

זמן יהודי חדש

תרבות יהודית בעידן חילוני

מבט אנציקלופדי

כרך ראשון

ההגות היהודית המודרנית
זיכרון, מיתוס והיסטוריה
תמורות באורחות החיים



ספריית פוזן לתרבות יהודית

למדא - עמותה לתרבות יהודית מודרנית / מכון שפינוזה בירושלים

ל"קברניה" של היהדות, היה אצל בארון, שהקדיש לו מאמר ארוך ומפורט, דגם להיסטוריון מסור, קפדן ומצפוני, שהניח את הבסיס לכל עבודה על ההיסטוריה החברתית של היהודים, בעיקר בימי הביניים. גם בנושאים ספציפיים אחרים, למשל בהערכה הכוללת לעידן האמנסיפציה באירופה, ביקש בארון להציג עמדה מנוגדת למה שהיה מקובל בהיסטוריוגרפיה הציונית; להבליט את ההצלחות על פני הכישלונות, ליצור שיווי משקל אחר בין חיי יומיום של שילוב ושיתוף פעולה בין יהודים ללא-יהודים לבין גילויים של אנטישמיות ואפליה.

תפקידה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בוויכוח על שאלות ההווה לא נסתים, כמובן, גם בעידן החסר סינתזות גדולות. בסופו של דבר, לכל הוויכוחים ההיסטוריוגרפיים של השנים האחרונות, הן לאלה שעסקו בתולדות מדינת ישראל והן לאלה שהרחיקו וטיפלו ביחסי יהודים וגויים בימי הביניים או בתולדות האנטישמיות המודרנית, למשל, לכולם רקע פוליטי ואיריאולוגי, הנוסף לעניין המדעי שהם מעוררים. רקע זה הוא שמקנה להם את חשיבותם הציבורית ומוציא אותם – לטוב ולרע – מכלל דיונים בשאלות מלומדות גרידא.

אחת נוספת בתחום מדעי היהדות, הלא היא הקתדרה לספרות ופילוסופיה יהודית בהארנורד. מכל מקום, כדוכנוב לפניו, היתה גם נקודת המוצא של בארון ביקורת על עמדותיו של גרץ. כבר בשנת 1928 התפרסם מאמרו "גטו ואמנסיפציה" ובו התקפה נמרצת על "התפיסה הבכיינית" של תולדות ישראל המקובלת במחקר מאז גרץ והרואה בהיסטוריה היהודית כולה רק "נאד של דמעות". תפיסה זו, כתב בארון לאחר זמן, "שוב אינה מתקבלת על לבו של דור שנקטה נפשו בחלום בלהות של רדיפות ושחיטות שאין להן סוף". אמנם, גם אצל דוכנוב נוכח למצוא ניסיון להתרחק מן התפיסה הזו, אך בעידן שלאחר התגבשות העמדה הציונית, השואבת הרבה מחיוניותה מ"שליטת הגלות" הקיצונית שלה, סאלו בארון הוא שניסה שוב לשרטט היסטוריה יהודית "חיובית" גם בעידן הגלות, בכסיס להכרה העצמית ולגיבוש הזהות של יהודי התפוצות בעולם המודרני. טיפוסית למתח שבין הגישה הציונית, שייצג גרשום שלום, לבין הגישה האלטרנטיבית שייצג בארון, היא ההתייחסות ההפוכה שלהם לחוכמת ישראל, בעיקר למלומדים כמוריס שטיינשניידר. מי שהיה אצל שלום ראש וראשון

זוד נתן מאיר

"אסכולת ירושלים" בחקר ההיסטוריה היהודית

חרף ההבדלים האלה היתה יצירתו של בסיס מחקרי חדש בירושלים אחד הפרקים החשובים במחקר המודרני של היהדות משלוש סיבות לפחות הקשורות זו בזו: ראשית, הריכוז חסר התקדים של חוקרי היהדות במקום אחד, בירושלים; שנית, הקמתו של המכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית, שנעשה למסגרת המוסדית הגדולה ביותר בעולם להוראה ולמחקר במדעי היהדות; ושלישית, העבורה החלוצית של מלומדים חשובים באוניברסיטה העברית במרוצת יותר משלושה דורות, ובהם גרשום שלום, יצחק בער, יחזקאל קויפמן, חיים הלל בן-ששון ומשה אירל.

