז עומדים יהודי גרמניה ורוסיה, רבניהם וסופריהם. אולי יותר מבשאר חלקי ספרו שואב כאן יעבץ מכלי שני. בהשוואה לכרכים הראשונים מעטות ההערות הביבליוגרפיות, ואפילו כשהוא מצטט, מתקבל לפעמים הרושם שהוא רושם לפי הזיכרון. לעומת זה מרובות הבעות דעתו על אודות אישים ועניינים שונים. משפטי ההערכה כלפיהם נובעים, כמובן, מהשקפת עולמו הנחרצת והברורה — אורתודוקסית כלפי המסורת ולאומית בראייתו את העם היהודי בקרב אומות העולם. עם זאת כתיבתו הסובייקטיבית אינה מונעת ממנו לציין אצל אישים, שאת השקפתם הוא פוסל, מעשה חיובי כלשהו שעשו. גישה אובייקטיבית זאת איפשרה לו גם להסתייע במחקרים, שבגלל טיבם המדעי אינם הולמים את עמדתו האורתודוקסית. קו-הגבול, שאין הוא מוכן לעבור במפגשו עם אנשי מדע 'חיצוניים' או חילוניים, הוא קדושת התורה. האיש, שאת כל השכלתו הכללית הרחבה רכש לו מתוך קריאה וללא הדרכה, ידע להעריך את הישגי המחקר במקצועו. ברם, לאסכולות של ביקורת המקרא, המכחישות את מקורו האלוהי, התנגד בכל תוקף. אולם בניגוד לש"ר הירש, נציג הניאו-אורתודוקסיה בגרמניה, אין יעבץ פוסל את מדע היהדות מראש. אמנם לא הקצה לו מקום מיוחד בחיבורו כגילוי חדש ורב השפעה בחיי הרוח של העת החדשה — אבל מפירותיו ניזון. מתוך הערצה עמוקה הוא כותב על צונץ, אבי מדע היהדות. על אף ההשפעות הזרות מצד מוריו האקדמאיים — הגם שבצעירותו תמך ברפורמה — 'בכל אלה היה רב מאוד מאוד הכבוד והאהבה אשר רחש לבו אל היהדות המלאה'¹⁴⁶. למחקריו על הפיוט ועל הדרשה הוא מייחס חשיבות רבה, כי העלו את 'טבע הרציפות בנשמת ישראל'. אפילו את זכריה פרנקל ואת מחקרו 'דרכי המשנה', שכזכור ביקר הירש קשות, הזכיר לטובה, וגם את הסמינר בברסלאו ואת מוריו¹⁴⁷. רק לגרץ לא סלח את גישתו הביקורתית למקורות. אמנם שיבח את 'תולדות היהודים' שלו, וכזכור, ניזון ממנו לאורך כל התקופות. הוא מודה שאצור בו 'עניין רב, מסודר בסדר נאה ומתוקן... עד כי במראה פניו ראוי ספר זה להיות למופת לסופרי הזכרונות הבאים אחריו'. אולם לדעתו הרחיק גרץ לכת 'לא רק מחכמי ישראל הקדמונים כי אם גם מבני

גילו, חכמי ארצו ודורותיו'. במיוחד הוא תוקף את יחסו כלפי חכמי התלמוד שפעלו בפולין ומאשים אותו, ששנא אותם 'משטמה עזה אשר כמוה לא היתה עוד לעולמים בישראל'¹⁴⁸. אגב כך מזכיר יעבץ את העובדה, שגרץ ישב זמן-מה לרגלי ש"ר הירש; אבל דרכיהם נפרדו, כי במקום שגרץ ביקר את חז"ל על שלא היתה להם השכלה כללית, שיבח אותם הירש על כך שרחקו ממנה. המובאות הרבות שיעבץ מתרגם מתוך קובץ כתבי הירש מראות, שהוא מזדהה הזדהות גמורה עם השקפת-עולמו. רעיונותיו על ייחודה של הדת היהודית ועל מקומו של עם ישראל מחוץ לעמי העולם; שהוא נבדל מהם עד אחרית-הימים, כי אז הם יקבלו את תורתו; עדיפות המעשה, דהיינו המצוות, על המחשבה — 'החוק ולא האמונה, זאת סיסמת היהדות', לפי הירש; ותוקפם המוחלט של דברי התורה, שלהבנתם אין צורך בפילוסופיה או בחוכמת הנסתר — כל אלה מקובלים עליו. 'אך לא האות הכתובה לבדה היתה כל מלאכתו בעולמו', מציין יעבץ לנוכח פעילותו החינוכית של הירש בפרנקפורט ומאבקו נגד התנועה הרפורמית. אולם חיסרון אחד מצא בו: הימנעותו מלפעול למען יישוב ארץ-ישראל. בנקודה הזאת הוא מצביע על רב אורתודוקסי אחר, הרב עזריאל הילדסהיימר, מייסד סמינר הרבנים בברלין, שעשה לחיזוק התורה ונגד התפשטות הרפורמה בברלין, דוגמת הירש בפרנקפורט; אבל הילדסהיימר גם תמך ביישוב ארץ-ישראל למעשה, בשעה שהרב בפרנקפורט לא הסכים לדחוק את הקץ, כי בעיניו 'היתה ארץ ישראל נחלת אלוהים, קודש קודשים'; אבל בעיני הילדסהיימר — 'ארץ חפץ לכל דור ודור'¹⁴⁹.

טבעי היה שכאחד מ'חובבי ציון' ואיש העלייה הראשונה, שניסה להשתקע בארץ-ישראל ועם הופעת הרצל הצטרף להסתדרות הציונית, יקדיש יעבץ בספרו תשומת-לב מיוחדת לאישים, שהיו פעילים למען ארץ-ישראל וגם למאורעות שהשפיעו על גורלה. עוד במאמרו המוקדם, 'מגדל המאה', עמד על תרומתו של משה מונטיפיורי למען יהודי הארץ. עכשיו הוא מרחיב את הדיבור, ונוסף על מסעותיו של 'השר' לארץ-ישראל ולמפעליו בירושלים, תיאר גם את התייצבותו למען יהודי רוסיה בימי הצאר ניקולאי. הוא ואשתו יהודית נראים בעיניו כמחדשי הקשר בין הגלויות, כסמל לאחדות העם היהודי. גדולה במיוחד היתה אהבת יהודי רוסיה כלפי מונטיפיורי, עד שבכל בית נראתה תמונתו, לפי עדותו של יעבץ. הוא מזכיר גם, שאת התאריך ח' בחשוון שנת תרמ"ו, יום הולדתו המאה של מונטיפיורי, 'חגגו כל ישראל ברוסיה כעין יום טוב גמור, בשמחה רבה ובתפילות בכל בתי הכנסיות ומרביתם גם בביטול מלאכה'¹⁵⁰. חוץ ממונטיפיורי דן יעבץ גם באישים אחרים, שהטיפו 'לגאולת הארץ ולעבודת אדמתה בידי בניה'. ביניהם הוא מציין במיוחד את הרבנים יהודה חי אלקלעי ואליהו גוטמכר, ואת עורך 'המגיד', דוד גורדון. הוא גם אינו פוסח על משה הס. מתולדות חייו הוא יודע לספר כיצד עבר 'מפת לפת' — כלומר, ממפלגה למפלגה: מהליברלים ('אנשי הפרזון', בלשונו) לסוציאליסטים ('כת הצותים') ולקומוניסטים ('השתפים'), עד שהפנה את לבו אל אחיו הנדכאים בימי עלילת דמשק; ואחרי-כן, בזמן מלחמת החירות של האיטלקים, פירסם את ספרו 'רומא וירושלים', שבו הביע את רעיונותיו על בניין ארץ-ישראל, העדיף על המאבק על האמנציפציה¹⁵¹. לגורלו של היישוב היהודי בארץ-ישראל מקדיש יעבץ את הקטע האחרון של ספרו. קודם-כול הוא יוצא בדברי שבח על

שלטונות תורכיה, שבניגוד למושלי אירופה ידעו תמיד להתייחס בכבוד ובצדק לגבי תושביהם היהודיים. לכן 'בהיכבש ארץ אבותינו לפני שלטני התורכים, גדלה השמחה בכל תפוצות ישראל'. אמנם בגלל ריחוק הארץ ממרכז השלטון קרה לפעמים, שמושלים מקומיים הציקו ליהודי ארץ-ישראל; אבל בדרך-כלל הביטו הסלטאנים בעין טובה עליהם. לכן סבור יעבץ, שיסכימו ליישוב יהודי גדול שייווצר בארץ לאט-לאט, 'מעין שיבת ציון'. לדעתו, עבודת האדמה צריכה להיות הצעד הראשון; ואמנם התיישבו יהודים עוד קודם-לכן בסביבות צידון, בפקיעין, בכפר-חנניה ובעין-זיתון ליד צפת. כן הזמין לפני כמאה שנה מושל הגליל את הרב חיים אבולעפיא מאיזמיר שיבוא ויחדש את היישוב בטבריה. לצפת, שסבלה כה רבות רעב, דבר ורעידות-אדמה, עלו מרוסיה חסידים וגם תלמידי הגר"א. אחרי שהשלטונות פתחו 'דרך סלולה ורצופת חצץ' מיפו לירושלים, יכלו להגיע אליה במרכבות 'משומרות ביד רכבים גיבורי כוח' במשך שש שעות — במקום בשלושה ימים על גבי סוס או חמור. כמאורע חשוב יעבץ מציין גם את ייסוד בית-הספר החקלאי 'מקווה ישראל'; אולם מעל לכול חשובים בעיניו הצעדים הראשונים של התיישבות חקלאית. אחרי שנכשלו הנסיונות לרכוש קרקעות ליד יריחו, בסביבות רחובות של היום ובין חברון לבין בית-גוברין, הצליחו לבסוף שלושה שותפים — משה יואל סלומון, דוד גוטמן ויהושע שטמפר — להיאחז באדמה, שעליה קמה המושבה פתח-תקווה. יעבץ מספר עליהם, שבשנה הראשונה לא חילקו עדיין את האדמות ביניהם, כי החליטו 'לעבוד שכם אחד ולהשתתף יחד בכל מעשיהם'; ובעת הבצורת של שנת 1879 'ובפתח תקווה היה לחם'. בעיניו היו אנשים אלה 'היורים הראשונים את אבן הפינה לשיבת ישראל על אדמת אבותיו', ומקווה ישראל ופתח-תקווה, 'שתי אבני פינה אלה היו למוסדות לגאולה השלמה'¹⁵².

יעבץ אינו יכול לסיים את הפרק הזה מבלי להזכיר את 'חבלי המשיח', את ה'ייסורים', שעל-ידיהם ניתנת לנו ארץ-ישראל. הגילויים הרעים האלה נראו כאותה עת בפרוסיה, אצל 'בן עם השיטה והסדר אשר מעולם' ששמו אלפרד שטיקר. גם בארץ אחרת, ברומניה, נתנה שנאת היהודים את אותותיה — אף-על-פי שבקונגרס ברלין התנו את מתן עצמאותה בהבטחת שוויון זכויות לאזרחיה היהודיים. מסקנתו של יעבץ — כמו של כל איש 'אשר לא עשה שקר בנפשו' — היא: 'איבת העמים לישראל איבת אמת היא... כי חסדי העמים לישראל משענת קנה רצון הם'. אולם מרבית היהודים השלו את עצמם וקיוו, שהסימנים הרעים יחלפו והאמנציפציה (ה'זיכוי') תתחזק — אך אז פרצו הפרעות בדרום רוסיה, 'ולקול הרעם הנורא, המפורר ארץ, הקיצו שיכורי הזיכוי והטמיעה'. בין 'ישרי הלב', שלמדו את הלקח וישבו לחבב את עמם ואת ציון, הוא מונה את הסופר ברתולד אוארבך בגרמניה, את יהודה לבנדה ברוסיה ואת משה ליב ליליינבלום. כתגובה על 'ימי הרעש' ברוסיה מציין יעבץ גם את הופעת הסטודנטים, ששנה אחרי-כן התכנסו בבתי-כנסת ותוך צום ומספד הכריזו, 'כי הם המה בני עמם, וכי ארץ ישראל היא הארץ אשר לה המה'¹⁵³.

יעבץ סיים את כתיבת הכרך האחרון של ספר תולדות ישראל בשנת 1922, בשבתו בלונדון. בשנה הזאת, כארבעים שנה אחרי 'געש העם הרוסי', בלשונו, מסר כידוע חבר-הלאומים לבריטניה את המנדט על ארץ-ישראל. יעבץ רואה בעת הזאת סיום

של תהליך שהכזיב, כשלון המאמצים להשגת שוויון-זכויות בקרב העמים ולהתבולל בתוכם; ובמקביל — ראשית של תהליך חדש, שתקוות עם ישראל לגאולה צפונה בו. לדעתו, מסמנים שני אירועים את ההתחלה: ייסוד פתח-תקווה והפרעות ברוסיה. כשהוא בוחן את משקל השפעתם הוא קובע: 'עוזר גדול וחזק לתחילת הגאולה היה געש העם הרוסי', כי בגללו עלו רבים לארץ-ישראל, והוא גם הוכיח שהאמנציפציה אינה אלא 'רפואת רופאי אליל', כלומר, מקסם-שווא. בפועל קידמו שני אישים את בוא הגאולה, 'שני בנימין בן יעקב': בנימין בן יעקב רוטשילד בפריס, שבעושרו הגדול תמך במתיישבים בארץ הקודש; ובנימין בן יעקב הרצל, המנהיג שקם לעמו להיות לו 'למגן, ליועץ ולמליץ'. יעבץ סבור, שבזכותם העניקו לעם ישראל את הצהרת בלפור, וכאמור הוטל על אנגליה 'להיות למגן לארץ המושב לבני ישראל, השבים אליה מארבע כנפות הארץ'. ממשלת בריטניה מסרה את השלטון על ארץ-ישראל לידי נציב עליון יהודי, לידי 'אחינו השר המרום, כליל החכמה, המשפט והצדק, אליעזר בן מנחם השמואל', כפי שיעבץ מכנה את הרברט סמואל¹⁵⁴.

סיומו זה של הספר מציין, לפי תפיסתו ההיסטורית של יעבץ, את סופו של 'הסדר השני' — הוא 'תור ישראל בגוים'. אחריו יבוא 'הסדר השלישי': 'תור ישראל בארצו'. כך ניבא, ולא לשווא!

את הכרך הזה, יחד עם ארבעה קודמיו, הוציא לאור ב"מ לוין על-פי כתב-ידו של ההיסטוריון. הספר נדפס בשנת ת"ש בתל-אביב. גם את הכרך הזה משלימות תוספות שונות: תולדות חיי יעבץ, ערוכות על-ידי א"ש הרשברג; עשרה מכתבים של יעבץ מהשנים תרמ"ח ועד תרס"ז; מאמר תחת הכותרת 'להשיב דבר', שבו עונה יעבץ בשנת תרנ"ח לאחד ממבקריו; ועוד מכתב מווילנה משנת תר"ס, שבו הוא מסכם את פעילותו הספרותית.

תרומתו של ספר תולדות ישראל לתולדות הכתיבה ההיסטורית של העם היהודי אינה בקידום המחקר. יעבץ אף לא התכוון להעלות מתוך מקורותיו וספרותיים עובדות חדשות. יותר משהיה חוקר, היה פרשן. הוא רצה להאיר את תולדות ישראל באור שונה מזה, שהאירו אותן ההיסטוריונים היהודיים בעת החדשה. אמנם גם הוא השתדל לתמוך את תיאוריו על כתובים רלבנטיים ולגלות את המקור שממנו שאב. דרך כתיבה זאת נראית לו כשיטה ביקורתית, והיא אכן שונה משיטת בעלי הכרוניקות. אלה הסתפקו במסירת דברים שנמסרו להם מידי הדורות שקדמו להם, בשעה שיעבץ משתדל לצייר תמונה מפורטת יותר, המגלה פינות, שעד כה לא התעניינו בהן ולהסתייע גם בסופרים, שלא מבני עמו. את המופת לשיטה הזאת נתן, לדעתו, עזריה מן האדומים. בקטע שהקדיש לו יעבץ מציין שעזריה נהג 'את הביקורת החמורה בדברי הימים ככל אשר הנהיגו אותה חכמי ספרד וצרפת בלימודי התורה'. מזה אנו למדים, שגישתו של עזריה להיסטוריה זהה — לדעת יעבץ — לגישתם של אותם 'חכמי ספרד וצרפת' למקרא. כמוהם — שחיפשו בספרי התנ"ך את משמעות הדברים ולצורך זה אף השתמשו באמצעים מדעיים, כמו כללי הפילולוגיה והשוואת נוסחאות לצורך תיקון, אבל לא עסקו בביקורת המקורות עצמם — כך עשה עזריה לגבי ההיסטוריה; חקירתו לא חדרה לתחום שמעבר לגבולות המסורת המקודשת. כשהוא מתקן, למשל, את

חשבון השנים של תקופת הבית השני — הישג שיעבץ ציין במיוחד — הוא יוצא מהמסופר בתורה שבכתב ושבעל-פה, המאפשרות לו מרחב תמרון לחישובים מתמטיים. יעבץ גם משבח אותו על כך, שהעשיר את התמונה ההיסטורית בעזרת ספרות לוועזית. הוא 'הרחיב את גבול ספרותו מבית' — כותב עליו יעבץ — 'בפתחו לו את שערי ספרותו העשירה, הכתובה בשפת יוון בידי פילון האלכסנדר, בידי יוספוס ורבים מבעלי הכתובים האחרונים, אשר נהפכה לזרים לעמי הנוצרים ואנחנו לא ידענוה, אף כי באמת לנו היא ולא להם'¹⁵⁵. ברם, עליו להודות שלעזריה, 'היוסד הראשון לביקורת דברי הימים', לא קם תלמיד עד כה¹⁵⁶. יש להניח שראה את עצמו כממשיך את דרכו.

בספרו מאור עיניים לא התיימר עזריה להעלות מחדש את ההיסטוריה של עמו, רק ללבן בעיות מסוימות הנוגעות לעברו. כאמור, קיבל יעבץ 'תלמידו' את גישתו להיסטוריה, אבל השקפת-עולמו הניעה אותו לקבל על עצמו משימה גדולה. תיאור גורלו של עם ישראל צריך להסביר את מעמדו בהווה ואת הכיוון הנכון לעתיד. אכן, אין הוא מסתיר את מגמתיותה של כתיבתו. הוא מודע לתהום, המבדילה בין השקפתו לבין השקפתם של ההיסטוריונים היהודיים שקמו במסגרת מדע היהדות. רק אצל שלמה לויזון מצא קרבת דעות¹⁵⁷, ונראה שגם לו, ליעבץ, לא קם עדיין תלמיד, שימשיך את דרכו בכתיבת ההיסטוריה של העם היהודי. נסיונו החד-פעמי להתמודד במשימה של היסטוריוגרפיה ברוח המסורת, שיחד עם זאת תהלום את מציאותם של חיים מודרניים — הוא המבטיח לספר תולדות ישראל מקום בתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית החדשה. ברם, תודעתו היהודית העמידה את ההיסטוריון שבו לפני דילמה אמיתית, חסרת מוצא. תפיסתו האחדותית, השוללת תהליכי התפתחות רוחנית מהעם היהודי, היא א-היסטורית במהותה. יעבץ מכריז עליה בהקדמה לספר, כשהוא אומר: 'בכל חליפות השמלות אשר נראתה בהן אומתנו מימי האבות עד היום הזה, לא הפכה את עינה, וצביון אחד לה מראשה ועד סופה'¹⁵⁸. עם זאת, הראו לו ספרי ההיסטוריה, שראינו אותו שואב מהם — על אף שפסל אותם — התרחשויות כבירות ששינו את גורל עמו, עד שהוא בעצמו קובע את השינוי המפריד בין שתי התקופות ההיסטוריות הגדולות ('סדרים', בלשונו): עם ישראל היושב בארצו — ועם ישראל בגולה. כן יודע הוא לתאר את קורותיה המשתנות מדי פעם של האומה במסגרת של כל אחד משני הסדרים. יתרה מזאת; בקטע הסיום לחיבורו הוא נותן ביטוי לנסיון חייו, הרומז לשינוי מהפכני נוסף שיתרחש בחיי העם היהודי: שיבת העם לארצו.

יכולתו למלא, למרות הכול, משימה של היסטוריון נובעת דווקא מהכרעתו, שאין מוצא מהדילמה הזאת, כי זאת מנת-חלקו של אדם המאמין בהשגחה הכללית של האל. בספר איוב, שהדיון המפורט המוקדש לו מעיד על החשיבות שהוא מקנה לו, עומד יעבץ על מהות ההשגחה, השונה כלפי אדם וכלפי שאר הבריאה: 'אין כוחו [של האל] כל החפץ האחד בידו'; כלומר, 'כי ככל אשר דרכו לה שליט את כוחו על כל מעשהו הדומם, ככה משפטו הוא להדריך את יצירו הנעלה, את האדם, על-פי המוצאות אותו'¹⁵⁹. ההבחנה הזאת בין השליטה לבין ההדרכה — היא הנותנת לו להאמין בחופש הברירה של אדם, שבלעדי אמונה זאת יאבד טעמה של כל חקירה היסטורית.

הפירוש הזה של יחס האל לאדם מביא את יעבץ גם לידי תפיסת מקומו של עם ישראל בתולדות העולם. שוב ושוב מצאנו בספרו ביטוי להכרה בייחודיות של העם היהודי. לפי השקפתו, לצורך הערכתם המוסרית מתחלקים האירועים ההיסטוריים לשניים: לעולם של בני יפת — ולעולם של בני שם. את בני יפת מייצגת התרבות האירופית, היונקת מאוצרותיה הקלסיים של יוון העתיקה; ואילו בני שם הם בעלי 'תרבות ישראל', המעוגנת בכתבי-הקודש. בסקירתנו את ספרו על כל חלקיו פגשנו בכל הזדמנות את טענותיו בדבר עדיפותה של תרבות ישראל. הסיבה הראשונה של יתרון זה נמצאת בבחירת האל, שעשה את בני-ישראל לעם סגולה.

ספר תולדות ישראל התקבל באהדה בחוג מצומצם בלבד. את הפצתו בקרב ציבור רחב מנעה, קודם-כול, שפתו העברית של הסופר על חידושיה, המקשים על ההבנה. נוסף על כך, רבים מבין אלה השולטים בעברית פסלו את ספריו וסירבו לעיין בהם בגלל הזדהותו עם התנועה הציונית — ובעיקר משום ציטוטיו המרובים מתוך ספרות חילונית, ואפילו אפיקורסית. על אף העובדה שהסתייג בתוקף מדעותיהם של חוקרים כמו יוסט, גרץ וגייגר, החשידו אותו בחוגים חרדיים בנטיות אפיקורסיות. כך כתב יצחק אייזיק הלוי, שאת ספרו 'דורות ראשונים' הזכיר יעבץ פעמים אחדות לטובה, אל הרב שלמה הלמן קוטיק בשנת תרס"ח: 'כל דבריו [של יעבץ] הנם ביסודם בנויים על דברי גרץ, וייס וגם גייגר. רק הסגנון שונה, והוא יכתוב על התנאים עצמם, כי היו קדושים וטהורים. אבל בעיקרי יסודי הדברים, דבריו ודברי גייגר וגרץ אחת'¹⁶⁰. כעבור שנתיים חזר הלוי על דעתו וטען: 'האיש [יעבץ] זקן כבר, מאיוולתו לא יסור, וכל דבריו כסדר פעם אחר פעם, שכל התורה בעל-פה אינה כי ענטוויקלונג [התפתחות] מהתנאים, וכל דבריו בזה ממש דברי גייגר, גרץ, וייס וחבריהם, רק שהם יגנו זה, והוא ישבח ויהלל. וזה אין נפקה מנה כלל. העיקר הוא האמונה והפרינציפ, ודבריו יזיקו כמו דבריהם'¹⁶¹. במחנה אחר, קהל הקוראים המתעניינים בהיסטוריה של העם היהודי וגם מסוגלים לקרוא עברית, רחוקות מהם השקפותיו האורתודוקסיות של יעבץ. הם חונכו לאור ה'השכלה' ולמדו מהישגי מדע היהדות. הם ידעו, שמספרו של יעבץ לא יזכו בידע, העומד על אותה רמה מדעית כמו ספריהם של יוסט, גרץ או דובנוב. מסתבר אפוא, שקהל היעד של יעבץ נמצא בקרב הציונים הדתיים בלבד. יש להניח שספריו היו נפוצים בעיקר בין חברי התנועה הציונית-דתית 'המזרחי', שיעבץ היה אחד ממייסדיה וגם העורך הראשון של בטאונה.

אחרית-דבר

קיומו של העם היהודי כבעיה היסטורית

מתחילת ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית ועד ימינו ניסו רק ארבעה היסטוריונים יהודיים לתאר את תולדות ישראל במלוא הקפן, משחר ימי־האומה עד זמנם, ותוך כדי עיון במקורות. אלה היו יוסט, גרץ, דובנוב ויעבץ. אכן, כתיבתו של יעבץ יוצאת־דופן מהסיבות שציינו לעיל, ואין למנות את חיבורו ספר תולדות ישראל בשורה אחת עם ספרי ההיסטוריונים האחרים. הללו שאפו למלא אחרי דרישות ההיסטוריוגרפיה המדעית הכללית, ואילו יעבץ השתדל לפלס לו דרך עצמאית, שתוביל אותו להבנת קורות עמו בהתאם למסורת היהודית. לעומתו ביקשו יוסט, גרץ ודובנוב להשתית את מחקריהם על מקורות מהימנים ומבוקרים. ניסיון כזה תובע התמצאות בכל תקופות ההיסטוריה — ולא רק בכל הנוגע לעם היהודי, אלא גם בכל הנוגע לאומות שיהודים שהו בקרבן. יש לזכור, שהחומר הגולמי שעמד לרשותם — כלומר, המקורות הראשוניים והמשניים — הלך ורב במרוצת הזמן, כי כתוצאה מפעילותם, שלהם ושל אחרים, התגלו מקורות חדשים וגדל מספר עבודות־המחקר. תהליך זה מקשה, כמובן, על כותבי ההיסטוריה וגורם לכך, שיעדיפו להצטמצם בנושא ספציפי. לכן מותר לשער, שבעתיד לא ייעשה עוד ניסיון כזה — אלא אם כן תסייע הטכנולוגיה להיסטוריונים על־ידי מיון ואחסון המקורות המצויים באמצעות מכשור אלקטרוני, ותעמיד אותם לרשות החוקרים כפי צורכיהם.

נוסף על הקשיים האובייקטיביים, אמור ההיסטוריון היהודי להתמודד גם עם בעיות מהותיות, המתעוררות בשל ייחוד הנושא. דרכו הארוכה של העם היהודי בהיסטוריה אינה דומה לזאת של עמים היסטוריים אחרים. תודעתו ההיסטורית, שהתפתחה כבר בתקופה הקדומה; והרצף של זכרוננו ההיסטורי, שתנאים אובייקטיביים כמו הפזורה, הגזירות, הרדיפות וכיוצא בהן מעיוותי הגולה לא יכלו לו — אלה מייחדים לו מדור מיוחד בתולדות האנושות. אמנם מן הסתם יש דפים שחורים גם בספרי ההיסטוריה של עמים אחרים, ואף על גביהם רשומים אסונות מיד אדם או הטבע; גם הם תרו אחרי שורשיהם והשתדלו — וביתר־שאת בתקופה הרומנטית — להחיות את זכרון עברם הלאומי; ברם את ההיסטוריה של העם היהודי מייחדות שתי תופעות, המחייבות את חוקריה להתמודד אתן: האחת היא תודעת הגולה, והשנייה — ההכרה המושרשת עמוק בלב העם היהודי, שהוא העם הקדמון, היחיד מכל עמי־קדם ששרדו, שהיה מסוגל לרשום את ראשיתן של תולדות האנושות.

עקרונות 'מדע היהדות' הרחיקו את ההיסטוריון היהודי מהתפישה ההיסטורית המסורתית, שבה אין האמונה בהשגחה העליונה משאירה מקום לחקר הסיבות האובייקטיביות לחליפות הזמנים. אמנם נחרתו מאורעות מכריעים בזכרון העם, אבל זכירה זאת לא יכלה להוליד חשיבה היסטורית, כי 'ביסודו של דבר מהווה הכל רק חזרה על אותו רעיון מתוך התייחסות לחומר היסטורי אינסופי... הרשימות הרבות על אודות מאורעות היסטוריים אינן אלא דוגמאות של ניסיונו ועמידתו בניסיון של העם עם האלוהים והצלתו'.¹

ראשונה הכריז צונץ על הצורך בלימוד שונה של אוצרות התרבות היהודית — לימוד שיהיה מנותק מהמגמה התיאולוגית. אחריו הבטיחו כל תלמידי 'מדע היהדות', שעיסוקם אינו בתחום האמונות, ומטרתם להאיר את מורשתם הרוחנית באור הבהיר של התבונה. רציונליזם זה, שמוצאו מתקופת 'ההשכלה הברלינאית', עלה בקנה אחד עם נטיות רומנטיות ועם התהייה על ההכרה העצמית.

היחיד מבין חברי 'האגודה למדע היהדות', שהתרכז בחקר תולדות ישראל, היה יוסט. בשעה שההיסטוריונים הגרמניים בני זמנו, כמו ניכור ומומזן, פנו תחילה אל תולדות יוון ורומי העתיקות, העדיף הוא לעסוק בהיסטוריה של עמו.

ההחלטה הזאת בלבד, הנושאת בחובה ויתור על תנאי מחקר יותר נוחים ומבטיחים, מצביעה על המגמה הלאומית, החבויה במעשיהם של חברי 'האגודה'. אף שנמנע, כזכור, מלנקוב בחיבורו הראשון במונח 'עם', פרש למעשה יוסט בספריו תמונה ססגונית של פעילות רוחנית וחברתית, שהתקיימה במסגרת של קהילות מגובשות. שאיפתו היתה להעמיד את אוצרות התרבות של היהודים בשורה אחת עם האוצרות, שהתרבות האירופית מושתתת עליהם, ובכך להפנות את תשומת-לבו של הציבור המשכיל ליוצריה ולנושאייה של תרבות זאת.² אם נבחין בין גולה ובין פזורה — כלומר, שגולה היא פזורה נעדרת מרכז מדיני עצמאי — נבין שיוסט היה מודע לייחוד, שהגולה משווה לשרויים בה. לכן כינה אותם 'חבורה מוזרה' — לטוב ולרע! לטוב — כי פיזורם בין מדינות מנע, לדעתו, את הכחדתם;³ ולרע — כי רעיון היסוד של חיי גולה מצביע על אנומליה מסוימת בקרב הציבור היהודי בכל מדינה ומדינה. את פתרונה תלה יוסט באמנציפציה — ולא בגאולה משיחית.

תחושת הפגם שבחיי גולה קיימת גם אצל שני ההיסטוריונים האחרים — גרץ ודובנוב, וכל אחד מהם הציע דרך משלו לתיקונו. אליבא דגרץ, מרכזיותה של ארץ-ישראל מבצבצת מדי פעם מבין הרהוריו על גורל העם היהודי, אם במבנה אם בפעילותו למען כיי"ח ובהצטרפותו לתנועת 'חיבת ציון', וכן בעריכת המסע לארץ-ישראל.⁴

בעוד יוסט ראה מחובתו לשכנע בכתיבתו את הציבור הלא-יהודי, הרי שגרץ לעומתו, יותר משהוא פונה אל הציבור הזה, הוא מכוון את דבריו אל הקורא היהודי. מכאן שנימתו האפולוגטית, ששום היסטוריון יהודי בדורות ההם לא השתחרר ממנה לגמרי, חלשה יחסית; ובניגוד לאובייקטיביות המוצהרת של יוסט, אין גרץ מסתיר את מעורבותו הרגשית במושא מחקרו. דוגמה אחת מרבות נמצאת בתשובתו לטרייטשקה, שהאשים אותו בשנאת נוצרים: 'איך יכולתי אנוכי לעבור עליה בשתיקה [הכוונה

ל'עריצות נוצרית'; ר"מ]. אנוכי, ששאבתי במישרים מתוך רשימות הקדושים ושקלטתי, אפשר לומר, את העדויות מחרחורי פיותיהם של המתבוססים וגוועים בדמם?⁵ היעדר משקל פוליטי של הציבור היהודי בפרוסיה בפרט, ובגרמניה בכלל, בגלל מיעוטו המספרי, פיזורו ופיצולו הפנימי, מנע מראש משני ההיסטוריונים יוצאי גרמניה כל מחשבה על מדיניות יהודית עצמאית.

לא-כן מצבו של דובנוב, יליד תחום המושב היהודי ברוסיה. התגברות האנטישמיות באירופה כולה לימדה אותו, כי אסור ליהודים להמשיך ולהשליך את יהבם על הישגי האמנציפציה. בכל זאת לא בא לידי שלילת חיי הגולה. לכן תפישתו ההיסטורית קרובה יותר לזאת של יוסט מאשר לזאת של גרץ, שקרבתו הרגשית והרעיונית למשה הס מצביעה על כיוון מחשבה אחר⁶. דובנוב מעלה מתולדות העם היהודי את המסקנה, כי קיומו בפזורה תלוי בהצלחת שאיפתו לשמור על חיי חברה אוטונומיים. לדעתו, יהיה ליכודו של העם מובטח באמצעות 'מרכזים לאומיים'.

כמו הבעייתיות של חיי גולה — ואולי ביתר שאת — עובדת ההישרדות של עם ישראל מכל עמי ההיסטוריה הידועים מאלצת את ההיסטוריונים להתמודד עם חיזיון זה, המיוחד לגורלו של העם היהודי. בשביל יוסט התופעה הזאת בלבד מצדיקה את ההתעניינות של כל הוגה-דעות בעברו של העם הזה — מה עוד שלאורך תקופה ארוכה שמר העם הזה על תודעת ייחודו. יוסט מציין בפתח חיבורו: 'ההיסטוריה של צאצאי ישראל, של אותה חבורה מוזרה, שראו בחייהם את התהוותם, את פריחתם ואת נפילתם של עמים כה רבים... אינה יכולה להיות בלתי רצויה להוגה-דעות'⁷. לדידו, לא הקיום המתמשך מעבר לכל נסיון היסטורי בלבד צריך לעורר תשומת-לב, כי אם התופעה המפליאה, 'שאחרי שלושת אלפי שנים ויותר, מודע העם עדיין להווייתו ואינו רוצה להתעלם ממקורו או להתכחש לו'⁸. מקומו של העם היהודי בקרב עמי התרבות נקבע, לדעתו, על-פי הבשורה, שהוא נושא עמו ומפיץ אותה בין באי העולם המוכנים להאזין לו: 'הערצת האמת וההכרה באל אחד ויחיד'. בהזדמנות אחרת יוסט מצביע על גילוי נוסף, הבא להוכיח שאין דומה לעם היהודי: 'זאת ללא דוגמה בתולדות העולם, שעם מט, מפוזר ומפוצל, נוטל אתו לכל מולדת חדשה... את סגולותיה המיוחדות של מולדתו הישנה ומוריש אותן לדורות הבאים, עד שאין להכחידן... כל עמי-קדם נעלמו... ודווקא היהודים שמרו את זכרון אבותיהם, את אורח חייהם ודרך חשיבתם המיוחדת בכל מקום, ששם הגורל מוליך את פעמיהם'⁹.

ההיסטוריון, האמון על החיפוש אחרי הגורמים להשתלשלות המאורעות ולתופעות היסטוריות, אינו יכול שלא לשאול לסיבת טיבו יוצא-דופן זה של העם היהודי. יוסט מבסס את תשובתו על הטענה, שעוד בימי הבית השני היה קיים מאבק ממושך בין בעלי האינטרסים החומריים או הפוליטיים לבין אלה, שדאגו לנפש האומה ולחיי-הרוח שלה: 'משה ייסד שתי ממלכות, מדינה ארצית, בת חלוף, וממלכת הרוח לנצח נצחים'. במלחמה, שהתנהלה בין הגוף לבין הנפש, ניצחה האחרונה 'לשמחת הדורות הבאים'. יוסט מעלה מתוך גורלו ההיסטורי של העם את הבסיס לתורת התעודה, המצדיקה את ביטול הגוף המדיני ומחייבת את הפזורה; כי הנפש הזאת, אחרי שהשתחררה מכבלי הגוף, 'העניקה עתה חיים ואושר לגופים חדשים אין-ספור'¹⁰. אכן,

טעמים של חיי העם בגולה, כפי שעולה מהסתירה בין הגוף לבין הנפש, יש בו מהנצח של חיי הנפש.

בחיבורו השני, היסטוריה כללית של העם הישראלי, מביע יוסט ביתר בהירות את עמדתו כלפי פלא הקיום של העם היהודי. תהפוכות גורלו, כיצד יצא תמיד מבין ההריסות בכוחות מחודשים, אינו נח ואינו מאבד תקווה — כל אלה מעוררים את המחשבה על קיום של 'הנהגה עליונה... בשעה שכל הנסיונות הטפלים, מעשי אנוש, נכשלים ונסוגים מפני אותו כוח רוחני, פנימי'¹¹. אכן, תפישתו הרציונליסטית של יוסט נעצרת, כשהוא מחפש לשווא נימוקים הגיוניים לעמידת רוח העם בכל הזמנים, לשמירת סגולתו, להכרתו העצמית, שלא נחלשה — תופעות שאין כמוהן בתולדות האנושות. אין זאת, טוען יוסט, כי השגחה עליונה מנחה את דרכו הפלאית של העם היהודי! למסקנה הזאת מביא אותו גם הדיון על תופעות הנסים בתורה. חקירתם הביקורתית אינה מזעזעת את האמונה, בשעה שההיסטוריון 'יכיר בהנהגה עליונה, שלנו אין חקר בה, ולא ירצה לתור אחרי כוונת עליון'¹².

