

המשבר ששבר אך מעט: תולדות ישראל כתמול שלשום

דוד אנגל

מחלקת סקירבל ללימודי היהדות, אוניברסיטת ניו יורק

ב־1952 הודיע ההיסטוריון רפאל מאהלר על כוונתו להכין "עיבוד חדש, כולל וסינתטי של דברי ימי ישראל בדורות האחרונים" (מאהלר 1952, 9).¹ מאהלר, יליד 1899, החל את דרכו המקצועית בפולין בין שתי מלחמות העולם, היגר לארצות הברית ב־1937 וב־1951 הצטרף לסגל ההוראה של בית הספר הגבוה למשפט וכלכלה בתל אביב. עם הקמתה של אוניברסיטת תל אביב התמנה לפרופסור בחוג להיסטוריה של עם ישראל, וב־1977, שנה לפני מותו, הוענק לו פרס ישראל על תרומתו לתחום זה.

בהקדמה שהקדים ל"עיבוד החדש" שלו הנגיד מאהלר את גישתו ההיסטוריוגרפית ל"גישה העיונית השגורה בהיסטוריוגרפיה הישראלית", שהושפעה לדבריו "על-ידי תוכניותיהם המדיניות של נציגיה – תוכניות "שעכשיו אבד עליהן הכלח לכל הדעות" (שם). "בסך-הכל", טען, "צומצמה ההיסטוריה של עם ישראל בדורות האחרונים במסגרת השגורה בעיקר לתיאור תהליך שיווי זכויות היהודים באירופה, בתוספת פרשת התנועות והמגמות הנגד-יהודיות" (שם, 10). ההדגשים האלה היו נכונים אולי, כך רמז, לשנים בין שתי מלחמות העולם. ברם, "יום ליום יביע אומר, ותקופה לתקופה תחוה דעת" (שם): משעה שפרסם גדול ההיסטוריונים היהודים של ראשית המאה העשרים, שמעון דובנוב, את עשרת כרכי הסינתזה המונומנטלית שלו *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*

* המאמר מבוסס בעיקרו על ספרו של המחבר מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה (אנגל 2009), וכולל גם כמה תוספות שלא נכללו בו.

1 עד למותו ב־1977 השלים מאהלר ארבעה כרכים על אודות השנים 1780-1815 ועוד שלושה כרכים על אודות השנים 1818-1848. הכרכים ראו אור ב־1952, 1954, 1960, 1962, 1970, 1976 ו־1980.

בברלין ב־1925, "חל המשבר הגדול בדברי ימי האנושות, וממש נחתך גורל העם היהודי" (שם). הנה כי כן הציג מאהלר את תוכניתו בתור "צורך דחוף" (שם, 9):

לקח־הדמים הטראגי ובשורת אתחלתא דגאולה, שירדו כרוכים באותה תקופה הרת־עולם, מן־ההכרח שיראו לנו בפרספקטיבה חדשה את כל תהליך ההיסטוריה הישראלית בכל ימי הגולה וביחוד את דברי ימי עמנו בזמן החדש. מה נשתנו ונתחדשו בעיות ההיסטוריה הישראלית במאה ה־ט, מאת השנים של האמאנציפאציה, משהוארו מקצה־מזה על־ידי אש הגיהנום של כבשני־ההשמדה הנאציים, ומקצה־מזה על־ידי עמוד השחר הבוקע ועולה, שחר עם משוחרר על אדמת אבותי! (שם, 10).

ואולם המשווה את הגישה הפרשנית שהניח מאהלר ביסוד "העיבוד החדש" לזו שסרטט בכתביו הפרוגרמטיים משנות העשרים והשלושים של המאה העשרים² יתקשה להבחין בשינוי שחוללו שני המאורעות המכוננים שהצביע עליהם — השואה והקמת מדינת ישראל — בראייתו את קורות היהודים ב"מאת השנים של האמאנציפאציה". מאהלר היה איש "פועלי ציון שמאל", מפלגה שקידמה בברכה את רעיון הבית היהודי הלאומי בארץ ישראל בעיקר בתור מסגרת להשתתפותו של מעמד הפועלים היהודי במלחמת המעמדות העולמית הממשמשת ובאה. כבר בראשית דרכו העלה מאהלר על נס את "חוק הברזל הסוציולוגי של המטריאליזם ההיסטורי" נוסח מרקס בתור המפתח לא רק לפענוחם של רזי תולדות ישראל במשך הדורות אלא גם לניתוח הנרטיבים ששימשו את החוקרים שתיארו את ההיסטוריה היהודית מנקודות מבט שונות (מאהלער 1934, 5). כך למשל, כפי שהסביר ב־1934, התאימו אנשי "חוכמת היהדות" של המאה התשע־עשרה את דבריהם לרוח הבורגנות הגרמנית שבשורותיה ביקשו להשתלב, ואילו "האסכולה הלאומית", שנציגיה המובהקים היו דובנוב ואחד העם, "שיקפה את הצרכים של בורגנות הביניים היהודית [דער יידישער מיטלבורגערטום] בתקופה שלפני המלחמה [מלחמת העולם הראשונה], כאשר עמדותיה הכלכליות של הבורגנות היהודית היו עדיין חזקות יחסית וההגירה היתה בכחינת שאלת חיים [א לעבנספראגע] רק עבור שכבות אחדות של הבורגנות הזעירה והפרולטריון" (שם, 6–7). לעומת זאת, "הזמנים משתנים ואתם משתנות גם התיאוריות של ההיסטוריה היהודית" (שם, 7): המשבר הכלכלי של שנות השלושים המוקדמות והתחזקותו של הפשיזם ברחבי אירופה הבהירו לטענתו מעבר לכל ספק את צדקת הניתוח המרקסיסטי, המלמד (לפי גרסתו) כי "הפתרון ההיסטורי לשאלה היהודית [...] [המבוסס על] ריכוזם הטריטוריאלי של המוני יהודים [...] יחד עם ארגונם של היהודים ושילובם בתעשייה בכל ארצות מגוריהם [...] לא יתגשם אלא באמצעות מאבק השחרור המשותף להמונים היהודים ולהמוני העמים המדוכאים של העולם כולו" (שם, 49). אמנם, הזהיר מאהלר, נציגים של הבורגנות בקרב ההיסטוריונים של עם ישראל ממשיכים לנהל קרב מאסף נואש נגד הפרשנות המטריאליסטית, אך ניסיונותיהם "מראים רק על חוסר הישע של התיאוריה ההיסטורית ה'אידיאליסטית' ובייחוד על רפיון תפיסתם הדתית־הלאומית!"