מקורות

במידה רבה הונע המחקר המודרני של ההיסטוריה היהודית, מאז ראשית המאה ה-19 ועד ימינו, מן הרצון להציל מאחזתה של ההיסטוריה הקדושה מקורות רבי ערך מהעבר היהודי. חוט זה של חילון נמשך מגרמניה של המאה ה-19 לארץ-ישראל של המאה ה-20 ולאמריקה של המאה ה-21. ועם זאת נמנעו בקיעים עמוקים בין – ובתוך – דורות של חוקרי ההיסטוריה היהודית המודרנית.

בשם הזה קרויה קבוצה של מלומדים בתחומים שונים של מדעי היהדות שפעלו מאז אמצע שנות ה-20 של המאה ה-20 באוניברסיטה העברית בירושלים. אזכור מוקדם של "אסכולת מדעית ירושלמית" (בגון זה של חוקר האיסלאם ל"א מאיר בשנת 1937) שייקף את התקווה שיהיה אפשר להגיע בירושלים למה מדעית חדשה שתעלה על מה שהושג באירופה של המאה ה-19. מאז אותו הזמן, מכל מקום, החל המונח הזה לציין לא רק ייחוד אינטלקטואלי. הוא מרמז גם על הניסיון לראות את החוויה ההיסטורית היהודית בעד ערשת הציונות. הניסיון הזה נעשה מתוך התלהבות וזכה לתמיכתם של אחדים מן החוקרים בירושלים, שמבקריהם תפסו אותם כהולכים בדרך מוטעית והרסנית. במרוצת הזמן השתמשו במונח הזה גם לציון של ידע המבוסס על שליטה מיומנת במקורות, בעיקר עבריים. יש הרואים באיכות ה"ירושלמית" המיוחדת במינה הזאת תוצאה הגיונית ומבורכת של סביבה הדוברת עברית. אחרים רואים בה תחליף ללמדנות שיש בה נמרצות אנליטית והעזה קונספטואלית. הברלי הדעה האלה משקפים לא רק שוני בשיטות ובדרכי לימוד, אלא גם תפיסות איריאולוגיות שונות מראשית המאה ה-20 שהן עצמן שימשו השראה לתחייה ניכרת של המחקר ההיסטורי היהודי.

למדעי היהדות, ארבעה חודשים לפני פתיחתה הרשמית של האוניברסיטה העברית בירושלים.

התפתחות מוסדית ואינטלקטואלית בירושלים

מתחילה היה המכון למדעי היהדות מיועד להיות מרכז של מחקר טהור. אבל מיקומו בארץ-ישראל וקשריו החזקים עם הציונות דחפו ועשו את המכון עד מהרה מדגם של מרכז למחקר טהור למוסד בעל תפקידים לאומיים גלויים יותר (כגון, הוראת היסטוריה יהודית לנוער יהודי). היסט זה בשליחותו של המכון למדעי היהדות השתקף גם ברגישויות המפולגות של החוקרים הקשורים במכון: מצד אחד, ביקשו "החוקרים הירושלמיים", שנולדו ונתחנכו באירופה, להשיג את אותה דרגה של מצוינות מחקרית ושל אובייקטיביות שתהיה תואמת את מיטב המחקר האירופי; מן הצד האחר, הם ניסו כמודע לייצר נרטיב היסטורי לאומי חדש ולגדל עליו דור חדש של תלמידים.