כזכור, התפנה יוסט שוב בערוב ימיו לנושא, שהעסיק אותו רבות, וכתב את תולדות היהדות וכיתותיה. הפעם התכוון לדון בהתפתחותה של הדת היהודית ושל הזרמים שיצאו ממנה. על-פי השקפתו, המתמייחסת ליהדות כאל הוויה רוחנית, נצחית, שנותרה אחרי כלות הגוף, מציינת 'היהדות' מכלול של תופעות רוחניות, שהתגלו אחרי חורבן הבית. תופעות אלה הן הדת היהודית, שהיא 'הרוח, שבמשך מאות שנים רבות היתה גלומה בעם ופעלה מתוך תודעה עצמית נחרצת, כשהיא נאבקת עם הפגעים הרעים למיניהם, שחיי מדינה עלולים לעורר אותם'. וכך, אחרי שהשתחררה מלבוש המדינה, קמה היהדות לחיים חדשים. תחייה מעין זאת — יוסט מדגיש גם הפעם — אין לה אח ורע בהיסטוריה. ולא היא בלבד; אלא מפליא להיווכח מה גדול היה כוחה של הרוח, שהלכה והשפיעה מדור לדור: 'אין בנמצא גורם רוחני זולתה, שהעסיקה, כשהיא נפוצה על-פני תבל כולה, את כל האמונות על גוניהן וכל מעשי חקיקה של מדינות התרבות בזמנים שונים ועוררה דעות כה שונות'¹³.

בעימות הזה בין החומר — כלומר, בין ההיסטוריה הפרגמטית — לבין הרוח, הגלומה ביהדות ומקיימת את נצחיותה, מוצא יוסט את ההסבר לתופעת ההישרדות המופלאה של עם ישראל, המקנה לו מקום מיוחד בין אומות העולם.

גישתו של גרץ להיסטוריה אינה טעונה את השיקולים הרציונליים של קודמו. לכן הוא יכול להודות במפורש בקיום כוח עליון, שהוא הסיבה האחרונה: 'אני משוכנע', הוא כותב לשאול פנחס רבינוביץ (שפ"ר), שתירגם את ספריו לעברית, 'שבמהלך ההיסטוריה של העם היהודי שלטה יד אלוהים, "יד ה' עשתה כל אלה"'. אמונתו זאת לא הכבידה על כתיבתו ההיסטורית ולא עצרה את מחקרו המדעי: 'יד זאת אסור לה שתהא מוצגת תמיד באופן גלוי, אלא שכותב ההיסטוריה צריך רק לרמוז עליה כאצבע-אלוקים, כפי שעשה זאת מחבר מגילת אסתר, שהציג את פלא ההצלחה בלי התערבות אלוהית'¹⁴. אין זה דיבור יחיד של גרץ; גם במבוא לכרך האחרון של חיבורו ההיסטורי המקיף הוא מציין, שברצונו להראות 'כי בשלב זה, האחרון בינתיים של ההיסטוריה היהודית, המתרחשת, כביכול, לעינינו, לא חסרה אצבע אלוקים המופלאה'¹⁵. לפי דעתו,

פתח את התקופה החדשה חיזיון המופלא מבינת אנוש. ההתעוררות של אותו דור, שדמותו של מנדלסון סימלה אותו, לא היתה דומה לאירועים, המהווים את השרשרת של קורות העם. היא מצטיירת בעיניו כחידוש נעורים, ואפילו כתחייה ממוות. אמנם כבר אירע בהיסטוריה, שמתוך התגבשות של יחידים נולד עם — ולהיפך: היו גם עמים שהתפוררו ונעלמו; אבל עם שקם לתחייה, עם עתיק, 'שתולדותיו הקיפו אלפי שנים, הרי זה נס'. יתר על כן; כשפלא התקומה מתרחש עתה, בימים שאינם עוד מועדים לנסים, זהו חיזיון מופלא פי כמה!

הנהגת ההיסטוריה בכוח עליון היא אוניברסלית במהותה ופועלת, כמובן, על כל עמי תבל. כך, למשל, להחלטתו הגורלית של נפוליון לפלוש לרוסיה אין הסבר אחר בפי גרץ, כי אם 'אצבע-אלוקים של הצדק בהיסטוריה'¹⁶.

ברם, בעם ישראל בחרה ההשגחה העליונה כדי לבשר באמצעותו את האידיאלים של קדושת החיים, 'את ההתקדשות, את שוויון כל בני-אדם, שוויון הייחוס של נוכרי ותושב, את מה שמכנים הומניות. אין זה מיותר להזכיר כי את אבן היסוד למוסר, דהיינו: "ואהבת לרעך כמוך", הניח העם הזה'. את עיקרי מוסר אלה הנחילה תורת ישראל לעולם: 'מי הרים מעפר דל ואביון, יתום וחסר ישע? עם ישראל! מי הורה שלום נצחי כאידיאל מקודש לעתיד לבוא: "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה"? נביאי ישראל! היו רגילים לכנות את העם הזה: סוד המהלך; מוטב לקרוא לו התגלות המתהלכת. הוא שגילה את סוד החיים והורה את האומנות של כל האומנויות: כיצד יכול עם להישמר מאבדון'¹⁷.

גרץ מציג את היהדות כפְּנוּמֶן, שאינו משתלב בסדר ה'טבעי' של תולדות האנושות. מבחינה זאת ההיסטוריה של העם היהודי נראית כנס, כתופעה על-טבעית, החורגת ממסגרת ההיסטוריה הרגילה. אבל אין היא בעיניו תופעה מטפיסית או תיאולוגית, כי אם בעיה בשביל הגישה ההיסטורית המקובלת, שאינה הולמת אותה.

דובנוב כקודמיו, תוהה גם הוא על סוד קיומו של העם היהודי, המייחד אותו מכל העמים האחרים: 'אין אנו מוצאים אלא דוגמה אחת של הישרדות אומה, של פזורה נטולת קרקע במשך אלפי שנים; אומה יחידה זאת — הוא עם ישראל'¹⁸. אולם דובנוב אינו מאמין בנסים או בכוחות על-טבעיים, העשויים להשפיע על מהלך ההיסטוריה. לדעתו, סגולתו של העם היהודי גלומה בתולדותיו. בדרכו הארוכה מממלכה, היושבת על אדמתה, עד שהיה לאומה חסרת-ממלכה ונטולת-קרקע, הפך ישראל לאומה רוחנית. דובנוב אינו מקבל את גורלו ההיסטורי של העם — את הגלות ואת הפזורה — כגזירה רעה או כפגם, אלא מוצא במצב הזה את מקור הכוח המקיים את העם. ההיסטוריה עשתה את עם ישראל 'לטיפוס העליון של אומה תרבותית-היסטורית או רוחנית'¹⁹. את הסיבות להישרדותו אין לחפש ב'תורת היהדות המקראית' ולא ב'חוקי התלמוד ובחומרות הרבנים, בהתבדלות בגיטו, באוטונומיה הפנימית או באמונת המשיח... מקור חיוניותה של האומה הישראלית הוא בכך, שאומה זאת, לאחר שעברה את הדרגה של הלאומיות הגזעית, של התרבות הקדמונית ושל הארציות המדינית, הספיקה להתבסס ולהתבצר בדרגה העליונה, הרוחנית או התרבותית-היסטורית, וזכתה להתגבש כאומה רוחנית'²⁰.

דובנוב מסתכל אפוא על ימי העצמאות של ישראל, היושב בארצו, ועל תרבותו העתיקה כשלב בהתפתחות, שהגיעה לשיא בגולה ועשתה אותו ל'אומה רוחנית'! יש שדבריו מזכירים את תפישתו של יוסט על-אודות המאבק בין הגוף בן-החלוף ובין הנפש בת-האלמוות. אכן, גם דובנוב מבחין בתוך 'מערכת הכוחות', המהווים את הלאומיות היהודית, בגורמים 'מדיניים' ובגורמים 'רוחניים' וקובע, כי 'יעלה סכום היסודות, שאינם תלויים בארץ, על היסודות התלויים בארץ'. את הישרדותו של העם היהודי דובנוב תולה אפוא בתנאים, המאפשרים לו לחיות חיי תרבות עצמאיים. לצורך זה העם מגייס את כל כוחותיו הרוחניים מתוך 'דחף שלא ניתן לעוצרו, לעיצוב חיים אוטונומיים בקרב עמים זרים'. היהדות היא בעיניו תמציתם של החיים האוטונומיים האלה, המשתנים עם שינויי הזמן והמקום. היא 'הולכת ומתעצבת על-פי תנאי הקיום הסוציאליים של האומה, אבל לא להיפך'. לעם היהודי, שאין לו קרקע ואין לו ממלכה, נמצאו תמיד הכוחות כדי לעמוד ככל שהתנאים במקום יישוביו דרשו. אולם את התנאים האלה קובעים 'העמים הזרים', וגורלו מצוי בידם. מכאן נובעת חרדתו של דובנוב, ובסוף חיבורו, בקטע שכתב ערב פרוץ מלחמת העולם השנייה, הוא שואל: 'לאן פניך מועדות, ישראל?' הוא יודע, שהתשובה כרוכה בשאלה: 'לאן מועדות פני אירופה והאנושות כולה?' לחזות את העתיד ולקוות לטוב אין לדובנוב יסוד אחר אלא האמונה, כי יקומו דברי הנביאים: 'אמונה זאת ניתנה לנו למורשה על-ידי נבואות המקרא על אחרית הימים, שבה עתידים בני-אדם לכתת את חרבותיהם לאתים, והחזק יחיה בשלום בצד החלש'. באמונה זאת רואה דובנוב את סוד קיומו של העם היהודי: 'בלי אמונה זאת, בלי ירושת האידיאליזם הנצחי שלנו, היינו לעם בן-חלוף ולא לעם-עולם'.²¹

שלושת ההיסטוריונים הללו, כשהם עומדים לפני תמונת הפסיפס הגדול של תולדות האנושות, שבה משובצת גם ההיסטוריה של עמם, נאלצים לתהות — כדי להבחין בה — על סימני ההיכר המיוחדים לה. אם כי כל אחד מהם משקיף על ההיסטוריה היהודית מזווית שונה, משותף להם חוסר היכולת להסביר את הפנומן של 'נצח ישראל' באמצעות הכלים, שמדע ההיסטוריה נותן בידם. יוסט וגרץ הניחו את ההכרעה האחרונה על גורל העם היהודי בידי ההשגחה העליונה, ודובנוב משליך את יהבו על האידיאליזם, שנביאי ישראל הורו לאנושות כולה. אכן, פני שלושתם פונים אל תחום, שאין לכללי ההיסטוריה שליטה עליו.²² בעוברם את קו הגבול של תחום זה מזומנת להם פגישה עם הרביעי בחבורה שהזכרנו — זאב יעבץ!

אופיין המיוחד של תולדות היהודים, גורלם הבלתי נתפש על-ידי שיקולים רציונליים, מנעו כנראה מההיסטוריונים לא-יהודיים להודות בקיום עם יהודי לאחר החורבן, בימי גלותו ובפיזורו. הם לא גילו את רצף האירועים ואת האחידות, העשויים להצדיק הקצאת מחלקה מיוחדת בשבילו. אם כי באחרונה — אחרי השואה ולאור תקומתה של מדינה יהודית — מורגש שינוי בעמדתם, הרי גם כיום אין ההיסטוריה היהודית מושכת תשומת-לב מספקת; ובסקירה של תולדות ההיסטוריוגרפיה הכללית אין ההיסטוריונים של העם היהודי תופשים את המקום הראוי להם.

ההיסטוריון האמריקני הנודע ג'ו תומסון אמנם מקדיש בחיבורו המקיף 'היסטוריה של הכתיבה ההיסטורית'²³ פרק מיוחד ל'עמים קטנים' באירופה, ובחר בגרץ בתור

היסטוריון של העם היהודי; אבל הוא קובע, שההיסטוריה שכתב 'מלאה דעה קדומה ומצטיינת באי־דיוקים מדעיים'. גרץ, הוא טוען, אינו בקי 'בהתקדמות העצומה שנעשתה בחקר כתבי־הקודש — לא של המקרא ולא של הברית החדשה'. תומסון גם מטיל ספק במהימנותו המדעית של גרץ, מפני שפתח את חיבורו בציון הספרותי: 'ביום שמש אביבי עברו שבטי־הרועים את הירדן', וכן מפני שלא הזכיר חוקרי מקרא אחדים. נראה שנעלמה מידיעתו העובדה, שגרץ סקר כמעט את כולם בכרך השני, בנספח השישי הארוך, הדן בבעיה של חיבור התורה! חמורה יותר ההאשמה של תומסון, שאצל גרץ 'האנשים החכמים והטובים בהיסטוריה הם כמעט תמיד יהודים, בעוד שהחלשים והטפשים תמיד נוצרים'. בתור עדים לחוסר רמתו המדעית של גרץ הוא מצטט דווקא מדברי הביקורת, שהשמיעו בזמנו ש"ר הירש ואברהם גייגר²⁴. לעומתו ייחד ה"א ברנס בספרו 'היסטוריה של כתיבה היסטורית' קטע להיסטוריוגרפיה היהודית בפרק 'כתיבה היסטורית תחת השפעתם של ליברליזם ולאומיות'²⁵. תחת הכותרת 'לאומיות יהודית' מדגיש המחבר בקטע זה, כי 'שום סקירה על יחסי הגומלין בין לאומיות ובין היסטוריוגרפיה באירופה, בעת החדשה, לא תהיה שלמה בלי שתזכיר איכשהו את הספרות ההיסטורית הלאומית של היהדות והציונות'. לכן הוא מאזכר את ייסוד החברות ההיסטוריות היהודיות בצרפת, בגרמניה, באנגליה ובארצות־הברית; ואת כתביהם של יוסט, גרץ ודובנוב, ואף את האנציקלופדיה היהודית האמריקנית. פחות מזה התעניין בהיסטוריוגרפיה היהודית ההיסטוריון האנגלי ג"פ גויץ'. במהדורה הגרמנית של ספרו 'היסטוריה והיסטוריונים במאה הי"ט', המהווה נוסח מתוקן ומעודכן של הספר האנגלי, דן המחבר בהרחבה תחת הכותרת 'ישראל' בסופרים נוצריים שחקרו את תקופת המקרא, וכן בתרומת הארכיאולוגיה לנושא זה. לשאר התקופות בתולדות העם היהודי מתייחס גויץ' בסוף הפרק במשפט סתמי יחיד: 'את הגורלות רבי־התפוכות של היהודים בתקופה שלאחר ימי המקרא תיאר זה עתה בפרוטרוט רק גרץ ב"תולדות היהודים מימי קדם ועד ההווה", בשנים־עשר כרכים'²⁶.

לעומתו לא הזכיר ההיסטוריון השווייצרי אדוארד פיטר, בספרו 'תולדות ההיסטוריוגרפיה המודרנית' (מהדורה ראשונה 1911, מהדורה שלישית ומתוקנת 1936, הדפסה חדשה 1968) לא את ההיסטוריה של העם היהודי ולא את ההיסטוריוגרפיה היהודית²⁷.

הערות

מבוא

כתיבה היסטורית בימי הביניים

- 1 אצל דובנוב משמשים המרכזים כגורמים לחלוקת ההיסטוריה היהודית לתקופות. כל תקופה היסטורית — 'המזרחית' או 'המערבית' — מובחנת על-פי ההגמוניה של ריכוז מסוים של אוכלוסין יהודים. השווה ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם, ח"א, פתיחה.
- 2 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, Berlin 1853, p. 2. כידוע פתח גרץ בכרך זה את חיבורו ההיסטורי.
- 3 F. Baer, *Galut*, Berlin 1936, p. 94
- 4 גרץ, שם, שם.
- 5 ראה: ח' מיליקובסקי, 'סדר עולם' והכרונוגרפיה היהודית בתקופה הלניסטית-רומית, עיונים בהיסטוריה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 59 — 71. מיליקובסקי משער, שבסוף תקופת הבית השני היתה פעילות לא מבוטלת של כרונוגרפיה.
- 6 בארון (ראה: E.J. XIII (1971), col. 877—878: *Population*) מעריך את היישוב היהודי באירופה בראשית המאה הי"ד ב-450,000 נפש, ובסוף המאה הט"ו ב-600,000 נפש. לעומתו מקבל י" כ"ץ (מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 20) את החשבון המשוער של 'הדמוגרפים' ומעריך את מספר היהודים בעולם באמצע המאה הי"ח בשלושת רבעי מיליון נפש, שהגיע עד סוף המאה הי"ח למיליון וחצי בערך. השווה: י"ח ירושלמי, זכור, תל אביב תשמ"ח, עמ' 35, התולה את מיעוט הכתיבה ההיסטורית בגורמים אימננטיים.
- 7 עיין: ד' פלוסר, ספר יוסיפון ב, ירושלים תשמ"א, עמ' 74 ואילך.
- 8 עיין: ספר יוסיפון, הוצאת הומינר, ירושלים תשל"א. הומינר מנסה להוכיח, כי אכן יוסף הכהן בן מתתיהו כתב את הספר! (השווה שם, מבוא).

'סדר הקבלה'

- 9 עיין: ס' הקבלה, מהדורת ג' ד' כהן 1967, מבוא. עיין גם: מ' קליין וא"צ מולנר, 'הראב"ד בתור חוקר דברי הימים', הצופה לחכמת ישראל, שנה ה (תרפ"א), עמ' 93 — 108, 165 — 175; שנה ח' (תרפ"ג), עמ' 24 — 35; שנה ט' (תרפ"ד), עמ' 85 — 88.
- 10 אנו מצטטים על-פי: Ad. Neubauer (ed.), *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Oxford 1887. ספר הקבלה לרב אברהם בן דוד. ראה שם, עמ' 49.
- 11 שם, עמ' 72.
- 12 שם, עמ' 59.
- 13 שם, עמ' 63. השווה גם עמ' 54.
- 14 שם, עמ' 64. נוסח זה מתחלף בכתבי-יד שונים: מינים — צדוקים.
- 15 שם, עמ' 51.
- 16 שם, עמ' 52. הראב"ד כלל את הקראים יחד עם הצדוקים והשומרונים במחנה אחד!
- 17 שם, עמ' 78.

- 18 שם, עמ' 81.
- 19 שם, עמ' 68.
- 20 שם, עמ' 74.
- 21 שם, עמ' 80.
- 22 עיין: ח"ה בן-ששון, 'דור גולי ספרד על עצמו', ציון כו (תשכ"א), עמ' 23 — 28: ייחוס היהודים הספרדים.
- 23 עיין: הנ"ל, 'למגמות הכרונוגרפיה היהודית של ימי-הביניים ובעיותיה', קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה, חנוכה תשכ"ב, ירושלים (תשכ"ג), עמ' 41.
- 24 עיין: G.D. Cohen, 'The Story of the Four Captives', *PAAJR* 29 (1960/1), pp. 55—131.
- 25 ספר הקבלה, עמ' 71.
- 26 שם, עמ' 80.
- 27 שם, עמ' 59 — 61.
- 28 שם, עמ' 49. השווה: קליין, שם, ה, עמ' 97 — 98.
- 29 ראה: אגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוין, ירושלים תשל"ב, הקדמה ג: שיטת רש"ג כנגד שיטת רס"ג.
- 30 עיין: קליין, שם, עמ' 168 — 175.
- 31 שם, עמ' 101 — 103.
- 32 עיין: שם, ח, עמ' 24 — 35.
- 33 נויבאור, מבוא, עמ' יג.
- 34 השווה: שלשלת הקבלה, הקדמה: 'מדורם (של הרמב"ם והראב"ד) ועד עתה אצטרך לקצר בהכרח להעדר החיבורים ופוסקים, שעשו חכמי הדור הראשונים בעלי הקבלה לרוב הגליות ושרפו ספרים שהיו בכל דור ודור אשר מתוכם היינו רואים החכמים הגדולים והמדרשות והקבלות אשר היו משתלשלים ביניהם מדור אל דור'.

פרק ראשון: חידוש ההיסטוריוגרפיה בדור מגורשי ספרד ופורטוגל

'ספר היוחסין'

- 1 עיין: ח"ה בן-ששון, 'גלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד', ספר יובל ליצחק בער במלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"א, עמ' 216 — 227, ובמיוחד עמ' 225 — 237: תקוות הגאולה; הנ"ל, 'דור גולי ספרד', שם, עמ' 23 — 64. A. Melamed, 'The Perception of Jewish History in Italian; Jewish Thought of the 16th and 17th Centuries, *Italia Judaica*, IV (1986), pp. 139—170.
- 2 עיין: M. Steinschneider, *Die Geschichtsliteratur der Juden*, Frk. o.m. 1905, § 99. ספר יוחסין, מהדורת פיליפובסקי, פרנקפורט דמיין תרפ"ו. להלן נצטט לפי המהדורה הזאת; A.A. Neumann, 'Abraham Zacuto — Historiographer', *H.A. Wolfson Jubilee Volume II*, Jewish studies II, Jerusalem 1965, pp. 597-629; J.L. Lacave, 'Las fuentes cristianas del Sefer Yuhasin', *Proceedings of the fifth world congress of Jewish studies*, II, Jerusalem 1969, pp. 92-98.
- 3 עיין: ב' רות, היהודים בתרבות הרנסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 165; פיליפובסקי, ספר יוחסין, מבוא.
- 4 ספר יוחסין, עמ' 57א.
- 5 שם, עמ' 223.
- 6 מתוך המבוא של שמואל שולם (ש"ש), עמ' יז. על אסתר קירה ראה: Graetz, 1891, Note 8, 2.
- 7 C. Roth, *The Duke of Naxos*, New York 1948, pp. 200-202. תיאור מפורט של המהדורות עיין: ספר יוחסין מהדורת פיליפובסקי, מבוא, עמ' כא — כד. השווה גם: שטיינשניידר, שם; ועל הקטע של נתן הכהן בן יצחק הבבלי: שם, עמ' 21.

8	השווה הערה 2.
9	ספר יוחסין, הקדמת המחבר, עמ' 1.
10	שם, עמ' 2.
11	שם, עמ' 215ב.
12	שם, עמ' 225א.
13	שם, עמ' 223א.
14	שם, עמ' 226א.
15	שם, עמ' 223א.
16	שם, עמ' 226ב.
17	שם, עמ' 1א.
18	עיינ: א' נייבאור, 'החלק האחרון מן המאמר השישי של ס' יוחסין לר' אברהם זכות', תהילה למשה — קבוצת מאמרים בחכמת ישראל לכבוד... משה שטיינשניידר, ליפסיה תרנ"ו, עמ' 209 ואילך. ראה גם בחלק הגרמני, עמ' 224.
19	ספר יוחסין, עמ' 233ב.
20	שם, עמ' 235ב.
21	שם, שם.
22	שם, עמ' 237ב — 238א.
23	שם, עמ' 238ב.
24	שם, עמ' 240א.
25	שם, עמ' 245ב — 246א.
26	עיינ: יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, מהדורת שליט, ג, ירושלים תשכ"ג, עמ' 292: פרק יח, ה, 2.
27	עיינ: מתי י"ד; מרקוס ו.
28	ספר יוחסין, עמ' 244א. עיינ גם: מתי כ"ו, 3.
29	ספר יוחסין, עמ' 244ב. עיינ: מעשי שליחים ח, 9 ואילך.
30	ספר יוחסין, עמ' 245ב.
31	שם, עמ' 247ב.
32	שם, עמ' 248ב.
33	שם, עמ' 249א.
34	שם, עמ' 249ב.
35	שם, עמ' 250א.
36	שם, עמ' 224ב.
37	שם, עמ' 232א.
38	על הסגנון הסכולסטי עיינ: H. Pflaum, <i>Die Idee der Liebe Leone Ebreo</i> , p. 64, note 3.
39	עיינ: ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 238 ואילך.
40	ספר יוחסין, עמ' 22א.
41	שם, עמ' 81ב.
42	שם, עמ' 22א.
43	עיינ: י' תשב"י, משנת הזהר א, ירושלים תש"ט, מבוא, עמ' 28 ואילך; מאחר שהטענה לקדמות הזהר נוצלה על-ידי הקבלה הנוצרית, ייתכן שזכות היה מעוניין להצביע על חיבורו המאוחר של הספר, וגם זאת לתועלת הוויכוח עם הנצרות.
44	ספר יוחסין, עמ' 95א. הפתיחה הזאת חסרה במהדורת פיליפובסקי וגם בספרו של תשב"י הנ"ל.
45	עיינ: שטיינשניידר, שם, סעיף 16, עמ' 21.
46	שם, סעיף 9, עמ' 11.
47	עיינ: שם, סעיף 9, עמ' 88 — 93.

'סדר אליהו זוטא'

- 1 ב' רות, שם, הקדמה, עמ' 9 — 10.
- 2 עיין: ח"ה בן-ששון, 'היהודים מול הרפורמציה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ד, חוב' 5, ירושלים תש"ל, עמ' 62 ואילך. עיין במיוחד: עמ' 85 — 91 על תגובת יוסף הכהן.
- 3 הנ"ל, 'למגמות הכרונוגרפיה', עמ' 32.
- 4 מ' בניהו, ר' אליהו קפשאלי איש קנדיאה — רב, מנהיג והיסטוריון, תל-אביב תשמ"ג, עמ' עג.
- 5 פרטי הביוגרפיה על-פי ספרו הנ"ל של בניהו.
- 6 מובא שם, עמ' יח.
- 7 ראה: א"ש הרטום ומד"א קאסוטו, תקנות קנדיאה וזכרונותיה, ירושלים תש"ג.
- 8 ראה: הרטום-קאסוטו, שם, עמ' ז; בניהו, שם, עמ' קמח — קנב.
- 9 עיין: סדר אליהו זוטא — מאת אליהו קפשאלי, העתיק א' שמואלביץ, פירשו, העירו הערות וערכו א' שמואלביץ, ש' סימונסון ומאיר בניהו. א — ב, ירושלים תשל"ו — תשל"ז, א, עמ' 376 ואילך.
- 10 שם, הקדמה, עמ' 20.
- 11 בניהו, שם, עמ' קלח.
- 12 סדר אליהו זוטא ב, מחברת כח ה, עמ' 136.
- 13 שם, עמ' 10.
- 14 בניהו, שם, עמ' יג.
- 15 שם, עמ' קיט.
- 16 סדר אליהו זוטא א, עמ' 312 ואילך, פרק קט.
- 17 שם, ב, עמ' 7. השווה שם, כרך ג — מבואות ומפתחות. תל-אביב תשמ"ג, מבוא, עמ' 16 — 17.
- 18 סדר אליהו זוטא ב, עמ' 109, פרק קסו.
- 19 שם, עמ' 110.
- 20 שם, כרך ג, מבוא, עמ' 12 — 13.
- 21 שם, כרך א, עמ' 252, פרק פט: 'כאשר כתבנו... על ספרי דברי הימים למלכי וניזיאה'.
- 22 שם, ב, עמ' 217: סיפורי ויניציה.
- 23 שם, שם, עמ' 225 — 227.
- 24 שם, שם, עמ' 230.
- 25 שם, שם, עמ' 232.
- 26 שם, שם, עמ' 233 — 240.
- 27 שם, שם, עמ' 243.
- 28 עיין: ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובנס א, ירושלים תשכ"א, מבוא, עמ' לא — לד.
- 29 בניהו, שם, עמ' קלה ואילך: 'עתים אתה תמה, מכוח מה חיבר חיבור מחיבוריו: מיצר הספרות והפיוט או הענין כשלעצמו?'
- 30 ראה רשימת החיבורים אצל בניהו, עמ' קכז — קלד.
- 31 סדר אליהו זוטא א, הקדמה, עמ' 10.
- 32 שם, עמ' 11.
- 33 שם, עמ' 340, פרק קכג.
- 34 שם, עמ' 344, פרק קכד. ראה גם עמ' 365, פרק קלג: הבחירה בין שלוש דעות!
- 35 שם, ב, עמ' 311.
- 36 שם, א, עמ' 131, פרק לו.
- 37 שם, עמ' 262, פרק צב.
- 38 שם, ב, עמ' 217.
- 39 שם, עמ' 226.
- 40 שם, א, עמ' 158, פרק מז; עיין: א' שמואלביץ, 'סדר אליהו זוטא — מקורותיו ומהימנותו', שם, ג, עמ' 61 — 66.

41	שם, א, עמ' 11 — 12.
42	שם, עמ' 387.
43	שם, עמ' 396.
44	שם, עמ' 12.
45	השווה: שמואלביץ, שם, עמ' 66 — 71.
46	ראה הערה 13.
47	עיין: סדר אליהו זוטא ג, עמ' 37.
48	שם, עמ' 12.
49	'Habent sua fata libelli'

דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר'

1	Karin Almbladh, <i>Joseph Ha-Kohen — Sefer Emeq Ha Bakha</i> , Upsala 1981; M. Wiener (transl.) Joseph ha-Kohen, <i>Emek habacha</i> , Paris, 1858, Vorwort; J. Loeb, 'Joseph Hacoheh et les chroniqueurs Juives (1888)', <i>Revue des études Juives</i> , XVI pp. 28-36, 211-235 גרוס, ספר דברי הימים חלק ג, ירושלים תשט"ו; מ"א שולוואס, 'לאיזה חיבור של ר' יוסף הכהן כתב "המגיה" את ה"המשך" שלו?' ציון (תש"ה), עמ' 78 — 79. על-פי השערתו שייכת תוספת 'המגיה' לספר דברי הימים ולא לספר עמק הבכא.
2	מתוך ההקדמה לספר דברי הימים. להלן נצטט על-פי מהדורת לכוב תרי"ט.
3	השווה: ספר יוסיפון, א.
4	ספר דברי הימים א, עמ' ד.
5	שם, עמ' ו.
6	עיין: א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א, עמ' עב — פה.
7	דברי הימים א, עמ' יח, ב — יט. השווה: הברמן, שם, עמ' קכד; קכח.
8	דברי הימים א, עמ' כא ב.
9	שם, עמ' לו ב.
10	שם, עמ' לח ב.
11	שם, עמ' מז ב.
12	שם, עמ' א ב.
13	שם, עמ' ט ב.
14	שם, עמ' מח ב. השווה: ח"ה בן ששון, היהודים מול הרפורמציה, עמ' 85 — 91.
15	דברי הימים ב, עמ' לז.
16	שם, שם. המועצה ברטיסבון (רגנסבורג) היתה בשנת 1541.
17	שם, עמ' יט.
18	עיין: א"ז אשכולי, סיפור דוד הראובני, ירושלים ת"ש; ש' סימונסון, 'שליחותו השנייה של דוד הראובני באיטליה', ציון כו (תשכ"א), עמ' 198 — 207.
19	דברי הימים ב, עמ' יט — כג.
20	שם, עמ' כג.
21	שם, עמ' לו.
22	שם, עמ' כג; נא.
23	שם, עמ' נב.
24	שם, עמ' יז.
25	שם, עמ' מז, מט ב.

- 26 שם, עמ' נג.
 - 27 על-ידי א"ד גרוס, ראה לעיל הערה 1.
 - 28 גרוס, שם, עמ' 9 — 10
- 'עמק הבכא'
- 1 עמק הבכא, מהדורת לטריס, וינה 1852, קראקאו 1895, מבוא, עמ' 4. להלן נצטט על-פי המהדורה הזאת, שנדפסה על-ידי דפוס אקדמון, ירושלים תשכ"ח.
 - 2 עיין: M.A. Cohen (Transl.), *Consolation for the Tribulations of Israel*, Philadelphia 1965, p. 30
 - 3 עמק הבכא, עמ' 10.
 - 4 שם, עמ' 144.
 - 5 שם, עמ' 154. עיין: גרוס, שם, עמ' 11.
 - 6 עמק הבכא, עמ' 155 — 199. השווה: שולוואס, שם, עמ' 78 — 79.
 - 7 ראה הערה 1.
 - 8 השווה: ש' ייבין, מלחמת בר-כוכבא², ירושלים 1952, עמ' 173 — 174; נויבאור, שם, עמ' 52 — 55. את שנת החיבור של ספר הקבלה הזכיר יוסף הכהן בעמ' 47. עניין אחר, שלקח ממנו — ראה עמ' 38, הערת לטריס מס' 3.
 - 9 עמק הבכא, עמ' 13.
 - 10 שם, עמ' 18. דברי הימים, עמ' א, ב.
 - 11 עמק הבכא, עמ' 23 — 24; דברי הימים, עמ' ד.
 - 12 עמק הבכא, עמ' 35. דברי הימים, עמ' ו.
 - 13 דברי הימים, מבוא, עמ' יט, הערה יז.
 - 13א עמק הבכא, עמ' 49.
 - 14 עמק הבכא, עמ' 72 — 75.
 - 15 ספר שבט יהודה, מהדורת שוחט. השמר השישי, עמ' כב; כה.
 - 16 על ש' אושקי כמקור לספר 'עמק הבכא' עיין: I. Loeb, 'Josef Hachohen et les chroniqueurs Juives', pp. 121-223: Comparaison d'Usque et le l'Emek habakka 76, הערת שד"ל, המוכיח, כי במקום הזה טעה יוסף הכהן בהבנת לשונו של אושקי! השווה גם: F. Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, Berlin 1923, pp. 2-14
 - 17 עמק הבכא, עמ' 79; 80 — 81; 83.
 - 18 שם, עמ' 61 — 63.
 - 19 שם, עמ' 69 — 71; 78 — 82.
 - 20 שם, עמ' 88 ואילך.
 - 21 שם, עמ' 94 ואילך. על עלילת טריאנט ראה: גרץ ח, עמ' 258 ואילך.
 - 22 עמק הבכא, עמ' 95.
 - 23 שם, עמ' 122, הערה. ראה גם: עמ' 132 — 133 על עלילת רומא בשנת 1555.
 - 24 האפיפיור פאול הרביעי פרסם בשנת 1559 לראשונה את 'רשימת הספרים האסורים' — 'האינדקס'. עיין: W. Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, Introduction by M. Carmoly Weinberger, New York 1969, p. VI
 - 25 עמק הבכא, עמ' 102.
 - 26 שם, עמ' 131.
 - 27 שם, עמ' 148, 150.
 - 28 שם, מבוא, עמ' 7.

29	דברי הימים, מבוא, עמ' כא.
30	עמק הבכא, עמ' 99 — 102; דברי הימים א, עמ' לו, ב — לו.
31	עמק הבכא, עמ' 99 — 100.
32	שם, עמ' 102; דברי הימים, עמ' לו, ב.
33	עמק הבכא, עמ' 123; דברי הימים ב, עמ' נב.
34	עמק הבכא, עמ' 120 — 121.
35	שם, עמ' 113, 114.
36	שם, עמ' 130.
37	שם, עמ' 129.
38	דברי הימים ב, עמ' טו.
39	שם, שם, עמ' מד, ב.
40	שם, שם, עמ' א, ב.
41	עמק הבכא, עמ' 9, הערתו של לטריס.
42	עיין: גרס, שם, עמ' 11.

'שבט יהודה'

1	עיין: שטיינשניידר, שם, עמ' 78: מ' וינר (עורך), ספר שבט יהודה א, הנובר תרט"ו, מבוא. לפי י"ח ירושלמי (זכור, עמ' 91), יצאו לאור עד תחילת המאה הי"ט לא פחות מ-17 מהדורות שונות!
2	ספר שבט יהודה לרבי שלמה אבן וירגה, הגיה וכיאר ע' שוחט, ערך והקדים מבוא י' בער, ירושלים תש"ז, עמ' יט. להלן נצטט על-פי המהדורה הזאת.
3	שם, עמ' קכ (50); קמה (64).
4	עיין: פ"י בער, 'הערות חדשות לס' שבט יהודה', תרביץ 1 (תרצ"ה), עמ' 152-179; F. Baer, Untersuchungen, pp. 77ff. idem, E.J. VIII (1971), cols. Galut pp. 64-69, cols. 1203-1205
5	שבט יהודה, עמ' קמא (64); שם, מבוא, עמ' ז.
6	שם, עמ' צב (38) ואילך.
7	שם, עמ' קכו (62). השווה: הערות, עמ' רט.
8	שם, עמ' קמו; השווה: שם, שמות האישים; מ' וינר סבור, שיוסף היה נכדו של שלמה או אולי קרובו.
9	אולם בער סבור ש'אפשר להכיר בו תוכנית מחושבת לא רק בפרטים אלא גם במבנה הכללי' ('מחקרים', עמ' 80; מבוא למהד' שוחט, עמ' טז).
10	עיין: שבט יהודה, הערות, עמ' קסז (3).
11	יש חושדים, שבדה את הדברים מלבו! השווה בהערות לקטעים האלה במהדורת שוחט.
12	השווה לדוגמה: שבט יהודה, עמ' קז — קח (44).
13	שם, עמ' צד — קז (40).
14	שם, עמ' כו — מו (7), מו — נ (8) ואחרים; עיין גם: A.A. Newmann, 'The Shebet Yehuda and 16th Century Historiography', Louis Ginsberg Jubilee Volume, New York 1945, pp. 253-273 המחבר מנתח בפרוטרוט את הוויכוח שבקטע השביעי, שהוא, לדעתו, 'סימפוזיון בין אלפונסו המלך לבין תומס'.
15	שבט יהודה, עמ' כו — מו.
16	שם, עמ' ל.
17	שם, עמ' מ.
18	שם, עמ' מג.
19	שם, עמ' מד.
20	שם, עמ' מו.
21	שם, עמ' כט.

22	שם, עמ' לד.
23	שם, עמ' קכו (63).
24	שם, עמ' לא.
25	שם, עמ' לח.
26	שם, עמ' לט.
27	שם, עמ' פח — פט (32).
28	שם, עמ' לו.
29	שם, עמ' עח — פ.
30	עיינ': P. Demetz, G.E. Lessing, <i>Nathan der Weise</i> , Frankf/M 1966, pp. 62-68, Bibliography!
31	שבט יהודה, עמ' קסב — קסג.
32	השווה: בער, מחקרים; והסתייגותו ב'הערות' (תרכ"ז ו)!
33	שבט יהודה, עמ' נז — נח (12), מתוך ספרו של אנטוניו די גיווארה, ההיסטוריון של קרל החמישי. השווה: בער, שם, עמ' 154; השווה גם ניתוחו של נוימן, הרואה במגמת המחבר להסביר את הרקע הסוציאלי לצרות היהודים, כנותנת טעם לבחירת הקטעים (נוימן, ראה הערה 9).
34	עיינ': שטיינשניידר, שם, עמ' 78.