(”די אומגעלומפערטקייט פון [זייער] רעליגיעז-נאציאנאליסטישער קאָנצעפציע!“; שם, 48).³ ואם כבר בשנות השלושים היה משוכנע כי אבד הכלח על כל גישה החורגת מהתפיסה המרקסיסטית כפי שהבין אותה, על אחת כמה וכמה היה משוכנע בצדקת דרכו בשנות החמישים, עת ששקד על ”העיבוד החדש“:

לא זכה שמעון דובנוב לראות בנחמה; נגזר עליו שיפול מות קדושים יחד עם מיליוני אחיו בני עמו, אשר למחקר תולדותיהם הקדיש כל עבודת חייו. [...] ואולם מקומו בתולדות ההיסטוריוגרפיה הישראלית ייקבע נכונה, בקנה-המידה ההיסטורי, אם נזכור שגם בהישגיו הרבים וגם בליקויים היסודיים לא היה אלא בן דורותיו: דורות ההגמוניה של הקאפיטאליזם בעולם ושל האמאנציפאציה האזרחית בעם ישראל. בימינו הוטל על ההיסטוריוגרפיה הישראלית, הראויה לתפקידה, להתקדם עם הרוח הגדולה אשר למהפכה העצומה של תקופתנו, תקופת מאבקה של האנושות לסוציאליזם ומאבקו של עמנו לאמאנציפאציה עצמית, לקיבוץ גלויות וגאולה בציון.

כל עיון ביקורתי בשיטות הרווחות בהיסטוריוגרפיה הישראלית — על-כרחנו מביא לידי מסקנה, שגם בהסכר דברי ימי עמנו לא תיתכן אלא אותה שיטה, שהיא נר לרגלנו בהבהרת תהליך ההתפתחות של האנושות כולה, שיטת המאטריאליזם ההיסטורי. [...] דוקא בימינו אלה, כשעמנו זה-אך הגיע, אחר השואה האיומה בתולדותיו, לזמן תקומתו ושחרורו, שומה עלינו לגולל את התמונה המלאה הסוציאליסטית של תהליך התפתחותו ההיסטורית, להתחקות על שורשי חוקיותה, על כל נפתוליה הטראגיים (מאהלר 1952, 10–11).

דומה אפוא שרישומן של השואה ושל הקמת המדינה התגמד בכתיבה ההיסטורית המאוחרת של מאהלר לעומת רישומו של מצעד הגבורה המשוער של הסוציאליזם בעולם — מצעד שהחל עם המהפכה הסובייטית, ושמנקודת מבטם של אותם חוגים פוליטיים בישראל של ראשית שנות החמישים שמאהלר נמנה עמם,⁴ עדיין נראה איתן ואף מתחזק. השואה, כפי שהכיר אותה מרחוק ולמד את פרטיה מפי עמיתים שחוו אותה על בשרם,⁵ חיזקה ככל הנראה עמדות ותובנות שהגיע אליהן בדרכים אחרות עוד בטרם פורענות, אך לא שימשה לו מקור לתובנות חדשות.

וכמאהלר כן גם שורה של היסטוריונים דגולים של היהודים שפעילותם המחקרית החלה לפני מלחמת העולם השנייה ונמשכה רבע מאה ויותר לאחריה. ארבעה מהם — סאלו (שלום) בארון, בן-ציון דינור, יצחק בער ויעקב כ”ץ, מעמודי התווך של ההיסטוריוגרפיה היהודית במאה העשרים — אף לקחו על עצמם לבחון מחדש נושאים ורעיונות שנדרשו להם לפני

3 המטרה העיקרית לביקורתו הייתה ספרו של יחזקאל קאופמן גולה ונכר (1954).

4 בשנות החמישים היה מאהלר חבר מרכז מפלגת מפ”ם.

5 מאהלר היה מקורב לעמנואל רינגלבלום, הדמות המובילה של הארכיון החשאי של גטו ורשה, ”עונג שבת“, והיה בין הנמענים של מכתבו האחרון מ-1.3.1944, שבו ציווה למאהלר ולמכון למדעי היהדות (ייוו”א) בניו יורק את הארכיון (Kassow 2007, 385–386). אחרי המלחמה הוא עמד בקשר הדוק בין היתר עם פיליפ פרידמן, ראש הוועדה ההיסטורית היהודית המרכזית בפולין (Centralna Żydowska Komisja Historyczna) ועם ארתור אייזנבאך, גיסו של רינגלבלום וחבר בצוות המדעי של הוועדה, אשר החל בסוף שנות הארבעים לחקור את המדיניות של רצח היהודים בפולין.

המלחמה, והם הגיעו בסופו של דבר אל אותן תפיסות ואל אותם דגמי מחקר שהכריזו עליהם בפעם הראשונה בשנות העשרים והשלשים.

במשך ארבעה עשורים כמעט, מראשית שנות החמישים ועד מותו ב-1989, שקד סאלו בארון על הכנת מהדורה מורחבת של עבודתו המונומנטלית היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל,⁶ שגרסתה המקורית, הסוקרת את תולדות ישראל מראשיתן ועד ימיו של המחבר, ראתה אור בשלושה כרכים ב-1937 (Baron 1937). ואולם על אף הצהרתו כי "הגולה היהודית, היחסים הידידותיים או הלא-ידידותיים בין יהודים לשכניהם, השינויים הכלכליים והחברתיים, אפילו התפתחותה של דת ישראל [...] לובשים צורות חדשות כשבוחנים אותם לנוכח שקיעתה הטרגית של יהדות אירופה" (Baron 1952, vii), לא סטה פרק המבוא לגרסה המורחבת (Baron 1952), שהמחבר הציג בו את השקפות היסוד ההיסטוריוגרפיות שלו, מן הקווים שסרטט בפרק המקביל במהדורה הראשונה.⁷ כמו כן לא חזר בו בארון בעקבות המלחמה מהביקורת שהטיח לראשונה ב-1928 נגד "התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית", אשר לדבריו "מציגה את מנת חלקם של היהודים בגולה כמקשה אחת של ייסורים ורדיפות" (Baron 1937, II, 31), ואף קבל על ש"השוואה [...] חיזקה את ההשקפה הזאת" בקרב שכבות רבות של הציבור היהודי (Baron 1952, XI, 388).

לקראת סוף שנות החמישים החל גם בן ציון דינור מרחיב ומתקן את קובץ התעודות ישראל בגולה, שיצא לאור לראשונה בשני כרכים ב-1926 (דינור תרפ"ו) והקיף תקופה של 800 שנה, מן המאה השביעית עד סוף המאה החמש-עשרה. המהדורה השנייה התפרסמה בין השנים 1958 ו-1973. היא הגיעה לכדי עשרה כרכים וכללה תעודות גם מן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה, אבל דינור לא עשה בה שינוי כלשהו, לא במתכונת הכללית של הקובץ ולא בעקרונות שהנחו את בחירת התעודות ועריכתן, והמבוא הפרוגרמטי למהדורה השנייה נשאר כמעט זהה לזה של המהדורה הראשונה (דינור תשי"ח).