ציון

רבעון לחקר תולדות ישראל

יצא לאור על ידי החברה האמריקאית להיסטוריה ואתנוגרפיה

כנרת יצחק בער ובן ציון דינבורג

שנה ראשונה ספר א'
אניברסיטת פלורנץ
המכון להקדמת הציונות
משנת תש"ס ויצמן

ירושלים
תשרי תרצ"ו

עורכיו של כתב העת "ציון", אנשי המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, ביקשו, יחד עם המצוינות המחקריות, ליצור נרטיב היסטורי לאומי חדש

את לידתה של "האסכולה הירושלמית" מן ההכרח לראות כתגובה דורית רחבה למה שנתפס כחסרונותיהם של מדעי היהדות במאה ה-19, בעיקר ה-*Wissenschaft des Judentums* שבסיסם היה בגרמניה. חוקרי היהדות של ראשית המאה ה-20, סחופי הלהט הלאומי, ביקשו לגבור על מה שנראה להם כרחף התבוללותי של קודמיהם בני המאה ה-19. רחף זה גרר את אנשי "מדעי היהדות" ההם, לדעת מבקריהם, לשבח את פניה הרציונליות של היהדות ולגנות את ממדיה צרי האופק והמיסטיים יותר. התוצאה שאליה ביקשו להגיע היתה מידה רבה יותר של התקבלות חברתית של יהודים בחברה הסובבת בהפגנים כי הם נושאי מסורת רתית נאורה.

בניגוד לכך, ביקשה החבורה החדשה של ההיסטוריונים הלאומיים להפוך על פניו את הרחף האפולוגטי של קודמיהם. הרצון הזה עלה בקנה אחד עם המאמץ להפנות לכיוון חדש את מיקוד המחקר מהדת היהודית אל הלאומיות היהודית. הם ביקשו להרחיק הרבה מעבר לקודמיהם מאסכולת "מדע היהדות" בחילון העבר היהודי באמצעות מחיקתו של האלוהים מתוך הדיווח ההיסטורי. בגרסה חדשה זו עמד עכשיו הלאום היהודי במרכז הנרטיב ההיסטורי היהודי המובנה מחדש. לא ייפלא שהנרטיב החדש הזה עלה מתוך אימוצה של הלאומיות היהודית בידי ההיסטוריונים עצמם, שפסע יד ביד עם הביקורת שהם מתחו על קודמיהם המתבוללים.

אין להסיק מכאן שהיתה אחידות אידיאולוגית בתוכו של הדור הזה של היסטוריונים יהודיים לאומיים של ראשית המאה ה-20. סדר היום הפוליטי שלהם היה רבגוני במידה נרחבת, מאוטונומיזם עד ליידישיזם ועד לציונות. אבל היתה ביניהם הסכמה בנוגע לתפקידו המרכזי של הלאום היהודי כדרמה של ההיסטוריה היהודית. יתר על כן, שעה שההיסטוריונים מוקדמים יותר התמקדו בהיסטוריה אינטלקטואלית ודתית, הודגשו כדור הזה יותר ההיבטים החומריים של העבר היהודי – הכלכליים, החברתיים והדמוגרפיים – כדרך לתת צורה לגוף היהודי הלאומי.

הופעתה של הגישה ה"מטריאליסטית" החדשה הזאת התרחשה בד בבד עם המאמצים שנעשו, בעיקר אחרי מלחמת העולם הראשונה, לתת בסיס חומרי ומוסדי מוצק יותר למדעי היהדות. ב-1919 נוסדה "האקדמיה למדעי היהדות" בברלין במטרה להיעשות למרכז של מחקר "מדעי" טהור שיהיה לא תלוי בזרם דתי כלשהו. בינתיים נוסדה בשנת 1925-1926 "יור"א" (ר' ערך במדור חיים יהודיים מודרניים בתפוצות) על סניפיה בברלין ובווילנה. מייסדיה שאפו לקבץ בה חוקרים מתחומים מגוונים כדי לחקור את החוויה הלאומית היהודית על בסיס מחויבות משותפת לשפת היידיש. זמן קצר לפני כן, בשלהי חודש דצמבר של שנת 1924, נפתח בירושלים המכון