ניחומים לתלאות ישראל'

1	G.I. Gelbart, <i>A Consolation for the Tribulations of Israel</i> , New York 1964; S. Usque, <i>Consolacem as Tribulacoens de Israel</i> ; M.A. Cohen (trans.), <i>Consolation for the Tribulations of Israel</i> , Philadelphia 1965 עיינ' גם: Graetz IX ³ 1891, pp. 326-330, Note 7; A.A. Neumann, 'Samuel Usque: Marrano Historian of the 16th Century', <i>Landmarks and Goals</i> , Philadelphia 1953, pp. 105-132
2	עיינ': מ"א כהן, שם, עמ' 18 — 29.
3	ראה: C. Roth, <i>Dona Gracia of the House of Nasi Philad.</i> 1977 אושקי, עמ' 230; עמ' 299, הערה 6.
4	שם, עמ' 48.
5	שם, עמ' 56 — 69.
6	שם, הערות עמ' 309 ואילך.
7	שם, עמ' 153.
8	שם, עמ' 158.
9	שם, עמ' 162.
10	שם, עמ' 277 ואילך. על אלפונסו דה ספינה ועל ספרו עיינ': י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית ² , תל-אביב 1965, עמ' 385 — 388; ח' ביינארט, אנוסים בדין האינקוויזיציה, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 17 ואילך. ראה גם: E. Rivkin, 'The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History', <i>JQR</i> , N.S. 48 (1957/8), pp. 197-203 שונה כלפי תעודות האינקוויזיציה!
11	אושקי, עמ' 285 — 287; עיינ' גם דברי יצחק אברבנאל בהקדמה לפירוש ספר מלכים, אחרי רשימת מלכי יהודה: 'ס... ימות עולם שיש עם לבבי לעשות'.
12	אושקי, עמ' 174 — 176.
13	שם, הערות, עמ' 282 — 283.
14	שם, עמ' 199.
15	שם, עמ' 192.
16	שם, עמ' 215.
17	ראה: שם, נספח ב, עמ' 277 — 285: 'המקורות ההיסטוריים של השיחה השלישית'.

18	עיינ: Encyclopaedia Judaica (Germ.) I (1927), 1147ft. ff.
19	אושקי, עמ' 224.
20	שם, עמ' 226.
21	שם, עמ' 230, 231.
22	שם, עמ' 40.
23	שם, עמ' 30 — 34.
'מאור עיניים'	
1	עיינ: י"ל צונץ, 'תולדות ר' עזריה מן האדומים ז"ל' כרם חמד, ה (תר"א), עמ' 131 — 158; הערות העורך: עמ' 159 — 163; שם, ז (תר"ג), עמ' 119 ואילך. השווה: רות, שם, עמ' 286 — 292. S. Baron, 'Azariah de Rossi's Attitude to Life (Weltanschauung)'; G.A. Kohut (ed.), <i>Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams</i> , New York 1927, pp. 12-52; idem, <i>La méthode historique d'Azaria de Rossi</i> , Paris 1929; idem, <i>History and Jewish Historians</i> , Philadelphia 1964, pp. 167-173: A Biographical Sketch; <i>E.J.</i> XIV (1971), Cols. 315-318; L.A. Segal, <i>Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de Rossi's Meor Einayim</i> , Philadelphia 1988
2	Amatus Lusitanus, <i>Centuriae IV Burdigalae</i> MDCXX, p. 42
3	מאור עיניים, עמ' 81. ההבאות הן על-פי מהדורת דוד קסל, ברלין תרכ"ו. הדפסה חדשה: ירושלים תש"ל.
4	שם, עמ' 22.
5	שם, עמ' 5.
6	שם עמ' 10; הערת קסל, עמ' 24.
7	שם, עמ' 13.
8	שם, עמ' 15.
9	שם, עמ' 16.
10	שם, עמ' 20.
11	השווה: א' כהנא, הספרים החיצוניים ב, תל-אביב 1956, עמ' טז ואילך: מבוא לאיגרת אריסטיאס.
12	מאור עיניים, אמרי בינה, פרק ז.
13	שם, הקדמה, עמ' 3.
14	שם, עמ' 4.
15	עיינ: כהנא, שם, עמ' יח ואילך; מאור עיניים, עמ' 75: הערת קסל להדרת זקנים.
16	מאור עיניים, הקדמה, עמ' 3.
17	שם, עמ' 78.
18	שם, עמ' 81.
19	שם, עמ' 265.
20	שם, עמ' 266.
21	שם, עמ' 172.
22	שם, עמ' 97.
23	שם, עמ' 129: 'ידעתי, כי נמצא בדורנו משכילים וישרים בלכותם השותין בצמא את דבריו וישיתו לראשו עטרת פז כאחד ממטיבי צעד בעמנו'.
24	שם, עמ' 103.
25	שם, פרק ה, עמ' 108 — 119.
26	שם, עמ' 117.
27	שם, עמ' 119, הערה: 'הרי כי הוא ידידיה ארח לחברה בזה עם אנשי רשע'.
28	שם, עמ' 139.

הערות לפרק ראשון	482
שם, עמ' 214 — 219.	29
שם, עמ' 216.	30
שם, עמ' 220.	31
שם, עמ' 224.	32
שם, עמ' 214.	33
שם, עמ' 275.	34
שם, עמ' 277.	35
עיינן שם, כרך ב, מפתח שני, עמ' 162 — 163, ערך אניאו. עיינן גם: E. Fueter, <i>Geschichte der neueren Historiographie</i> , München-Berlin 1936 (1968), pp. 135-136	36
מאור עיניים, עמ' 277.	37
שם, פרקים לא — לב.	38
שם, עמ' 352.	39
שם, עמ' 365.	40
שם, עמ' 366.	41
עיינן: ד' תמר, 'הצפיה באיטליה לשנת הגאולה של"ה', ספונות ב (תשי"ח), עמ' סא. וגם מאותו מחבר: 'על ר' אשר מלעמלין', ציון 52 (תשמ"ז), עמ' 399 — 401.	42
בשנת 1554 ציווה האפיפיור יוליוס השלישי לשרוף את ספרי התלמוד. ב-1560 ביצעו זאת שלטונות קרמונה, שהיתה אז בידי מלך ספרד. ב-1569 גירש פיוס החמישי את היהודים ממדינתו.	43
מאור עיניים, עמ' 367 — 368.	44
שם, עמ' 369. אולי יש כאן רמז למקרי המרה שאירעו אחרי ההתעוררות המשיחית של אשר למלין? עיינן: גרץ ט' (גרמנית), עמ' 73, הערה 3.	45
מאור עיניים, עמ' 376.	46
שם, עמ' 369.	47
שם, עמ' 370.	48
שם, עמ' 371.	49
שם, עמ' 375.	50
עיינן: ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה א, ירושלים 1970, עמ' 52 ואילך. ברגמן הולך בעקבות ח' פרי (ה' פלאום) בספרו על יהודה אברבנאל. עיינן: H. Pflaum, <i>Die Idee der Liebe</i> — Leone Ebreo, Tübingen 1926; L. Zunz, <i>Ges. Schriften</i> III, pp. 93ff.	51
מאור עיניים, עמ' 374 — 375.	52
שם, עמ' 382. סוף המאמר השישי.	53
שם, עמ' 388.	54
שם, שם.	55
שם, עמ' 393.	56
שם, עמ' 393 — 417.	57
שם, עמ' 399.	58
שם, עמ' 410.	59
שם, עמ' 416.	60
שם, עמ' 417.	61
שם, שם, התחלת פרק נא.	62
שם, פרק נב, עמ' 433. השווה: יוספוס פלביוס, קדמוניות כ, ב — ד.	63
שם, עמ' 457.	64
שם, עמ' 447.	65
שם, עמ' 448.	66

- 67 השווה את המפתחות שבסוף הכרך השני, עמ' 147 ואילך. עיין גם: צונץ, כרם חמד ה, עמ' 137 — 138.
- 68 עיין: 'מפתח שני', שם, כרך ב, עמ' 161 ואילך.
- 69 עיין: ברגמן, שם, עמ' 52 ואילך. Pflaum, *op. cit.*, pp. 43-45.
- 70 מאור עיניים, עמ' 5. עיין גם: חלק ב, 'מצרף לכסף', עמ' 106, הערה: 'בדיון על הלכות דאורייתא או דרבנן מביא עדות מהסופר היוני דיוגנס לארטיוס!'
- 71 שם, עמ' 133.
- 72 שם, עמ' 275, התחלת המאמר השלישי: 'ימי עולם'.
- 73 שם, עמ' 276.
- 74 שם, עמ' 255.
- 75 שם, כרך שני, 'מצרף לכסף', עמ' 114.
- 76 שם, 'אמרי בינה', פרק ב, עמ' 81 — 90.
- 77 שם, עמ' 86 — 87. השווה: ספר הכוזרי, ספר ראשון, סג.
- 78 השווה: מאור עיניים עמ' 231: 'יש ויש אתי שני מדרשי ילמדנו, שהם קדמונים יותר על שלוש מאות שנים'. וגם שם, עמ' 254: 'היתה לי עדנה שהזמין ה' לידי כיום נוסח אגרת אשר כתב הגאון רב שרירא ז"ל אל ק"ק קאירואן'. כמו־כן הודיע, שראה הערת שוליים מידו של הרב ברוך מפסקריה על גוף ספרו של הרמב"ם (שם, עמ' 255).
- 79 השווה שם, עמ' 230: 'מאמר זה דסדר עולם תמצא דפוס תוגרמה ודפוס ויניציה משונים זה מזה'.
- 80 Fueter, *op. cit.*, p. 25; Manetti; pp. 135-136: Fälschungen; H.E. Barnes, *A History of Historical Writing*² New York 1963, pp. 99-101.
- 81 מאור עיניים, עמ' 229.
- 82 שם, עמ' 230. השווה גם דבריו על ספר הזהר, שם, עמ' 232, הערה.
- 83 השווה: ספר יוסיפון, הוצאת הומינר, ירושלים תשל"א, רשימה ביבליוגרפית בסוף הספר, עמ' 4.
- 84 שם, פרק 77, עמ' רפח — רצא.
- 85 מאור עיניים, עמ' 234.
- 86 שם, עמ' 232.
- 87 שם, הקדמה, עמ' 3.
- 88 שם, עמ' 287.
- 89 שם, עמ' 112.
- 90 עיין: S. Baron, *La méthode historique d'Azaria de Rossi*.
- 91 מאור עיניים, עמ' 451.
- 92 שם, עמ' 467.
- 93 ספר הכוזרי, מהדורת אבן שמואל, תל־אביב תשל"ג, עמ' פו, מאמר ב, סח.
- 94 שם, עמ' 453.
- 95 שם, עמ' 456.
- 96 שם, עמ' 457; וגם: עמ' 459, על פשר השם משה.
- 97 שם, עמ' 420.
- 98 עיין: ש"ז הלברשטם, 'שלושה כתבים ע"ד ס' מאור עיניים' *Festschrift zum 80. Geburtstag M. Steinschneiders*, Leipzig 1896, Hebr. Abt. pp. 1-8; D. Kaufmann, 'Zur Geschichte der Kämpfe Azariah de Rossi's, *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/Main 1915, pp. 83-95 בדבר ההשמטות שנעשו במהדורות השונות ראה: 'י' מהלמן, 'סביב ספר מאור עיניים', זר לגבורות, קובץ מחקרים לכבוד נשיא המדינה ר' זלמן שזר. ירושלים תשל"ג, עמ' 638 — 657.
- 99 מאור עיניים, עמ' 491 — 506.
- 100 השווה את הרשימה המפורטת של דוד קסל בהקדמתו למהדורתו של ספר מאור עיניים.

‘שלשלת הקבלה’

- 1 גדליה בן יחייא, ספר שלשלת הקבלה, מהדורת ירושלים תשכ״ב, מביאה את ‘נוסח שער הראשון’ עם התאריך: השמ״ו. להלן נצטט על-פי המהדורה הזאת. עיין: א’ דוד, מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחייא, בעל שלשלת הקבלה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל״ו. דוד טוען, שגדליה סיים את ספרו בשנת שמ״ז (1587). ראה הערה 47.
- 2 שלשלת הקבלה, הקדמה, עמ’ ו. השווה גם: עמ’ פז — פח.
- 3 שם, עמ’ קמד.
- 4 שם, עמ’ קנד — קנו. דוד, עמ’ 17 — 19.
- 5 שלשלת הקבלה, הקדמה, עמ’ ו — ז.
- 6 שם, עמ’ פח — צה. עיין גם עמ’ ה: ‘תגבורת המכוכות והגזרות שבאו זה ימים רבים על המון ישראל’.
- 7 שם, עמ’ ג.
- 8 שם, עמ’ ד.
- 9 שם, שם, עמ’ ה. על קביעת התאריכים האלה ותיקונם ראה: א״א עקביא, הלוח ושימושו בכרונולוגיא, ירושלים תשי״ג, עמ’ סב ואילך.
- 10 שלשלת הקבלה, עמ’ ו.
- 11 יוסף שלמה דלמדיגו, מצרף לחכמה, עמ’ ז א. מובא בהקדמה לספר סדר הדורות של י״ היילפרין, ועל-ידי א’ גייגר בספר ‘מלוא חופניים’ (1840): מכתב לזרח מטרסקי.
- 12 שלשלת הקבלה, עמ’ יח, כד, קנד — קנו. על חיבוריו של גדליה השווה גם: יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה, תרגם מאיטלקית והוסיף מבוא והערות מ’ דורמן, ירושלים תשמ״ג, עמ’ 123.
- 13 שם, עמ’ לט, פה.
- 14 שם, עמ’ עט — פ.
- 15 שם, עמ’ נ: מזכיר את איגרת אריסטיאס מבלי להזכיר את תרגומו של עזריה די רוסי! ראה גם: א’ דוד, עמ’ 65; עמ’ 290, הערה 8.
- 16 שם, עמ’ סב.
- 17 שם, עמ’ כג, נט, ס, צ ועוד. עיין גם עמ’ פא.
- 18 שם, עמ’ נד: ספר יהודית; כג; ל.
- 19 שם, עמ’ ע — עא.
- 20 שם, עמ’ קב — קד.
- 21 שם, עמ’ קה.
- 22 שם, עמ’ קח — קט.
- א22 השווה: ד’ תמר, ‘הצפיה באיטליה לשנת הגאולה של״ה’, ספונות ב (תשי״ח), עמ’ סא — פח. שם גם על ר’ מרדכי דאטו! ראה גם: א’ דוד, עמ’ 176 ואילך.
- 23 שם, עמ’ קמב.
- 24 שם, עמ’ קמח.
- 25 שם, עמ’ קסא — קסב.
- 26 שם, עמ’ קסב — קסד.
- 27 שם, עמ’ קעג.
- 28 שם, עמ’ קעו.
- 29 שם, עמ’ רג.
- 30 שם, עמ’ ריג.
- 31 שם, עמ’ רטו.
- 32 שם, עמ’ רטז.
- 33 שם, עמ’ רלב.
- 34 שם, עמ’ רלד.

35	שם, עמ' רלז.
36	שם, עמ' רלח.
37	שם, עמ' רמב — רמג.
38	שם, עמ' רנו.
39	ראה: י' אבן שמואל (מהדיר), ספר מורה נבוכים להרמב"ם, תל-אביב תרצ"ח, עמ' 389 — 390.
40	ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, ירושלים תש"ל, עמ' 55 — 56.
41	מ' דורמן, שם, עמ' 123 — 126.
42	שלשלת הקבלה, עמ' רמט.
43	שם, עמ' רמט ואילך.
44	שם, עמ' רנד — רנו.
45	שם, עמ' רעז.
46	שם, עמ' רסב, רסג.
47	יש להניח, שגדליה סיים את כתיבת ספרו לא מאוחר משנת 1575, שנת מותו של יוסף קארו, שהוא התאריך המאוחר ביותר שהזכיר (עמ' קמט), והיא, כזכור, השנה שבה השלים עזריה די רוסי את חיבורו. אולם ברשימת כתביו (עמ' קנד) ציין גדליה, שהתחיל את שלשלת הקבלה בשנת ש"מ (1580), וקרוב לוודאי שזו טעות דפוס! מה גם שאחריו הזכיר את ספר הדרשות, שהתחיל בשנת שי"ב (1552). השווה: דעתו השונה של א' דוד (הערה 1).
48	ראה: א' דוד, עמ' 3.
49	השווה: A. Melamed, 'The Perception of Jewish History in Italian Jewish Thought of the 16th and 17th Centuries', <i>Italia Judaica</i> VI (1986), pp. 139-170.
50	אין אנו מקבלים את דעתו של י"ח ירושלמי, שסבר בספרו 'יזכור' (תל-אביב תשמ"ח, עמ' 80), כי פריחת הכתיבה ההיסטורית במאה הט"ז באה בעקבות הטראומה של הגירויים מספרד ומפורטוגל. מתוך כך אין לו גם הסבר משכנע על הפסקת הפריחה הזאת.

פרק שני: יהדות אשכנז על סף העת החדשה

‘צמח דוד’

1	עיין: ספר צמח דוד לרבי דוד גנז, ההדיר, הוסיף מבוא, פירוש, הערות ומפתחות מ' ברויאר, ירושלים תשמ"ג. להלן: צ"ד. שטיינשניידר, שם, עמ' 109 — 110; מ' ברויאר, 'מגמותיו של "צמח דוד" לר' דוד גנז'. המעין ה, ב (טבת תשכ"ה), עמ' 15 — 27; הנ"ל, 'קווים לדמותו של ר' דוד גנז בעל "צמח דוד"', בר-אילן יא (תשל"ג), עמ' 97 — 118.
2	ספר צמח דוד השלם, הוצאת הומינר, ירושלים תשכ"ו, מבוא עמ' 11 — 47. צ"ד, מבוא, עמ' ה, הערה 8; א' נהר, דוד גנז וזמנו — מחשבת ישראל והמהפכה המדעית של המאה השש-עשרה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 30 — 33.
3	עיין: נהר, שם, עמ' 45 — 59: 'דוד גנז והבעייתיות הפנימית של היהדות בשלהי המאה השש-עשרה'.
4	עיין: צ"ד, מפתח כללי.
5	עיין: נהר, שם, עמ' 83 — 104.
6	צ"ד, הקדמה, עמ' 5.
7	שם, עמ' 8.
8	שם, עמ' 9 — 12.
9	עיין: פרקי אבות ה, א.
10	עיין: א"א עקביא, הלוח ושימושו בכרונולוגיא, ירושלים תשי"ג, עמ' סב — סג.

- 11 צ"ד, עמ' 63.
- 12 מאור עיניים, עמ' 430 — 431.
- 13 צ"ד, עמ' 70. עיין גם י"מ גרינץ, ספר יהודית, ירושלים תשי"ז, מבוא עמ' 5 — 7.
- 14 ראה: י' בער, 'דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה', תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 246, הערה 12.
- 15 צ"ד, מבוא, עמ' כז.
- 16 עיין: H. Schreckenberg, *Bibliographie zum Josephus*, Leiden 1968.
- 17 צ"ד, עמ' 79 תשסא.
- 18 שם, עמ' 24.
- 19 שם, עמ' 43.
- 20 שם, עמ' 63 — 64.
- 21 שם, עמ' 86 — 87.
- 22 שם, עמ' 117 — 118.
- 23 שם, עמ' 134, עמ' 138.
- 24 שם, עמ' 146 — 147.
- 25 שם, הקדמה, עמ' 6. הכוונה לרודולף השני, קיסר גרמניה (1576 — 1612). במהדורות מאוחרות הוחלף שמו בליאופולד הראשון שמלך בין 1658 — 1705.
- 26 שם, שם. (נוסח מהדורת ברויאר: 'תוך דברי חציר יבש').
- 27 ראה: אבן עזרא לדניאל ב, לט; ז, יד; רש"י לדניאל ז, ז.
- 28 ראה: H. Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Göttingen 1965, pp. 18—24.
- 29 עיין גם: פרקי דרבי אליעזר, פרק ל: המלחמה בין ישמעאל לאדום תקרב את ימות המשיח.
- 30 את בירוסוס, שחי בשנים 280 — 260/1 לפני ספה"נ, מצטט יוסף בן מתתיהו לעתים ב'קדמוניות היהודים' ובספר 'נגד אפיון', מאמר א, יט ואילך. עיין: אנציקלופדיה מקראית ב (1954), עמ' 51 — 55, ערך בירוסוס; פיטר, שם, עמ' 135 — 136; H.E. Barnes, *A History of Historical Writing*², New York 1962, Index בסוף המאה הט"ו הופיעו זיופים של דברי בירוסוס, שנפוצו במיוחד בגרמניה!
- 31 עיין: מאור עיניים, עמ' 132: אמרי בינה.
- 32 על מקורותיו של גנז עיין: צ"ד, מבוא, עמ' כג — כט; J. Šedínová, 'Non-Jewish Sources in the Chronical by D. Ganz, Tsemach David'. *Judaica Bohemiae* VIII (1972) pp. 3—15; Idem, Old Czech Legends in the Works of David Gans, Ibidem XIV 2 (1978), pp. 89—112.
- 33 ספר יוחסין, הקדמת המחבר.
- 34 צ"ד ב, הקדמה, עמ' 166 — 167: התועלת התשיעית.
- 34א א' נהר, שם, עמ' 91. הספר 'נחמד ונעים' נדפס בראשונה רק בשנת 1743, 130 שנה אחרי מות המחבר. אולי אין זה מקרה, שבאותו מקום (יסניץ) וכמעט באותו הזמן נדפסה מהדורה חדשה של 'מורה נבוכים' — אחרי כמאתיים שנה!
- 35 שם, מפתח מבחר עניינים: אותות השמים.
- 36 שם, עמ' 175 — 176.
- 37 שם, עמ' 408.
- 38 שם, עמ' 191. לביקורת הכרונולוגיה המקראית השווה: שם, מבוא, עמ' יא, הערה 19.
- 39 שם, עמ' 211.
- 40 שם, עמ' 85.
- 41 שם, עמ' 218.
- 42 שם, עמ' 253. אגדת דיטריך מברן שימשה גם חומר לשירי עם יהודים. עיין: י' היילפרין (עורך), בית ישראל בפולין א, תש"ח, עמ' 78.
- 43 צ"ד, עמ' 369.

44	שם, עמ' 400.
45	שם, עמ' 416.
46	שם, עמ' 382 — 383.
47	שם, עמ' 353.
48	שם, עמ' 417.
49	ראה צילום המצבה שם, מבוא, אחרי עמ' י.
50	הומינר מציין 13 מהדורות בעברית ואחת בידיש. ראה במבואו, עמ' 26 ואילך.

‘יון מצולה’

1	עיין: שטיינשניידר, שם, עמ' 121.
2	השווה: א"מ הברמן (עורך), ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א.
3	נתן נטע הנובר, ספר יון מצולה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תש"ה. פרק א: 'ועתה אתחיל לכתוב הגזירות הרעות...' עמ' 31 — 32. על נ"נ הנובר ראה: י' איזראעלסון, 'נ"נ האנאווער, זיין לעבען און ליטערארישע טעטיקייט', היסטארישע שריפטן I, ווארשע 1929, 1 — 26.

‘סדר הדורות’

4	ספר סדר הדורות, ירושלים תש"ל, תולדות המחבר; שטיינשניידר, שם, עמ' 141 — 142.
5	סדר הדורות, שם.
6	שם, עמ' עה, ב.
7	נכד הרמב"ם. עיין שם, עמ' סז ב.
8	שם, עמ' צג.
9	איננו מקבלים את דעתו של דוכנוב, הרואה ברשימות אלה 'אמצעי חשוב, כדי לעמוד על קלסתר פניו הרוחני של כל אחד מחכמי התלמוד' (ש' דוכנוב, דברי ימי עם עולם, כרך ז, תל-אביב ת"ש, עמ' 108), וגם לא של מחבר הערך באנציקלופדיה יודאיקה (באנגלית), כרך ח, טור 268, המוצא בחלק הזה את 'הביוגרפיה המודרנית הראשונה של התנאים והאמוראים'.

‘קורות העתים’

1	M. Steinschneider, <i>op. cit.</i> , §227 p. 157; R. Kestenberg-Gladstein, <i>Neure Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern, I: Das Zeitalter der Aufklärung</i> , Tübingen 1969, p. 42, n. 31; J. Šedinová: 'The Hebrew Historiography in Moravia at the 18th Century — Abraham Trebitsch', <i>Judaica Bohemiae</i> X, 1, Praha 1974, pp. 51-61
2	קורות העתים לו, מב.
3	עיין: הערת המחבר בסוף הספר.
4	קורות העתים, הקדמה.
5	טרייטש מודיע בפתיחה, שהוא ממשיך את הספר 'שארית ישראל' של מנחם מן בר' שלמה הלוי אמלנדר.
6	כך גרץ, תולדות היהודים (גרמנית) 10, לייפציג 1897, נספח 7, עמ' 506. על-פי ג'דינובה, ממשיך טרייטש את ספר שארית ישראל. עיין: יודאיקה בוהמיה, שם, עמ' 53.
7	יוצא מהכלל ראה: לה.
8	עיין סוף כח: 'המה כתובים בספרם'; קא: 'ובקונטרס הלעז תמצא את כל'.
9	השווה למשל, את הצו מ-21 במרס 1742 שבסוף טז.
10	עיין: י, טו, ועוד.
11	השווה: קן.
12	למשל: פלינדרונג (ביזה), שוודעקרעט (צו-חסות), הוסארן (פרשים), שטאטהאלטער (נציב).

488	הערות לפרק שני
13	קב.
14	נג — עה ועד בכלל.
15	נג.
16	נד.
17	נו.
18	בית משפט אוסטרי.
19	נז.
20	עיינ: קסטנברג-גלדשטיין, שם, המדגישה את עמדתו החיובית של הרב יחזקאל לנדאו לתיקוני יוסף השני.
21	נט.
22	סב.
23	עיינ: פ, צד, קלט.
24	ט.
25	יב.
26	טז.
27	כ — כא.
28	קצז.
29	נב — נג.
30	כד.
31	כז.
32	פד.
33	כז.
34	עו.
35	פג; קסח.
36	קכג.
37	על תכנונו ועריכתו הסופית מעידות הערותיו המרובות, המוליכות את הקורא לאחד הפרקים הקודמים או הבאים!
38	עיינ: י' היילפרין, 'על "הקורות הנוספות" ל"קורות העתים" של ר' אברהם טרביטש', קרית-ספר 29 (תשי"ד), עמ' 174 — 175. היילפרין מבהיר את חלקו של א"מ מור במהדורה הזאת. ועיינ: 'אל הקורא' בסוף ספרו של טרביטש. המוכאה של דברי בודק בסוף חיבורו משובשת אצל היילפרין. במקום: 'אגרת אשר כתבתי לגיסי' צ"ל: 'אגרת אשר כתב לי גיסי'.
39	קורות נוספות לב (שנת תקע"ו).
40	שם, שם.
41	שם, הערת שוליים יט.
42	לג (תקע"ו).
43	לט (תקפ"ח).
44	מא (תקפ"ט). 20 עמודים!
45	עיינ היילפרין, שם.
46	א"מ מור, שבילי עולם ג, לכוב 1865, עמ' קמה.
47	בידי היילפרין היה גם טופס אחר, המסתיים עם שנת תקפ"א (1821), שנת מותו של נפוליון. עיינ הערה 38.
48	רשימת כתבי מור נמצאת בספרו 'שבילי עולם' ג, עמ' קמז ואילך.
49	א"מ מור, דגול מרבכה, טשערנאוויץ תרט"ו, עמ' א.

פרק שלישי: כתיבה היסטורית בתקופת ה'השכלה'

חבורת 'משכילי' ברלין

- 1 השווה: ע' שוחט, עם חילופי תקופות, ירושלים תשכ"א, עמ' 15 — 21. שוחט משער, שבאמצע המאה הי"ח לא עלה מספר היהודים בגרמניה על 60,000 נפש (שם, עמ' 16).
- 2 המונח 'השכלה', שנשתמש בו במרכאות, בא לתרגם את המונח הלועזי Enlightenment או Aufklärung. במלה השכלה (בלי מרכאות) מתכוונים אנו ל-Learning, ובהתאם לכך נבחין בין 'משכיל' — חבר לתנועת ה'השכלה', לבין משכיל — איש מלומד. הראשון שהשתמש במלה 'השכלה' במובן הנ"ל היה, כנראה, יהודה בן יונה ייטליס מפראג, בסוף הכרך הי"ב של בכורי העתים (אלול תקצ"ב). השווה: מילון בן-יהודה ג, עמ' 1207.
- 3 השווה: י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 264. כ"ץ מעריך את הופעת שתי התנועות האלה בהיסטוריה היהודית לא כ'התגוונות' אלא כ'עקימת המסגרת' (החסידות) וכ'שבירת המסגרת' (ה'השכלה').
- 4 עיין: A. Altmann, *Moses Mendelssohn, A Biographical Study*, Alabama 1973, pp. 16-17.
- 5 עיין: מ' אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א, עמ' 71 — 79.
- 6 שם, עמ' 72.
- 7 שם, עמ' 73. עיין גם: M. Kayserling, *Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1862, pp. 565-568.
- 8 D. Kaufmann & M. Freudenthal, *Die Familie Gompertz*, Frankfurt/ a.d. Main 1907.
- 9 TH. W. Danzel, *Gottsched und seine Zeit. Auszüge aus seinem Briefwechsel*,² Leipzig 1855, pp. 332-355.
- 10 אהרון עמרין גומפרץ, ס' מגלה סוד, המבורג תקכ"ה. מהדורה חדשה לכוב תרע"א. אנו מצטטים על-פי מהדורת לכוב.
- 11 נ"ה ויזל, דברי שלום ואמת, מהדורת וינה 1826, פרק ז, עמ' 17.
- 12 עיין: J.E. Barzilay, 'The Italian and Berlin Haskalah'. *PAAJR* 29 (1960/ 1961), pp. 17-54.
- 13 שם, עמ' 40 — 46.
- 14 השווה: י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א. כ"ץ מתאר גישה כזאת כלפי הנצרות אצל חכמים אשכנזיים בסוף המאה הי"ז וראשית הי"ח. שם, עמ' 167.
- 15 השווה: הנ"ל, מסורת ומשבר, פרק 23, עמ' 284 ואילך.
- 16 H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn 1930, Chap. 14 על מהלך האמנציפציה של יהודי גרמניה עיין: R. Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, Göttingen 1975, pp. 74-81.
- 17 עיין: A. Altmann, *op. cit.*, pp. 36ff.
- 18 על הזיקה בין לאומיות לשפה עיין: B.C. Shafer, *Nationalism, Myth and Reality*, London 1955, pp. 122-125 שם גם ביבליוגרפיה נוספת!
- 19 B. Berwin, *Moses Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen*, Berlin 1919, p. 87.
- 20 M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe XVI: רשימת כתבי מנדלסון אצל: F.R. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg, 1912.
- 21 עיין: מ' פלאי, משה מנדלסון בכבלי מסורת, 1972, עמ' 103 — 104, הערה 96; M. Pelli, *The Attitude of the First Maskilim toward the Hebrew Language*, 1970; עיין גם: י' יצחקי, 'דעותיהם של סופרי ההשכלה על הלשון העברית', לשוננו לד (תש"ל), עמ' 287 — 305; ח' רבין, עקרי תולדות הלשון העברית, תשל"ז, עמ' 43 — 47.
- 22 מתוך 'מהלל רע' של נ"ה ויזל, המצורף ל'עלים לתרופה', שהופיעו בשנת 1778 ושימשו כעין פרוספקט לתרגום.

- 23 עיין: ח"נ שפירא, תולדות הספרות העברית החדשה א: ספרות ההשכלה במרכז גרמניה, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 172 — 177; ש' פיינר, 'יצחק אייכל — ה"יזם" של תנועת ההשכלה בגרמניה', ציון נב, ד (תשמ"ז), עמ' 427 — 469.
- 24 כ-30 שנה לפני-כן עשו מנדלסון ושותף אלמוני ניסיון להוציא לאור כתב-עת עברי בשם 'קהלת מוסר'. השווה: מ' גילון, קהלת מוסר למנדלסון על רקע תקופתו, ירושלים תשל"ט.
- 25 'המאסף' לחודש אלול תשמ"ו, עמ' רי.
- 26 על ההתנגדות ל'נתיבות השלום' עיין: פ' סנדלר, הבאור לתורה של משה מנדלסון וסיעתו, ירושלים תש"א, עמ' 194 — 218; אלטמן, שם, עמ' 381 — 384.

יחסם של ה'משכילים' לחקר ההיסטוריה

- 27 עיין: E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, chap. V, pp. 203ff: Die Eroberung der geschichtlichen Welt
- 28 עיין: *Verzeichnis der auserlesenen Büchersammlung des seligen Herrn Moses Mendelssohn*, Berlin 1786; Nachdruck der Soncino Gesellschaft, Berlin 1926
- 29 מתוך מכתב לת' אבט, M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe XII, I, Stuttgart 1976, p. 75
- 30 שם, שם, עמ' 358.
- 31 עיין: M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* V, p. 368 דעתו של מנדלסון על ההיסטוריוגרפיה משקפת את הביקורת, ש'המשכילים', ובראשם וולטר, הביעו כלפי כותבי ההיסטוריה, שקדמו להם. חיבוריו ההיסטוריים של וולטר, שסללו את הדרך להכללת נושאים תרבותיים, לא הגיעו, כנראה, עדיין לידיעתו של מנדלסון, והם אינם מיוצגים בקטלוג של ספרייתו שהזכרנו. ראה הערה 28.
- 32 שם, XI, עמ' 338. מתוך מכתב משנת 1762.
- 33 שם, שם.
- 34 G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* צילום המהדורה השנייה (1785), עם תרגום עברי מקביל מאת י' קליין, הוצא על-ידי החוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ז. עיין גם: H.E. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, W. Michigan 1966, pp. 147-161; Pelters, *Lessings Standort*, Heidelberg 1972 (Bibliographie!)
- 35 שים לב לקביעתו של לסינג: 'אמיתות היסטוריות מקריות לעולם לא תשמשנה הוכחה לאמיתות תבוניות הכרחיות' (מתוך החיבור: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777)
- 36 חינוך המין האנושי, סעיף 1; למשל הטבעות, השווה למעלה פרק א: ספר שבט יהודה!
- 37 שם, סעיף 86.
- 38 מ' מנדלסון, ירושלים או שלטון דתי ועל יהדות, תרגם מגרמנית ש' הרברג, הוצאת 'לגבולם', רמת גן (ללא תאריך), עמ' 98. סטינו לפעמים מתרגומו של הרברג למען הדיוק! יש להניח, שמנדלסון לא גרס התקדמות אלא במחשבה דתית בלבד. (השווה: י' גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשט"ו, עמ' 202) לגבי התקופה הקדומה הנדונה אין בכך חשיבות! עיין גם: א' שביד, היהודי הבודד והיהדות, תל-אביב תשל"ד, עמ' 165 — 166.
- 39 עיין: לסינג, על הוכחת הרוח והכוח (ראה הערה 35).
- 40 ירושלים, שם, עמ' 98 — 99.
- 41 O. Mann, *Lessing, Sein und Leistung*, Hamburg 1949, p. 298; מובא אצל פלטרס שם, עמ' 52.
- לכך מעיר פלטרס: 'עניינו של לסינג בהיסטוריה בחיבורו על החינוך [של המין האנושי] אינו אלא ללא ספק משל היסטוריון!' (שם, עמ' 138, הערה 23).
- 42 'על הוכחת הרוח'.
- 43 עיין: י' כ"ץ, 'למי ענה מנדלסון בירושלים שלו?' ציון כט (תשכ"ד), חוב' א — ב, עמ' 112 — 132; הנ"ל, ציון לו (תשל"א), עמ' 116 — 117.

- 44 עיין: הנ"ל, ציון כט, עמ' 129 – 130.
- 45 מ' מנדלסון, מכתב אל הרץ הומברג, 1783, הוצאת 'לגבולם', שם, עמ' 228.
- 46 עיין: מ' גילון, קהלת מוסר.
- 47 השווה: מ' פלאי, משה מנדלסון בכבלי מסורת. המחבר עומד במיוחד על השניות שבדעותיו של מנדלסון. השווה גם: ז' לוי, שפינוזה ומושג היהדות – תפישה וגלגוליה, מרחביה ותל-אביב תשל"ב.
- 48 עיין: J.G. Eichhorn, *Historische kritische Einleitung ins Alte Testament* II, Leipzig 1781, §415, p. 290: 'Nur ein Mann wie Moses kann Verfasser dieser Bücher sein' שם, שם, 416, עמ' 294 ואילך.
- 49 הקדמה לתרגום עמ' יא ב. ועיין: פ' סנדלר, שם, עמ' 32, 38 ועוד. השווה: מפתח השמות הלועזיים.
- 50 הקדמה, עמ' א.
- 51 שם, עמ' א ב.
- 52 ירושלים, שם, עמ' 107 – 121. השווה: אלטמן, שם, עמ' 545 – 546.
- 53 הקדמה, עמ' א.
- 54 ירושלים, שם, עמ' 114.
- 55 שם, עמ' 119.
- 56 שם, עמ' 121.
- 57 תיאור מפורט של 'המאסף' ראה: צ' צמריון, המאסף: כתב העת המודרני הראשון בעברית, תל-אביב תשמ"ח.
- 58 עיין: J. Kirchner, *Die Grundlagen des deutschen Zeitungswesens*.
- 59 על דבר ה'מכתבים' האלה ומחברם השווה: H. Graetz, 'Voltaire und die Juden', *MGWJ* 17 (1868), pp. 201-223; Idem, *Geschichte der Juden* XI², Leipzig 1900, pp. 54-55.
- 60 'המאסף' לחודש מרחשוון תקמ"ד, עמ' כז.
- 61 כנ"ל לחודש תשרי תקמ"ד, נחל הבשור, עמ' ז – ח.
- 62 כנ"ל, עמ' יב.
- 63 ירושלים, שם, עמ' 105 – 106.
- 64 'המאסף' לחודש טבת תקמ"ד, עמ' סא.
- 65 הוצא לאור כתדפיס בברלין תקמ"ט, מהדורה שנייה בווינה 1818. אנו מצטטים על-פי המהדורה השנייה.
- 66 שם, עמ' יז.
- 67 שם, עמ' קכז.
- 68 שם, עמ' קלה – קלו.
- 69 עיין: כנ"ל תקנ"ז, עמ' רעד: 'מצבת יוסף לזכרון יוסף בר"ה בר"ן ז"ל... בן 24 מת בט"ז אדר שני תקנ"א'.
- 70 כנ"ל תקמ"ח, עמ' שסח ואילך: 'תכלית הדברים האלה ותועלתם'.
- 71 שם, עמ' שע.
- 72 ספר חיי שלמה מימון, תרגם מגרמנית י"ל ברוך, תל-אביב תשי"ג, עמ' 215.
- 73 'דברי הימים אשר ליהודים היושבים בעיר קושין על חוף ארץ מאליבאר שהיא ארץ הודו', המאסף תק"ן, עמ' קכט ואילך.
- 74 שם, עמ' רז – רעו: 'תוספות דברים על מאמר מגיד חדשות'.
- 75 השווה: קסטנברג – גלדשטיין, שם, עמ' 158, הערה 66. דברי ויזל הוכנסו על-ידי ישראל לנדאו לתוך מהדורתו של 'אגרת אורחות עולם' של אברהם פריצול. כזכור שילב עוד ש' שולם במהדורתו של ספר יוחסין (1566) את הקטע מתוך 'אגרת אורחות עולם' הדן בעשרת השבטים!
- 76 עיין: ח"נ שפירא, שם, עמ' 218.