ב-1947 הוציא יצחק בער בתרגום אנגלי את ספרו גלות (Baer 1947), שמקורו הגרמני פורסם ב-1936 (Baer 1936). גם הוא לא ראה לנכון להכניס שינוי כלשהו בטקסט; הוא הוסיף רק אחרית דבר קצרה ובה חזר על התפיסה ההיסטוריוסופית שפעל לפיה מאז שנות העשרים. זמן קצר לפני מותו ב-1980 ראה הספר אור בתרגום עברי; גם הוא לא סטה מהגרסה המקורית (בער 1980).

יעקב כ"ץ פרסם ב-1958 את מחקרו פורץ הדרך על החברה היהודית האשכנזית בשלהי ימי הביניים, מסורת ומשבר (כ"ץ תשי"ח). בספר הזה הוא קשר את התפוררותם של הסדרים המסורתיים שאפיינו את יהודי אירופה מן המאה השש-עשרה עד המאה השמונה-עשרה עם צמיחתו של דגם חברתי חדש: "החברה הניטרלית". את המונח הזה טבע בעבודת הדוקטור שלו משנת 1934 בנושא "ראשיתה של ההתבוללות היהודית בגרמניה והאידאולוגיה שלה", שהחל

6 זה כותר התרגום העברי של שבעה כרכים מתוך הגרסה המורחבת (בארון תשט"ו-תשל"ג). הגרסה המקורית והכרכים הנותרים של הגרסה המורחבת לא תורגמו לעברית.

7 אכן, בארון ציין בפירושו כי "פרק המבוא [למהדורה השנייה] עבר הכי פחות שינויים [מכל פרקי הספר]", שכן "סודות ההיסטוריה היהודית השתנו פחות מהגישה" לפרקים ספציפיים בתולדות ישראל (Baron 1952, viii).

בהכנתה באוניברסיטת פרנקפורט לפני עליית המפלגה הנאצית לשלטון.⁸ רק בשנות השבעים הוא נסוג מהשימוש במונח, אך רק באופן חלקי: מאז נזקק למונח "החברה הניטרלית-למחצה" (semi-neutral society) – חברה שגילתה פחות נכונות לקלוט יהודים מתבוללים מכפי ששיער לפני כן (כ"ץ תשמ"ו; Katz 1973, 54, 231).

לשון אחר: חמשת החוקרים שיצרו למעשה את הפרדיגמות שהנחו ועיצבו את השיח ההיסטוריוגרפי היהודי בשמונים השנים האחרונות בדקו כל אחד ואחד את הפרדיגמה שלו לנוכח הרצח ההמוני של יהודי אירופה ולא מצאו בחורבן דבר שיש בו כדי להטיל ספק מהותי בתקפותן.⁹ הסיבות לתופעה הזאת רבות ומורכבות. אין יסודן באידאולוגיה בעיקר: אדרבה, ההתעקשות על המשך תקפותן של פרדיגמות מתקופת טרום-המלחמה גם לאחר השואה היתה משותפת להיסטוריונים ציונים וליברלים, ארץ-ישראלים ותושבי הגולה, בורגנים וסוציאליסטים. כמו כן לא נראה נכון לפרש את התופעה בתור השתקפות של האלם הכללי שלטענת משקיפים רבים פקד את הציבור היהודי ברחבי העולם במשך כשני עשורים לאחר האסון. אם אכן שרר אלם כזה בחלק מן העולם היהודי,¹⁰ החוקרים הנרוננים לא היו שותפים לו. פרט לבער, נטלו כולם חלק, במידה זו או אחרת, בניסיונות להניח תשתית למחקר ההיסטורי המדעי על השואה שהתחיל עם תום המלחמה. ב-1947 הפך בארון את כתב העת שבעריכתו, *Jewish Social Studies*, לבמה המרכזית לפרסום מחקרים בשפה האנגלית על נושאים הקשורים לשואה, וב-1948 הביא את פיליפ פרידמן, האיש שעמד בראש מפעלי המחקר וההנצחה שהקימו ניצולי שואה כפולין ובמחנות העקורים בגרמניה, לחקור וללמד את הנושא באוניברסיטת קולומביה שבניו יורק.¹¹ בתקופת כהונתו בתור שר החינוך של מדינת ישראל (1951–1955) דינור יזם וניסח את "חוק זיכרון השואה והגבורה: יד ושם תשי"ג–1953" ועמד

8 כ"ץ לא הגדיר את "החברה הניטרלית". הוא ציין רק שמהדגם החברתי הזה "נשמט [...] כל עקרון סלקציה, שעל פיו אפשר היה להגביל את החברות לבני דת אחת" (כ"ץ תשי"ח, 292–293), ולהגדרה מלאה הפנה לעבודת הדוקטור שלו. והשווה Katz 1972, 195–276 – שם תיאר את החברה הניטרלית בתור "סוג חדש של מפגש שההבדלים הקיימים בין יהודים לשאינם יהודים איבדו בו את אופיים המפלט כיוון שיהודים ושאינם יהודים מצאו את עצמם עומדים על בסיס חברתי חדש שקם מעבר להבדלים האלה" (שם, 234).

9 אין פירוש הדבר שלא חלו שינויים כלשהם בהדגשיהם או בעמדותיהם לגבי נושאים מסוימים בכתביהם שלאחר המלחמה. הן בארון הן מאהלר ייחדו תשומת לב רבה יותר מקודם לתולדות היהודים בארצות הברית ופעלו לשיבוץ בסיפור-העל ההיסטורי היהודי – זאת, ככל הנראה, עקב משקלה המוגבר של קהילה זו בעולם היהודי שאחרי המלחמה. ב-1943 פרסם דינור את מסתו הידועה "גלויות וחורבן", ובה הבחין ב"מערך היסטורי" שלדבריו לא היה מודע לקיומו עד ש"אורן המסנוור של דליקות הגלויות הבעורות לעינינו" האיר את "אפילתם של הדורות שקדמונו" (דינור 1978, 175). ואולם עד 1958 חזר בו מהעמדה שהביע במסה זו, המצטיירת במבט לאחור כחריגה זמנית מתפיסות היסוד ההיסטוריוגרפיות שלו. אצל בער הופעת הספר גלות ב-1936 נראית כהתחלה של מעבר מהעמדה המייחסת ערך שווה לכל התקופות בתולדות היהודים שדגל בה עד אז אל הגדרת ימי הביניים בתור "שורה בלתי פוסקת של רדיפות" והרמת קרנה של תקופת הבית השני בתור שיא התפתחותו הרוחנית של עם ישראל. אך דומה שהמעבר כבר היה בעיצומו כשנודע לו על הרצח ההמוני של יהודי אירופה (בער תרצ"ח, 291). אין סימן לכך שחלו שינויים דומים אצל כ"ץ עד משפט אייכמן והדיון שהתפתח סביבו בשנות השישים. ייתכן שההתפתחות האלה היאצו אותו להחליף את המונח "חברה ניטרלית" ב"חברה ניטרלית-למחצה". לדיון מורחב על בארון, דינור, בער וכ"ץ ראו אנגל 2009.