מיון צורות רבות של תרבות יהודית בתפוצות (השפה העברית, טקסי הדת, התפילות, המנהגים העממיים, הזיכרונות המשותפים) כסוכני השימור של הלאום היהודי. מן הצד האחר, מדובר בתשומת לב מיוחדת לסימני ההערכה וההערכה שהגו יהודי התפוצות כלפי ארץ-ישראל ולרצונם לעלות אליה. למעשה היה דינור הנודע בין מעצבי התפיסה הפלשתנינוצנטרית של ההיסטוריה היהודית, שלפיה שימשה ארץ-ישראל מאז ומעולם מרכז ומקור משיכה ליהודים בכל העולם. שיטת המחקר שהעדיף, איסוף המקורות (הידועה בעברית גם בשם "כינוס"), שיקפה את רצונו לצרף יחד מקורות היסטוריים של יהודים בפזורתם כדי להורות על האחדות הלאומית והתחיה. בינתיים חיזקה הציונות את ידיו של גרשום שלום להעביר נושא שולי עד אז – המיסטיקה היהודית – אל לבם של מדעי היהדות. ובעשותו זאת, לא זו בלבד שהציל אותה מן ההזנחה, אלא אף החל בשכתוב נרחב חדש של ההיסטוריה היהודית. קודם כול הוא קטלג וניתח בהרחבה חלק גדול מגוף הכתיבה המיסטית היהודית. אבל, באומץ רב אף יותר, הדגיש את מרכזיותה של המיסטיקה ככוח מתמיד, חתרני ועם זאת מחיה, כגון בספרו הנודע *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941; *מגמות עיקריות במיסטיקה היהודית*). השבתה רבת העוצמה של המיסטיקה אל ההיסטוריה היהודית השפיעה השפעה מתמשכת על המחקר הישראלי. בדורות הבאים משכו אליהם לימודי הקבלה חוקרים בולטים (ובחם ישעיהו תשבי, יוסף דן, יוסף וייס, שרה הלר-וילנסקי, משה אידל ויהודה ליבס). לתרומות המחקר של שלום היתה השלכה גם מחוץ לעולמו של חקר היהדות. חוקרי רתות, פילוסופיה ותיאולוגיה רבים קראו את עבודותיו והוא זכה ביניהם לשם בינלאומי שעלה על זה של כל חוקר ירושלמי אחר.

נוכל לראות כי הברלי שיטות ונושאים היו די מוכרים ברור הראשון של המלומדים הירושלמיים. עם זאת יש לזכור שאת הדור הזה עיצבו הפרמטרים האידיאולוגיים של הציונות, יחד עם המוסד החדש שלו. במרוצת שני העשורים הראשונים לקיומו של המכון למדעי היהדות זכו תחומי מחקר כידעית הארץ (שמואל קליין), ספרות עברית (יוסף קלוזנר), מקרא (אומברטו קאסוטו ויחזקאל קויפמן), סוציולוגיה של היהודים (ארתור רופין ורוברטו בקי) וארכיאולוגיה (אליעזר סוקניק) – שכל אחד מהם עוצב במסגרת ציונית – לתשומת לב נרחבת בירושלים. יתר על כן, מחקר ההיסטוריה של ארץ-ישראל והתנועה הציונית תפס מקום מרכזי יותר בסדר היום בירושלים, כמו שניתן לראות בעבודותיהם של בני הדור השני והשלישי כשמואל אטינגר, שמואל אלמוג, ישראל קולת, ישראל ברטל וחגיית לבסקי.