- 78 י' קלוזנר, שם, עמ' 119.
- 79 נ"ה ויזל, שירי תפארת, שיר א, עמ' 26.
- 80 'המאסף' תקמ"ט, עמ' שסו; שעא.
- 81 שם, תק"ע, עמ' כ — לב, מג — מח, עב — פ.
- 82 שם, עמ' פ.
- בצלו של קאנט: לצרוס בנרוד, שאול אשר ורוד פרידלנדר**
- 83 עיין: י' גוטמן, דת ומדע, קובץ מאמרים והרצאות, תרגם מגרמנית ש' אש, ירושלים תשט"ו, עמ' 218 — 229: קאנט והיהדות.
- 84 עיין: J. Guttmann, 'Lazarus Bendavid — seine Stellung zum Judentum und seine literarische Wirksamkeit, *MGWJ* 61 (1917), pp. 26-50, 176-211
- 85 ל' בנרוד, אוטוביוגרפיה, צוטט אצל גוטמן, שם, עמ' 32.
- 86 גוטמן, שם, שם.
- 87 L. Bendavid, *Etwas zur Charakteristik der Juden*, Leipzig 1793
- 88 שם, עמ' 5.
- 89 CH.W. Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin/Stettin 1781, השווה:
- R. Michael, 'Die antijudaistische Tendenz in Christian Wilhelm Vorerinnerung Dohms Buch etc', *Bulletin d. Leo Baeck Instituts*, 17 (1987), pp. 11-48
- 90 בנרוד, שם, עמ' 10 — 11.
- 91 שם, עמ' 45.
- 92 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, Chap. III: Von dem Sieg des guten prinzijs über das Böse השווה גם: י"י גוטמן, קאנט והיהדות, עמ' 222 — 223.
- 93 גוטמן סבר, ש'הוגה הדעות המקורי כל כך (כלומר: קאנט) בהזדמנויות אחרות, ויתר על כל מקוריות בדיונו על היהדות ועשה דעותיהם של אחרים כדעותיו שלו מכל הבחינות' (דת ומדע, עמ' 223).
- 94 'Über den Unterricht der Juden'
- 95 שם, עמ' 132.
- 96 על התפתחות בית-הספר 'חינוך נערים' תחת הנהלת בנרוד השווה: מ' אליאב, שם, עמ' 75 — 79.
- 97 עיין: F. Pinkus, 'Saul Ascher, ein Theoretiker der Judenemanzipation', *JGJD* IV (1936), pp. 28-32; E. Littmann, 'Saul Ascher, First Theorist of Progressive Judaism' *LBIY* V (1960), pp. 107-121 ברשימת פרסומיו מונה ליטמן 25 חיבורים.
- 98 S. Ascher, *Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung der Juden, veranlasst bei der Frage: soll der Jude Soldat werden?* Frankfurt a.d. Oder 1788
- 99 השווה: 'המאסף' תקמ"ט עמ' רנב — רנה: תיאור גיוסם של כ"ה בני קהילת פראג ונסיונו של הרב יחזקאל לנדאו לעודד את הטירונים היהודיים.
- 100 השווה: ליטמן, שם, עמ' 111, הערה 16.
- 101 עיין: קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגמו והוסיפו מבוא ונספחים ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך, ירושלים תשי"ד, עמ' 373.
- 102 S. Ascher, *Die Germanomanie*, Leipzig 1815, p. 55 השווה:
- 103 S. Ascher, *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judentums*, Berlin 1792 תרגום עברי על-ידי א' שידלצקי ומבוא מאת מ' גרץ, הוצאת מרכז דינור, ירושלים תשמ"ב.
- 104 שם, עמ' 14 ואילך.
- 105 שם, עמ' 92.
- 106 השווה: מאמרה של ליטמן. עיין גם: מ' וינר, הדת היהודית בתקופת האמנציפציה, תרגמה מגרמנית ל' זגני, ירושלים תשל"ד, עמ' 73 — 74, 79 — 80.

- 107 לוויטן, עמ' 179.
- 108 שם, עמ' 181.
- 109 שם, עמ' 238.
- 110 *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Königsberg 1792
- 111 *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, 1793 (בלי שם המחבר ומקום ההוצאה!)
- 112 שם, עמ' 108.
- 113 בראשית המאה הי"ט היו היהודים 1.93% מתושבי ברלין ו-2.3% של פרוסיה כולה! השווה: H. Silbergleit, *Die Bevölkerungs und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich*, Berlin 1930, 2; 5
- 114 עיין: י' כ"ץ, 'מדינה בתוך מדינה, שורשה וגלגוליה ההיסטוריים של סיסמה אנטישמית', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך 4, חוב' 3, ירושלים תשכ"ט.
- 115 עיין: J. Katz, 'The Term "Jewish Emancipation" — Its Origin and Historical Impact', A. Altmann (ed.), *Studies in 19th Century Jewish Intellectual History*, Cambridge Mass. 1964, pp. 1—25
- 116 פיכטה, שם, עמ' 191.
- 117 S. Ascher, *Eisenmenger der Zweite*, Berlin 1794
- 118 שם, עמ' 77.
- 119 שם, עמ' 88 — 89.
- 120 D. Friedländer, *Sendschreiben an Seine Hochwürden Herrn Oberconsistorialrat und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, Berlin 1799 מהדורה מצולמת...
- בתרגומה של מרים די-נור. פתח דבר: ירחמיאל כהן, ירושלים תשל"ו, עמ' 14 — 15.
- 121 שם, עמ' 15 — 16.
- 122 עיין: *Encyclopaedia Judaica* VII (1971), cols. 177-179
- נושאים היסטוריים בכתב-העת 'שולמית'**
- 123 השווה: מ' אליאב, שם, עמ' 88 — 89. על המפנה שחל בדור זה של ה'משכילים' השווה: M.A. Meyer, *op. cit.*, pp. 118-121
- 124 D. Fränkel, *Nachricht von der jüdischen Haupt und Frey-Schule in Dessau*, Dessau 1804
- 125 שם, עמ' 53 ואילך, הערה.
- 126 'Sulamith', eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation החל בשנת 1810 בא במקום 'האומה היהודית' — 'האומה הישראלית'.
- 127 שולמית א (1806), חוב' א, עמ' 2 ואילך.
- 127א בכרכים האחרונים חוזרת בפרוספקט המצורף פסקה על דחיית 'מאמרי פולמוס על עניינים דתיים ועל מצבם הפוליטי של הישראלים'.
- 128 שם, חוב' ב, עמ' 19.
- 129 C.W. Spieker, *Über die ehemalige und jetzige Lage der Juden in Deutschland — Eine historisch-publicistische Untersuchung*, Halle 1809
- 130 שולמית א, חוב' ה (1806), עמ' 407.
- 131 שם, שם, חוב' ב (1806), עמ' 161.
- 132 שם, שם, חוב' א, עמ' 160 — 165.
- 133 עיין: S. Stein, 'Die Zeitschrift "Sulamith"', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* VI (1937), pp. 193-226
- 134 P. Beer, 'Über einige bei der jüdischen Nation bestanden und zum Teil noch bestehenden religiösen' Sekten, *Sulamith* 4, I, Heft (1806), pp. 263-284, 352-372

- 135 P. Beer, *Lebensgeschichte*, Prag 1839 לפי מקור אחר נולד בשנת 1764 ! השווה גם: שולמית 3,
I (1810), עמ' 249. עיין: V. Sadek, J. Šedinová, 'Peter Beer (1758-1838) — Penseur éclairé :
de la vieille ville Juive de Prague', *Judaica Bohemiae* XIII, 1 (1977), pp. 7-28
- 136 'לחוטא מבלי יראת עונש', המאסף (תקע"א), עמ' ז — ח; 'האמת', שם, עמ' סט — ע. על השירים
חתם: פרץ בער מפראג.
- 137 על חיבורים אלה ראה בפרק הבא.
- 138 J. Prokés, 'Das Ghetto zu Neu-Bidschow und die sogenannte Sekte der Bidschower
Israeliten um die Mitte des XVIII Jahrhunderts' *JGGJC* VIII (1936), pp. 147-308;
Encyclopaedia Judaica II (1971), coll. 159; Abrahmites
- 139 שולמית א, 4, עמ' 268.
- 140 שם, שם, עמ' 269.
- 141 שם, שם, עמ' 274.
- 142 S.J. Cohen, 'Etwas über das Leben und den Charakter des Kaisers Titus, oder: Der
Widerspruch in der Tradition', *Sulamith* I, 2, 5, Heft (1807), pp. 281-290
- 143 שולמית א, 2, 4 (1807), עמ' 156 — 158.
- 144 עיין: מ' אליאב, עמ' 261.
- 145 שולמית, שם, עמ' 282 — 283.
- 146 *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von K.P.
Moritz in 2 Teilen, Berlin 1792/3, vol. 19, pp. 207-242; Auch eine geheime Gesellschaft und
daher ein langes Kapitel *עברי על-ידי י"ל ברוך*, ספר חיי שלמה מימון — כתוב בידי
עצמו, תל-אביב תשי"ג, עמ' 132 — 149.
- 147 *Glaubwürdige Nachricht von einer neuen und zahlreichen Sekte unter den Juden in Polen
und Lithauen, die sich Chassidim nennet, und ihren die Menschheit empörenden
Grundsätzen und Lehren* von Israel Löbel, Unter-Rabbiner von Nowogrodek in Lithauen,
Frankfurt a.d. Oder 1799 תרגום עברי על-ידי מ' וילנסקי: חסידים ומתנגדים. לתולדות הפולמוס
שביניהם בשנים תקל"ב — תקע"ה, כרך ב, ירושלים תש"ל, עמ' 326 — 358. על הקונטרס הנדיר
הזה ראה מאמרי ב'קרית ספר' נא (תשל"ו), עמ' 315 — 323.
- 148 השווה: ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תר"ץ — תרצ"ג, מבוא.
- 149 שולמית א, ב (1897), עמ' 308.
- 150 שם, שם, עמ' 308 — 333. על שינויים שחלו בהדפסה הזאת לעומת המקור עיין במאמרי הנ"ל
ב'קרית ספר'.
- 151 *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde...* Nouv. ed.,
Amsterdam-Paris 1789
- 152 וילנסקי, שם, עמ' 333.
- 153 שם, עמ' 334.
- 154 שם, עמ' 327.
- 155 שם, עמ' 332.
- 156 עיין: ש' דובנוב, שם, עמ' 285; וילנסקי, שם, ב, עמ' 333, הערה 38.
- 157 הלשון הגרמנית המשובשת שבקונטרס אינה הולמת מחבר 'משכיל'. בנוסח שבשולמית תוקנו
השגיאות! ראה למעלה, הערה 152.
- 158 בספרו 'אבן בוחן' (פרנקפורט דאודר 1799) רמז ליכל ל'מחברת אחת מיוחסת לאיזה אנשים מבני
עמנו, אשר לא נודע מי ומי האנשים ההמה'. השווה: מאמרי הנ"ל ב'קרית ספר' (תשל"ו), עמ'
322 — 320.
- 159 עיין: ג' שלום, 'לענין ר' ישראל ליכל ופולמסו נגד החסידות', ציון שנה כ (תשט"ו), עמ'
162 — 153.

160 השווה: ב"צ כ"ץ, רבנות, חסידות, השכלה ב, תשי"ט, עמ' 122 ואילך. ר' מאהלר, דברי ימי ישראל, דורות אחרונים א, ספר ד, 1956, עמ' 36 ואילך.

החוג הפראגאי

- R. Kestenberg-Gladstein, 'A Voice from the Prague Enligthenment,' *LBIYB* LX (1964) 161 pp. 295-304
- 162 עיין: Eadem, *Neuere Geschichte*, pp. 191-236
- 163 שם, עמ' 245.
- 164 שם, עמ' 216, 232 — 233, 247 — 236.
- 165 השווה: שם, עמ' 218 — 219: רשימת המשתתפים בירחון. על יצירתו של א' ייטליס עיין שם, עמ' 247 — 236. C.V. Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich* X Wien 1863, pp. 122ff.
- 166 שולמית ב, 1 (1808), עמ' 233 — 243.
- 167 שם, א, 2 (1807), עמ' 209 — 225.
- 168 השווה: שם, ג, 2 (1811), עמ' 417.
- 169 'Schwindelius' רומז למלה הגרמנית 'Schwindel' כלומר: בדוטה!
- 170 עיין: קסטנברג-גלדשטיין, שם, עמ' 172 ואילך.
- 171 שולמית ב, 2 (1809), עמ' 189 — 190.
- 172 שם, שם, עמ' 191 — 193.
- 173 שם, שם, עמ' 197 — 198.
- 174 שם, שם, עמ' 184 — 189.
- 175 שם, שם, עמ' 419.
- 176 השווה: קסטנברג-גלדשטיין, שם, עמ' 236 — 243.
- 177 וורצבך ראה צורך להדגיש, כי 'כל דבר, שנגע לחיקון מצבו של עמו המדוכא, מצא בו סניגור ער ומשכנע, אם גם לא תמיד מנצח' (לקסיקון ביוגרפי, כרך 10 [1863], עמ' 122 ואילך).
- 178 עיין: קסטנברג-גלדשטיין, שם, עמ' 275 — 283.
- 179 E. Wehli, 'Prager Chronik', *Ben-Chananja IV* (Szegedin: השווה: 'Steueramts-Sekretär' 1861), p. 98
- 180 עיין: M. Mendelssohn, *Ges. Schr.*, Jubiläumsausgabe XIX, Stuttgart 1974, Nr. 272, pp. 290-291
- 181 עיין: P. Roubik, 'Zur Geschichte der Juden in Böhmen im 19. Jahrhundert', *JGGJC* VII (1935), pp. 305ff.
- 182 עיין: S.H. Lieben, 'Rabbi Elieser Fleckeles', *Jahrbuch der jüdischen literarischen Gesellschaft* X (1913) pp. 1-38
- 183 רוביק, שם, עמ' 312.
- 184 עיין למטה, הערה 202!
- 185 על תוכן הדרשה עיין: קסטנברג-גלדשטיין, שם, עמ' 279 — 280.
- 186 מ' פישר, קורות שנות קדם, מחברת ראשונה, ספר ראשון, פראג תקע"ב.
- 187 שם, הקדמה עמ' 11.
- 188 Ch. de Montesquieu, *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*, 1734
- 189 קורות שנות קדם, עמ' 17 — 19.
- 190 שם, עמ' 22.
- 191 שם, עמ' 23.
- 192 עיין: S. Casson, *The Discovery of Man*, London 1940, pp. 155ff.
- 193 קורות שנות קדם, סוף הספר השני של המחברת הראשונה.

- 194 מתוך הנספח ל'היסטארישעס טאשענבוך' תקע"ב. עיין למטה, הערה 198.
- 195 קורות שנות קדם, עמ' 75.
- 196 מ' פישער, היסטארישעס טאשענבוך פיר איזראעליטען אונד איזראעליטינען אויף דאז יאהר 5574, אדער בייטרעגע צור געשיכטע, רעליגיאן אונד קאראקטעריסטיק דער יודען, פראג 1814.
- 197 עיין: ג' שלום, שבתי צבי ב (תשי"ז), עמ' 446. השווה גם: *Encyclopaedia Judaica* V, 1971, colls. 987-989
- 198 ספר כ"ס, עמ' 12 — 59: פראגמענטע צור געשיכטע דער יודען אין באבאריה.
- 199 שם, עמ' 13.
- 200 בהקדמה לספרו 'תולדות ישורון' הודה פישר לצנזור על שפתח לפניו את ספריית קלמנטינוס: 'ויגע ועמל וטרח והראני עניינים מעניינים שונים מתולדות ישראל וממוצאותיהם' (תולדות ישורון, עמ' 14).
- 201 יוספוס פלביוס, נגד אפיון, מאמר שני, ד.
- 202 על הכתובת שנמצאה בכרניקה השווה: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4, Leipzig 1909, pp. 79-80
- 203 ספר-כ"ס, עמ' 60 — 91.
- 204 P. Limborch (ed.), *De veritate religionis Christianae etc.*, 1678, U. Acosta, Exemplar humana vitae
- 205 הטרגדיה של גוצקו נכתבה בשנת 1847 ותורגמה כמעט לכל לשונות אירופה. השווה: E. Gebhard, *Die Schriften des Uriel da Costa*, 1922, pp. 225ff.; *Encyclopaedia Judaica*, V, 1971, colls. 987-989
- 206 ספר-כ"ס, עמ' 89 — 90.
- 207 שם, עמ' 91.
- 208 שם, עמ' 98.
- 209 שולמית ד, 6 (1815), עמ' 417 — 427.
- 210 מ' פישר, תולדות ישורון, פראג 1817, הקדמה, עמ' 9.
- 211 שם, עמ' 11.
- 212 שם, עמ' 10 — 11.
- 213 H.E. Barnes, *A History of Historical Writing*, New York 1962, p. 96: השווה:
- 214 פישר, שם, עמ' 17 — 20.
- 215 שם, עמ' 17.
- 216 שם, עמ' 62 ואילך.
- 217 שם, עמ' 71.
- 218 שם, עמ' 73.
- 219 שם, עמ' 75.
- 220 מובא אצל: א' מורואה, דברי ימי צרפת, תל-אביב תש"ך, עמ' 202.
- 221 קיימת הופעה מקבילה במדעי הטבע: השעשועים הפיסיקליים, שקדמו לניסויים שיטתיים!
- 222 שולמית ו, 2 (1823), עמ' 164 — 166.
- 223 פישר, שם, עמ' 76 — 77.
- 224 שם, עמ' 21.
- 225 על כל הפרשה הזאת השווה: קסטנברג-גלדשטיין, שם, עמ' 280 — 285.
- 226 עיין: P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah* I, Brünn 1823, p. 335, Anm: 'Eine uralte Prager Chronik erzählt...'
- 227 עיין: S. Lieben, 'Die Ramschak-Chronik', *Jahrbuch d. Gesellschaft f.d. Juden i.d. Czech. Republik*, I (1929) pp. 369ff על זיופים היסטוריים הבאים לפאר את עברו של העם הצ'כי ראה:

F. Graus, *Lebendige Vergangenheit — Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Wien 1975, Chap. VI, 3, pp. 26ff: Die in Böhmen 'entdeckten' Handschriften

- 228 על חיי לויזון עיין: ר' פאהן, שלמה לעווינזאהן — ציור תולדות־תרבותי, לבוב תרפ"ד; ח"נ שפירא, תולדות הספרות העברית החדשה², תל־אביב תשכ"ז, עמ' 454 — 478; I. Reich, *Beth-El*; Ehrentempel ungarischer Israeliten, Budapest 1856, pp. 72—77
272 — 267
- 229 עיין: קלזנר, שם, א, עמ' 232; לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה א, תל־אביב תשט"ו, עמ' 119 ואילך; שפירא, שם, שם; ג' קרסל, מבוא ל'מחקרי ארץ', תל־אביב תש"ה; י' יצחקי, 'ידיעותיהם של סופרי ההשכלה על הלשון העברית ודרכיהם בהרחבתה וחידושה', לשוננו לד (תש"ל), עמ' 44 — 45.
- 230 ש' לויזון, שיחה בעולם הנשמות בין הרב דוד קמחי ובין החכם יואל ברי"ל, פראג 1811.
- 231 השווה: יצחקי, שם, עמ' 45.
- 232 בית האוסף, פראג 1812, נדפס שנית כמבוא להוצאת המשנה של א' שמיט, וינה 1815. 'השיחה' ובית האוסף הוצאו מחדש לאור על־ידי אד"ם הכהן לבנון בספר 'מחקרי לשון', וינה 1849.
- 233 *Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden*, Wien 1820
- 234 אין זה מקרה, שמאפו הסתייע ב'מחקרי ארץ' לספרו 'אהבת ציון'! השווה: שפירא, שם, עמ' 456. על ש' לויזון ראה: ר' מיכאל (עורך ומתרגם), שלמה לויזון, משורר, בלשן, חוקר, ירושלים תשמ"ד.
- 235 'Ein Nationalwerk'
- 236 שולמית ה, 2 (1817), עמ' 106.
- 237 מחקרי ארץ, הקדמה, עמ' ג.
- 238 *Vorlesungen, Vorrede*, p. 4
- 239 עיין: J. Urzidil, 'Die Tschechen und Slowaken', H. Kohn (ed.), *Die Welt der Slaven*, Frankfurt a.d. Main 1960, p. 180
- 240 G. Herder, *Vom Geiste der Ebräischen Poesie*, 1782/3
- 241 R.W. Seton-Watson, *A History of the Czechs and Slovaks*, London 1943, pp. 161—162; עיין:
- E. Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, Wien 1968, pp. 336—343: 'Anklang in den slawischen Ländern' הקטע מדברי הרר, שעורר את תשומת לב הצ'כים הלאומיים אצל: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. IV, (1784) 15, 4
- 242 השווה: שולמית ד, 1 (1814), עמ' 217 — 222, 155 — 270, 289 — 294, 312 — 323, 361 — 365. שם, 2 (1815), עמ' 3 — 5. על הבדלי נוסחאות בין הקטעים האלה לבין המודפס בספר השווה: קסטנברג־גלדשטיין, שם, עמ' 271, הערה 172.
- 243 שיעורים, עמ' 8. במהדורה העברית: עמ' 25.
- 244 שם, עמ' 9 — 11. במהדורה העברית: עמ' 25.
- 245 שם, עמ' 12. בעברית: עמ' 26.
- 246 שם, עמ' 12 — 13. בעברית: עמ' 26.
- 247 שם, עמ' 12. בעברית: עמ' 27.
- 248 שם, עמ' 16. בעברית: עמ' 28.
- 249 עיין: מ' פלאי, משה מנדלסון כבלי מסורת, תשל"ב, עמ' 92, הערה 60.
- 250 שיעורים, עמ' 71 — 75. בעברית: עמ' 46 — 47.
- 251 שם, עמ' 73. בעברית: עמ' 46.
- 252 שם, עמ' 64 — 70. בעברית: עמ' 40 — 45.
- 253 שם, עמ' 80 — 85. בעברית: עמ' 49 — 50.
- 254 שם, עמ' 9 — 10. בעברית: עמ' 25.
- 255 שם, עמ' 48. בעברית: עמ' 41.
- 256 שם, עמ' 59. בעברית עמ' 42.

הערות לפרק שלישי ורביעי	498
שם, עמ' 94 — 102. בעברית: עמ' 53 — 54.	257
מחקרי ארץ, הקדמה.	258
פ' בער, כוס ישועות, פראג 1802, עמ' 8 — 10.	259
ראה למעלה, הערה 228.	260
בער סבר, שמייסד הכת ההלניסטית היה שמעון הצדיק, שברח למצרים ובנה שם מקדש. על משנת הכת למד מדברי פילון האלכסנדרוני, שנמנה עם חבריה.	261
בער, שם, א, עמ' 349.	262
שם, עמ' 375 — 377.	263
G. Scholem, <i>Bibliographia Kabbalistica</i> , Leipzig 1927	264
בער, שם, ב, הקדמה, עמ' ה.	265
שם, שם, עמ' 150 ואילך.	266
שם, שם, עמ' 188 ואילך.	267
השווה: י' תשבי, משנת הזהר, ירושלים תש"ט, מבוא, עמ' 54 — 55.	268
בער, שם, שם, עמ' 205. על חיבורו של פרל עיין: י' פרל, על מהות כת החסידים, ההדיר לפי כתב־היד והוסיף מבוא וביאורים א' רובינשטיין, ירושלים תשל"ז.	269
בער שם, ב, עמ' 198 ואילך, הערה 2; עמ' 223, הערה 1.	270
De la Croix השווה: ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו ב, תל אביב תשי"ז, מפתח שמות האישים: דה־לה־קרוואה.	271
בער, שם, ב, עמ' 294 — 295.	272
שם, שם, עמ' 297 ואילך. השווה: ב"צ דינור, 'הזמנים החדשים בתולדות ישראל', פרק ה: 'עלייתה של חבורת ר' יהודה החסיד לארץ ישראל', במפנה הדורות, ירושלים תשט"ו, עמ' 27, הערה 28. דינור טוען שם, שבספרו על המקובלים נזקק כהנא לספרו של בער.	273
V. Zacek, 'Beiträge zur Geschichte des Frankismus in den böhmischen Ländern', <i>Jahrbuch d. Gesellschaft f.d. Juden in der chechoslowakischen Republik</i> IX (1938), pp. 358ff.	274
בער, שם, ב, עמ' 341.	275
שם, עמ' 329.	276
שם, עמ' 343 ואילך, 390 ואילך.	277
שם, עמ' 394, הערה. השווה גם הערות 343, 366, 382, 395.	278
H. Graetz, 'Frank und die Frankisten, eine Sektengeschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts', <i>Jahresbericht 1868 des Breslauer Seminars</i> קדם לגרץ י"מ יוסט, שבהערות לפרק שמיני של 'תולדות הישראלים' האשים את בער ב'אהדה' לכת הזאת הפוגמת באובייקטיביות של תיאורו.	279
השווה: זאצ'ק, שם, עמ' 390, הערה 36.	280
השווה: שם, עמ' 383 — 484.	281
עיין: <i>Jahrbuch d. Gesellschaft etc.</i> V (1933), pp. 361ff.	282
בער, שם, ב, עמ' 412 ואילך.	283
שם, עמ' 414, הערה 2.	284
השווה: שם, עמ' 420.	285

פרק רביעי: המרכיב ההיסטורי בלימודי הדת ובאזרחות

המרכיב ההיסטורי בספרים ללימודי הדת

מ' אליאב, החינוך היהודי בגרמניה, עמ' 224. על ספרי הלימוד השווה: J.J. Petu-	1
--	---

- chowski, 'Manuals and Catechisms of the Jewish Religion in the Early Period of Emancipation', A Altmann (Ed.), *Studies in 19th Century Jewish Intellectual History*, 1964, pp. 47-60.
- 2 עיין: ש' אטינגר, 'יהודים ויהדות בעיני הדיאסטים האנגלים במאה ה-18'. ציון כט (תשכ"ד), חוברת ג — ד, עמ' 182 ואילך.
- 3 F.V. Reinhard, *Versuch über den Plan, den der Stifter der Chrislichen Religion zum Besten der Menschen entwarf*, Dresden 1789, p. 308.
- 4 אליאב, שם, עמ' 257 ואילך.
- 5 עיין: א"ע סימון, 'הפילנתרופיזם הפרדגוגי והחינוך היהודי', ספר היובל למ' קפלן, ניו-יורק תשי"ג. חלק עברי, עמ' קמט — קפז.
- 6 שולמית ב, 1 (1807), עמ' 51, הערה.
- 7 א' וולפסון, אבטליון והוא מבוא הלימוד לנערי בני ישראל החפצים בלשון עבר, ברלין תק"ן, מהדורה שנייה, ווין 1814.
- 8 פ' בער, ספר תולדות ישראל, מהדורה שנייה, ווין 1810, מבוא.
- 9 שם, עמ' 9, הערה 4.
- 10 שם, עמ' 54, הערה 3. מסקנה דומה העלה בער גם ממעשי עדת קורח.
- 11 שם, עמ' 70, הערה 1.
- 12 שם, עמ' 140, הערה 1.
- 13 P. Beer, *Geschichte der Juden von ihrer Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft bis zur Zerstörung des zweiten Tempels*, Wien 1808
- 14 שם, מבוא, עו, הערה 1.
- 15 מ' מנדלסון, ירושלים, תרגם לעברית ש' הרברג, עמ' 132 — 133.
- 16 ראה למעלה, פרק שלישי, הערה 261.
- 17 בער, היסטוריה, הקדמה, עמ' ה.
- 18 ראה למעלה, פרק שלישי, הערה 164.
- 19 בער, שם, שם, עמ' כג — כד.
- 20 J. Jahn, *Biblische Theologie*, 5 Vols. Wien 1797-1803
- 21 בער, שם, עמ' 169 ; 190.
- 22 שם, עמ' 306 — 312. עיין גם: *Encyclopaedia Judaica* XII, colls. 1270-1271: Numismatics
- 23 בער, תולדות ישראל, מתוך ההקדמה העברית.
- 24 H. Homberg, 'Bne Zion', ein religiös moralisches Lehrbuch für die Jugend israelitischer Nation, von Herz Homberg, einem Schuler Mendelssohns, Augsburg 1812
- 25 שם, נספח להקדמה: הצו המלכותי מ-14 בדצמבר 1810; כמו-כן חוות דעתו של רב המדינה מרקוס בנדיקט מניקלסבורג.
- 26 H. Homberg, 'Ben Jakir', über Glaubenswahrheiten und Sittenlehren für die israelitische Jugend in Fragen und Antworten eingerichtet, Wien 1814
- 27 שם, עמ' 8.
- 28 הומברג, שם, עמ' 96 — 97.
- 29 שם, עמ' 99.
- 30 השווה למעלה, פרק שלישי.
- 31 S. Lax, *Elementarunterricht in der Religion aus der Natur und der heiligen Geschichte, besonders für jüdische Schulen und Privatunterricht*, Leipzig 1807
- 32 שם, עמ' 23.
- 33 שם, עמ' 41 — 42.

הערות לפרק רביעי	500
שם, עמ' 152 — 153.	34
שם, עמ' 153.	35
שם, עמ' 210.	36
J. Johlson, 'Alumei Josef', <i>Unterricht in der Mosaischen Religion für die israelitische Jugend beiderlei Geschlechts</i> , Frankfurt a.d. Main 1814	37
השווה: מנדלסון, ירושלים, פרק שני.	38
אלומי יוסף, עמ' 16.	39
שם, מתוך ההקדמה למהדורה השנייה.	40
שם, שם, הערת שוליים לעמ' יח.	41
השווה: אליאב, שם, עמ' 129 ואילך, המונה משום-מה את בוק בין 'המשכילים' הקיצוניים! השווה גם: פיטוכבסקי, שם, עמ' 51 ואילך.	42
M.H. Bock, <i>Katechismus der israelitischen Religion. Jüdisches Religionsbuch in 13 der Jugendfasslichen Gesprächen, in deutscher und hebräischer Sprache</i> , Berlin 1807	43
M.H. Bock, <i>Israelitischer Kinderfreund oder Handbuch der gemeinnützigsten wissenschaftlichen Kenntnisse etc.</i> , Berlin 1811	44
או ספר לדעת על חכמה ומוסר והוא ראשית הלימוד בלשון עברית, אשכנזית וצרפתית לתועלת בני ישראל ומוריהם.	
שם, מהדורה גרמנית, עמ' 91.	45
השווה, למשל, ספר צמח דוד. עיין גם בפרק הקודם על מ' פישר, שסטה אף הוא מתיאור בריאת האדם המסורתי. השפעת ספרו של בוק עליו אינה נראית לנו.	46
בוק, שם, מהדורה גרמנית, עמ' 93.	47
שם, עמ' 94.	48
שם, עמ' 94 — 95.	49
D. Friedländer, <i>Über den besten Gebrauch der Heiligen Schrift in pädagogischer Rücksicht</i> , Berlin 1788	50
התודעה ההיסטורית כגורם בפולמוס על המעמד האזרחי	
עיין: י' כ"ץ, האנטישמיות כגורם חברתי ופוליטי בחברה המודרנית, פרסומי הפקולטה למדעי הרוח, ירושלים תשכ"ח, עמ' 41. עיין גם: י' כ"ץ, שנאת ישראל — משנאת הדת לשלילת הגזע, תל אביב 1979, פרק שביעי, עמ' 67 — 80.	51
H. Graetz, <i>Geschichte der Juden</i> XI ² , Leipzig: השווה: על חלקם של היהודים במלחמה בנפוליון	52
1900, p. 292, Anm. 1; M. Philippson, 'Über die Beteiligung der jüdischen Freiwilligen an dem Befreiungskriege 1813/4', <i>MGWJ</i> 50 (1906), pp. 16ff. H. Fischer, <i>Judentum, Staat und Heer in Preussen</i> , Tübingen 1968, pp. 47-53	
E.M. Arndt, <i>Blick aus der Zeit auf die Zeit</i> , Germanien 1814, pp. 180-201: Noch etwas über die Juden	53
שם, עמ' 184.	54
שם, עמ' 185.	55
שם, עמ' 188. יש לציין, ש'היסטוריונים' בימי שלטון היטלר העניקו לארנט מקום נכבד בין אבות השקפתם הגזענית. השווה למשל: H. Blome, <i>Der Rassengedanke in der deutschen Romantik und seine Grundlagen im 18. Jahrhundert</i> , München-Berlin 1943, pp. 292 ff.	56
שם, עמ' 191.	57
שם, עמ' 193.	58
שם, עמ' 199.	59

S. Baron, <i>Die Judenfrage auf dem Wiener Kongress</i> , Wien-Berlin 1820 : עיין	60
H. Graetz, <i>Geschichte der Juden</i> XI ² (1900), pp. 565-570, Note 4: Die Schmähschriften- עיין	61
Literatur gegen Juden und Judentum im Anfang des 19. Jahrhunderts; M. Freudenthal, 'Die judenfeindliche Bewegung in Preussen an Anfang dieses Jahrhunderts'; <i>Judischer Volks</i> — <i>und Hauskalender</i> 41 (1894), pp. 15-54	
F. Rühs, 'Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht', <i>Berliner Zeitschrift für die neueste Geschichte, die Völker und die Staatenkunde</i> , Berlin, Februar 1815	62
שם, הקדמה, עמ' 11.	63
שם, שם, עמ' 1V.	64
שם, עמ' 4.	65
שם, עמ' 5.	66
שם, עמ' 7 — 21.	67
J. Rohrer, <i>Über die Jüdischen Einwohner der österreichischen Monarchie</i> , Wien 1804: Idem, <i>Bemerkungen auf einer Reise durch Ost — und Westgalizien</i>	68
השווה: גרץ 11 ² , עמ' 308 — 309: 'Unser Verkehr'.	69
ריס, שם, עמ' 15.	70
שם, עמ' 17.	71
שם, עמ' 15.	72
שם, עמ' 22.	73
שם, עמ' 39.	74
F. Fühs, <i>Handbuch der Geschichte des Mittelalters</i> , Berlin 1816	75
שם, עמ' 113: Geschichte der Juden im Orient	76
שם, עמ' 118.	77
J.F. Fries, <i>Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden</i> , Heidelberg 1816	78
Arnim, Brentano, Uhland	79
J.F. Fries, <i>Zwei politische Flugschriften, 1814 und 1817</i> , München 1910	80
שם, עמ' 13.	81
השווה הערה 57.	82
Deutschlands Forderungen an den deutschen Bund, Mainz 1816	83
פריס, עמ' 7.	84
שם, עמ' 8.	85
שם, עמ' 10.	86
M. Hess, <i>Freimütige Prüfung der Schrift des Herrn Prof. Fühs</i> , Frankfurt a.d. Main 1816, pp. 4-5	87
שם, עמ' 55.	88
שם, עמ' 29.	89
שם, עמ' 48 — 49.	90
שם, עמ' 71.	91
שם, עמ' 13.	92
שם, עמ' 13.	93
J.M. Schröckh, <i>Christliche Kirchengeschichte</i> , 1768-1803. 35 vols.	94
הס, עמ' 12.	95
וייל היה מורה בפילנתרופין היהודי.	96
J. Weil, <i>Bemerkungen zu den Schriften der Herren Professoren Rühs und Fries über die</i>	97

<i>Juden und deren Ansprüche auf das deutsche Bürgerrecht</i> , Frankfurt a.d. Main 1806	
(Anonym)	
שם, עמ' 2.	98
שם, עמ' 99.	99
Emmerich Vattel (1714—1764)	100
‘Einländer und preussische Staatsbürger’ : 34	101
וייל, עמ' 38 — 39.	102
שם, עמ' 62.	103
שם, עמ' 67.	104
השווה למעלה, פרק שלישי!	105
J. Wolf & G. Salomon, <i>Der Charakter des Judentums nebst Beleuchtung der unlängst gegen die Juden von Prof. Rühs und Fries erschienenen Schriften</i> , Leipzig 1817	106
שם, עמ' א, הקדמה: ‘Pflichten gegen das Vaterland’	107
שם, עמ' 42 — 50.	108
שם, עמ' 118.	109
שם, עמ' 122.	110
שם, עמ' 125.	111
שם, עמ' 139.	112
שם, עמ' 177 — 178.	113
A.L.V. Schlözer, <i>Allgemeines Staatsrecht</i> ; J.V. Müller, <i>24 Bücher allgemeiner Geschichten, besonders der europäischen Menschheit</i> ; J.M. Schröckh, <i>Christliche Kirchengeschichte</i>	114
וולף-סלומון, עמ' 177. ‘Der Wahn, das erste und vorgezogene Volk Gottes zu sein’	115
שם, עמ' 207 — 208.	116
שם, עמ' 138.	117
Neue deutsche Biographie, Vol. 4 (1957): J.L. Ewald	118
J.L. Ewald, <i>Ideen über die nötige Organisation der Israeliten in christlichen Staaten</i> , Karlsruhe 1816	119
שם, עמ' 163.	120
שם, עמ' 164.	121
F. Rühs, <i>Die Rechte des Christentums und des deutschen Volkes, verteidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter</i> , Berlin 1816	122
שם, עמ' 8.	123
שם, עמ' 9.	124
<i>Encyclopaedia Judaica</i> , Vol. III (1971), cols. 772-773 [Assimilation] From the Period of Enlightenment	125

פרק חמישי: היסטוריה יהודית — מדע במדעי היהדות

לידתו של מדע היהדות

A. Leschnitzer, <i>Saul und David</i> , Heidelberg 1954; H. Fischer, <i>op. cit.</i> , pp. 20-31	עיינ: 1
O.F. Scheuer, <i>Burschenschaft und Judenfrage</i> , Berlin 1927	השווה: 2
השווה: מאמרו הנזכר של ד' פרנקל בגיליון הראשון של 'שולמית'. ש' אשר דיבר ב'לויתן' על 'מתחכמים דתיים'.	3

- 4 ארכיון צונץ נמצא במחלקת כתבי-יד של הספריה הלאומית, ירושלים. עיין שם, סימן; BI Annalen ; S. Ucko, 'Geistesgeschichtliche Grundlagen : עיין des wissenschaftlichen Cirkels 1817/8 der Wissenschaft des Judentum', ZGJD V (1935), pp. 3ff.; H.G. Reissner, *Eduard Gans — Ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965, pp. 31ff
- 5 השווה: F. Hirth (ed.). *H. Heine, Briefe I*, Mainz 1950
- 6 E. Gans (1797-1830), L. Zunz (1794-1886), I.M. Jost (1793-1860)
- 7 השווה: L. Lesser, *Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin*
- 8 השווה: שם, עמ' 23. ראה גם הוויכוח, שהתנהל על דפי 'המאסף' של שנות ה-80, ובמיוחד שתי איגרותיו של מרקוס הרץ על 'הקבורה המוקדמת של היהודים' בנספח הגרמני של 'המאסף' לשנת תקמ"ח.
- 9 'Der Wissenschaftzirkel' עיין: רייסנר, שם, עמ' 29 — 36.
- 10 L. Zunz, *Etwas über die rabbinische Literatur, nebst Nachricht über ein altes, bisher ungedrucktes Werk*, Berlin 1818

צונץ ותוכניותיו לחקר היהדות

- 11 כ' גלצר, יום טוב ליפמן צונץ — האיש, חייו ויצירתו, ירושלים תשמ"ח. N.N. Glatzer, *L. Zunz, Jude — Deutscher—Europäer — Ein jüdisches Gelehrtenchicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde*, Tübingen 1964, pp. 3-72: Das Werk von L. Zunz, pp. 473-481: Biographische und bibliographische Daten; Idem, *Leopold and Adelheid Zunz, an Account in Letters, 1815-1885*, London 1958
- 12 על המוסד בזון השווה: אליאב, שם, עמ' 96 ואילך.
- 13 עיין: ארכיון צונץ cII a/b. שתי המחברות מכילות יחד 773 עמודים ממוספרים.
- 14 על לימודיו האוניברסיטאיים של צונץ אפשר לעמוד על-פי המחברות, שבהן רשם בקפדנות את שיעוריו מאוקטובר 1815 עד יוני 1817. המחברות נמצאות בארכיון צונץ: 'Collegienhefte' C 12
- 15 השווה: I. Elbogen, 'Neuorientierung unserer Wissenschaft', *MGWJ N.F.* 26 (1918); Idem, 'Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums', *Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1922, p. 103; M. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, pp. 179ff.; F. Bamberger, 'Zunz, Conception of History', *AJRP* (1941), pp. 1ff.; L. Wallach, *Liberty and Letters*, London 1959, 71ff. עיין גם: נ' גלצר, 'כללים בתפיסת ההיסטוריה של צונץ', ציון כו (תשכ"ו), עמ' 208 — 214; פ' מנדס-פלור (עורך), חכמת ישראל, מבוא עמ' 14 — 15. סוגיות וכו', מרכז זלמן שזר, חוב' 9, ירושלים תש"ם. ספרו הנ"ל של וינר הופיע בירושלים תשל"ד בתרגומה העברי של ל' זגני. על צונץ עיין עמ' 218 ואילך.
- 16 צונץ, משהו על הספרות הרבנית, עמ' 4.
- 17 שם, עמ' 1.
- 18 שם, עמ' 4.
- 19 צונץ רצה להרגיש, שגם במסורת ('הישן') יש דברים, ששמרו על יעילותם עד היום, לעומת דברים ישנים, שאין בהם עוד תועלת ושמירתם 'מזיקה'. בארכיון צונץ נמצא טופס אחד של החיבור הנדון, המכיל הערות ותיקונים בכתב-ידו של צונץ. ל'ענין המועיל' הוסיף מאמר תלמודי בדבר המנהג של הלנת המת למשך שלושה ימים, כדי למנוע קבורת מת מדומה. בכך רמז שלדרישת המתקנים, להלין את המת יש סימוכים במסורת ישנה.
- 20 עיין: ארכיון צונץ: C13 pp. 26, 29 Das Buch Zunz.
- 21 משהו על הספרות הרבנית, עמ' 6 — 7.