10 בזמן האחרון ערערה חסיה דינור על הטענה בדבר קיומו של אלם כזה בקרב יהודי ארצות הברית (Diner 2009).
11 על פרידמן ראו שטאובר תשס"ח, 77–114; Jockusch 2006; Aleksiu 2008.

בראש רשות הזיכרון לשואה ולגבורה במשך שש שנות פעילותה הראשונות (1953–1959).¹² כ"ץ היה חבר במועצה הציבורית של יד ושם, ואילו מאהלר ערך ספרי יזכור לשתי קהילות יהודיות שהוחרבו בידי הנאצים (מאהלער 1947; 1970). דינור אף הטרים את קריאתו של מאהלר לעיון מחודש בתולדות ישראל לנוכח השואה, בנאום שנשא לפני הקונגרס העולמי הראשון למדעי היהדות. הקונגרס התכנס בירושלים ב-1947 בעקבות פנייה אל "אנשי המדע העוסקים בנושא חכמת ישראל לכל ענפיה" בבקשה לנסח את "עמדת חכמי ישראל לגבי שואת ישראל והחובות שהיא מטילה על העובדים עבודה מדעית בשדה חכמת ישראל". בנאומו שם ציין דינור כי "פרשת קורותינו בתקופה האחרונה מחייבת אותנו לבדיקה מדעית מחודשת של כל פרשת קורות 'ישראל בעמים'", והזמין את עמיתיו לפתוח "שער לדרכי מחקר חדשות" בעזרת החומר התיעודי הרב על המשטר הנאצי ויחסו לעם ישראל שחוקרים ברחבי העולם, יהודים ושאינם יהודים כאחד, החלו זה עתה בחשיפתו.¹³ אמנם לא עסקו ההיסטוריונים האלה בחקר השואה גרידא, אך ברי שהם שייכו את חורבן יהדות אירופה לתחום עיסוקם המקצועי. דומה שביסוד רתיעתם האישית של ההיסטוריונים האלה מהכניסה לעובי הקורה של חקר השואה הייתה מונחת תחושה שתפיסת ההיסטוריה היהודית שכל אחד מהם פיתח לפני המלחמה שימשה אינטרס יהודי חיוני, ושהאינטרס הזה נשאר בעינו גם אחרי החורבן. כך למשל הזהיר בארון חזור והזהר בשנים שלאחר תום המלחמה כי התרכזות יתר של מוסדות ציבור יהודיים באסונות העבר הקרוב עלולה להעלות את קרנה של אותה "תפישה בכיינית של ההיסטוריה היהודית" שיצא חוצץ נגדה בשנות השלושים, ודבר זה, כך התרה, יש בו כדי לפגוע ב"נחישותו הפנימית [של העם היהודי] להישרד".¹⁴ כמו כן, ב-1963 הוא הצר על "מעל לכל מאורע אחר שבתולדות השואה אנו מעלים על נס את המרד בגטו ורשה [...] [והופכים] עורף לגישה היהודית המסורתית של צידוק הדין והשלמה עם גזירת שמיים מתוך אמונה" — גישה שתנמה לדעתו בסופו של חשבון לרציפות הקיום היהודי במשך הדורות (בארון תשנ"א, 11, 29). גם דינור הביע לא פעם חשש כי בעקבות השואה יפנה עורף הדור הצעיר של היהודים בארץ ישראל לא רק לגלות בתור מצב קיומי אלא גם למורשת התרבותית היהודית שנוצרה בגולה במשך הדורות, שכוחה לטפח "אינסטינקט עממי ראשוני, שהוא הוא ה'לוז' שבתקומתו של כל עם ובכוח היאבקותו" עמד בעינו אף לאחר החורבן (דינור תשי"ח, 2, 33). מאז שנות העשרים נלחם דינור בשלילה הרדיקלית של הגלות שאפיינה חלק מהתנועה הציונית, ודומה שבעקבות השואה ראה צורך להגביר את מאמציו בכיוון הזה (פירר תשמ"ה, 94–96; אנגל 2009, 128–133). אכן, דינור היה עד להקצנת היחס השלילי לגולה שחלה אצל עמיתו בער בעקבות עליית הנאצים לשלטון בגרמניה — יחס שמצא ביטוי מובהק בספרו גלות (בער 1980), בהתגלמותו הטרומ־מלחמתית והבתר־מלחמתית כאחד (אנגל 2009, 122–127). וברי שנאמנותו של מאהלר לתורה הסוציאליסטית המרקסיסטית לא נתערעה עקב השואה.

12 עוד על כך ראו כהן 2004, 127–146; שטאובר תש"ס, 74–95, 157–208.

13 דבריו מצוטטים אצל ריין תשס"א, 230, 234.

14 Baron 1945, 8, ראו דיון מורחב אצל אנגל 2009, 88–89.

ברם, אף שהיסטוריונים אלה עצמם לא הציגו דרכים לשילוב החורבן בסיפורה העל של ההיסטוריה היהודית כפי שכל אחד מהם הציג אותו, הם סברו ככל הנראה שיבוא יום ויורשיהם האינטלקטואליים יגלו ויבהירו את השילוב הנכון – זאת במידה שחוקרי תולדות ישראל יקדמו ויטפחו את חקר השואה. ואולם לא כך קרה. במקום לעודד את חקר השואה במגמה לברר את מקומו של החורבן בסיפורה העל ההיסטורי היהודי, חתרו רוב תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם של בארון, דינור ובני דורם דווקא לבודדו מתוך רצף ההיסטוריה היהודית ולהרחיקו מתחום עיסוקם. החתירה לבידוד ולהרחקה התבטאה הן במישור ההצהרות הן במישור המעשים. הכרזות על הצורך "להחזיק את השואה בהסגר" כדי שזו לא תביא ל"הפחתת ערכו של הסיפור ההיסטורי" היהודי לאורך השנים, ל"ראיית (היהודים) אך ורק [...] [בתור] אובייקטים היסטוריים" ולא בתור גורם פעיל ויוצר בעיצוב תנאי חייו ותרבותו, ולהעצמת הדימוי השלילי של היהודי בתור ברייה סבילה ונכנעת לגורלה, ואף לפגיעה "בכוח העמידה של היהודים, בחינוך היהודי ובעתידו של עם ישראל בכלל" חוזרות ונשנות תכופות בשיח המקצועי העכשווי של חוקרי תולדות ישראל.¹⁵ משום כך, ככל הנראה, נמנעות כמה מהתוכניות האוניברסיטאיות המובחרות במדעי היהדות מלכלול את הנושא בתוכניות הלימודים שלהן; מאמרים על תולדות המפגש בין הרייך השלישי ליהודי אירופה נעדרים מכתבי העת המובילים בחקר קורות ישראל; מחקרים על השואה אינם נחשבים על פי רוב לחומר קריאה חיוני עבור היסטוריונים של היהודים; וספרים המתיימרים להציג תמונה כוללת של תולדות היהודים נוטים להציג את השואה כפריצה פתאומית של ההיסטוריה הגרמנית או האירופית אל תוך ההיסטוריה היהודית, חסרת זיקה ברורה לקווי ההתפתחות העיקריים של עם ישראל בעת החדשה.¹⁶ חוקרי תולדות ישראל בכירים הטיחו לא אחת ביקורת נגד מעט החיבורים שטענו כי היבטים מסוימים של התנהגות היהודים תחת עול השלטון הנאצי מתבהרים לאור התנהגותם של יהודים ויחסי הגומלין המדיניים, החברתיים, התרבותיים והכלכליים שנרקמו בינם לבין לא יהודים בדורות קודמים, וטענו נגדם כי הם נתפסו ל"הנחות אידאולוגיות מוקדמות ולהמשגות שאבד עליהן הכלח".¹⁷ לא יפלא אפוא, שלדברי החוקרת פאולה היימן, שהייתה פרופסור לתולדות ישראל בעת החדשה באוניברסיטת ייל שבארצות הברית, "עדיין לא הטביעה השואה את חותמה על ההיסטוריוגרפיה היהודית [...] ולא הובילה לשינוי מרחיק לכת בתפיסתנו את תולדות היהודים בעת החדשה" (Hyman 1990, 151–152). וטוב שכך, קבעה היימן, שכן, "לא הייתי רוצה