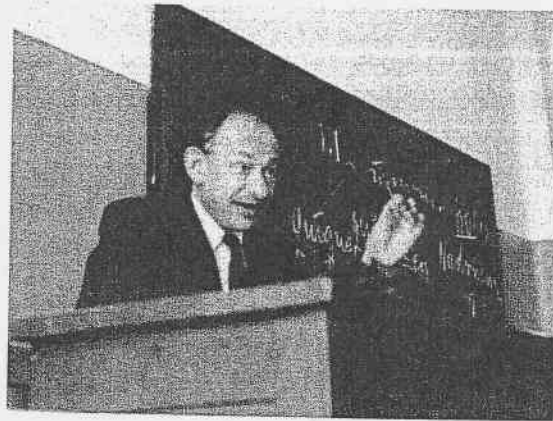
התרכזותם של חוקרים רבים באוניברסיטה העברית הביאה

מערכת זו של שאיפות וזכה לביטוי ברור בגיליון הפתיחה של כתב העת *ציון* שהופיע בשנת 1936. עורכיו היו שני ההיסטוריונים היהודיים הראשונים שנתקבלו למכון למדעי היהדות, יצחק בער ובן-ציון דינור. *ציון* נשען על שתי הנחות הקשורות זו בזו: "ההיסטוריה היהודית היא תולדותיה של האומה הישראלית" והיא "מאוחדת על ידי אחדות הומוגנית המקיפה את כל התקופות וכל המקומות". בהתאם לכך היה על חקר העבר היהודי להישען על העיקרון המנחה הזה, שמשמעותו שיש ללמוד את גילוייו של הלאום היהודי בכל מקום שבו הם מופיעים. ברבר הזה היה כדי להתגבר, כך האמינו בער ודינור, על "צבינה התיאולוגי-ספרותי" של ההיסטוריוגרפיה היהודית במאה הקודמת. חוקרים בני תקופה קודמת, הם טענו, לא הצליחו להשתחרר לא מצלם של המסורתנים היהודים ולא מצלם של החוקרים הנוצריים, שסגלו לעצמם את העבר היהודי ועיוותוהו לצורכיהם התיאולוגיים.

בניגוד לכך, תוכל הציונות, על פי ההשקפה הזאת, להסיר את כבלי מסורת העבר מעל החוקרים הפועלים בחסותה. היא תוכל לספק תשתית מחקרית שלא ישחיתוה דעות קדומות ו"טנדנציות" שהיו קיימות בזמן שבו היו החוקרים היהודיים משועבדים למגמות של טמיעה. וכשאמרתו המפורסמת של פון רנקה מהדהדת בדבריהם, הכריזו בער ודינור בגיליון הראשון של *ציון* כי מטרתם היא "לראות את הרברים כפי שהם באמת". חוקר אחר בן הדור הראשון, גרשום שלום, חזר והביע את התקווה שהמרכז הירושלמי החדש ישחרר את המחקר ויעבירו לרמה אחרת. שובם של הוגי הדעות היהודיים למולדת אבותיהם, הכריז, יאפשר לחוקר להגיע ל"נקודת מבט היסטורית מכפנים" – כלומר, מתוך הזרם התוסס והמלא חיים של הלאום היהודי החי ושולט בגורלו ההיסטורי.

בער, דינור ושלום חשו כולם כפונטציאל המשחרר של הציונות כלפי מדעי היהדות, אמונה שניתן לראות בה את סימן ההיכר הראשי של "האסכולה הירושלמית". אבל כל אחד מהם הגיע למסקנה זו מנקודת מוצא אפיסטמולוגית שונה. וכל אחד מהם תרגם את מחויבותו הציונית לכיוונים אינטלקטואליים שונים. בער, למשל, הפגין בכל עבודותיו – מגלות (1936) עד תולדות היהודים בספרד הנוצרית (1945) ועד ישראל בעמים (1955) – העדפה ברורה לאותם יהודים אשר, על פי המקובל בציונות, עמדו בפני פיתויי הטמיעה. למעשה, נמשך בער שוב ושוב לאידיאל היהודי הצנוע והנאמן – החסיד הטרומ מודרני – שגילם את הערכים הרוחניים והדמוקרטיים ביותר של הלאום היהודי.