504	הערות לפרק חמישי
22	שם, עמ' 4, 5, 7, 23, 24. השווה: ואלאך, שם, עמ' 76 — 77.
23	שם, עמ' 27.
24	שם, שם, הערת שוליים:
25	שם, עמ' 27 — 28.
26	השווה: גלצר, צונץ (1964), מכתב מס' 2, עמ' 79. F.A. Wolf; Chr. Fr. Rühs; A. Boeckh; v. Savigny; De Wette.
27	עיינ: שם, מס' 4, עמ' 82: די-וטה, סביניי וריס. על המזרחן הנודע אידלר (Ideler) כתב, שעודד אותו לעסוק 'בעבודה כרונולוגית גדולה' (שם, מס' 8, עמ' 90).
28	עיינ: I. Elbogen, Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums', pp. 107, 109.
29	עיינ: E. Aurich (ed.), <i>Die Idee der deutschen Universität</i> , Darmstadt 1964.
30	צונץ, שם, עמ' 5, הערה 1.
31	עיינ: נ"ה ויזל, דברי שלום ואמת, פרק ה.
32	<i>Jedidja</i> , eine religiöse, moralische und pädagogische Zeitschrift Herausg. von Dr. J. Heinemann I (Berlin) 1816.
33	L. Zunz, 'Masora, Talmud, Kabbala, Grammatik in historischer Wirksamkeit', <i>Jedidja</i> II (1818/9), pp. 265-268.
34	שם, שם, עמ' 268: פסקת הסיום:
35	החיבורים ההיסטוריים, שהופיעו ב'ידידה', נלקחו בדרך כלל מספרים שונים. בשנתו השלישית (1820/1) הדפיס מתוך 'האנציקלופדיה הכללית של המדעים' את 'חיו ופעלו של רבי דון יצחק אברבנאל המפורסם' ומאמר של אגנץ ייטליס על היהודים בספרד. באותו שנתון תורגם מהולנדית 'תקציר תולדות הישראלים במחוזות הצפוניים של מלכות ארץ השפלה', 'סקירה על ארגון הקהילות הישראליות', 'על בואם של הישראלים להאג'. בשנה הרביעית נסקרו בקיצור 'תולדות היהודים ורדיפותיהם באנגליה'; ומתוך ספרו הצרפתי של ארתור, נסיך בג'נו, קטע על מעמדם האזרחי, סחרם וספרותם של יהודי צרפת, ספרד ואיטליה בימי הביניים. המשכו הובא בשנה החמישית, האחרונה (1831).
36	על מ' פרנקל עיינ: מ' אליאב, שם, עמ' 158. וכן: G. Salomon 'Maimon Fränkel, Denkmal einem wackern und gediegenem Schulmann gewidmet', <i>Der Orient, Liter. Beiblatt</i> X (1849) Nr. 31, pp. 418-486.
37	השווה: E.O. Sterling, 'Anti Jewish Riots in Germany in 1819 — A Displacement of Social Protest', <i>Historia Judaica</i> XII (1950), pp. 105-142.
	בגרמניה על רקען ההיסטורי, ציון לח (תשל"ג), עמ' 62 — 115.
38	שולמית 6; 1, 1 (1819/20), עמ' 34; שם, שם 1, 2, עמ' 73.
39	שם, עמ' 36.

'האגודה לתרבות ולמדע של היהודים'

40	על-פי 'ספר צונץ' (כתב-יד), עמ' 33, שנת 1819.
41	החומר על אודות האגודה המובא להלן נלקח מארכיון צונץ. תיקים: 10, 13, B1. השווה גם מאמרו של ס' אוקו, וגם: רייסנר שם, פרקים ו, ז, המביאים קטעים של התעודות האלה.
42	על-פי חוזר של יוסט ב-30 אפריל 1820.
43	על-פי נאומו של גנס ב-21 בנובמבר 1819.
44	Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden
45	מתוך תזכיר של ליסט, שנקרא בישיבת האגודה ב-7 בנובמבר 1819. תרגום עברי עיינ: ב' מבורך (עורך), האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים בראשיתו — מקורות, החוג להיסטוריה של עם ישראל של האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ל, השווה גם: M.A. Meyer, <i>The Origins of the Modern Jew</i> , Detroit 1967, pp. 164-165.

- 46 עיין: ארכיון צונץ B10, C6: דברי גנס ב'7 וב'21 בנובמבר 1819.
- 47 עיין: דברי ליסט ב'21 בנובמבר 1819, שם, שם, C5.
- 48 שם, שם, C2. עיין גם: ב' מבורך, שם, עמ' 3 ואילך.
- 49 השווה לאחרונה: C. Cohen, 'The Road to Conversion' *LBI-YB* VI (1961), pp. 259-279; H. Fischer, *op. cit.*, p. 94: 'Nach 1815 konnten sich die preussischen Behörden eine Emanzipation, die nicht in die Taufe einmündete, gar nicht vorstellen
- 50 עיין: ארכיון צונץ B13, דו"ח ליום 24 במרס 1822.
- 51 Statuten des Instituts für die Wissenschaft des Judentums, I
- 52 את שלושת הנאומים האלה הוציא לאור מחדש והקדים להם מבוא זלמן רובשוב (שו"ר) בכתב-עת של 'קרטל אגודות סטודנטים יהודיות בגרמניה': S. Rubaschoff, 'Erstlinge der Entjudung'. *Der Jüdische Wille, Zeitschrift des Kartells jüdischer Verbindungen* I (1918), Heft 91, pp. 30-35; Heft 2, pp. 108-121; Heft 3, pp. 193-203. תרגום עברי עיין: ז' שזר, אורי דורות, ירושלים תשל"א, עמ' 356 — 384. כמו-כן אצל: פ' מנדס-פלור (עורך), שם, עמ' 39 — 67. השתמשנו בתרגום זה תוך תיקונים קלים.
- 53 גנס מנצל בניסוחו את דו-משמעותן של המלים הגרמניות: 'Aufgehen ist nicht untergehen'
- 54 על פרטי הפרשה הזאת השווה: רייסנר, שם, עמ' 55 ואילך.
- 55 עיין: שם, עמ' 102.
- 56 נוסח השער: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums. Herausgegeben von dem Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (Redakteur: Zunz Dr.) I, Band 1. Heft., Berlin 1822
- 57 עיין: N.N. Glatzer (ed.), *Leopold and Adelheid Zunz*, London 1958, p. 43, No. 61: 18. April 1823.
- 58 השווה: רייסנר, שם, עמ' 29.
- 59 I. Wolf, 'Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums', *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1822, pp. 1-24. תרגום עברי על-ידי י' אלדד, חכמת ישראל בראשיתה, האוניברסיטה העברית, החוג להיסטוריה של עם ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 39 — 60. נדפס מחדש אצל פ' מנדס-פלור, שם, עמ' 68 — 80.
- 60 וולף, עמ' 1 — 2.
- 61 שם, עמ' 5 — 9.
- 62 ג"א לסינג, חינוך המין האנושי (1785), תרגם י' קליין, האוניברסיטה העברית, החוג להיסטוריה של עם ישראל, ירושלים תשכ"ז, סעיף 8.
- 63 שם, סעיף 9.
- 64 וולף, עמ' 5.
- 65 לסינג, סעיפים 38 — 40.
- 66 וולף, עמ' 6.
- 67 לסינג, סעיפים 54 ואילך; וולף, עמ' 8.
- 68 לסינג, סעיף 86.
- 69 וולף, עמ' 8. תרגומו של אלדד (עמ' 45 — 46) מטעה בגלל אי דיוקו!
- 70 וולף, עמ' 9.
- 71 שם, עמ' 13.
- 72 שם, עמ' 14.
- 73 השווה: וינר, שם, עמ' 190 (גרמנית); עמ' 219 (עברית).
- 74 וולף, עמ' 15.
- 75 השווה: I. Elbogen, 'Ein Jahrhundert' *A.a.O.* pp. 140-141.
- 76 וולף, עמ' 19 — 20.
- 77 עיין להלן במאמרו השלישי של צונץ בכתב-העת.

הערות לפרק חמישי	506
השווה: ואלאך, שם, עמ' 141. ואלאך סבר, שצונץ סייע לוולף בחיבור הזה.	78
ראה: גלצר, צונץ (1964), עמ' 131, מכתב מס' 33.	79
וולף, עמ' 22.	80
שם, עמ' 24.	81
שם, שם, פסקת הסיום!	82
מספר חברי האגודה בברלין ובהמבורג, כולל מועמדים וחברים שלא מהמניין — מנה לפי רשימתו של רייסנר 110. השווה: רייסנר, שם, נספח 5, עמ' 174 — 189.	83
החיבורים ההיסטוריים ב'כתב העת למדע היהדות'	
עיינן: הפרוטוקולים של האגודה (ראה הערה 41) ובמיוחד הוויכוח על מקום הדת בתוכנית הלימודים.	84
'Über die in den hebraisch-jüdischen Schriften vorkommenden hispanischen Ortsnamen', pp. 114ff.	85
שם, עמ' 115.	86
שם, עמ' 116.	87
שם, עמ' 119.	88
שם, עמ' 127 — 128.	89
שם, עמ' 227 — 384: 'Salomon ben Isaac, genannt Raschi'. שמשון בלוך הלוי הכין תרגום עברי והוסיף הערות ותיקונים. יצא לאור בשם 'תולדות רש"י' החל בשנת 1840 במהדורות שונות.	90
שם, עמ' 278.	91
שם, עמ' 279 — 280.	92
שם, עמ' 281.	93
שם, עמ' 285.	94
שם, עמ' 286.	95
שם, עמ' 298.	96
שם, עמ' 305.	97
שם, עמ' 306 — 307.	98
שם, עמ' 300 — 304.	99
שם, עמ' 300.	100
שם, עמ' 304.	101
שם, עמ' 326.	102
שם, עמ' 380.	103
L. Zunz, <i>Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden</i> , Vorwort, Anmerkungen Nr. 13-14	104
'Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden', <i>Zeitschrift</i> , pp. 523-532	105
A.L. Schlözer (1735-1809), <i>Theorie der Statistik, nebst Ideen über das Studium der Politik überhaupt</i> , Göttingen 1804	106
'Geschichte ist eine fortlaufende Statistik, und Statistik ist eine stillstehende Geschichte'	107
A. Böckh (1785-1867), <i>Die Staatshaushaltung der Athener (1817) Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften</i> , (1877)	108
צונץ, כתב-עת, עמ' 523, סעיף 3.	109
שם, שם, עמ' 525 — 526, סעיף 14.	110
עיינן: נ' גלצר, ציון כו. מסקנותיו של גלצר אינן מקובלות עלינו!	111
צונץ, שם, עמ' 532, הסעיף האחרון (39).	112
גנס נולד בברלין בשנת 1797. עיינן: רייסנר, שם, עמ' 14.	113

- 114 שם, עמ' 93.
- 115 'Gesetzgebung über Juden in Rom, nach den Quellen des Römischen Rechts dargestellt v. Dr. E. Gans, *Zeitschrift*, pp. 25-57; 231-276
- 116 שם, עמ' 25.
- 117 שם, עמ' 28 — 29.
- 118 'Vorlesungen über die Geschichte der Juden im Norden von Europa u. in den slavischen Ländern', *A.a.O.*, pp. 95-113
- 119 שם, עמ' 96.
- 120 שם, עמ' 99.
- 121 שם, עמ' 106 — 107.
- 122 עיין למעלה: צונץ על שמות האתרים.
- 123 'Die Grundzüge des mosaisch-talmudischen Erbrechts', *Zeitschrift*, pp. 419-471
- 124 שם, עמ' 420.
- 125 שם, עמ' 419, הערה 2.
- 126 שם, עמ' 421.
- 127 ראה: רייסנר, שם, עמ' 78.
- 128 מתוך הגדרתו של קרל מנהיים. עיין: *Das Fischer Lexikon*, Bd. 24 Geschichte, Frankfurt a.d. Main 1961, p. 105
- 129 עיין בהערכתו השונה של ג' שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', לוח הארץ לשנת תש"ה, עמ' 96. נדפס מחדש בקובץ: פרקים ביהדות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 312 ואילך; כמו-כן אצל פ' מנדס-פלור, שם, עמ' 153 ואילך.
- 130 השווה: דברי הביקורת של י' בער, שאנו מסכימים להם רק בחלקם. עיין: י' בער, 'לבירור המצב של הלימודים ההיסטוריים אצלנו', ספר מאגנס, תרח"ץ, עמ' 31 — 38. נדפס מחדש אצל פ' מנדס-פלור; שם, עמ' 145 — 152. השווה: ח"י ירושלמי, זכור, עמ' 110.
- 132 עיין: A. Geiger, 'Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit, *Wissenschaftliche Zeitschrift für Theologie* II, Frankfurt a.d. Main (1836) pp. 1-21; L. Philippson, 'Aufforderung an alle Israeliten Deutschlands zu Subscriptionen, um eine jüdische Fakultät und ein jüdisches Seminar für Deutschland zu begründen', *AZJ* I, Leipzig (1837), pp. 349-351, Nr. 88
- 133 מתוך חוות-דעת הוועדה, שמשרד התרבות הפרוסי ביקש ממנה לבחון את הצעתו של צונץ בשנת 1848; ל' גייגר, שם, עמ' 337. עיין גם: W. Schochow, *Deutsch-Jüdische Geschichtswissenschaft*, Berlin 1969, pp. 9-17

פרק שישי: איזאק מרקוס יוסט, אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית

'תולדות הישראלים'

- 1 J.M. Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage*. Vol. I—IX, Berlin 1820—1828; idem, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes, sowohl seines zweimaligen Staatslebens als auch der zerstreuten Gemeinden und Sekten, bis in die neueste Zeit in gedrängter Übersicht, zunächst für Staatsmänner, Rechtsgelehrte, Geistliche und wissenschaftlich gebildete Leser, aus den Quellen bearbeitet*, Vol. I—II, Berlin 1832; idem, *Neuere Geschichte der Israeliten von 1815—1845*, Berlin 1846—1847.

- 2 פרטים על חיי יוסט ומהלך השכלתו ראה בספרי: י"מ יוסט, אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, ירושלים תשמ"ג.
- 3 I. Wolf, 'Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums', *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1822, p. 19.
- 4 H.G. Reissner, *Eduard Gans — Ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965, pp. 46—83.
- 5 ראה למעלה, פרק שלישי, קטע 5.
- 6 N.N. Glatzer (ed.), *Leopold*: אצל 1822/8/16, ארנברג, ש' לשעבר של יוסט למחנכו לשעבר ש' ארנברג, 1822/8/16 אצל: Leopold (ed.), *Leopold und Adelheid Zunz — An Account in Letters 1815-1885*, London 1958, No. 51, pp. 33-35.
- L. Lesser, *Chronik*: השווה: הידידים'. פעיל ב'אגודת הידידים'. השווה: *Chronik der Gesellschaft der Freunde*, Berlin 1842.
- 7 ראה הערה 1.
- 8 יוסט, תולדות הישראלים א, הקדמה, עמ' יא.
- 9 K. Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte*, 2 Vols., 1817 — 1818
- 10 יוסט, שם, ספר א, עמ' 1.
- 11 A. Reland, *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata*, Vol. I—II, Utrecht 1714
- 12 מ' מנדלסון, ירושלים, תרגם ש' הרברג, הוצאת 'לגבולם', רמת-גן (כלי שנת ההוצאה), עמ' 102.
- 13 יוסט, שם, עמ' 45 — 46.
- 14 שם, עמ' 52 ואילך.
- 15 שם, עמ' 57.
- 16 עיין למעלה, פרק ה.
- 17 ראה: 'כתב-עת למדע היהדות' (גרמנית), עמ' 18.
- 18 דוד פרידלנדר ולצרוס בנדור. ראה ספרי הנ"ל, עמ' 16.
- 19 עיין: R. Koselleck — Chladenius, Gatterer, Schlözer Ein Beitrag zur historiographischen Erschliessung der geschichtlichen Welt', *Theorie der Geschichte — Beiträge zur Historik*, Bd. 1. München 1977, pp. 17-46; F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Freiburg/ München 1951, p. 120
- 20 על-פי הגדרתו של ש' דובנוב!
- 21 יוסט א, הקדמה, עמ' ז.
- 22 יוסט ב, עמ' 239 ואילך.
- 23 שם, עמ' 344.
- 24 יוסט ה, הקדמה, עמ' ה.
- 25 יוסט ב, תוספת לספר השישי, עמ' 55 — 73: 'על ההיסטוריון יוסף בתור כזה'.
- 26 Haverkamp
- 27 יוסט ב, תוספת לספר השישי, עמ' 55.
- 28 שם, שם, עמ' 60.
- 29 שם, שם, עמ' 69.
- 30 דברי א' אלבוגן. עיין: W. Schochow, *Deutsch-Jüdische Geschichte* MGWJ 66 (1922), p. 89 מובא: *MGWJ* 66 (1922), p. 89
- 31 עיין יוסט א, הקדמה, עמ' י — יא.
- 32 שם, כרך ג, ספר עשירי: 'Allgemeine Entwicklung der jüdischen Bildung' ספר אחד-עשר: 'Geschichte des Judentums'
- 33 שם, שם, עמ' ג — ז.
- 34 שם, שם, עמ' 198 — 218: 'אקסקורס לחקר הזמן, שבו התעודות המקראיות אמורות היו להחבר ולהאסף'.

35	יוסט א, הערות, עמ' 49 ואילך.
36	יוסט ג, עמ' 42 ואילך: 'האסכולה של המסורה'.
37	שם, הערות, עמ' 120, הערה 11. ההדגשה במקור!
38	שם, שם, עמ' 199 — 200.
39	שם, עמ' 202.
40	שם, עמ' 216.
41	שמות הפרקים 3 — 5 של הספר העשירי. כרך ג, עמ' 18 — 32.
42	ראה למעלה, פרק ה.
43	יוסט ג, הערות עמ' 218: משפט סיום. ההדגשות במקור!
44	שם, שם, עמ' 120 — 136, הערה 11.
45	שם, שם, עמ' 128 — 129.
46	שם, שם, עמ' 132.
47	יוסט ד, עמ' 104 — 105.
48	שם, עמ' 102.
49	שם, עמ' 108.
50	שם, עמ' 327.
51	שם, הערות, עמ' 264 — 294.
52	שם, עמ' 265.
53	שם, עמ' 279.
54	שם, עמ' 289.
55	שם, עמ' 245, הערה 21.
56	השווה למעלה, פרק חמישי.
57	יוסט ה, עמ' 211.
58	יוסט ג, הערות לספר 11, עמ' 158 — 159.
59	יוסט ד, עמ' 52. הערות לספר 13, עמ' 229, מס' 17.
60	יוסט ז, עמ' 209.
61	שם, הערות לספר 24, עמ' 424 — 426, מס' 6.
62	שם, שם, עמ' 426; יוסט ט, רשימה ביבליוגרפית, עמ' 167, ערך 'זוהר'.
63	Joh. Jak. Brucker, <i>Historia critica philosophiae</i> Vol. 1—5, 1742—1744; Christian Knorr v. Rosenroth, <i>Kabbala denudata</i> , Sulzbach 1677/8
64	יוסט ד, עמ' 182 — 191.
65	שם, עמ' 245 — 259.
66	השווה, למשל, הפולמוס עם מיכאליס על טיבה של תורת משה: יוסט ג, הערות לספר העשירי, עמ' 116 — 117. וכן בהקדמה לכרך ה, עמ' י ואילך, שבה אמנם הביקורת, אך לא הזכיר את שמו של אייכהורן, המחבר. השווה ספרי על יוסט, עמ' 77 — 78.
67	יוסט ד, הערות לספר 14, עמ' 238, מס' 7.
68	שם, עמ' 113.
69	יוסט ה, עמ' 78 — 85, עמ' 129 — 145.
70	שם, הקדמה, עמ' ז.
71	יוסט ו, הערות לספר 19, עמ' 354 — 357.
72	J. Trigland, <i>Diatrise de secta Karaeorum</i> , Delft 1703-4
73	השווה: J. Fürst, <i>Geschichte des Karaerthums</i> , III, Leipzig 1869, pp. 55-64
74	Joh. Chr. Wolf, <i>Bibliotheca Hebraea</i> , 4 Vols., 1715—1733
75	השווה: יוסט ו, הערות לספר 19, עמ' 364 — 366, מס' 12, 13.
76	D'Blossiers Tovey, <i>Anglia Judaica or the History and Antiquities of the Jews in England</i> , Oxford 1738

הערות לפרק שישי	510
יוסט ז, עמ' 171 — 192. ראה גם הערות, שם, עמ' 464 — 467.	77
שם, הערות לספר 24, עמ' 428 — 429.	78
יוסט ז, עמ' 181 ואילך. 'Servi camerae regis'	79
שם, הערות מס' 1 — 5, עמ' 408 — 424.	80
יוסט ח, הקדמה, עמ' ה — ו.	81
שם, שם, עמ' ט.	82
שם, נספח לספר 25, עמ' 449 — 450.	83
שם, שם, עמ' 454 — 472.	84
שם, ספר 26, עמ' 96 — 172.	85
שם, נספח לספר 26, עמ' 475 — 479.	86
ראה למעלה, פרק שלישי.	87
יוסט ח, עמ' 97.	88
שם, עמ' 116.	89
שם, עמ' 135.	90
שם, עמ' 480 — 484. Büsching	91
J. Pfeffinger (1493—1573)	92
בכרך השמיני, בקטע על הפרנקיסטים, שילב כבר זכרונות מילדותו (עמ' 132 — 133, הערות). אגב האיזכור של תרגום מנדלסון לתורה הודה, שגם הוא למד באמצעותו גרמנית צחה (יוסט ט, עמ' 64, הערה). על הכרותו הממושכת עם דוד פרידלנדר וביקורו בבית־הכנסת המתוקן של הקונסיסטוריון בקאסל, מצא גם־כן הזדמנות לכתוב (שם, עמ' 86, 149).	93
יוסט ט, עמ' 115, הערה.	94
שם, רשימת שמות ועניינים, עמ' 14 — 21.	95
שם, שם, עמ' 27 — 30. השווה: לויזון, שיעורים, עמ' 57.	96
שם, שם, עמ' 36 — 41, 71 — 72, 136 — 140.	97
שם, שם, עמ' 84 — 108 (!).	98
שם, שם, עמ' 159 — 163.	99
שם, שם, עמ' 156 — 159.	100
פרטים ראה בספרי, עמ' 9 ואילך.	101
מתוך מכתב לש' ארנברג, 5 בפברואר 1823.	102
עיין בספרי, עמ' 76 — 82.	103
עיין למעלה פרק ג.	104
לויזון, שיעורים, עמ' 17.	105
יוסט ב, עמ' 163.	106
שם, שם, עמ' 167.	107
שם, שם, עמ' 265 — 266.	108
יוסט ה, עמ' 10 — 11.	109
'Caorsinen' — 'Covertschen'	110
יוסט ז, עמ' 176 — 177.	111
יוסט ו, עמ' 33.	112
שם עמ' 110.	113
L.L. Hellwitz, <i>Die Organisation der Israeliten in Deutschland, Ein Versuch</i> , Magdeburg 1819, p. 50 על־פי הודעתו של צונץ הרשומה ב'ספר צונץ', עמ' 31, ספטמבר 1818, ערך הוא עצמו את הספר. כתב־היד של 'ספר צונץ' נמצא בארכיון צונץ. באוסף כתב־היד של האוניברסיטה העברית, ירושלים, סימן C 13.	114
יוסט ו, עמ' 4.	115
שם, עמ' 7 — 8.	116

117	יוסט ז, עמ' 220.
118	יוסט ח, עמ' 174.
119	שם, עמ' 237 — 270.
120	שם, עמ' 309 — 310.
121	יוסט ט, עמ' 1.
122	שם, עמ' 57.
123	שם, עמ' 65.
124	שם, עמ' 79.
125	שם, עמ' 85.
126	שם, עמ' 95 — 98.
127	עיין למעלה, פרק ד, חלק ב.
128	יוסט ט, עמ' 187.
129	שם, עמ' 192, פסקת הסיום !
130	יוסט משתמש במונח הגרמני 'Erbauungsanstalt' שם, עמ' 191.
131	כרם חמד ט (תרפ"ז), עמ' 132 — 133.

היסטוריה כללית של העם הישראלי

1	<i>Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes, sowohl seines zweimaligen Staatslebens als auch der zerstreuten Gemeinden und Sekten bis in die neueste Zeit, in gedrängter Übersicht zunächst für Staatsmänner, Rechtsgelehrte, Geistliche und wissenschaftlich gebildete Leser.</i> Aus den Quellen bearbeitet in zwei Bänden aus, Berlin C.F. Amelang 1832. 'Dieses Werk ist kein Auszug aus dem grösseren Werke desselben Verfassers (Geschichte Israeliten seit der Zeit der Maccabäer, Berlin Schlesinger, 1820-1828, 9 Bde) wie z.T schon der Titel zeigt. Es enthält vielmehr auch die ganze ältere biblische Geschichte, berichtigt überall die spätere, und führt sie bis auf 1832 fort' <i>Israelitische Annalen</i> (1839) Nr. 10, p. 80
	לספרים של שלזינגר ראה: מכון ליאו בק, בולטין (1960), מס' 12, עמ' 240: תצלום !
2	היסטוריה כללית א, עמ' 2.
3	שם, עמ' 4.
4	שם, עמ' 8.
5	שם, עמ' 11.
6	שם, עמ' 13.
7	שם, עמ' 21.
8	שם, עמ' 22.
9	J.G. Herder, <i>Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit</i> 1784, 12. Buch, III. ראה גם: ז' לוי, 'מעמדה של היהדות בפילוסופיית ההיסטוריה של יוהאן גוטפריד הרדר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ב), עמ' 236 — 278.
10	יוסט, שם, עמ' 24. על הבדלי הערכתו של הרדר בשני חיבוריו ראה: H. Liebeschütz, <i>Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber</i> , Tübingen 1967, pp. 23-34
11	יוסט, שם, עמ' 58.
12	שם, עמ' 86.
13	שם, שם.
14	שם, עמ' 109.
15	שם, עמ' 110 — 111.
16	שם, עמ' 147.

- 17 שם, עמ' 147 — 156.
- 18 על תפיסתו הרציונליסטית-ליברלית של יוסט ראה: M. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, pp. 209-217. ירושלים תשל"ד, עמ' 237 ואילך.
- 19 יוסט, שם, עמ' 191 — 199: 'מבטים על מצב העם בימי השופטים'.
- 20 שם, עמ' 294.
- 21 השווה: F.C. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Berlin 1814; F.J. Thibaut, *Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Gesetzes für Deutschland*, Heidelberg 1814. בהידלברג בשנת 1840. השווה: F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, München² 1966, pp. 169-172, Bibliography. השווה: 'אז התנהלו חיים ערניים. שני כיוונים — אם ככה רוצים לכנות אותם — שתי מפלגות עמדו אחת מול אחת, הפילוסופיה וההיסטוריה. שתיהן מיוצגות על-ידי כוחות גדולים ואישים, שהשתייכו עוד לשנות ייסודה הראשונות של האוניברסיטה'. מתוך: E. Rothacker, 'Savigny, Grimm, Ranke — Ein Beitrag zur Frage nach dem Zusammenhang der historischen Schule', *Historische Zeitschrift* 128 (1923), p. 418.
- 22 יוסט, שם, עמ' 311 — 312.
- 23 שם, עמ' 402.
- 24 שם, עמ' 405, הערה 1.
- 25 שם, חלק ב, עמ' 38.
- 26 שם, חלק א, עמ' 93 — 101.
- 27 שם, עמ' 94.
- 28 שם, עמ' 138. ראה גם שם, הערה מס' 2 המונה את המקומות בתנ"ך הנוגעים לדבר. בהזדמנות זאת ביטל יוסט את 'הביקורת וההוכחות הנגדיות של אדון פון גתה'!
- 29 שם, עמ' 238.
- 30 שם, עמ' 315, 345, 354, 364.
- 31 שם, עמ' 527. סוף הכרך הראשון.
- 32 יוסט ב, עמ' 348.
- 33 שם, עמ' 476.
- 34 שם, עמ' 491.
- 35 על הפולמוס שהתנהל בנושא זה בפרוסיה בימי פרידריך וילהלם השלישי ועל תרומתו של יוסט, ראה בספרי, עמ' 116 ואילך.
- 36 שם, עמ' 494.
- 37 שם, עמ' 496 — 497.

'היסטוריה חדשה של הישראלים'

- 1 פרטים על המוסד הזה, שקלט במשך זמן רב גם תלמידים נוצריים, ראה: מ' אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 129 ואילך. על הנסיבות להעברת יוסט לפרנקפורט ראה ספרי, עמ' 126 — 127.
- 2 על 'הפילנתרופין' ראה אליאב, שם, עמ' 220 — 225.
- 3 'האנלים הישראליים' הופיעו בשנים 1839 — 1841. 'ציון' הופיע ב-1841 — 1842.
- 4 על פעילותו הפובליציסטית של יוסט ראה בספרי, עמ' 110 — 146, ואת הביבליוגרפיה.
- 5 J.M. Jost, 'Sendschreiben an meine Glaubensbrüder in Deutschland'. *Gemeinnütziger Volkskalender für Israeliten auf das Jahr 5595*, von S.L. Liepmannsohn, Lehrer der israelitischen Gemeinde in der Grafschaft Rietberg, I (1834).
- 6 ראה: G. Mann, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.d. Main 1963, pp. 141-145.

7	J.M. Jost, <i>Legislative Fragen betreffend die Juden im preussischen Staate</i> , Berlin 1842
	גם בספרי, עמ' 141 — 146.
8	שם, עמ' 52 — 62.
9	שם, עמ' 25.
10	<i>Neuere Geschichte der Israeliten von 1815-1845</i> , Berlin 1846-1847
11	שם, חלק א, עמ' 21 — 22.
12	שם, עמ' 1.
13	שם, עמ' 6.
14	שם, עמ' 15.
15	שם, עמ' 271.
16	שם, עמ' 22.
17	שם, עמ' 275.
18	שם, עמ' 44.
19	שם, עמ' 290.
20	שם, עמ' 295 — 296.
21	גם יוסט הגיב על ההצעות לארגון יהודי פרוסיה במסגרת של קורפורציה נפרדת ב'אגרת לשטרקפוס' (1833). השווה ספרי, עמ' 116 — 124.
22	יוסט, היסטוריה חדשה א, עמ' 183, הערה.
23	שם, עמ' 184 — 187.
24	שם, עמ' 317 — 384.
25	שם, עמ' 381.
26	שם, עמ' 384.
27	שם, חלק ג, עמ' 4.
28	שם, עמ' 6.
29	שם, עמ' 17 — 19 ; 30.
30	שם, עמ' 192 — 204.
31	עיין בספרי, פרק שלישי: הפעילות הפובליציסטית, עמ' 110 — 146.
32	עיין: תולדות היהדות וכיתותיה ג, עמ' 388 — 389.
33	היסטוריה חדשה ג, עמ' 201.
34	עיין למעלה פרק חמישי: שלושת מאמריו של צונץ.
35	היסטוריה חדשה ג, עמ' 278, פסקת הסיום.

תולדות היהדות וכיתותיה

1	J.M. Jost, <i>Geschichte des Judentums und seiner Sekten</i> , I. Bd. Leipzig 1857, Vorwort, p. V
2	שם, עמ' ח.
3	על המכון עיין: ג' קרסל, 'פרק בתרבות ישראל במערב — 90 שנה לליטעראטורפערין', הפועל הצעיר, שנה 35 (תש"ו), טז, מס' 37 — 38, עמ' 14 — 16.
4	יוסט, תולדות היהדות וכיתותיה א, עמ' 2.
5	מתוך איגרת של מנדלסון ללאפטר בשנת 1769. אצל: כל כתבי מנדלסון VII, עמ' 8 ואילך.
6	הכוונה לפנייה המפורסמת לטלר.
7	עיין יוסט, תולדות היהדות וכיתותיה א, עמ' 13.
8	שם, עמ' 3.
9	שם, עמ' 1.
10	שם, עמ' 6.

514 הערות לפרק שישי

- 11 שם, עמ' 7 — 9.
- 12 פרטים ראה בספרי, ובמיוחד עמ' 141.
- 13 יוסט, תולדות היהדות וכיתותיה א, עמ' 44 — 108.
- 14 שם, עמ' 51 — 52, הערה 4.
- 15 שם, עמ' 197.
- 16 שם, עמ' 198, הערה 1.
- 17 שם, עמ' 206, הערה 2.
- 18 שם, עמ' 292.
- 19 שם, עמ' 297.
- 20 שם, עמ' 394. אולי יש בכך רמז לגרץ: הכרך ה-III של חיבורו הופיע שנה לפני-כן ובו הביע את דעתו, שאין ההיסטוריה היהודית צריכה לעסוק בהתפתחות הנצרות. עיין להלן בפרק על גרץ.
- 21 שם, עמ' 395.
- 22 שם, עמ' 418.
- 23 שם, עמ' 408.
- 24 שם, עמ' 450.
- 25 שם, עמ' 467.
- 26 שם, עמ' 134 — 196.
- 27 עיין בסקירת הסיכום, שם, כרך ב, עמ' 219 — 222. יוסט מסתמך במקום הזה גם על ס' קורא הדורות (עמ' 220, הערה 1). על הבעיה של החלוקה לתקופות אצל יוסט עיין: ב"צ דינור, 'בעית חלוקתן של תולדות ישראל לתקופות בהיסטוריוגרפיה היהודית', דורות ורשומות, ירושלים תשל"ח, עמ' 30 ואילך, ובמיוחד עמ' 105 — 108.
- 28 שם, כרך ב, עמ' 399 ואילך.
- 29 שם, עמ' 385 — 386.
- 30 שם, עמ' 294 — 381 !
- 31 עיין שם, עמ' 202 — 212.
- 32 שם, עמ' 203.
- 33 שם, עמ' 204 — 205.
- 34 שם, עמ' 459.
- 35 שם, כרך ג, עמ' 67 — 68.
- 36 שם, עמ' 77 — 78.
- 37 שם, עמ' 134 — 135.
- 38 שם, עמ' 143, 146.
- 39 שם, עמ' 153 — 179.
- 40 ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו א, תל-אביב תשי"ז, עמ' 100, הערה 1.
- 41 יוסט, תולדות היהדות וכיתותיה ג, עמ' 166 — 167.
- 42 שם, עמ' 194.
- 43 שם, עמ' 208.
- 44 שם, עמ' 214.
- 45 שם, עמ' 282.
- 46 שם, עמ' 285.
- 47 שם, עמ' 285 — 390.
- 48 שם, עמ' 352 — 353.
- 49 שם, עמ' 386.
- 50 שם, עמ' 390, פסקת הסיום !