15 לדוגמאות וציטוטים ראו אנגל 2009, 39–52.

16 שם.

17 Schorsch 1994, 149 ("ideological presuppositions and outmoded conceptualizations"). הערתו זו של יצחק שורש התייחסה בין השאר לספרו של מיכאל מרוס *The Politics of Emancipation: The French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair* (Marrus 1971), אשר קבע מפורשות כי אין "ההיסטוריון יכול לבודד את עצמו מידיעת הבאות" (כלומר, מהידיעה ש"הנתיב ההיסטורי הוביל בסופו של דבר להשמדה הנאצית" (שם, 1). בספר הזה הבחין שורש בהשפעתה של חנה ארנדט, שכתביה על משפט אייכמן ועל ראשיתה של הטוטליטריות שימשו לו ולחוקרי תולדות ישראל רבים את הדוגמה המובהקת לעיוותים העולים בהכרח מכל ניסיון לתפוס את התוצאות הקטלניות של המפגש בין הרייך השלישי ליהודי אירופה כתולדה, ולו באופן חלקי, של מעשייה ומחוליהם של יהודים בדורות קודמים. על ההיבט הזה של הפולמוס סביב ספריה של ארנדט אצל אינטלקטואלים יהודים, לרבות חוקרי תולדות ישראל, ראו אנגל 2009, 183–205.

להשליך את [צ'לה של] השואה אחורנית על פרשת דרייפוס, למשל, ואינני סבורה שניטיב עם תלמידינו אם ננסה לעשות זאת".¹⁸

הגורמים שהולידו את המצב הזה מורכבים אף הם. יש לחפשם בתחום החברתי ובתחום הרעיוני כאחד. ההקשר החברתי שהתופעה קמה מתוכו בולט ביתר שאת אצל בניו ונכדיו האקדמיים של בארון כביכול, אך דומה שהוא השפיע במידה דומה גם על היסטוריונים שהתחנכו על ברכי ההיסטוריוגרפיה הציונית, שבשנים האחרונות מצאו רבים מהם מודל לחיקוי בבארון דווקא (ברטל 1997, 85–86). רוב החוקרים המונים את עצמם עם צאצאיו האינטלקטואליים של בארון הם ילידי השנים 1935–1955; רבים מהם גדלו בצפון אמריקה ורכשו שם את השכלתם. הם יצאו לדרכם המקצועית בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, בזמן שהדגש בחוגים המובילים להיסטוריה באוניברסיטאות בארצות הברית עבר מן ההיסטוריה המדינית והאינטלקטואלית אל ההיסטוריה החברתית — גישה המבקשת לשחזר את החוויה היומיומית של אנשים רגילים כביכול, שלא נמנו עם האליטות המדיניות והתרבותיות של ארצותיהם. המעבר הזה כבש את לבם של רבים מההיסטוריונים הצעירים של עם ישראל, שביקשו להתייבב בחוד החנית של המחקר ההיסטורי הכללי. גם כוח משיכה פוליטי מסוים היה טמון בו: כדברי טוד אנדלמן, ראש הקתדרה לתולדות עם ישראל בעת החדשה באוניברסיטת מישיגן ואחת הדמויות המרכזיות בקבוצה הנדונה, "חקר ההיסטוריה החברתית ביטא מחויבות למאבקם של המנושלים, הנדכאים והאילמים" (Endelman 2001, 55) ובכללם הנשים — מאבק שאנדלמן ורבים אחרים מבני דורו הזדהו אתו וביקשו לקדמו. אולם בניגוד למצב כיום, כאשר נוטים לראות ב"נדכאים והאילמים" קורבנות של המורשת הליברלית המודרנית ולקשור את מאבקם לביקורת המורשת הזאת ברוח הפוסטמודרניזם, בשנות השישים והשבעים נטו לראות במאבק זה ניסיון להגשים את הפרויקט המודרני ואת האתוס המהפכני במלואם. הנה כי כן אוהדי ההיסטוריה החברתית שבין ההיסטוריונים הצעירים של עם ישראל, כמו עמיתיהם המתמחים בתולדותיהם של עמים וארצות אחרים, הביעו חשד כלפי פרשנויות היסטוריות שהטילו ספק במורשת המהפכה.

ואולם בשיח הפוסטמודרניסטי שהתפתח באקדמיה המערבית בעשורים האחרונים של המאה העשרים היה לשואה תפקיד מרכזי. כבר בשנות החמישים והשישים החלו הוגים ידועים בארצות המערב להציג את התוצאה הקטלנית של המפגש בין הרייך השלישי ליהודי אירופה — תוצאה שסומנה במידה הולכת וגדלה בתיבה "אשוויץ" — בתור אירוע הקורא תיגר על עצם הלגיטימיות של המוסכמות הפילוסופיות, המדעיות והלשוניות שהתרבות המערבית הושתתה עליהן מאז תקופת הנאורות של המאה ה-18. העובדה שההשמדה תוכננה והוצאה אל הפועל במידה רבה בידי אנשים משכילים דווקא, שינקו לכאורה מאותם מקורות רוחניים שהזינו את גדולי האמנים, המשוררים והמלומדים של העת החדשה, הצביעה לדעת רבים על חולשות מהותיות שבמקורות