דינור, מצדו, מתחקה על כל אחד ואחד מעקבותיו של הרגש הלאומי היהודי באסופות המקורות שלו, ספר הציונות (1938) וישראל כגולה (1926, 1958). מצד אחד, פירוש הדבר הוא



גרשום שלום, בהרצאה באוניברסיטה העברית בשנת 1952. שלום, מראשי "אסכולת ירושלים", יצר את המחקר המודרני של המיסטיקה היהודית (הקבלה) כחלק מתפיסתו את ההיסטוריה המשתנית והפלורליסטית של התרבות היהודית

האוניברסיטה העברית. עם חשוכי המלומדים של הרור הזה נמנו חיים הלל בן-ששון, מנחם אילון, שמואל אטינגר, דוד פלוסר, שמעון הלקין, נחמה ליבוביץ', שלמה פינס, יהושע פראוור, נתן רוטנשטרייך, דב סדן, ישעיהו תשבי ואפרים אלימלך אורבך. האישים האלה מילאו תפקיד חשוב בהכשרתם של המורים והחוקרים לעתיד במדינת ישראל החדשה, שלהם שימשו מדעי היהדות מכשיר לעיצוב זהותם הלאומית.

חוקר חשוב בן הרור הזה שהתקשה לחדור אל המעגל הפנימי של המכון למדעי היהדות היה הסוציולוג וההיסטוריון יליד הונגריה יעקב כ"ץ. העדפתו של כ"ץ את הסוג האידיאלי של הסוציולוגיה ההיסטורית (שניכרה יותר מכול בספרו מסורת ומשבר; 1958), וגם הסתמכותו על ההלכה המצויה בספרי השו"ת למטרות של ניתוח היסטורי, חרגו מגבולותיו המקובלים של המחקר ההיסטורי בירושלים. באופן אירוני, אף שנמתחה עליו ביקורת חריפה בידי עמיתיו (כגון בן-ששון ואטינגר), האריך כ"ץ ימים אחריהם והשפיע במידה ניכרת על הדורות הבאים, גם כמורה וגם כמנסח של מונחי יסוד בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית.

ככל שקיימת "האסכולה הירושלמית", משמשים מבקריה אישור לקיומה ממש כנציגיה הבולטים ביותר. בעבודתו של ההיסטוריון היהודי האמריקני שלום (סאלו) בארון יש משום ביקורת מרומזת על הנטייה הפלשתאנית של "האסכולה הירושלמית" שלפיה כל ההיסטוריה היהודית נעה ללא רתיעה לכיוונה של ארץ-ישראל. התנגדותו הנודעת של בארון ל"היסטוריוגרפיה הבכיינית" עלתה בקנה אחד עם טענתו שהחיים היהודיים בתפוצות היו עתירי חיוניות ונסבלו כמו שהם, שתי טענות שעליהן חלק יצחק בער בסקירה שכתב על בארון בשנת 1938.

ביקורת מסוג אחר מתח במחצית שנות ה-60 מבקר הספרות איש אוניברסיטת בראזיל ברוך קורצווייל, בסדרת התקפות על גרשום שלום ועמיתיו בירושלים. קורצווייל האשים את החוקרים מירושלים בהסתת "הדגש מן הנקודה התיאולוגית" דתית שבחקר היהדות לקוטב ההיסטורי. בעשותם כך, לדירוי, לא זו בלבד שמלומדי ירושלים טעו בהבנה של הטבע האמיתי והמשמעות של הדת היהודית, אלא הם ניכסו לעצמם שלא כדין מעין "סמכות נבואית" שהם, בהיותם חוקרים מודרניים חילוניים, היו רחוקים מלהיות ראויים לה. ההיסטוריה נעשתה להם תחליף אמונה, ואת עצמם ראו כמתוככי היהדות.