- L.V. Ranke, 'Über die Verwandtschaft u. den Unterschied der Historie und der Politik'. 1836 51
apud: M. Asendorf (ed.), *Aus der Aufklärung in die permanente Restauration*, 1974, pp.
102-114
- H.V. Sybel, 'Über den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung'. 1856 apud: *op.* 52
cit., p. 150
- עיינן למעלה הערה 2: 53

פרק שביעי: גישתם של א' גייגר וש"ר הירש ליהדות

אברהם גייגר

- L. Geiger (ed.), *Abraham Geiger — Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910; Abteilung, עיינן: 1
pp. 235-316: H. Vogelstein, 'Der Theologe'; M. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der*
Emanzipation, Berlin 1933, pp. 48-56, 105-111, 193-202
— 136, 98 — 91 עמ' עמ' 91 — 98, 136 — 142
H. Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis*. 230 — 221, 142
Max Weber, Tübingen 1967, pp. 117-132
; א' שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה,
המאה התשע-עשרה, ירושלים תשל"ח, עמ' 263 — 272; מ' מאיר (עורך), א' גייגר, מבחר כתביו על
התיקונים בדת, ירושלים תש"מ.
- A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, in 34 Vorlesungen, Breslau² 1910; L. Geiger 2
(ed.), *op. cit.*, pp. 219-224
- L. Geiger (ed.), *Abraham Geiger's nachgelassene Schriften*, II, Berlin 1875, pp. 3
61-276
- כתבי גייגר, שם, ב, עמ' 246 — 273. 4
- עיינן מכתבו של גייגר אל הנדבן הצרפתי ל"ר בישופסהיים, שם, ה, עמ' 351. 5
- י"ל ברוך, שתרגם את הספר לעברית, לא דייק בתרגום הכותרת הגרמנית: 'Urschrift und 6
Übersetzungen der Bibel etc.'
- I.M. Jost, *Geschichte des Judentums und seiner Sekten I*, Leipzig 1875 7
- השווה כתבי גייגר, ה, עמ' 133: Die Feststellung des hebräischen Bibeltextes im Einklange 8
mit der Geschichte des Judentums
- כתבי גייגר, שם, שם, עמ' 188. 9
- J. Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux, il parait que Moyse s'est servi pour 10
composer le livre de la Genèse*, Bruxelles 1753
- J.G. Eichhorn, *Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament*, 1780-1783, 1824 11
- H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis*, 1853 12
- השווה יוסט, תולדות היהדות וכיתותיה א, עמ' 16, הערה. 13
- Th. Nöldeke 1836—1930 14
- ראה: כתבי גייגר, ה, עמ' 296, מס' 120. 15
- השווה: שם, עמ' 341 — 342, מכתב מס' 155. 16
- השווה: שם, עמ' 296, מכתב מס' 120. 17
- א' גייגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 87. 18
- ראה למעלה, הערה מס' 17. 19
- המקרא ותרגומיו, פתיחה, עמ' 11. 20
- שם, עמ' 12. 21
- שם, עמ' 49. 22
- שם, עמ' 1. 23

516	הערות לפרק שביעי
24	שם, עמ' 109.
25	שם, עמ' 25.
26	שם, עמ' 69.
27	שם, עמ' 276 — 277.
28	השווה: יוספוס פלביוס, מלחמת היהודים עם הרומאים ב, ח; קדמוניות היהודים יח, א, 2 ואילך. עיינן גייגר שם, עמ' 84 ואילך.
29	יוסט החזיק בדעה הזאת, אותה הביע בראשונה ב'תולדות הישראלים' ואחר-כך ב'תולדות היהדות וכיתותיה', שהופיע בו זמנית עם ספרו של גייגר.
30	גייגר, שם, עמ' 86.
31	שם, עמ' 87.
32	שם, עמ' 88.
33	שם, עמ' 97.
34	שם, עמ' 277 — 278.
35	שם, עמ' 128.
36	שם, עמ' 137.
37	השווה שם, עמ' 138, הערה 1.
38	שם, עמ' 139.
39	שם, עמ' 144.
40	השווה: מ"ד קאסוטו, תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה, ירושלים תשי"ג.
41	גייגר, שם, עמ' 169. והשווה אצל קאסוטו, שם, עמ' 25: 'שם ה' הוא השם הלאומי של האלוהות המורה על המושג הפרסונלי של האל המיוחד לעמו'.
42	גייגר, שם, עמ' 180.
43	ראה: כתבי גייגר ד, עמ' 1 — 279, ובמיוחד עמ' 222 — 237, שבהם מנתח את ספר בראשית על-פי השימוש בשני שמות אלוהים. השווה גם וינר, שם, עמ' 252 — 253. בעברית: עמ' 278 — 279: 'תמוה הדבר דווקא לגבי גייגר, שמשחר נעוריו נקט עמדה ביקורתית כלפי המקרא, שלא חדר מעולם בצורה רצינית למרכז עניינה העיקרי של הביקורת, לניתוח הפילולוגי-היסטורי קודם כל של חמשת חומשי תורה'. וינר משער, שהגורם לכך נמצא בעובדה, 'שהספרות הרבנית היא ששימשה נקודת מוצא לגייגר אף מבחינה מדעית'.
44	וינר, שם, עמ' 252. בעברית: עמ' 278.
45	A. Geiger, 'Die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen: Der Schriftsteller und der Rabbiner', <i>Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie</i> , IV (1839), pp. 321-333 נדפס שנית בכתבי גייגר, א, עמ' 492 — 504, תרגום עברי מאת ג' אליאשברג. א' גייגר, מבחר כתביו על התיקונים בדת, הוצאת מרכז זלמן שזר ומרכז דינור, ירושלים תש"מ, עמ' 22 — 30. אנו מצטטים לפי התרגום הזה.
46	שם, עמ' 22.
47	שם, עמ' 24.
48	שם, עמ' 27.
49	שם, עמ' 28.
50	שם, עמ' 30.
51	השווה צונץ, משהו על הספרות הרבנית (בגרמנית), שהופיע בשנת 1818.
	'היהדות ותולדותיה'
52	גייגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 277.
53	השווה: A. Geiger, 'Recensionen jüdischer Geschichte', <i>Wissenschaftliche Zeitschrift</i> I (1835), pp. 169ff.

- 54 שם, עמ' 180.
- 55 A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, in 34 Vorlesungen I, Breslau 1864, II, Breslau 1865, III, Breslau 1871. בשנת 1910 ל' גייגר הוציא לאור הדפסה חדשה בכרך אחד. אנו מצטטים לפי המהדורה הזאת.
- 56 שם, עמ' 4.
- 57 שם, עמ' 9 — 10.
- 58 עיין הערותיו של גייגר לתקנון בית-המדרש הגבוה בברלין אצל: ל' גייגר, א' גייגר, עמ' 221 — 222, שבהן הציע למוסד הזה את השם 'פקולטה יהודית תיאולוגית' ומסביר, שהיא 'תצטרף, דוגמת הפקולטות הנוצריות, למקומות המרכזיים של המדע, תשא את אופיים המדעי האוניברסלי ותהיה קשורה קשר הדוק עם הזרם הכולל של המדע'.
- 59 השווה לעומת זה את דעתו של וינר, הסבור, שגייגר ואנשי חוגו לא היו ערים לסכנה, האורבת לדת מצד המדע. עיין: M. Wiener (ed.), *Abraham Geiger and Liberal Judaism*, Philadelphia 1962, pp. 40-42
- 60 ראה הערה 45.
- 61 היהדות ותולדותיה, עמ' 11.
- 62 שם, עמ' 27.
- 63 גייגר מבחין בין Talent לבין Genie: הראשון אמנם מצטיין בחפיסה מהירה וכושר לימוד, אבל חסר את המקוריות ואת כושר היצירה המציניים את השני. השווה שם, עמ' 32 — 34.
- 64 שם, עמ' 35.
- 65 במקור: 'Volk der Offenbarung'
- 66 שם, עמ' 36.
- 67 שם, עמ' 39 — 40.
- 68 בהזדמנות זאת מצביע גייגר על תורת העבד העברי, הליברלית והאנושית, ורומז לפולמוס העבדות באמריקה (שם, עמ' 44).
- 69 שם, עמ' 59.
- 70 שם, עמ' 73.
- 71 שם, עמ' 168 — 169.
- 72 שם, עמ' 145.
- 73 שם, עמ' 175.
- 74 שם, עמ' 177.
- 75 שם, עמ' 212.
- 76 שם, עמ' 358.
- 77 שם, עמ' 361.
- 78 שם, עמ' 362.
- 79 שם, עמ' 372 — 373.
- 80 שם, עמ' 377.
- 81 שם, עמ' 391.
- 82 שם, עמ' 498.
- 83 שם, עמ' 499.
- 84 שם, עמ' 503.
- מבוא כללי למדע היהדות'
- 85 שם, עמ' 537.
- 86 נדפס אצל כתבי גייגר ב, עמ' 33 — 245. השווה גם את ההרצאות, שגייגר השמיע בברסלאו בשנת 1849 לפני 'סטודנטים לתיאולוגיה יהודית', שם, עמ' 1 — 31.

הערות לפרק שביעי	518
ראה הערה 45.	87
כתבי גייגר ב, עמ' 36 — 37.	88
שם, עמ' 39.	89
שם, עמ' 40 — 41.	90
השווה על התמודדותו של גייגר עם הנצרות: י' פליישמן, בעית הנצרות במחשבה היהודית ממנדלסון עד רוזנצווייג, ירושלים תשכ"ד, עמ' 106 — 118. על מאמצי המחדשים של הכנסייה הפרוטסטנטית עיין: מכתבו של גייגר משנת 1853, כתבים ב, עמ' 322.	91
השווה הערה 54.	92
כתבי גייגר ב, עמ' 61.	93
ראה למעלה, תפיסת גייגר את 'ההתגלות', הערה 66.	94
כתבי גייגר ב, עמ' 64.	95
שם, עמ' 65 — 66.	96
שם, עמ' 69.	97
שם, עמ' 73 — 74.	98
שם, עמ' 78.	99
שם, עמ' 83.	100
שם, עמ' 89.	101
שם, עמ' 118.	102
שם, עמ' 127.	103
שם, עמ' 135 — 141.	104
שם, עמ' 175.	105
שם, עמ' 177 — 178.	106
שם, עמ' 199 — 201.	107
שם, עמ' 211.	108
שם, עמ' 216 ואילך.	109
שם, עמ' 221 — 222.	110
שם, עמ' 230.	111
שם, עמ' 232.	112
שם, עמ' 239.	113
שם, עמ' 241 — 242.	114
שם, עמ' 243. קטע הסיכום בנוסח הנדפס לקוח מהרצאותיו כברסלאו, 1846/7, על תולדות היהודים מ-1830 עד להווה (שם, עמ' 246 — 273).	115
ראה: I. Elbogen, 'Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums', <i>Festschrift zum 50 jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentum</i> , Berlin 1922, p. 107	116
ראה: M.A. Meyer, 'Jews Religious Reform and Wissenschaft des Judentums — The Positions of Zunz, Geiger and Frankel', <i>LB/Y</i> 16 (1971), pp. 37-38	117
הרב שמשון רפאל הירש: 'אגרות צפון'	
Ben Usiel (Samson Raphael Hirsch) <i>Neunzehn Briefe über Judentum</i> , Altona, 1836. תרגום עברי א' פורת, ירושלים תשי"ב. אנו מצטטים על-פי המהדורה הזאת.	118
י' היינמן, 'היחס שבין ש"ר הירש ליצחק ברנייס רבו', ציון, שנה ט"ז (תשי"א), עמ' 44.	119
במקור: 'Vorfrage' היינו: שאלה מוקדמת.	120
אגרות צפון, אגרת ו, עמ' כג. כאן, כמו במקומות רבים, משלב הירש כתובים מהמקרא בתרגומו-פירושו הגרמני: ישעיה ב, ב — יט.	121
שם, אגרת ז, עמ' כז.	122

- 123 ג"א לסינג, חינוך המין האנושי, תרגם י' קליין, ירושלים תשכ"ז, עמ' 20, סעיף 18.
- 124 אגרות צפון, אגרת ז, עמ' כז.
- 125 שם, אגרת ט, עמ' לב.
- 126 שם, שם. על-פי תרגומו של הירש לישעיה מ, ג — ה. והשווה: לסינג שם, סעיף 19: 'כאשר הילד גדל תחת מכות ולטיפות... דחפו אביו לפתע לתוך ארץ זרה'.
- 127 שם, אגרת טו, עמ' סא.
- 128 שם, שם.
- 129 מתוך א' גייגר, היהדות ותולדותיה (בגרמנית), ברסלאו 1871, עמ' 121.
- 130 אגרות צפון, אגרת טז, עמ' סג.
- 131 שם, עמ' סב. השווה: R. Michael, 'Die antijudaistische Tendenz in Ch. W. Dohms Buch über die bürgerliche Verbesserung der Juden, *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 77 (1987), pp. 11-48
- 133 שם, עמ' ע.
- 134 שם, שם.
- 135 שם, עמ' עב — עג, הערה 4.
- 136 שם, עמ' סז.
- 137 אגרת טו, עמ' נה.
- 138 אגרת ט, עמ' לד.
- 139 וינר, שם, עמ' 77. במהדורה העברית: עמ' 108 — 109; ראה גם: F. Nauen, 'Diverging Conceptions of a Jewish Renaissance in the Early Thought of Abraham Geiger and Samson Raphael Hirsch', *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* X (1981), pp. 191-219

פרק שמיני: מפעלו ההיסטורי של ה' גרץ

'מבנה ההיסטוריה היהודית'

- 1 המספרים על-פי: M. Philippson, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes* I, Berlin 1907; R. Prümers, *Das Jahr 1793*
- 2 על תולדות חייו של גרץ ראה: צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית, ירושלים תשכ"ט, עמ' 37 — 51: ר' מיכאל, מבוא ביוגרפי.
- 3 על המשבר, שפקד את גרץ הצעיר, על הרושם שחיבורו של רש"ר הירש עשה עליו ועל ביקורתו כלפי הרפורמה עיין ביומנו: R. Michael (ed.), *H. Graetz, Tagebuch und Briefe*, Tübingen 1977
- 4 ראה: *Der Orient*, L.B.V. (1844), Nr. 52, 822ff.; VI (1845), Nr. 2, 30ff.; Nr. 4, 54ff.; Nr. 5, 76ff.; Nr. 6, 86ff.
- 5 H. Graetz, *Gnostizismus und Judentum*, Krotoschin 1846
- 6 *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*
- 7 H. Graetz, 'Die Konstruktion der jüdischen Geschichte', *ibid.*, III (1846), pp. 81-97, 121-132. 361-381, 413-421 נדפס מחדש בשנת 1936 ב'ספריית שוקן הקטנה'. אנו מצטטים על-פי תרגומו של טולקס אצל צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית, עמ' 55 — 102.
- 8 עיין יומנו של גרץ, עמ' 73.
- 9 'המבנה', עמ' 56.
- 10 שם, עמ' 57.
- 11 השווה שם, עמ' 12: ש' אטינגר, יהדות ותולדות היהודים בתפיסתו של גרץ.
- 12 הערתו של פרנקל אינה במהדורה העברית הנ"ל. היא נמצאת בכתב-עת לאינטרסים הדתיים של היהדות ג (1846), עמ' 1.
- א12 ראה הערה 12.

520	הערות לפרק שמיני
13	עיין למעלה, פרק חמישי.
14	השווה: אטינגר, שם, עמ' 14.
15	'המבנה', עמ' 60 — 61.
16	שם, עמ' 62.
17	בשעת הוויכוח על לשון התפילה עזב פרנקל את אסיפת הרבנים השנייה (פרנקפורט 1845) בצורה הפגנתית!
18	ראה כתב-עת לאינטרסים הדתיים של היהדות, שם, עמ' 90, הערה.
19	ראה למעלה, הערה 15.
20	היום, שם, עמ' 162. בסוף 'המבנה' מעיר פרנקל, שהמחבר ניסה בהערת הבהרה מיוחדת לסתור את טענותיו, אולם התברר לו, שבעניין המהותי יש הסכמה ביניהם. חוסר מקום לא איפשר לו את הדפסת ההערה.
21	השווה אטינגר, שם, עמ' 15 וגם ההערות הביבליוגרפיות שם.
22	'Aufzeichnungen des Dr. Graetz über seinen Lebensgang 1853', <i>MGWJ</i> 61 (1917), pp. 343-346
23	מתוך: G. Kaufmann (ed.), <i>Festschrift zur Feier des 100-jährigen Jubiläums der Universität Breslau II</i> (1911), pp. 339-340
24	Chr. J. Braniss, <i>Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium</i> , Hodogetische Vorträge, Breslau 1848, p. 5
25	שם, עמ' 302.
26	'המבנה', עמ' 78. הערכת אישים בנושא ההיסטוריה מזכירה את תפיסתו ההיסטורית של רנקה. השווה בעניין זה: S. Baron, 'Graetz Geschichtsschreibung' <i>MGWJ</i> 62 (1918), pp. 5-15
27	שם, שם.
28	שם, עמ' 77 — 78.
29	שם, עמ' 80.
30	עיין הציטוט הקודם: 'לפי שעה' יתרחש הניתוק מהארץ; ולהלן: משל האב השולח את בנו לניכר.
31	'מבנה', עמ' 97.
32	שם, עמ' 99.
33	שם, עמ' 101.
34	שם, עמ' 102, פסקת סיום.
	'תולדות היהודים'
35	שם, עמ' 57.
36	תולדות היהודים, כרך רביעי ¹ (1854), מבוא, עמ' יב. אנו מתרגמים על-פי המקור הגרמני תוך ציון המהדורה. אין אנו נזקקים לתרגומים העבריים הקיימים בגלל אי-הדיוקים וההשמטות שאצלם.
37	שם, כרך רביעי ² (1893), עמ' 6.
38	שם, כרך חמישי ³ (1895), עמ' טז.
39	שם, כרך שישי ⁴ (1894), עמ' יא.
40	שם, כרך שביעי ⁵ (1894), עמ' ז, י.
41	שם, כרך חמישי ⁶ (1895), מבוא, עמ' יג.
42	שם, כרך תשיעי ⁷ (1891), עמ' 293.
43	עיין מאמרי: 'Graetz contra Treitschke', <i>LBI Bulletin</i> 16 (1961), pp. 301-322
44	תולדות היהודים, כרך חמישי ⁸ , עמ' יז.
45	שם, שם, עמ' 250.
46	שם, כרך שישי ⁹ , עמ' 2.
47	שם, שם, עמ' 32; ראה שם, הערה 1!

48	השווה שם, הערה 26.
49	שם, כרך רביעי ¹ (1853), עמ' יא.
50	שם, שם, עמ' 12.
51	בבא בתרא יב.
52	תולדות היהודים, כרך רביעי ¹ , עמ' 23.
53	שם, שם, עמ' 26.
54	שם, כרך תשיעי ³ (1891), עמ' 295.
55	שם, שם, עמ' 400.
56	שם, כרך שישי ³ (1894), עמ' 262, 264.
57	מ' וינר, הדת היהודית בתקופת האמנציפציה, ירושלים תשל"ד, עמ' 252.
58	תולדות היהודים, כרך שישי, עמ' 140.
59	השווה, למשל, דברי י' מייזל: J. Meisl, H. Graetz — <i>Eine Würdigung des Historikers und Juden</i> , Berlin 1917, p. 97, 99
60	ראה סקירה מפורטת על יומנו של גרץ: ר' מיכאל, 'יומנו של גרץ'. קרית-ספר לד (תשכ"ה), עמ' 531 — 523.
61	תולדות היהודים, כרך שביעי ³ , עמ' 59 — 60.
62	שם, שם, עמ' 70.
63	שם, שם, עמ' 190.
64	שם, שם, מבוא, עמ' ז.
65	'המבנה', עמ' 98 (תיקנתי את התרגום המוטעה! ר"מ).
66	תולדות היהודים, כרך תשיעי ³ , עמ' 409.
67	שם, כרך עשירי ³ (1897), עמ' 75.
68	שם, כרך רביעי ² (1866), עמ' 5.
69	שם, כרך שישי ³ , מבוא, עמ' י.
70	שם, כרך שביעי ³ , עמ' 75.
71	שם, שם, עמ' 28 — 29.
72	שם, כרך תשיעי ³ , עמ' 434 — 435.
73	שם, שם, עמ' 443 — 444.
74	שם, שם, עמ' 64 — 65.
75	השווה שם, כרך תשיעי ³ (1866), עמ' 478, עם מהדורה 3 (1891), עמ' 445 !
76	שם, כרך עשירי ³ , עמ' 58, הערה 1.
77	שם, שם, עמ' 75.
78	א"י ברוור, גליציה ויהודיה — מחקרים בתולדות גליציה במאה ה-18, ירושלים תשכ"ה, עמ' 47.
79	ראה, למשל, את תשובתו של גרץ לטרייטשקה, שהאשים אותו בשנאת הנוצרים: 'כיצד יכולתי לטשטש או לשתוק... שאני קלטתי, כביכול, את העדויות מחרחורי הגסיסה של השותתים דם עד מוות? ('Erwiderung an Herrn v. Treitschke' <i>Schlesische Presse</i> Nr. 859, 7. Dez. 1879). כמו-כן לעג ל'ועד ההיסטורי לתולדות יהודי גרמניה', שהתיימר להבין את ההיסטוריה היהודית מנקודת ראותה של ההיסטוריה הגרמנית. עיין: H. Graetz, <i>Tagebuch und Briefe</i> , Nr. 236, p. 407
80	תולדות היהודים, כרך עשירי ³ , עמ' 8.
81	שם, שם, עמ' 12.
82	ראה שם, כרך שביעי ³ , עמ' 59.
83	שם, כרך עשירי ³ , פרקים ו — ז.
84	שם, שם, עמ' 153.
85	שם, שם, עמ' 157.
86	שם, שם, עמ' 174.

הערות לפרק שמיני	522
שם, שם, שם, עמ' 186.	87
שם, שם, עמ' 382 — 383.	88
שם, כרך תשיעי ³ , עמ' 360 — 362.	89
שם, כרך שביעי ³ , עמ' 382 — 383.	90
שם, שם, עמ' 394 — 398.	91
עיינ: י' תשבי, משנת הזוהר א, ירושלים תש"ט, עמ' 102 — 103.	92
תולדות היהודים, כרך שמיני ³ (1890), עמ' 455, הערה 9.	93
שם, כרך שלישי ¹ (1856), מבוא, עמ' 1 — 2.	94
שם, שם ⁴ (1), עמ' 55.	95
'מבנה', עמ' 74.	96
הכוונה לאדומים, שומרונים ויוונים! ראה תולדות היהודים, כרך שלישי ⁴ (1888), עמ' 70.	97
שם, שם, עמ' 83.	98
שם, שם, עמ' 152.	99
שם, שם ¹ (1863), עמ' 260.	100
ראה: <i>Allgemeine Zeitung des Judentums</i> 33 (1869), Nr. 20, p. 388.	101
יוסט, תולדות הישראלים א, עמ' 298.	102
השווה למעלה, פרק שישי, הערה 20.	103
תולדות היהודים, כרך שלישי ⁴ , עמ' 287, הערה 5.	104
שם, שם, עמ' 294.	105
שם, שם, הערה 6.	106
שם, שם, עמ' 308.	107
שם, שם, עמ' 314.	108
שם, שם, עמ' 687 — 703.	109
ראה: <i>Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben</i> VI (1866), pp. 141ff.	110
דעת החוקרים על ספרו של פילון <i>Quod omnis probus liber sit</i> היתה חלוקה. פרנקל ניסה עוד בשנת 1854 להוכיח, כי לא פילון היה מחברו. (השווה תולדות היהודים, כרך שלישי ⁴ , נספח 25: 'פילון וכתביו', עמ' 799. הסעיפים 75 — 91 בחיבור דנים באיסיים.)	111
Z. Frankel, 'Die Essäer, eine Skizze'. <i>Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums</i> III (1846), pp. 441-461	112
H. Graetz, 'Zur hebräischen Sprachkunde und Bibelexegese'. <i>MGWJ</i> 10 (1861), pp. 20-28	113
H. Graetz, <i>Kohelet oder der Salomonische Prediger</i> , Übersetzt und kritisch erläutert, Leipzig 1871	114
תולדות היהודים, כרך שלישי ⁴ , עמ' 239.	115
שם, שם, עמ' 240.	116
שם, שם, עמ' 243.	117
שם, שם, עמ' 244.	118
שם, שם, עמ' 237 — 238, הערה 2.	119
שם, שם, עמ' 141.	120
שם, שם, עמ' 559 — 577. ראה: ב"צ לוריא, מגילת תענית — פרשיות בתולדות בית חשמונאי לאור משנה קדומה, ירושלים תשכ"ד. לוריא מתייחס בפירושו על כל צעד למסקנותיו של גרץ ולעתים קרובות מסכים להן!	121
ראה לוריא, שם.	122
תולדות היהודים, כרך שלישי ⁴ , נספח 3, עמ' 597 — 629.	123
שם, שם, עמ' 24 — 49.	124
השווה שם, שם ¹ , עמ' 481 ואילך, עם מהדורה 4, עמ' 581!	125

- 126 שם, שם, נספח 2, עמ' 437.
- 127 שם, שם, עמ' 596.
- 128 שם, כרך תשיעי³ (1891), מבוא, עמ' ה.
- 129 יוסט, תולדות היהדות וכיתותיה ג, 1859, עמ' 304 — 305.
- 130 בתרגום עברי: עמ' ע. S.R. Hirsch, *Neunzehn Briefe* 18, pp. 101-102.
- 131 תולדות היהודים, כרך אחד-עשר¹ (1870), עמ' 2.
- 132 שם, שם, מבוא עמ' א.
- 133 'הירחון' 28 (1869), עמ' 286.
- 134 אצל מייזל, גרץ, עמ' 179.
- 135 תולדות היהודים, כרך אחד-עשר², עמ' 170. השווה מאמרי: 'על ייחודן של תולדות ישראל בעיני יוסט, גרץ ודובנוב', תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 510 — 520.
- 136 שם, שם, עמ' 291.
- 137 שם, שם, עמ' 494.
- 138 שם, שם, עמ' 3.
- 139 שם, שם, עמ' 116 — 117.
- 140 שם, שם, עמ' 94.
- 141 שם, שם, עמ' 93 — 115.
- 142 שם, שם, עמ' 103 — 104.
- 143 שם, שם, עמ' 115.
- 144 שם, שם, עמ' 108.
- 145 שם, שם, עמ' 546 — 562.
- 146 ש' דובנוב, תולדות החסידות א, 1931, מבוא, עמ' 12.
- 147 תולדות היהודים, כרך אחד-עשר², עמ' 115.
- 148 שם, שם, עמ' 406 ואילך. ראה הכותרת לפרק על ראשית מדע היהדות.
- 149 שם, שם, עמ' 120.
- 150 שם, שם, עמ' 124 — 125.
- 151 שם, שם, עמ' 156.
- 152 יוסט, תולדות היהדות וכיתותיה ג (1859), עמ' 319.
- 153 תולדות היהודים, כרך אחד-עשר², עמ' 168 — 169.
- 154 ראה יומנו של גרץ, עמ' 15 ; 84 (1 באוגוסט 1839).
- 155 על הוויכוח עם 'המכון לקידום הספרות הישראלית' ראה דברי ל' פיליפסון ב'עיתון הכללי של היהדות', 33 (1869), מס' 20, עמ' 387 ; תשובתו של גרץ ב'ירחון' 18 (1869), עמ' 284 — 286.
- 156 תולדות היהודים, כרך אחד-עשר², עמ' 370 — 405 : 'הרפורמה וישראל הצעירה'.
- 157 שם, שם, עמ' 374.
- 158 'Erbauung' — 'Andacht'
- 159 שם, שם, עמ' 388.
- 160 *Der Bibelische Orient*, München 1821
- 161 תולדות היהודים, כרך אחד-עשר², עמ' 393.
- 162 שם, שם, עמ' 394.
- 163 ראה יוסט, תולדות היהדות וכיתותיה ג, עמ' 32 — 33.
- 164 תולדות היהודים, כרך אחד-עשר², עמ' 400 — 401.
- 165 שם, שם, עמ' 402.
- 166 שם, שם, עמ' 406 — 407.
- 167 שם, שם, עמ' 412.
- 168 שם, שם, הערה 1.

- 169 שם, שם, עמ' 414.
 170 שם, שם, עמ' 145.
 171 שם, שם, עמ' 425.
 172 שם, שם, עמ' 430 — 431.
 173 שם, שם, עמ' 438.
 174 שם, שם, עמ' 449 — 450.
 175 שם, שם, עמ' 452. ראה צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים תשל"ד, תרגום עברי מאת מ"א זק, עמ' 221.
 176 שם, שם, עמ' 455.
 177 שם, שם, עמ' 457.
 178 שם, שם, עמ' 464 — 500.
 179 שם, שם, עמ' 515 — 517.
 180 שם, שם, עמ' 525.
 181 שם, שם, עמ' 530.
 182 שם, שם, מבוא, עמ' ו, ח. לעניין עזיבת הקהילה היהודית בברלין ראה: P. Honigmann, *Die Austritte aus der jüd. Gemeinde Berlin 1873-1941*, Bern 1988.
 183 השווה שם, שם², עמ' 236.
 184 בגרמנית: F F F F כלומר: Frisch, fromm, fröhlich, frei!
 185 שם, שם¹, עמ' 329 — 330.

שני הכרכים הראשונים של 'תולדות היהודים'

- 186 ראה: יומנו של גרץ, מכתב מס' 117, עמ' 328.
 187 תולדות היהודים, כרך ראשון, 1873, מבוא, עמ' ח.
 188 שם, שם, עמ' ח — ט.
 189 עיין: L. Poliakov, *The Aryan Myth*, London 1974, ch. IX pp. 183ff.
 190 תולדות היהודים כרך ראשון, מבוא, עמ' י. באחד הנספחים של הכרך השני חוזר גרץ לעניין הקרבה של לשונות אירופה ללשון 'ארית' ומאמצי הלינגוויסטים לרומם את 'המהות הארית' ולהנמיך באותה המידה את ה'שמית' (תולדות היהודים כרך שני ב, עמ' 409, נספח מס' 14). בהקשר אחר חזר גרץ על דעתו, כי שיטתו של ולהאוזן בביקורת המקרא מושפעת מיחסו העוין כלפי היהודים, והפעם לפני קוראי 'ג'ואיש כרוניקל'. ראה: *Jewish Chronicle* N.S. No. 958, 5/VIII/1887.
 'Lieblich sind die alten Juden nicht, aber respektabel sind sie doch. Sie gehen doch ganz anders im Kampf gegen die Römer unter als die Athener und Spartaner... Eigentlich sind sie überhaupt nicht untergegangen, sonder haben trotz allem über die Römer triumphiert. Man mag es bedauern, aber man muss es anerkennen'. (Apud F. Boschwitz, *J. Wellhausen*, 1938, p. 57, n. 8.)
 191 עיין, למשל, למטה, הערה 199!
 192 תולדות היהודים, כרך ראשון, מבוא, עמ' יב.
 193 שם, שם, עמ' יד — סוף המבוא.
 194 שם, שם, הקדמה, עמ' כב — כג.
 195 שם, שם, עמ' כז.
 196 שם, שם, עמ' ל — לא. השווה לכך דברי מנדלסון בספר ירושלים: בכל מצוות תורת־משה ופקודותיה אין אתה מוצא אף אחת המצווה: האמן! או, אל תאמן! אלא כולן אומרות: עשה! או, לא תעשה! (עמ' 102).
 197 שם, שם, עמ' לה.
 198 *Literarisches Centralblatt für Deutschland*, Leipzig (1871), Nr. 2, pp. 29-31

- 199 עיין על התקריט הזאת אצל מייזל, עמ' 127 — 128, הערות 50, 51. כמו־כן: יומנו של גרץ, מכתב למשה הס, עמ' 310.
- 200 תולדות היהודים, כרך ראשון, עמ' 1.
- 201 שם, שם, עמ' 31; עמ' 378 — 390, נספח מס' 3.
- 202 שם, שם, עמ' 34 והערה 2.
- 203 שם, שם, עמ' 60.
- 204 שם, שם, עמ' 68.
- 205 שם, שם, עמ' 84 — 85.
- 206 השווה: וינר, עמ' 234 'mixtum compositum' (במהדורה העברית: עמ' 261).
- 207 תולדות היהודים, כרך ראשון, עמ' 21 — 22.
- 208 שם, כרך שני² (1902), עמ' 51 — 52, הערה 1, עמ' 144.
- 209 שם, שם, עמ' 408 — 439, נספח 6.
- 210 Öhler, *Theologie des Alten Testaments*, I—II 1873-1874
- 211 עיין: מ"ד קאסוטו, תורת התעודות וסדורם של ספרי התורה², ירושלים תשי"ג.
- 212 H. Graetz, 'Die allerneueste Bibelkritik Wellhausen-Renan', *MGWJ* (1886), pp. 202ff., 233ff.
- 213 עיין למעלה הערה 190.
- 214 ראה א' טל, יהדות ונצרות ברייך השני, ירושלים תש"ד, עמ' 148 ואילך. עיין גם: H. Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967, pp. 262ff.
- 215 ראה: י' כ"ץ, שנאת ישראל — משנאת הדת לשלילת הגזע, תל-אביב 1979, עמ' 118 ואילך.
- 216 ראה: H. Graetz, *Kohélet oder der Salomonische Prediger*, Leipzig 1871, p. 14, 18.
- 217 ראה: H. Graetz, *Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied*, Wien 1871, p. 84ff.
- 218 ראה: תולדות היהודים, כרך שני, ב, נספח 17.
- 219 H. Graetz, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen I*, Breslau 1882/3, p. 101
- 220 תולדות היהודים, כרך שני, ב, עמ' 32.
- 221 שם, שם, עמ' 32 — 46.
- 222 שם, שם, עמ' 46.
- 223 שם, שם, נספח 10, עמ' 386 ואילך.

לסיכום 'תולדות היהודים'

- 224 L. Stein (ed.), *Der israelitische Volkslehrer*, Frankfurt a.d. Main 1855, pp. 35-39
- 225 S.R. Hirsch (ed.), *Jeschurun — Ein Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und Lebens in Haus, Gemeinde und Schule*, II (1856); III (1857)
- ראה: N.H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform*, 1976, p. 106
- 226 *Hebräische Bibliographie* III (1860), Nr. 13, pp. 3-4
- 227 ראה: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* IV (1866), pp. 141ff.
- 228 משחק מלים: Geschichten — Geschichte
- 229 *Hebräische Bibliographie* IV (1861), p. 84.
- 230 ראה אוסף כתבי־יד של האוניברסיטה העברית, ירושלים, Var 236 תאריך המכתב: 1860.
- 231 *Ben Chananja* VI (1863), Nr. 22, pp. 373ff.
- 232 *The Jewish Quarterly Review* IV (1892), p. 174
- 233 השחר, שנה שישיית (תרל"ה), עמ' 23 ואילך.
- 234 המגיד לג (תרמ"ח), מס' 5. עיין גם ביומנו של גרץ, עמ' 429 — 430, הערה 1.
- 235 השווה: נ"מ גלבר, תולדות התנועה הציונית בגליציה, ירושלים 1958, עמ' 242.

- 236 המגיד לב (תרמ"ז), מס' 44, עמ' 323 ואילך.
 237 עיין התכתבותו של גרץ עם כ"ח בפרס: יומנו של גרץ, אינדקס.
 238 N. Sokolow, *History of Zionism, 1600—1918* I 1919, p. 277

'ההיסטוריה העממית של היהודים'

- H. Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden* I-III, Berlin 1888 239
 240 עיין: תולדות היהודים, כרך אחד-עשר², מבוא.
 241 שם, כרך שני², עמ' 146 — 189.
 242 ההיסטוריה העממית ג, עמ' 744.
 H. Graetz, 'Die Verjüngung des jüdischen Stzames', *Jahrbuch für Israeliten*, Wien (1866), 243
 pp. 1-3
 The Jewish Chronicle, Jubilee Supplement (13/XI/1891), pp. 3-6: 'A Fifty Years Retrospect' 244
 תרגום גרמני: *Israelitische Wochenschrift*, XXII (1891), Nr. 48 pp. 369ff.; Nr. 50, pp. 385ff.;
 Nr. 51, pp. 394ff.; XXIII (1892), Nr. 1 pp. 2ff.; Nr. 2, pp. 9ff
 245 ראה: *Jewish Chronicle* (18/XI/1891), p. 8.
 246 ראה: יומנו של גרץ, עמ' 459, מכתב מס' 316.
 247 בשנת 1985 הוציאה הוצאת ספרי-כיס הגרמנית (D.T.V.) צילום המהדורה של 1923 בשישה
 כרכים, כולל ביוגרפיה של גרץ מאת מ' בראן משנת 1917.
 248 תולדות היהודים, ט' 1891, הקדמה, עמ' ה.

גרץ, המורה להיסטוריה של העם היהודי

- 249 השווה: א' אלטמן, 'מדעי היהדות: תחומים ומשמעותם כיום', תרגם לעברית ד' זינגר, נדפס
 מחדש אצל אלכסנדר אלטמן, פנים של יהדות — מסות נבחרות, תל-אביב 1983, עמ' 240
 ואילך.