¹⁸ דבריה של היימן בכנס השנתי של האגודה למדעי היהדות (Association for Jewish Studies) בדצמבר 2001, "The Holocaust in Jewish History: A Roundtable," sound recording AJS 211216-5.2, Audio Archives, La Crescenta, CA, USA

האלה. בחוגים אינטלקטואליים הולכים ומתרחבים פשטה הסברה כי לא זו בלבד שאין כוחה של התרבות המערבית המודרנית למנוע אסונות כדוגמת אושוויץ אלא שלעומת סדרים פוליטיים-חברתיים ונורמות תרבותיות טרום-מודרניים, התרבות המערבית המודרנית והסדרים הפוליטיים והחברתיים שיצרה מגבירים את הסיכוי לאסון כזה ומחלישים את ביטחון האדם.¹⁹ לא ייפלא אפוא שהשואה תפסה מקום מרכזי בתהייה הביקורתית הרחבה על ערכם של הסדרים והנורמות האלה, ושתהייה זו גברה לקראת סוף המאה העשרים ונתכנתה בשם הכללי "פוסטמודרניזם". מתיחת קווים בין השואה לנקודות התורפה המשוערות של המודרניות היתה לצנינים בעיני חוקרים רבים של תולדות ישראל, לא רק בעיני אלה שהתחילו את דרכם המקצועית בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים ומחזיקים כיום בעמדות בכירות באוניברסיטאות בצפון אמריקה ובמדינת ישראל, אלא גם בעיני צאצאיהם המתכוננים לרשת אותם. אכן, דומה שההיסטוריונים האלה חשו רגיעה מסוימת לנוכח התחזקותן של נטיות פוסטמודרניסטיות באקדמיה המערבית בעשרות השנים האחרונות. מתברר שרבים מהם נמשכו ללימוד ההיסטוריה היהודית דווקא מתוך אהדה חזקה לניסיון ליצור זהות יהודית חילונית – ניסיון ששורשיו נעוצים בתקופת הנאורות ושהתקדמותו נתאפשרה רק עקב השינויים מרחיקי הלכת בחיים האינטלקטואליים, החברתיים והתרבותיים של יהודי אירופה, שינויים שהיו חלק בלתי נפרד מתהליך השתלבותם של היהודים בעולם המודרני (ירושלמי 1982, 101–102; Zipperstein 1995, 435–436). יתרה מזו, נראה שחוקרים אלה סבורים כי עצם יכולתם לטפח את הזהות הזאת במסגרת אקדמית תלויה במחויבותה של האקדמיה לערכים, לסדרים פוליטיים ולדפוסי מחשבה המעוגנים היטב באתוס של הנאורות ובתרבות המודרנית המושתתת עליה.²⁰ לא ייפלא אפוא שהביקורת הפוסטמודרניסטית על הנאורות נדחית תדירות בידי היסטוריונים רבים של עם ישראל כיום בתור "משנה אליטיסטית בעלת צביון קונסרבטיבי אם לא ראקציוני" ה"מאיימת לבטל את ההישגים" של המפעל ההיסטוריוגרפי היהודי האקדמי בדורות האחרונים (Endelman 2001, 63, 65). הנה כי כן, ככל שהשואה משמשת מקור חשוב לתוכנות המחזקות לכאורה את הביקורת הזאת, כך מתחזקת נחישותם להחזיק את השואה בהסגר, כביכול, ולא לאפשר לה דריסת רגל בסיפר-העל של תולדות ישראל בעת החדשה.²¹ הרגיעה הזאת מההשלכות האנטי-מודרניות האפשריות של השואה לא ניכרה אצל היסטוריונים שיצרו את הפרדיגמות האנליטיות שלהם לפני מלחמת העולם השנייה והמשיכו לדבוק בהן גם לאחריה. אדרבה, מקצת הפרדיגמות האלה לפחות הציגו את המודרניות – כלומר הן את מערכת הערכים הכללית הנושאת את הכינוי "מודרניות" והן את התגלמותה היהודית הספציפית בתנועות ההשכלה והאמנציפציה הליברלית – כהתפתחות היסטורית

19 ביטוי מובהק לסברה הזאת ראו אצל באומן (Bauman 1989). יתר פירוט ראו אצל אנגל 2009, 25–32.
20 ראו למשל Dash Moore 1993–1994, והשוו לדבריו של רונלד שכטר: "אני משבח את היהודים שאימצו את ערכי ההשכלה והמהפכה בלי לוותר על זהותם היהודית, ויש לי אהדה למי שהאמינו שהתנועות האלה יביאו את האושר להם ולאנושות כולה. אני מאמין שההשכלה והמהפכה, ואפילו נפוליאון, היו 'טובים ליהודים' כביכול במובן זה שהם קידמו את השוויון לפני החוק" (Schechter 2003, 4).

21 ראו את הדיון המורחב אצל אנגל 2009, 97–106.

דו־ערכית. בארון למשל קונן על אובדן האוטונומיה המשפטית הרחבה שהיתה מנת חלקן של קהילות ישראל ברחבי העולם במאות השנים שקדמו למהפכה הצרפתית. לדבריו, האוטונומיה הזאת, שנתנה בידי הקהילה היהודית "יותר יכולת לשלוט על חבריה מאשר למדינה הפדרלית המודרנית ולרשויות המוניציפליות ביחד" (בארון תשנ"ו, 21, 55), יחד עם הסדר המדיני הדה־צנטרליסטי הכללי של ימי הביניים, שהותיר מידה רבה של שלטון עצמי בידי קורפורציות חברתיות מסוגים שונים, אפשרה ליהודים "לגור בשלווה יחסית" (שם) בהשוואה לעידן הבתר־מהפכני ולנהל "חיים מלאים ושלמים, בנפרד מיתר האוכלוסייה" (שם, 58). אפשרויות אלה נעלמו כליל "כאשר הוקמה המדינה המודרנית והחלה לחסל את הקורפורציות" (שם).²² דינור ביכה אף הוא את "תהליך ההתרופפות המתמדת של ההדקים הסוציאליים באומה היהודית ותהליך התרקמותם האינטנסיבית של היהודים במסכת הווייתם הלאומית של העמים אשר בקרבם הם יושבים" (שם, 9), שהיוו לדעתו שניים מסימני ההיכר המובהקים של "הדורות האחרונים" בהיסטוריה היהודית. שני התהליכים האלה, הזהיר, "פגעו ברקע היסודי של ההווה הלאומית [היהודית]: בהרגשת השתייכותם ההדרית של אישיה ובשלמות רצונם להמשכת חייהם המשותפים, בהכרת אחדות־הגורל המיועד לחלקי האומה ובכישרון הפעולה המשותפת לקביעתו של גורל זה" (דינור 1955, 9–10).²³ ואילו מאהלר ייחל להמשך התפשטותה של המהפכה הסוציאליסטית כערובה להתגברות על "תהליך ההתבוללות בתחום הקאפיטאליזם המפותח" שהתחיל עם המהפכה הצרפתית ואיים על המשך קיומה של "התרבות הלאומית [היהודית] האחידה, שנשמרה בידי העם כשכיית חמדתו ונתעשרה מדור לדור ככל תקופת הגלות הארוכה" עד ש"עבר עליה המשבר הראשון עוד בראשית הקאפיטאליזם" (מאהלר 1952, 16). דומה שההיסטוריונים האלה ציפו שירשיהם יציעו דרכים לשלב את השואה בסיפר־העל של ההיסטוריה היהודית, דרכים שתאששנה את יחסם הסקפטי כלפי העת החדשה. ואולם רוב יורשיהם התכחשו לרכיבים האנטי־מודרניים של משנותיהם, ובמידה שחשו בפוּטנציאל של השואה להביא לידי הבלטת הרכיבים האלה דווקא, הם ביקשו להרחיק אותה מתחום עיסוקם.²⁴ אולי מכאן באה נטייתם של רוב חוקרי תולדות ישראל כיום לתפוס ולהציג את השואה בעיקר בתור ביטויה האלים והקטסטרופלי ביותר של מסורת שיח אידיאולוגית אירופית־נוצרית שנוצרה זמן רב לפני העידן המודרני — מסורת המכונה כפי כולי עלמא בשם "אנטישמיות".²⁵ אמת היא שהחוקרים האלה מניחים בדרך כלל את קיומו של מעין זן מודרני מיוחד של המסורת הזאת, הנזקק יותר ללשון תורת הגזע מאשר ללשון הדת, וקושרים את הזן המשוּער הזה דווקא להשקפת העולם האנטי־יהודית של התנועה הנאצית. ואולם רובם מניחים באותה מידה כי הזן הזה נשען על "מערכת של דימויים וסטראוטיפים מסורתיים" ששורשיהם נעוצים במורשת הנוצרית של ימי הביניים או אפילו בפגניות של ימי קדם (Endelman 1986, 98–100);