ביקורתו של קורצווייל מורה על מגמה עיקרית באסכולה הירושלמית, כשם שהיא מורה על ההיסטוריוגרפיה היהודית בכללותה. תפקיד עיקרי לחוקר היהודי המודרני היה להפיק דין וחשבון חילוני של העבר, שלא יעמיסו עליו את ההנחות המסורתיות ברבר הסיבתיות האלוהית או הסמכות המקודשת

לחיזוקה של הטענה כי ירושלים נעשתה לבירה העולמית של מדעי היהדות. בהתאם לתדמית העצמית הזאת, השתדלה האוניברסיטה העברית אחרי עלייתו של היטלר בשנת 1933 להציל חוקרים יהודיים ולמצוא להם מקום במסגרתה. יתר על כן, אחרי השואה היא ניסתה להביא מאירופה לירושלים את נכסי התרבות של הקהילות היהודיות שנחרבו. פרויקט זה של "אוצרות הגולה" הוסבר בטיעון ש"כאן (בירושלים) מרוכז המספר הגדול ביותר של חוקרים ומלומדים של מדעי היהדות לענפיהם... וכאן קיימת לא רק סביבה יהודית... כי אם גם מציאות המזהה בבידור ובהחלטיות את גודלו של כל פרט עם הכלל". אמונה דומה במרכזיותה של ירושלים עודדה את בן-ציון רינור ואחרים לכנס בעיר בשנת 1947 את הקונגרס העולמי הראשון למדעי היהדות.

קולות ביקורתיים

כוחה המוסדי הגובר והולך של האוניברסיטה העברית הותיר חותם עמוק בחוקרי היהדות של המאה ה-20, בעיקר אחרי אובדנם של המרכזים האירופיים הראשיים בשואה. בו בזמן החלו המחקרים היהודיים בירושלים להתמקד יותר ויותר במקורות המצויים בשפה העברית, וכן בארץ-ישראל ובציונות. הדגש הזה הורגש במובלט אף יותר בחינוך היסודי והתיכוני במדינת ישראל, הודות למעורבותם של מלומדים כדינור, יוסף קלוזנר וש"ד גויטיין בפיתוחה של תוכנית הלימודים. החותם האידיאולוגי של הציונות לא מנע את הקמתה של חבורה חדשה של חוקרים מהמעלה הראשונה ברור השני של

משה אירל, למשל, ערך מחדש במידה רבה את השחזור שעשה גרשום שלום למיסטיקה היהודית בספרו *Kabbalah: New Perspectives* (1988), בהעדיפו את הניתוח הפנומנולוגי מבפנים על הגישה ההיסטורית מבחוץ של גרשום שלום. חמש שנים לאחר מכן ערער ההיסטוריון ישראל יובל על המקובלות בהעלותו בגיליון ציון משנת 1993 את הטענה שייחבן כי מוטיבים חזקים של קריאות לנקמת דם שהשמיעו יהודים במהלך מסעי הצלב נקלטו בין הנוצרים ונהפכו בפייהם לעלילת הדם הנורעת לשמצה. התרעומת שבה נתקבלו חיבוריהם של אירל ושל יובל מרמזות שהרחק המהפכני של הציונות להפוך על פיהם את מדעי היהדות פינה את מקומו במרוצת הזמן לממסד היסטוריוגרפי שמרני בעל עוצמה לא מבוטלת. במהלך מעניין החלו כמה מהחוקרים להתקומם נגד מדעיות היתר של הממסד בניסיונם לשלב יסודות ליטורגיים ופולחניים – ולמוטט את החומות שבין הסובייקט והאובייקט – במחקריהם. התפתחות נגד-חילונית זו מגלה יותר מכל דבר אחר את האמיתה הנדרשה שכל דור גם מגציח את הרחפים העיקריים של קודמו וגם פורש מהם.

בסיכום, ניתן לומר כי הירושה שהותירה אחריה האסכולה הירושלמית עשויה להתבטא פחות בעיצוב הציוני של ההיסטוריה היהודית, שנעשה בעייתי יותר ויותר מבפנים ומבחוץ, ויותר בתפקידה ככוח ממוסד דומיננטי בקהילה הבין-לאומית של מדעי היהדות.