פרק תשיעי: שמעון דובנוב, דרכו אל ההיסטוריה של העם היהודי

- 1 שמעון דובנוב, ספר החיים, תרגם לעברית מ' בן-אליעזר, ספר ראשון, תל-אביב תרצ"ו, עמ'
 37 — 38.
 א1 המכתב הובא שם, עמ' 118 — 119.
 2 שם, עמ' 143.
 3 שם, עמ' 162.
 4 השווה: י' סלוצקי, העיתונות היהודית הרוסית במאה הי"ט, ירושלים תשל"א, עמ' 187.
 5 ספר החיים, עמ' 105.
 6 שם, עמ' 227.
 7 סלוצקי, עמ' 373, הערה 18.
 8 החיבור יצא לאור גם בתדפיס, אודסה 1892, שלפיו אנו מצטטים.
 9 עיין: S.S. Dubnow, *Mein Leben*, Berlin 1937, p. 98 המאמר נדפס ב'ווסחוד', 1893, ותורגם
 לגרמנית ולאנגלית. התרגום העברי על-ידי י' מיטלמן, תל-אביב, סיני, בלי תאריך. הוצאת
 'ההיסטוריה העממית' ברוסית נאסרה על-ידי הצנזורה. להלן נצטט את המאמר על-פי התרגום
 הגרמני, שנעשה על-ידי ישראל פרידלנדר, פרנקפורט ע"נ מיינ² 1921.
 10 מהי היסטוריה יהודית? עמ' 6.
 11 שם, עמ' 8 — 9.
 12 שם, עמ' 11 — 12.

- 13 שם, עמ' 16 — 17.
 - 14 שם, עמ' 17.
 - 15 שם, עמ' 28.
 - 16 שם, עמ' 31.
 - 17 שם, עמ' 40.
 - 18 דובנוב, שנהג לקשט את דבריו בניבים לטיניים, מסתמך הפעם על פסוקים מהברית החדשה ומביא את דברי הנחמה של פאולוס באגרתו אל העברים י, עמ' 32 — 35.
 - 19 מהי היסטוריה יהודית? עמ' 110 — 111: סיום החיבור.
 - 20 על השפעת א' גייגר על חוגי 'המשכילים' במזרח אירופה השווה סלוצקי, שם, עמ' 76, 99.
 - 21 ש' דובנוב, נחפשה ונחקורה, אודסה 1892, עמ' 7.
 - 22 'המכתבים' בניסוחם הראשון ראו אור ב'ווסחוד' בשנים 1898 — 1906, ובקובץ מיוחד — בשנת 1907. חלקים תורגמו באותו הזמן לגרמנית. אחרי־כן ערך דובנוב מהדורה חדשה בשינוי נוסח, שממנה הוציא אברהם לוינסון בהשתתפות המחבר מהדורה עברית לאור, שנדפסה בתל־אביב תרצ"ז. אנו מצטטים על־פי המהדורה הזאת. על תקופת אודסה השווה גם: ס' אהרליך — דובנוב, 'הכרם באודסה'. ספר שמעון דובנוב, לונדון — ירושלים תשי"ד, עמ' 61 — 66.
 - 23 מכתבים על היהדות, עמ' 22.
 - 24 שם, עמ' 80.
 - 25 שם, עמ' 4. ראה גם עמ' 80, הערה.
 - 26 שם, עמ' 61, 89.
 - 27 שם, עמ' 93.
 - 28 שם, עמ' 95.
 - 29 עיין: שם, עמ' 63 — 72: המכתב החמישי: 'על החינוך הלאומי'.
 - 30 האגודה נוסדה בשנת 1905; דובנוב היה בין מייסדיה וחבר לשכתה המרכזית. ראה: ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם, כרך עשירי, תל־אביב ת"ש, עמ' 244.
 - 31 הכרך הראשון הופיע באודסה בשנת 1901, ההמשכים ב'ווסחוד'.
 - 32 מכתבים, עמ' 104. המכתב התשיעי: 'רגע היסטורי'.
 - 33 שם, עמ' 115.
 - 34 שם, עמ' 122.
 - 35 סלוצקי, שם ב, עמ' 457, הערה 186.
 - 36 שם, עמ' 457 — 464: 'יברסקאיה סטארינה'.
 - 37 *Encyclopaedia Judaica*, VI, Jerusalem 1971, col. 732.
 - 38 ספר דובנוב, עמ' 260. המכתב נכתב בדצמבר 1906.
 - 39 ספר החיים, מהדורה גרמנית, עמ' 180. על פעילותו האקדמית ראה גם ספר דובנוב, עמ' 143 — 144: מ' וישניצר, 'האדריכל של ההיסטוריוגרפיה היהודית'.
 - 40 ספר החיים, שם, עמ' 182.
 - 41 'Der Jüdische Verlag'
- 'תולדות החסידות'**
- 42 ראה מכתב לי"ח רבניצקי, ספר דובנוב, עמ' 317, מס' נא; וכן עמ' 322, מס' נו.
 - 43 מתוך מכתבו של דובנוב לש' ראבידוביץ, 8 במאי 1923. שם, עמ' 402, הערה 2.
 - 44 עיין שם, עמ' 411, הערה 26.
 - 45 שם, עמ' 369: מכתב לש' ליניק, 20 בנובמבר 1939.
 - 46 שמעון דובנוב, תולדות החסידות — על יסוד מקורות ראשונים, נדפסים וכתבי־יד א — ג, תל־אביב תר"ץ — תרצ"ב. על המשא־ומתן עם בעלי הוצאת דביר, אחרי שבתחילה התקשר דובנוב עם הוצאת שטיבל בברלין, ראה ספר דובנוב, עמ' 310 ואילך: 'מכתבים אל י"ח רבניצקי 1930 — 1932'.

- 47 S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. Steinberg, 2 Vols., Berlin 1931
- 48 השווה דברי ההערכה של בן-ציון דינור, 'שמעון דובנוב', ציון א (תרצ"ו), עמ' 95 — 128. נדפס מחדש בקובץ 'דורות ורשומות'. ירושלים תשל"ח, עמ' 244 — 245.
- 49 על-פי לשון הרנ"ק. ראה ש' ראבידוביץ (עורך), כתבי ר' נחמן קרוכמאל, ברלין תרפ"ד, עמ' תטז. מכתב משנת תקע"ו.
- 50 'ווסחוד' 1892. השווה דינור, 'שמעון דובנוב', שם, עמ' 245.
- 51 תולדות החסידות א, מבוא, עמ' 3.
- 52 שם, עמ' 34.
- 53 שם, עמ' 35.
- 54 שם, עמ' 36: 'Dunkler wird es dir im Kopf, heller wird es dir im Herzen'.
- 55 שם, עמ' 52 — 59: 'תורת החסידות על-פי הבעש"ט'.
- 56 שם, עמ' 58.
- 57 שם, עמ' 37.
- 58 שם, ב, פרק תשיעי, עמ' 349 — 354.
- 59 שם, שם, עמ' 350, הערה 1.
- 60 שם, עמ' 352 — 353.
- 61 שם, עמ' 375 — 410.
- 62 שם, עמ' 411 — 424.
- 63 שם, עמ' 425 — 433.
- 64 שם, עמ' 417.
- 65 עיין שם, עמ' 147.
- 66 עיין רפאל מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', היסטוריונים ואסכולות היסטוריות, קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה (חנוכה תשכ"ב), ירושלים תשכ"ג, עמ' 96.

'דברי ימי עם עולם'

- 1 S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* I-X, Berlin 1925-1929. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen v. Dr. A. Steinberg ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם — תולדות עם ישראל מימי קדם עד היום הזה, תרגם ב' קרופניק בהשתתפות המחבר, א — יא תל-אביב תרפ"ט — ת"ש. המכתב המצוטט נמצא בספר דובנוב, עמ' 380: אל ש"י פייגין, 3 באפריל 1932.
- 2 ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם א, עמ' 2.
- 3 המונח 'ביו-סוציולוגי' נמצא במהדורה הגרמנית במקום המונח 'מדעי'. ראה שם, עמ' 5, שורה 3 בקטע האחרון; במהדורה הגרמנית א, עמ' XX, שורה 6 בקטע השני.
- 4 שם, עמ' 6.
- 5 שם, עמ' 8.
- 6 שם, עמ' 9.
- 7 ראה שם, עמ' 48 ואילך, פרק שלישי: 'יסוד ושורש התרבות הישראלית — היסוד הבבלי והכנעני'. כמו-כן בביבליוגרפיה, עמ' 307; והערה ביבליוגרפית לנספח א, עמ' 294.
- 8 שם, עמ' 293.
- 9 שם, עמ' 143 ואילך.
- 10 שם, עמ' 144. במקום הזה תיקנו במקצת את התרגום העברי על-פי המהדורה הגרמנית היותר מדויקת! כך נהגנו במקומות נוספים.
- 11 המהדורה הגרמנית א, עמ' 225, הערה 1.
- 12 דובנוב א, עמ' 302 ואילך.

13	פסקה מסכמת זאת נמצאת רק במהדורה הגרמנית, עמ' 470.
14	ההפניה לגרץ נמצאת רק במהדורה הגרמנית, עמ' 475; ביבליוגרפיה לסעיפים 50 — 51.
15	דובנוב א, עמ' 175.
16	שם, עמ' 221.
17	שם, עמ' 268 — 271.
18	שם, עמ' 283.
19	'Die älteste Geschichte' — 'Die alte Geschichte'
20	המהדורה הגרמנית ב, עמ' 568.
21	דובנוב ב, עמ' 336.
22	שם, עמ' 338.
23	J. Juster, <i>Les Juifs dans l'empire Romain</i> , Paris 1914
24	דובנוב ב, עמ' 5.
25	שם, עמ' 340 — 342.
26	שם, עמ' 341.
27	שם, עמ' 85.
28	שם, עמ' 280.
29	שם, עמ' 283.
30	התרגום על-פי המהדורה הגרמנית (ב, עמ' 477), הנראה לנו קולע יותר לכוונתו של דובנוב מהתרגום העברי המתון יותר.
31	דובנוב ב, עמ' 320.
32	שם, עמ' 321 — 322.
33	שם, עמ' 347.
34	שם, פרק שישי: צמיחת הנצרות, עמ' 311 — 335. כמו־כן בנספח, עמ' 345 — 348.
35	שם, עמ' 345.
36	שם, עמ' 334.
37	שם, עמ' 335, פסקת סיום של הכרך השני.
38	'Der geistliche Stand'
39	דובנוב ג, עמ' 4.
40	השווה: מדרש תנחומא, תולדות ה; וגם ילקוט שמעוני, קהלת ט.
41	דובנוב ג, עמ' 5.
42	שם, עמ' 305.
43	שם, עמ' 212 — 213.
44	דובנוב ד, עמ' 293 — 295.
45	שם, עמ' 3. דובנוב מצביע כאן גם על ריבוי השמות הלועזיים, המצויים על המצבות ברומא ובערי דרום-איטליה, בהתחלת התקופה הנדונה. על השימוש הבולט בעברית בסוף התקופה ראה שם, עמ' 95 ואילך.
46	שם, עמ' 106 ואילך.
47	שם, עמ' 108.
48	שם, עמ' 123.
49	שם, עמ' 137 ואילך.
50	שם, עמ' 149.
51	שם, עמ' 167 — 169. במהדורה הגרמנית, עמ' 271 — 274.
52	דובנוב ה, עמ' 4.
53	שם, עמ' 197.
54	דובנוב ו, עמ' 4.

530	הערות לפרק תשיעי
55	שם, עמ' 258 — 262: 'על לשונות הדיבור של היהודים בכלל והיהודית-אשכנזית בפרט'.
56	שם, עמ' 152 — 155: 'הספרות העממית'.
57	עיין סקירתו המקיפה, הכוללת גם ביבליוגרפיה מפורטת, של ח' שמרוק באנציקלופדיה יודאיקה (אנגלית) 16, עמודות 798 — 833.
58	דובנוב ז, עמ' 3.
59	שם, עמ' 5.
60	שם, עמ' 298.
61	שם, עמ' 299.
62	ראה י' סלוצקי, העיתונות היהודית-רוסית בראשית המאה העשרים, תל-אביב תשל"ח, עמ' 454 — 464.
63	ראה במיוחד דובנוב ז, עמ' 72 — 76: 'משפט סנדומורז'.
64	שם, עמ' 58 — 59, הערה.
65	שם, עמ' 110.
66	שם, עמ' 112.
67	שם, עמ' 204 — 205.
68	שם, עמ' 210. המלה 'לעולם' מופיעה רק במהדורה הגרמנית!
69	שם, עמ' 211. מותאם על-פי המהדורה הגרמנית, עמ' 358.
70	במהדורה הגרמנית: 'ההיסטוריה החדשה ביותר של העם היהודי' (Die neueste Geschichte).
71	ראה הערה מס' 1.
72	השווה דובנוב ח, עמ' 44 — 45.
73	'Denationalisierungsprozess' בתרגום העברי, שם, עמ' 46: 'התבטלות'.
74	שם, עמ' 47, הערה 1.
75	שם, עמ' 48.
76	את הזרם הזה הוסיף דובנוב במהדורה הגרמנית, המאוחרת מהעברית — מבלי לפרט!
77	דובנוב ח, עמ' 50.
78	השווה את המבוא למהדורה הגרמנית משנת 1928 עם המבוא של התרגום העברי משנת 1923!
79	המהדורה הגרמנית, ט, סעיף 10, עמ' 79 — 83.
80	שם, עמ' 139.
81	דובנוב ט, עמ' 44.
82	שם, עמ' 48. התרגום מתוקן על-פי המהדורה הגרמנית.
83	שם, עמ' 55.
84	שם, עמ' 61.
85	שם, עמ' 68 — 76.
86	שם, עמ' 96. התרגום מתוקן על-פי המהדורה הגרמנית.
87	שם, עמ' 153.
88	שם, עמ' 247.
89	דובנוב מכנה את הפרק הזה: 'דרך הריאקציה'.
90	שם, עמ' 280 — 289.
91	שם, עמ' 282 — 383.
92	שם, עמ' 284. הקטע הזה חסר במהדורה הגרמנית.
93	ראה יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה א, ירושלים תר"ץ, הקדמה.
94	דובנוב ט, עמ' 224 — 230.
95	שם, עמ' 227.
96	המהדורה הגרמנית, ט, עמ' 358 — 359 והערה 1.
97	דובנוב ט, עמ' 327.

98	המהדורה הגרמנית, ט, עמ' 496.
99	דובנוב י, עמ' 10. התרגום מתוקן על-פי המהדורה הגרמנית.
100	שם, עמ' 4.
101	שם, עמ' 16.
102	מכתבים על היהדות, עמ' 14.
103	דובנוב י, עמ' 13.
104	שם, עמ' 34.
105	שם, עמ' 38. דובנוב חוזר על ההשוואה הזאת אצל הרצל (עמ' 202), שבו ראה 'שלמה מולכו לאומי': יתר פירוט במהדורה הגרמנית, עמ' 338.
106	שם, עמ' 132, הערה.
107	שם, עמ' 134, הערה.
108	שם, עמ' 183 — 188.
109	המהדורה הגרמנית, י, עמ' 296 — 297.
110	עייין: מכתבים על היהדות, מכתב יב.
111	דובנוב י, עמ' 195.
112	שם, עמ' 212, תוקן על-פי המהדורה הגרמנית.
113	מכתבים, מכתב יב, עמ' 142.
114	דובנוב י, עמ' 215 — 220.
115	שם, עמ' 219 — 220.
116	דובנוב רואה בציונות המדינית 'חוויה לאומית של היהדות "על תנאי" התלויה ברכישת ארץ מיוחדת לעם ישראל' (עמ' 202).
117	שם, עמ' 220 — 224.
118	שם, עמ' 224 — 231: 'התחיה הספרותית'.
119	שם, עמ' 244.
120	שם, עמ' 272.
121	שם, עמ' 274.
122	שם, עמ' 278.
123	שם, עמ' 283 — 285.
124	שם, עמ' 306.
125	המהדורה הגרמנית, י, עמ' 543 — 544.
126	שם, עמ' 551.
127	שם, עמ' 552.
128	דובנוב יא, עמ' 25 — 26.
129	שם, עמ' 29.
130	שם, עמ' 47.
131	ספר ש' דובנוב, עמ' 447. המכתב נשלח מריגה באוקטובר 1935:
132	שם, עמ' 451: מכתב מחודש ספטמבר 1937.
133	שם, עמ' 454: מכתב מ-10 ביולי 1939.
134	שם, עמ' 392: מכתב משנת 1933.
135	שם, עמ' 445: מכתב מאוגוסט 1934; שם, עמ' 322: מכתב מדצמבר 1934.
136	שם, עמ' 331: מכתב מ-20 במאי 1940.

תפוצת הספר והשפעתו

137	שם, עמ' 317: מכתב לרביניצקי מ-22 ביולי 1932: 'מר קרופניק מתרגם עתה מהטופס הגרמני שהוא מדויק מאוד'.
-----	--

- 138 השווה מכתב לרביניצקי מ-5 בדצמבר 1934, שם, עמ' 321 — 322. ראה גם כרך ח' תש"ו, הקדמת המחבר.
- 139 ראה ההקדמה לכרך א, שנכתבה על-ידי דובנוב בשנת תרפ"ד.
- 140 ראה ספר ש' דובנוב, עמ' 327, 329.
- 141 ראה סקירתו של א' אלכוגן, 'מגרץ עד דובנוב', מאזנים ג (תרצ"א), גל' ג — ה. כמו-כן ר' מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', היסטוריונים ואסכולות היסטוריות, עמ' 103 — 104.
- 142 S. Stern, 'S.M. Dubnows Neueste Geschichte d. jüdischen Volkes', *MGWJ* N.F. 34 (1926), pp. 146-155
- 143 I. Elbogen, 'Zu S. Dubnows Geschichtswerk'. *MGWJ* N.F. 34 (1926), pp. 146-155
- 144 H.G. Reissner, 'Dubnows Weltgeschichte des jüdischen Volkes', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* III (1931), pp. 1-18
- 145 א' קמינקא, 'ההיסטוריה הישראלית כתפיסתו של דובנוב', דברי סופרים — מאסף סופרי ארץ-ישראל, תל-אביב (תש"ד), עמ' 293 — 299.
- 146 דוב וויינריב, 'דובנוב וההיסטוריוגרפיה היהודית'. ספר ש' דובנוב, עמ' 74.
- 147 מתוך 'ספר החיים', מהדורה רוסית, א, עמ' 275. מובא על-ידי ר' מאהלר, 'הכיתות הדתיות והזרמים התרבותיים בדברי ימי ישראל לשיטת דובנוב', ספר ש' דובנוב, עמ' 119 — 120, הערה. וראה גם הרצאת הנ"ל, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', היסטוריונים וכו', עמ' 102. על המהדורה הראשונה ראה למעלה, הערה 53.
- 148 המהדורה השנייה המקוצרת בגרמנית הופיעה בשנת 1971 בירושלים. האנגלית — בידי מ' שפיגל, בשנים 1967 — 1973 בניו-יורק.

פרק עשירי: זאב יעבץ — כתיבתו ההיסטורית של תלמיד חכם

- 1 א"ש הרשברג, 'תולדות רבי זאב יעבץ ז"ל — למלאות עשר שנים ליום פטירתו', ספר תולדות ישראל (להלן: ת"י) יד, עמ' 123 — 161.
- 2 שם, עמ' 125.
- 3 ראה: 'השחר' (תר"ם), עמ' 467 — 470.
- 4 'מה נפלא הליכות המסיכות! אשר לא צלחה ביד אבותינו התמימים... היא עלתה ביד צוררינו... לחבב עליהם את הארץ'.
- 5 את המאמר הזה, שנדפס ב'השחר' (תרמ"ב), צירף יעבץ לכרך א של ת"י במדור 'מוצא דבר', עמ' 138 — 143.
- 6 בראשית מט, י.
- 7 השווה: מלכים א ה, יא; דברי הימים א ב, ו.
- 8 ת"י א, עמ' 140.
- 9 דברי הימים א, ב, נה; שם ד, ט.
- 10 ת"י א, עמ' 141.
- 11 ש"פ רבינוביץ (עורך), כנסת ישראל — ספר שנתי לתורה ולתעודה א, ורשה (תרמ"ז), עמ' 89 — 152. נדפס מחדש כנספח ('מוצא דבר') של ת"י יג, עמ' 189 — 250.
- 12 שם, עמ' 194 — 195.
- 13 שם, עמ' 198.
- 14 שם, עמ' 199 — 200.
- 15 שם, עמ' 201.
- 16 שם, עמ' 213.

17	שם, עמ' 223 — 226.
18	שם, עמ' 235.
19	שם, עמ' 247.
20	שם, עמ' 249.
21	שם, עמ' 250, סוף המאמר.
22	על קורותיו בתקופה הזאת ראה שני מכתביו של יעבץ, המצורפים לת"י יד, עמ' 164 — 190.
23	ראה מכתבו של יעבץ לפ' גץ. נדפס בת"י יד, עמ' 223 — 224. רשימה ביבליוגרפית שלמה ראה שם, שם, עמ' 161 — 162.
24	זאב יעבץ, תולדות ישראל, 14 כרכים. תל-אביב תרצ"ב — ת"ש. ראה הקדמתו של ב"מ לוין לת"י י (תרצ"ב).
25	השווה את תרגומו של יעבץ עם זה של הרשברג, כתבי משה מנדלסון, א, בלי ציון שנת ההופעה, עמ' 135, עם המקור הגרמני: כתבי מנדלסון, מהדורת מ' ברש (גרמנית), ב, לייפציג 1890, עמ' 463.
26	ת"י א, הקדמה, עמ' ד.
27	מנדלסון, ירושלים, עמ' 134.
28	ת"י יד, עמ' 14.
29	ת"י יד, עמ' 49.
30	שם, ו, הקדמה, עמ' ז.
31	למשל: במכתבו להרשברג בשנת תרפ"ד. מובא בת"י יד, עמ' 159.
32	שם, שם, עמ' 191 — 192.
33	שם, א, הקדמה, עמ' ה.
34	שם, יד, עמ' 220.
35	שם, ו, הקדמה, עמ' י.
36	ראה הערה 31.
37	השווה ת"י א, עמ' 90 — 103.
38	השווה שם יד, עמ' 192.
39	שם א, עמ' 172 — 173.
40	שם, שם, עמ' 91.
41	מובא ב'תולדות ר' זאב יעבץ', ראה הערה 1, שם, עמ' 143.
42	ת"י יד, עמ' 191.
43	שם, ג ² , תוספות, עמ' 1 — 27.
44	שם, א, עמ' 54 — 81.
45	שם, שם, עמ' 57, הערה 6.
46	שם, שם, עמ' 62, הערה 2.
47	שם, שם, עמ' 77 — 78.
48	ההדגשה במקור!
49	ת"י א, עמ' 81.
50	שם, עמ' 136 — 138: 'האומה ושמותיה'.
51	שם, ג ² , עמ' 25 — 44: 'דרכי אבותינו מימי שלמה עד החורבן'.
52	שם, שם, עמ' 27 — 28.
53	שם, שם, עמ' 37.
54	שם, שם, עמ' 41.
55	שם, שם, עמ' 37.
56	שם, שם, עמ' 31, על-פי מלכים ב יח, כו.
57	שם, ד, עמ' 10.

- 58 ההדגשה במקור !
- 59 ת"י ד, עמ' 12.
- 60 'ראינו מה קשה לשמור בקרב בני־אדם את מושגיה המופשטים של הדת... כדי לתקן את המעוות נתן מחוקקה של אומה זו את המצוות המעשיות. הכרות דתיות ומוסריות תהיינה קשורות במעשיהם היומיומיים של בני־אדם. אמנם אין התורה מצוה עליהם מחשבה והתכוננות, רק מעשים בלבד היא מטילה עליהם, מצוות עשה ומצוות לא תעשה'. מתוך 'ירושלים' (ראה הערה 25), עמ' 122.
- 61 ת"י ד, עמ' 20.
- 62 שם, שם, עמ' 41 — 42.
- 63 שם, שם, עמ' 50 — 51.
- 64 שם, שם, עמ' 107, הערה 5.
- 65 שם, שם, עמ' 147 — 148.
- 66 השווה: גרץ, תולדות היהודים (גרמנית) ג', נספחים, עמ' 698, 799 — 800.
- 67 ת"י ד, 'מוצא דבר' ה, עמ' 18 — 20.
- 68 שם, שם, עמ' 165.
- 69 ראה: גרץ, שם, עמ' 115.
- 70 ת"י ד, עמ' 218 — 219.
- 71 שם, שם, עמ' 208.
- 72 שם, ה, עמ' 2.
- 73 שם, שם, עמ' 22.
- 74 שם, שם, עמ' 24.
- 75 שם, שם, עמ' 89.
- 76 שם, שם, עמ' 101 — 130.
- 77 שם, שם, עמ' 105.
- 78 על תרגומי הספרים החיצוניים ראה א' כהנא, הספרים החיצוניים א, תל־אביב 1956. מכוא, עמ' יב — יג.
- 79 ת"י ה, עמ' 108, הערה 3.
- 80 שם, שם, עמ' 116 — 117.
- 81 שם, שם, עמ' 121.
- 82 שם, שם, עמ' 132.
- 83 שם, שם, עמ' 141.
- 84 שם, שם, עמ' 158, הערה 3; עמ' 159.
- 85 שם, ה, הקדמה.
- 86 שם, ה, עמ' 184.
- 87 שם, ו, עמ' 1.
- 88 שם, שם, עמ' 27.
- 89 שם, שם, עמ' 64 — 65; עמ' 65, הערה 3.
- 90 שם, שם, עמ' 67.
- 91 שם, שם, עמ' 89.
- 92 שם, שם, עמ' 90, הערה 3. השווה גם ש' ורסס, השכלה ושבתאות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 119.
- 93 שם, שם, עמ' 104; שם, הערות 7, 8.
- 94 שם, שם, עמ' 131.
- 95 השווה: גרץ, ד' (גרמנית), לייפציג 1893, עמ' 51 ואילך.
- 96 ת"י ו, עמ' 106, הערה 6.
- 97 שם, שם, עמ' 212 — 213, הערה 3.
- 98 שם, שם, עמ' 228.

99	שם, שם, עמ' 236.
100	שם, ז, עמ' 58.
101	שם, ו, עמ' 276: קטע סיום לכרך השישי.
102	שם, ז, עמ' 2.
103	שם, ח, עמ' 104.
104	שם, שם, עמ' 149 — 180.
105	שם, שם, עמ' 164; עמ' 165, הערה 1. השווה גם ת"י ט, עמ' 15 — 16.
106	שם, שם, עמ' 174. לעניין אהבת גרים השווה גם: 'מוצא דבר', שם, עמ' 193 — 194, הערה 1. יעבץ משתדל לבטל את משמעות המאמר 'קשים גרים לישראל כספחת'.
107	שם, שם, עמ' 194 — 197.
108	השווה את ההקדמה לכרך השישי.
109	שם, ט, עמ' 5 — 6.
110	שם, שם, עמ' 45.
111	שם, שם, עמ' 52, הערה 2.
112	שם, שם, עמ' 64 — 65; הערות, שם.
113	שם, שם, עמ' 70, הערה 10.
114	שם, שם, עמ' 115 — 159.
115	שם, שם, עמ' 141 — 142.
116	שם, שם, עמ' 147.
117	שם, שם, עמ' 118 — 119.
118	שם, שם, עמ' 159 — 180.
119	שם, שם, עמ' 159.
120	שם, שם, עמ' 192.
121	שם, שם, עמ' 27 — 74.
122	ראה שם, שם, 'מפתח השמות', עמ' 249.
123	שם, שם, עמ' 61, הערה 4; שם, ה, עמ' 41.
124	שם, י, עמ' 70 — 71.
125	שם, יב, עמ' 34; שם, הערה 7.
126	שם, שם, עמ' 36 — 37.
127	שם, שם, עמ' 38 — 39.
128	שם, שם, עמ' 42.
129	שם, שם, עמ' 45.
130	שם, שם, עמ' 100 — 101.
131	שם, שם, עמ' 101, הערה 4.
132	שם, שם, עמ' 103; שם, הערה 2.
133	שם, שם, עמ' 123.
134	שם, יג, עמ' 42 — 43; שם, הערה 1.
135	שם, שם, עמ' 45.
136	שם, שם, עמ' 102 — 104.
137	שם, שם, עמ' 105.
138	שם, שם, עמ' 110.
139	שם, שם, עמ' 123 — 124.
140	שם, שם, עמ' 128 — 129, הערה 2.
141	שם, שם, עמ' 135.
142	שם, שם, עמ' 137 — 139.

- 143 שם, שם, עמ' 143 — 144.
 144 שם, שם, עמ' 145 — 149.
 145 שם, שם, עמ' 152 — 154.
 146 שם, יד, עמ' 20.
 147 שם, שם, עמ' 48 — 49.
 148 שם, שם, עמ' 49.
 149 שם, שם, עמ' 62.
 150 שם, שם, עמ' 81 — 82; שם, הערה 1.
 151 שם, שם, עמ' 83 — 84.
 152 שם, שם, עמ' 109 — 115.
 153 שם, שם, עמ' 117: דברי סיום.
 154 שם, שם, עמ' 118 — 119: 'סוף דבר'.
 155 שם, יג, עמ' 45 — 46.
 156 שם, יד, עמ' 16.
 157 שם, שם, עמ' 17.
 158 על 'האחדות' בהיסטוריוגרפיה של יעבץ השווה יפה ברלוביץ, 'יצירתו של יעבץ בראי השקפתו ההיסטורית', קתדרה 20 (תשמ"א), עמ' 166 ואילך.
 159 ת"י ג, עמ' 91 — 106. ההדגשות במקור! השווה גם שם, עמ' 104.
 160 אייזיק הירש וייס (1815 — 1905). חיבורו העיקרי 'דור דור ודורשיו' (5 כרכים) על התפתחות התורה שבעל-פה. בגלל גישתו הביקורתית למקורות על רקעם ההיסטורי נתקל בהתנגדות מצד חוגים אורתודוקסיים, ובמיוחד מצד הלוי.
 161 ראה: א' רייכל (עורך), אגרות ר' יצחק אייזיק הלוי, ירושלים — תל-אביב תשל"ב, עמ' 137 — 138, 183.

אחרית דבר: קיומו של העם היהודי כבעיה היסטורית

- 1 יצחק בער, גלות, ברלין 1936, עמ' 94.
 2 י"מ יוסט, תולדות הישראלים א, הקדמה.
 3 עיין שם ד, עמ' 2. במקום הזה יוסט מונה את הגורמים שמנעו את אוכדן העם היהודי אחרי נפילת ביתר, ועושה בכך רציונליזציה למאמרו של ר' אושיעא: 'צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות' (פסחים פז, ב).
 4 באחד ממכתביו למשה הס, שקיווה להתלוות אליו, גרץ כותב: 'עדיין לא ויתרתי על תקוותי לתור יחד אתך את הארץ, שבה תולים שנינו תקוות לעתיד' (גרץ, יומן ומכתבים, עמ' 252 — 253).
 5 צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית, עמ' 216.
 6 ראה שם, עמ' 232: מכתבו הראשון של גרץ להס, אחרי שקרא את ספרו 'רומי וירושלים'; ראה גם שם, עמ' 237. במכתב הזה נדמה לגרץ כי 'תוכנית ישוב ארץ-ישראל או ימות המשיח' מתחילים להתמסד. כן ראה שם, עמ' 255, במכתב, שבו הוא מביע תקווה כי 'הרעיון הדמיוני עדיין על אודות שיקומה של הלאומיות היהודית והתחדשותה יתגשם בכל-זאת בקרוב'.
 7 יוסט, תולדות הישראלים א, מבוא.
 8 שם, שם.
 9 שם, א, עמ' 240.
 10 שם, ב, עמ' 2 — 3.
 11 יוסט, היסטוריה כללית א, עמ' 2.
 12 שם, שם, עמ' 21 — 22.

13	יוסט, תולדות היהדות וכיתוחיה א, מבוא, עמ' 1 — 2.
14	גרץ, יומן ומכתבים, עמ' 275.
15	גרץ, תולדות היהודים יא, מבוא.
16	שם, שם, עמ' 291.
17	שם, א, מבוא, עמ' כה.
18	דובנוב, מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, עמ' 9.
19	שם, עמ' 24.
20	שם, עמ' 12.
21	דובנוב, דברי ימי עם עולם יא, עמ' 54.
22	על הבעיה הזאת הרחבתי את הדיבור במאמרי 'על ייחורן של תולדות ישראל בעיני יוסט, גרץ ודובנוב', תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה — קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 501 — 526.
23	J.W. Thompson, <i>A History of Historical Writing</i> , I—II, New York 1942
24	Ibid., II, p. 587
25	H.E. Barnes, <i>A History of Historical Writing</i> , New York 1962, pp. 207ff.
26	G.P. Gooch, <i>Geschichte und Geschichtsschreiber im 19. Jahrhundert</i> , Frankfurt a.d. Main 1964, p. 559
27	E. Fueter, <i>Geschichte der neueren Historiographie</i> , München und Berlin 1911

מפתח האישים והמקומות

אבא אריכא	18	אברהם בן יצחק ממונפלייה	324
אבו אלפראג	14	אברהם בן משה	66
אבוהב, יצחק	19	אברהם הכהן	31
אבולעפיא, אברהם בן שמואל	319 273	אברהם הלוי מירושלים	66
אבולעפיא, חיים	462	אברהמס	359
אבט	102	אגילאר, משה די	107 89
אביניון	163 29	אגריפס הראשון	444
אבל בית מעכה	189	אדה בר אהבה	151
אבן אלטראס הקראי	14	אדלר	377
אבן גבירול, שלמה	458 394 317 273	אדמס, חנה	342 263
אבן וירגא, יוסף	37	אדריאנוס	392 283 150 141 34 20
אבן וירגא, שלמה	74 46 43-37	אדריאנופול	43
אבן חלפון	144	אדרת, שלמה בן אברהם (רשב"א)	273
אבן יחיא, גדליה	86 74 69-63 48 34	אה"ו (אלטונה, המבורג, אנסבק)	400
אבן יחיא, יוסף	64	אהרון בן אלי	150
אבן לטיף, יצחק	319	אהרון בן יוסף	150
אבן סאהל	292	אהרון הכהן	432 250
אבן עזרא, אברהם	151 150 142 98 76 65 57	אוארכך, ברתולד	462
	459 250 157	אוארכך, יעקב	340
אבן עזרא, יהודה	15 14	אוגוסטוס	80 59 53 15
אבן ראשד	297 23 21	אוגוסטינוס	65 53 22
אבן שם טוב — ראה שם טוב		אודסה	373 371 368
אבן שפרוט	394 235	אוילאר	354
אבן תבון, יהודה	452 100	אוטרנטו	393
אבן תבון, שמואל	35	אויזביוס	332 233 141 76 70 68 66 54 53
אבנר מבורגוס	292	אויטרופוס	53
אברבנאל, יהודה	69	אויקלידס	73
אברבנאל, יצחק	107 75 74 67 66 56 46 40 31	אולאנד	178
	113 108	אולדנבורג	340 306 300
אברהם	266 250 249 138 129 106 79 54 20	אוליסס	171
	450 449 386 369 354 349 280	אונקלוס	434 63 58 57
אברהם בן דאוד הלוי (ראב"ד)	22 19 18 16-13	אוישקין	415
	393 291 273 140 138 134 80 64 63 38	אופנבך	157
	406	אוקטויאנוס	38
		אורוביו די קסטרו	150 143

המפתח הוכן על-ידי חנה מיכאל

אורוסיוס 16	אליעזר ב"ר נתן ממגנצה 57 30
אוריגינס 70	אלישע 50
אורשנסקי 399	אלישע בן אבויה 366 308
אושקי, אברהם 43	אלכסנדר הראשון 407 92 87
אושקי, שמואל 34 35 43-48 70	אלכסנדר השני 427 408 277
אזולאי, חיים יוסף דוד — ראה חיד"א	אלכסנדר בן יוסף השני 90
אחאב 69	אלכסנדר ינאי 440 219 15
אחד-העם 371 372 375 413-416	אלכסנדר מוקדון 14 15 20 45 61 68 223 366
אחז 21 353 354 436	442 437 387
אחיתופל 68	אלכסנדר פוליהיסטור 333
אחמד פשא 26	אלכסנדריה 21 40 50 53 61 181 332 340 438
אטילה 145	439 441 443 447 459
איבוביר 30	אלסנדריה 64 269 296
איבלד 184 185 268 270 332 346	אלעזר 446
אידיאטוס 16	אלעזר ב"ר יהודה 34
איוב 45 117 129 356 387 436 464	אלעזר הכהן הגדול 49
איזבלה 31 35 36	אלעזר הקליר, ר' 209
איזידורוס 16 21 22	אלפונסו החמישי 63
איזלין 102	אלפונסו השביעי 14 15
איזמיר 462	אלפונסו העשירי (החכם) 17 150
אייבשיץ, יונתן 90 157 255 400 458	אלפונסו מספרד 39
אייזנמנגר 176 181 183	אלפסי יצחק, ר' (רי"ף) 394 454
אייכהורן 104 110 229 234 249 280	אלקלעי 427 461
אייכל, איציק 100 108 110 210 243	אלרואי, דוד 35 46
אייכנבאום 359	אמטוס לוזיטנוס 49 150
אילגן 229	אמלנג 246
אימולה 63	אמלנדר, מנחם בן שלמה הלוי 87
איסטוצי 424	אמשטרדם 29 48 86 98 140 142 150 275 298
איסרלש, משה ר' (הרמ"א) 23 72 83 275 293	457 396 323
321	אנטוניוס 38
איפוקראטס ראה היפוקראטס	אנטוורפן 275
איציג, דניאל 97	אנטיגונוס 14 282
איקבו 43-48	אנטיוכוס אפיפנס 54 74 346 388 389 441
איתן האזרחי 425	אנטיוכוס הראשון 76
אלבוגן 421 422	אנטיפטר 440 441
אלברט מזאכסן 90	אנטיפס 21
אליהו בחור 292	אסטריק 104 280 354
אליהו הגאון מווילנה, ר' 275 337 338 426 458	אסקולאפיוס 50 69
460 462	אסתר 21
אליהו הנביא: 363 429 445	אסתר מקושטא: 17
אלימלך מליזנסק 376	אפולו 69