²² עוד על ספקנותו של בארון לגבי המודרניות ראו Engel 2006.

²³ עוד על יחסו של דינור אל העת החדשה בתולדות ישראל ולאופייה של המדינה המודרנית ראו אצל אנגל 2009, 146–130.

²⁴ על ההתכחשות הזאת אצל תלמידיו וצאצאיו האינטלקטואליים של בארון ראו שם, 72–95.

²⁵ לביקורת על ההרגל הלשוני הזה ראו Engel 2009.

Chazan 1997, x). עקב כך, במידה שנתנו את דעתם לזיקה בין השואה להיסטוריה היהודית, הם הבנו סיפר המכונה על פי רוב "מאנטישמיות לשואה", שראשיתו מאות שנים לפני עליית המפלגה הנאצית לשלטון בגרמניה ב-1933. אמנם יש הרואים בעצם קיומו של הסיפר הזה וכן במעורבותם הפעילה של חוקרי תולדות ישראל אחדים בחקר אופייה וגילוייה של המסורת האנטי-יהודית לדורותיה הוכחה לכך שהשואה אכן הותירה רישום חזק על כתיבת ההיסטוריה היהודית (כהן תש"ע). אולם לאמתו של דבר תרמה המעורבות הזאת להבלטת הניתוק מחקר השואה המאפיין את התחום, שכן מחקרם של חוקרי תולדות ישראל על תולדות האנטישמיות בדורות שקדמו לשואה מושגת לרוב על הנחה שיש קשר בין נושא מחקרם לבין רצח יהודי אירופה בשנות הארבעים של המאה העשרים, והנחה זו אינה עולה בקנה אחד עם ממצאי מחקריהם של חוקרי גרמניה הנאצית בשלושת העשורים האחרונים. בשנים האלה התעצמה בקרב היסטוריונים שחקרו לעומק את השקפת העולם של מתכנני הרצח ומבצעו סברה ש"הזעם הרצחני שהנחה את הנאצים עצמם נבע ממקורות אחרים ושייך לקטגוריה אחרת של מניעים", קטגוריה שונה מכל ביטויי העוינות ליהודים שקדמו לעליית הנאצים לשלטון, וכי פשע ההשמדה יכול להיות מוסבר רק במונחים יוצאי-הדופן של אותו הזמן ואותם התנאים ולא במונחים של הכנה מוקדמת והדרגתית בעבר הרחוק" (וולקוב 2002, 149).²⁶ ייתכן שאילו פרי עטם של ההיסטוריונים האלה היה מגיע דרך שגרה לידיהם של חוקרי תולדות ישראל היו אלה האחרונים זונחים את הסיפר המופרך, או לפחות חסר התימוכין בהיסטוריוגרפיה הגרמנית של השנים האחרונות, אך מפאת ההפרדה הקיימת בין חקר השואה לחקר ההיסטוריה היהודית לעת עתה לא ניתן להעמיד את האפשרות הזאת במבחן. ועוד זאת: הגורסים "מאנטישמיות לשואה" מציגים רובם ככולם את שנאת ישראל בתור פרי דמיונם ומעשה ידיהם של שאינם יהודים בלבד, כאילו מעשיהם של יהודים לא תרמו להתפתחותה כלל וכלל, ולכן הקשר שלה להיסטוריה היהודית גופה נחשב לקלוש.²⁷ הצגת השואה כשיאה של האנטישמיות מצטיירת אפוא בתור דרך להתחמק משילוב השואה בתוך סיפר-העל של ההיסטוריה היהודית ולא בתור דרך להתבונן מחדש בתפיסות יסוד היסטוריוגרפיות לנוכח השואה.

סיכומי של דבר: קביעתה של היימן הנזכרת קודם כי השואה "עדיין לא הטביעה [...] את חותמה על ההיסטוריוגרפיה היהודית [...] ולא הובילה לשינוי מרחיק לכת בתפישתנו את תולדות היהודים בעת החדשה" (Hyman 1990, 151-152), אף שהיא נראית תמוהה במבט ראשון לנוכח רישומה הכביר של השואה במחשבה הציבורית היהודית כיום, אכן מתארת בנאמנות את המצב הנוכחי בחקר תולדות ישראל. מתברר שמשבר השואה שבר אך מעט מהפרדיגמות העיקריות המשמשות מאז לפני מלחמת העולם השנייה לתיאור קורות היהודים ולניתוחן.

²⁶ פירוט ראו אצל אנגל 2009, 239-245.

²⁷ יש לציין כמה יוצאים מכלל זה. יעקב כ"ץ ייחס את האיבה ההיסטורית בין יהודים לנוצרים, בייחוד מאז סוף המאה השמונה-עשרה, באופן חלקי להתנהגותם של יהודים, אך הוא היה יחיד בעמדתו זו. שמואל אטינגר, אוריאל טל, אוטו דב קולקה, שמואל אלמוג וחוקרי תולדות ישראל אחרים (רובם ככולם ישראלים) ראו בחקר האנטישמיות חלק אינטגרלי מתחום עיסוקם, אף על פי שסברו שאין בהתחקות אחר מעשיהם של יהודים כדי להאיר את התופעה (ראו אנגל 2009, 207-239).