של הטקסטים. ובעוד הם ממשיכים בהפיכתה של האמונה המסורתית ללא סקראלית, בנו החוקרים המודרניים לעתים קרובות נרטיבים סיבתיים סוחפים המתקרבים אל האחדותנות של שיטות דתיות עתיקות יותר. למשל, מוטיב חוזר ונשנה בחיבוריהם של מלומדי ירושלים היה הטענה כי "כוחות אימננטיים", טבעיים מבפנים, הנחו את הלאום היהודי במהלך ההיסטוריה הארוכה שלו, והביאו אותו בסופו של דבר אל ביתו ההגיוני בארץ-ישראל. הערכה מחודשת זו של הסיבתיות האלוהית המסורתית הביאה לטיעון מחודש בדבר הייחודיות היהודית, העומדת כביכול בסתירה עם המחקר החילוני המודרני. את הדיסוננס הזה ממל הטענה החושפני של יצחק בער, היסטוריון הארכיונים הרקדקן ביותר, שהובא בסוף ספרו גלות, שיש כנראה "כוח שהוא מנשא את העם היהודי למעלה מכל קשריות היסטורית-סיבתית". טענה זו של בער מגלה עד כמה חוקרים מודרניים, שפעלו במודע ומתוך גאווה בעידן החילון, לא הצליחו במאמציהם לגבש אלטרנטיבה חילונית לסגנון הישן של "ההיסטוריה הקרושה". ועם זאת, אף שחיפושיהם אחרי הגישה ההוליסטית מעידים על היותם ממשיכי העבר, נאמנותם לעקרונות האובייקטיביות היא מודרנית בתכלית.

הדרווח הבאים של החוקרים, שפעלו בעידן פוסט-מודרני, היו גם תומכים נלהבים וגם ביקורתיים כלפי ההנחות האידיאולוגיות (והעמיתיות) של קודמיהם הירושלמיים. גם הם ביקשו להשתחרר ממה שנראה להם כמגבלות של קודמיהם.

התנ"ך כהיסטוריה והפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא יעקב שביט

חדל התנ"ך להיות עד יחיד הן להיסטוריה שלו עצמו והן להיסטוריה שהוא מספר עליה. מעתה היה אפשר להיעזר בעדויות החוץ-מקראיות כדי לנסות להבין את התפתחות הטקסט המקראי, להבין את הרקע שבו נכתב, לזהות את מקומות ההתרחשות, להוסיף ידע על תולדות ארץ-ישראל באלף השני ובאלף הראשון לפני הספירה ("תקופת המקרא"). העדויות החוץ-מקראיות האלה היו פרי הדיסציפלינה המדעית החדשה: הארכיאולוגיה.

ארכיאולוגיה וארכיאולוגיה של המקרא

ההר הציבורי העצום שזכו לו הממצאים הארכיאולוגיים מהמזרח הקדום (ומיוון) במערב נבע מהשאיפה למצוא את שורשיה הקדומים של האנושות ככלל, ושל תרבות המערב בפרט. ומההתפתחות מהציוויליזציות השחוקות שנתפרו מתוך

המקרא חדל להיות עד יחיד

עד המאה ה-19 כמעט לא נמצאו מי שערערו על המהימנות של המסורות ההיסטוריות המובאות בספרי המקרא. גם מי שמצאו בו סילופים, או מתחו ביקורת חריפה על עולם האמונות והערכים המקראי, לא ערערו, לדוגמה, על היותם של משה, דוד ושלמה דמויות היסטוריות, ועל יציאת מצרים כמאורע היסטורי. במאה ה-19 החל המחקר הפילולוגי-ההיסטורי המודרני של המקרא, שעסק בשאלות הנוגעות להיסטוריה של ספרי המקרא, לטעון כי חלק מהספרים (ובעיקר חמשת חומשי תורה) נכתבו זמן רב לאחר המאורעות המתוארים בהם ולכן אין לתת בהם אמון (ר' ערך היהדות החילונית וביקורת המקרא במדור זה). ואולם המחקר הזה נסמך רק על המקרא עצמו. בגלל המחקר הארכיאולוגי של המזרח הקדום – מצרים, מסופוטמיה, סוריה וארץ-ישראל – שהתחיל באותה מאה,