בוקסטורף הבן 226 234 298	אפיון 220 231 233
ביאליק 371	אפלטון 21 52 59 68 304 439 457
ביזנטיון 30	אפרים 293
בייזיט 28	אפרים ב"ר יעקב מבונא 30
בייליס 415	אפרים, פייטל חיים 97
ביסמרק 364	אקוסטא, אוריאל ד' 142 150 396 158
ביק, א' 193 120 238	ארטר 360
בירב, יעקב 316	אר"י — ראה לוריא, יצחק אשכנזי
בירב, יעקב 316	אריסטו 21 50 59 68 321 437 439 454 457
בירנאבום 416	אריסטובולוס: 332 334 440
בירנה 229 404 406	אריסטיאס 49-52 58 61 332
בישינג 237	ארנברג, ש"מ 190 201
בית גוברין 462	ארנט, א"מ 174 175 178
ביתר 34	ארתאחשסתא — ראה כורש
בלאנסי 19	אשי 18 60 66 222 231
בלבן 397 398	אשכנזי, צבי (חכם צבי) 400
בלהה 162	אשקלון 442
בלוייש 31	אשר, שאול 113 116-121 189 338
בלומנפלד 343	אתונה 68 134 210 317 338
בלפור 416	
בלשצר 15	באואר, פ"ק 327
בן אהרון שלמה מטרוקי, ר' 271	כאזידו 122 167 170 171
בן גוריון 12	באזל 61
בנדוד, לזרוס 113-117 120 127 130 252 338	כאנאז' 110 136 180 181 183 186 219 234
בן הלל, משה 19	342 235
בן זרח 35	כאק, ש' 373
בן חביב 65 318	כארט 428
בן חנניה 392	כארי 293
בן טוביה 176 181 356 438	כאריוס 140
בנימין בן תרדיון 22	בובר 416
בנימין מטורלה 35 454	כודנשץ 183
בנעט, מרדכי 93	כודק, יעקב 91-94
בן סירא 38 57 438 439	בוטא 433
בן עמי 371	כולוניה 29 30 49 63 136
בן ששון, חיים הלל 24	בומסלי (בונסלאו) 163
בנהרד, זלמן 35 36	בון 72 279
בס, שבתי 29 85 87	בוסטון 342
בער, יצחק 11	בועז בן שלמה 237
בער, פטר 126-129 131 132 135 147 155-159	בועז, טוביה 111
341 338 238 237 233 172 167-163 262	בוק 170-172
380	בוקסטורף 136 208

גוטמכר 461	בעש"ט — ראה ישראל בעל שם טוב
גוטמן, דוד 462	באק, ליאו 416
גוטנברג 81	בראהה, טיכו 73
גוטשד 97	בראונשווייג 136 170 190 201
גומפרץ 97 99	בראן 238 347 348 361 373
גומר 30	בראניס 309 310 313
גורץ' 472	בר"ה בר"ן, יוסף 109 137
גוצקו 142	ברוור, א' 323
גורדון, דוד 461	ברוך בר יצחקי 13
גורלנר 398	ברוך משקלוב 459
גזניוס 284 329	ברוניו, צוריו 233
גיטינגן 114 134 210 211 226 277 280	ברוסוס הכשרי 76
342	ברוקר 233
גייגר, אברהם 215 219 263 264 276 277	ברטולוצי 208
303 302 300-279	ברי"ל, יואל 100
גייגר, לודויג 280	ברין 87
גינצבורג, אריה ליב: 458	ברלין 63 90 96-99 106 108 110 116 117 121
גינצבורג, מ"א 359 362 427	122 130 133 155 158 161 170 172 173
גינצבורג, שאול 374 375	176 188-190 192 193 201-199 210 218
גיתה 97 146 421	219 226 243 245 252 256 257 278 279
גליוס 448	286 290 292 293 314 340-338 342 346
גלילאי 101 145	374-376 401 417 420 421 423 427 428
גלינוס 61 69	432 433 461
גליפפא 35	ברלין, ישעיה 458
גמליאל הזקן, רבן 57	ברלינר, א' 428 445 451
גנואה 29 31 33 79	ברנדייס 263
גנז, דוד 12 72 ואילך 94 95 102 110 130 139	ברנטאנו 178
222 140	ברנייס 341 344 345 426
גנזריך 145	ברניקה (עיר) 141 238
גנס, אדוארד 189 196 197 201-199 211-215	ברנס 472
344 341 229	ברסלאו 96 161 258 264 276 280-278 293
גנץ 339	304 306 307 310 314 329 332 333 340
גסן 399	345 352 357 362 363 373 409
גסנדי 145	ברצלונה 66
גייקטילה 319	ברשבסקי 397
הגר"א — ראה אליהו הגאון מווילנה	בשיצי 271
גראטנאואר 136 175	בדתולט 384
ג'רום 190	
גרונדי 398	גאטרר 221
גריגואר 112 131 238 342	גוג ומגוג 48
גרגוריוס 67 234	גוטלובר 376

גריזים 14	דירינג 411
גרנדה 30 31 394	דלנרג 130
גרץ 11 158 297 299 304 306-365 367-369	דליטש 433
371 373 376 377 382-384 386 387 397	דלמדיגו, יוסף שלמה (יש"ר מקנדיה) 65 85 107
398 401 403-406 409-411 422 426 428	438
429 431 435 442-439 445-447 451 454	דלמדיגו, מנחם 24
456-458 460 461 465-472	דמשק 17 336 345 362 427 461
גרשון אשכנזי 400	דניאל 76
גרשון בן יהודה 208	דסאו 99 122 124 172 179 182 185 194 195
גשור 353	334
	דריוש 54
דאגוברט 30 145	דרייפוס 417
דאטו, מרדכי 66	דרנבורג 331 472
ד'אקוסטה, אוריאל — ראה אקוסטה	דרסדן 93 264
דב בר ממזריץ 338	הברקאמפ 225
דב מבולוחוב 339	האג 111
דבורה הנביאה 436	האי גאון 18
דה-לה-קרואה 157	האלה 114
דה ספינה, אלפונסו 46	הגל 178 199 218 257 309 313 341 349 361
דובנו, שלמה 458	405 432 454
דובנוב 338 356 423-366 465-468 470 471	הדסי, יהודה 267
דוד בן זכאי, ר' 18	הובס 117
דוד בן מימון 66 86	הוטינגר 226 234
דוד המלך 20 80 84 252 349 353 384	הולדהיים 346 405
דוד הראובני 32 36 66	הומבולט, אלכסנדר 97 128
דום 114 115 176 177 181 182 184 185 303	הומבולט, וילהלם 97 339
335 342 426	הומברג, נ"ה 166 169 172 341 426
דומניקו הספרדי 21	הומל 433
דוסטויבסקי 421	הומרוס 388
דוריה אנדריאה 33 34	הופמן 428 445
דיאון זיוס פטביוס 220	הופפלד 280
דיאוניסוס הליקרנסוס 53	הורביץ, ישעיה הלוי (השל"ה): 457
דיאו קסיוס 141 447	הורביץ, פנחס הלוי 90
דיאנה 20	הורביץ, שפטל 400
די הרירה, אברהם הכהן 475	הורדוס 18 20 74 230 329-331 333 356 440
די וואלנסיה, ניקולאי 42	441 444
דיזנגוף 371	הורקנוס השני 440
ד'יזראלי 411	הושע 354 435
די ליאון, משה 23 66 319 456	הושיעה 231
די מודינה — ראה מודינה, יהודה	היטלר 147
דיקארט 320 322 454 457	

הרצפלד, לוי 268	היידלברג 252 221 178 92
הרקולניום 446	היילפרין, יחיאל 85
הרקולס 20	היילפרין, ישראל 93
הרקליוס 34 30	היינה 406 404 378 344 342 299 215 189
הרשברג 463 432 431 424	היינמן 193
ואגנזייל 136	היינריך הראשון 235
ובר 381	הילדסהיימר 461 428
ואטיקן 24	הילל 454 447 439 317 57
ואלמי 117	הילמר 190
וולטאג'י 29	היסטינגס 213
וולטיר 421 248 160 138 106	היפוקרטס 69 68 50
וולויל (וולף), עמנואל 214 211 205-201 128	הירודיה 21
217 218 221 226 307 341	הירונימוס 233 76 59 38 22 16
וולף, גרסון 359	הירש, מוריץ 362
וולף, יוסף 184-182 179 168 166 125-122	הירש, שמואל 307
210	הירש, שמשון רפאל 307-300 279 276 93
וולף, יוהן ק' 238 235 234	431 405 359-357 345 340 335 314-312
וולף, פרידריך א' 210 193 192	460
וולפנביטל 201 190 185	הכהן נפתלי 400
וולפסון-הלה, אהרון 172 161	הכהן שלום 122 113 112 93
וורמייזה (וורמס) 396 243 86	הכהן שלום 122 113 112 93
וטה די 193	הלברשטם 456 348
ויזל (וסלי), נ"ה 112-110 107 100 99 98 90	הלנה המלכה 58
127 146 152 155 188 193 426 443	הלסינגפורס 414
ויטבסק, שלמה 132	המבורג 340 299 263 245 242 195 156 98
ויטל, ר' חיים 320	346 344 341
ויטרבנזוס אנטיוס 55 54	המן 162
וייל 186 182 181 179 92	הנאו, זלמן 127
וייס, אייזיק הירש 465	הנובר, נתן נטע 84 83
וילהלם הראשון 327	הנובר (עיר) 359 300
וילנה 463 428 374 373 366 275	הניגסברג 143
וילנר 117	הס, מיכאל 196 182-179
וינה 147 136 134 127 114 94-92 90 89 34	הס, משה 472 468 461 427 410 409 364 92
149 162 176 243 245 258 260 299 348	הרדר 249 210 181 157 156 149 112
407 405 404 400 359	הרוויץ, ישראל 81
וינקלר 375	הרון א־רשיד 142
וינר, מ' 359 318 300 34	הרכבי 432 431 399 375
ויצנטי 31	הרמס טריסמגיסטוס 59
וירצבורג 195	הרץ, הנריאטה 426 339
ולה פיטרו דלה 237	הרץ, מרקוס 426 142
	הרצל 463 461 445 415-413

544 הכתיבה ההיסטורית היהודית

ולהאוזן 353 355 384 387 432 433
ונציה 24 26 27 29 30 61 63 70
וספוג'י, אמריגו 31
וספסיאנוס 61 115 134 317
ורבורג, פ' 415
ורסאי 438
ורשה 82 368 424

זאלקינד 112

זמושטש, ישראל 99 458

זאציק 158 190

ז'בוטינסקי 371 416

זולקיאוו 93

ז'וסטר 387

זיבל, ה' פון 278

זיגיסמונד אוגוסט 321

זיגמונד השלישי 83

זיזן 93 170 172 185 201

ז'יטלובסקי 414

זיכריאו 43-48

זיסקינד מטרימברג 274, 292

זכות, אברהם 17-23 31 56 61 66 72-75 77

זכרון יעקב 428

זכריה 13 43 44 293

זלדן 234

זלין 433

זמלר 119

זמרי 444

זקס, מיכאל 345 346

זרח 425

חבקוק 436

חברון 428 462

חגי 13 58

חואן ה־2 63

חונא רב 85

חוניו 332

חזקיהו 15 18 21 356 436

חיד"א 29

חיון, נחמיה 157 456

חיות, יצחק 81

חיות, צבי הירש 93

חיים מוולוז'ין, ר' 426

חיפה 348

חלקיהו הכהן 354 361

חם בן נוח 249 349 354

חנניה בן תרדיון 22

חמורפי 384 433

חמלניצקי 83 85 320 322

טאמא 238

טבל, דוד 98

טבריה 44 135 222 318 348 462

טוביי 235

טוביה כהן הרופא 400

טולדו 15 19 234

טוליטולא — ראה טולדו

טומאס 39-42

טולנד 140

טולסטוי 391

טורגנייב 366

טורטוסה 39

טורנוס רופוס 447

טורקוומדה 313

טיבינגן 327

טיבריוס 50 141 145 333

טיטוס 14 20 22 40 45 53 54 80 115 129 130

141 149 165 317 445 446

טלר 119 121 133 299 339 426

טנג'יר 427

טעבל, קאפל 89

טפליץ 78 93

טרכיטש 87 ואילך

טרויה 78

טריאנוס 445

טריאנט 35

טריגלנד 234

טרייטשקה 316 340 356 361 410-412 467

טרנופול 93 200

טרני, משה 237

יאיר הגלעדי 20

יאן, יוהן 164 165

282-280 278-215 190 189 132 93 92 יוסט	347 יאן, פ"ל
327 323 318 312-309 307 299 297 286	139 יאנוס
357 356 352 343-341 339 338 335 333	436 385 354 167 יאשיהו
398 397 384 383 377 376 371 369 359	384 יב
435 431 430 422 410 406 405 403 401	445 392 389 317 יבנה
472 471 469-465 459	ידוע הכהן הגדול 45
53 יוסטינוס	ידידיה האלכסנדרוני — ראה פילון
224 212 יוסטיניאנוס	428 יהוד
60 יוסי בן חלפתא 12	209 יהודאי גאון
439 יוסי בן יועזר	162 יהודה
439 יוסי הכהן	444 יהודה הגלילי
250 69 יוסף	456 395 157 יהודה החסיד
164 138 134 יוסף בן גוריון הכהן	318 313 292 288 273 235 69 62 יהודה הלוי
29 יוסף בן יהושע הכהן 28	458 455 426 395 393 344
34 יוסף בן שמואל הנגיד 30	441 439 348 331 325 315 יהודה המכבי
150 148 145 127 116 98 96 90-88 יוסף השני	231 230 85 69 66 18 16 יהודה הנשיא (רבי)
421 262 259 167 155	447 260
140 138 113 78 77 69 48 29 יוסף הכהן	488 יהודה נשיאה
14 יוסף הלוי 13	18 יהוסף בן שמואל הנגיד
233 יוסף המומר	72 יהושע, אבי דוד גנו
90 יוסף פרדיננד	444 יהושע בן גמליאל, ר'
29 21 18 12 יוספוס פלביוס (יוסף בן מתתיהו)	432 352 349 230 220 171 18 יהושע בן-נון
133 130 129 110 80 74 66 61 58 53 52	449 433
176 172 165-163 154 149 141 140 134	30 יהושע הכהן
254 226 225 220 219 209 183 181	57 יהושע, ר'
388 387 384 366 333 331 328 284-282	126 יואב
464 446-444 442 439 432	162 יואש
20 יופיטר	21 יוהנה מאנגליה
385 356 351 198 יחזקאל	53 יוהנס פרנליוס
63 יחיא בן יעיש	445 439 391 389 317 138 יוחנן בן זכאי
231 יחיאל בן שלמה מפינסק, ר'	440 389 388 331 326 254 220 יוחנן הורקנוס
149 147 146 143 141 136-134 ייטלס, איגנץ	327 326 21 יוחנן המטביל
134 ייטלס, ברוך	37 35 33 30 יוליוס השלישי
134 ייטלסת, יונה	15 יוליוס קיסר
371 273 265 ילינק	172 170 169 יולסון
433 ינסן	102 יום
435 432 250 227 162 106 47 44 43 20 יעקב	291 יונה בן אברהם
440	141 יונתן האורג
393 יעקב בן מאיר תם (רבנו תם)	441 439 יונתן החשמונאי
362 יעקבי, יוהן	440 יונתן הצדוקי
200 193 190 172 170 156 93 יעקבסון, ישראל	56 יונתן התנאי

201 299 340 341 404 405

יעב"ץ — ראה עמדת, ר' יעקב

יצחק אייזיק הלוי 430 431 447 450 465

יצחק הלוי 24

ישועה הלוי 65

יעב ץ, זאב 424-465 471

יעואל בן קנז — ראה יעב"ץ, זאב

יפה, מרדכי 76

יפו 428 462

יפת בן נח 249 349 354 465

יצחק 106 250

יצחק דייך מעכו 22 157

יקטן בן עבר 451

ירבעם 39 353

ירושלים 14 15 21 22 29 30 38 40 45 48 50

59 68 85 115 149 150 157 164 172 219

225 239 269 270 273 292 302 330 344

348 353 386 388 391 393 415 424 428

444 462

יריחו 50 462

ירמיאס 375

ירמיה 68 302 341 352 386 436

ישו 15 20 41 42 120 132 160 164 174 227

269 270 296 297 310 326 328 390 391 442

446

ישמעאל 77

ישעיה 293 301 302 349 354 370 436

437

יש"ר מקנדיה — ראה דלמדיגו, יוסף שלמה

ישראל בעל שם טוב, ר' (הבעש"ט) 132 274

337 338 376 378-380 397 458-460

ישראל המגיד 338

יששכר 20 67

כהן, הרמן 412 428

כהן, מרטין א' 48

כהן, שלמה יעקב 129 130

כהנא, דוד 398

כוזיבא — ראה בר־כוכבא

כורש 54 69 144 253

כלב בן אחיהו 271

כסנופון 54 65

כפר חנניה 462

כצנלסון, י"ל (בוקי בן יוגלי) 375

כרמייה 346 362 427

כרתים (קנדיה) 24 26 27

לאפטר 104 266

לאקס, שלמה 168 169 172

לבוב 30 87 91 94 238

לבן 162

לבנדה 413 462

לבנזון, אד"ם הכהן 427

לבנזון, מיכה (מיכ"ל) 427

לואי הארבעה־עשר 88 146

לודולף 237

לווה, היינריך 397

לוט 249

לוי 129

לוי בן גרשם (רלב"ג) 56

לויזון, שלמה 141 147-155 218 222 238 342

343 464

לוין, ברוך ל' 428 463

לוינזון, יצחק בר (ריב"ל) 359 360 408

לויטא, אליהו (אליהו בחור) 150 152

לומז'ה 424

לונדון 275 360 420 427 428 451 462

לוסימכוס 333

לוצאטו, משה חיים (רמח"ל) 157 458

לוצאטו, פילוסינו 268

לוצאטו, שמואל דוד (שד"ל) 34 268 345 346

426

לוקרטיה 146

לוריא, ר' יצחק אשכנזי (האר"י) 84 273 320

357 396

לוריא, ר' שלמה בן יחיאל (מהרש"ל) 208 321

לורקי, יהושע 292

לותר, מרטין 24 32

לטריס, מאיר הלוי 34-36

ליאו 248

ליאוטופוליס 332

ליאופולד השני 90

מוזר, מוזס 189 197 198 341	ליבל, ישראל 131-133 338
מוחמד 30 141	ליוא, ר' יהודה בן בצלאל (המהר"ל): 62 72 75
מוליטור 273	275 86 82 77
מולכו שלמה 32 33 36 56 66 67 76 150 414	לייטפוס 226 234 237
מומזן 356 387	לייפציג 97 265 306 340
מונטיפיורי 303 425 427 461	לילינבלום 367 413 462
מונטסקייה 138	לימבורג 136 142 143
מונפליי 456	לינוויל 90
מופרטואה 97	לינל 208
מור (עיר) 147	ליסבון 37 78 90
מור, א"מ 93 94	ליסה 98
מושלס 362	ליסט, י"א 196 197
מחמיט 28	ליפמנוס 58
מחניים 353	למלין, אשר 56 66
מטרניך 94 244	לנדאו, ר' יחזקאל (הנודע ביהודה) 89 90 98
מיזס 238	458 275 137 126
מיטסטיני 54 55	לנין 418
מיזל מרדכי 75 86	לסינג 42 98 99 102-106 118 157 202 203
מיזל, פרומט 76	401 335 302 301
מייניקה 421	לסמן 189
מייסנר 134	לסקר, אדוארד 362
מיכאליס 234	לעף, ל' 359
מיכה 370	לצרוס 411 412
מיכל, ר' יחיאל מנמירוב 85	לרמונטוב 336
מיל 367 378	
מילר 184 333	מאגדבורג 265
מילטיאדס 440	מאהאדי 143
מימון, שלמה 117 131 133 142 152 157 399	מאהלר 423
מינסטר 35	מאייר, אדוארד 387 432
מינסק 85	מאיר 22
מינץ, יהודה 24 27	מאיר מרוטנבורג, ר' 235 359
מינרבה 20	מאיבר 362
מיסיאה 53	מאני 15
מלאך, חיים 157 459	מאפו, אברהם 360 366 427
מלאכי 13	מאר 362
מלאנכטון 297	מגנצה (מיינץ) 30 396
מלגה 37	מדריד 177
מלו, שרל 236	מהר"ל — ר' ליוא, ר' יהודה בן בצלאל
מנדל מנוביי־בידצ'וב 127	מהר"ם מפדובה — ראה קצנלבוגן, ר' מאיר
מנדלי מוכר ספרים 371	מהרש"ל — ראה לוריה, ר' שלמה בן יחיאל
מנדלסון, דורותיאה 339	מודינה, ר' יהודה אריה די 458

מנדלסון	89 90 94 97-108 114 118 122 124 127
מנהיים, קרל	215
מנהיימר, א"נ	93 299 341
מנטובה	49 62
מנלאוס הכהן	346
מנשה	293 436
מנשה בן ישראל	150 313 323 396
מנשה מאיליה	426
מנתון	333 442
מסטיסלב	366 368 371
מצדה	219 446
מקוה ישראל	348 427 462
מרדכי בן ניסן	234
מרדכי היהודי	21 162
מריה תרזיה	87-90 127 137
מרילנד	200
מרקוס	341
מרקוס טיטוס	238
מרקוס טיטניוס	141
מרקס, קרל	406 421
משה בן מימון (הרמב"ם)	12 22 35 54 56
	64-66 69 72 75 97 107 127 142 157 182
	183 227 231 267 270 271-273 291 297
	303 304 318-321 323 325 395 406
	454-457
משה בן נחמן (הרמב"ן)	56 66 292
משה בן שם טוב מליאון	273
משה מבבל	14 15 19
משה רבנו	13 16 18 52 53 59 67 68 78 80
	104 105 112 115 129 132 141 152
	165-169 171 174 195 197 214 219 220
	229 230 243 250 251 267 268 277 280
	291 309 327 355 361 370 386 429 430
	432 442 447 453 468
משה רבקה'ס	322
משולם הגאון	209
מתי	328
מתתיהו החשמונאי	284 441
נאכסוס	44
נאנט	413
נבוזראדן	40
נבוכדנאצר	15 69 87 195
נבוגרודיק	131
נוביי־בידצ'וב	126 127
נווי	29 30
נוח, מרדכי א'	200
נויבאור	393
נוימן	347
נומיאור	43-45 47 48
נורדאו	415
נח	86 129 138 158 249 349 354
נחום	43 44 436
נחמיה	162
ניבור, ק'	157 237 349 467
ניו יורק	376
נילדקה	280 281
נינוה	143
נינוס	79
ניקולאי הראשון	224 343 363 408 461
ניקולאי, פרידריך	97 106
ניקולסבורג	87 88 90 91 93
ניקושראטה	20
ניקנור	45
נירנברג	124
נמירוב	85
נמרוד	69 76
נעמי	436
נפולי	43
נפוליון	88 91 92 94 112 124 151 172 173
	175 176 178 179 186 190 196 229 261
	263 276 278 336 339 401-403 421 470
נשיא, גרציה	44 47
נשיא, יוסף	44 135 318 396
נתן החכם	42
נתן הכהן הבבלי	18 23
נתן העזתי	456

סרוג 457	נתן מהורודנה 75
עבאס 143	סאביני 193 252 256
עבולאפיא (שליט ערב) 146	סאס 152
עדרים 143 144	סאקי, סילבסטר די 236 238
עובדיה ספורנו 63	סכיוניטה 33
עומר 30 145	סכיליה 37 292
עזרא הסופר 140 165 167 227 229 276 325	סדום 249 354
עזריאל מגירונה 324	סוטוניוס 53 134
עין זיתון 462	סוצומנוס 233
עכו 348	סוקולוב, נחום 85 360 368 415
עלי, מוחמד 336	סוקורמורסקי 360
עמארנה, תל 384	סוקראטס 67 145
עמדן, ר' יעקב (יעב"ץ) 62 157 233 237 255	סוקראטס סקולסטיקוס 233
עמוס 436	סורא 234
עמורה 249	סיגוניו, קרלו 220
עמנואל הרומי 292	סימון הילד 35
עמנואל מפורטוגל 346	סימון, ריצ'רד 432
ענן 14 237 271 452	סיני, אחי המהר"ל 72 75
עקיבא, ר' 12 22 34 231 336 446 447 449	סירוש 20
עקילס 57 58 63	סלבדור 426
עשו 250 440	סלומון, גוטהולד 92 122 179 182-184 340
עתניאל 432	סלומון, משה יואל 462
פאולוס 327 346 340	סלוניקי 46 64
פאטל, א' 182	סלוסטוס 102
פאריס 92 112 125 135 175 245 257 403 438	סלים הראשון 25 135
פביה 32	סלימן השני 25 32 35
פבל 87	סלמנקה 17
פדובה 24 26 27 35	סמברי, יוסף 28
פדרו האכזר 145	סמואל, הרברט 463
פדרו הזקן 42	סמולנסקי 366
פואה, טוביה 33	סמולנסקין, פרץ 359 424
פוזנא 76	סמסון 190
פוזננסקי 393	סנבלט 14
פוטיפר 162	סנקה 50
פויארבך 405	סעדיה גאון, ר' 16 56 150-152 209 271 273
פומבדיתא 18 234	297 313 319 320 392 451 453-455
	ספיקר 125
	ספרטה 143
	סקוטוס לוזיטנוס 150
	סרבנטס 127

פומפיוס 53	פלימו ד'ברגמו 64
פומפיי 446	פלעקלס 137 138
פוניאטובסקי, אוגוסט 337	פלך, יהושע 90
פונטיוס פילטוס 270 328	פנחס 444
פוקס 360	פנצ'י 62
פורטליאונה, אברהם 58	פסטלוצי 173 184
פושקיארה מגירונה 324	פקיעין 462
פטרוס 327	פראג 31 62 76 79 82 83 87 93-96 98 102
פטרבורג 363 336 368 375-373 381 399 407	126 129 134-137 140 143 147 149
420	154-158 164 275 458
פטררקה 53	פריננר 31 35 36
פיוס הרביעי 69 71	פרדיננד הקתולי 313
פיוס החמישי 35 71	פרו 62
פיטאגורס 21 50 59 68	פרובינציאלי, אברהם 77
פיטר 472	פרובינציאלי, דוד 62
פיכטה 119 120 125 421	פרובינציאלי, משה 62
פילון 52-55 58 61 140 220 269 312 328 344	פרומנטל הלוי 362
387 439 443 464	פרוידנטל 332
פילוסטרטוס 53	פרוינד, א' 403
פיליפ מספרד 346	פרידלנדר, דוד 97 98 100 110 113 121 133
פליניוס 50 220	142 152 189 197 243 266 299 338-340
פיליפ, בן הנרי הראשון 30 31	342 346 405 426
פיליפסון, לודוויג 215 216 265 280 317 359	פרידלנדר, יאכים משה 97
פיליפסון, מרטין 403 404	פרידלנדר, מ"ל 368
פיליפסון, משה 122 168	פרידלנדר, משה 189
פימאנדרו 59	פרידריך השני 96-98 102 117 223 242 257
פינסקר, י"ל 413	259 275 421
פינסקר, שמחה 297 450 454	פרידריך וילהלם השני 117
פיסארו 46 63	פרידריך וילהלם השלישי 197 243 244
פיפינגר 238	פרידריך וילהלם הרביעי 257
פיקו דה לה מירנדולה 57	פריס, י"פ 178-183 185 244
פירנצה 37	פריצול, אברהם 18 23
פירסט 306	פרל 132 157 200 274 380
פירשטנטאל 122	פרינלוס, יוהנס 54
פישלס, לב בן מאיר 87	פרנסואה הראשון 32
פישלס, מאיר 136	פרנסישקו איטליאני 21
פישמן, י"ל הכהן 456	פרנץ השני 124 155 173
פישר, מרקוס 136 147 149 154 191	פרנק, יעקב 157 456 458
פישר, קרולוס 137 140 141	פרנקל, דוד 99 122-125 160 168 189 193-195
פלומה 31	פרנקל, זכריה 93 264 277 304 309-307 314
פלטינה 53	329 333 340 404 406 408 460

קולוניה 31	פרנקל, מימון 195
קולנו 424	פרנקפורט אודר 98 125
קונט 367 378	פרנקפורט דמיין 72 83 92 130 169-172 179
קונטרקטוס 53	185 195 196 256 260 268 343 346 357
קוניץ 233	377 400 407 461
קונסטנטינוס 20 212 233	פרעה 54 250
קונפורטי 236	פררה 43 49 50 59 62 63 67 136
קוסטידינה — ראה קושטא	פרסבורג (פרשבורג) 89 94 126
קוסטומארוס 398	פתח תקוה 428 462 463
קופנהגן 98	
קופרניקוס 146	צדקיה 21
קוצבו 92	צדרכוים 376
קוק, ר' אברהם יצחק הכהן 456	צוייפל 376 456
קורדובה 14 15 19 394	צונץ, יו"ט ליפמן 189-216 218 226 229 232
קורדוברו, ר' משה 273	240 264 280 286 299 318 342 346-344
קורח 68	365 371 428 460 467
קורנדה 362	צור 442
קושדאיו (כוזרי השני) 30	צידון 462
קושטא 18 24 27 46 61 236	צייטלין 426
קטופא, נחמן הילד 66 86	צימרמן 92
קיוב 360	צינברג 374 375 399
קיטל 384	ציפורי 348
קייזרלינג 459	ציריך 136
קייפא 21	צלאח א־דין 31
קירכהיים 268	צלטר 97
קירני 332	צ'מברלין 411
קישינוב 373	צמח, מרדכי 81
קלאוזנר 387	צפניה 436
קלדניוס 221	צפת 43 62 273 462
קלוין 136	
קלונימוס בן קלונימוס 31 35	קאנט, עמנואל 113 114 117 119 120 123 178
קליאופטרה 38	344 432 454 457
קליגולה 145	קאסוטו, מ"ד 284 354
קליי 340	קאסל, דוד 63 435
קליר, ר' אלעזר — ראה אלעזר הקליר, ר'	קארו 267 396 456 457
קלירמון טוניר 402	קהיר 393
קלישר, ר' אליהו 427	קו, אפרים 142
קלעת רבה 15	קובנו 419
קלמנסון 131	קוטיק 465
קמחי, דוד (רד"ק) 65 157 291	קוינטינוס צינצינטוס 139
קמינקא 422	קולומבוס 17 31 292 396

קנדיה ראה כרתים	רבניצקי 371 420
ק ניגסברג 96 100 106 113 121 425	רגנסבורג 175
קסטלאצו 29	רד"ק — ראה קמחי, דוד
קסטרו, ארוביו ד' ראה רקוביו	רודולפוס הראשון 78
קסטרו, רודריגס ד' 150	רודולפוס השני 72 75 76 79
קסידורוס 53	רוזנרוט, קנור פון 233
קפלה, יוהן 72	רוטשילד 362 406 413 463
קפשאל, אליהו 24 26-28	רויכלין 297
קפשאל, משה 24 27	רולין 134
קצנלבוגן, י' 400	רומא 15 16 30 32 33 45 61 63 66 69 70 129
קצנלבוגן, מאיר 63	130 137-239 150 151 160 171 212 292
קראקוב 18 72 293 442	427 440 444
קרדוזו, קוא (קרופניק) 420	רומולוס 15 34
קרוכמל, מנדל 400	רוסו ז'אן ז'אק 166
קרוכמל, נחמן (רנ"ק) 344 346 360 407 446	רוסי, עזריא די (מן האדומים) 12 48-64 70 74
קרייצנאך 340	75 77 81 138 140 231 292 443 463 464
קריסטינה 90	רופוס בן בר־כוכבא 34
קרל, ארכידוכס 88	רורר 136 176
קרל הגדול 142 224	רות 436
קרל החמישי 32 235 238 254	רחבעם 39 353 435
קרל השישי 87	רחובות 462
קרל בן יוסף השני 90	ריב"ל — ראה לוינזון, יצחק בר
קרלין 419	ריגה 381 471 419 420
קרלסבד 78 92 244	ריטר, קרל 218 219 352
קרמזין 235	ריימרוס 248
קרפה 71	ריינהארד 160
קרפצוב 136	רייסנר 422
קרשקש 457	רילאן 219
קרתא חדשה 143	רינאן 327 355 387
קשטיליה 31	רינדפלייש 180
	ריס 92 76-185 193 244 260
ראב"ד — ראה דאוד הלוי, ר' אברהם	ריסר 343
ראב"ע — ראה אבן עזרא, ר' אברהם	רי"ף — ראה אלפסי יצחק, ר'
רב — ראה אבא אריכא	רלב"ג — ראה לוי בן גרשם, ר'
ראובן 162	רמ"א — ראה אישרלס משה
רטיסבון 32	רמב"ם — ראה משה בן מימון, ר'
רבי — ראה יהודה הנשיא, רבי	רמב"ן — ראה משה בן נחמן, ר'
רבידוביץ 376 419 420	רמות גלעד 353
רבינא 231	רמשק, משה 147
רבינוביץ, זאב 419	רנ"ק — ראה קרוכמאל, נחמן
רבינוביץ, ש"פ 336 425 469	רנקה 278 356 421

שלמה בן ירוחם 271
שלמה המלך 20 39 44 123 145 165 167 171
182 252 253 254 348 384 435 443 451
שם 249 349 354 465
שמאי 444 447
שם טוב אבן שם טוב 65
שם טוב בן יצחק 292
שמואל הנביא 252 283 361
שמואל הנגיד 15 23 394 453
שמיד, אנטון 90 147
שמלקלדן 79
שמעון בן אלעזר 22
שמעון בן גמליאל 84 455
שמעון בן יוחאי, ר' (רשב"י) 66 233 456
שמעון החשמונאי 268 326 439 441
שמעון הצדיק 14 84 447
שמעון השומרני 21
שמעון פטרוס 21
שמעון בן יצחק 75
שניאור זלמן מלאדי, ר' 274 338 376
שפייאר 396
שפינוזה, ברוך 140 203 259 294 298 320
322-324 337 378 396 398 432 457
458
שפלדינג 119
שפנר 184
שרדר 375 384 433
שריק 181 184
שרירא גאון 16 18 64 231 234 451
ששון 362
ששפורטס, ר' יעקב 237

תוגרמה בן יפת 25 27
תומסון 472
תוניס 17 19 23
תיאודוסיוס 212 233
תיאודורט מאנטיוכיה 233
תיאודריך 80
תיבו 252
תיאר 82
תל-אביב 376 428 463

רעמסס 253
רפופורט, שלמה יהודה (שי"ר): 93 318 344
360 406 407
רשב"י — ראה שמעון בן יוחאי, ר'
רש"י 60 76 81 86 127 164 208 209 395 454
רשל 262

שאוּל המלך 14 69 80 171 195 425
שבע בן בכרי 126
שכתי צבי 80 135 157 236 237 273 274 298
323 324 325 337 357 377 396 397 398
399 456-458
שד"ל — ראה לוצאטו, שמואל
שוט, יוהן 136 236 238
שולם, שמואל 17 18 31
שולמית המקראית 126
שולמן, קלמן 366
שטאל 362 406
שטיינברג 375 420 423
שטיינהיים 307 318 344 426 429
שטיינשניידר 358 359
שטיקר 424 427 462
שטמפר 462
שטראוס 269 327
שטרן-טויכלר 421 422
שילר 135
שי"ר — ראה רפופורט, שלמה יהודה
שירר 387
שכטר 364 393
שכם 446
שכנא 321
שלגל 339 349
של"ה — ראה הורוביץ, ר' ישעיה בן אברהם
שלומציון המלכה 326
שלוסר 432
שלזינגר 245 258
שליידן 432
שליירמכר 114 339 340 361
שלינג 125 405
שליצר 184 210 221
שלמנאסר 111

554 הכתיבה ההיסטורית היהודית

תלמי מאלכסנדריה 20-22 67 141

תלמי פילומטר 332

תלמי הראשון 141

תלמי השני פילדלפוס 50 53 59 332 333

תלמי השלישי 356

תם, רבנו — ראה יעקב בן מאיר תם

תמיסטוקלס 440

תמר 162

תענך 384

תרה 350

עיצוב העטיפה: גדעון קיין
לוחות: ארט פלוס
הדפסה: דפוס 'אחזה', ירושלים

ראובן מיכאל הכתיבה ההיסטורית היהודית

ההיסטוריוגרפיה היהודית, כלומר: כתיבת תולדות העם היהודי על-ידי היסטוריונים יהודיים, משקפת נאמנה גם את ההיסטוריה של היהודים לדורותיהם. בניגוד לכרוניקאים של ימי-הביניים, המלווים ברשי-מותיהם את מאורעות זמנם ועוקבים אחרי שושלות חכמי התורה, מנסים ההיסטוריונים בעת החדשה לתהות על סיבות ההתרחשויות, לעמוד על טעמן ולציין את השינויים שחלו בעקבותיהן במצבו של העם היהודי על תחומיו השונים. כמו ההיסטוריוגרפיה של עמי אירופה, מופיעה ההיסטוריוגרפיה של העם היהודי בעידן הרציונליזם, בשעה שהאמונה במסורת אבות נקראה למבחן הביקורת המדעית. ניצניה הראשונים נראו עוד בימי הרנסנס באיטליה. נציגה המובהק היה ר' עזריה מהאדומים (1511-1578), שבחלקים מסוימים של ספרו **מאור עיניים**, העביר תחת שבט הביקורת את הכרונולוגיה המקראית, את סיפורי אלכסנדר מוקדון שבתלמוד ונושאים שונים. אולם תקופת הפריחה הזאת נפסקה פתאום בעקבות הגזרות של האפיפיורים, ורק כעבור 200 שנה, בתקופת ההשכלה, התחדש חקר ההיסטוריה היהודית, והוא נמשך והולך, על-אף כל התהפוכות, בימינו.

יוסט (1793-1860), גרץ (1817-1891) ודובנוב (1860-1941) כתבו — כל אחד לפי שיטתו והשקפת-עולמו — חיבורים המקיפים את תולדות העם היהודי מתחילתן עד ימיו-הוא. לצדם ולעזרתם באו היסטוריונים, שחקרו נושאים ספציפיים והעשירו את ההיסטוריוגרפיה במונוגרפיות רבות. מכיוון שהשקפתו של כל היסטוריון נוצרת בסביבה רוחנית וחברתית מסוימת ומושפעת רבות ממאורעות שחוה בחייו, משמשת כתיבתו ראי לתולדות זמנו: ההיסטוריוגרפיה נעשית היסטוריה!

המחבר, ראובן מיכאל, הוא חניך בית-המדרש הגבוה למדע-היהדות בברלין. בשנת 1934 עלה ארצה והצטרף לקיבוץ אפיקים, שבו הוא חבר עד היום. את תואר הדוקטור העניקה לו, אחרי השלמת לימודיו והתמחותו בהיסטוריה של העם היהודי בעת החדשה, האוניברסיטה העברית בירושלים.