ביבליוגרפיה

- אנגל, דוד, 2009. מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה, ירושלים: מרכז זלמן שזר. בארון, שלום, תשט"ו-תשל"ג. היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, תל אביב: מסדה.
- ____, תשנ"ו. "הדגשים חדשים בהיסטוריה היהודית", ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית: קובץ מאמרים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 25-36.
- ____, תשנ"ז. "גטו ואמנציפציה: האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?", ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית: קובץ מאמרים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 51-61.
- בער, יצחק, תרצ"ח. "ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים (הערות לספרו החדש של ש' בארון)", ציון ג, עמ' 277-299.
- ____, 1980. גלות, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ברטל, ישראל, 1997. "ציונות ובכיינות", זמנים 60, עמ' 85-86.
- דינור, בן ציון, תרפ"ו. ישראל בגולה, תל אביב: דביר.
- ____, תשי"ח. ישראל בגולה א, מהדורה שנייה, מתוקנת ומורחבת, תל אביב: דביר.
- ____, תשי"ח. זכור: דברים על השואה ועל הלקח, ירושלים: יד ושם.
- ____, 1955. במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ____, 1978. דורות ורשומות: מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית, ירושלים: מוסד ביאליק. וולקוב, שולמית, 2002. במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים, תל אביב: עם עובד.
- ירושלמי, יוסף חיים, 1982. זכור: היסטוריה יהודית וזכרון יהודי, תל אביב: עם עובד.
- כהן, בעז, 2004. "המחקר ההיסטורי הישראלי על השואה בשנים 1945-1980: מאפיינים, מגמות וכיוונים", עבודת דוקטור, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן.
- כהן, ירחמיאל, תש"ע. "חקר ההיסטוריה היהודית לאחר השואה: כיצד?", ציון עה, עמ' 209-213.
- כ"ץ, יעקב, תשי"ח. מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ____, תשמ"ו. היציאה מן הגיטו: הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים, 1770-1870, תל אביב: עם עובד.
- ____, 1926. "געשיכטע און פּאָלק", יונגער היסטאָריקער 1, עמ' 17-12.
- ____, 1929. "אחד העם" טעאָריע פון דער יידישער געשיכטע און קולטור", יונגער היסטאָריקער 2, עמ' 5-23.
- ____, 1934. "א רעליגיעז-נאצינאליסטישע טעאָריע פון דער יידישער געשיכטע", בלעטער פאר געשיכטע 1, עמ' 5-39.
- ____, (עורך), 1947. טשענסטאָאָוער יידן, ניו יורק: הוצאה עצמית.
- ____, 1970. ספר סאנוד, תל אביב: הוצאה עצמית.
- מאהלר, רפאל, 1952. דברי ימי ישראל, דורות אחרונים: משלהי המאה השמונה-עשרה עד ימינו, כרך ראשון: תקופת האבסולוטיזם הנאור, המהפכה הצרפתית ומלחמות נאפוליאון, ספר ראשון: אמריקה הצפונית ואירופה המערבית, מרחביה: ספרית פועלים.

פירר, רות, תשמ"ה. סוכנים של החינוך הציוני, תל אביב: ספרית פועלים.
 קאופמן, יחזקאל, 1954. גולה ונכר: מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה, תל אביב: דביר.
 ריין, אריאל, תשס"א. "היסטוריון בבינוי אומה: בן-ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884–1947)", עבודת דוקטור, החוג לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.
 שטאובר, רוני, תש"ס. הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
 _____, תשס"ח. "דרכו של פיליפ פרידמן בחקר השואה", גלעד כא, עמ' 77–114.

- Aleksion, Natalia, 2008. "The Central Jewish Historical Commission in Poland 1944–1947," *Polin* 20, pp. 74–97.
- Baer, Yitzhak F., 1936. *Galut*, Berlin: Schocken Verlag.
- _____, 1947. *Galut*, trans. R. Warshaw, New York: Schocken Books.
- Baron, Salo Wittmayer, 1937. *A Social and Religious History of the Jews*, I–III, New York: Columbia University Press.
- _____, 1945. "At the Turning Point," *Menorah Journal* 33, pp. 1–10.
- _____, 1952. *A Social and Religious History of the Jews* 1, 2nd edition, revised and enlarged, New York: Columbia University Press.
- Bauman, Zygmunt, 1989. *Modernity and the Holocaust*, New York: Cornell University Press.
- Chazan, Robert, 1997. *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley: University of California Press.
- Dash Moore, Deborah, 1993–1994. "On the Necessity and Impossibility of Being a Jew in the Academy," *Cross Currents* 43, pp. 503–516.
- Diner, Hasia R., 2009. *We Remember with Reverence and Love: American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust*, New York: New York University Press.
- Endelman, Todd M., 1986. "Comparative Perspectives on Modern Anti-Semitism in the West," in D. Berger (ed.), *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism*, Philadelphia: Jewish Publication Society, pp. 95–114.
- _____, 2001. "In Defense of Jewish Social History," *Jewish Social Studies* 7, pp. 52–67.
- Engel, David, 2006. "Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobaronianism, and the Study of Modern European Jewish History," *Jewish History* 20, pp. 243–264.
- _____, 2009. "Away from a Definition of Antisemitism: An Essay in the Semantics of Historical Description," in J. Cohen and M. Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, pp. 30–53.

- Hyman, Paula, 1990. "The Ideological Transformation of Modern Jewish Historiography," in Shaye J. D. Cohen and Edward L. Greenstein (eds.), *The State of Jewish Studies*, Detroit: Wayne State University Press.
- Jockusch, Laura, 2006. "Jüdische Geschichtsforschung im Lande Amaleks: Jüdische historische Kommissionen in Deutschland, 1945–1949," in Susanne Schönbrunn (ed.), *Zwischen Erinnerung und Neubeginn: zur deutsch-jüdischen Geschichte nach 1945*, Munich: M. Meidenbauer.
- Kassow, Samuel D., 2007. *Who Will Write Our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneg Shabbes Archive*, Bloomington: Indiana University Press.
- Katz, Jacob, 1972. "Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie," in idem, *Emancipation and Assimilation: Studies in Modern Jewish History*, Westmead: Gregg International Publishers, pp. 195–276.
- _____, 1973. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Marrus, Michael, 1971. *The Politics of Emancipation: The French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford: Oxford University Press.
- Schechter, Ronald, 2003. *Obstinate Hebrews: Representations of the Jews in France, 1715–1815*, Berkeley: University of California Press.
- Schorsch, Ismar, 1994. *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover, N.H.: Brandeis University.
- Zipperstein, Steven J., 1995. "Home Again," *Judaism* 44, pp. 35–36.